



Elif Özmen

Welches Wissen, wessen Meinung?

Über die epistemischen Hoffnungen der Demokratie

In:

Julian Nida-Rümelin / Timo Greger / Andreas Oldenbourg (Hrsg.): Normative Konstituenzien der Demokratie. – ISBN: 978-3-11-111714-0. – Berlin/Boston: De Gruyter, 2024

(Forschungsberichte / Interdisziplinäre Arbeitsgruppen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ; 45)

S. 55-68

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-39699](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-39699)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Elif Özmen

Welches Wissen, wessen Meinung?

Über die epistemischen Hoffnungen der Demokratie

Abstract: The paper discusses the epistemic crisis of democracy with reference to the relationship between knowledge and the variety of opinions, and between truth and pluralistic democracy. The first section refers to the popular narrative of democratic crisis, particularly its descriptive, empirical and normative dimensions and limitations. The second section explores the concept of knowledge society and its potential for theories of epistemic democracy. The section ends with a critique of „epistemicocracies“ and their characteristic celebration of the power of (scientific) knowledge and of epistemic virtues. The third section highlights the importance of freedom of expression and the factual pluralisms of opinions in liberal democracies. On the one hand, democracy does not allow obligatory epistemic criteria for restricting freedom of expression, even for expressing wrong, bad and stupid opinions. But on the other hand, the epistemic quality of opinions seems to be an important normative source for the legitimacy and recognition of democracies as a form of collective self-determination.

1 Die Krise(n) der Demokratie

Die Krise der Demokratie scheint allgegenwärtig. Nicht nur im öffentlichen Diskurs und in den Verlautbarungen populistischer Parteien und Bewegungen, sondern auch in den Sozialwissenschaften und der politischen Philosophie wird die allgemeine Krise der Demokratie beschworen, die Krisen zentraler demokratischer Institutionen herausgestellt oder es werden globale Krisen – der Finanzmärkte, der Energieversorgung oder Sicherheitsordnung, der Pandemie oder des Klimawandels – als krisenhafte Szenarien der Demokratie interpretiert. Das ist allerdings keine neue Entwicklung, im Gegenteil ist die lange Geschichte der Demokratie flankiert von einer Geschichte der Kritik sowohl an der Theorie wie auch der Praxis der Demokratie. Bereits Platon diagnostiziert der Demokratie eine Krise, wenn er sie (und damit die attische Polis, in der er selbst lebte) bezeichnet als eine „Trödelbude [...], herrschaftslos, buntscheckig, so etwas wie Gleichheit gleichmäßig an Gleiche und Ungleiche verteilend“ (Platon 1998, 557–561 St.), ohne die normativ relevanten Unterschiede zwischen Weisen und Unwissenden, Tugendhaften und Schurken, Armen und Wohlhabenden zu berücksichtigen. Auch in der Gegenwart zählt der Krisen-Topos zum etablierten Vokabular der Tagespolitik, des politischen

Feuilletons und der wissenschaftlichen Analyse. Wolfgang Merkel stellte bereits vor einem Jahrzehnt fest, dass die „Krisenrhetorik ganz allgemein längst zum Alltag [gehört] und sich zu einem anschwellenden Rauschen verdichtet [hat]. Die hörenswerten Töne dazwischen sind keineswegs so einfach von der Kakophonie zu unterscheiden“ (Merkel 2014, 25). Dazu gehört auch: dass „Grenzl意思ien zwischen dem Normalzustand der Demokratie und ihrer Krise werden nicht präzisiert. [...] Der Begriff beginnt zu schillern und wird zum Schlagwort“ (Merkel 2014, 31).

Das Schlagwort erweist sich aber als so stetig und inflationär, dass sich die Frage stellt, ob sich hinter den nicht enden wollenden Krisen der Demokratie nicht doch mehr verbirgt als eine bloße rhetorische Figur. Eine Antwort fällt nicht leicht. Zum einen haben regelmäßige Krisendiagnosen selbstverstärkende Wirkungen (Manow 2020). Diese können sich durchaus in der Berichterstattung, Umfragen oder Stimmungsbarometern niederschlagen, ohne dass sich an dem institutionellen oder prozessualen Bestand der Demokratie etwas geändert bzw. krisenhaft verschlechtert hätte. Zum anderen konnte man mit Blick auf empirische Befunde für viele Jahrzehnte darauf vertrauen, dass sich die nach dem Zweiten Weltkrieg errichteten demokratischen Ordnungen im OECD-Raum institutionell und bürgerschaftlich fest etabliert haben. Allen Krisen-Diagnosen zum Trotz belegte für lange Zeit kein politikwissenschaftlicher Demokratie-Index eine Tendenz zum Qualitätsverlust oder eine Abnahme der Zufriedenheit der Bürger:innen (Merkel/Krause 2015). Seit dem Jahre 2020 scheint sich das allerdings zu ändern. Nur noch knapp die Hälfte der Weltbevölkerung lebt in Demokratien, davon nur 6,4% in vollständigen, das heißt liberalen Demokratien, dagegen 37,1% in Autokratien. Dem *Democracy Index 2021* zufolge hat die Covid-19-Pandemie die Tendenz zur Technokratisierung, Autokratisierung und zur Einschränkung von Bürgerrechten weltweit noch verstärkt. Die Effekte des russischen Angriffskrieges sind hier noch gar berücksichtigt, umso mehr gilt: „Anybody who thought at the end of 2020 that things could not get worse has been proved wrong“ (The Economist Intelligence Unit 2021; vgl. auch Thiele 2018). Diesen weltweiten Tendenzen zur Entdemokratisierung stehen aber auch starke Demokratisierungsbewegungen entgegen. So fungiert die Demokratie seit den 1980er Jahren als Bezugspunkt emanzipatorischer Bestrebungen und revolutionärer Sehnsüchte, beginnend bei den Dissidentenbewegungen der mittel- und osteuropäischen sozialistischen Staaten, den Farbrevolutionen der frühen 2000er Jahre, dem arabischen Frühling in Nordafrika und dem Nahen Osten bis hin zur Maidan-Revolution in der Ukraine, den Gezi-Park-Protesten in der Türkei, aber auch den aktuellen Frauenrechte-Bewegungen im Iran und in Afghanistan sowie den Protesten gegen die Justizreform in Israel.

Nicht nur die empirischen, auch die normativen Befunde zeichnen ein ambivalentes Bild. Einerseits macht eine Diskursanalyse der breit rezipierten Publikationen der politischen Philosophie und Theorie der letzten fünf Jahrzehnte deutlich,

dass die Krisen-Diagnosen in den allermeisten Fällen in kritisch-konstruktiver Absicht gestellt wurden. Es handelt sich also nicht um prinzipielle Zurückweisungen der demokratischen Ordnung und ihrer institutionellen Grundprinzipien, sondern um kritische und konstruktive Beiträge zum Wesen und Wert der Demokratie (Özmen 2015). Mit Blick auf die politische Philosophie kann man jedenfalls nicht sagen, dass sich die normative Theorie der Demokratie in einer Krise befindet, vielmehr erfreut sie sich einer großen Lebendigkeit. Ohnehin zweifelt keine ernstzunehmende politische Theorie oder Philosophie der Gegenwart daran, dass die Demokratie vorläufig keine normativ akzeptable Alternative kennt – jedenfalls wenn man eine rechtstaatlich qualifizierte und durch Grundrechte eingehegte Demokratie meint (Özmen 2023). Andererseits lassen sich diese Beiträge womöglich doch verdichten zu einer Krisendiagnose, die eine existenzielle Gefährdungslage oder den Verfall der Demokratie anzeigt. Das wäre jedenfalls dann der Fall, wenn sich die Krisen der Demokratie auf ein bestimmtes Referenzmodell der „gesunden“ Demokratie beziehen lassen, an dem krisenhafte Veränderungen und Abweichungen bemessen werden können (Merkel 2015). Dann haben wir es mit einer *normativen Krisendiagnose* zu tun, der zufolge die Demokratie ihre eigenen Voraussetzungen nicht garantieren und ihre normative Attraktivität faktisch nicht einlösen könne (vgl. Gärtner/Gutmann/Mesch 2019, 1–36).

Eine solche normative Krisendiagnose lässt sich mit Bezug auf die epistemischen Grundlagen und epistemischen Hoffnungen der Demokratie diskutieren. Die sozialwissenschaftlichen Begriffe der „postfaktischen Demokratie“ und der „Postwahrheitspolitik“, welche längst Eingang in die politische Alltagssprache gefunden haben, stehen schlagwortartig für eine solche epistemische Krise der Demokratie. Diagnostiziert werden Erosions- und Verfallserscheinungen der kollektiven Wirklichkeits- und Wahrheitsorientierung, für die nicht länger Tatsachen, Belege, gerechtfertigte Überzeugungen und gute Gründe leitend seien, sondern viel mehr Emotionen, Narrative, Unwahrheiten, „alternative Fakten“ und weitere Formen der kommunikativen Erkenntnisverweigerung (vgl. Gesellschaft für deutsche Sprache 2016; Hendricks/Vestegaard 2018; McIntyre 2018; Schou/Farkas 2019; Kalpokas 2019; Kumkar 2022). Mit dieser *Entwirklichung der gemeinsamen Welt der Tatsachen und Gründe* geht, so die normative Schlussfolgerung, ein gravierender Partizipations- und Legitimitätsverlust demokratischer Gemeinschaften einher (zu Entwirklichung und Lüge bereits Arendt 1987, 40). Den verschiedenen Dimensionen der Politikverdrossenheit entsprechen verschiedene Stationen der Demokratieerschöpfung, beginnend beim Misstrauen gegenüber politischen Akteuren, Parteien und demokratischen Verfahren, der Ablehnung von „Mainstream“-Medien und Arenen, dem Erstarken populistischer Bewegungen und antipolitischer Haltungen bis hin zum Verfall der politischen Kommunikation. Diese ist durch eine „große Gereiztheit“ charakterisiert, ein Krisensymptom im „Übergang von der Mediendemokratie zur

Empörungsdemokratie“, in der sich alle Akteure, relativ unabhängig von Kompetenz, Kontext, Situation und Information (und deren Grenzen), äußern können und „die Wut über die Wut der jeweils anderen Seite [...] längst zum kommunikativen Normalfall geworden“ ist (Pörksen 2018, 23). Zugleich belegen erste empirische Untersuchungen, dass sich zwar mehr als die Hälfte der in Deutschland Befragten in einer postfaktischen Demokratie zu leben wähnt, dabei aber mehr als 90 Prozent eine gegenteilige Politik erwarten, die nicht nur ernsthaft und verbindlich, sondern auch mit einem Wahrheitsanspruch auftritt (Hoffmann/Seeber 2021).

Im Folgenden soll diese epistemische Krisendiagnose mit Bezug auf das Verhältnis von Wissen und Meinungen, Wahrheit und Demokratie reflektiert werden. Im zweiten Abschnitt wird das Konzept der Wissensgesellschaft mit Blick auf seine analytisch-deskriptiven und diagnostisch-normativen Dimensionen eingeführt. Als ausgezeichnetes Wissen in der Wissensgesellschaft gilt wissenschaftliches Wissen, weil es als gesichert und verbindlich, objektiv und vertrauenswürdig, öffentlich zugänglich und intersubjektiv nachvollziehbar betrachtet werden kann. Mit der Wissens- bzw. Wissenschaftsgesellschaft werden üblicherweise positive Wirkungen für die Demokratie verbunden: Rationalisierung, Innovationen, Politiktechnologie und Effekte der politischen Stabilisierung. Aber es droht auch die Gefahr einer Epistemisierung des Politischen und damit die Gefahr einer undemokratischen, unpolitischen oder alternativlosen Demokratie. Der Abschnitt endet mit der Empfehlung, das Verhältnis von Wissen, Wahrheit und Politik in der Demokratie nicht zu eng zu führen.

Daran schließt der dritte Abschnitt zunächst an, indem der Wert der Meinungsfreiheit für die Demokratie und ihre charakteristischen öffentlichen Diskurse, Differenzen und Dissense herausgestellt wird. Epistemische Kriterien für die Begrenzung der freien Meinungsäußerung und -verbreitung sind daher ungebührlich. Meinungsfreiheit umfasst auch das Recht auf „falsche“ – unmoralische, unwahre, unwissenschaftliche – Meinungen. Allerdings lässt sich das Gut der Meinungsfreiheit, das einer Epistemisierung einerseits enge Grenzen setzt, doch andererseits mit epistemischen Gründen rechtfertigen. Schließlich ist Meinungsfreiheit dazu gut, dass wir uns Meinungen bilden, die so gut, wahr und vernünftig wie nur möglich sind. Die epistemische Hoffnung, dass uns die epistemische Qualität unserer Meinungen nicht völlig gleichgültig ist, ist eine wichtige normative Quelle der Vertrauens- und Anerkennungswürdigkeit der kollektiven Selbstbestimmung in der Demokratie. Damit darf aber, so das Fazit, die Verbindung von Wissen, Wahrheit und Politik in der Demokratie nicht vollständig negiert werden.

2 Wissen und Wissenschaft in der Wissensgesellschaft

Die „Wissensgesellschaft“ ist, ebenso wie der Topos „Krise der Demokratie“, ein seit den 1960er Jahren in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, in den Medien und in der Öffentlichkeit vielbemühtes und wohletabliertes Konzept. Zunächst diente es zur Bezeichnung des Strukturwandels im Übergang zur postindustriellen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts, für welche nicht länger „industrielle“ Güter, wie Rohstoffe, Arbeit und Kapital zentral seien, sondern die individuelle und kollektive Wissensproduktion und Wissensorganisation. Alle wesentlichen Handlungssphären – Politik, Wirtschaft, Recht, Technik, Gesundheit oder Bildung – werden in der Wissensgesellschaft durch Wissen dominiert (vgl. Bell 1973; Böhme/Stehr 1986). Der Grund für den Erfolg des Konzepts der Wissensgesellschaft liegt aber nicht nur in seiner analytisch-deskriptiven, sondern ebenso in seiner diagnostischen und normativen Kraft. Diagnostisch wird Wissen nicht nur zur Grundlage, sondern zum Katalysator von Innovationen erklärt. Diese weisen nicht nur wissenschaftliche und technische, sondern auch gesellschaftliche Dimensionen auf und verheißen Neuerungen und Verbesserungen in ökonomischer, medizinischer, pädagogischer, sozialer, ethischer und politischer Hinsicht. Mit dem quantitativen Aufwuchs des Wissens wird ein qualitativer Zuwachs an Produktivität, Fortschritt, Wohlstand und Emanzipation in der Wissensgesellschaft prognostiziert. Normativ transportiert die Wissensgesellschaft ohnehin eine inhärente positive Bewertung. Insofern und in dem Maße, in dem sich funktional ausdifferenzierte Gesellschaften bei ihren komplexen Verfahren der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung auf Wissen verlassen, werden sie prosperieren.

Dabei geht es nicht um irgendeinen, sondern einen bestimmten Typ von Wissen: Wissen, das gesichert und verbindlich, objektiv und vertrauenswürdig, öffentlich zugänglich und nachvollziehbar, kurz gesagt: wissenschaftlich ist (vgl. Bösch/Schulz-Schaeffer 2003). Denn es ist die Wissenschaft, die sich durch ihre systematische Struktur, methodologische Kontrolle, kollektive Selbstkontrolle und Evidenzorientierung vor anderen Wissensformen auszeichnet und Glaubwürdigkeitserwartungen und Vertrauenserwartungen generiert, die über die wissenschaftliche Gemeinschaft hinausgehen und die Gesamtgesellschaft erfassen (vgl. Füger/Özmen 2023). Der Nutzen, den die Wissensgesellschaft – manche sprechen direkt von der Wissenschaftsgesellschaft (Kreibich 1986) – gemäß solchen diagnostischen Prophezeiungen und normativen Bewertungen mutmaßlich zeitigt, ist vielfach. Genannt wurde bereits *Innovationskraft*: Das Wissen in der Wissensgesellschaft wird mit höherer Intensität und Geschwindigkeit produziert, verbreitet, verwertet, aber auch falsifiziert und entwertet. Der schnelle Zyklus von Neue-

rungen in Wissenschaft und Technik ermöglicht und erfordert gesellschaftliche Neuerungen, die sich im Idealfall als größere, sogar globale Wettbewerbs- und Zukunftsfähigkeit erweisen (vgl. Morandi 2002).

Mit der Wissensgesellschaft ist zudem eine weitere Stufe der *Rationalisierung* erreicht, welche die gesellschaftliche Modernisierung seit der Renaissance antreibt. Die Ursprünge und Triebkräfte dieses „okzidental Rationalismus“ wurden von Max Weber vor rund 100 Jahren in der Ökonomie des Kapitalismus, der Religion des Protestantismus, aber eben auch in der anwendungsbezogenen Wissenschaft der *Scientia Nova* markiert (vgl. Weber 1988, 11–12; Tyrell 2020). Die verschiedenen Rationalismen, von denen er prophezeite, dass sie allmählich alle Lebensordnungen und gesellschaftlichen Sphären erfassen würden, lassen sich tatsächlich als Merkmale der Wissensgesellschaft betrachten: Berechenbarkeit, Versachlichung, Depersonalisierung, Primat der Vernunft vor magischem Denken, Entzauberung und Verfügbarmachen der Welt, aber auch Intellektualisierung, Spezialisierung und Bürokratisierung. Mehr noch: diese Rationalismen lassen sich besonders gut absichern, weil man, anders als noch Weber, nicht mehr über protestantische Ethik, kapitalistische Wirtschaft, Herrschaftstypologien und subjektiven Legitimitätsglauben sprechen muss, sondern die Wissenschaft selbst als die zentrale Legitimationsquelle in den Blick nehmen kann.

Das gilt auch für den Bereich der Politik, die sich in der Wissensgesellschaft als eine *Sozialtechnik* statt als ein kollektives Streben nach überirdischen Idealen, unerreichbaren Utopien oder einem großen (ideologischen) Plan verstehen und praktizieren lässt. So hat Karl Popper bereits in den 1950er Jahren die liberale demokratische Politik der rationalen Lösung konkreter Probleme in begrenzten gesellschaftlichen Teilbereichen als soziale Ingenieurwissenschaft (*piecemeal* oder *democratic social engineering*) beschrieben: „The piecemeal engineer will [...] adopt the method of searching for, and fighting against, the greatest and most urgent evils of society, rather than searching for, and fighting for, its greatest ultimate good“ (Popper 1971, 159).¹ Diese Sozialtechnik kann mit Bezug auf die Ressource des wissenschaftlichen Wissens zu einer besonders verlässlichen, transparenten und daher auch erfolgreichen Strategie des *social-scientific engineering* erweitert werden. Mit Blick auf die besondere Glaubwürdigkeit, Verbindlichkeit, Vertrauenswürdigkeit und Objektivität des wissenschaftlichen Wissens lassen sich daher auch *Effekte*

¹ In diese ideengeschichtliche Tradition des *Cold War Liberalism* gehört auch Friedrich von Hayek, vgl. Özmen (2012). Popper und von Hayek verbindet die strikte Ablehnung „positiver“ Freiheitskonzepte und utopischer Gesellschaftsentwürfe und die Hoffnung, dass mit den Mitteln der Rechtsstaatlichkeit, der Demokratie und des durch freie Märkte realisierten Wohlstandes freie, offene individualistische Gesellschaften entstehen könnten nach den Schrecken des europäischen Faschismus und Kommunismus.

der *politischen Stabilisierung* erwarten (vgl. Lane 1966). In der Politik bezieht man sich dann, ebenso wie in der Wissenschaft, nicht nur auf eine von unserem subjektiven Dafürhalten und sozialen Konventionen und Normen weitgehend unabhängige Welt der Tatsachen und Evidenzen. Sondern zugleich auf eine *shared world*, eine wirkliche Wirklichkeit, die wir mit anderen, bei aller Divergenz und Differenz, teilen und uns auch mitteilen und über die wir uns mit Rückgriff auf gesicherte, evidenz-basierte Wissensbestände auch wechselseitig aufklären können.

So attraktiv die skizzierte Engführung von Wissen und Politik in der Wissensgesellschaft zunächst scheinen mag, birgt sie doch auch Gefahren. Eine davon besteht in der von Alexander Bogner so genannten *Epistemisierung des Politischen*: „Auch das ist Wissensgesellschaft: Politische Streifragen bekommen heute immer stärker epistemischen Charakter, werden zu Wissenskonflikten. In den Mittelpunkt tritt die Frage, wer das bessere Wissen hat“ (Bogner 2021, 18). Dabei geht es nicht einfach darum, dass Wissen bzw. wissenschaftliche Evidenzen, Fakten, Modelle und Vorhersagen relevant sind für die politische Meinungs- und Willensbildung, sondern dass sie gewissermaßen alles sind. Wissenschaftliches Wissen und wissenschaftliche Expertise werden dann nicht nur zur Informations-, sondern zur Legitimationsquelle politischen Handelns. Aber selbst wenn man eine solche „Epistokratie“ für möglich oder erstrebenswert hält (wie Brennan 2017), wäre sie als Herrschaft der Wissenden und Kompetenten vor allem eines: undemokratisch. Man müsste nämlich konsequent „all jene von der Politik aus[...]schließen, die durch ihre ausgeprägte Ignoranz negativ auffallen“ (Bogner 2021, 42).

Noch gewichtiger erscheint ein zweiter Einwand: Eine Epistokratie wäre dezidiert unpolitisch. Zwar wird mit der Unterstellung, dass sich politische Probleme, Krisen und Konflikte in epistemische Probleme – und damit zu Fragen von Wissen, Kompetenz, Expertise – übersetzen lassen, die Hoffnung verbunden auf eine höhere Rationalität, Werteneutralität und folglich Objektivität politischer Entscheidungen. Aber damit geht eine *Form der Alternativlosigkeit* einher, die der Politik, jedenfalls in der Demokratie, wesensfremd ist. (Vermeintliche) epistemische Lösungen politischer Probleme zehren von der Autorität der Wissenschaften und ihrem Wahrheits- und Wirklichkeitsbezug, indem sie als objektiv richtig, wissenschaftlich geboten, gleichsam zwingend dargestellt werden. Die epistemische Alternativlosigkeit wird in eine politische Alternativlosigkeit transformiert – man muss dann eben politisch dem *zwanglosen Zwang von wissenschaftlichen Tatsachen* Folge leisten. Dann können, so die epistemische Hoffnung, wissenschaftliche Konsense (etwa in Bezug auf die Gefährlichkeit des Corona-Virus, den menschengemachten Klimawandel, die Gesundheitsschädlichkeit von Tabak- und Alkoholkonsum) dazu dienen, gesellschaftliche Dissense über angemessene *Policies* und *Politics* (etwa in den Bereichen Gesundheit, Wirtschaft, Sicherheit, Ökologie) rational zu befrieden (vgl. Bogner 2021, Kap. 2).

Gegen eine solche szientistische und alternativlose Politik spricht drittens der Wettbewerb der Interessen, aber auch der Ideen und Interpretationen, der das Wesen der liberalen Demokratie ausmacht. Dabei motivieren nicht nur Überzeugungen, Gründe und Argumente, sondern auch und gerade Emotionen, Leidenschaften und parteiliche Interessen die politischen Haltungen und Handlungen der Bürger:innen. Die Konkurrenz der vielfältigen und auch einander widersprechenden Meinungen, Werte und normativen Orientierungen lässt sich weder im Parlament noch in der demokratischen Öffentlichkeit auflösen – und sie sollte auch nicht aufgelöst werden. In modernen, funktionell ausdifferenzierten, liberalen Demokratien sind Pluralismus und die mit ihm einhergehenden Dissense nicht nur ein Faktum, sondern auch ein Wert. Die faktische Vielfalt und Vielstimmigkeit ist das Ergebnis des berechtigten Freiheitsgebrauchs gleicher Bürger:innen einerseits und Ausdruck der Freiheitlichkeit der Demokratie andererseits. So wird im deutschen Grundgesetz dem Pluralismus der Überzeugungen (Art. 4 GG), Meinungen (Art. 5 GG), Interessen (Art. 9 GG) und der politischen Willensrichtungen (Art. 21 GG) durch Grundrechte entsprochen. Für die liberale Demokratie ist das auch deswegen eine Selbstverständlichkeit, weil die „vielfältigen, sich möglicherweise widersprechenden, ergänzenden, gegenseitig beeinflussenden Wertungen, Auffassungen und Äußerungen des Einzelnen, der Gruppen, der politischen Parteien, Verbände und sonstigen gesellschaftlichen Gebilde“ eine wichtige Rolle spielen für die „in der ‚öffentlichen Meinung‘ zum Ausdruck kommenden Tendenzen und Stellungnahmen zu politischen Fragen, [die] man als ‚Vorformung der politischen Willensbildung des Volkes‘ bezeichnen“ kann (BVerfGE 8, 104 (113)). Meinungsverschiedenheiten, politische Konflikte und beharrliche Dissense sind ihrerseits der praktische Ausdruck eines *Pluralismus der Alternativen* und einer Demokratie engagierter Bürger:innen, die sich einander als Gleiche, aber auch als individuell Verschiedene gegenüberstehen (vgl. Özmen 2023, Kap. 4.1). Natürlich gibt es etablierte demokratische Verfahren der Aushandlung von Konflikten und Dissensen – etwa Abwägung, Konsens, Kooperation und Kompromiss –, die in den Theorien der Demokratie wie in ihren verschiedenen Praktiken und Arenen eine leitende Rolle spielen. Aber das Bemühen und der Anspruch auf Wahrheit, die konstitutiv sind für die Wissenschaft, gehören nicht dazu. Das spricht dafür, das Verhältnis von Wissen und Politik in der epistemischen Ordnung der liberalen Demokratie nicht zu eng zu führen.

3 Wozu ist das Gut der Meinungsfreiheit gut?

Die pluralistische Demokratie kann nicht dauerhaft bestehen oder sich legitimieren, ohne allen Bürger:innen das Recht zu gewähren, sich ungehindert an den öffentlichen Diskussionen, dem Wettstreit der Meinungen und damit auch den Wil-

lensbildungs- und Entscheidungsfindungsprozessen demokratischer Politik zu beteiligen. Entsprechend stark fällt der Schutz der Meinungsäußerungs- und Meinungsverbreitungsfreiheit als konstitutives Jedermann-Grundrecht aus: „Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten“ (Art. 5 Abs. 1 GG). Für das demokratische Gemeinwesen ist das Recht, verschiedene Meinungen, Ansichten, Ideen und Informationen zu äußern, sie zu verbreiten und über sie zu kommunizieren, essenziell (vgl. Müller-Franken 2013).² Zwar ist Meinungsfreiheit ein individuelles Freiheitsrecht, das die Persönlichkeitsentfaltung des Einzelnen in geistiger, intellektueller und spiritueller Hinsicht ermöglicht. Dabei ist eine Meinung nicht bloß ein privater innerlicher Gedanke, sondern enthält ein „Element der Stellungnahme, des Dafürhaltens, des Meinens im Rahmen der geistigen Auseinandersetzung“ (BVerfGE 65, 1 (41)). Diese *kommunikative Dimension der Meinungsfreiheit* ist aber nicht nur für das Individuum wertvoll, sondern auch für politische Prozesse der kollektiven Willensbildung. Daher gilt Meinungsfreiheit als unerlässliche Voraussetzung für den öffentlichen Wettstreit der Meinungen und die politische, soziale und kulturelle Teilhabe der Bürger:innen:

Das Grundrecht [ist] für die freiheitliche demokratische Grundordnung schlechthin konstituierend, indem es den geistigen Kampf, die freie Auseinandersetzung der Ideen und Interessen gewährleistet, die für das Funktionieren dieser Staatsordnung lebensnotwendig ist. [...] Nur die freie öffentliche Diskussion über Gegenstände von allgemeiner Bedeutung sichert die freie Bildung der öffentlichen Meinung, die sich im freiheitlich demokratischen Staat notwendig ‚pluralistisch‘, [...] vor allem in Rede und Gegenrede vollzieht (BVerfGE 12, 113 (125)).

Folglich wird die freie Meinungsäußerung und -verbreitung vor staatlicher Beeinflussung, Regulierung und Sanktionierung weitgehend geschützt. Die Grenzen der Meinungsfreiheit sind bestimmt durch die mögliche Kollision mit den Persönlichkeitsgrundrechten Dritter; namentlich „Ehre“ und „Würde“ (Art. 2 Abs. 1 und Art. 1 Abs. 1 GG), auf den Jugendschutz und auf allgemeine Gesetze, die, ohne bestimmte Meinungsinhalte zu sanktionieren, ein hochrangiges Rechtsgut schützen (vgl. Hong 2020).³ Für die Gewährung und Garantie der Meinungsfreiheit sind also auch der

² Dieser Abschnitt ist teilweise übernommen aus Özmen (2022), wo ich ausführlich auf diese „gefährdete Freiheit“ eingehe.

³ Einschränkungen sind ausschließlich zu finden „in den Vorschriften der allgemeinen Gesetze, den gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Jugend und in dem Recht der persönlichen Ehre“ (Art. 5. Abs. 2 GG). Meinungsfreiheit hat nicht nur ein Abwehr-, sondern auch eine Anspruchsdimension. Der Staat soll sich nicht nur passiv zurückhalten, sondern er soll aktiv Gelegenheiten und Räume der Freiheitsausübung schaffen und schützen (etwa durch die gesetzliche Ausgestaltung eines öffentlich-rechtlichen Rundfunks) und die Befähigung zur freien Meinungsbildung fördern (etwa an Schulen und Hochschulen).

Inhalt, die Qualität oder mögliche schädliche Wirkungen von Meinungen irrelevant: „Auf den Wert, die Richtigkeit, die Vernünftigkeit der Äußerung kommt es nicht an“, ebenso wenig darauf, „ob die Äußerung begründet oder grundlos, emotional oder rational ist, als wertvoll oder wertlos, gefährlich oder harmlos eingeschätzt wird“ (BVerfGE 65, 1 (41)). Das bedeutet aber, dass sowohl moralische wie auch epistemische Kriterien ungebührlich sind zur Bestimmung der Grenzen der Meinungsfreiheit. Als Werturteile sind Meinungen zwar zugänglich für normative Bewertungen und können sich folglich als „moralisch falsch“ – ungerecht und verletzend, diskriminierend und unmoralisch, gemein und gefährlich – herausstellen. Aber diese moralischen Bewertungen beruhen nicht auf und sind auch selbst keine allgemeinen Wahrheiten oder objektive Fakten. Man kann und darf sich über sie streiten, auch dann, wenn sie von einer überwältigenden Mehrheit geteilt oder durch gesellschaftliche und kulturelle Traditionen und Konventionen sanktioniert werden. Ebenso lassen sich viele Meinungen epistemisch bewerten, denn häufig werden diese subjektiven Stellungnahmen (Meinungen) mit objektiven Tatsachenbehauptungen (Überzeugungen) verknüpft oder Tatsachen herangezogen, um Meinungen zu stärken oder zu kritisieren. Es ist also möglich, üblich und häufig auch nötig, rationale, z. B. wissenschaftliche Gütekriterien an Meinungsäußerungen anzulegen. Aber solche epistemischen Kriterien und Kritiken dürfen nicht dazu dienen, die Grenzen der allgemeinen Meinungsfreiheit zu bestimmen und bestimmte Meinungen öffentlich zu untersagen, weil sie „wissenschaftlich falsch“ sind. Meinungsfreiheit umfasst tatsächlich auch ein Recht auf Blödsinn, Unwissenschaftlichkeit, Ignoranz, auf Rassismus, Sexismus, Religionslästerung oder Obszönität – sogar die Feinde der Demokratie genießen in der Demokratie weitgehende Meinungsfreiheit. Das scheint die Empfehlung, mit der die Überlegungen zu den Gefahren einer Epistemisierung des Politischen endeten, zu bestätigen. Das Verhältnis von Wissen und Demokratie darf auch mit Blick auf den demokratischen Wert der Meinungsfreiheit nicht zu eng geführt werden.

Allerdings lassen sich für den Wert der Meinungsfreiheit – durchaus paradox anmutend – doch wieder epistemische Gründe und Hoffnungen anführen, nämlich die Erwartung, dass die öffentliche Auseinandersetzung über widerstreitende Meinungen unterschiedlicher epistemischer Güte zu einer *epistemischen Verbesserung der persönlichen und demokratischen Meinungsbildung* beiträgt. Prominent formuliert wurde das von John Stuart Mill in *Über die Freiheit*. Er weist darauf hin, dass wir ohnehin nicht mit Gewissheit sagen können, was wahr und falsch (oder was gerecht und unmoralisch, was gefährlich und nützlich) ist. Menschen sind weder allwissend noch unfehlbar. Einige Meinungen, die uns gegenwärtig abwegig und unbegründet erscheinen, können sich in der Zukunft als richtig erweisen. Ohnehin ließe sich nur durch öffentliche Erörterung und persönliche Beurteilung, aber nicht durch autoritäre Gebote oder Verbote (und seien sie wissenschaftlich

„begründet“) entscheiden, welche Meinung man sich in Bezug auf einen Gegenstand bilden sollte. Mill meint daher: „Unsere gesichertsten Überzeugungen haben keine verlässlichere Schutzwache als eine ständige Einladung an die ganze Welt, sie als unbegründet zu erweisen“ (Mill 1988, 31). Übertragen auf die epistemische Ordnung der Demokratie bedeutet das, dass sie eine ständige Einladung an die Bürger:innen darstellt, pluralistische und alternative Überzeugungen, Werte und Programmatiken zu prüfen und dabei ihre eigenen Meinungen jederzeit öffentlich äußern und zur Diskussion stellen zu dürfen.

Mills vehemente Verteidigung der Meinungsfreiheit ist also von der aufklärerischen Hoffnung getragen, dass das krumme Holz der Menschheit zu etwas taugte: nämlich sich zum Besseren zu entwickeln. Dabei führt aber nicht die Freiheit selbst, sondern die durch Freiheit ermöglichte Konfrontation vielfältiger Meinungen, ihre Konkurrenz und die argumentative Auseinandersetzung zu einem (vorläufigen) Sieg der besseren Überzeugung und (idealiter) zu einer langfristigen Evolution von Wissen und Wahrheit. Mithin ist das Gut der Meinungsfreiheit dazu gut, dass wir uns Meinungen bilden, die zwar pluralistisch, aber so gut, wahr und vernünftig wie nur möglich sind. Das demokratische Recht, einer und vor allem anderer Meinung zu sein und diese öffentlich äußern zu können, lebt von der epistemischen Hoffnung, dass uns die epistemische Qualität unserer Meinung nicht völlig gleichgültig ist. Dafür gibt es übrigens auch ganz praktische Gründe: das Potenzial zur Meinungsbildung – also andere Personen für meine Meinung interessieren, sie gewinnen und einnehmen zu können –, hängt nicht zuletzt von der epistemischen Güte und Attraktivität meiner Meinung ab. Auch wenn es dafür keine autoritativen Gütekriterien geben darf, sind wir natürlich in der Lage, im Umgang mit eigenen und fremden Meinungen unser Bestes zu geben und zu verlangen. Offensichtlich sind für die Freiheit der Meinung nicht nur ein garantiertes Grundrecht, nicht nur ein freiheitliches Debattenklima, sondern auch epistemische Tugenden relevant. In Anlehnung an eine berühmte Formulierung von Ernst-Wolfgang Böckenförde, könnte man sagen: Die Meinungsfreiheit in der freiheitlichen Demokratie lebt von Voraussetzungen und epistemischen Hoffnungen, die sie selbst nicht garantieren kann.

Zu den epistemischen Hoffnungen der Demokratie gehört also auch die Hoffnung, dass das Verhältnis von Wissen, Wahrheit und Politik nicht zu weit auseinanderdriftet. Zwar habe ich mich mit den Überlegungen zu den Gefahren einer Epistemisierung der Demokratie dem Gemeinplatz angeschlossen, dass es in der Politik um Interessen, Meinungen, Werte, aber nicht um Wahrheit geht. Dafür spricht auch nachdrücklich, dass es sich bei Wahrheit *prima facie* um ein unpolitisches Konzept handelt. Schließlich hängt die Unterscheidung von wahren oder falschen Aussagen nicht von politischen Praktiken ab, wie der Meinungsbildung, Entscheidungsfindung, Mehrheitswahl oder von Befehl und Gehorsam, sondern

ausschließlich davon ab, ob sich die Sache so verhält, wie ausgesagt wurde. Und diese Sachhaltigkeit liegt nicht in unserer Macht. Auch eine vollständige Übereinstimmung der Meinungen und Überzeugungen aller Menschen über einen Sachverhalt kann diese nicht „wahr machen“, solange die Überzeugung nicht dem Sachverhalt „entspricht“ oder mit seiner Wirklichkeit und Realität „übereinstimmt“. Unabhängig davon, mit welcher philosophischen Wahrheitstheorie man die in Anführungszeichen gesetzten Formulierungen einer Korrespondenz nun aufklärt oder verdunkelt, hat der Begriff der Wahrheit einen realistischen Kern, der den Versuchen der epistemischen Auflösung, historischen Kontextualisierung, politischen Relativierung oder philosophischen Dekonstruktion Grenzen setzt.

Dass Wahrheit in diesem Sinne unpolitisch ist, bedeutet aber gerade nicht, dass sie politisch irrelevant wäre. Die Krise der Wahrheit im Sinne der Erosion der kollektiven Wirklichkeits- und Wahrheitsorientierung wird, wie eingangs bereits ausgeführt wurde, als eine akute Krise der Demokratie betrachtet und steht im Zentrum der Diagnosen der postfaktischen Demokratie. Diese scheint gerade das epistemische Gegenteil der Wissensgesellschaft zu bilden: Wissen, Fakten, ja die Wahrheit selbst hat hier an Autorität verloren, insofern den Tatsachen widersprechende Behauptungen über „alternative Fakten“ nicht länger als falsch – in beiderlei Sinne des Wortes: irrtümlich oder lügnerisch – erwiesen werden können. Die postfaktische Demokratie verdammt uns schlussendlich zu *epistemischer Indifferenz und Hoffnungslosigkeit*, weil sich in ihr über Tatsachen nicht mehr vernünftig streiten lässt. Damit wird nicht nur die Wahrheit als Bezugspunkt unserer Tatsachenbehauptungen diskreditiert, sondern die Möglichkeit kollektiver Verge-
wisserung über die Wirklichkeit und die gemeinsame Welt. Daher sind nicht nur die Grundsätze des Vertrauens, der Publizität, Transparenz und Verlässlichkeit, sondern auch der Wahrheit und Wahrhaftigkeit zentral für die liberale Demokratie (vgl. Nida-Rümelin 2006; Özmen 2023, Kap. 4.4).

Einerseits speist sich die Legitimität der Politik in der liberalen Demokratie nicht aus wahren oder wissenschaftlichen, sondern mehrheitlichen Meinungen. Nicht die Wahrheit, sondern die Wahl ist das Leitbild der Demokratie. Aber das entlastet uns nicht davon, miteinander um die empirisch und normativ „richtigen“ politischen Fragen und Antworten öffentlich zu ringen. Dabei sorgt die Fähigkeit, einräumen zu können, dass wir Unrecht hatten, dass wir falsch lagen, dass unser Gegenüber die besseren Argumente, Prognosen, Ideen hatte, für die epistemische Güte – und dadurch für die Vertrauens- und Anerkennungswürdigkeit – demokratischer Entscheidungen. Das bedeutet aber, dass eine vollständige Auflösung der Verbindung von Wissen, Wahrheit und Demokratie die epistemischen Grundlagen und epistemischen Hoffnungen, die mit der individuellen und kollektiven Selbstbestimmung in der Demokratie verbunden sind, zersetzt. Und das wäre dann tatsächlich eine sehr ernstzunehmende Krise der Demokratie.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1987. „Lüge und Politik“. In *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*, 7–43. München: Piper.
- Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.
- Bogner, Alexander. 2021. *Die Epistemisierung des Politischen: Wie die Macht des Wissens die Demokratie gefährdet*. Stuttgart: Reclam.
- Böhme, Gernot und Nico Stehr. 1986. *The Knowledge Society: The Growing Impact of Scientific Knowledge on Social Relations*. Dordrecht: D. Reichel.
- Bösch, Stefan und Ingo Schulz-Schaeffer, Hrsg. 2003. *Wissenschaft in der Wissensgesellschaft*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Brennan, Jason. 2017. *Gegen Demokratie: Warum wir die Politik nicht den Unvernünftigen überlassen dürfen*. Berlin: Ullstein.
- Füger, Daniel und Elif Özmen. 2023. „What Is Scientific Criticism For? Some Philosophical Reflections on Criticism and Evidence within the Scientific Ethos“. In *Evidence Contestation. Dealing with Dissent in Knowledge Societies*, hrsg. von Karin Zachmann, Mariacarla Gadebusch Bondio, Saana Jukola und Olga Sparschuh, 33–56. London/New York: Routledge.
- Gärtner, Christel, Thomas Gutmann, Walter Mesch und Thomas Meyer, Hrsg. 2019. *Normative Krisen: Verflüssigung und Verfestigung von Normen und normativen Diskursen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gesellschaft für deutsche Sprache. 2016. „Wort des Jahres 2016“. Zuletzt abgerufen am 15. Mai. 2023. <https://gfds.de/wort-des-jahres-2016/>.
- Hendricks, Vincent F. und Mads Vestegaard. 2018. *Postfaktisch: Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien*. München: Karl Blessing.
- Hoffmann, Olaf und Lucas Seeber. 2021. „Auf dem Weg in die postfaktische Politik?“ *Medien & Kommunikationswissenschaft* 69 (4): 483–504.
- Hong, Mathias. 2020. „Meinungsfreiheit und ihre Grenzen“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 70 (12–13): 16–21.
- Kalpokas, Ignas. 2019. *A Political Theory of Post-Truth*. Cham: Palgrave.
- Kreibich, Rolf. 1986. *Die Wissenschaftsgesellschaft: Von Galilei zur High-Tech-Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kumkar, Nils C. 2022. *Alternative Fakten: Zur Praxis der kommunikativen Erkenntnisverweigerung*. Berlin: Suhrkamp.
- Lane, Robert E. 1966. „The Decline of Politics and Ideology in a Knowledgeable Society“. *American Sociological Review* 31 (5): 649–662.
- Manow, Philip. 2020. *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie: Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- McIntyre, Lee. 2018. *Post-Truth*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Merkel, Wolfgang. 2014. „Ist die Krise der Demokratie eine Erfindung?“ In *Zukunft der Demokratie. Ende einer Illusion oder Aufbruch zu neuen Formen?*, hrsg. von Michael Reeder und Mara-Daria Cojocaru, 25–46. Stuttgart: Kohlhammer.
- Merkel, Wolfgang, Hrsg. 2015. *Demokratie und Krise: Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Merkel, Wolfgang und Werner Krause. 2015. „Krise der Demokratie? Ansichten von Experten und Bürgern“. In *Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie*, hrsg. von Wolfgang Merkel, 45–65. Wiesbaden: Springer VS.
- Mill, John Stuart. 1988. *Über die Freiheit*. Stuttgart: Reclam.

- Morandi, Pietro. 2002. „Die ‚Wissensgesellschaft‘ als ‚Innovationsgesellschaft‘: der technologische Wandel der 80er und 90er Jahre im Spiegel seiner Wahrnehmung; das Beispiel der Informations- und Kommunikationstechnologie“. *Historical Social Research* 27 (1): 130–170.
- Müller-Franken, Sebastian. 2013. *Meinungsfreiheit im freiheitlichen Staat: Verfassungserwartungen und Verfassungsvoraussetzungen einer gefürchteten Freiheit*. Paderborn: Schöningh.
- Nida-Rümelin, Julian. 2006. *Demokratie und Wahrheit*. München: Beck.
- Özmen, Elif. 2012. „Liberalismus zwischen Wahrheitskepsis und Wahrheitsanspruch: Friedrich August von Hayek über politische Rationalität und politische Ordnung“. *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung* 24: 146–159.
- Özmen, Elif. 2015. „Wahrheit und Kritik: Über die Tugenden der Demokratie“. *Studia philosophica* 74: 57–73.
- Özmen, Elif. 2022. „Meinungsfreiheit als umkämpfter Begriff: Rechtliche, politische, moralische und epistemische Perspektiven“. *Ethik und Unterricht* 3: 4–7.
- Özmen, Elif. 2023. *Was ist Liberalismus?* Berlin: Suhrkamp.
- Platon. 1998. *Der Staat*. Hamburg: Meiner.
- Popper, Karl. 1971. *The Open Society and Its Enemies*, Bd. 1. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pörksen, Björn. 2018. *Die Große Gereiztheit: Wege aus der kollektiven Erregung*. München: Goldmann.
- Schou, Jannick und Johan Farkas. 2019. *Post-Truth, Fake News and Democracy: Mapping the Politics of Falsehood*. New York: Routledge.
- The Economist Intelligence Unit, Hrsg. 2021. „Democracy Index 2021“. Zuletzt abgerufen am 15. Mai 2023. <https://www.economist.com/graphic-detail/2022/02/09/a-new-low-for-global-democracy>.
- Thiele, Alexander. 2018. *Verlustdemokratie: Die drei Verlustebenen der Demokratie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tyrell, Hartmann. 2020. „Rationalität, Rationalisierung, Rationalismus“. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. Zuletzt abgerufen am 15. Mai 2023. <https://www.soziopolis.de/rationalitaet-rationalisierung-rationalismus.html>.
- Weber, Max. 1988. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.