

Dezisionismus : eine kompromittierte politische Theorie

Autor(en): **Lübbe, Hermann**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **55 (1975-1976)**

Heft 12

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-163116>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Dezisionismus – eine kompromittierte politische Theorie

«Dezisionismus» ist der Name einer kompromittierten Theorie politischer Entscheidung. Diese Theorie lehrt, die Geltung einer politischen Entscheidung bestehe «unabhängig von der Richtigkeit ihres Inhalts»; die Entscheidung sei, «normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren», und sie schneide, nachdem sie einmal getroffen worden ist, «die weitere Diskussion darüber, ob noch Zweifel bestehen können, ab». Kompromittiert ist diese Lehre, weil man in ihr die Rechtfertigung eines politischen Irrationalismus erkannt hat, der die Wahrheitsfähigkeit politischer Fragen leugnet und ihre Beantwortung als eine Sache von Machtentscheidungen auffasst. Kompromittiert ist der Dezisionismus auch deswegen, weil der prominenteste unter seinen Vertretern, Carl Schmitt, zeitweise ein Parteigänger der nationalsozialistischen Diktatur war. 1922 schrieb Carl Schmitt die eingangs zitierten Sätze. Nach den Entscheidungen des Jahres 1933 schnitt dann Hitler in der Tat «die weitere Diskussion darüber, ob noch Zweifel bestehen ..., ab».

Die in der gegenwärtigen intellektuellen theoretischen und ideologischen Auseinandersetzung gängige Charakteristik des Dezisionismus stammt von Jürgen Habermas. In der Festschrift für Hans Barth schrieb er 1964, nach dezisionistischer Lehre falle die politische Entscheidung im Kampf zwischen Alternativen, «die zwingender Argumente entraten und einer verbindlichen Diskussion unzulänglich bleiben». Vor Carl Schmitt sei schon Max Weber als Repräsentant dieser Lehre auszumachen, und Carl Schmitt seinerseits als sein «legitimer Schüler». Im Gegensatz zum so charakterisierten Dezisionismus wird dabei offensichtlich angenommen, rationales politisches Handeln folge Entscheidungen, deren Verbindlichkeit keine andere ist als die Verbindlichkeit «zwingender Argumente». Entscheidung in diesem Sinn wäre schlicht Resultat «einer verbindlichen Diskussion».

Unzweifelhaft erfreut sich diese Vorstellung von der Gründung der Verbindlichkeit politischer Entscheidung in diskursiv festgestellter Wahrheit gegenwärtig grosser Zustimmung, insbesondere bei der jungakademischen Neuen Linken. Deren Pathos hat sich an dieser Vorstellung entzündet, und ihre politische Unduldsamkeit auch. Denn wer darf wider diejenigen sein, die nichts anderes vertreten als die praktische Konsequenz aus der Wahrheit «zwingender Argumente»? Wenn die Verbindlichkeit politischer Entschei-

dungen keine andere ist als die Verbindlichkeit «verbindlicher Diskussionen» – dann schliesst der Respekt vor getroffenen Entscheidungen die Zustimmung zur diskursiv ermittelten Wahrheit ein, und umgekehrt gibt es einen politischen Respekt vor getroffener Entscheidung nicht, solange die Wahrheit, auf deren Anspruch die Legitimität der Entscheidung beruht, sich einem noch nicht erschlossen hat.

Man erkennt: die Identifizierung der Verbindlichkeit politischer Entscheidungen mit der Verbindlichkeit diskursiv ermittelter Wahrheit hat entweder totalitäre oder anarchistische Konsequenzen. Es ist kein Zufall, vielmehr eine Sache von einsichtiger Konsequenz, dass beides, Anarchismus wie Totalitarismus, zum politischen Phänotyp der Neuen Linken gehört.

Liberaler politische Ordnung setzt demgegenüber voraus, dass die Verbindlichkeit politischer Entscheidungen, wie sie zum Beispiel der Gesetzgeber trifft, eine andere ist als die Verbindlichkeit von Wahrheitsansprüchen in den Begründungen, die materiell solchen Entscheidungen zugrunde liegen. Die Wahrheitsfähigkeit politisch-praktischer Fragen wird damit nicht in Zweifel gezogen. Es wird lediglich geltend gemacht, dass die Verbindlichkeit der politischen Entscheidung solcher Fragen nicht an unserer Anerkennung der Wahrheitsansprüche hängt, die argumentativ in der Entscheidungsbegründung erhoben worden waren. Die so bestimmte Trennung von Geltung und Wahrheit im politischen Entscheidungsprozess macht die entscheidungstheoretische Substanz liberaler politischer Ordnung aus, und in der argumentativen Sicherung dieser Substanz ist es allerdings unvermeidlich, in einige Nähe zur Tradition des kompromittierten sogenannten Dezisionismus zu geraten.

Ist das nicht kompromittierend? Auf diese Frage lässt sich dreierlei antworten. Zunächst gilt auch in diesem Zusammenhang die Empfehlung Ernst Blochs, Wahrheiten nicht zu verschenken, und zwar auch dann nicht, wenn das hiesse, sie rechts liegen zu lassen. Sodann: es ist eine liberale Tugend, Person und Sache zu trennen, und es gäbe nicht mehr viel, worauf wir uns stützen könnten, wenn nichts darunter sein dürfte, worauf auch solche sich beriefen, von deren Praxis wir uns distanzieren.

Schliesslich hat der sogenannte Dezisionismus eine Vorgeschichte in klassischen Traditionen, deren Erbe reich ist, so dass es sich lohnt, um es zu streiten. Aus dieser Tradition möchte ich zunächst drei Argumentationen wiederholen, die zur Vorgeschichte des Dezisionismus gehören. Abschliessend werde ich dann die aktuelle politische Entscheidungstheorie Max Webers gegen ihre zeitgenössische Kritik verteidigen. Bei der Rekonstruktion der traditionellen dezisionistischen Argumentationen beschränke ich mich auf diejenigen, auf die sich der gegenwärtige Dezisionismus ausdrücklich beruft, und ich folge dabei der Intention dieser Berufung.

Auctoritas, non veritas facit legem

Die Rolle des Erzdezisionisten spielt in Zustimmung und Kritik *Thomas Hobbes*. Als Quintessenz seiner einschlägigen Theorie pflegt man einen vielzitierten Satz anzuführen. Dieser berühmt-berüchtigte Satz lautet: *Auctoritas, non veritas facit legem*. Wir erkennen in diesem Satz mühelos die bedenkliche Trennung von Geltung und Wahrheit wieder, gegen die sich die Kritik am Dezisionismus richtet. Wie kommt es zu diesem Satz? Mit diesem Satz wird eine politische Summe aus Erfahrungen konfessioneller Bürgerkriege gezogen. Der Bürgerkrieg konfessioneller Parteien in Frankreich, in England oder in den Niederlanden war freilich stets zugleich auch ein Kampf um pragmatisch definierbare politische Interessen. In seinem ideologischen Kern jedoch war er ein Kampf konkurrierender Heilswahrheiten. Nur von daher lässt sich die Härte dieses Kampfes verstehen. Eine Wahrheit des Heils lässt es nicht zu, dass man sich nur bedingungsweise auf sie einliesse. Sie ist unbedingt, und sie ist total, indem sie das Ganze des menschlichen Lebens betrifft und umgreift. Total ist infolgedessen aber auch der Gegensatz, in den im Zeitalter konfessioneller Selbstentzweiung alter europäischer Glaubenseinheit zwei konkurrierende Heilswahrheiten zueinander geraten mussten. Zwei Heilswahrheiten, sofern sie jeweils die Totalität des menschlichen Daseins betreffen, schliessen sich total aus. Von der einen zur anderen gelangt man nicht auf der Brücke versöhnlicher Kompromisse, sondern einzig durch Bekehrung und Widerruf begangener Ketzerei. Das erklärt die totale Gewalt, die jeder Versuch annehmen musste, mit den Mitteln politischen Zwangs die zerstörte Einheit der Bürgerschaft in der einen, unteilbaren Heilswahrheit wiederherzustellen.

Der im Zerfall seiner Einheit den politischen Frieden zerstörende Glaube war seiner Natur nach unfähig, die rettende Antwort auf die Herausforderung durch das friedenszerstörende Faktum seiner Selbstentzweiung zu finden. Der Glaube ist stets vor allem an seiner Integrität interessiert, und diesem Interesse entsprechend musste die Antwort des Glaubens ausfallen. Sie lautete: Der politische Friede lässt sich nur wiederherstellen über die Wiedervereinigung aller im wahren Glauben; auf seine unteilbare Wahrheit muss sich der Friede gründen.

Was aber der wahre Glauben sei – eben darüber dachte eine jede Konfession anders: Katholiken und Calvinisten, Hochkirchler und Independen-tisten, Remonstranten und Kontraremonstranten. In ihrem Eifer, den Frieden über einen allgemeinen Konsens in der Wahrheit zu gründen, zerstörten sie gerade diesen Frieden, und genau aus diesem Dilemma weist nach dezisionistischer Interpretation der zitierte Satz des Thomas Hobbes den Ausweg. Gewiss: Hobbes war ein Parteigänger des staatskirchlichen Absolutis-

mus, und insofern war auch für ihn die Geltung eines öffentlichen Bekenntnisses als Element dieses Absolutismus selbstverständlich. Aber er erklärt die Autorität des Souveräns anstelle der Wahrheit des Bekenntnisses zum Grund seiner öffentlichen Geltung, und eben damit entlastet er die bürgerliche Verpflichtung zur Anerkennung dieser Geltung vom Gewissenszwang zu dieser Anerkennung aus Wahrheitsgründen. Die Pragmatik dieser Trennung von Wahrheit und Geltung ist die Pragmatik einer Friedensraison. In ihr triumphiert der politische Wille zum Frieden über den Willen zum politischen Triumph der Wahrheit. Das ist das Konzept eines bürgerlichen Friedens, der nicht mehr auf der allgemeinen Anerkennung und inneren Zustimmung zu den lebensorientierenden Wahrheiten beruht. Das Konzept eines solchen Bürgerfriedens geht von der Prämisse aus, dass die lebenssinnstiftenden Wahrheiten konsenshaft nicht mehr feststellbar sind, so dass der Friede ohne Bezug auf diese Wahrheiten definiert werden muss. Die Theologen mögen argumentieren und diskutieren. Aber was gilt, soll nicht mehr deswegen gelten, weil ihre Argumente «zwingend» und ihre Diskussionen «verbindlich» sind. Es soll gelten kraft politischer Entscheidung, die es zur Entlastung seines Gewissens jedermann frei stellt, privatim die Wahrheit an ganz anderer Stelle zu vermuten. Die dezisionistische Formel «auctoritas, non veritas facit legem» ist also eine Friedensformel. Nach Massgabe dieser Formel lässt sich einerseits allerdings ein verbindliches öffentliches Bekenntnis wenn nicht begründen, so doch in Kraft setzen. Andererseits, indem diese Formel für die öffentlich geltenden Religionsgesetze nicht die Wahrheit der Religion, sondern die Autorität des friedenssichernden politischen Entscheidungsmonopolisten in Anspruch nimmt, schon sie das Gewissen der Dissidenten.

Dieser Dezisionismus ist, wie man sieht, eine Vorform späterer Gewährung der Toleranz gegenüber abweichenden subjektiven religiösen Wahrheitsüberzeugungen. Diese Toleranz, zu deren Theorie im 17. Jahrhundert vor allem die Philosophen Spinoza und Locke beigetragen haben, ist ihrerseits eine Vorläuferin späterer Religionsfreiheit, durch die das abweichende religiöse Bekenntnis, anstatt es lediglich zu tolerieren, in den Status eines subjektiven, das heisst einklagbaren Rechts versetzt wird.

Nachdem die Religionsfreiheit bei uns überall im wesentlichen uneingeschränkt gilt, kann man natürlich zweifeln, ob der skizzierte Hobbesianische Dezisionismus, der in der Genesis dieser Freiheit eine Epoche bedeutet, noch irgendeine Aktualität besitzt. Immerhin sollten wir nicht vergessen, dass wir es im Marxismus mit einer herrschenden Doktrin zu tun haben, deren Begründer als Ziel proklamierte, die Religionsfreiheit durch die Freiheit von der Religion zu ersetzen und somit, zum Beispiel und wörtlich, die «Judenemanzipation» durch «die Emanzipation der Menschheit vom Judentum».

Das geschah und geschieht natürlich im Namen einer neuen, höheren Wahrheit, die in ihrem exklusiven politischen Anspruch in «verbindlicher» Diskussion festgestellt ist und durch «zwingende» Argumente gesichert. Durch diese Wahrheit definiert das sich selbst so nennende Weltfriedenslager seine Identität, und zum wahren und ewigen Frieden sieht es uns über die universelle Anerkennung der Wahrheit gelangen, das heisst über die Vereinigung aller in jenem Lager. Insoweit befinden wir uns in einer Situation, die uns, mutatis mutandis, in der Struktur präntendierter Verbindung von Frieden und Wahrheit von Hobbes her schon vertraut ist. Hobbes war Dezisionist, indem er diese Verbindung löste und den Frieden, anstatt ihn auf die Anerkennung der Wahrheit zu gründen, zu einem politischen Gut erklärte, das vor dem Gut der Übereinstimmung aller in dieser Wahrheit den Vorrang hat. Die Anerkennung eben dieses Vorrangs wurde mit der Verkündung der aussenpolitischen Koexistenz-Doktrin auch unter Marxisten zur Verpflichtung. Wie schwer das fiel und immer noch fällt, lässt sich daran erkennen, dass Lenin selbst als Erz-Lehrer dieser Doktrin heute herhalten muss. Damit hat man, durch Künste politischer Hermeneutik, den politischen Vorrang des Friedens vor dem Universal-Konsens in der Wahrheit durch angebliche Verlautbarungen des Lehrers dieser Wahrheit selbst legitimiert. Aber ein dezisionistischer Wurm ist nun gleichwohl im System. Es wurmt, dass die politische Geltung von Wahrheitsansprüchen mit der präntendierten materiellen Geltung dieser Ansprüche nicht deckungsgleich ist und politische Respektierung dieser Diskrepanz unumgänglich. Wer diese Diskrepanz anerkennt, hat bereits implizit unterschieden zwischen politischer oder sozialer Geltung eines Anspruchs einerseits und seiner sachlichen oder logischen Geltung andererseits, und diese Unterscheidung ist die Basis-Unterscheidung, auf die sich die Entscheidungs-Theorie des sogenannten Dezisionismus stützt. In der Tat gibt es «zwingende Argumente» und «verbindliche Diskussionen». Aber der dabei waltende Zwang und die dabei herrschende Verbindlichkeit bewirken niemals mehr als die sachliche oder logische Geltung eines Begründungszusammenhangs. Politische oder soziale Geltung setzt Akte autorisierter Personen oder Institutionen voraus, deren Verbindlichkeit andere Gründe hat als die Gründe, die diese Personen oder Institutionen materiell für ihre Entscheidungen in Anspruch nehmen. Wo man diese Trennung von institutioneller oder verfahrensmässiger und sachlicher Verbindlichkeit nicht anerkennt, ist einem zugemutet, dem Willen der herrschenden Partei nicht nur deswegen zu folgen, weil er der herrschende Wille ist, sondern überdies deswegen, weil die Partei recht hat. Das ist der theoretische Ursprung des bekannten Refrains im Liedchen der Jungen Pioniere: Die Partei, die Partei, die hat immer recht ... Der Grundsatz des dezisionistischen Absolutisten Thomas Hobbes «auctoritas, non veritas facit legem» klingt demgegenüber geradezu liberal.

Morale par provision

Descartes hat der Entscheidungstheorie des sogenannten Dezisionismus durch seine Theorie einer «morale par provision» vorgearbeitet. Diese Theorie macht geltend, dass wir es uns in der Praxis des Lebens nicht leisten können, die Tugend wissenschaftlicher Praxis zu üben und in unserem Handeln stets nur von Voraussetzungen auszugehen, die als bewiesene Voraussetzungen gelten können. Als *Descartes* dachte und schrieb, war die Wissenschaft und die ihr folgende Technik kaum schon «Produktivkraft», und sie gehörte noch nicht zum Ensemble materieller Bedingungen unserer physischen und sozialen Existenz. Sie war, sozusagen, eine Sache reiner Theorie, und eben deswegen war es möglich, dem Programm ihrer radikalen Erneuerung den Grundsatz voranzustellen, «niemals eine Sache als wahr anzunehmen, von der ich nicht evidentermassen erkenne, dass sie wahr ist». In der Praxis des Lebens dagegen genügt es nicht, «das Haus, in dem man wohnt, nur abzureissen, bevor man mit dem Wiederaufbau beginnt ..., sondern man muss auch für ein anderes Haus vorgesorgt haben, in dem man während der Bauzeit bequem untergebracht ist». Im Prinzip hindert uns natürlich nichts, auch die uns in unserer Lebenspraxis leitenden Grundsätze überlieferter Sittlichkeit radikal in Frage zu stellen, unseren Vorurteilen nachzuspüren, die Widersprüchlichkeiten im System herrschender Moral aufzudecken. Im Philosophischen Seminar kann man, wie es heute zum Beispiel in Erlangen geschieht, in der Tat den Versuch machen, auch die Ethik von Grund auf zu rekonstruieren. Inzwischen aber muss man leben, ist man gezwungen zu handeln, bedarf man der praktischen Orientierung. Woran soll man sich dabei halten? An die überlieferten Grundsätze traditional geltender Sittlichkeit, so lautet *Descartes'* Empfehlung, und sie bilden die von ihm so genannte *Morale par provision*.

Damit legitimiert *Descartes* die Geltung von Tradition dezisionistisch. Bei dieser Legitimation wird anerkannt und vorausgesetzt, dass wir in der Tat mancherlei Gründe haben anzunehmen, dass die Traditionen moralischer und politischer Art, die unsere Lebenspraxis bestimmen, mangelhaft und revisionsbedürftig sind. Aber die Revision kann stets nur im Detail erfolgen, während wir im übrigen nicht umhin können, uns auf die Tradition zu verlassen, und zwar unabhängig davon, wie weit wir mit dem Unternehmen ihrer Generalrevision bereits gelangt sind. Tradition gilt nicht aus der Evidenz ihrer guten Gründe, sondern aus der Evidenz der Unmöglichkeit, ohne sie auszukommen. Die Cartesianische *Morale par provision* ist die Theorie dieser Sorte von Geltung. Sie ist dezisionistisch, indem sie lehrt, dass wir nicht umhin können, die Geltung von Grundsätzen moralischer und sonstiger Praxis vorauszusetzen, obwohl diese Grundsätze materiell nicht durch «zwin-

gende Argumente» gesichert und im Verlauf einer «verbindlichen Diskussion» beschlossen worden sind.

Der theoretische Kern in der dezisionistischen Begründung der Geltung von Tradition ist das Zeitmangelargument. Nur in der reinen Theorie haben wir Zeit genug, Zweifel um Zweifel zu lösen, und nur hier ist Korrektur von Irrtümern ohne nachteilige Folgen jederzeit möglich. In der Praxis des Lebens jedoch «dulden die Handlungen ... keinen Aufschub», so dass wir, «wenn es nicht in unserer Macht steht, die wahren Ansichten zu erkennen, den wahrscheinlichsten folgen sollten». Und wenn die Lage die ist, dass wir handeln müssen, ohne dass wir die Annahmen über die Wirklichkeit, von denen wir dabei ausgehen, nach Graden der Wahrscheinlichkeit unterscheiden könnten, so «sollten wir uns nichtsdestoweniger zu irgendeiner entscheiden und sie hernach, soweit sie für die Praxis Bedeutung hat, nicht mehr als zweifelhaft, sondern als ganz wahr und ganz sicher ansehen». Descartes hat diesen dezisionistischen Grundsatz durch die berühmte Metapher des Verirrten im Wald erläutert. Dessen Lage wäre aussichtslos, wenn ihm nichts anderes einfiele als «umherzulaufen». Wenn überhaupt etwas Rettung bringt, so ist es der unverzügliche Entschluss, «so geradewegs wie möglich immer in derselben Richtung zu marschieren», und die Wahl dieser statt jener Richtung ist eine Dezision, sofern diese Wahl unter Zeitdruck erfolgt, der eine Entscheidung erzwingt, ohne dass wir über Gründe verfügten, materiell diese statt jener Richtung für die Richtung des rettenden Auswegs zu halten.

Selbstverständlich steht nichts entgegen, die so begründete Dezision ihrerseits als ein durch «zwingende Argumente» gesichertes Resultat einer «verbindlichen Diskussion» aufzufassen, und es ist billig zu fordern, dass alle, die von einer zu treffenden Dezision betroffen wären, Gelegenheit haben sollten, sich an dieser Diskussion zu beteiligen. Was aber, wenn die zutreffende Dezision in kürzerer Frist fallen muss, als wir benötigen, um ihre Verbindlichkeit diskursiv sicherzustellen? Angesichts solcher Lagen kommen wir nicht umhin anzuerkennen, dass der Zwang zur Dezision prinzipiell weiter reicht als unsere Chance, diesen Zwang seinerseits materiell durch Konsens zu legitimieren. Soweit das zutrifft, ist es vernünftig, prophylaktisch Entscheidungskompetenzen zu institutionalisieren, deren Dezisionen, gegebenenfalls, nicht wegen der einen Universal-Konsens stiftenden Evidenz ihrer Fälligkeit gelten, sondern deswegen, weil sie zur Entscheidung institutionell autorisiert waren.

Primat der praktischen Vernunft

Ein dezisionistisches Element enthält auch die Moralthorie Kants. Das Ideal, an welchem wir uns, handelnd, in letzter Instanz orientieren, ist nach

Kant das Ideal einer moralischen Weltordnung. Was ist eine moralisch geordnete Welt? Moralisch geordnet ist diejenige Welt, in der es die Menschen so gut haben wie sie es sind. In dieser Welt koinzidieren Glück und die moralische Würdigkeit, des Glücks teilhaftig zu sein.

Offensichtlich leben wir nicht in einer solchen Welt. Von den beiden Elementen einer moralisch geordneten Welt, dem Glück einerseits und der moralischen Reinheit unseres guten Willens andererseits, steht nur dieser gute Wille gänzlich zu unserer Disposition. Der moralisch Handelnde verfügt nicht über ein Wissen, das ihn nach sozialen Gesetzen einer interaktionistischen Kausalität für seine guten Taten den Lohn eines guten Lebens verhiesse. Die Zumutung, gleichwohl moralisch handeln zu sollen, obwohl es keinerlei Garantie für ein unserer moralischen Würdigkeit entsprechendes gutes Leben gibt, lässt sich allein dezisionistisch begründen. Das moralische Gesetz gebietet, wie ein verinnerlichter absolutistischer Souverän, unbedingt, das heisst es stützt seinen Anspruch nicht auf die erwiesene Wahrheit, dass die Welt, in der moralisch zu handeln uns zugemutet ist, eine moralisch geordnete Welt sei. Erwiesen ist lediglich, dass überhaupt keine Chance besteht, die Ordnung dieser Welt in eine moralische zu verwandeln, wenn wir uns nicht, und zwar jeder einzelne jetzt, entscheiden, moralisch zu handeln, ohne des Lohns dieser unserer Moralität gewiss zu sein. Die Entscheidung für die Moralität ohne theoretische Gewissheit ihrer glücksfördernden Wirkung in Beziehung auf unsere eigene Person ist das einzige, was uns in der theoretisch unbegründeten Hoffnung zu tun bleibt, dadurch den moralischen Zustand der Welt zu verbessern.

Die Verpflichtung zum moralischen Handeln ohne Absicherung durch die theoretische Gewissheit seines Nutzens – das ist die moraltheoretische Quintessenz der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen. Diese Argumentation gleicht strukturell, wie man erkennt, dem Dezisionismus in der Argumentation Descartes', nach der Verirrte sich zum richtungskonsequenten Aufbruch entschliessen müssen, obwohl es über die formale Vernünftigkeit dieses Entschlusses hinaus keine theoretische Garantie seiner materiellen, inhaltlichen Richtigkeit gibt. Analog zur Situation von Verirrten wissen wir nicht, ob und inwieweit wir durch die moralische Entscheidung, stets nur guten Willens zu handeln, einer guten Welt tatsächlich näher kommen. Wir wissen lediglich, dass es das einzige ist, was von den Elementen einer guten Welt gänzlich zu unserer eigenen Disposition steht. Verallgemeinert besagt dieses Argument, dass wir, handelnd, in letzter Instanz souverän stets nur in bezug auf unsere Absichten sind – nicht dagegen in bezug auf die Wirkungen und Nebenwirkungen unseres Handelns. Wer, nachdem das Unglück, das er angerichtet hat, passiert ist, erklärt, er habe doch nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt, gesteht damit zu, dass das Gewissen eine

Instanz moralischer Dezisionen ist, deren Kompetenz zwangsläufig weitergespannt ist als das Wissen, das in diese Dezisionen eingeht. Der moraltheoretische Dezisionismus ist insofern nicht eine Theorie, der die sogenannte Wahrheitsfähigkeit moralisch-praktischer Entscheidungen leugnet. Der Dezisionismus macht lediglich geltend, dass die Notwendigkeit zur moralischen Entscheidung weiter reicht als der Kreis unserer faktischen Möglichkeiten, die Wahrheit unserer Annahmen über die Wirklichkeit, die in unsere moralischen Entscheidungen eingehen, durch «zwingende Argumente» und «verbindliche Diskussionen» zu sichern.

Wir können an dieser Stelle bereits eine pragmatische Gemeinsamkeit aller bisher behandelten dezisionistischen Handlungstheorien formulieren. Ich sehe diese Gemeinsamkeit in einer Entlastungsabsicht. Hobbes' dezisionistische Formel entlastet uns von dem Zwang, dem, was öffentlich für eine verpflichtende Wahrheit gilt, auch innerlich zustimmen zu sollen. Er setzt damit die Innerlichkeit frei, entlastet unser Gewissen durch Gewährung einer Vorbehaltchance. Descartes' dezisionistische Traditionsrestitution entlastet uns von dem zerstörerischen Zwang, in der Praxis so radikal sein zu müssen wie in der Theorie. Er entlastet uns vom Zwang zur Revolution in Permanenz. Er entlastet uns von der Zumutung, annehmen zu sollen, dass die Tradition wegen ihrer erwiesenen Richtigkeit gilt. Sie gilt wegen der Nicht-Existenz einer aktuell realen Alternative. Kants moraltheoretischer Dezisionismus entlastet uns von der untragbaren Verantwortung für die Totalität der Folgen unserer Handlungen und entlastet uns damit vom Zwang, für unser Handeln eine theoretische Garantie ihres objektiven, bleibenden Sinns finden zu müssen. Die Moralität unserer Handlungen, das heisst der gute Wille, stiftet diesen Sinn subjektiv-praktisch.

Über den Grund unserer Verbindlichkeiten: Diskussion oder Entscheidung?

In der aktuellen Dezisionismus-Kritik spielt *Max Weber* die Rolle des Klassikers einer Theorie, die eine Begründung von Normen nach Analogie der Begründung von Behauptungen über die Wirklichkeit für unmöglich erklärt, und die entsprechend die politische Geltung von Normen auf unableitbare Dezisionen von Machthabern zurückführt. In der Tat können wir bei Max Weber Sätze lesen, die zu einer solchen Theorie, wie sie ihm unterstellt wird, zu gehören scheinen. Einen der meistzitierten einschlägigen Sätze möchte ich auch hier zitieren. Aus Max Webers Darlegungen zum Sinn der sogenannten Wertfreiheit der Sozialwissenschaften zitiere ich den Satz, in welchem Max Weber sich zur Frage äussert, «wie Konflikte zwischen mehreren in concreto kollidierenden, gewollten oder gesollten Zwecken zu schlichten

seien». Der schlimme Satz, mit dem Max Weber auf diese Frage antwortet, lautet: «Es gibt keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art, welches hier eine Entscheidung geben könnte.»

Das ist nun ein Satz, der eindeutig zu belegen scheint, was neben anderen Kritikern besonders wirkungsreich Max Horkheimer der Weberschen Philosophie vorgeworfen hat. In dieser Philosophie danke, so Horkheimer, die Vernunft als «praktische Vernunft» ab und verbleibe als «instrumentelle». Max Weber, so Horkheimer, habe sich «keinerlei Rationalität» vorzustellen vermocht, «vermöge deren der Mensch einen Zweck von einem anderen unterscheiden kann». Webers Werk sei die Verzichturkunde «der Philosophie und Wissenschaft, was ihr Bestreben angeht, das Ziel des Menschen zu bestimmen». Jürgen Habermas hat später, wie bereits angeführt, diese Weber-Interpretation zu der personalisierten Qualifikation gesteigert, «dass Carl Schmitt ein legitimer Schüler Max Webers» sei.

Ich möchte eine andere Interpretation der zitierten These Max Webers vorschlagen. Dem Schein des zitierten Satzes zum Trotz leugnet Max Weber keineswegs die rationale Begründbarkeit von Handlungszielen. Max Weber besass ja, im Unterschied zu anderen Gelehrten, Intimität mit der Realität des politischen Lebens, und entsprechend hat Max Weber auch am Faktum der Begründbarkeit von Normen nicht zweifeln können. Denn es liegt ja auf der Hand, dass von unseren Parlamenten bis zu den höchsten Gerichten und von den Parteitagen bis zu den Synoden ständig Instanzen tätig sind, Normen zu begründen, allgemeine Gesetze nämlich oder Statuten, die im Bereich ihrer Zuständigkeit, nachdem sie beschlossen sind, dann für alle gelten. Keine Person, keine Partei, keine Fraktion, keine Regierung oder sonstige dazu legitimierte Stelle könnte ja in der Tat einen Vorschlag zur Einführung einer Norm machen, ohne dass sie zugleich eine Begründung für diesen Vorschlag mitlieferte. Die Geschäftsordnungen unserer Parlamente, kirchlichen Synoden und Parteitage pflegen denn auch für Normenbeschlussanträge ausdrücklich vorzuschreiben, dass solchen Anträgen Begründungen beizugeben sind. Das ist trivial, und diese Trivialität kann Max Weber mit seiner berühmt-berüchtigten These, politischen Zielkonflikten sei mit wissenschaftlichen Mitteln nicht beizukommen, auch nicht geleugnet haben. Max Webers These von der Nicht-Existenz wissenschaftlicher Verfahren zur Lösung politischer Zielkonflikte bezieht sich nicht auf Normenbegründungsverfahren, sondern auf Normendurchsetzungsverfahren, und beide Verfahren gilt es zu unterscheiden. Indem wir Normen begründen, sichern wir ihre sachliche oder, was den Ableitungszusammenhang der sie begründenden Sätze anbelangt, ihre logische Geltung. Erst in Normendurchsetzungsverfahren erlangen die Normen politisch ihre soziale, speziell gesetzliche Geltung. Die mit wissenschaftlichen Mitteln besorgte Normenbegründung ist in den Ver-

fahren der Normendurchsetzung oder Normeninkraftsetzung immer nur ein Element unter anderen, und zwar gerade nicht das Element, das nach getroffener Entscheidung die soziale Geltung der Norm begründet. In jeder parlamentarischen oder synodalen Debatte kommt ja schliesslich der Punkt, an welchem Argumente nicht mehr gewogen, sondern Stimmen gezählt werden. Und selbst wenn wir unterstellen wollen, dass in den der Begründung von Normenvorschlägen dienenden Debatten exklusiv sonnenklare Argumente vorgetragen worden sind, wird ja der Gesetzesentwurf nicht durch diese sonnenklaren Argumente, sondern durch die Abstimmung, in der er eine Mehrheit findet, zum geltenden Gesetz erhoben. Die Abstimmung ist der dezisionistische Akt, in welchem gerade auch in demokratischen Entscheidungsverfahren die Debatte beendet wird. «Verbindlich» ist auch in diesem Falle nicht die «Diskussion», sondern das Abstimmungsergebnis. Die getroffene Entscheidung gilt nicht wegen der guten Gründe, die für sie sprechen mögen, sondern kraft der Legitimität des Verfahrens. Anders formuliert: nicht die sachlichen Gründe, und auch nicht der logische Ableitungszusammenhang zwischen begründenden Sätzen stiftet die Verbindlichkeit der Normen, deren Geltung wir unterworfen sind, sondern die anerkannte Legitimität der Instanzen, die über die politische Kompetenz der Normensetzung verfügen.

Die Rolle des Mehrheitsprinzips in politischen Entscheidungsverfahren bekundet die Unausweichlichkeit eines dezisionistischen Elements im politischen Handeln. Wenn die Parteien oder Fraktionen sich nicht einig sind und insofern ein Konflikt «zwischen mehreren in concreto kollidierenden, gewollten oder gesollten Zwecken» besteht, so ist es kein «wissenschaftliches Verfahren», «welches hier eine Entscheidung geben könnte». Nicht die «Diskussion» stiftet die normative Verbindlichkeit, sondern die Abstimmung, die der Diskussion folgt. Es ist schwer vorstellbar, wie das anders sein sollte, und nichts anderes wollte Max Weber gegenüber anarchistisch-totalitärer Schwärmerei zur Geltung bringen.

Nun ist es allerdings wahr, dass Max Weber mit seiner politischen Theorie der Entscheidung nicht lediglich schiedlich-friedliche Abstimmungsverfahren im Auge hatte. Am Ende des Ersten Weltkriegs in Deutschland fand er die politische Ordnung dieses Staates durch einen drohenden Bürgerkrieg weltanschauungsparteilich organisierter politischer Kräfte bedroht, und angesichts einer solchen Situation war es dann abermals eine Wahrheit von Gemeinplatzcharakter, dass es nicht wissenschaftliche Verfahren sind, die uns den Ausweg aus einer solchen Situation weisen. Verkünder politischer Heilswahrheiten gab es damals, wie mutatis mutandis auch heute, genug, und Max Weber war der berechtigten Überzeugung, dass in der Politik Heilsvorkündigung keine friedentiftende Wirkung hat. Das Problem der politi-

schen Ordnung war für ihn, den politischen Soziologen, ein Problem zweckmässiger Institutionen, die uns zu akzeptablen Entscheidungen verhelfen, während in den Räumen der Theorie, in philosophischen oder sonstigen Seminarien, die platonische Gigantenschlacht um die Wahrheit des Seins andauern mag.

Natürlich ist im Prinzip eine politische Ordnung vorstellbar, in der gut begründete Normen aus keinem anderen Grunde gelten, weil sie gut begründet sind. In einer solchen Ordnung wäre in der Tat der einzig herrschende Zwang der Zwang zwingender Argumente, und alle Verbindlichkeit wäre die Verbindlichkeit verbindlicher Diskussionen. Das Ideal einer solchen Ordnung käme zustande über eine Verschmelzung von Republik und Akademie, und genau diese Verschmelzung hat Platon bekanntlich gewollt. Leider lehrt uns die Erfahrung, dass die politische Orientierung am Ideal einer solchen Ordnung der Einheit von Republik und Akademie zur Erziehungsdiktatur, ja zu schlimmerem Terror drängt, und das ist nicht zufällig so, wie man zeigen könnte. Das bedeutet umgekehrt: wer die spezifisch bürgerlichen Freiheitsrechte von der Glaubensfreiheit über die Meinungsfreiheit bis zur Presse- und Wissenschaftsfreiheit sichern will, muss durch institutionelle Vorkehrungen den Kurzschluss zwischen Wahrheitsanspruch und sozialer Geltung politischer Ziele zu verhindern suchen. Die Probe aufs liberale Exempel dieser dezisionistischen Entscheidungstheorie Max Webers kann jedermann machen. Dafür genügt, sich vorzustellen, dass man als Angehöriger einer unterlegenen Minderheit gezwungen ist, auch für sich selbst gelten zu lassen, was die Mehrheit beschlossen hat. Diese Zumutung, die nur der Utopist als Element politischer Ordnung wegdenken kann, würde unerträglich, wenn sie mit der bindenden Verpflichtung verbunden wäre, nun auch noch die Wahrheitsansprüche anerkennen zu sollen, von deren Geltung die siegende Mehrheit überzeugt war.

Alles zu planen würde vermutlich heissen, die Menschheit wegzuplanen, würde vermutlich heissen, das Menschliche, eben gerade die Freiheit, definitiv zu zerstören. Den Raum, in dem Freiheit ist, müssen wir aber planen.

*Carl Friedrich von Weizsäcker,
Gedanken über unsere Zukunft, 1966.*

Aus: «Sprüche und Widersprüche zur Planung», Schriftenreihe zur Orts-, Regional- und Landesplanung Nr. 24, Zürich 1975.