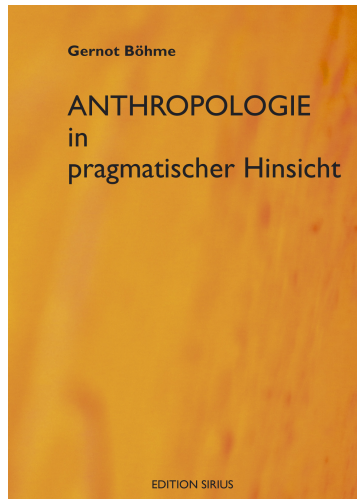


Leseprobe

Gernot Böhme

Anthropologie
in pragmatischer Hinsicht



EDITION SIRIUS

Bielefeld und Basel

2010

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Überarbeitete und erweiterte Neuauflage

© **EDITION SIRIUS** im **AISTHESIS VERLAG GmbH & Co. KG** 2010

Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld

Bläsiring 136, CH-4057 Basel

Umschlaggestaltung: Hans Haessig (Basel)

Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de

Druck: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-89528-770-1

www.edition-sirius.de

www.aisthesis.de

Inhalt

Vorwort	7
1. Vorlesung: Wissen	15
2. Vorlesung: Bewußtsein	27
3. Vorlesung: Geburt und Tod	42
4. Vorlesung: Kindheit und Entwicklung	56
5. Vorlesung: Geschlechtlichkeit	72
Anhang zur 5. Vorlesung: Mythos Frau	85
6. Vorlesung: Liebe	90
7. Vorlesung: Der Leib	105
8. Vorlesung: Leibliche Anwesenheit	117
9. Vorlesung: Der Mensch in der Gesellschaft	129
10. Vorlesung: Arbeit	141
Anhang zur aktuellen Lage der Arbeit	150
11. Vorlesung: Technische Zivilisation	153
12. Vorlesung: Das Imaginäre	167
13. Vorlesung: Das Schöne und andere Atmosphären	175
14. Vorlesung: Mystik	190
15. Vorlesung: Das Fremde	202

16. Vorlesung: Der Mensch und das Tier	216
17. Vorlesung: Historische Anthropologie	228
18. Vorlesung: <i>Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> von Immanuel Kant	242
19. Vorlesung: Oblique Anthropologie	255
20. Vorlesung: Humanität und Widerstand	264
Nachwort zur Neuauflage	283

Vorwort

Diese Vorlesungen richteten sich an Studenten. Auch als Buch wenden sie sich nicht an jedermann.

Mit dieser Bemerkung soll kein Leser abgehalten werden. Schon als solcher, als *Leser*, gehört er vielmehr zu dem gedachten Adressatenkreis. Nur sollte er sich klarmachen, daß es ein durchaus besonderes Verhalten ist, sich durch *Lesen* im Menschsein orientieren zu wollen. Es ist das Verhalten des europäischen oder europäisch geprägten Intellektuellen. Seine Voraussetzung ist, daß die Orientierung im Menschsein, das Finden des rechten Weges, eine Sache des Wissens sei, daß ferner dieses Wissen verbal mitgeteilt werden kann, daß es in seiner Bedeutung von dem Sprecher abgelöst werden kann. Ich teile diese Voraussetzungen, und insofern sind »Intellektuelle« mein Adressat – freilich mit gewissen Einschränkungen. »Sich durch Wissen im menschlichen Dasein orientieren«, könnte man als Philosophieren definieren. Philosophie als Wissenstyp unterscheidet sich jedoch von den Wissenschaften dadurch, daß dieses Wissen nicht durchweg von der Person abgelöst werden kann. Es bedarf der persönlichen Aneignung, um seine Bedeutung wiederzuerlangen – seine Wahrheit, könnte man mit Kierkegaard sagen, ist die Subjektivität. Die Vorlesungen wenden sich also eigentlich an die »Philosophierenden«, an die, die sich schon selbst auf den Weg gemacht haben und ein Buch wie dieses nicht nur als Mitteilung rezipieren, sondern zum Anlaß eigenen Nachdenkens nehmen.

Damit habe ich dem vorliegenden Buch schon die Gattung zugesprochen: Es gehört zur philosophischen Anthropologie. Zum Glück ist diese Gattung bunt genug, so daß man nicht Farbe bekennen muß, um zu ihr zu gehören. Eher könnte man versucht sein, sich von mancher Verwandtschaft abzusetzen. So teile ich nicht das Bedürfnis, den Menschen von den Tieren und anderer Kreatur zu unterscheiden, noch das Bedürfnis, seine Sonderstellung im Kosmos oder seine gehobene Position in dessen Schichtung zu erweisen. Ebensovienig bin ich daran interessiert, durch Philosophie »allererst« die Humanwissenschaften zu begründen oder sie im integrierenden Überblick zu vereinen. Solchen Motiven aber verdankt sich ein Großteil der philosophischen Anthropologie.

Philosophische Anthropologie ist eine Erscheinung des 20. Jahrhunderts. Sie ist als eine besondere Gattung aus der Bedrängnis entstanden, in welche die Philosophie geraten war, weil zunehmend das entscheidende Wissen vom Menschen nicht sie, sondern die Einzelwissenschaften vom

Menschen anboten und weil durch diese Einzelwissenschaften dem Menschen seine eigene Kreatürlichkeit bedenklich nahegerückt wurde. Auch für mein Unternehmen ist die Stellung zu den Einzelwissenschaften vom Menschen bestimmend. Seine Orientierung hat es jedoch durch Kants Vorlesung über *Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erhalten. Kant ging es auf der Basis des Wissens vom Menschen um das Menschseinkönnen. Diese Tradition wird im 20. Jahrhundert noch am ehesten von Wilhelm Kamlah¹ repräsentiert. Wenn ein solches Unternehmen nicht mehr einfach als Philosophie oder Ethik auftreten kann, sondern sich selbst als philosophische Anthropologie klassifizieren muß, so ist auch dies eine Folge des Entwicklungsstandes und der praktischen Bedeutung der Humanwissenschaften. Praktische Philosophie zu treiben ohne eine ausgiebige und explizite Berücksichtigung des wissenschaftlichen Wissens vom Menschen, wäre heute absurd. Dabei geht es nicht einmal darum, diesem Wissen die angemessene praktische Bedeutung zu verschaffen. Es geht schon eher darum, die dominante Rolle wissenschaftlichen Wissens in der praktischen Bestimmung menschlichen Daseins unter der Perspektive einer Vielfalt von Wissensformen zu kritisieren. Im übrigen aber kann die Philosophie im Verhältnis zu den Wissenschaften gelassen sein: Fast alle Wissenschaften vom Menschen sind Ableger der Philosophie. Sie wird deren Resultate neidlos anerkennen. Darüber hinaus gibt es aber noch immer und immer wieder Themen aus dem Zusammenhang menschlichen Daseins, die mit wissenschaftlichen Methoden nicht oder noch nicht behandelbar sind. Solche Themen wurden deshalb in die Vorlesungen, die im übrigen stets beim wissenschaftlichen Wissen vom Menschen ihren Ausgang nehmen, mit aufgenommen. Was die Philosophie in der Aufnahme des wissenschaftlichen Wissens vom Menschen aber realisieren muß, ist ein Charakteristikum ihres Wissenstyps, nämlich die Betroffenheit. Wo immer das Wissen herkommen mag, in der Philosophie muß stets realisiert werden, daß wir es selbst sind, um das es hier geht: der Mensch.

Kants Anthropologie präsentierte das Humanwissen seiner Zeit »in pragmatischer Hinsicht«. Die pragmatische Menschenkenntnis, erläutert er, geht »auf das, was er [der Mensch], als frei handelndes Wesen, aus sich selbst macht, oder machen kann und soll«². Für Kant war das Ziel der angestrebten Stilisierung klar: Der Mensch sollte sich durch Zivilisierung, Kultivierung, Moralisierung zum vernünftigen Wesen machen. Meine Anthropologie hat keine ideale Selbststilisierung vor Augen. In der Lehre von den »Zuständen« des Menschseins möchte sie vielmehr den Einzelnen dazu auffordern, vielgestaltig zu werden und Übergänge zu lernen, zumindest der

anderen Möglichkeiten eingedenk zu bleiben, wenn er die eine wählt. Der Ertrag dieser Vorlesungen muß deshalb auch individuell bleiben. Darüber hinaus verstehe ich allerdings diese Vorlesungen auch als einen *Beitrag* in einem ähnlichen Sinne, wie eine wissenschaftliche Arbeit ein Beitrag ist zu dem kollektiven Gebilde Wissenschaft und seiner Fortentwicklung. Denn es geschieht heute etwas mit dem Menschen. Es gibt objektive Chancen für die Entwicklung eines neuen gelassenen Selbstverständnisses und die Entwicklung einer neuen Kultur. Das zu behaupten mag merkwürdig klingen angesichts der Erfahrung immer kürzer werdender Perioden, in deren Folge die Menschheit sich selbst und ihre Lebensgrundlagen zerstört. Aber das ist nicht die einzige Perspektive unserer Zeit, sie enthält auch unerhörte Möglichkeiten – Möglichkeiten der Vielfältigkeit und der Steigerung des Menschseins. Man zögert, beides zusammen zu sehen: vielleicht leben wir in dem Großen Fest. Die eine mögliche Reaktion auf diese Vision ist längst Wirklichkeit geworden: der Zynismus³, die andere wäre Gelassenheit und Widerstand.

Die Chance des heutigen Menschen könnte man die Chance, endlich erwachsen zu sein, nennen. Es kehrt eine Ruhe in der Beziehung des Menschen zu sich selbst ein, eine späte Ruhe. Er könnte mit Gottfried Benn sagen: »Eine Klarheit ohnegleichen überkam mich, als ich die Höhe des Lebens überschritten sah.« Mit Befremden jedenfalls betrachtet man heute die verkrampften Züge vergangener Emanzipationsbestrebungen, jene heillose Dialektik, durch die das Lösen der einen Fessel zugleich das Knüpfen einer neuen war. Bedeutungslos ist heute der angestrengte Atheismus eines Nietzsche oder Sartre, der in der Abarbeitung der eigenen Konfirmandenstunde befangen blieb. Hinter uns liegen die Exorzismen der sexuellen Befreiung, jene selbstquälerischen Akte, mit denen Bürgerkinder ihren eigenen Viktorianismus austreiben mußten. Im Abklingen ist die sexistische Borniertheit, mit der die Frauenbewegung ihr Selbstverständnis durch Aggressionen gegen den Mann artikulieren mußte. Es lockert sich langsam die Rigidität, mit der der Mensch seine Freiheit gegenüber leiblichen Regungen und seine Unberührbarkeit durch dämonische Anmutungen bezahlte. Auch schwindet die aufklärerische Arroganz, mit der die Vernunft den Mythos »überwand«. Und widerlegt ist die Blasiertheit der Europäer gegenüber anderen Kulturen, durch die sie die Anstrengungen ihrer eigenen Selbststilisierung, nämlich des Prozesses der Zivilisation, zu verschönern wußten.

Die Möglichkeiten des Menschen heute sind durch eine unerhörte, nie dagewesene Gleichzeitigkeit bestimmt. Die Geschichtsforschung hat uns die vergangenen Möglichkeiten des Menschen, die Ethnologie die anderer

Kulturen vergegenwärtigt. Die Kulturen asiatischer Innerlichkeit sind heute in Europa präsent wie die europäische Zivilisation in Asien. Es könnte sich daraus eine neue humane Kultur entwickeln – die Philosophie sollte sich an der Arbeit der Integration und der Entwicklung von Fähigkeiten des Übergangs beteiligen. Philosophie ist *ein* Weg. Verglichen mit anderen, etwa den Wegen östlicher Weisheitslehren, ist er durch Skepsis und Diskursivität gekennzeichnet: Zu ihm gehören Kritik, Argumentation und Diskussion. Wenn diese Vorlesungen ein »Beitrag« sind, so dazu, den Weg der Philosophie zu einer neuen humanen Kultur zu bahnen.

Die Schritte, die ich in diesen Vorlesungen habe machen können, haben natürlich ihre Geschichte in meiner eigenen philosophischen Biographie. Da ich aber den ganzen Anlauf hier nicht schildern kann und mag, sollte wenigstens die letzte Position Erwähnung finden, zumal sie mir in den Vorlesungen immer wieder als Absprungbasis dient: nämlich das gemeinsam mit meinem Bruder Hartmut Böhme verfaßte Buch *Das Andere der Vernunft*.⁴ Die Arbeit an diesem Buch hat mir die Folie geliefert, gegen die ich die Idee des neuen Menschseins zeichne: es ist der Vernunftmensch der Aufklärung, wie er sich in der kantischen Philosophie seine Theorie gab und in Kants Person sich darstellte. Dagegen kann man sagen, daß diese Basis, historisch gesehen, uns schon zu fern ist. Und in der Tat hat der Vernunftmensch als Ideal längst an Glanz verloren, auch wenn er noch keinen Nachfolger fand – Nietzsches unbesonnene Skizze des Übermenschen kann man kaum als solchen werten. Wichtiger ist, daß der Vernunftmensch in der technischen Zivilisation eine triviale und massenweise Realisierung gefunden hat. Das rechtfertigt es, die heute sich öffnenden menschlichen Möglichkeiten aus einer Kritik des Vernunftmenschen zu entwickeln.

Das Andere der Vernunft hat die Psychodynamik der Genese des Vernunftmenschen offengelegt. Zwar zeigt der Vernunftmensch ein hohes Maß an Selbstbeherrschung, Kontinuität und Berechenbarkeit des Verhaltens, zwar ist er in bewundernswerter Weise arbeitsfähig, zwar gelingt es ihm, ein geordnetes, ereignisfreies Leben zu führen, aber die Kosten sind hoch. Die aufklärerische Reinigung der Welt von Gespenstern, ihre Reduktion auf einen bloßen Tatsachenzusammenhang wird damit erkaufte, daß der Mensch sich selbst fremd und unheimlich wird: Was nicht mehr »Mächten« zugeschrieben werden kann, muß nun seinen Ursprung in der eigenen Einbildung haben – womit die Phantasie zum beunruhigenden, zu fürchtenden Anderen der Vernunft im Menschen selbst wird. Zurechenbarkeit und vernünftige Stabilität werden erreicht durch eine Apathie gegenüber Stimmungen und leiblichen Regungen. Die Kosten dafür sind, daß leibliche Regungen

zu Symptomen degenerieren, Symptomen einer als Maschine unheimlich und fremd gewordenen Leiblichkeit. Die Berechenbarkeit vernünftigen Verhaltens wird erkaufte mit einer Exterritorialisierung und radikalen Kontrolle von Spontaneität. Begierden, Bilder, Ideen machen Angst, und die Angst, organisiert als Gewissen, dient ihrer Kontrolle. Wo die Kontrolle individuell nicht gelingt, muß sie gesellschaftlich organisiert werden. Die Herrschaft ferner über die Natur ist nur möglich auf der Basis einer radikalen Distanz des Menschen von der Natur, der Verleugnung seiner Zugehörigkeit zu ihr. Die Gewalt, die der Mensch der Natur antut, tut er primär sich selbst an. Dem Tod der Natur⁵ draußen entspricht die Abtötung der Sympathie, des Mitleidens innen.

Die Situation dieses Menschen ist durch Trennungen gekennzeichnet. Die Natur ist ihm fremd, der andere Mensch ihm ein Fremder, und schließlich ist er sich selbst in seinen leiblichen und affektiven Regungen fremd. Seine Unfähigkeit, diese Trennungen entweder hinzunehmen oder zu überwinden, geben ihm das Aussehen eines angestregten frühreifen Kindes. Die Vernunft versucht, durch eine grandiose Umfassungsgeste vergessen zu machen, was ihr entgeht: Alles, was wirklich ist, ist vernünftig. Das Ich des homo clausus, das den Weltverlust nicht verwinden kann, bläht sich selbst zur Welt auf. So gehört zum Vernunftmenschen ein struktureller Narzißmus. Die Unfähigkeit, das Andere und das Anderssein anzuerkennen, sich etwas widerfahren zu lassen, korreliert mit einer grotesken Überschätzung des Ich.

Die Veränderungen, die heute möglich sind und zu denen das Buch ein Beitrag sein will, betreffen nicht nur das Denken und nicht hauptsächlich. In der Philosophie ist als erstes die alte Gleichsetzung von Denken und Sein zu verabschieden; die Philosophie kann selbst nicht mehr nur Denken bleiben. Aber mit dem Denken fängt es doch an, und der philosophische Zugang zum Seinkönnen hat dort seinen Ursprung. Deshalb seien hier wenigstens die Veränderungen genannt, die das Denken selbst betreffen. Denken, wäre meine Forderung, muß »oblique« werden. Oblique, sagt uns das Wörterbuch, heißt schräg und abhängig, und das trifft die Sache gut: Quasi im Schrägblick auf sich selbst muß das Denken gewahrt werden und im Sinn behalten, was hinter ihm steht, wovon es abhängig ist. Das ist nicht einfach die alte Forderung nach Reflektiertheit. Zwar hat die Transzendentalphilosophie gegenüber dem positiven Blick nach vorne, der den Wissenschaften eigen ist, immer schon eine Art Rückbeugung auf sich selbst oder Schrägblick praktiziert, indem sie sich »nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen« beschäftigte.⁶ Und doch galt

dem gedanklichen *Resultat* die Analyse. Analog zur Unterscheidung von *Natura naturans* und *Natura naturata* müßte man fordern, die *Cogitatio cogitans* und nicht bloß die *Cogitatio cogitata* in den Blick zu nehmen.

Denken bleibt darauf angewiesen, daß einem etwas einfällt. Wenn man das berücksichtigt, dann ist das Ich nicht mehr Subjekt der Gedanken oder – wie andere das ausdrücken – die Gedanken werden subjektlos. Das Ich verliert seine Würde als Aktzentrum, es wird eine Art Verwalter, ein Vorsteher und Kontrolleur der Gedanken. Im *Cogito, ich denke*, präsentiert das Ich bereits Vorzeigbares, das es sich zu eigen machen konnte und wollte. Das Erkennende, so hat schon Kant deutlich formuliert, ist darauf angewiesen, daß ihm etwas gegeben sei. Zugleich aber hat Kant deutlich gemacht: soll objektive Erkenntnis entstehen, so genügt es keineswegs, irgendwie Eindrücken ausgesetzt zu sein. »Der Verstand bestimmt die Sinnlichkeit«⁷: das heißt im Klartext, daß Gegebenes nur als zusammenhanglose Datenmannigfaltigkeit zugelassen wird, die nach im voraus bestimmten Formen aufgenommen wird. So erweist sich objektive Erkenntnis als ein Erkenntnistyp, der einer ganz spezifischen Organisation des Menschen, einem bestimmten anthropologischen Zustand korrespondiert. In diesem Zustand werden von einer rigiden Ich-Instanz spontane Einfälle niedergehalten, und die Sinnlichkeit wird zu einem Registrierapparat für Daten reduziert.

Die Leistungsfähigkeit dieser Organisation für effektive Erkenntnis soll nicht bestritten werden. Philosophie als obliques Denken macht aber den Verlust bewußt und hält die Möglichkeit von Alternativen offen. Es gibt andere Erkenntnisweisen, nichtentfremdete Erkenntnis ist möglich: Erkenntnis durch Teilnahme, durch Sympathie, Erkenntnis als Anerkenntnis, wie schon Herder⁸ formulierte.

Aber muß nicht die Anerkennung des Anderen notwendig auf seine Aneignung hinauslaufen, ist nicht das Denken des Anderen der Vernunft seine Subsumtion unter die Vernunft? Dieser Hegelsche Einwand läuft darauf hinaus, das Nichtvernünftige als das Nichtwirkliche zu verleugnen. Das Irrationale sei nur jeweils eine andere Form von Vernunft, sagt Landmann.⁹ Aber schon Kant hat mit seiner Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung vorgeführt, daß selbst, wo das Andere (als Erscheinung) angeeignet wird, man das Bewußtsein seines Andersseins wachhalten kann. Und Freud hat in der Traumdeutung, in der sinnvollen Aneignung der Träume, das Bewußtsein wachgehalten, daß sie einer anderen Ordnung entstammen als der, in der sie verstanden werden. Das Argument, daß das Andere als anderes zu denken sein Anderssein aufhebe, ruht auf der Gleichsetzung von Denken und Sein. Denken ist nicht unsere einzige Weise zu sein.

Soviel zu Veränderungen im Bereich der theoretischen Vernunft, wenn das Denken oblique wird. Die Veränderungen im Bereich der praktischen Vernunft sind eher Thema der Vorlesung selbst. Hier sei hinzugefügt, daß obliques Denken die Voraussetzung praktischer Vernunft, nämlich die Möglichkeit zu handeln, in Zweifel ziehen muß. Dieser Zweifel scheint schon seit langem in der praktischen Philosophie zu wachsen.¹⁰ Warum sonst reduziert Kant, für den doch die Grundfrage praktischer Philosophie »Was soll ich *tun*?« lautet, die praktische Philosophie zu einer Theorie des freien *Willens*? Doch wohl aus der Ahnung, daß mit der Autonomie des Willens die Ohnmacht des Handelns sehr wohl zusammengehen kann. Und warum beschränkt sich die neueste Ethik auf die Rechtfertigung vom moralischen *Urteilen*? Doch wohl, weil sie sich nicht zutraut oder gar fürchtet, die Handlungen rational zu durchdringen. Der Begriff des Handelns impliziert, daß man »mit Willen« eine Veränderung in der Realität hervorbringt. Aber in diesem Verständnis von Handeln wird verdeckt, daß die Realität dabei mitspielen muß. Eine Handlung muß »glücken«, eine Handlung muß gelingen. Das deckt eine fundamentale Asymmetrie in ethischen Dingen auf: Man kann strenggenommen nur nein sagen, aber nicht ja – man kann zwar Selbstmord begehen, aber nicht sich »mit Willen« am Leben erhalten.

Obliques Denken deckt also schon am Handeln selbst auf, daß es nicht nur aktiv sein kann. Handeln verlangt, daß man sich einläßt auf die Realität. Sollte das Thema der Ethik die Entwicklung des moralischen Handelns sein, so erscheint schon auf dem Feld des Handelns selbst die Notwendigkeit einer Erweiterung um das »Sich lassen«. Die europäische Ethik war durch Entgegensetzungen zum Handeln bestimmt: durch den Gegensatz von Praxis und Theorie, Handeln und Herstellen (Praxis und Poiesis), Handeln und Erleiden. Die Integration des Anderen der Vernunft in die Idee des guten Lebens erzwingt gegenüber diesen Konstellationen eine Änderung der ethischen Kategorien. Die anerkannte Selbständigkeit des Anderen der Vernunft verhindert es, die Zuwendung zum Anderen in der Form einer Forderung, etwas zu tun, auszusprechen. Statt dessen treten Forderungen und Ratschläge auf, sich auf dieses Andere einzulassen. Diese neue ethische Kategorie des »Sich lassens« steht zwischen aktiv und passiv, sie entspricht der im Altgriechischen vorhandenen grammatischen Form des Mediums. Man kann deshalb sagen, daß obliques Denken in der Ethik zu medialen Seinsweisen führt. Damit gehört zum rechten Menschseinkönnen nicht nur handeln können, sondern die Einübung in Weisen des Sich-lassens.

Anmerkungen

- 1 W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung der Ethik*. Mannheim: BI 1972.
- 2 I. Kant, »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in: ders., *Werke in sechs Bänden* (hrsg. v. W. Weischedel), Darmstadt: WAG 1964, Bd. VI, S. 399.
- 3 Dazu: P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- 4 H. u. G. Böhme, *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- 5 C. Merchant, *The Death of Nature*, San Francisco: Harper and Row 1980, dt. *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München: C. H. Beck 1987.
- 6 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25.
- 7 Kant redet hier von einer »figürlichen Synthesis«. KdrV, S. 24.
- 8 J.G. Herder, *Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: J.F. Hartknoch 1793.
- 9 M. Landmann, *Entfremdende Vernunft*, Stuttgart: E. Klett 1975.
- 10 Ich selbst habe diesen Zweifel ausführlich behandelt in dem Aufsatz »Die Verlegenheit der Ethik«, in: G. Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.

1. Vorlesung

Wissen

Anthropologie ist das Wissen vom Menschen, genauer gesagt: das wissenschaftliche Wissen vom Menschen. Alexander Pope hat Anfang des 18. Jahrhunderts einmal gesagt: »Der eigentliche Gegenstand menschlicher Studien ist der Mensch.«¹ Damals wirkte das wie eine Kritik und war zweifellos auch als Parole gemeint, denn in Wahrheit hatte die neuzeitliche Wissenschaft, die sich seit Galileis Zeiten als Forschung etabliert hatte, primär die äußere Natur und kaum den Menschen zum Gegenstand gemacht. Inzwischen aber haben sich die Humanwissenschaften herausgebildet – und zwar in einer solchen Mannigfaltigkeit, daß sie sich nur noch mit einiger Entschiedenheit, nämlich der Betonung, daß es in ihnen eigentlich und letzten Endes um den Menschen geht, zusammenhalten lassen. Die anthropofugale Tendenz, die man als charakteristisch für die Naturwissenschaften angesehen hat, macht sich eben auch in den Humanwissenschaften bemerkbar. Seit Popes Zeiten sind die Wirtschaftswissenschaften entstanden, die Soziologie, die empirische Psychologie, die Erziehungswissenschaften, um nur einige der großen Disziplinen zu nennen. Aber ebenso gehören natürlich auch ältere Disziplinen zu den Humanwissenschaften wie die Medizin, die Ethnologie – und die kleineren Disziplinen wie die Sexualwissenschaft und die Anthropologie im engeren Sinne. Im deutschen Sprachraum wird unter Anthropologie im engeren Sinne die Disziplin verstanden, die sich mit der physischen Erscheinung des Menschen, seiner Konstitution, den verschiedenen Rassen und Ähnlichem beschäftigt. Im englischen Sprachraum bedeutet »anthropology« eher die Wissenschaft, die sich vergleichend mit den verschiedenen Kulturen und ihrer Geschichte beschäftigt.² Heute gibt es einen breiten Bereich naturwissenschaftlicher Erforschung des Menschen, der sich nur noch mit Mühe der Medizin zurechnen läßt, obgleich die Anwendungsbereiche traditionell der Medizin zugerechnet werden. Hier ist vor allem an die Gentechnologie und an die Hirnforschung zu denken.

Das in diesen Wissenschaften angehäuften Wissen ist ungeheuer, nicht nur in dem Sinne, daß es viel ist, sondern auch in dem Sinne, daß es mächtig und bedrohlich wirkt: Seine Bewältigung steht aus. Im Unterschied zu anderem Wissen, das sich auf die äußere Natur oder auf Werkzeuge oder auf ideale Gegenstände bezieht, also im Unterschied zur Naturwissenschaft, zur Technik, zur Mathematik, ist die Anthropologie nämlich dadurch gekennzeichnet,

daß der Gegenstand dieses Wissens wir selbst sind: der Mensch. Diesen Selbstbezug im anthropologischen Wissen zu realisieren ist keineswegs selbstverständlich. Im Gegenteil wird, wie Georges Devereux in seinem Buch *Angst und Methode in den Sozialwissenschaften*³ gezeigt hat, nach Möglichkeit die Differenz zwischen dem Menschen als Untersuchungsgegenstand und als dem Untersuchenden oder dem Wissenden gewahrt. So ist auch das Wissen vom Menschen primär als Wissen von Anderem entstanden, als Wissen von der Leiche in der Anatomie und Physiologie, als Wissen vom Fremden in der Ethnologie. Gleichwohl hat sich nie ganz verleugnen lassen, daß wir im Untersuchten uns selbst finden. Angst, Mitleid, Ekel sind Zeugen dessen.

Daß wir der in den Sozialwissenschaften gemeinte Mensch sind, bekommen wir mittlerweile auch anders zu spüren, nicht als Subjekte, sondern als Objekte dieses Wissens, als Betroffene. Die soziale Bedeutung bzw. die Anwendbarkeit von Humanwissenschaften ist vielfach in Zweifel gezogen worden, und zwar wegen der hohen Unsicherheit und mangelnden Operationalisierung dieses Wissens. Dieser Zweifel betrifft nicht die Medizin, wohl aber solche Wissenschaften wie Soziologie, Politologie, Ökonomie, aber auch die Psychologie. Ungeachtet dieser Zweifel hat sich aber die Anwendung der Humanwissenschaften längst durchgesetzt, und zwar in einem Maße, daß wir von einer Verwissenschaftlichung der sozialen Praxis reden können. Die Organisation sozialer Beziehungen ist ohne die Sozialwissenschaft, die Verarbeitung psychischer Krisen ohne Psychologie und Psychotherapie, Erziehung ohne Erziehungswissenschaften offenbar nicht mehr möglich. Diese Umwandlung menschlichen Daseins durch das wissenschaftliche Wissen vom Menschen findet seine Erklärung nicht in den kognitiven Charakteristika dieses Wissens, sondern vielmehr in seinen sozialen bzw. in den Charakteristika der Gesellschaft selbst.

Ist der »kompetente Mensch« unmöglich geworden? Ist der Mensch nicht mehr Mensch genug, um zu wissen, wie er sich nähren, wie er seine Kinder erziehen, wie er mit psychischen Konflikten, wie er mit seinen Gefühlen umgehen soll?

Es ist interessant zu sehen, daß diese Frage schon einmal, nämlich in der griechischen Aufklärung, gestellt wurde. Damals traten die Sophisten auf mit der Behauptung, daß sie den Menschen durch Vermittlung von Wissen erst zum rechten Menschen machen müßten, daß Tugend lehrbar sei bzw. gelehrt werden müsse – wie man damals sagte.⁴ Unter Tugend ist dabei zu verstehen die Kompetenz, ein guter Mensch, Bürger, Hausvater zu sein.

Den Sophisten wurde entgegengehalten, daß man entweder über diese Fähigkeiten bereits als Mensch verfüge oder aber sie aufwachsend, das heißt

im wesentlichen von seinen Eltern erwerbe. Man kann aus diesen beiden Argumenten umgekehrt die Anwendungsbedingungen bzw. auch die Notwendigkeit wissenschaftlichen Wissens zur Bewältigung menschlicher Verhältnisse entnehmen. Wissenschaftliches Wissen ist nötig, wenn die menschlichen Verhältnisse selber so komplex bzw. so abstrakt oder – so könnte man sagen – selbst schon so verwissenschaftlicht sind, daß sie mit der quasi natürlichen Ausstattung, die der Mensch im Alltagsleben erwirbt, nicht mehr bewältigt werden können. Beziehungsweise, und das ist die andere Bedingung: wenn eben im Lebenszusammenhang ein entsprechendes Wissen nicht mehr vermittelt wird. Wenn also etwa in den Familien kein Wissen mehr über Ernährung, Kochen, über die Bewältigung leichter Krankheiten tradiert wird, so ist man auf das wissenschaftliche Wissen der Experten angewiesen. Wir sehen hier, daß wissenschaftliches Wissen also auch angefordert und angewandt werden kann, wo die Anwendungsbedingungen keineswegs gegeben sind, bloß deshalb, weil andere Wissensformen nicht mehr tradiert werden. Verwissenschaftlichung gesellschaftlicher Praxis geht mit Verödung von Alltagswissen zusammen.

Diese Charakterisierung der Anwendungsbedingungen und der Notwendigkeit wissenschaftlichen Wissens zur Bewältigung humaner Probleme ist aber nur vorläufig, quasi nur eine Charakterisierung in erster Annäherung. Was sogleich hinzugenommen werden muß, ist ein soziologisches Merkmal dieses Wissens, nämlich die Differenz von Experten und Laien. Daß wissenschaftliches Wissen explizit gelehrt werden kann und gelernt werden muß, impliziert zugleich eine soziale Ungleichverteilung dieses Wissens: Von dem Zeitpunkt an, wo wissenschaftliches Wissen das wesentliche Wissen zur Regelung menschlicher Verhältnisse wird, ist damit zu rechnen, daß dieses Wissen nur noch wenige haben – und die anderen entsprechend von ihnen abhängig werden. Die damit eingeführte Abhängigkeit, die auf dem Unterschied von Besitz und Nicht-Besitz eines bestimmten Wissens beruht, ist aber gegenüber der Anwendung und der Notwendigkeit humanwissenschaftlichen Wissens zur Regelung menschlicher Verhältnisse nicht gleichgültig, sondern schlägt auf diese zurück. Experten, die für einen bestimmten Bereich menschlichen Daseins zuständig sind, sagen wir die Mediziner oder die Juristen, werden dafür sorgen, daß der Zugang zu ihrem Wissen erschwert wird; sie werden dafür sorgen, daß ihr Wissen nicht diffundiert, und werden sich bemühen, ihre Zuständigkeit auszudehnen. Der soziale Vorteil, den Experten von ihrem Wissen haben, verstärkt also die Ausdehnung der Anwendung dieses Wissens, die Diskreditierung anderer Wissensformen und ihre Verödung. Experten werden deshalb auch alles tun,

die Gesellschaft so einzurichten, daß nur mit ihrer Hilfe gesellschaftliche Praxis weiterhin möglich ist. Es werden also die Verdattung der Gesellschaft, die Komplexität der Gesellschaft, ihre Klinisierung, Verrechtlichung und Bürokratisierung vorangetrieben.

Die kritische Darstellung dieser Entwicklung – vom Betroffenenstandpunkt aus – läßt vergessen, daß wir diese Expertenschicht selbst sind bzw. alles dafür tun, zu ihr zu gehören. Ich möchte dabei nicht nur die Hörer einbeziehen, die humanwissenschaftliche Fächer studieren, sondern ebenso die Techniker und Naturwissenschaftler. Jedes akademische Studium vermittelt ein Wissen, das seinen Träger zum Experten macht. Wenn ich oben als ein Charakteristikum der anthropologischen Wissenschaften den Selbstbezug hervorhob, so war mit diesem Selbstbezug gemeint, daß wir es selbst sind, die Gegenstand dieser Wissenschaft sind. Dieser Gesichtspunkt wird für die ganze Vorlesung leitend sein. *Jetzt* haben wir den Bezug auf uns selbst in Studium und Wissenschaft noch in einem ganz anderen Sinne ernst zu nehmen, nämlich in dem Sinne, daß wir uns durch akademisches Studium und Tätigkeit in eine besondere soziale Formation begeben und sie stabilisieren. Nennen wir diese soziale Formation vorsichtig die »Schicht der Gebildeten«. In manchen Sprachen kann man auch von der Intelligenz und der Intelligenzija sprechen. Im Deutschen ist das irreführend, weil es unterstellt, daß die Intelligenz der intelligente Teil der Bevölkerung sei – doch nicht darum geht es, sondern um die Bildung einer bestimmten sozialen Formation durch den Erwerb akademischen Wissens. Ob diese soziale Formation nur eine Kategorie ist, das heißt ein Teil der Bevölkerung, der allein durch den Besitz eines gemeinsamen Merkmals sich von anderen unterscheidet, oder ob es sich um eine Klasse handelt, das heißt um einen Teil der Bevölkerung, der eine bestimmte Position im Herrschaftsgefüge der Gesellschaft einnimmt, oder um so etwas wie eine Korporation, wäre soziologisch noch auszuhandeln. Schlimm ist dagegen, daß die Mitglieder der Intelligenz im allgemeinen kaum ein Bewußtsein ihrer Mitgliedschaft entwickeln und sich deshalb über die damit verbundenen Interessen nicht Rechenschaft geben. Andererseits machen sie aber auch von den mit dem akademischen Wissen verbundenen Lebenschancen und insbesondere der möglichen politischen Macht kaum Gebrauch. Wir müssen deshalb diese Dinge etwas näher diskutieren. Wir müssen uns klar machen, daß etwa Physik zu studieren oder Elektrotechnik oder Soziologie, nicht bloß der Erwerb des Wissens um Naturgesetze, der Fähigkeit zu rechnen, zu konstruieren und Sozialdaten zu erheben ist, sondern der Erwerb von Lebenschancen, die Einordnung in ein soziales Gefüge und die Plazierung innerhalb einer bestimmten Konstellation politischer Macht.

Wissen bedeutet Lebenschancen, sagte ich. Das hat zunächst den trivialen Sinn, daß über die Partizipation an Wissen innerhalb unserer Gesellschaft auch die materiellen Lebenschancen verteilt werden. Das heißt, je höher die Qualifikation, die jemand hat, bzw. je höher der Wissenstyp rangiert, an dem er partizipiert, desto höher sind in der Regel auch seine materiellen Lebenschancen. In unserer Gesellschaft werden diese nämlich nach zwei Parametern verteilt, nach Partizipation am Eigentum und nach Partizipation am Wissen. Obgleich heute die akademische Bildung keineswegs mehr eine Garantie für eine gehobene soziale Position ist, so bleibt doch die Tatsache unverändert, daß Studieren implizit das Streben nach einer solchen gehobenen sozialen Position ist. Es ist absurd, aber verständlich, daß in einer Zeit, in der die Chancen, diese gehobene soziale Position aufgrund des akademischen Studiums auch wirklich zu erreichen, geringer werden, das Studium selbst um so forcierter und explizit auf dieses Ziel ausgerichtet wird. Es ist absurd, weil es an der Zeit wäre, dem akademischen Studium auch andere Ziele zu geben, es ist verständlich, weil mit der Verringerung der Durchsetzungschancen der Konkurrenzdruck sich erhöht.

Das ist also der Trivialsinn von Wissen als Lebenschance. Das Bewußtsein darüber ist relativ verbreitet. Weniger deutlich oder fast gar nicht vorhanden ist heute das Bewußtsein davon, daß das akademische Studium eine Lebenschance darstellt, indem es die Zugänge zu den ideellen oder kulturellen Reichtümern der Gesellschaft eröffnet. Man mag das als den Materialismus unserer Zeit beklagen, daß nämlich die Lebenschancen fast ausschließlich nach der Partizipation am materiellen Reichtum, also daran, welche Wohnung, welches Auto und welche Reisen sich jemand leisten kann, bemessen werden, man kann aber auch von Blindheit, Trägheit, Borniertheit, Übersättigung sprechen: Das Gold liegt auf der Straße, und man hebt es nicht auf. Sicherlich leben wir in einer der reichsten Nationen der Erde, und der angehäuften materielle Reichtum in den entwickelten Industrienationen stellt alle goldenen Paläste des Abend- und Morgenlandes weit in den Schatten. Noch viel phantastischer aber, geradezu schwindelerregend, sind die angehäuften kulturellen Schätze in diesen Nationen, insbesondere in der Bundesrepublik. Und wir alle wissen, daß es ziemlich schwer ist, sich seinen Teil am materiellen Reichtum der Gesellschaft, in der wir leben, zu sichern. Das ist aber mit dem kulturellen Reichtum ganz anders: er ist freier, mehr oder weniger umsonst, und in beliebiger Menge anzueignen – jedenfalls für die Mitglieder der Gesellschaft, die sich anschicken, Akademiker zu werden.

Hier wird es Zeit, von der deutschen Hochschulmisere zu sprechen: Studenten, die nicht lesen, Wissenschaftler, die nicht forschen. Es ist un-

glaublich, daß ein Ort wie die Universität, an der alle Weltsprachen vertreten sind, die Geschichte von den ältesten Völkern bis zur jüngsten Vergangenheit präsent ist, die sogenannten Geheimnisse der Natur, von den kleinsten Elementarteilchen bis zu den Sternen, dargelegt werden, das Wissen um den Menschen von den Genen bis zur vergleichenden Kulturgeschichte gelehrt wird, daß ein solcher Ort zu einer derartigen Grauheit und geistigen Öde verkommen konnte, wie das heute der Fall ist. Zwischen den Dozenten keine wissenschaftliche Kommunikation, die Fachbereichsräte sind zu reinen Verwaltungsorganen zur Ausführung ministerieller Bestimmungen regrediert, die berühmte Einheit von Forschung und Lehre zerbröckelt: der größte und interessanteste Teil der Forschung findet anderswo statt, in außeruniversitären Forschungsinstituten und der Industrie. Bei den Studenten in der Regel kein Interesse an Wissen, das über ihren eigenen Fachbereich hinausgeht, vielen ist nicht einmal klar, daß sie ohne weiteres Veranstaltungen in anderen Fachbereichen besuchen können. Unter der Überschrift »Fachübergreifende Studien« versucht man mühsam und gegen erbitterten Widerstand, insbesondere der technischen Fachbereiche, ein Minimum von Studien außerhalb des streng berufsbezogenen Fachstudiums durchzusetzen, obgleich das für ein Universitätsstudium eine Selbstverständlichkeit sein müßte. Ein Techniker, der nebenher, sagen wir, noch Kunstgeschichte hört, ist ein Unikum, und umgekehrt meint man durch die *Studienordnung* Philosophen dazu anhalten zu müssen, sich einige Kenntnisse in den Sozialwissenschaften anzueignen. Statistische Erhebungen haben gezeigt, daß es in der Bundesrepublik gegenwärtig weniger »Gewohnheitsleser« als Studenten gibt.⁵ Studenten sind also nicht mehr als solche Menschen anzusehen, die regelmäßig ein Buch lesen. Studiert wird lustlos, mit Widerwillen, es geht überhaupt nur mit Zwang und Disziplin, und wer das nicht zuwege bringt, hat sogenannte »Arbeitsstörungen«. Es gibt an unseren Hochschulen kein Selbstbewußtsein, keine Freude am Wissen, keine Neugier, keine Kontroversen, keine Positionen – es breitet sich aus Theoriefeindlichkeit, Anpassung, Lethargie.

Vielleicht sind Sie, die Hörer dieser Vorlesung, nicht die rechten Adressaten, denn immerhin haben Sie sich zu einer Veranstaltung eingefunden, die Ihnen für Ihr eigenes Fachstudium unmittelbar wenig Nutzen bringen wird. Aber auch Sie sind, wie ich vermute, von der geschilderten Misere nicht unberührt, und Sie sollten sich fragen, woran es liegt, daß das Studium so wenig Spaß macht, und warum Sie und Ihre Kommilitonen gleichsam im Scharaffenland sitzend nicht essen.

Natürlich gibt es über diese Hochschulmisere, wie überhaupt über alles, auch wissenschaftliche Untersuchungen.⁶ Diese, wiederum von Akademi-

kern gemacht, sind freilich von Larmoyanz und Selbstmitleid geprägt, beispielsweise wenn sie aus dem Forschungsinteresse, den armen und geplagten Studenten zu helfen, unternommen sind. Das heißt, diese Forscher haben ebensowenig wie ihre Klienten ein Bewußtsein davon, welches gesellschaftliche Privileg bereits das akademische Studium als solches darstellt.

Welche Gründe werden namhaft gemacht für das Desinteresse, die Schwäche, die Furcht, die psychischen Symptome der heutigen Studentenschaft? Natürlich sind es auch hier Strukturen der Massengesellschaft, die als Ursache genannt werden, nämlich in diesem Fall die Massenuniversität. Sie bringt mit sich: Abstraktheit der Beziehungen, Einsamkeit, Orientierungsmangel; ferner werden kritisiert die unpersönlichen und hierarchischen Kommunikationsstrukturen an der Universität und – bemerkenswert gegenüber der offiziellen Hochschulpolitik – die Verschulung des Studiums. Außerdem wirken die Probleme der »Krankheit Familie«⁷ in die Hochschule hinein, und natürlich spiegeln sich die Probleme der Adoleszenzphase, nämlich sexuelle Orientierung, Ausbildung einer Erwachsenenidentität, Suchen und Finden der sozialen Rolle als Hochschulprobleme wider. Dazu ist aber zu bemerken, daß die heutigen Studenten im klassischen Sinne gar keine Adoleszenten, nämlich längst über das Alter zwischen 16 und 18 Jahren hinausgewachsen sind. Man könnte deshalb auch vermuten, daß psychische Probleme der Studenten solche der *verlängerten* Adoleszenz sind. In der Tat wurde zur Zeit meines eigenen Studiums diese Phase deshalb als so problematisch empfunden, weil man, »eigentlich doch« erwachsen, keine Erwachsenenrolle übernehmen konnte: das Erwachsenendasein fing nämlich erst mit dem Berufsleben an. So wurde das Studium nur als provisorisches Leben verstanden und um so unerträglicher, je länger es sich hinzog. Doch davon kann heute keine Rede mehr sein, schon deshalb, weil die weitere Dehnung der Studienzeit, häufig bis ins dreißigste Lebensjahr, nicht mehr zuläßt, sie als provisorisches Leben zu betrachten, und auch weil die Perspektive auf eine an das Studium anschließende Berufstätigkeit so unsicher geworden ist. Es ist deshalb zu vermuten, daß sich in die Probleme einer überdehnten Adoleszenz heute Schwierigkeiten ganz entgegengesetzter Natur mischen, nämlich daß Studieren für den heutigen Studenten nur ein Teilaspekt seines Lebens, gewissermaßen ein Nebenberuf ist.

Was die Hochschulmisere auf seiten der Hochschullehrer verursacht, läßt sich weitgehend aus der progressiven Durchstaatlichung der Hochschule erklären. War die Gemeinschaft der Wissenschaftler ursprünglich für die Gesellschaft überhaupt der Prototyp einer Meritokratie, das heißt einer Gesellschaft, in der Ansehen und Einfluß von der Leistung abhängen,

so hat inzwischen an den deutschen Hochschulen das Beamtendasein der Hochschullehrer dieses Prinzip unterminiert. Zur Durchstaatlichung der Hochschulen hat gegen ihre eigene Absicht die Studentenbewegung in der Bundesrepublik Deutschland wesentlich beigetragen. Ihr Angriff, gerichtet gegen die überholten autoritären Strukturen an der Hochschule, und ihr Anspruch, aus der Hochschule heraus politisch zu sprechen und zu agieren (politisches Mandat), haben dazu geführt, daß die staatlichen Institutionen – letzten Endes die Geld- und Arbeitgeber – dafür gesorgt haben, daß ihr Einfluß innerhalb der Hochschulen immer mehr gesichert und ausgebaut wurde. Als Folge davon kann man heute von einer Autonomie der Hochschule, einem Selbstbewußtsein der Akademiker und einer Selbstbestimmung über die Lehre kaum noch sprechen. Lustlos versehen die zu Dienstleistenden degradierten Hochschullehrer ihr Geschäft.

Die deutsche Hochschulmisere ist teils Ursache, teils Folge des erstaunlich geringen Bewußtseins, das Intellektuelle in unserem Staat von ihrer gesellschaftlichen Rolle haben. Zugleich aber auch eine Unterbewertung der Lebenschancen, die im Umgang mit Kulturgütern liegen. Daß derjenige, der sich fremde Kulturen oder die Vergangenheit oder die Bereiche der Musik, Literatur oder naturwissenschaftliches Wissen erschließen kann, tatsächlich besser lebt als derjenige, der das nicht kann, scheint wenigen Leuten bewußt zu sein.

Der Mangel des politischen Bewußtseins der Intelligenz hat sicherlich auch seine Ursache darin, daß man in den meisten Lebenssituationen sich selbst als Betroffener, nicht als Experte vorfindet: Die Wissenden sind immer die anderen. Die Art, in der man Wissen gesellschaftlich erfährt, ist deshalb in der Regel die des eigenen Nichtwissens, der Abhängigkeit von einem institutionalisierten Block der Wissenden. Die Ärzte, die Juristen, die Lehrer, sie sind immer die Anderen. Die daraus resultierende Parzellierung, ja Atomisierung der Intelligenz darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihre einzelnen Angehörigen »die Intelligenz« durch ihr faktisches Verhalten dennoch zur Klasse machen können.

Die Probleme der wachsenden gesellschaftlichen und politischen Bedeutung akademischer Bildung sind seit den späten 60er Jahren intensiv diskutiert worden. Die entsprechenden Theorien verstehen die Bedeutung von Wissen aus dem Entwicklungszusammenhang fortgeschrittener Industriegesellschaften. Auch wir müssen unsere Situation aus diesem Zusammenhang bestimmen. Die aus den Staaten des realen Sozialismus stammende Theorie von der wissenschaftlich-technischen Revolution fand im Westen ihr Pendant in den Theorien nachindustrieller Gesellschaft.⁸ Sie treffen sich in der

Feststellung, daß das Gewicht gesellschaftlicher Arbeit sich mehr und mehr von der Fabrikarbeit und der unmittelbaren Produktion zur regulativen, kontrollierenden und inventiven Arbeit verschiebt. Dem entspricht eine statistische Verschiebung von den blue-collar- zu den white-collar-Berufen. Daran wird die Hoffnung auf eine möglichst weitgehende Automatisierung industrieller Arbeit geknüpft, die tendenziell zur Abschaffung der Fabrikarbeit führen soll. Diese Tendenz ist Folge der wachsenden Bedeutung wissenschaftlichen und technischen Wissens: Auf der einen Seite übernehmen die Industrien, in denen dieses Wissen für die Produktion maßgeblich ist, das heißt also chemische und Elektroindustrie, die Führung, auf der anderen Seite ist die verbleibende menschliche Arbeit eher Kopfarbeit, nämlich Produktionsvorbereitung, Überwachung, Planen und Entwurf von Produkten und Anlagen. Bell leitet aus dieser Entwicklung die führende Rolle der Intelligenz in der Gesellschaft ab. Er meint, daß die Entwicklung wissenschaftlichen Wissens diejenige Achse ist, um die sich in Zukunft die gesellschaftliche Entwicklung dreht – etwa im Unterschied zur Achse Arbeit und Kapital, die das industrielle Zeitalter bestimmte. Deshalb werden die Universitäten – ihrer Größe und Menge nach bereits eine wesentliche Produktionsstätte der Gesellschaft – zu Zentren politischer und sozialer Entwicklungen.

Bell ist freilich in der Behauptung der führenden Rolle der Intelligenz in unseren Gesellschaften vorsichtig, insofern er neben Wissen noch Eigentum und Amt als weitere Faktoren gesellschaftlicher Macht anerkennt. Gleichwohl ist – von heute gesehen – bei ihm eine gewisse Überschätzung der faktischen Bedeutung der Intelligenz festzustellen, die zweifellos aus den bewegten Zeiten der Studentenrevolution resultiert. Die mögliche Führungsrolle der Gebildeten ist noch in mehreren anderen Versionen diskutiert worden. Als ein Beispiel möchte ich die Technokratiedebatte nennen. Hier ist vor allem von konservativer Seite (Schelsky) die These vertreten worden, die Verwissenschaftlichung gesellschaftlicher Probleme führe tendenziell dazu, daß die wissenschaftlich-technische Intelligenz faktisch auch die politischen Entscheidungen fällt. Politische Probleme würden tendenziell zu Sachproblemen, ihre Bewältigung erfordere so viel Sachverstand, daß sie auch nur von den entsprechenden Experten bearbeitet werden könnten. Vom selben Autor, nämlich Schelsky, der diese Art von Führungsrolle der Intelligenz postuliert, ist auf der anderen Seite mit Vehemenz ein anders verstandener Führungsanspruch bestritten worden. In seinem Buch *Die Arbeit tun die anderen* behauptet Schelsky⁹, daß insbesondere linke Theoretiker, etwa der Frankfurter Schule, oder auch Schriftsteller wie etwa Böll, sich zu einer Art Priesterherrschaft anschickten: Sie wollten, wie etwa die Kirche im

mittelalterlichen Staat, gesellschaftlichen Einfluß über die Produktion von Ideologien gewinnen. – Ich möchte schließlich noch zwei Bücher nennen, in denen versucht wird, die wachsende gesellschaftliche und politische Bedeutung der Intelligenz zu begreifen, von denen wiederum eines aus dem Westen, eines aus dem Osten stammt und in denen explizit von der Intelligenzija als einer Klasse gesprochen wird. Es ist das Buch von Konrád und Szelényi *Die Intelligenz auf dem Wege zur Klassenmacht* und von Alwin Gouldner *Intelligenz als neue Klasse*.¹⁰ Das erste Buch geht von der Situation aus, daß die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln bereits vollendet und eine umfassende Planwirtschaft eingerichtet ist. In diesem Zustand kann man die Gesellschaft als »rationale Redistribution« bezeichnen, weil nämlich auf der Basis von Überlegung, Planung und Kalkulation die Produkte gesellschaftlicher Arbeit verteilt werden. Die Konsequenz davon ist, daß die entscheidende gesellschaftliche Macht diejenigen haben, die diese rationale Redistribution faktisch vornehmen. Behauptet wird nun von den Autoren, daß der Zugang zum politischen Apparat der rationalen Redistribution über akademisches Wissen geregelt wird, und zwar, was für den westlichen Leser besonders erstaunlich ist, sogar über akademisches Wissen überhaupt, nicht über spezifisches. Das kapitalistische Pendant, das von Gouldner entwickelt wird, faßt akademisches Wissen entsprechend als Kapital, das von seinen Besitzern verwertet wird. Wissen tritt also selbst als Produktionsmittel auf und tritt in zunehmende Konkurrenz zu Eigentum. Die Verschiebung gesellschaftlicher Macht ist vor Gouldner schon als »Herrschaft der Manager« apostrophiert worden. Entscheidend ist aber, daß Gouldner, wie auch ich schon am Anfang der Vorlesung, neben den materiellen Reichtum in der Gesellschaft explizit den ideellen oder kulturellen setzt und versucht, die gesellschaftlichen Konsequenzen darzustellen, die sich aus dem Besitz oder Nichtbesitz von Wissen herleiten.

Überblickt man diese Bücher in ihrer Gesamtheit¹¹, so ist festzustellen, daß sie vielfach die Rolle der Intelligenz überschätzen, Widersprüche aufweisen und zum Teil, wie man jetzt sehen kann, falsche Prognosen gestellt haben. Aber die Bücher sind doch auch Ausdruck der Tendenz, die sie zu beschreiben versuchen. Die gesellschaftliche und politische Bedeutung von Wissen und ihrer Träger wächst. Diese Bücher sind ein Ausdruck des Ringens der Schicht der Gebildeten, ein angemessenes Bewußtsein ihrer neuen gesellschaftlichen Rolle zu gewinnen. Der wohl entscheidendste Schritt in dieser Selbstvergewisserung besteht in dem Eingeständnis eigener Interessen. Das herrschende Bewußtsein der Intelligenz, das mit Fug und Recht als falsches Bewußtsein bezeichnet werden kann, bestand nämlich darin, ihr

gesellschaftliches Dasein im wesentlichen als Sein für andere zu verstehen. Die Berufsethiken von Juristen, Ärzten usw. zeichnen sich geradezu durch diesen ostentativen Altruismus aus.¹² Ganz entsprechend verhält es sich aber mit der Rolle der Intelligenz – der meist bürgerlichen Intelligenz in der Arbeiterbewegung. Von Marx und Engels bis zu den Funktionären der Leninschen Kaderpartei haben wir es mit Intellektuellen zu tun, die ihrem offiziellen Verständnis nach für die Arbeiter handeln. Daß sie, wie Korporationen der Ärzte und Juristen, auch immer zugleich ihre Interessen, das heißt insbesondere die Festigung ihrer eigenen Position und ihres Einflusses, die Ausweitung ihrer Zuständigkeit im Auge hatten, wurde verdrängt. Rudolf Bahro hat in seinem Buch *Die Alternative*¹³ diese Seite der Medaille enthüllt. Heute kann man sagen, daß die Intelligenz ihre Unschuld verloren hat. Wohin sie sich aber bewegt, ist in der Theorie wie in der Praxis unsicher. Das entbindet aber den einzelnen Adepten, der sich anschickt, durch Erwerb akademischen Wissens sich diesem Bevölkerungsteil einzuordnen, nicht von der Auseinandersetzung mit der Frage, welche gesellschaftspolitische Strategie er damit verfolgt.

Anmerkungen

- 1 »The proper study of Mankind in Man«, in: *An Essay on Man*, 1734.
- 2 Lepenies, W., *Soziologische Anthropologie*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1977. S. 9ff.
- 3 G. Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1976. Die Probleme des Selbstbezugs im sozialwissenschaftlichen Studium behandelt J.A. Schüle, *Selbstbetroffenheit. Über Aneignung und Vermittlung sozialwissenschaftlicher Kompetenz*, Frankfurt/M.: Syndikat 1977. Das Buch trägt auch einiges zum unten besprochenen Thema »Hochschulmisere« bei. Wie systematisch das Bedrohliche des Gegenstandes Mensch ferngehalten wird, zeigt auch gut die Medizinersozialisation, in: H. Bollinger, G. Brockhaus, G. Hohl, H. Schwaiger, *Medizinwelten. Die Deformation des Arztes als berufliche Qualifikation*, München: Zeitzeichen Verlag 1981.
- 4 S. Platons Dialog *Protagoras*.
- 5 *Die Zeit* Nr. 31 v. 30.7.1982.
- 6 H.J. Krüger/F. Maciejewski/I. Steinemann, *Studentenprobleme. Psychologische und institutionelle Befunde*, Frankfurt/M.: Campus Verlag 1982. Dort auch weitere Literatur. Die europäische Hochschulreform, der sog. Bologna-Prozeß, hat diese Situation nur noch verschärft. Siehe Franz Schultheis, *Humboldts Albtraum. Der Bologna-Prozess und seine Folgen*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft

2008. Entsprechend für die Hochschulpolitik als Exzellenz-Strategie: Richard Münch, *Globale Eliten, lokale Autoritäten. Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- 7 H.E. Richter, *Patient Familie*, Reinbek: Rowohlt 1972.
- 8 R. Richta und Kollektiv, *Politische Ökonomie des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.: Makol 1971. D. Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Reinbek: Rowohlt 1973. Diese Theorien wurden fortentwickelt zur Theorie der Wissensgesellschaft, s. G. Böhme, »The Structures and Prospects of Knowledge Society«, in: *Social Science Information* 1997, 36 (3), pp. 447-468; dt. gekürzt in: *Zt. f. kritische Theorie* 14 (2002), S. 56-65.
- 9 H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen*, Opladen: Westdeutscher Verlag²1975.
- 10 G. Konrád/I. Szelényi, *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978. A.W. Gouldner, *Die Intelligenz als neue Klasse*, Frankfurt/M.: Campus 1980.
- 11 In meinem Aufsatz »The Knowledge-Structure of Society« habe ich versucht, die Konsequenzen aus diesen Untersuchungen für einen wissenssoziologischen Begriff von Gesellschaft zu ziehen. Siehe G. Bergendal (ed.), *Knowledge Policies and the Traditions of Higher Education*, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1984, S. 5-17.
- 12 S. dazu die soziologischen Bestimmungen der Professionen oder akademischen Berufe. Eine Übersicht findet sich bei K. Lüscher, *Der Prozeß der beruflichen Sozialisation*, Stuttgart: Enke 1968. Lüscher schreibt: »Von Angehörigen einer Profession wird erwartet, daß sie ihre Tätigkeit als Dienst am Gemeinwohl auffassen« (a.a.O., S. 24). Zur Ethik des Wissenschaftlers siehe R.K. Merton, »Wissenschaft und demokratische Sozialstruktur«, in: P. Weingart (Hrsg.), *Wissenschaftssoziologie 1*, Frankfurt/M.: Athenäum Fischer Taschenbuchverlag 1972, S. 45-59.
- 13 R. Bahro, *Die Alternative*, Frankfurt/M.: EVA 1977.