



## Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politikwissenschaft

---

**2014**

Vinzent-Vitus Leitgeb

**Die Verpflichtung zur Vielfalt.  
Die politische Philosophie Paul  
Feyerabends im Kontext von  
Karl Popper**

---

Bachelorarbeit bei  
PD Dr. Christian Schwaabe  
SoSe 2014

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	3
1. Versuch und Irrtum - Der politische Liberalismus nach Karl Popper .....	8
1.1. Karl Poppers Theorie des kritischen Rationalismus .....	8
1.2. Karl Poppers politische Philosophie .....	12
2. Anything Goes! – Die Wissenstheorie von Paul Feyerabend .....	16
2.1. Allgemeine Kritik an der rationalen Wissenschaft .....	16
2.2. Paul Feyerabends spezielle Kritik an Karl Popper .....	20
3. Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie – Politische Theorie bei Paul Feyerabend .....	22
3.1. Experten und Laien – Die Problemstellung .....	23
3.2. Toleranz der vielen Traditionen – Das Ziel .....	26
3.3. Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie – Der Weg .....	29
4. Demokratischer Relativismus und kritischer Rationalismus .....	33
4.1. Die offene und die freie Gesellschaft .....	33
4.2. Feyerabend, der konsequente kritische Rationalist? .....	36
4.3. Für und gegen den demokratischen Relativismus .....	38
Schluss .....	42
Literaturverzeichnis .....	43
Eigenständigkeitserklärung .....	47

## **Einleitung**

„Auschwitz ist nicht etwas, was außerhalb des Menschentums liegt; Auschwitz ist etwas sehr Menschliches, und die Haltung, die dazu führt, ist heute lebendiger denn je. Sie zeigt sich in der Behandlung von Minoritäten in industriellen Demokratien. [...]“<sup>1</sup>

Es sind wohl Sätze wie diese, die Paul Feyerabend den Beinamen eines *Enfant terrible* der Philosophie einbrachten. Er neigte zur Radikalisierung und Provokation sowie zum „denkerischen Exzess“<sup>2</sup>. Er, der selbst als Soldat in Frankreich stationiert war und kämpfte<sup>3</sup>, knüpfte viele Jahre später in seiner Theorie an die Verbrechen des zweiten Weltkrieges an. Denn die Vernichtungslager von Auschwitz waren für ihn nur eine von vielen schrecklichen, wenngleich in diesem Fall auch über alle Maße radikale Manifestationen eines Vorgangs, der sich auch sonst in unserer Gesellschaft wiederfindet – und zwar genauso in der Gesellschaft von vermeintlich liberalen Staaten: Die Zerstörung schwächerer Traditionen, die Auslöschung von Alternativen oder in Feyerabends eigenen Worten: *Die Vernichtung der Vielfalt*.<sup>4</sup>

Feyerabends akademische Laufbahn wurde dabei von keinem so sehr begleitet wie von Karl Raimund Popper, dem Begründer des *kritischen Rationalismus*.<sup>5</sup> Nachdem Feyerabend sogar als dessen Assistent an der London School of Economics gearbeitet und dessen theoretische Grundlagen für sich selbst angenommen hatte, wandte er sich von Beginn der 1960er Jahre an zunehmend von seinem ehemaligen Lehrer ab. Er formulierte seine eigene wissenstheoretische Lehre des so genannten *Methodenanarchismus*<sup>6</sup>, was zu einer viel beachteten Debatte um die Richtigkeit von wissenschaftlichen Methoden und die Abgrenzung von wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen führte.

Und es ist gerade in diesem Kontext von Karl Poppers Philosophie, in dem der im einleitenden Absatz angedeutete politische Aspekt der Feyerabendschen Philosophie an Bedeutung gewinnt. Es handelt sich dabei um die Frage nach der politischen Theorie von Paul Feyerabend, die bislang in der Forschung wenig Beachtung finden konnte: Inwiefern können in Feyerabends Werken überhaupt sozialphilosophische Thesen ausgemacht werden und wie lassen sich diese in der Ideengeschichte der politischen Theorie verorten? Wie muss eine ideale freie Gesellschaft für Feyerabend gestaltet sein und welche Akteure und Grundbegriffe sind dabei zu untersuchen?

---

<sup>1</sup> Feyerabend 1989a, S. 25.

<sup>2</sup> Knoll 2006, S. 50.

<sup>3</sup> Vgl. Feyerabend 1997, S. 58 ff.

<sup>4</sup> So auch der Titel vom posthum veröffentlichten, letzten Werk von Paul Feyerabend.

<sup>5</sup> Begründet in den Werken: *Die Logik der Forschung & Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*.

<sup>6</sup> Insbesondere das Werk *Wider den Methodenzwang* ist hierzu zu beachten.

Über die Auseinandersetzung mit Karl Popper kann der Zugang zu diesen Fragen auf zweierlei Art und Weise erleichtert werden: Denn genau wie sein ehemaliger Lehrer, der die ursprünglich wissenschaftliche Methode des kritischen Rationalismus im Angesicht des zweiten Weltkriegs explizit auf die politische Sphäre und sein eigenes Konzept des politischen Liberalismus übertrug<sup>7</sup>, sieht auch Paul Feyerabend in seinem wissenschaftlichen Relativismus unmittelbare gesellschaftliche Konsequenzen angelegt.<sup>8</sup> Wie schon in der Wissenstheorie geht er dabei – so wird in dieser Arbeit argumentiert – weit über die Lehren Poppers hinaus, wobei dennoch die ähnliche Grundstruktur des Argumentes erhalten bleibt.

Mit dem Ziel, sich an Feyerabends Theorie anzunähern, wird im Folgenden daher einerseits die Annahme verfolgt, dass Paul Feyerabend ein enttäuschter kritischer Rationalist war, der ursprünglich von der Lehre Poppers begeistert war, danach aber zunehmend durch den vermeintlichen Popperschen Dogmatismus<sup>9</sup> desillusioniert wurde. Eigenständig entwickelte er dann den Kern von Poppers Lehre weiter. Die ansonsten schwer zu ordnenden Argumente Feyerabends, können auf diese Weise leichter systematisiert werden und die Feyerabendsche Kritik an Popper kann sowohl in der Wissenstheorie, als auch in der Sozialphilosophie auf den selben Ursprung zurückgeführt werden. Durch den Bezug zu Popper wird zudem aber auch eine Definition des politischen Liberalismus möglich, dem jener zweifelsfrei zugeordnet werden kann, die später auch die Gelegenheit zur ideengeschichtlichen Einordnung Feyerabends bietet. Die Frage, die hier primär gestellt werden soll, ist die, ob die *freie Gesellschaft* Feyerabends, wie sie im folgenden Text genannt werden soll, sogar freier ist als die *offene Gesellschaft* Poppers, und ob Feyerabend dann gegebenen Falles in eine gänzlich andere politische Denkrichtung eingeordnet werden muss?

Die Antworten auf diese Zusammenhänge und Fragen finden sich dabei in zahlreichen Originalwerken von Karl Popper und Paul Feyerabend: Ersterer formulierte die wissenschaftlichen Methoden des kritischen Rationalismus zuerst in den Werken *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (1930-33)<sup>10</sup> und *Die Logik der Forschung* (1930), bevor er die Thesen in *Das Elende des Historizismus* (1936)<sup>11</sup> und *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945) auf die politische Sphäre ausweitete. Aus kürzeren Texten und

---

<sup>7</sup> Vgl. Popper 1992 [1945], S. 3.

<sup>8</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 9; ebd. S. 72.

<sup>9</sup> Warum gerade Karl Popper als dogmatisch bezeichnet wird, wird im zweiten Abschnitt der Arbeit erklärt.

<sup>10</sup> Das Buch wurde erst im Jahr 1979 erstmals veröffentlicht, kursierte davor allerdings schon als Manuskript. Nach Rudolph Carnap, der es als erster gelesen und in der Zeitschrift „*Erkenntnis*“ besprochen hatte, lasen es im Sommer 1932 auch einige Mitglieder des Wiener Kreises. Es bestehen enge Zusammenhänge zur „*Logik der Forschung*“ (Vgl. Popper 2010 [1930-1933], Vorwort 1978, XVII).

<sup>11</sup> Auch bei dieser Jahreszahl handelt es sich um das Entstehungsjahr des Manuskripts und nicht um die Erstveröffentlichung (1944). Popper trug die Thesen aber schon 1936 in Seminaren und Vorträgen vor (Vgl. Popper 1987 [1936], S. VII f.).

Frühschriften Poppers können zudem Begriffen, wie beispielsweise der des „kritischen Realismus“, klarer gefasst werden. Die Argumente Feyerabends müssen demgegenüber aus einer größeren Zahl an Quellen zusammengefasst werden: Eine gute Basis bilden zwar einerseits das Buch *Wider den Methodenzwang* (1978), in dem seine Wissenstheorie umfassend dargelegt wird, und das Werk *Erkenntnis für freie Menschen* (1979), worin die meisten Gedanken seiner Sozialphilosophie zu suchen sind, andererseits. Diese werden in der vorliegenden Arbeit um zahlreiche andere Veröffentlichungen, sowie den Briefwechsel Feyerabends mit Hans Albert ergänzt, um die politischen Gedanken Feyerabends in sein Gesamtwerk einordnen zu können. Da sich die Bedeutung der Begrifflichkeiten bei Feyerabend im Laufe seines Lebens teils stark wandelten<sup>12</sup>, soll vor allem im zweiten Abschnitt der Arbeit, wenn es um den Realismus-Begriff Feyerabends geht, auch auf sein posthum erschienenen Buch *Die Vernichtung der Vielfalt* (2005) zurückgegriffen werden. Es wird angenommen, dass die darin formulierte Konnotation am ehesten dem entspricht, was uns Paul Feyerabend als Vermächtnis hinterlassen wollte.

Die Relevanz der Arbeit liegt dabei in ihrer Neuartigkeit für den Bereich der Philosophie im Allgemeinen und den der politischen Theorie im Speziellen begründet, da es bisher sowohl an einem derartigen Vergleich der beiden Autoren in der Sphäre des Politischen, als auch an einer systematischen Zusammenfassung der Sozialphilosophie Paul Feyerabends fehlt: Denn während zur Bearbeitung von Karl Poppers Philosophie auch zahlreiche und umfassende Sekundärquellen zur Verfügung stehen<sup>13</sup>, ist die Lage bei Paul Feyerabend eine andere: Bislang wurden insbesondere der Methodenanarchismus Feyerabends alleine<sup>14</sup>, seine Debatte mit Thomas Kuhn – die hier weitgehend ausgeklammert werden soll, aber dennoch für eine Einordnung Feyerabends als Autoren der Postmoderne helfen kann<sup>15</sup> –, und auch die Auseinandersetzungen mit Karl Popper und den Methoden des kritischen Rationalismus umfassender in der wissenschaftlichen Literatur thematisiert (Letzteres eben nur auf der

---

<sup>12</sup> Vgl. Hoyningen-Huene & Oberheim 2006, S. 16 f.

<sup>13</sup> Keuth 1988; Boemer 1994; Albert 1995; Schröder 2006; Albert 2013.

<sup>14</sup> Döhring 1998; van Fraassen 2000; Oberheim 2006, S. 206 ff.; Sluga 2006.

<sup>15</sup> Die Debatte mit Kuhn war ebenso ein wissenstheoretischer Streit und drehte sich vor allem um den Begriff der „Inkommensurabilität“, also die Unmöglichkeit der Übersetzbarkeit von Vokabularen einer Theorie in die einer anderen (vgl. Hoyningen-Huene 2002, S. 64 f.). Da diese Auseinandersetzung von verschiedenen Sprachspielen und Begriffen unterschiedlicher Theorien ebenso zentral für viele Theoretiker der sogenannten Postmoderne ist (vgl. Lyotard 2009, 23 ff.), wird Feyerabend oftmals als einer ihrer Vordenker angegeben (vgl. Preston 2000). Weil für die vorliegende Arbeit allerdings zu allererst die Entwicklung der Feyerabendschen Position über den Kontext der Lehre Poppers begründet werden soll und nicht seine spätere Wirkung, soll dieser Aspekt weitgehend ausgeblendet werden. Das Augenmerk gilt daher auch im Abschnitt zur Wissenstheorie nicht dem Problem der Inkommensurabilität, sondern allgemeiner den wissenschaftlichen Methoden, die für den Zweck dieser Arbeit auch gelöst vom erwähnten Begriff erörtert werden können.

Ebene der Wissenstheorie)<sup>16</sup>, nicht aber seine eigene politische Theorie und deren Verortung in der Ideengeschichte:

Keine der beiden großen Monographien zu Paul Feyerabend – Döring (1998) und Oberheim (2006) – setzt sich beispielsweise ausdrücklich mit dem Thema der Politik auseinander, schon gar nicht mit dem politischen Vergleich zwischen Popper und Feyerabend. Vielmehr werden Feyerabends philosophische Entwicklung und seine späteren Attacken auf die Wissenschaften ins Zentrum gestellt. Sehr ähnlich ist auch das Vorgehen in den Sammelbänden „*Paul Feyerabend. Ein Philosoph aus Wien*“ (2006) und „*The Worst Enemy of Science?*“ (2000). Lediglich im Letzten finden sich einzelne Beiträge, die auch Teilbereiche der Sozialphilosophie ansprechen, wie die Aufsätze von Elizabeth A. Lloyd oder J.N. Hattiangadi. In Fachzeitschriften finden sich zusätzlich vereinzelte Artikel zu Feyerabends Bezug zu John Stuart Mill<sup>17</sup>, seiner Kritik an der Expertise<sup>18</sup>, oder seiner Forderung nach der Trennung von Staat und Wissenschaften.<sup>19</sup> Auch wurden kurz nach der Veröffentlichung von *Erkenntnis für freie Menschen* einige Buchbesprechungen dazu veröffentlicht, in denen auch teilweise politische Aspekte von Feyerabends Theorie kritisiert wurden.<sup>20</sup> Doch fehlt bei allen Beiträgen eine vertiefte Beschäftigung mit den von Feyerabend entwickelten Argumenten.

Einzig in Fred C. Alfords Artikel aus dem Jahr 1985 wird der Versuch unternommen, die politische Theorie Feyerabends komplett zu erfassen, was allerdings durch die verkürzte Darstellung einiger zentraler Begriffe nicht ganz gelingt: Durch den Zugang zu Feyerabend über Popper wird in dieser Arbeit beispielsweise verdeutlicht, wie wichtig die Gegenüberstellung von Traditionen und rationalen Individuen in der Theorie Feyerabends ist, was durch Alford keine Beachtung findet und hier mit Nachdruck dargestellt werden soll.

Die vorliegende Arbeit wird auf dieser Grundlage in insgesamt vier Abschnitte unterteilt werden: Zu Beginn wird der kritische Rationalismus nach Karl Popper als Wissenstheorie dargestellt, bevor über die Abgrenzung der *offenen* von der *geschlossenen Gesellschaft* dessen Definition des politischen Liberalismus gewonnen wird. Popper stellt dabei das rationale Individuum in den Mittelpunkt, das kritisch und entschlossen die Entscheidungen der Politik hinterfragt. Erst anschließend wird auch die Wissenstheorie von Paul Feyerabend mit einer ersten Gegenüberstellung zu Poppers Werk formuliert. Feyerabends bekannte Parole

---

<sup>16</sup> Schwartzburg 1990; Watkins 2000; Oberheim 2006, S. 77 ff.; Hoyningen-Huene & Oberheim 2006, S. 21 ff.; Soukopp 2007.

<sup>17</sup> Lloyd 2000; Jacobs 2003.

<sup>18</sup> Selinger 2003.

<sup>19</sup> Alford 1985; Kidd 2013.

<sup>20</sup> Koppelberg 1979; Freese 1980; Clark 1980; Koertge 1980; Dunlap 1984.

„*Anything Goes*“<sup>21</sup> soll dabei erklärt werden. Hier wird zusätzlich in einem Zwischenfazit auf die eingangs formulierte These eingegangen, dass Feyerabend ein enttäuschter kritischer Rationalist war, der lediglich den Kern von Poppers Lehre konsequenter umsetzte. Was in diesem Abschnitt nur für die Wissenstheorie angedeutet werden soll, wird schließlich im letzten Teil der Arbeit noch einmal betrachtet, diesmal auch mit dem Bezug auf die Politik. Zuvor soll im dritten Abschnitt noch die politische Theorie Paul Feyerabends aus dessen Wissenstheorie heraus anhand derer zentralen Begriffe entwickelt werden. Es wird in einem Dreischritt vorgegangen, indem zuerst Feyerabends Kritik am klassischen Liberalismus und der wissenschaftlichen Expertise verdeutlicht wird, bevor die Begriffe Toleranz und Tradition, sowie seine Forderung nach „*Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie*“<sup>22</sup> nachvollzogen werden. Grundbausteine der Gesellschaft sind die unterschiedlichen Traditionen.<sup>23</sup> Seine *freie Gesellschaft* kann alternativ auch mit dem Namen des demokratischen Relativismus versehen werden, da der Relativismus die bindende Struktur der Gesellschaft ist und mit Feyerabends Toleranz-Begriff gleichgesetzt wird. Nur wenn sich die einzelnen Traditionen in diesem Sinne tolerieren, kann der Staat auf eine reine Schutzstruktur zwischen den Traditionen reduziert werden.<sup>24</sup> Erst im abschließenden, vierten Teil der Arbeit werden dann die theoretischen Zugänge zusammengeführt, miteinander diskutiert und die zu Beginn formulierten Fragen beantwortet werden.

Die *freie Gesellschaft* Feyerabends wird sich dabei als eine solche herausstellen, die in noch stärkerem Maße als Poppers *offene Gesellschaft* auf Wahrheitsanspruch der politischen Entscheidungen verzichtet. Dem Individuum als kleinstem Baustein der Gesellschaft werden bei Feyerabend die Traditionen gegenübergestellt, da sich der einzelne Mensch stets innerhalb seiner eigenen Tradition am freiesten fühlt. Hier können Regeln und Normen festgelegt werden, die der eigenen Gruppe am besten entsprechen, solange keine andere Gruppe davon betroffen oder gestört wird. Paul Feyerabend wird durch diese Charakterisierung der idealen Gesellschaft dem liberalen Neo-Pragmatismus zugeordnet. Politische Entscheidungen werden zu allererst über ihre konkreten Auswirkungen auf das Zusammenleben der Traditionen bewertet und den unterschiedlichen historisch gewachsenen Einheiten, in denen der einzelne Mensch sozialisiert wird, wird zu genüge Rechnung getragen. Das wichtigste Ziel ist dabei immer die Erhaltung einer möglichst großen Vielfalt an Zugängen zur Welt und zum Leben. Eine *freie Gesellschaft* nach Paul Feyerabend *verpflichtet sich stets zur Vielfalt*.

---

<sup>21</sup> Feyerabend 1986a, S. 32.

<sup>22</sup> Feyerabend 1980, S. 37.

<sup>23</sup> Vgl. Ebd., S. 19.

<sup>24</sup> Vgl. Feyerabend et al. 2009., S. 191.

## ***1. Versuch und Irrtum – Der politische Liberalismus nach Karl Popper***

Nicht von Anfang an war Karl Popper dem politischen Liberalismus zugeneigt oder ordnete sich in diese Denkrichtung ein. In der Zeit nach seinem Studium, als er noch als Hauptschullehrer in Wien tätig war, fand er noch Gefallen am Sozialismus seiner Zeit. Herbert Feigl überzeugte ihn 1929/30 schließlich dazu, wissenschaftlich zu arbeiten und wissenschaftliche Texte zu publizieren. In diesen frühen Werken setzte er sich dann zuerst mit der Wissenstheorie auseinander und nicht mit Themen der politischen Theorie. Er entwickelte die Methode des *kritischen Rationalismus*. Erst durch die Erfahrungen mit dem aufkommenden Faschismus in seiner Heimat und der Emigration aus Wien begann Popper diese wissenstheoretischen Ideen auch auf die politische Sphäre zu übertragen. Nun wandte er sich auch konsequent dem politischen Liberalismus zu, für den seine Wissenstheorie fruchtbar gemacht werden konnte. Diese Entwicklung der Argumente wird im folgenden Abschnitt chronologisch nachvollzogen.

### ***1.1. Karl Poppers Theorie des kritischen Rationalismus***

Karl Poppers wissenschaftliche Karriere nahm ihren Ausgang mit zwei Problemstellungen, die er in seinen Erstlingswerken „*Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*“ (1930-1933) und „*Die Logik der Forschung*“ (1934) formulierte und zu lösen versuchte. Das *Induktionsproblem* stellt die Frage in den Mittelpunkt, wann (und ob überhaupt) die empirischen Wissenschaften von einzelnen, besonderen Sätzen und Beobachtungen auf allgemeingültige Gesetze schließen können. Anhand von Poppers bekanntem Beispiel von den eben nicht immer weißen Schwänen können seine Bedenken an einem solchen Vorgehen verdeutlicht werden.<sup>25</sup> Das *Abgrenzungsproblem* beschäftigt sich dagegen mit der Unterscheidung von wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen. Welche Aussagen können Geltung in der Sphäre der Wissenschaft beanspruchen und welche nicht? Gehört die Metaphysik beispielsweise zur Wissenschaft oder sind ihre Aussagen nicht logisch zu überprüfen und damit unwissenschaftlich? Für Popper ist dieses zweite das grundlegendere Problem<sup>26</sup>, wenngleich er beide angemessen zu lösen versuchte.

In Auseinandersetzung mit dem logischen Positivismus des Wiener Kreises entwickelte er aus diesen beiden Bereichen seine eigene Wissenstheorie, die er später mit dem Namen des *kritischen Rationalismus* versah und die er in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg bis zu seinem Tod ständig weiterentwickelte. Dessen Grundlagen lassen sich dabei, Hans Albert

---

<sup>25</sup> Vgl. Popper 1971 [1934], S. 3.

<sup>26</sup> Ebd. S. 9.

folgend, in drei Unterpunkte zusammenfassen: Er besteht aus (1) dem kritischen Realismus, (2) dem konsequenten Fallibilismus und (3) dem methodologischen Kritizismus<sup>27</sup>, die im Folgenden in aller Kürze dargestellt werden sollen. Obwohl sie hier getrennt angeführt werden, sind sie in der Praxis eng miteinander verknüpft.

Den Ausgangspunkt findet der kritische Rationalismus Poppers in seiner Vorstellung von der Wirklichkeit, die als gegeben und unveränderlich angesehen wird. Alle Handlungen und Erkenntnisse finden innerhalb dieser klar gegliederten Realität statt. Einzig die subjektiv oft unterschiedliche oder die situativ differenzierte Wahrnehmung derselben führt zu Problemen und Unsicherheiten, weshalb wir niemals von 'sicherem' Wissen sprechen können.<sup>28</sup> Unter Wissenschaft versteht Popper daher auch den Versuch, die Wirklichkeit so genau wie möglich in ihrer Form zu beschreiben. Sie muss Wege finden, um objektive Geltung zu erlangen und die subjektive Ebene zu überwinden. Wissenschaftliche Theorien müssen demnach auch immerzu an der eindeutigen Realität gemessen werden und wenn notwendig<sup>29</sup> auch an ihr scheitern.<sup>30</sup> Hier, in dieser Furcht vor dem Irrtum, der in der Subjektivität der Wahrnehmung angelegt ist, liegt schließlich auch der Kern von Poppers Lehre der Falsifikation. Anders als es für die Vertreter des Wiener Kreises galt, ist die Verifikation kein geeignetes *Sinn-Kriterium* für wissenschaftliche Aussagen mehr. Ein Satz kann in diesem Fall nur dann Geltung beanspruchen, „[...] wenn prinzipiell die Möglichkeit besteht, ihn an Hand von Beobachtungen als wahr oder als wahrscheinlich zu erweisen.“<sup>31</sup> Ist die Wahrnehmung jedoch grundsätzlich subjektiv, kann es nie zu einer vollständigen Verifikation kommen, da dazu eine unzählige Anzahl an immer neuen Beweisen notwendig wäre und ein einzelner Irrtum die These wieder gefährden würde. Popper warnt vor einem unendlichen Regress, der nie zu der finalen Lösung führen kann, die durch den Prozess angestrebt wird. Naturgesetze sind für Popper deshalb auch weder logisch wahrscheinlich, noch letztgültig verifizierbar.<sup>32</sup> Seine eigene Methode der Falsifikation vereinfacht diesen Schritt: Ein einzelner schwarzer Schwan widerlegt die These, dass alle Schwäne weiß sind. Popper verlässt sich dabei genauso auf die Empirie und die Beobachtung, versucht aber nicht einzelne besondere Sätze zu verallgemeinern. Er geht von einem Naturgesetz aus und leitet daraus kleinere logisch

---

<sup>27</sup> Vgl. Albert 2013, S. 126.

<sup>28</sup> Albert 1978, S. 3 & S. 13 ff.

<sup>29</sup> Dem Begriff der „Notwendigkeit“ von Naturgesetzen kommt in der *Logik der Forschung* besondere Bedeutung zu. Sie werden auch als „Prinzipien der Unmöglichkeit“ bezeichnet, da sie eine Vielzahl an möglichen Theorien von Beginn an ausschließen. Da sie als Verbote dieser Art noch mehr Information enthalten, haben sie einen größeren Wert für die Wissenschaft (Vgl. Popper 1971 [1934], u.a. S. 15, S. 199 oder S. 382).

<sup>30</sup> Vgl. Popper 2005 [1970], S. 207 f.

<sup>31</sup> Albert 1995, S. 210.

<sup>32</sup> Vgl. Ebd. S. 14 Anm.; Albert 1995, S. 210.

prüfbare Hypothesen von geringerer Allgemeinheit ab, um dann in einem „[...] strengen Wettbewerb das relativ haltbarste auszuwählen.“<sup>33</sup> Die Begriffe „wahr“ und „falsch“ haben so keine große Bedeutung mehr, da nie der Anspruch erhoben werden kann, die Wirklichkeit in ihrem kompletten Ausmaß darstellen zu können. Vielmehr werden Theorien danach bewertet, ob sie sich denn auf Dauer *bewähren* konnten.<sup>34</sup>

Hierin besteht auch der Übergang zu Poppers zweiter erkenntnistheoretischer Grundbedingung – dem *konsequenten Fallibilismus*. „[Dieser; VL] hält alle Aussagen, wissenschaftliche wie philosophische, für fehlbar, also keine für sicher. Das gilt selbst für seine eigene These ,jede Aussage ist fehlbar‘ [...]“<sup>35</sup> Popper zieht eine Parallele zurück bis in die Antike, wo er diese Ansicht bereits bei Xenophanes angedeutet findet. Auch der glaubte daran, dass niemand je Sicherheit über die Wahrheit seines Wissens haben könne. Menschen können demnach zwar durchaus auch die Wirklichkeit korrekt darstellen, müssen aber dennoch daran festhalten, dass es sich nur um eine Vermutung handelt.<sup>36</sup> Auch das sokratische Nichtwissen kann in dieser Tradition gedeutet werden. Popper selbst entlehnt für die Bezeichnung dieser Denkrichtung den Namen *Fallibilismus* von Charles Sanders Pierce<sup>37</sup>, der diesen zur Grundlage seines Pragmatismus machte. Die Möglichkeit, dass alles Wissen auch falsch sein, beziehungsweise sich nicht bewähren könne, oder zumindest die Aufgabe der Suche nach absoluter Gewissheit in den Wissenschaften, macht die Falsifikation zum Popperschen Abgrenzungskriterium von wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Wissen. Unter einem wissenschaftlichen Satz versteht er einen solchen, von dem man weiß, auf welche Art und Weise er als gescheitert und falsch angesehen werden kann.<sup>38</sup> Kann man einen Satz nicht falsifizieren, kann er also nicht an der Wirklichkeit scheitern, so ist er nicht wissenschaftlich, da er subjektiv und nicht intersubjektiv geprägt ist. Dazu zählen insbesondere Aussagen des empirischen Positivismus, die einzelne Beobachtungen verallgemeinern, metaphysische Aussagen oder einseitig verifizierbare Sätze.

Schließlich ist der *methodologische Kritizismus* der dritte Teilbereich der Methodenlehre Karl Poppers. Dieser steht in Zusammenhang mit dem sogenannten „Münchhausen-Trilemma“, wie es Karl Albert später bezeichnete. Dieser nimmt wie Popper an, dass die Wissenschaften immer nach einer logischen Letztbegründung suchen, was allerdings zu einer Situation mit drei inakzeptablen Lösungen führt: Entweder es steht der unendliche Regress, vor dem auch

---

<sup>33</sup> Vgl. Popper 1971 [1934], S. 16.

<sup>34</sup> Vgl. Ebd., S. 198 ff.; und: 219 ff.

<sup>35</sup> Keuth 1988, S. 378.

<sup>36</sup> Vgl. Popper 2010 [1930-33], S. 123.

<sup>37</sup> Vgl. Ebd., XXV.

<sup>38</sup> Vgl. Ebd., S. 10.

Popper im Zusammenhang mit dem Induktionsproblem warnt, am Ende, oder eine tautologische Lösung, „ein logischer Zirkel“<sup>39</sup>. Schließlich kann die Überprüfung des wissenschaftlichen Satzes abgebrochen werden, während der Satz selbst gleichzeitig als bestätigt angenommen wird, da viele Beobachtungen diesen Schluss nahelegen. Eine Verifizierung wäre das aber noch nicht.<sup>40</sup> Popper löst dieses Problem in den Augen Alberts durch die Veränderung der Ausgangssituation. Wie beschrieben stärkt er den konsequenten Fallibilismus in seiner Theorie und löst die Erkenntnistheorie damit vom Anspruch der Letztbegründung. Stattdessen wird die Kritik zum Ausgangspunkt aller Erkenntnislogik, die methodisch darin besteht, Widersprüche in Theorien und Aussagen zu finden<sup>41</sup>, wie es Popper selbst über das „Münchhausen-Trilemma“ tut, wenn es um wissenschaftliche Wahrheiten geht. Er unterscheidet zwischen *immanenter* und *transzendenter* Kritik und unterteilt die Erste noch in die *logische* und *empirische* Methode. In den letzten beiden wird die Kritik auf die Reichweite der kritisierten These selbst beschränkt. Entweder wird nach logischen Unstimmigkeiten in der Argumentation und in den Thesen gesucht, oder es werden empirische Beobachtungen angeführt, die der These entgegenlaufen. Ist die Aussage auf die eine oder andere Weise widerlegt, ist die Kritik auch erfolgreich und damit abgeschlossen. Einzig über die transzendente Kritik würde man an dieser Stelle noch versuchen, eine alternative These zu stärken, die man selbst wiederum als „bewährter“ ansehen würde.<sup>42</sup> Durch die Methode der Kritik kann Popper abschließend noch an Glaubwürdigkeit gewinnen, da sein Bekenntnis zum Rationalismus selbst nicht letztgültig zu begründen und damit in engerem Sinne irrational ist.<sup>43</sup> Die Selbstkritik der eigenen Methode ist daher auch ein wichtiger Bestandteil seiner Philosophie.

---

<sup>39</sup> Albert 2013, S. 123.

<sup>40</sup> Vgl. Ebd., S. 122 f.

<sup>41</sup> Popper 2010 [1930-33], S. 62.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 63 f.: Popper war, als er das Manuskript verfasste, noch dazu geneigt, die transzendente Kritik gänzlich als Methode wissenschaftlicher Kritik abzulehnen. Er ging davon aus, dass die alternative Theorie als „Wahrheit“ präsentiert würde, was seinem Fallibilismus zuwiderliefe. Dennoch kann er sich zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der „*Grundprobleme der Erkenntnislogik*“ eine solche Kritik bereits als aufschlussreich vorstellen (vgl. Popper 2010 [1930-1933], S. 63 Anm.). In diesem Text greife ich daher auf den Begriff „bewährt“ zurück, statt des im Original verwendeten „wahr“ für die Beschreibung der alternativen Thesen. Dies scheint Poppers neuer Auffassung eher zu entsprechen.

<sup>43</sup> Popper 1980 [1945], S. 284 f.

## 1.2. Karl Poppers politische Philosophie

„Es [Das Buch; VL] versucht weiterhin die Anwendung der kritischen und rationalen Methoden der Wissenschaft auf die Probleme der offenen Gesellschaft zu analysieren.“<sup>44</sup>

Schon auf der ersten Seite seiner Einleitung zu *Die Offenen Gesellschaft und ihre Feinde*, der dieses Zitat entnommen ist, macht Karl Popper klar, worauf seine Vorstellung des politischen Lebens hinausläuft, beziehungsweise, wie er die politische Sphäre denken möchte. Er fordert eine Gesellschaft, „[...] die die kritischen Fähigkeiten der Menschen in Freiheit setzt.“<sup>45</sup> Die Grundlagen seiner Wissenstheorie sollen dabei auch im sozialen Bereich zur Anwendung kommen. Im folgenden Abschnitt soll die Argumentation Poppers über vier Unterpunkte nachvollzogen werden, die als Systematisierung seines Liberalismus-Begriffes dienen können. Alle vier können im Rückbezug der Thesen an Poppers Wissenstheorie verstanden werden.

1936 beschreibt er hierzu in einem ersten Werk das *Elend des Historizismus*. Der *Historizismus* als Denkhaltung herrscht demnach dann vor, wenn Philosophen ihre Sozialphilosophie auf der Basis historischer Vorgänge aufbauen. Sie glauben, Muster oder sogar Gesetze in der Geschichte ausmachen zu können, durch die die Vergangenheit sinnstiftend für die Gegenwart wird.<sup>46</sup> Popper unterteilt die Vertreter des Historizismus in zwei Kategorien: Auf der einen Seite stehen diejenigen, die daran glauben, dass die Methoden der Naturwissenschaften auch für die Geisteswissenschaften gelten sollen, und auf der Anderen die, die daran zweifeln. Es ist der Unterschied zwischen pro- und anti-naturalistischen Positionen.<sup>47</sup> Das *Elend* dieser Art zu Argumentieren steckt in einem nicht zu vertretenden Wahrheitsanspruch der Methode, den Popper, wie oben schon dargelegt, auch für die Wissenschaften ablehnt. Platon, Hegel und Marx sind die falschen *Propheten*, die wie auf Basis einer göttlichen Eingabe, Gesetze in der Geschichte zu erkennen und predigen vermochten, wodurch der kritische Blick in die Vergangenheit verlorenging.<sup>48</sup> Dabei gibt es zwar sehr wohl *Trends* in der Entwicklung der Weltgeschichte, diese dürfen aber nicht mit Gesetzen verwechselt werden, da sie immer von äußeren Bedingungen abhängig sind und sich innerhalb kürzester Zeit verändern können. Wären sie Gesetze müssten sie beliebig lange Zeit Bestand haben und immer von denselben Ausgangsbedingungen abhängen.<sup>49</sup> In dieser Form würden sie eine Form des Determinismus nahelegen, den Popper unbedingt abstreiten

---

<sup>44</sup> Popper 1992 [1945], S. 3 f.

<sup>45</sup> Ebd., S. 3.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 12.

<sup>47</sup> Vgl. Schröder 2006, S. 64 ; Popper 1986 [1936], S. 5 ff. bzw. 29 ff.

<sup>48</sup> Popper nimmt den Kampf gegen diese falschen Propheten mit Immanuel Kant auf, dem er auch das gesamte Werk der „*offenen Gesellschaft*“ widmet.

<sup>49</sup> Popper 1987 [1936], S. 85 ff.

möchte – sowohl metaphysisch, als auch wissenschaftlich. Der Schutz einer alten Hypothese auf Kosten neuer Versuche hält den Fortschritt und die Entwicklung der Wissenschaft auf, der Schutz einer bestimmten Gesellschaftsordnung, bei möglicherweise geeigneteren Alternativen für mehr Menschen, ist wohl ebenso verwerflich. Das Elend des Historizismus ist, dass sich seine Vertreter keine Änderungen vorstellen können und es daher an Vorstellungskraft mangelt, die für eine positive Dynamik nötig wäre.<sup>50</sup>

Aus diesen Gedanken zum Historizismus lassen sich in aller Kürze auch die Merkmale von geschlossenen Gesellschaften ableiten, wie sie unter anderem auch von Sabine Boerner zusammengefasst wurden: Im sozialen Leben überwiegt eine *magische* Einstellung, durch die man von weitgehendem Determinismus ausgehen muss und soziale Normen von den Bürgern nicht infrage gestellt oder abgeändert werden. Die Bürger tun das aus Angst vor einer bestimmten Art der Autorität, sei es die eines Führers oder eines Propheten.<sup>51</sup> Außerdem haben die Individuen auch nur *begrenzte* Handlungsmöglichkeiten, es gibt nur *ein* „richtiges“ Verhalten, nach dem man handeln muss. Richtet man sich danach, ist man allerdings auch von den individuellen Konsequenzen seiner Handlungen befreit, die in Folge vom Kollektiv übernommen werden.<sup>52</sup> Die gesamte Gesellschaft funktioniert als Kollektiv, in dem sich jeder dem Ganzen unterordnet, und sie ist organisch aufgebaut, was Popper als „*Tribalismus*“<sup>53</sup> bezeichnet. Der Stamm wird von einer autoritären Führerpersönlichkeit gelenkt, die den Einzelnen auf das Kollektiv verpflichtet und alles bereits Vorhandene mit allen Mitteln schützt. Dazu zählen sowohl die Regelungen und Machtverhältnisse, als auch das wissenschaftliche Wissen.<sup>54</sup> Die geschlossene Gesellschaft lässt sich insgesamt also durch Starrheit, Kollektivismus und Dogmatismus kennzeichnen, durch die eine scheinbare Sicherheit besteht, die Wahrheit zu kennen.

Demgegenüber steht in der Sozialphilosophie Poppers die offene Gesellschaft die sich durch freie und unabhängige Individuen auszeichnet, die persönliche Entscheidungen treffen und diese auch verantworten müssen. Der organische Charakter der Gesellschaft muss Schritt für Schritt aufgegeben werden, der einzelne Mensch wird losgelöst von seinen bisherigen starren Bindungen. Sinnbildlich kann man diesen Schritt als das Heranreifen des Kindes zu dem Erwachsenen sehen, der nun nicht mehr im Schutz der Eltern steht, sondern eigene Entscheidungen zu treffen hat, beziehungsweise das eigene Kreuz auf sich nehmen muss.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. Popper 1987 [1936], S. 102.

<sup>51</sup> Vgl. Boerner 1994, S. 49.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 51.

<sup>53</sup> Popper 1992 [1945], S. 13.

<sup>54</sup> Vgl. Boerner 1994, S. 62 f.

<sup>55</sup> Vgl. Popper 1992 [1945], S. 238 f.

Von diesem unabhängigen Bürger verlangt Popper dann insbesondere eine *kritische* und eigenständige Einstellung, bei gleichzeitiger Achtung seines Gegenübers als einer ebenso unabhängigen Person. Er führt diese Form des kritischen Individualismus ebenso auf Sokrates zurück wie seine Lehre der Falsifikation. Jener war zwar Zeit seines Lebens einer der größten Kritiker der Athener Demokratie, kritisierte sie jedoch stets auf demokratische Art und Weise. Niemals erhob er den Anspruch auf Wahrheit seiner Aussagen, was wiederum mit dem sokratischen Nichtwissen belegt werden kann. Genauso wenig wollte er sich zum „Propheten“ einer neuen Gesellschaft erheben.<sup>56</sup> Es ist demokratisch nicht bedenklich, dass auf Fehler des Systems durch ständige Kritik hingewiesen wird, das System kann sich dadurch nur verbessern. Kritizismus in diesem Sinne ist durchaus fortschrittlich, solange die Mitmenschen geachtet werden und man selbst Irrtümer eingestehen kann. Poppers *kritischer Realismus* kann hier als Grundlage dienen, da jeder Bürger die Probleme der Gemeinschaft anders wahrnimmt und diese aus seiner Sicht auch äußern darf und soll. Jeder sollte sich dabei dennoch im Klaren darüber sein, dass er nur seine eigene Meinung vertritt und diese an der Mehrheit oder der praktischen Bewährung der Ideen scheitern kann. Ziel einer Gesellschaft muss es, ähnlich wie in der Wissenstheorie, wo die Suche nach einem möglichst klaren Bilde der Wirklichkeit im Zentrum steht, sein, die beste Form des Zusammenlebens für die größte Zahl zu gewinnen.<sup>57</sup> Da politische Entscheidungen für jeden gelten, muss hier auch jeder an der Entscheidungsfindung teilhaben und seine Meinung äußern können.

Doch wie in der Wissenstheorie muss auch hier der *konsequente Fallibilismus* als weiteres Ziel gelten: Keine politische Entscheidung kann je davor bewahrt werden, später wieder in Frage gestellt zu werden, da nie die letztgültige Sicherheit über ihren Wahrheitsgehalt bestehen kann. Die Offenheit der Zukunft ist für die liberale demokratische Gesellschaft im Sinne Poppers zentral. Zu diesem Zweck muss es darum gehen, eine *Stückwerk-Sozialtechnik* zu prägen und diese dem *Utopismus* entgegenzustellen.<sup>58</sup> Das „*Planen im großen Stil*“<sup>59</sup>, wie es von Platon zu Hegel und Marx übergang, geht von einer eindeutigen Zukunft aus. Die gesamte Gesellschaft arbeitet dabei auf ein bestimmtes Ziel hin, sofern sie überhaupt aktiv zum Erreichen desselben beitragen kann. Dabei besteht hier die Gefahr, dass die Gesellschaft einem Ideal folgt, das sich als unbrauchbar herausstellt. Stattdessen ist es empfehlenswert, jedes gesellschaftliche Problem einzeln und Stück für Stück zu bearbeiten.<sup>60</sup> Nur durch Arbeit von Einzelfall zu Einzelfall kann man dem Prinzip des Fallibilismus am

---

<sup>56</sup> Vgl. Popper 1992 [1945]., S. 225 ff.

<sup>57</sup> Vgl. Ebd., S. 191 ff.

<sup>58</sup> Vgl. Ebd., S. 187.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Vgl. Ebd., S. 187.

effektivsten gerecht werden. Denn Handlungen in der offenen Gesellschaft müssen keinem bestimmten Telos dienen: Setzen wir alle Einzelhandlungen nur in Bezug zum letzten großen Ziel der Gesellschaft, so schränken wir unser eigenes Sichtfeld viel zu stark ein.<sup>61</sup> Wir führen Handlungen aus, die dem Pluralismus einer freien Gesellschaft entgegenwirken, und müssten stattdessen an der Offenheit der Zukunft mit allen Mitteln festhalten.

Der Stammesgesellschaft stellt Karl Popper also die liberale, offene Gesellschaft entgegen. In ihren Kernmerkmalen lässt sie sich als das genaue Gegenteil der ersteren beschreiben. Sie zeichnet sich durch Kritizismus und Eigenverantwortung der Bürger aus und lässt sich nicht durch einen autoritären Führer leiten. Entscheidungen entstehen durch Diskussion und demokratische Teilhabe, der Grundbaustein der Gesellschaft ist das einzelne rationale Individuum. Es wird nach keinem gesamtgesellschaftlichen Ziel gestrebt, da die Zukunft schließlich auch nicht von Menschen erkannt werden kann. Es wäre also falsch, sich schon in der Gegenwart auf eine bestimmte Handlung festzulegen, deren Folgen unmöglich abgeschätzt werden können. Nur so kann eine pluralistische und offene Gesellschaft entstehen. Versuch und Irrtum werden damit zur Parole der offenen Gesellschaft: Wir müssen so rational wie möglich eine kollektive Handlung beschließen, diese bei mangelnder Bewährung allerdings auch ohne zu zögern wieder verwerfen. Das ist der Kern des Popperschen Liberalismus.

---

<sup>61</sup> Vgl. Popper 1992 [1945], S. 188.

## 2. *Anything goes! – Die Wissenstheorie von Paul Feyerabend*

Wie in der Einleitung bereits angedeutet, arbeiteten Paul Feyerabend und Karl Popper lange auch direkt zusammen. Besonders zu Beginn seiner wissenschaftlichen Karriere wurde Feyerabend stark von Popper beeinflusst: Auf dem Forum Alpbach im Jahr 1948 mischte sich der junge Feyerabend lebhaft in eine Diskussion ein, um kurz darauf von Popper persönlich angesprochen und zu weiteren Veranstaltungen eingeladen zu werden.<sup>62</sup> Auch über die Beschäftigung mit Victor Kraft im sogenannten „Kraft-Kreis“ der 1950er Jahre schien er immer wieder an die Thesen Poppers zu stoßen<sup>63</sup>, was ihn schließlich auch an die London School of Economics führte.<sup>64</sup> Er nahm die Thesen des kritischen Rationalismus in dieser Zeit weitgehend an. Und dennoch: im Laufe der 1960er Jahre wurde er zu einem der größten Kritiker dieser Methode. Der folgende Abschnitt soll zuerst einige allgemeine Thesen Feyerabends zusammenfassen, bevor eine erste Kritik an Poppers Wissenstheorie erarbeitet wird. Die Theorie Feyerabends ist in diesem Kontext am besten zu verstehen.

### 2.1. *Allgemeine Kritik an der rationalen Wissenschaft*

Auch Paul Feyerabend setzt in seinem Hauptwerk beim Abgrenzungsproblem von Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft, wie es bei Popper definiert wurde, an. Wie Popper, der die Möglichkeit der Falsifikation von Aussagen als Abgrenzungskriterium ansetzt, geht auch Feyerabend an dieses Problem über die wissenschaftlichen Methoden heran. In *Wider den Methodenzwang*, das 1976 zuerst in englischer Sprache erschien, beantwortet er die Frage nach der Abgrenzung gleich auf Seite Eins des ersten Kapitels: *„Die Idee einer Methode, die feste, unveränderliche und verbindliche Grundsätze für das betreiben von Wissenschaften enthält und die es uns ermöglicht, den Begriff ‚Wissenschaft‘ mit bescheidenem, konkretem Gehalt zu versehen, stößt auf erhebliche Schwierigkeiten [...]“*<sup>65</sup> Rein historisch gesehen ist es für Feyerabend völlig klar, dass die Wissenschaft sich noch nie an die eigenen Methoden gehalten hat und der wirkliche wissenschaftliche Fortschritt auch meistens über die Verletzung von Methoden erreicht wurde. Sei es, dass dies unbewusst oder nach einem entsprechenden Entschluss geschah.<sup>66</sup> Er sieht die Stellung der Wissenschaften in einem größeren sozialen Kontext, als es sein ehemaliger Lehrer tat. Denn über die lange Zeit der

---

<sup>62</sup> Vgl. Feyerabend 1997, S. 99 f.

<sup>63</sup> Vgl. Ebd., S. 104.

<sup>64</sup> Vgl. Ebd., S. 120 ff.; Ursprünglich strebte Feyerabend eine engere Zusammenarbeit mit Ludwig Wittgenstein an. Da dieser im Jahr 1951 allerdings verstarb, folgte der Entschluss an die LSE zu Popper zu gehen (Vgl. Ebd.).

<sup>65</sup> Feyerabend 1986a, S. 21.

<sup>66</sup> Vgl. Ebd.

Menschheitsgeschichte, hat sich auch die Vorstellung darüber, was Wissenschaft leisten muss und kann, immerzu verändert. Im antiken Griechenland war sie anders zu verstehen als im London der 1950er Jahre. Es ist daher auch mehr als schwierig, ältere Theorien ohne Anpassung an neue gesellschaftliche Umstände zu übernehmen. Man sollte sich zwar durchaus über die Lektüre an ältere Autoren annähern und diese auch ernst nehmen, man sollte sie aber nicht immer allzu ernst nehmen und deren Aussagen an der eigenen Erfahrung messen.<sup>67</sup> Um einen Kritikpunkt Feyerabends an Popper vorweg schon anzudeuten: „*Xenophanes wandte sich an seine Zeitgenossen, nicht an Sir Karl.*“<sup>68</sup> In seinem Buch *Wissenschaft als Kunst* ist dieser Aspekt der sozialen und historischen Einbettung von Wissenschaften ebenso enthalten. Auf die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft antwortet Feyerabend dort: „[...] *das sind Theorien, die wir heute haben, das sind unsere Forschungsmethoden, das sind die Gründe, warum wir sowohl die Theorien, als auch die Methoden für gut halten [...].*“<sup>69</sup> Wir können uns dabei zwar durch die Geschichte inspirieren lassen, indem wir die Umstände betrachten, unter denen damalige Theorien und Thesen entstanden, die genauen *intellektuellen Situationen* kehren aber nicht wieder.<sup>70</sup>

Die Konsequenz ist für Feyerabend klar: Er lehnt die postulierte Rationalität der vermeintlich rationalen Wissenschaften entschieden ab. Wenn wir glauben, von sozialen Gegebenheiten komplett unabhängige Methoden der Wissenschaft finden zu können, täuschen wir uns. Selbst die Forscher, die zu den größten Fortschritten in der Menschheitsgeschichte beigetragen hatten, verletzten stets die Methoden ihrer Zeit, um voran zu kommen. In *Wider den Methodenzwang* versucht Feyerabend das unter anderem über das Beispiel der Kopernikanischen Wende zu verdeutlichen. Egal wie rational sich die Wissenschaften präsentieren, sie handeln fast immer irrational. Oft ist es demnach rational, irrational zu sein.<sup>71</sup> Setzt man sich zum Ziel, die Geschichte der Wissenschaften in ihrem vollem Reichtum und Umfang zu erfassen, darf man – mit Feyerabend – nicht nach einem festen Prinzip suchen. Eine solche „*Sucht nach geistiger Sicherheit*“<sup>72</sup> ist nur mit dem Verlust von Vielfalt zu erreichen. Eine einheitliche Ansicht aller Mitglieder einer Gemeinschaft mag demnach zwar für eine Kirche oder Religion erstrebenswert sein, in keinem Fall aber für die Wissenschaft.<sup>73</sup>

---

<sup>67</sup> Vgl. Feyerabend 1981, S. 231; auch hier wäre in einer breiteren Untersuchung der Begriff der „Inkommensurabilität“ zu nennen und zu diskutieren, wenn es um die Übernahme der Begrifflichkeiten dieser alten Theorien geht.

<sup>68</sup> Feyerabend 2005, S. 71.

<sup>69</sup> Feyerabend 1984, S. 148 f.

<sup>70</sup> Vgl. Ebd., S: 149.

<sup>71</sup> Vgl. Soukopp 2007, S. 137

<sup>72</sup> Feyerabend 1986a, S. 31 f.

<sup>73</sup> Ebd., S. 54.

Eine Ausnahme wäre es, wenn man den einzigen Slogan zu seiner Maxime machen würde, den auch Feyerabend im Fall des Falles unterschreiben würde: *Anything Goes!*<sup>74</sup> Das Diktum ist allerdings nur für die gedacht, die nicht ohne ein grundlegendes Prinzip auskommen und sich an einem solchen Spruch festhalten müssen, nicht als feste Regel. Denn es bedarf letztendlich keiner solchen zentralen Methode.

Und obwohl er die Frage nach *der einen* Wissenschaft und Methode negativ beantworten würde, glaubt Paul Feyerabend an die Leistungen der Wissenschaften. In gewissem Maße schließt er sich hier dem kritischen Realismus von Popper an, indem er an eine zu erkennende Wirklichkeit glaubt, die jeder subjektiv anders wahrnimmt.<sup>75</sup> Gegensätzlich zu Popper sind dann aber wiederum seine Forderungen an die Wissenschaften: Wir sollten nicht versuchen, diese Vielfalt an Beobachtungen durch eine einheitliche Methode zu unterdrücken, sondern möglichst viele Ansichten miteinschließen und anhören. Auch wenn unterschiedliche Kulturen mit unterschiedlichen Methoden zu unterschiedlichen Erkenntnissen kommen, so existieren diese Erkenntnisse trotzdem allesamt und sind alle in einem weiteren Sinne „wahr“. Denn wenige würden heute die Existenz von Atomen leugnen oder daran glauben, dass diese erst ab dem Zeitpunkt existierten, als die Massenspektroskopie entdeckt wurde.<sup>76</sup> Früher wäre man mit der These von kleinsten Teilen vielleicht ausgelacht worden, da sie nicht mit gängigen Methoden nachgewiesen werden konnte. Sie zu unterdrücken wäre aber genauso falsch gewesen. Eine Dichotomie zwischen real und unwirklich ist aus diesem Grund auch immer ungeeignet um die wahre Komplexität der Welt, wie wir sie wahrnehmen, darzustellen<sup>77</sup>, was Feyerabend mit dem Begriff der Teilbarkeitsannahme bezeichnet.<sup>78</sup>

Feyerabend als „größten Feind der Wissenschaft“<sup>79</sup> zu bezeichnen, wäre in dieser Form dann auch deutlich verfehlt. Er lehnt die Wissenschaft nicht ab, sondern möchte ihre Vielfalt erhalten. Denn nicht nur der kritische Rationalismus hat den Anspruch, wissenschaftliche Methoden hervorzubringen, die dann Erklärungen liefern. Auch andere Methoden versuchen das.

---

<sup>74</sup> Vgl. Feyerabend 1986a, S.32.

<sup>75</sup> Vgl. Feyerabend 2005, S. 33.

<sup>76</sup> Vgl. Feyerabend 1989b, S. 394.

<sup>77</sup> Vgl. Feyerabend 2005, S. 33.

<sup>78</sup> Vgl. Feyerabend 1989b, S. 394 ff.; Alternativ könnte auch der Begriff des Kontinuums verwendet werden.

Die unzähligen, unterschiedlichen Beobachtungen der Realität können nicht klar voneinander abgegrenzt werden, sondern gehen ineinander über und überschneiden einander. Hohe Komplexität der Realität wird angenommen.

<sup>79</sup> Theocharis & Psimopoulos 1987, S. 596.

Preston, Munévar und Lamb (2000) greifen daher die Bezeichnung von Theocharis und Psimopoulos auf, um Paul Feyerabend in dieser Hinsicht zu verteidigen. Auf die Anschuldigung hin, er würde aktiv die Wissenschaft bekämpfen, schreibt Munévar: „*On the contrary, he showed how complex and exciting science is, and how it may become at once more fruitful and more humane.*“<sup>80</sup>

Das Anliegen, die Vielfalt an Theorien und Zugängen zur Wissenschaft zu wahren, lässt sich übrigens auch in Feyerabends Herangehensweise an das Induktionsproblem wiederfinden. Am Beispiel der Brownschen Bewegung zeigt er, wie die empirische Prüfung der Theorie (T) nicht in der Lage war, ein tatsächliches Ergebnis zu liefern. Man konnte mit den gewählten Annahmen und Methoden nicht erkennen, dass statt der Lösung (L) in Wirklichkeit die Lösung (L') zutraf. Darauf konnte erst Albert Einstein über eine weitere Theorie (T') und die Zusatzannahmen (A) hinweisen. Was formal etwas kompliziert klingt, lässt sich aber auch ganz einfach ausdrücken: Wir dürfen keine Theorie auf Grund weniger Beobachtungen generalisieren, da wir uns nie über die Eindeutigkeit der Beobachtungen sicher sein können. Und nur wenn wir eine Vielfalt an methodologischen Zugängen aufrechterhalten, können wir solche Fehler wieder beheben.<sup>81</sup> Auch wenn er die Induktion als Methode nicht grundsätzlich ablehnt, muss sie also durch andere Methoden ergänzt bleiben.

Wissenschaft ist für Paul Feyerabend eben ähnlich zur Kunst, „[...] *deren bekannten Züge nur einen kleinen Teil ihrer Möglichkeiten enthüllen und deren Regeln es nie gestatten wird, dem menschlichen Einfallsreichtum unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzusetzen.*“<sup>82</sup> Es ist die große Fülle an Möglichkeiten, zu Erkenntnis zu gelangen, die auch die Wissenschaften ausmachen. Wir müssen dabei genauso kreativ sein wie in der Kunst und auch an Möglichkeiten denken, die mit unseren aktuellen Vorstellungen nichts zu tun haben oder *inkonsistent* sind.<sup>83</sup> Über künstliche parallele „Traumwelten“ können wir auf neue Ideen kommen und auf diese Art und Weise auch neue Probleme formulieren und untersuchen. Die Problemstellung, die Feyerabend selbst in diesem Zusammenhang darlegt, ist die der Vermehrung und Verbesserung des menschlichen Wissens: Für ihn liegt die Lösung, wie beschrieben, in der Beherrschung möglichst vieler Methoden und Zugänge.<sup>84</sup> Methoden-Opportunismus und Vielfalt sind seine Kerngedanken, um das Problem zu lösen.

---

<sup>80</sup> Munévar 2000, Preface: v – vi.

<sup>81</sup> Vgl. Feyerabend 1964, S. 351 ff.

<sup>82</sup> Feyerabend 1984, S. 149.

<sup>83</sup> Vgl. Feyerabend 1986a, S. 46 ff. & 120 ff.

<sup>84</sup> Vgl. Feyerabend et al. 1997, S. 145 f.

## 2.2. Feyerabends spezielle Kritik an der Wissenstheorie Karl Poppers

Viele von Paul Feyerabends Forderungen an die Wissenschaften können gleichzeitig als Kritik an den einzelnen „Schulen“ gedeutet werden, die an die Überlegenheit ihrer eigenen Methode glauben. Mit Feyerabend muss man eingestehen, dass keines dieser Verfahren eine hervorgehobene Stellung innehaben kann, wenn es darum geht, die Wahrscheinlichkeit, Wahrheit zu finden, zu erhöhen. Das trifft insbesondere auch auf die Theorie des *kritischen Rationalismus* von Karl Popper und deren Methoden zu. Die konkrete Kritik Paul Feyerabends an Popper kann daher auch mit nur wenigen Worten beschrieben werden: Inkonsequenz und versteckter Dogmatismus. Den ohnehin schon engen Vorgaben der rationalen Wissenschaften legt der kritische Rationalismus ein noch engeres *Korsett* an,<sup>85</sup> dabei hält er sich kaum selbst an seine eigenen Vorgaben. In Feyerabends Briefwechseln mit Hans Albert aus den 1960er Jahren ist zu erkennen, wie sich die Kritik an Popper schon vor der Veröffentlichung von *Wider den Methodenzwang* zunehmend verstärkte, insbesondere, wenn er sich zum Ziel setzte, einen immer anderen Philosophen – wie Parmenides, Nils Bohr oder Karl Marx – gegenüber Popper *zu verteidigen*.<sup>86</sup>

In *Wider den Methodenzwang* finden sich schließlich, wie von Thomas Sukopp herausgearbeitet, sechs konkretere Kritikpunkte: Sie behandeln (1) den Ausgangspunkt von Wissenschaften, (2) die Bedeutung der Rationalität sowie (3) die Rolle der Induktion, (4) der Konsistenz von alter und neuer Erkenntnis sowie (5) der Ad-Hoc-Hypothesen in wissenschaftlichen Theorien. Schließlich weist er auch (6) auf die Handhabung von widerlegten Theorien hin. Vor allem die Punkte (1) - (4) können inhaltlich über die obigen Abschnitte bereits nachvollzogen werden. Bei (5) und (6) kann noch hinzugefügt werden, dass Karl Popper die möglichst schnelle Beseitigung sowohl von Ad-Hoc-Hypothesen, als auch von widerlegten Theorien fordert, während Feyerabend darauf besteht, diese zu erhalten und aus ihnen zu lernen, um wissenschaftlichen Fortschritt zu erreichen.<sup>87</sup> Man kann hierin auch das Argument von der Bedeutung der sozialen Einbettung von Wissenschaften wiedererkennen.

Erst nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes wandte sich Feyerabend dann noch konsequenter von Popper ab und versuchte vieles, was ihn mit seinem ehemaligen Lehrer in Verbindung brachte, zu verdecken. In den Nachdrucken seiner gesammelten Werke von 1981 überarbeitete er beispielsweise bewusst sämtliche Fußnoten, in denen er sich anerkennend zu

---

<sup>85</sup> Vgl. Feyerabend 1981, S. 250.

<sup>86</sup> Vgl. U.a.: Feyerabend et al. 1997, S. 49 f.; S. 61 ff.; S. 73 ff.; S. 83.

<sup>87</sup> Vgl. Sukopp 2007, S. 137.

Popper äußerte.<sup>88</sup> Die Kritik an Popper wurde in den folgenden Jahrzehnten häufiger und teils auch schärfer: In *Farewell to Reason* weist er darauf hin, dass die Ideen Poppers am besten so schnell wie möglich vergessen werden sollten.<sup>89</sup> Im Jahr 1991 bestärkte er diese Position: Wer Popper zum Begründer der Falsifikation mache, könne genauso gut Ronald Regan als Erfinder der Rhetorik feiern. Popper selbst sei nicht im geringsten innovativ.<sup>90</sup>

Dennoch kann man durch diese Entwicklung auch ein anderes Motiv herausarbeiten, als das des Feyerabends, der sich komplett von Popper löste: Die Kritik an Popper muss nicht zwingend als grundsätzliche Ablehnung des kritischen Rationalismus gesehen werden, sondern kann als Ausdruck der Enttäuschung von Poppers Inkonsequenz und dessen verstecktem Dogmatismus, wie es vorhin formuliert wurde, verstanden werden. Feyerabend wollte dessen Ideen tatsächlich und konsequent zu Ende denken und nicht einfach nur kritisieren. Die Motive des methodologischen Kritizismus sind im Werk Feyerabends auch lange Zeit sehr deutlich erkennbar, aber in noch größerem Ausmaß trifft das auf die indirekte Forderung zu, dass Popper seine eigenen Annahmen umsetzen solle. An einigen Stellen seiner Arbeiten lässt sich erkennen, dass Feyerabend eigentlich nie außerhalb des Kontextes von Popper zu verstehen ist, da er im Kern seiner Gedanken noch an dessen Theorie anschließt.<sup>91</sup> In einem Brief an Imre Lakatos, kurz nach der Veröffentlichung von *Wider den Methodenzwang*, hält Feyerabend diese Idee selbst am klarsten fest: „*My `position` is thoroughly Popperian: Karl always starts his lectures on scientific method [...] with the remark that `there is no scientific method`. It is this remark, that I accept. [...] The rest however is open to attack.*“<sup>92</sup> In seiner Autobiographie ist diese Episode von Poppers Seminareröffnung ebenso enthalten. Feyerabend erzählt darin, wie beeindruckt er hiervon war: Popper, der große Philosoph, sprach anstatt von festen methodologischen Regeln von *Faustregeln* und Ad-Hoc Hypothesen. Nichts anderes wäre in der Wissenschaft möglich und vertretbar, da kein Wissen gesichert sein kann.<sup>93</sup> Erst als Feyerabend erkannte, dass Popper die Falsifikation selbst zur Methode machte und sie über den Status einer Faustregel hinaus erhöhte, wandte er sich von seinem Lehrer ab. Die Kritik, dass Popper eine öde Kirche begründet habe, anstelle eines Fundamentes für eine freie und fortschrittliche Wissenschaft, findet sich immer wieder bei Feyerabend.<sup>94</sup>

---

<sup>88</sup> Vgl. Lloyd 2000, S. Oberheim 2006, S. 77, Hoyningen-Huene & Oberheim 2006, S. 23.

<sup>89</sup> Vgl. Feyerabend 1987, S. 185.

<sup>90</sup> Vgl. Feyerabend 1991, S. 490.

<sup>91</sup> Vgl. Farell 2000.

<sup>92</sup> Lakatos et al. 1999, S. 120 f.

<sup>93</sup> Vgl. Feyerabend 1997, S. 122 f.

<sup>94</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 151; Feyerabend 1986a, S. 211 f.; Feyerabend & Jung 2000, S. 164.

Eine Wissenschaft, die nur auf Faustregeln und Ad-Hoc Hypothesen aufbaut, formulierte Feyerabend indes selbst, weshalb die erste These dieser Arbeit, wonach Feyerabend ein enttäuschter kritischer Rationalist ist, für die Wissenstheorie vorerst bejaht wird.

Für die noch folgenden Teile dieser Arbeit kann das zu der wichtigen Fragestellung für die politische Theorie weiterentwickelt werden. Nachdem die Kernmotive von Feyerabends Sozialphilosophie im folgenden Teil dargestellt werden, wird das Motiv des kritischen Rationalisten Feyerabends in Abschnitt vier noch einmal aufgegriffen: Ist die *freie Gesellschaft* Feyerabends in Folge auch eine *offenere* Gesellschaft als die *offene Gesellschaft* Poppers, da Feyerabend den Kern des kritischen Rationalismus aufrechterhält, aber sich zu einem konsequenteren Pluralismus bekennt? Oder ist dieser vermeintliche Kern von Poppers Theorie doch zu klein, um eine solche These anzunehmen? Die Vermutung liegt nahe, dass Feyerabends Gesellschaftstheorie über die Kennzeichnung von Poppers Philosophie als „inkonsequent“ und „dogmatisch“ und die eigene Enttäuschung betreffend dieser Tatsachen am besten verstanden werden kann.

### ***3. Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie – Politische Theorie bei Paul Feyerabend***

Im Jahr 1980 veröffentlichte Paul Feyerabend das Buch *Erkenntnis für freie Menschen*. Eines der Anliegen darin ist es, den zahlreichen Kritikern zu antworten, die ihn nach der Veröffentlichung von *Wider den Methodenzwang* mit unzähligen Vorwürfen konfrontierten und ihn teils auch persönlich stark attackierten.<sup>95</sup> Er wendet sich an die Gesellschaft, die ihn ablehnt, um zu zeigen, wie stark sie selbst von seinen Vorschlägen profitieren könnte. Hier ist auch der Ansatzpunkt zu den sozialphilosophischen Implikationen seines Werkes zu suchen. Seine Kritik an der Wissenschaft und an den wissenschaftlichen Methoden, hat „[...] wichtige politische Folgen“<sup>96</sup>, wie Paul Feyerabend es in *Erkenntnis für freie Menschen* formuliert. In jenem Buch schreibt er sogar ausdrücklich, dass die Hauptthesen dieses Werkes schon das *unausgesprochene Ziel* von *Wider den Methodenzwang* waren. Es ist derselbe argumentative Schritt von Erkenntnis- zu Sozialphilosophie, der schon in der Einleitung von Karl Poppers Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* gezeigt wurde. Feyerabend definiert dagegen die demokratische Gesellschaft etwas anders: Und zwar über ihre Möglichkeit, die wichtigen

---

<sup>95</sup> Vgl. Feyerabend 1997, S. 199 ff.; oder: Feyerabend 1980, S. 100 ff.

<sup>96</sup> Feyerabend 1980, S. 9.

gesellschaftlichen Institutionen zu prüfen und deren Fehler gegebenenfalls auch zu korrigieren. Politik ist für ihn eine Kunst: „[...] Die Kunst, die Wünsche und Vorstellungen von Subjekten (Individuen, Gruppen, Traditionen) an geeigneter Stelle einzusetzen und damit ihrer Erfüllung zuzuführen.“<sup>97</sup> Wie genau das funktionieren soll, ist Inhalt des folgenden Abschnitts der Arbeit. Der Ausgang für diesen Teil ist die Problembeschreibung Feyerabends, nämlich der unverhältnismäßige Einfluss von (wissenschaftlichen) Experten in liberalen Gesellschaften, bevor dann die Grundbegriffe Tradition und Toleranz erörtert und die gesellschaftlichen Praktiken nach Feyerabend diskutiert werden. Eine freie Gesellschaft ist für ihn insgesamt: „[...] eine Gesellschaft, in der alle Traditionen gleiche Rechte und gleichen Zugang zu den Zentren der Erziehung und anderen Machtzentren haben.“<sup>98</sup>

### 3.1. Experten und Laien – Die Problemstellung

Den Ausgangspunkt zur sozialphilosophischen Anknüpfung an seine Wissenstheorie setzt Paul Feyerabend, wie angedeutet, bereits in *Wider den Methodenzwang*. Schon hier spricht er an mehreren Stellen von der vergleichsweise mächtigen, gesellschaftlichen Rolle der Wissenschaft. Er spricht von „hündischer Unterwürfigkeit“<sup>99</sup> ihr gegenüber durch andere ebenso mächtige Institutionen, da diese den Wahrheitsanspruch der Wissenschaft unhinterfragt annehmen. Was nicht mit einer wissenschaftlichen Aussage übereinstimmt, wird sofort wieder verworfen, ohne über die mögliche Fehlerhaftigkeit der Forschung nachzudenken und ohne eigenständig die politischen Konsequenzen zu überdenken.<sup>100</sup> Auch im Prozess des Galileo, der Feyerabend als Beispiel dient, kann diese Affinität zu Expertise in der Gesellschaft nachgewiesen werden: Nur die römisch-katholische Kirche hatte damals das Recht, die Bibel zu deuten und zu interpretieren: „Laien sind dazu weder geeignet noch befugt.“<sup>101</sup> Die Wahrheit der kirchlichen Experten musste einfach akzeptiert werden. Die Frage, ob Wahrheit – sei es nun die kirchliche oder die wissenschaftliche – denn überhaupt immer fortschrittlich und die Expertise damit auch stets gefordert ist, wird laut Feyerabend nicht gestellt.<sup>102</sup> Die Experten selbst werden nicht kritisch betrachtet.

An diesem Punkt setzt er in *Erkenntnis für freie Menschen* an. Es geht ihm nun allerdings um die Frage nach der demokratischen Kontrolle der Wissenschaften und um die Festlegung der

---

<sup>97</sup> Feyerabend 1980, S. 163.

<sup>98</sup> Ebd., S. 72.

<sup>99</sup> Feyerabend 1986a, S. 68 Anm.

<sup>100</sup> Vgl. Ebd.

<sup>101</sup> Ebd., S. 211.

<sup>102</sup> Vgl. Ebd., S. 211 f.; Auch hier kann wieder darauf hingewiesen werden, dass Feyerabend auch die Lehre Karl Poppers aus ebendiesen Gründen als „Religion“ bezeichnete (vgl. Feyerabend & Jung 2000, S. 164).

Absichten einer freien Gesellschaft. Denn, so kann man an einigen Stellen des Buches herauslesen, die *Wahrheit ist nicht das Ziel der Demokratie* – wenn überhaupt, ist diese das Telos der Wissenschaft. In der Politik gibt es aber in jedem Fall wichtigere Dinge, die wir im Zusammenleben mit unseren Mitmenschen zuerst realisieren müssen.<sup>103</sup> Der gleichmäßige Zugang aller Bürger zu den Institutionen der Macht, unabhängig davon, auf welche Tradition<sup>104</sup> sie sich berufen oder auf welcher Geschichte sie aufbauen, wäre ein Beispiel.

Doch was inhaltlich im Grunde an Karl Popper und die Autoren des klassischen Liberalismus erinnert, ist dennoch nicht auf dieselben anwendbar, wie Feyerabend argumentiert: Denn ein ähnlicher Konflikt wie der zwischen Experten und Laien, wie hier beschrieben, entstand ebenso im Zuge der Geschichte des politischen Liberalismus. Unter *liberalen Intellektuellen* herrschte immer schon eine sehr große Affinität zum Rationalismus vor, der fälschlicherweise auch zur Grundlage der Gesellschaft gemacht wurde. Zwar gilt das einzelne Individuum als wichtigste Bezugsgröße dieser Strömung, es wird aber stets als rational und wissenschaftlich gedacht. Es ist losgelöst von allen sozialen Einflüssen und soll nach Ansicht der Liberalen in all seinen Möglichkeiten geschützt werden. Durch die angedachte Rationalität der Individuen wird diesen dann, nach Feyerabend, aber gleichzeitig vorgegeben, wo ihre individuelle Freiheit beginnt und wo sie endet.<sup>105</sup> Was zu den Grundrechten gehört und was nicht, legen Philosophen mit angeblich wissenschaftlichen Begründungen fest. Und selbst hier sind Popper und andere inkonsequent, da sie den Schutz der individuellen Freiheit nicht stringent durchsetzen und oft trotzdem noch Werte finden, die dem Individuum übergeordnet werden.<sup>106</sup> Der einzelne Bürger hat dann eben nicht mehr die vollen Entfaltungsmöglichkeiten, sondern nur noch die, die ihm der liberale Experte zugesteht. Feyerabend verwendet für diese Gesellschaftstypen den Begriff der *rational-liberalen Gesellschaft*.<sup>107</sup>

Als Beispiel für diese Praxis nennt Feyerabend die Bürgerrechtsbewegung in den USA, da die afroamerikanische Bevölkerung nie in all ihren Lebensweisen und mit all ihren Gebräuchen anerkannt wurde, sondern nur dadurch, dass sie sich den rational-wissenschaftlichen Praktiken des „weißen Mannes“ anschloss. Erst durch die Aufgabe der eigenen *Tradition* konnte sie Gehör und Anerkennung finden, erst viel später konnte sie diesen Verlust realisieren.<sup>108</sup> Wer an dieser Form der rational-liberalen Demokratie teilhaben wollte, musste sich entweder deren Postulat der wissenschaftlichen Rationalität unterwerfen oder sich ohne

---

<sup>103</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 169.

<sup>104</sup> Der Begriff der Tradition wird in einem folgenden Abschnitt noch genauer erläutert.

<sup>105</sup> Vgl. Feyerabend 1980., S: 123 f.;

<sup>106</sup> Vgl. Ebd, S. 18 f.

<sup>107</sup> Ebd., S. 129.

<sup>108</sup> Vgl. Ebd., S. 127 ff.

Kritikmöglichkeiten dem Urteil derselben hingeben. Wenn man sich an Feyerabends Kritik an den Experten, die den Laien überlegen sind, zurück erinnert, könnte man genauso behaupten, dass die Bürger der rational-liberalen Gesellschaft vermeintlich besser erkennen können, was für sie selbst und ihre Mitbürger zielführend ist, als es die Mitglieder anderer Traditionen können. Solche Ansichten müssen in Hinblick auf Feyerabends Kritik an den Wissenschaften und den wissenschaftlichen Methoden jedoch entschieden zurückgewiesen werden.

Genauso kann man diese Kritik im Buch *Nutznießler und Betroffene von Wissenschaften*, das Feyerabend wenige Jahre später mit Christian Thomas herausgab, wiederfinden: Die Bürger der westlichen Demokratien haben demnach eine ganz klare Vorstellung von einem gelungenen Leben, das über Gesundheit und Reichtum definiert ist. Warum sollten also die Bürger von Entwicklungsländern andere Ziele haben? Die Wissenschaften in den westlichen, liberalen Staaten, würden sicherlich auch den ärmeren Nationen voranbringen, solange sie dort angenommen werden würden. Doch dieser Irrglaube enthält nach Feyerabend zahlreiche Fehlschlüsse, allen voran denjenigen, dass angeblich „primitive“ Stämme nicht alleine überleben könnten. Dabei beweisen sie seit mehreren tausend Jahren konsequent das Gegenteil. Sie besitzen eine Art von *natürlichem Immunsystem*, das ihnen über Katastrophen und Seuchen hinweghilft, das aber durch die Ausbreitung westlicher „Zivilisation“ zerstört wird.<sup>109</sup> Nur weil ein System für ein Land funktioniert, muss es nicht zwingend in allen anderen Ländern auch funktionieren, was wiederum stark an Feyerabends Erkenntnistheorie und ganz generell an seine wissenschaftliche Methode erinnert. Denn vielleicht – so würde der Umkehrschluss Feyerabends lauten – können die rational-liberalen Demokratien sogar von den primitiven Stämmen, also den „Laien“, in Sachen Lebensführung etwas lernen.

Bringt man es auf den Punkt, so kann die Problemstellung für Feyerabends politische Philosophie also durch einen immer wiederkehrenden Konflikt zwischen Experten und Laien beschrieben werden. Da die westlichen Demokratien meist auf dem Bild eines rationalen Individuums aufbauen, geben vor allem solche Institutionen den Takt an, die auch rationale Ergebnisse erzielen können. In vielen Fällen ist das nach heutiger Vorstellung immer noch die Wissenschaft, die so eine signifikant einflussreiche Stellung in der Politik einnimmt. Anders als bei Gerichten, in denen die Geschworenen vor dem Prozess von Anklage und Verteidigung ins Kreuzverhör genommen werden, fehlt eine solche Praxis bei den Experten in der Politik.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> Vgl. Feyerabend 1986b, S. 3 f.

<sup>110</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 121.

### 3.2. Toleranz der vielen Traditionen – Das Ziel

Feyerabend stellt der Vorstellung des unabhängigen Individuums, die des Schutzes von *Traditionen* gegenüber, innerhalb derer die Freiheit des Individuums dann zu einem Ziel gemacht werden kann, aber nicht zu einem Ziel gemacht werden muss, wenn es den eigenen Vorstellungen widerspricht. An der Basis dieser Ansicht liegt, wie er in *Erkenntnis für freie Menschen* argumentiert, eine ausgewogene Mischung aus Vernunft und Praxis.<sup>111</sup> Ruft man sich Feyerabends bekannte Parole: „*Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie*“<sup>112</sup> in den Kopf, so scheint es zuerst zwar naheliegend, ihn umgehend der Denkrichtung des politischen Pragmatismus zuzuschreiben. Er selbst würde diese Ansicht aber weitgehend als *naturalistisch* ablehnen, wie er dagegen auch viele der rational-liberalen Intellektuellen als *idealistisch* bezeichnen würde. Ein Wanderer, der ohne Karte einfach nur in die Natur geht, wird falsche Abzweigungen nehmen, keine Wege finden und möglicherweise verlorengehen. Ebenso wird der Bergsteiger, der sich nur auf die Karte verlässt und gar nicht darauf achtet, ob die darauf eingezeichneten Wege möglicherweise veraltet, umständlich oder sogar falsch sind, auch nicht vorankommen. Weit wird hingegen der gelangen, der seine Karte regelmäßig mit der Realität abgleicht und umgekehrt. So können die meisten Fehler vermieden werden und die Anwendbarkeit der Karte wird auf die realen Umstände geprüft.<sup>113</sup> Es herrscht ein dialektisches Verhältnis von Vernunft und Praxis, die sich gegenseitig bedingen, tendenziell wird aber dennoch die Letztere der Ersten übergeordnet. Sehr vereinfacht findet sich in diesem Beispiel das Fundament des politischen Programms von Paul Feyerabend: Was in der Politik und im Zusammenleben einer Gesellschaft generell von Bedeutung ist, sind zu allererst immer noch die *konkreten Entscheidungen*. Diese sind immer praktisch und ziehen klare Folgen nach sich, sie können und werden häufig aber dennoch auch auf der Grundlage von theoretischen Konzepten gefällt werden.<sup>114</sup>

Der erste wichtige Grundbegriff, auf den man bei Feyerabend daraufhin stößt, ist eben jener der *Tradition*, der im Sinne der historisch gewachsenen Praxis einer Gruppe zu verstehen ist. War oben noch davon die Rede, dass der Liberalismus das sozial unabhängige und rationale Subjekt als wichtigste Bezugsgröße darstellt, so sind im Gegensatz dazu für Feyerabend die *Traditionen die Grundelemente jeder Gesellschaft*.<sup>115</sup> Jeder Mensch ist demnach Teil einer Tradition, deren Praktiken er unbewusst übernimmt, wenn es darum geht, Entschlüsse zu

---

<sup>111</sup> Vgl. Feyerabend 1980., S. 59 ff.; Die Begriffspaare: Ebd., S. 39.

<sup>112</sup> Ebd., S: 37.

<sup>113</sup> Ebd., S. 60 f.

<sup>114</sup> Vgl. Ebd., S. 37.

<sup>115</sup> Vgl. Ebd., S. 19.

fassen oder die Handlungen von gesellschaftlichen Institutionen zu bewerten: „[...] er verwendet Hopi-Maßstäbe, wenn er ein Hopi-Indianer ist; fundamentalistische, protestantische Maßstäbe, wenn er der Sekte der Fundamentalisten angehört; altjüdische Maßstäbe, wenn er altjüdische Traditionen beleben will [...].“<sup>116</sup> Alles was wir also in Folge dessen an wissenschaftlichen oder eben auch politischen Auseinandersetzungen beobachten können, ist in Wirklichkeit eine Auseinandersetzung zwischen Traditionen und nicht unbedingt zwischen einzelnen (rationalen) Subjekten. Die Zugehörigkeit zu solchen Traditionen ist nicht jedem unbedingt klar und seine Perspektive erscheint ihm nicht als die einer bestimmten Tradition. Dennoch muss sein Versuch, die Politik zu reformieren, als ein Versuch gedeutet werden, eine bestehende Tradition durch seine eigene zu verändern.<sup>117</sup> Auf diese Weise kommt es auch zu charakteristischen *Wechselwirkungen* zwischen den Traditionen: Was innerhalb einer besonderen Strömung als „Wissen“ zu gelten hat und welches Wissen man sich „von außen“ aneignet, wird dabei ausschließlich innerhalb derselben festgelegt. Äußere Einflüsse werden aber – einmal mehr und einmal weniger – integriert. Feyerabend unterscheidet hierbei zwischen bewussten und unbewussten Entschlüssen, die eine Wechselwirkung zwischen zwei Traditionen anstoßen.<sup>118</sup> Je nachdem, wie man an die anderen Traditionen herantritt, unterscheidet man zwischen Beobachter- und Teilnehmerfragen: „[...] Die Intention ist in beiden Fällen eine verschiedene. Beobachter wollen wissen, was vorgeht, Teilnehmer, was sie tun sollen und wie sie ihre Handlungen rechtfertigen können.“<sup>119</sup> Erstere gehen daher von außen an eine Tradition heran, die nichts mit den eigenen Auffassungen zu tun hat, und wollen möglichst objektiv die wichtigsten Strukturen und Veränderungen dieser erkennen und beschreiben. Nimmt man diese Haltung gegenüber seiner eigenen Tradition ein, so kann man das als Skeptizismus bezeichnen. Die zweiten – die Teilnehmerfragen – sind dahingegen weniger „neutral“, da hier das Mitglied einer bestimmten Tradition auch die eigenen Praktiken, die in Wechselwirkung mit einer neuen Strömung stehen, zum Vergleich heranzieht und die Austauschprozesse bewertet. In diesem Fall herrscht keine strikte Trennung der beiden betroffenen Traditionen. Man sucht nach der vermeintlich besseren, praktikableren oder sinnvolleren Lösung, was auch zu

---

<sup>116</sup> Feyerabend 1980. S. 13.

<sup>117</sup> Vgl. Ebd., S. 39: Der Rationalismus selbst ist nur eine Tradition unter vielen, sobald man den Begriff im Sinne von Feyerabend akzeptiert. Die rational-liberalen Philosophen waren sich dessen nicht bewusst und setzten daher ihre Tradition absolut. Damit folgen sie genau der von Feyerabend beschriebenen Logik der Traditionen.

<sup>118</sup> Vgl. Ebd., S. 40: Kopernikus änderte bewusst die Maßstäbe seiner Tradition (Kopernikanische Wende). Der Einzug der Geometrie in die Malerei, war hingegen eher unbewusst.

<sup>119</sup> Ebd. S. 43.

größeren Problemen führen kann.<sup>120</sup> In der Politik sind vor allem die Teilnehmerfragen von Bedeutung, da bei diesen die Gefahr besteht, dass begriffliche Dichotomien geprägt werden, die die ursprüngliche Vielfalt an Traditionen einschränken.<sup>121</sup>

Dieser Gedanke führt gleichzeitig auch direkt zum zweiten Grundbegriff für Feyerabends freie Gesellschaft: zu dem der Toleranz. Der Begriff lässt sich dabei in seinem Werk, trotz aller Kritik an dessen Vertreter, auf den klassischen Liberalismus zurückführen – insbesondere auf John Stuart Mill. In einigen Passagen und Abschnitten von Feyerabends Werk wird gerade jener als wichtiger Impulsgeber für seine Philosophie genannt.<sup>122</sup> Mills *Essay On Liberty* bezeichnet er als „*unsterblich*“<sup>123</sup> und dessen Argumente als „*nicht zu verbessern*.“<sup>124</sup> Für Mill liegt der Kern der Toleranz in der Meinungsfreiheit der Bürger eines Staates, die er in vier Punkten ausformuliert: (1) Jede einzelne Meinung könnte potenziell die Wahrheit darstellen. Auch nur eine einzige Stimme zu unterdrücken, könnte daher den Verlust der Wahrheit darstellen. (2) Weil die Mehrheitsansicht der Wahrheit auch selten die *komplette* Wahrheit darstellt, müssen auch widersprüchliche Meinungen diskutiert werden, um die „restlichen Teile“ der Wahrheit hinzuzufügen. (3) Wenn die Wahrheit nicht mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln angegriffen wird, erscheint sie als bloßes Vorurteil, das sich nicht im Wettbewerb als bestes Argument bewähren konnte. Es bleibt ohne rationale Basis. (4) Der Dogmatismus, der entsteht, wenn eine einzelne These als die Wahrheit dargestellt wird, ist gefährlich für den Fortschritt.<sup>125</sup>

Feyerabend unterscheidet in diesem Sinne zwischen *eklektischen* oder *opportunistischen* Traditionen einerseits, die sich von Werten leiten lassen, die sie bei Bedarf auch ändern, und den *dogmatischen* Traditionen andererseits. Jene bewerten alles nur anhand ihrer eigenen Maßstäbe, öffnen sich nicht und drehen alles so, wie es für sie selbst am besten geeignet erscheint.<sup>126</sup> Schon in *Wider den Methodenzwang* verdeutlicht er sein Verständnis von Toleranz am Beispiel von frühen Religionen: Die archaischen Menschen hatten nichts gegen fremde Götter oder die Legenden anderer Kulturen. Sie nahmen sie teilweise an und integrierten sie in ihre eigenen Erzählungen und Bräuche. Heute wird von diesen Praktiken als „naiv“ und „oberflächlich“ gesprochen, was Feyerabend als dogmatische Ablehnung der Toleranz ansieht. Auch in der Erkenntnistheorie ist eine solche Entwicklung zu beobachten:

---

<sup>120</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 41 ff.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., S. 135 f.: z.B.: Die Dichotomie zwischen rational und irrational, die Realität einschränkt.

<sup>122</sup> Vgl. Feyerabend 1986a, S. 67 ff.; Feyerabend et al. 2009, S. 218 f.; Lloyd 2000.

<sup>123</sup> Feyerabend 1980, S. 167.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Vgl. Mill 1977 [1859], S. 258.

<sup>126</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 136 f.

weg von der Offenheit, hin zur Geschlossenheit.<sup>127</sup> In der Politik muss Toleranz daher auch etwas Ähnliches bedeuten. Mit Feyerabend können wir so weit gehen, den Ausdruck des Opportunismus mit dem der Toleranz gleichsetzen: Wie der Wissenschaftler, der opportunistisch vorgeht und widersprüchliche Theorien benutzt, um voranzukommen, muss es auch eine Gesellschaft tun, indem sie *alle* Traditionen *gleichermaßen* hört, ihre Strukturen und Vorgehensweisen gegebenenfalls annimmt und allen dieselben Rechte zuspricht.

### 3.3. Trennung von Staat und Wissenschaften – Der Weg

Damit ein solcher pluralistischer Staat der gleichgestellten Traditionen auch tatsächlich umgesetzt werden kann, schlägt Paul Feyerabend mehrere konkrete Handlungen vor. Wiederum macht er vor allem an der Abhängigkeit des Staates von den Wissenschaften viele seiner Forderungen fest, da Feyerabend hier einen übermäßigen Einfluss einer einzelnen Tradition auf den Staat sieht. In einem Brief an Hans Albert verdeutlicht Feyerabend ein weiteres Mal, dass er den rationalen Staat – wie er in diesem Fall von Popper formuliert wurde – nicht mehr unterstützen möchte: „[...] und das Ende wird der Hinweis darauf sein, daß man die ganze Popperei nicht braucht und ihre wichtigsten Teile sich durch Bürgerinitiativen ersetzen lassen.“<sup>128</sup> Er möchte ein nicht-wissenschaftliches Staatsbild durchsetzen und die Vormachtstellung der Experten einschränken. In einem weiteren Brief an Albert, den er in einer Zeit verfasste, als er schon intensiv an *Erkenntnis für freie Menschen* arbeitete, formulierte er vorab die Hauptannahmen des Buches: „These: Bürgerinitiativen statt Erkenntnistheorie. Ziel: Eine freie Gesellschaft. [...] Die Grundlage ist keine Ideologie, sondern eine Schutzstruktur.“<sup>129</sup> Die Hauptaufgabe des Staates ist bei Feyerabend eben die Bewahrung der einzelnen Traditionen und der Schutz derselben voreinander. Nicht das einzelne Subjekt steht im Zentrum, sondern die Tradition innerhalb derer das Individuum lebt und nach der es sein Leben richtet. Alles, was innerhalb der Traditionen selbst vonstattengeht, ist daher auch nur sehr selten für die Politik von Bedeutung, da sich der Staat nach erfolgreichem Schutz der Traditionen, erfolgreichem Eingreifen also, wieder zurückzieht. Feyerabend strebt die größtmögliche Freiheit der einzelnen Gruppen an, weiß aber selbst um die Problematik dieser Forderung: Die so gestaltete Schutzstruktur stellt eine Verteidigung des *Gespens des Relativismus*<sup>130</sup> dar, vor dem sich doch die meisten Menschen fürchten.

---

<sup>127</sup> Vgl. Feyerabend 1986a, S. 322 f.; Feyerabend 1980, S. 134 ff.

<sup>128</sup> Feyerabend et al. 2009, S.189: Der Brief selbst ist mit „März 1978“ datiert.

<sup>129</sup> Ebd., S. 191.

<sup>130</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S: 134 ff.

Wie kann Ordnung entstehen, wenn jeder machen darf, was er möchte? Wenn die *eigene* Tradition doch der Wahrheit entspricht, wieso sollten man dann der „Lüge“ der *anderen* dieselben Rechte zusprechen?<sup>131</sup>

Doch diese Aussagen bauen auf zwei falschen Annahmen auf: (1) Nicht jeder einzelne Mensch darf machen, was er möchte, sondern jede Tradition wird akzeptiert. Innerhalb der Traditionen herrschen sehr wohl gewisse Regeln und teils auch strengere Gesetze als in der rational-liberalen Demokratie.<sup>132</sup> Die Menschen werden nur nicht mehr vom Staat zurechtgewiesen, sondern von ihrer eigenen Tradition. (2) Ein Gemeinwesen kann desweiteren auch nicht alleine durch eine Idee, wie die der Wahrheit, zusammengehalten werden. In der Geschichte wurden solche Ideologien - die praktischen Konkretisierungsversuche von vermeintlicher Wahrheit - stets mit Schutzstrukturen, wie etwa der Macht des Militärs oder der Polizei, kombiniert.<sup>133</sup> Der Anspruch von Wahrheit alleine war nie ein geeigneter Bewertungsmaßstab, um gegen den Relativismus zu argumentieren. Auch die liberalen Demokratien brauchen demnach andere Verbindungselemente als ideelle Werte, weshalb es rein intellektuell gesehen, so Feyerabend, also überhaupt keine Gegenargumente gegen den Relativismus gäbe. *Dogmatische Traditionen*, die das Gegenteil behaupten, sind den *opportunistischen* deutlich Unterlegen, da sie die Vielfalt einschränken: „[...] der Opportunismus hält ein Staatsgebilde eher zusammen, als die Rechthaberei.“<sup>134</sup> Der Dogmatismus einiger Traditionen, der auf andere übergreifen möchte, schränkt die Menschen in ihrem Grundrecht ein, so zu leben, wie es davon abweichenden Traditionen entspricht und macht das Staatsgebilde unflexibel. Sachlich (wissenschaftlich) schafft er es auch nicht immer für alle annehmbare Erklärungen zu liefern.<sup>135</sup>

Das größere Problem für Feyerabends freie Gesellschaft sind daher auch nicht diese intellektuellen, sondern die *emotionalen Hindernisse*, die dem Relativismus als verbindendes Element eines Staates in den Weg gestellt werden. Sie bilden sich immer dann, wenn die Geltung von altbekannten Tatsachen und Gesetzen (scheinbar) untergraben werden. Jeder Mensch gewöhnt sich demnach an die ihn umgebenden Regeln und macht sie zu seinen persönlichen – und auch moralischen – Maßstäben. Wenn diese nun verändert oder auch einfach nicht „ernst genommen“ werden, fühlt er sich auch persönlich und emotional angegriffen. Er setzt sich gegen die neuen Einflüsse zur Wehr.<sup>136</sup> Das als

---

<sup>131</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 132 f.

<sup>132</sup> Vgl. Ebd., S. 150.

<sup>133</sup> Vgl. Ebd., S. 150 f.

<sup>134</sup> Ebd., S. 145.

<sup>135</sup> Vgl. Ebd.

<sup>136</sup> Vgl. Ebd., S. 145 ff.

„falsch“ wahrgenommene Leben ist dabei besonders in Feyerabends relativistischem Staat für jeden Bürger immer sichtbar, da alle Traditionen nebeneinander existieren dürfen. Es kommt unausweichlich zu Spannungen. Zu schwerwiegenden Krisen muss dies allerdings nicht führen: Denn der minimalistische Staat, der kaum Zugriffsrechte auf die Lebensweise der einzelnen Traditionen hat, soll früh genug zwischen den Gruppen vermitteln und sie voreinander schützen, um jeder einzelnen ein angemessenes Leben zu ermöglichen – auch wenn andere Traditionen derselben Gesellschaft etwas gänzlich Anderes darunter verstehen.

Kommt es nun allerdings dennoch zu Konflikten, muss der Staat darauf vorbereitet sein und Streitigkeiten gegebenenfalls auch beilegen können. Nach Feyerabend muss eine Vermittlung zwischen den Traditionen hier aber in jedem Fall über Laien und nicht über Experten geschehen. Die Streitigkeiten selbst sind schließlich auch Auseinandersetzungen zwischen Laien.<sup>137</sup> Eine freie Gesellschaft ist für Feyerabend „[...] nicht eine Herde von Schafen, geleitet von einer Gruppe von Besserwissern.“<sup>138</sup> Alle Bürger müssen grundsätzlich an den grundlegenden Entscheidungen der Gesellschaft teilhaben können. Erst durch diese „[...] aktive Teilnahme an Entscheidungen, die noch ausstehen“<sup>139</sup> erhalten sie auch die nötige Reife für diese Aufgaben. Ein aktiver Lernprozess also, der die Gefahr in Kauf nimmt, dass die Entscheidungen auch das eine oder andere Mal durch weniger Erfolg gekennzeichnet sind.<sup>140</sup> Es gibt wichtigere Dinge, als die Wahrheit zu finden oder Fortschritt zu erzeugen: Die Einbindung aller Bürger in alle Entscheidungen wäre in diesem Sinne erstrebenswert.<sup>141</sup>

Neben der Gründung von Verbänden, die jedem Bürger offen stehen, um dem eigenen Standpunkt Gewicht zu verleihen,<sup>142</sup> müssen in jedem Staat aber auch öffentlich gewählte Kommissionen eingesetzt werden, die mit Laien besetzt werden und die wichtigsten Institutionen überwachen. Wieder greift Feyerabend das Beispiel der Geschworenengerichte auf, die auch auf dem Gedanken aufbauen, dass die Irrtümer und Fehler von Spezialisten durch Fachfremde aufgedeckt werden können. Es ist also grundsätzlich für jeden Menschen möglich, auch den Gedankengängen der Wissenschaft oder anderer Fachgebiete zu folgen und dort Fehler zu finden.<sup>143</sup>

Da es in der beschriebenen Situation allerdings meistens immer noch die rationalen Wissenschaften sind, die besondere Rechte genießen, gilt es auch ganz besonders, die Wissenschaften vom Staat zu lösen. Der erste Schritt ist es, im Sinne der Traditionen Raum zu

---

<sup>137</sup> Vgl. Feyerabend 1980., S. 20 f.

<sup>138</sup> Vgl. Ebd., S. 168.

<sup>139</sup> Ebd.

<sup>140</sup> Vgl. Ebd., S. 169.

<sup>141</sup> Vgl. Ebd.

<sup>142</sup> Vgl. Ebd., S. 167.

<sup>143</sup> Vgl. Ebd., S. 192 ff.

schaffen für mehr Alternativen: Bürgerinitiativen sollen fordern können, dass Krankenversicherungen auch für alternative Heilpraktiken bezahlen oder dass Universitäten und Schulen von den Menschen selbst überwacht werden.<sup>144</sup> Besonders die letzte Forderung gilt es mit Nachdruck durchzusetzen, da die Bildung ein äußerst sensibler Bereich für den Staat darstellt. Hier muss fast ständig öffentliche Diskussion über die Lehrinhalte stattfinden. Wird eine Tradition aus dem Machtzentrum der Lehre entfernt, so wird sie es nur vorübergehend und muss immer von neuem wieder herangezogen und neu diskutiert werden.<sup>145</sup> Natürlich gilt das aber auch für alle anderen staatlichen Teilbereiche.

Die politische Theorie Paul Feyerabends kann abschließend noch einmal zusammengefasst werden: Es gibt Traditionen, die weder positiv noch negativ zu bewerten sind. Sie existieren schlicht. Als gut oder schlecht werden Traditionen nur dann bezeichnet, wenn man die Maßstäbe einer anderen Tradition zum Vergleich heranzieht. Für einen Staat ist daher ein umfassender Relativismus von Vorteil, der *alle* Traditionen berücksichtigt und schützt, denn nur in einer solchen staatlichen Organisation wird das einzelne Individuum effektiv zur Freiheit befähigt. Alle Gruppen müssen dann dieselben Zugangsrechte zu staatlichen Machtzentren erhalten, da wir nie von vorne herein ausschließen können, dass sie nicht auch im Sinne John Mills einen Teil zur Suche nach Wahrheit beitragen können. In jedem Fall können die Mitglieder der Tradition in der *freien Gesellschaft* aber ungestört und gemäß ihren eigenen Vorstellungen leben. In einem freien Austausch werden die staatlichen Verfahren gelenkt. Kleine Bürgerinitiativen und Kommissionen sind das Ziel der Gesellschaft und die Wissenschaft muss ebenso vom Staat getrennt werden wie andere Traditionen auch.<sup>146</sup> Die Vielfalt an Traditionen zu erhalten und zu schützen, ist das oberste staatliche Ziel.

---

<sup>144</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 210 f.

<sup>145</sup> Vgl. Ebd., S. 73.

<sup>146</sup> Vgl. Ebd., S. 68 ff.

#### ***4. Demokratischer Relativismus und kritischer Rationalismus***

Der argumentative Schritt von der Wissenstheorie zur Sozialphilosophie bei Paul Feyerabend und Karl Popper konnten in den vorhergehenden Abschnitten dieser Arbeit bei beiden Philosophen aufgezeigt werden. Beide formulieren schon früh in ihren politisch konnotierten Werken diesen Zusammenhang ihrer Argumente. Die Debatte, die sie, wie gezeigt, bereits auf der Ebene der Wissenschaften geführt hatten, führen sie in der Gesellschaftstheorie weiter. An den Stellen, wo Paul Feyerabend die Wissenstheorie von Karl Popper angreift, tut er es auch in der Sozialphilosophie: Wer ein zu enges (rationales) Bild von Wissenschaften hat, wird nicht die ganze Vielfalt der Wirklichkeit erkennen können. Wer ein zu enges (rationales) Bild des Bürgers einer Gesellschaft hat, wird diejenigen unterdrücken, die diesem Bild in der Realität nicht entsprechen. Die Übertragung der Methoden von Popper kann dabei als ein wichtiger Auslöser für Feyerabends sozialphilosophischen Gedanken gedeutet werden. Denn die Fehler, die er generell in der gängigen Wissenstheorie ausmacht, nimmt er nun auch als direkte Gefahr für das ausgewogene Verhältnis von Staat und Wissenschaft und als Bedrohung für die Freiheit der Menschen allgemein wahr. Im Falle Poppers ist diese Gefahr in besonderem Maße gegeben.

Im abschließenden Teil des Textes sollen daher noch einmal die politischen Konzepte der beiden Autoren gegenübergestellt und die Unterschiede herausgearbeitet werden. Anschließend wird die Frage beantwortet, ob Feyerabend bei all der Kritik am liberalen Popper überhaupt noch in die Strömung des politischen Liberalismus eingeordnet werden kann. In einem zweiten Schritt wird auch für die Sozialphilosophie in der These, dass Paul Feyerabend ein „enttäuschter Kritischer Rationalist“ sei, ein Grund für die Feyerabendschen Attacken auf Popper gesucht. Erst ganz zum Schluss wird die politische Theorie Paul Feyerabends dann noch einmal alleine einer Prüfung unterzogen.

##### *4.1. Die offene und die freie Gesellschaft*

Der wohl wichtigste Unterschied zwischen Karl Poppers und Paul Feyerabends politischer Theorie ist die Feyerabendsche Abwendung vom Individuum als grundlegendem Baustein der Gesellschaft. Schon hier scheiden sich sehr folgenreich die Geister der beiden Philosophen. Für Popper stellte die Individualisierung noch einen zentralen Entwicklungsschritt in der Menschengeschichte dar, der den Weg in die offene Gesellschaft ebnete. Der einzelne Mensch, der sich von der Geborgenheit des „Stammes“ losgesprochen und

Eigenverantwortung übernommen hat, steht im Mittelpunkt.<sup>147</sup> Die Individuen stehen konkreten „*persönlichen Entscheidungen*“<sup>148</sup> gegenüber und müssen in dieser Haltung gestärkt, geschützt und unterstützt werden. Die Freiheiten des Individuums sind das höchste Recht. Zwar steht für Feyerabend das Ziel der individuellen Freiheit auch an oberster Stelle, doch geht er einen weniger direkten Weg als Popper: Wer den Menschen tatsächlich befreien möchte, der muss nicht diesen selbst schützen, sondern die Tradition der er sich zugehörig fühlt. Das ist ein Anliegen, das eng mit Feyerabends Liebe zur Vielfalt verbunden ist. Sowohl in der Wissenstheorie, als auch in seiner Sozialphilosophie möchte er die größtmögliche Anzahl an Zugängen zur Welt erhalten. Nicht dasjenige Individuum ist demnach frei, das von rational-liberalen Autoren wie Karl Popper ein bestimmtes Recht über seinen eigenen Körper oder seinen Besitz zugesprochen bekommt, sondern jenes, das auch ein Leben ohne solche Privilegien führen darf, wenn es nur seiner eigenen Tradition entspricht. Auch ein ganz gegensätzliches Leben zu dem des Popperschen Individuums ist in diesem Sinne für Feyerabend vorstellbar: „*Aber – und damit kommen wir zu einem ganz anderen Aspekt des Einwandes – sollen wir Menschen wirklich schutzlos dem Einfluss barbarischer Traditionen überlassen? Sollen wir ruhig zusehen, wie Traditionen wieder belebt werden, in denen rituelle Tötungen an der Tagesordnung sind [...]?*“<sup>149</sup> Mit Feyerabend müsste man diese Fragen bejahen, da sie von einem gänzlich falschen Gesichtspunkt aus gestellt werden. Man versucht dabei nicht die Traditionen von innen heraus zu verstehen und die Prozesse nachzuvollziehen, die zur sogenannten „Barbarei“ führen, sondern man kritisiert sie von außen und auf Grund der eigenen – „humaneren“ – Maßstäbe.<sup>150</sup> Es fehlt das Verständnis dafür, dass die angeblichen Barbaren sich selbst nicht so sehen und ihr ‚barbarisches‘ Leben auch so führen wollen. Das liberale Menschenbild, das auch Popper verwendet und das dem „Barbaren“ gegenübergestellt wird, wurde für Feyerabend nie ausreichend auf seine Richtigkeit untersucht, sondern konnte sich schlicht in der Wissenschaft einschleichen, ohne einer Prüfung unterzogen zu werden.<sup>151</sup> Die wenigsten Traditionen, die von der ohnehin breiten Grundtradition abweichen, werden in der Praxis auch tatsächlich menschenverachtende „*Mörder und Totschläger*“<sup>152</sup> sein, sondern eher solche, die möglicherweise andere medizinische Versorgung vorziehen als die, die in der Schulmedizin vorgesehen oder von ihr verboten sind. Oder es sind solche Traditionen, die strenger nach

---

<sup>147</sup> Vgl. Popper [1945] 1992, S. 210 f.

<sup>148</sup> Ebd., S. 207.

<sup>149</sup> Feyerabend 1980, S. 152 f.

<sup>150</sup> Vgl. Ebd., S. 153.

<sup>151</sup> Vgl. Ebd., S. 155: „*Nicht die Forschung, sondern die Mode steht hinter dem humanitär-wissenschaftlich-rationalen Menschenbild. Und da erhebt sich die Frage, ob diese Mode nicht den Menschen verstümmelt [...].*“

<sup>152</sup> Ebd., S. 157.

einer Religion oder den Sitten der Vorfahren leben wollen.<sup>153</sup> Erst durch den staatlichen Schutz der Traditionen – nicht der Individuen – kann nach Feyerabend allen Menschen eine größtmögliche Freiheit gewährt werden. Alles andere wäre demnach heuchlerisch.

Der *offenen* Gesellschaft Poppers stellt Feyerabend damit seine *freie* Gesellschaft entgegen, die versucht, den Popperschen Verzicht auf Wahrheit noch konsequenter umzusetzen. Denn Popper lehnt den *Opportunismus* Platons und Hegels zwar ab<sup>154</sup>, mit Feyerabend müsste er aber zur gewissenhaften Umsetzung seiner Ausgangsthesen selbst auch opportunistischer sein – oder den Opportunismus zumindest teilweise hinnehmen. Wie in der Wissenschaft, wo alles, was nicht falsifiziert werden kann, nicht mehr wissenschaftlich ist, sind in der Politik alle Menschen ausgeschlossen, die nicht dem rational-liberalen Bild entsprechen. Sie müssen „missioniert“ werden, wenn man sich, passend zur angeblich „öden dogmatischen Kirche“<sup>155</sup> Poppers, einer religiösen Vokabel bedienen möchte. Feyerabend löst sowohl in der Wissenschaft, wo er dazu aufruft sich mit Ad-Hoc Hypothesen und Traumwelten so weit wie möglich aus dem gewohnten Rahmen hinauszubewegen, als auch in der Politik, wo wirklich *jede* denkbare Meinung auch gehört werden soll, solche Grenzziehungen auf. In der *freien* Gesellschaft müssen möglichst alle Lebensweisen geschützt werden, da man einen realen Pluralismus nur auf diese Art und Weise auch tatsächlich erhalten kann. Nur ein Staat, der Traditionen und nur in zweiter Instanz die Individuen schützt, *verpflichtet sich der Vielfalt*.

Sieht man Karl Popper nun aber als Vertreter des klassischen politischen Liberalismus an, so muss man an dieser Stelle auch berechtigterweise nach der Einordnung Paul Feyerabends in die Ideengeschichte der politischen Theorie fragen. Dieser selbst würde sich, aufgrund der bereits gehörten Kritik am rational-Liberalismus, erst einmal nicht in eine Linie mit Popper stellen. Und auch in seiner Zuwendung zu John Stuart Mill, dessen Gedanken er an so vielen Stellen hervorhebt, grenzt er sich weiter von dieser Strömung ab: In einem Brief an Hans Albert schreibt er zwar, dass er sich der Sklaverei der offenen Gesellschaft entledigen möchte und mit Hilfe von Mills Idealen endlich „[...] *in die Freiheit zu wandern*“<sup>156</sup> beabsichtige. Er bezeichnet Mill selbst an andere Stelle aber auch als einen *Radikalen* und nicht als Liberalen, der trotz seiner Radikalität aufgrund von Rationalität und Humanität überzeugen kann.<sup>157</sup>

Trotzdem muss als Einwand gegen diese Abgrenzung geltend gemacht werden, dass der Liberalismus in den amerikanischen akademischen Kreisen der späten 1960er und frühen

---

<sup>153</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 157.

<sup>154</sup> Vgl. Watson 2001, S. 543.

<sup>155</sup> Feyerabend 1980, S. 151.

<sup>156</sup> Feyerabend et. al 1997, S. 99.

<sup>157</sup> Vgl. Feyerabend 1970, S. 108; Radikalität ist hier nicht als extremistische Haltung zu verstehen, die möglicherweise auf einem Spektrum von politisch Links bis Rechts dargestellt werden kann. Der Begriff dient eher der Abgrenzung vom Liberalismus und steht für eine sehr rücksichtslose Stärkung einer Position.

1970er Jahre, also kurz bevor Feyerabend seine politischen Gedanken entfaltetete, als die Ideologie der herrschenden Eliten galt, gegen die sich vor allem auch Studenten zur Wehr setzten.<sup>158</sup> Es kann also als eine Art von Modeerscheinung angesehen werden, dass Feyerabend sich von dieser Bezeichnung seiner Sozialphilosophie wehrte. Denn ähnliche Anliegen wie Popper oder andere Vertreter des politischen Liberalismus kann er weder für sich selbst, noch für Mill schwerlich abstreiten.

Sucht man daher innerhalb des Liberalismus nach einer geeigneten Nische, der man Feyerabend zuordnen kann, bietet sich schlussendlich noch am ehesten die des liberalen Pragmatismus an. Zwar übernahm Karl Popper, von dem Feyerabend sich abgrenzen möchte, beispielsweise mit dem Fallibilismus-Begriff dessen Grundlagen. Doch entwickelte sich innerhalb jener Strömung desweiteren der so genannte Neo-Pragmatismus heraus, der sprachphilosophisch auf unterschiedlichen Sprachspielen, Begriffen und sozialen Praktiken von heterogenen gesellschaftlichen Gruppen aufbaut.<sup>159</sup> Über die Sprache und die Bedeutung sozialer Umstände grenzt er sich vom vorhergehenden Pragmatismus ab und kann dadurch auch in weiten Teilen der Postmoderne zugeordnet werden: schon bei der Geburt ist jeder Mensch von den sozialen Praktiken seiner Eltern und deren Umfeld geprägt, zu denen er sich später erst eigenständig positionieren kann.<sup>160</sup> Durch die Zuordnung Feyerabends zu dieser Strömung wäre insgesamt sowohl die Abgrenzung zu Popper gegeben, da es sich um eine Fortentwicklung der pragmatischen Thesen handelt, doch auch der Bedeutung der Traditionen – im Sinne von historisch gewachsenen Einheiten mit geteilter Sprache, usw. – bei Feyerabend wird zu genüge Rechnung getragen. Wo im Detail Feyerabend in jenem Feld zu verorten wäre, soll mit Blick auf den begrenzten Rahmen dieser Arbeit an dieser Stelle offengelassen werden.

#### *4.2. Paul Feyerabend – der konsequente kritische Rationalist?*

Mit der zweiten These, über die die Annäherung an Paul Feyerabend in dieser Arbeit geschah, kann zusätzlich noch näher erklärt werden, wie es zur politischen Ansicht Feyerabends kommt. Dadurch kann auch noch einmal zusätzlich die obere Einordnung bestätigt: Feyerabend kann als konsequenter kritischer Rationalist verstanden werden, der zwar noch Verbindungen zu Grundgedanken Poppers aufrechterhält, diese aber weiterentwickelt. Wurde diese Annahme für die Wissenstheorie schon bestätigt, so kann sie hier noch für die politische

---

<sup>158</sup> Vgl. Sluga 2006, S. 63.

<sup>159</sup> Vgl. Definition des "Blackwell Dictionary of Western Philosophy".

<sup>160</sup> Vgl. Lyotard 2009, S. 56.

Sphäre untersucht werden und noch ein abschließendes Argument liefern, um Feyerabend als neo-pragmatischen Liberalen zu bezeichnen. In Kürze verlief die Argumentation so: Paul Feyerabend machte eine zentrale Poppersche Aussage zu seiner Maxime. Frei formuliert, war es die folgende: „Es gibt keine wissenschaftliche Methode, sondern nur einige Faustregeln, an die wir uns halten können.“ Mit dem – auf diese Weise von Feyerabend aufgezeichneten Satz – beeindruckte Popper seinen damaligen Schüler zutiefst.<sup>161</sup> Führt man sich diese Episode im Rückblick vor Augen, kann bereits hier auch das Hauptargument Feyerabends späterer Philosophie erkannt werden.

Auf persönlicher Ebene drückte sich die Desillusionierung Feyerabends darin aus, dass er die Verbindung zu Popper an einigen Stellen seines Werkes bewusst verschleiern wollte: Wie Elizabeth A. Lloyd berichtet<sup>162</sup>, ersetzte er nämlich nicht nur in einigen Fußnoten den Namen „Popper“ durch „Mill“<sup>163</sup>, sondern begründete diesen Schritt auch damit, dass alle guten Teile von Poppers (politischer) Philosophie ohnehin von John Stuart Mill herstammten. Popper, so Feyerabend an anderer Stelle, sei ohnehin nur das „[...] später konstipiert-verwässerte Produkt“<sup>164</sup> von Mill. Denn wer tatsächlich in Mills Tradition argumentiere, müsse auch den Relativismus fordern, da nur auf diese Weise alle Traditionen geschützt werden können und die Chance haben, bei der Suche nach Wahrheit, wie sie für Mill im vorherigen Teil beschrieben wurde, gehört zu werden. Die *freie* Gesellschaft Feyerabends steht damit für einen noch größeren Verzicht auf feste staatliche Strukturen, zugunsten der Freiheit. Greift man die Sklaven-Metapher Feyerabends von vorn wieder auf, kann man von einer „Entfesselung“ der offenen Gesellschaft sprechen. Sie muss auf einen noch kleineren, flexibleren Kern reduziert werden, wozu John Stuart Mill von Paul Feyerabend wieder aus der Komprimierung und Verwässerung Poppers befreit werden soll, was aber auch wieder zu der Anekdote mit den Faustregeln und Ad-Hoc Hypothesen zurückführt. Denn aus viel mehr als Faustregeln und kurzfristigen Entscheidungen, besteht die *freie Gesellschaft* nicht.

Auch für den Bereich der politischen Theorie soll daher die Ausgangsthese angenommen werden. Denn obwohl John Stuart Mill an dieser Stelle eine sehr gewichtige Rolle in der Sozialphilosophie von Paul Feyerabend einnimmt, wurde durch die Entwicklung seiner Argumente gezeigt, wie diese Position zustande kam: Über die Auseinandersetzung mit der Philosophie von Karl Popper, die so oft den argumentativen Schritt zu Mill erst eröffnete.

---

<sup>161</sup> Vgl. Lakatos et al. 1999, S. 120 f.; Feyerabend 1997, S. 122 f.

<sup>162</sup> Lloyd 2000, S. 116.

<sup>163</sup> Vgl. Oberheim 2006: S. 77 f.; Hoyningen-Huene & Oberheim 2006, S. 23.

<sup>164</sup> Vgl. Feyerabend et al. 1997, S. 99.

Durch den Vergleich mit Walter Hollitscher, der Paul Feyerabend nach eigener Beschreibung vom Positivismus zum Realismus führte<sup>165</sup>, kann zusätzlich gezeigt werden wie Feyerabend sich Poppers persönliches Auftreten im Idealfall vorgestellt hätte: „*Hollitscher machte es von Anfang an klar, daß er versuchen würde, mich von den sozialen und intellektuellen Vorteilen des dialektischen und historischen Materialismus zu überzeugen.*“<sup>166</sup> Popper hingegen trat als offener Philosoph auf, der darauf bestand, die Wahrheit nicht zu kennen und niemanden von seiner Sicht überzeugen zu wollen. Sobald seine eigene Position allerdings angegriffen wurde, wehrte er sich jedoch mit allen möglichen Mitteln und versuchte sich gegen den „Gegner“ zu behaupten, anstatt die Unterschiede zu akzeptieren. Er sei daher nichts, als ein „[...] bloßer Propagandist.“<sup>167</sup> In der Politik fordere Popper „*Kritik, Offenheit, Einfachheit, Einsicht in die eigenen Beschränkungen*“<sup>168</sup>, doch begründet hätte er eine Art Religion.<sup>169</sup> Die offene Gesellschaft mag daher zwar in Poppers Sinne offen sein, *frei* sei sie deshalb aber noch nicht. Dazu wäre ein noch toleranteres Auftreten nötig, das Feyerabend in seinem demokratischen Relativismus verwirklicht sieht, der in dieser Abgrenzung ein weiteres Mal als neo-pragmatisch und postmodern gekennzeichnet werden kann.

#### 4.3. Für und gegen den demokratischen Relativismus

Vom Vergleich mit Karl Popper losgelöst, kann nun noch abschließend versucht werden, die freie Gesellschaft Paul Feyerabends einer Prüfung zu unterziehen. In der Forschungsliteratur geschah das bisher nur auf einzelne Teilaspekte des Konzeptes bezogen, wie bereits in der Literaturdiskussion zu Beginn dieser Arbeit angedeutet wurde. Ein Großteil der Kritik kann dabei auf die unmittelbar nach der Veröffentlichung von *Erkenntnis für freie Menschen* publizierten Buchbesprechungen in Fachzeitschriften begrenzt werden, die allerdings nie auf besonders tiefe Analysen des Gegenstandes aufbauen.<sup>170</sup> Exemplarisch kann der Kritikpunkt von Noretta Koertge (1980) angeführt werden, die die politische Kritik von Feyerabend als zu weit gefasst ansieht, um sie tatsächlich als nützlich einzustufen. Sie akzeptiert zwar seine Kritik an der Zerstörung von Minderheiten und erkennt an, dass gerade in der Bildung eine

---

<sup>165</sup> Vgl. Feyerabend et al. 2009, S. 109 & 158; Feyerabend 1980, S. 223.

<sup>166</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 225.

<sup>167</sup> Feyerabend 1980, S. 226.

<sup>168</sup> Ebd., S. 151.

<sup>169</sup> Vgl. Ebd.

<sup>170</sup> Koppelberg 1979; Freese 1980; Clark 1980; Koertge 1980; Dunlap 1984.

Pluralisierung von Nöten wäre, doch sieht sie keine Lösung darin, nun auch Hopi-Medizin zu lehren.<sup>171</sup> Keiner der angeführten Kritikpunkte wird wesentlich detaillierter besprochen.

In der vergleichsweise umfassendsten Beschäftigung mit Feyerabends politischer Theorie – die nun auch andere Werke als nur *Erkenntnis für freie Menschen* einschließt – legt Fred Alford in einem Artikel (1985) zuerst einen Schwerpunkt auf die Forderung nach der Trennung von Staat und Wissenschaften. Hierin sieht Alford ein Thema, das bisher von kaum einem Philosophen – schon gar nicht im Feld der politischen Theorie – beachtet oder diskutiert wurde<sup>172</sup>, was durch die Neuartigkeit der Thesen als ein Hinweis auf die Relevanz von Feyerabends Thesen gedeutet werden kann. Dennoch weist Alford in diesem Zusammenhang auch auf Inkonsistenzen in Feyerabends Theorie hin. Dieser verurteile zwar die Anwendung des kritischen Rationalismus auf die politische Sphäre, da die Freiheit des Menschen dann von wissenstheoretischen Methoden abhängen würde, gleichzeitig tue Feyerabend aber genau dasselbe.<sup>173</sup> Wie auch in dieser Arbeit nachvollzogen, leitet Feyerabend seine Sozialphilosophie aus seiner Wissenstheorie ab.

Ein zweiter Einwand Alfords wiegt auf den ersten Blick aber noch schwerer: Feyerabend nehme sich selbst die Grundlage, um für seine eigene Theorie einzutreten. Indem er den demokratischen Relativismus stärke, bliebe ihm nur die Hoffnung, dass alle anderen Menschen der Gesellschaft die Überlegenheit jenes relativistischen Konzeptes erkennen und sich ihm anschließen würden. Er habe jedoch kaum Möglichkeiten, um einen Zweifler effektiv zu überzeugen, sich auch auf den Pfad des Relativismus zu begeben, da dies seinem Konzept der Toleranz widersprechen würde.<sup>174</sup> Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass Alford an dieser Stelle seines Arguments die zentrale Gegenüberstellung von Feyerabends Traditionen zu den vermeintlich unabhängigen Individuen des politischen Liberalismus übersieht. Er möchte nicht die einzelnen Subjekte davon überzeugen, sich auf den Pfad des demokratischen Relativismus zu begeben, sondern er versucht den letzteren als einen Grundkonsens zwischen den Traditionen zu etablieren. Jene sind die Grundbausteine der *freien Gesellschaft*, nicht die unabhängigen Menschen. Die Aufgaben des Staates sind daher auch stark beschränkt – und bestehen vornehmlich aus der Schutzfunktion der verschiedenen Traditionen voreinander –, sodass der darin umgesetzte demokratische Relativismus in diesem minimalen Ausmaß ohnehin für jede soziale Gruppe annehmbar sein sollte. Innerhalb der Traditionen muss der Relativismus nicht zur Maxime erhoben werden.

---

<sup>171</sup> Vgl. Koertge 1980, S. 389.

<sup>172</sup> Vgl. Alford 1985, S. 205.

<sup>173</sup> Vgl. Ebd., S. 208.

<sup>174</sup> Vgl. Ebd., S. 219.

Dass dazu natürlich ein gewisses Maß an Toleranz notwendig ist, folgt daraus allerdings unmittelbar. Denn es ist die Toleranz, die vorhin auch mit Opportunismus gleichgesetzt wurde, die den Weg zum Relativismus ebnet: Wer den anderen in all seinen Eigen- und Besonderheiten ernst nimmt, ist in dem Sinne tolerant, dass er nicht seine eigenen Werte als Maßstab ansetzt, sondern versucht, die des anderen möglichst neutral zu verstehen, zu akzeptieren und möglicherweise auch zu übernehmen. Zu einer solchen Praxis muss der Staat alle sozialen Gruppen immer von neuem ermutigen. Alles was keiner anderen Tradition Schaden zufügt, darf aus jenem Standpunkt heraus nicht kritisiert werden, was einen sehr pragmatischen Toleranzbegriff darstellt, der Toleranz auf die unmittelbaren Konsequenzen von Handlungen in konkreten Situationen beschränkt. Dennoch bleibt auch in dieser Argumentationslinie die Frage offen, wie Feyerabend die Traditionen in einem ersten Schritt von diesen Ideen überzeugen möchte. Letztlich verlagert sich das von Alford beschriebene Problem der unmöglichen Überzeugung nur von der individuellen Ebene auf die der Traditionen. Der Entschluss zum demokratischen Relativismus bleibt unerklärt.

Abschließend kann noch Feyerabends Kritik an den wissenschaftlichen Experten angesprochen werden. Über seine kritische Sichtweise auf die Wissenschaften, die durch den Rationalismus eingenommen wurden, kommt Feyerabend zum Schluss, den Einfluss von Experten im Staat eingrenzen zu müssen. Nur so kann verhindert werden, dass eine einzelne Tradition zu größeren Einflussmöglichkeiten kommt als andere. Evan M. Selinger (2003) kritisiert an diesem Konzept, dass Feyerabend zu hastig argumentiere: Er habe einen zu starren Begriff von „Experten“, der keine Abstufungen miteinschließt. Feyerabend bringe das Beispiel von vermeintlichen wissenschaftlichen Außenseitern<sup>175</sup>, die in den meisten denkbaren Fällen alleine für den Fortschritt der Wissenschaften verantwortlich waren. Selten sollen es tatsächlich die Experten eines Faches gewesen sein, die für Neuerungen sorgten. Meistens – so Selinger – seien diese Außenseiter jedoch schlicht Experten auf einem anderen (Teil-)Gebiet gewesen und niemals wirklich vollkommene Laien in der Wissenschaft. Selinger unterscheidet dazu zwischen gut und schlecht informierten Amateuren, Pionierforschern und absoluten Außenseitern.<sup>176</sup>

Letztlich sind diese Unterscheidungen und Abstufungen im Laienbegriff aber für Feyerabend selbst unerheblich, da er mit seiner Kritik der Expertise ein anderes Ziel verfolgt: Für ihn sollen grundsätzlich alle Menschen gleichermaßen in Entscheidungen eingebunden werden.

---

<sup>175</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 171: Feyerabend nennt das Beispiel von Albert Einstein und Nils Bohr, die sich selbst öfter als Dilettanten in ihrem eigenen Feld bezeichneten, oder von Alexander Marshack, der lediglich einen Abschluss in Journalismus hatte, aber im Feld der Paläontologie zu Prominenz aufstieg.

<sup>176</sup> Vgl. Selinger 2003, S. 371 f.

Ein Feld, in das nicht einmal „gut informierte Amateure“<sup>177</sup> Zugang finden können, ist nicht mehr inklusiv und schränkt die Vielfalt und die Möglichkeiten des Fortschritts ein. Experten sind gut und auch gewünscht für eine Gesellschaft, sie dürfen nur nicht zu Ideologen werden, indem ihnen ein privilegierter Status zugesprochen wird. Lässt man daraufhin auch andere Meinungen zu, dann ist es unerheblich, inwieweit sich diese Personen tatsächlich auskennen oder zu welcher der vier Kategorien Selingers sie gehören. Denn alles in allem – so soll die Antwort dieser Arbeit lauten – hat sich Feyerabend insbesondere ein Ziel gesetzt: Er will alle Menschen über die direkte Praxis an der Gesellschaft mitwirken lassen und sie dadurch schulen.<sup>178</sup> Nicht unbedingt sollen dabei alle mit der Medizin der Hopi-Indianer geheilt werden, oder sich nur durch die Astrologie auf die Zukunft vorbereiten. Diese Praktiken und Traditionen sollen aber zumindest die Möglichkeit bekommen, gehört zu werden. Obwohl man sich in fast allen denkbaren Fällen ohnehin gegen sie entscheiden wird, können dadurch aber in einigen Fällen potenziell Ressourcen wie Zeit oder Geld eingespart werden.<sup>179</sup>

Viele Kritiker von Paul Feyerabend nehmen seine Ausführungen an einigen Stellen zu wörtlich. Denn er neigt zwar zu Übertreibung und argumentiert mit extremeren Beispielen. Nach der Interpretation von Elizabeth A. Lloyd, die an dieser Stelle gestärkt werden soll, lebte Feyerabend Zeit seines Lebens jedoch lediglich die Philosophie Mills, indem er versuchte die Position der gesellschaftlichen Minderheiten gegenüber den Grundtraditionen zu verteidigen.<sup>180</sup> Wenn niemand sonst die Astrologie als Tradition schützen mochte, dann tat Feyerabend es eben persönlich<sup>181</sup>, was zwar „irrational“ im Sinne Poppers sein mochte, für Mill, wie Feyerabend ihn deutete, aber eine Chance, um die Wahrheit besser zu erkennen. Denn selbst wenn die Astrologie uns nichts offenbaren würde, würde sie uns dadurch deutlicher vor Augen führen, was an ihrer Stelle effektiver eingesetzt werden könne. In wenigen Fällen argumentiert er daher für solche Praktiken, nicht um sie tatsächlich umzusetzen, sondern um sie exemplarisch als bedrohte Minderheiten darzustellen.

Der oft ungenaue und impulsive Umgang mit seinen eigenen Begrifflichkeiten und Texten erschwert die Beschäftigung mit Feyerabend und lässt den Leser an mancher Stelle rätselnd zurück. Abstrahiert man aber insgesamt von seinen radikaleren und spitzen Formulierungen, gelangt man in der politischen Theorie Feyerabends zu dem Bild einer toleranten Gesellschaft mit großem Wahrheitsverzicht, einem minimalem staatlichem Einfluss und der Aufgabe, sich zur Vielfalt zu verpflichten.

---

<sup>177</sup> Vgl. Ebd.

<sup>178</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 168 f.

<sup>179</sup> Vgl. Feyerabend 1980, S. 190 f.

<sup>180</sup> Vgl. Lloyd 2000, S. 119 f.

<sup>181</sup> Kapitel 6. in *Erkenntnis für freie Menschen* ist der Astrologie gewidmet (Vgl. Feyerabend 1980, S. 181-189).

## **Schluss**

„Die Zeit meiner Beiträge zur akademischen Philosophie ist vorüber – ganz Buchstäblich.“<sup>182</sup>

So leitete Paul Feyerabend am 10. März 1969 einen Brief an Hans Albert ein. Ein Jahr später erschien sein Essay *Against Methods*, den er im Jahr 1976 zum Buch *Wider den Methodenzwang* ausbaute und publizierte. Doch möglicherweise war Feyerabend zu dem Zeitpunkt lediglich seiner Zeit etwas voraus, weshalb ihm der Gegenwind der damaligen akademischen Philosophie entgegenschlug. Denn im Laufe dieser Arbeit wurde er als (Vor-)Denker<sup>183</sup> der Postmoderne bezeichnet, der seine Thesen auf der Annahme aufbaut, dass jeder Mensch in einen bestimmten kulturellen Kontext hineingeboren wird, der ihn prägt, über den er seine Erfahrungen bewertet und über den allein er persönlich zu Freiheit kommen kann. Es ist in der Politik daher auch beispielsweise nicht zielführend, lediglich das einzelne Individuum von staatlicher Seite aus zu schützen, wie es der „*rational-Liberalismus*“<sup>184</sup> tut. Der Staat muss den Menschen ermöglichen, gemäß der eigenen Tradition zu leben.

Sowohl Feyerabends Wissenstheorie, als auch seine Gesellschaftstheorie entstanden, wie hier diskutiert, in Abgrenzung zum logischen Positivismus, insbesondere aber im Kontext des kritischen Rationalismus – zwei Herangehensweisen an die Wissenschaft, die aus den Anfängen des 20. Jahrhunderts stammen. Im demokratischen Relativismus Feyerabends kommen stattdessen die postmoderne Begriffe von Sprachspielen und sozialen Gemeinschaften mit gemeinsamen Erzählungen zu tragen, die in seiner Theorie eine prominente Rolle einnehmen.<sup>185</sup> In einem Interview kurz vor seinem Tod, spricht Feyerabend schließlich selbst davon, stets nur Erzählungen vorgetragen zu haben und keine Theorien.<sup>186</sup> Da diese postmoderne Perspektive auf das politische Denken Feyerabends in dieser Arbeit zu großen Teilen ausgeblendet wurde, kann sie an diesem Punkt des Textes nur noch als Anregung für weitere Forschungsvorhaben dienen. Ebenso, wie in einem weniger theoretischen Rahmen nach der praktischen Anwendung der Thesen Feyerabends gefragt werden kann, kann in der Strömung der Postmoderne eine weitere Bezugspunkt gefunden werden, unter dem die *freie Gesellschaft* Feyerabends und deren *Verpflichtung zur Vielfalt* analysiert werden kann. Hier nicht mehr nur in Hinblick auf die Entstehung der Gedanken, sondern auch mit Rücksicht auf die Frage nach ihrer späteren Wirkung.

---

<sup>182</sup> Feyerabend et al. 1997, S. 100.

<sup>183</sup> „*Anything Goes*“ wurde zu einem beliebten Slogan der Postmoderne, den viele Denker der Postmoderne allerdings auch als *Beliebigkeitsparadigma* ablehnen (Vgl. Vielhaber 2001, S. 5 f.).

<sup>184</sup> Feyerabend 1980, S. 129.

<sup>185</sup> Vgl. Lyotard 2009, S. 55 ff.

<sup>186</sup> Vgl. Feyerabend & Jung 2000, S. 162 f.

## *Literaturverzeichnis*

### *1. Primärliteratur:*

Feyerabend, Paul (1964): A Note on the Problem of Induction. In: *Journal of Philosophy of Education* 61, 1964 (12), S. 349–353.

Feyerabend, Paul (1970): Against Method. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Vol. 4), Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 17-131.

Feyerabend, Paul (1980): Erkenntnis für freie Menschen. Veränd. Ausg. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 11).

Feyerabend, Paul (1981): Über die Methode. Ein Dialog. In: Gerard Radnitzky und Gunnar Andersson (Hg.): Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft. Verb. und erw. deutsche Ausg. Tübingen: J.C.B. Mohr (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 25), S. 175–253.

Feyerabend, Paul (1984): Wissenschaft als Kunst. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 1231 = n.F., Bd. 231).

Feyerabend, Paul (1986a, c1983): Wider den Methodenzwang. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 597).

Feyerabend, Paul (1987): Farewell to reason. London, New York: Verso.

Feyerabend, Paul (1989a): Irrwege der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Feyerabend, Paul (1989b): Realism and the Historicity of Knowledge. In: *Journal of Philosophy of Education* 86, 1989 (8), S. 393–406.

Feyerabend, Paul K. (1997): Zeitverschwendung. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch, 2722).

Feyerabend, Paul; Baum, Wilhelm; Albert, Hans (1997): Briefwechsel. Originalausg. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (Philosophie (Fischer Taschenbuch Verlag), 13434).

Feyerabend, Paul; Baum, Wilhelm; Mühlmann, Michael; Albert, Hans (Hg.) (2009): Briefwechsel 1972-1986. Klagenfurt: Kitab (Philosophie).

Feyerabend, Paul; Engelmann, Peter; Böhnigk, Volker (op. 2005): Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht. Wien: Passagen (Passagen Philosophie).

Feyerabend, Paul K.; Jung, Joachim (2000): Last Interview. In: John Preston, Gonzalo Munevar und David Lamb (Hg.): The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend. New York: Oxford University Press, S. 159–168.

Feyerabend, Paul; Munévar, Gonzalo (1991): Beyond reason. Essays on the philosophy of Paul Feyerabend. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers (Boston studies in the philosophy of science, 132).

Feyerabend, Paul; Thomas, Christian (1986b): Nutzniesser und Betroffene von Wissenschaften. Zürich: Verlag der Fachvereine.

Popper, Karl R. (1971 [1934]): Logik der Forschung. 4. Aufl. Tübingen: Mohr (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 4).

Popper, Karl R. (1980 [1945]): Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. 6. Aufl. München: Francke (UTB, 473).

Popper, Karl R. (1987 [1936]): Das Elend des Historizismus. 6. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Einheit der Gesellschaftswissenschaften Studien in den Grenzbereichen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. 3).

Popper, Karl R. (1992 [1945]): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 7. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck (Philosophie, Soziologie, politische Wissenschaft, 1724).

Popper, Karl R. (2005 [1970]): Karl Popper Lesebuch. Ausgewählte Texte zur Erkenntnistheorie, Philosophie der Naturwissenschaften, Metaphysik, Sozialphilosophie. In: *Lesebuch 2000*.

Popper, Karl R. (2010 [1930-1933]): Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930 - 1933. 3. Aufl. Hg. v. Troels Eggers Hansen. Tübingen: Mohr Siebeck (Gesammelte Werke in deutscher Sprache, 2).

## 2. Sekundärliteratur

Albert, Hans (1995): Karl Popper (1902-1994). In: *Journal for General Philosophy and Science* 26, 1995 (2), S. 207–225.

Albert, Hans (2013): Aufklärung und Religionskritik. Zur Aktualität des Kritischen Rationalismus. In: Reinhard Neck und Harald Stelzer (Hg.): *Kritischer Rationalismus heute. Zur Aktualität der Philosophie Karl Poppers*. Frankfurt, M: Lang-Ed (Schriftenreihe der Karl Popper Foundation Klagenfurt, 7), S. 121–148.

Albert, Hans (1978): *Traktat über Rationale Praxis*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 22).

Alford, Fred (1985): Epistemological Relativism & Political Theory. The Case of Paul K. Feyerabend. In: *Polity* 18, 1985 (2), S. 204–223.

Boerner, Sabine (1994): *Die Organisation zwischen offener und geschlossener Gesellschaft*. Techn. Univ, Berlin, Berlin.

Bunnin, Nicholas; Yu, Jiyuan (2004): *The Blackwell dictionary of Western Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Clark, Stephen R. L. (1980): Review: Science in a Free Society. by Paul Feyerabend. In: *The philosophical Quarterly* 30, 1980 (119), S. 172–174.

Döring, Eberhard (1998): *Paul K. Feyerabend zur Einführung*. 1. Aufl. Hamburg: Junius (Zur Einführung).

Dunlap, Thomas R. (1984): Science in a Free Society by Paul Feyerabend. In: *Isis* 75, 1984 (1), S. 211–212.

Farell, Robert P. (2000): Will the Popperian Feyerabend please step forward. pluralistic, Popperian themes in the philosophy of Paul Feyerabend. In: *International Studies in the Philosophy of Science* 14, 2000 (3), S. 257–266.

van Fraasen, Bas C. (2000): *Sola Experimenta?* Feyerabend's Refutation of Classical Empiricism. In: John Preston, Gonzalo Munevar und David Lamb (Hg.): *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press, S. 28-36

Freese, Lee (1981): Science in a Free Society by Paul Feyerabend. In: *Contemporary Sociology* 9, 1981 (2), S. 383-385.

- Hattiangadi, J. N. (2000): Two Concepts of Political Tolerance. In: John Preston, Gonzalo Munevar und David Lamb (Hg.): *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press, S. 125–147.
- Hoyningen-Huene, Paul (2002): Paul Feyerabend und Thomas Kuhn. In: *Journal for General Philosophy and Science* 33, 2002, S. 61–83.
- Hoyningen-Huene, Paul; Oberheim, Eric (2006): Neues zu Feyerabend. In: Friedrich Stadler und Kurt Rudolf Fischer (Hg.): *Paul Feyerabend. Ein Philosoph aus Wien*. Wien, New York: Springer (Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, 14), S. 13–34.
- Jacobs, Struan (2003): Misunderstanding John Stuart Mill on science. Paul Feyerabend's bad influence. In: *The Social Science Journal* 40, 2003, S. 201–212.
- Keuth, Herbert (1989): Fehlbarkeit oder Sicherheit. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 19, 1989 (2), S. 378–390.
- Kidd, Ian James (2013): Feyerabend on Science and Education. In: *Journal of Philosophy of Education* 47, 2013 (3), S. 407–422.
- Knoll, Reinhold (2006): Warum Wissenschaft eine Kunst ist. Gedanken zu Paul Feyerabend. In: Friedrich Stadler und Kurt Rudolf Fischer (Hg.): *Paul Feyerabend. Ein Philosoph aus Wien*. Wien, New York: Springer (Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, 14), S. 49–60.
- Koertge, Noretta (1980): Review: Science in a Free Society by Paul Feyerabend. In: *British Journal of Philosophy and Science* 31, 1980 (4), S. 385–390.
- Koppelberg, Dirk (1979): Review: Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften by Paul Feyerabend/Erkenntnis für freie Menschen by Paul Feyerabend. In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 10, 1979 (2), S. 407–414.
- Lakatos, Imre; Feyerabend, Paul; Motterlini, Matteo (1999): *For and against method. Including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lloyd, Elisabeth A. (2000): Feyerabend, Mill and Pluralism. In: John Preston, Gonzalo Munevar und David Lamb (Hg.): *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press, S. 115–124.
- Liotard, Jean-Francois (2009): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen Verlag.
- Mill, John Stuart (1977 [1959]): *Essays on Politics and Society*. In: J. M. Robson (Hg.): *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press. (Vol. 18)
- Munevár, Gonzalo (2000): Preface. In: John Preston, Gonzalo Munevar und David Lamb (Hg.): *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press.
- Oberheim, Eric (2006): *Feyerabend's Philosophy*. 1. Aufl. Berlin: de Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, 73).
- Preston, John (2000): Science as a Supermarket. "Postmodern" Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science. In: John Preston, Gonzalo Munevar und David Lamb (Hg.): *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press, S. 80–101.
- Preston, John; Munevar, Gonzalo; Lamb, David (Hg.) (2000): *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press.

Schröder, Jürgen (2006): Karl Popper. Paderborn: Mentis (NachGedacht).

Schwarzburg, Detlef (1990): Abstraktes Denken und verwissenschaftlichte Gesellschaft. Zum Theorie-Praxis-Verhältnis bei Weber, Habermas, Popper und Feyerabend. 1. Aufl. Frankfurt: Materialis Verlag (Diskussionsbeiträge : Reihe des Instituts für Politische Wissenschaft an der Universität Hannover, 13).

Selinger, Evan M. (2003): Feyerabend's Democratic Critique of Expertise. In: *Critical Review* 15, 2003 (3/4), S. 359–373.

Sluga, Hans (2006): Der erkenntnistheoretische Anarchismus. Paul Feyerabend in Berkeley. In: Friedrich Stadler und Kurt Rudolf Fischer (Hg.): Paul Feyerabend. Ein Philosoph aus Wien. Wien, New York: Springer (Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, 14), S. 61–74.

Stadler, Friedrich; Fischer, Kurt Rudolf (Hg.) (2006): Paul Feyerabend. Ein Philosoph aus Wien. Wien, New York: Springer (Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis, 14).

Sukup, Thomas (2007): Anything goes? . Paul Feyerabend als Elefant im Popperschen Porzellanladen. In: *Aufklärung und Kritik*, 2007 (1), S. 124–138.

Theocharis, T.; Psimopoulos, M. (1987): Where Science has gone wrong. In: *Nature*, 15.10.1987 (329), S. 595–598.

Vielhaber, Carsten (2001): Die Präfixe der Postmoderne oder: Wie man mit dem Mikroskop philosophiert. Münster: LIT Verlag. (Pontes, 9)

Watkins, John (2000): Feyerabend among Popperians. 1948-1978. In: John Preston, Gonzalo Munevar und David Lamb (Hg.): *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend*. New York: Oxford University Press, S. 47–57.

Watson, Peter (2001): Das Lächeln der Medusa. Die Geschichte der Ideen und Menschen, die das moderne Denken geprägt haben. München: C. Bertelsmann Verlag.

### ***Eigenständigkeitserklärung***

Ich versichere, dass ich die vorgelegte Bachelorarbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet und die den benutzten Quellen entnommenen Passagen als solche kenntlich gemacht habe. Diese Bachelorarbeit ist in dieser oder einer ähnlichen Form in keinem anderen Kurs vorgelegt worden.

Vinzent-Vitus Leitgeb

München, am 04. Juli 2014