

1. In die „Kritik der reinen Vernunft“ als Antwort auf die Frage „Was können wir wissen?“

2. In die „Kritik der praktischen Vernunft“ als Antwort auf die Frage „Was sollen wir tun?“

3. In die „Kritik der Urteilskraft“ als Antwort auf die Frage „Was dürfen wir hoffen?“

Nur wenn alle drei Teile der kantischen Analyse der Vernunftfunktion in ihrer grundlegenden Einheit aufgefaßt werden, sind wir in der Lage, zu verstehen, daß Kants hauptsächliches Interesse in dem allmählichen Aufstieg liegt von der Funktion der Vernunft als Natureroberung zur Funktion der Vernunft als Naturverständnis. Natur, die durch die als Werkzeug der Wissenschaft wirkende Vernunft unterworfen wurde, wird durch die Vernunft als ästhetisches Urteil befreit.

Hegel hat in der *Phänomenologie des Geistes* die Genese des menschlichen Selbstbewußtseins entfaltet. Die Geschichte der Entwicklung der menschlichen Vernunft ist die Geschichte der Eroberung der Natur durch die menschliche Arbeit. Aber die menschliche Arbeit gründet auf der sozialen Unterscheidung der Menschen. Macht und Tätigkeit brechen in der zunehmenden Aufteilung der Arbeit auseinander. Macht ist auf der einen Seite, und Gehorsam auf der anderen. Die Beziehung der Menschen entsteht nach Hegel in der Geschichte durch einen Kampf auf Leben und Tod. Erst auf der letzten Stufe der menschlichen Entwicklung kommt es zu einer Versöhnung zwischen den Menschen. Die gegenseitige Anerkennung der Menschen verändert auch die Beziehung des Menschen zur Natur. Das Leben wird nicht länger durch das Prinzip Herrschaft organisiert.

Was Religion und Kunst schon immer antizipiert haben, ein menschliches Leben, das vom Herrschaftsprinzip befreit ist, findet bei Kant und Hegel zum erstenmal Eingang in die Sprache der Vernunft. Die Vernunft wird zum Pfand eines auf Erden erlösten Lebens, einer freien Gesellschaft. Solange diese Freiheit noch nicht Wirklichkeit ist, funktioniert die Vernunft als Widerspruch, als Opposition im Prozeß der Geschichte. In der technologischen Sprache jedoch wird die kritische Funktion der Vernunft ausgeschaltet, und die Vernunft wird zu einem Instrument, das die optimale Anpassung von Mittel und Zweck ermöglicht. So wird das Streben der Vernunft zu einem energiezehrenden Verfahren. Diese Ausschaltung der Hoffnung, die Ausschaltung der kritischen Funktion der Vernunft scheint die „trahison des philosophes“ in unserer Zeit zu sein.

Die Intellektuellen und die Universität

1. Die Intellektuellen gehören in einem ausgezeichneten Sinne zur inneren Geschichte der Moderne. In dem Maße, wie die feudale Ordnung des christlichen Mittelalters der Auflösung entgegengeht, tritt an die Stelle der hierarchischen Gesellschaft, die sich in der spiritualen und der temporalen Ordnung artikuliert, die bürgerliche Gesellschaft mit neuen Prinzipien der Ordnung und der Legitimation. Die neue Form der Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft, die das transzendente Ideal der christlichen Theologie auf die Erde herunterholt, ist das Werk der Intellektuellen.

Die eindringlichsten Vokabeln für die neue Form der Legitimation hat wohl Joachim von Floris gegen Ende des zwölften Jahrhunderts geprägt. Seine trinitarische Geschichtstheologie bildet den Leitfaden für die Interpretation je verschiedener intellektueller Gruppen der modernen Gesellschaft.¹

Schon hundertfünfzig Jahre vor Petrarca wußte sich Joachim auf der Scheide zweier Zeiten. Will man ihn einen Schwärmer nennen, so gilt es doch zu bedenken, daß er weder für ein himmlisches Jenseits noch für eine durch Illumination erfahrene neue Lebensform schwärmte, sondern für die Verwirklichung eines idealen Zustandes in einer zeitlich datierbaren Zukunft. Die Idee der Vollendung, welche die mittelalterliche katholische Theologie in einem Jenseits der Welt ortete, brachte Joachim in seinem Bild der zukünftigen *ecclesia spiritualis* auf Erden herab. Die Vollendung sollte sich nicht im Jenseits nach dem Tode vollziehen, sondern im Diesseits, während des Lebens der Menschen.²

Wenn auch Joachim das neue Zeitalter des Heiligen Geistes konkret noch als eine mönchische Ordnung faßte, so war doch in seinen Spekulationen die Idee einer Gemeinschaft der im Geiste Vollendeten, die ohne

¹ Zum Verständnis der Rolle Joachims in der Entwicklung der modernen Lebens- und Weltanschauung siehe: H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927; Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, München 1929; E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, Stuttgart 1936; J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947; K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949; H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950; E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952.

² H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, Leipzig 1927, S. 164 ff.

institutionelle Autorität leben, so deutlich formuliert, daß verschiedene Varianten dieser Idee, die im Laufe der Geschichte der Moderne zur Geltung kamen, sich prinzipiell von diesem Entwurf herleiten lassen konnten. Ob es sich um die humanistische oder enzyklopädistische Periodisierung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, ob es sich um den philosophischen Chiasmus von Lessing bis Hegel und Marx oder um Turgots und Comtes Einteilung der Geschichte in theologische, metaphysische und positiv-wissenschaftliche Phase handelt, alle diese Versuche der Periodisierung der Geschichte, die ja von der Selbstinterpretation der modernen Gesellschaft bestimmt sind, bleiben in ihrem Ansatz der Geschichtsspekulation Joachims verpflichtet.³ Es verschlägt dabei wenig, daß das neue Zeitalter, das Joachim vorwegnimmt, sich nicht in der mönchischen Form einer *intelligentia spiritualis* verwirklicht, nicht als Spiritualität, sondern als *spiritus scientiae*, als Wissenschaft, zum Zuge kommt.

2. Die ersten Anzeichen der neuen Selbstinterpretation der beginnenden bürgerlichen Gesellschaft lassen sich schon in den Anfängen der Universitäten im Mittelalter feststellen. Geht man freilich vom deutschen Exempel aus, so bleibt die Spur dieses Zusammenhanges verwischt. Denn in der Geschichte der deutschen Universitäten kommt der antif feudale Impetus bei den Anfängen der Universitäten nicht ans Licht. Aber als Karl IV. die erste Universität im Reichsgebiet gründet, gibt es schon fünfzehn Universitäten in Italien, acht in Frankreich, sechs auf der iberischen Halbinsel und Oxford und Cambridge in England. Schon im Stiftungsbrief der Prager Universität verweist der Gründer ausdrücklich auf Paris und Bologna. Seitdem beruft man sich bei den neuen Gründungen im Reichsgebiet meist auf jene ausländischen Vorbilder, vor allem auf Paris.⁴

Freilich in einem unterscheiden sich die deutschen Kopien vom französischen Original. Sie sind sämtlich, ob fürstlich oder städtisch, obrigkeitliche Gründungen. Was als Privilegien und Rechte den deutschen Doktoren und Scholaren *auctoritate regia* zufällt⁵, eben jenes Element der korporativen Autonomie, das bis heute noch für die westlichen Universitäten, wenn auch oft nur formal, bestimmend bleibt, dies ist in Paris in langen und schweren Kämpfen erstritten worden, in denen die

äußere und innere Verfassung der Universität Gestalt annahm.⁶ Denn eben in Paris fanden sich Magister und Studenten zusammen in gemeinsamer Abwehr staatlicher und kirchlicher Ansprüche zu einer autonomen Gemeinschaft, einer *universitas magistrorum et scholarum*, eben jene Genossenschaft der Lehrer und Schüler, die sich zur Wahrung ihrer gemeinsamen Interessen am Studium organisierten.⁷ Diese Gemeinschaft selbst und nicht staatliche oder kirchliche Instanzen haben die Formen der Selbstverwaltung geschaffen, die bis heute noch für die Universität kennzeichnend geblieben sind.⁸

Man versteht gängig diese Institutionen der korporativen Selbstverwaltung als mittelalterliche Formen und bedenkt wenig, wie ungewöhnlich, ja, wie modern die Institution der Universität inmitten der hochmittelalterlichen feudalen Gesellschaft dasteht. Denn die Universitäten sprengen in ihren Formen den feudalthierarchischen Aufbau der mittelalterlichen Gesellschaft. Wenn wir noch die Universalität der mittelalterlichen Universität in unsere gängige Vorstellung vom Mittelalter einordnen können, so versagt diese doch, wenn wir die soziale Struktur der Universitäten bedenken. Denn an der Universität verbinden sich Männer aller Stände zu einer Gemeinschaft. Und obwohl sich die Magister und Studenten nach landsmannschaftlichen Gruppen einteilen, bleibt es zunächst gleichgültig, aus welchem Land oder Volk sie kommen.⁹ Erstaunlich ist es, daß es keine Vorrechte der Geburt gab, auch nicht bei der Wahl der Rektoren und Dekane, und dies zu einer Zeit, da in allen anderen Bereichen des öffentlichen Lebens, auch in den kirchlichen Orden, der Adel eindeutig den Vorrang beanspruchte und auch erhielt. In dieser Hinsicht weist die neue Genossenschaft der Universität, ähnlich wie die Bettelorden des dreizehnten Jahrhunderts, über die feudale und hierarchische Struktur des Mittelalters hinaus.

Aber auch die kirchliche Trennung in Laie und Kleriker übersteigt die Universität. Mit dem Anspruch des neuen *ordo*, den die Universität erhebt, wandeln sich auch diese grundlegenden kirchlichen Vokabeln. *Clericus* heißt seit der Gründung der Universität nicht mehr nur der Geistliche, sondern auch der Studierende und Gelehrte, auch wenn er nicht die kirchlichen Weihen erhielt.¹⁰ Als „laizistische“ Vokabel hat sich auch das

³ E. Voegelin (Anm. 1), S. 109 ff.

⁴ Zur Entstehung der mittelalterlichen Universität siehe den äußerst lehrreichen, in der gängigen Literatur zur Universitätsgeschichte aber vernachlässigten Vortrag von Herbert Grundmann, *Vom Ursprung der Universität im Mittelalter* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Bd. 103, Heft 2) Berlin 1957, dem ich im Umriss dankbar folge.

⁵ Grundmann (Anm. 4), S. 11.

⁶ F. Stein, *Die akademische Gerichtsbarkeit in Deutschland*, Berlin 1891, S. 11 ff.

⁷ G. Post, *Parisian Masters as a Corporation (1200–1246)*, in: *Speculum* IX (1934), S. 421–445.

⁸ Grundmann (Anm. 4), S. 16.

⁹ P. Kibre, *The Nations in the Medieval Universities* (Medieval Academy of America, Publ. II), Washington 1948.

¹⁰ Grundmann (Anm. 4), S. 26.

Wort clericus im französischen und im englischen Sprachgebrauch erhalten: le clerc oder the clerk meint den Intellektuellen, dem nur der Ungebildete als Laie gegenübersteht.

Die Gemeinschaft der Magister und Scholaren stellt einen neuen Stand dar. Sie sind, wie Friedrich Barbarossa auf dem Ronkalischen Reichstag im ersten kaiserlichen Privileg für Scholaren formuliert, *amore scientiae facti exules*, aus Liebe zur Wissenschaft heimatlos Gewordene.¹¹ Die Heimatlosen schließen sich zur *universitas*, zur Gemeinschaft der Magister und Scholaren zusammen. Auch in Paris hätte sich nicht eine *universitas* gebildet, wenn nicht am linken Seineufer einige Gelehrte auf eigene Faust und ohne Autorität, ohne Amt und Auftrag, gestützt nur auf ihre geistige Wirkung, Schüler um sich geschart hätten. Abaelard hat in seiner Lebensgeschichte, der *historia calamitatum*, anschaulich über seinen Streit mit den kirchlichen Autoritäten berichtet.¹²

Daß mit der Universität eine neue soziale Form und eine neue Autorität auftritt, die das Gefüge der mittelalterlichen Gesellschaft sprengt, wird vielleicht nirgends so deutlich wie im Versuch des Kölner Kanonikus Alexander von Roes, die im ganzen Mittelalter gängige Repräsentation der Gesellschaft durch die zwei Gewalten – *sacerdotium* und *regnum*, Papsttum und Königtum, geistliches und weltliches Schwert – durch eine Lehre von den drei Gewalten oder *principatus* zu ersetzen. Neben das *sacerdotium* und das *regnum* stellt Alexander als dritte Macht das *studium*, wie er es an der Pariser Universität verkörpert sieht. Die Universität, welche die Wissenschaften repräsentiert, erscheint bei Alexander als neue dritte Gewalt von gleichem Range wie Staat und Kirche.¹³ Es ist wohl nicht zufällig, daß die Anfänge der Universitäten mit der Rezeption der antiken Überlieferung zusammenhängen: die Anfänge Bolognas mit dem um 1100 „wiederentdeckten“ Rechtsbuch Justinians und die Anfänge von Paris mit den erst seit dem zwölften Jahrhundert ins Latein übersetzten naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften des Aristoteles.

Die damals erst im Westen bekannt gewordenen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles wurden zur Quelle der aufspringenden pantheistischen Häresien. 1210 wurden David von Dinand und Almarich

¹¹ Grundmann (Anm. 4), S. 31 und H. Koepler, „Frederick Barbarossa and the Schools of Bologna“, in: *English Historical Review*, LIV (1939), S. 577–607.

¹² Siehe die neue und verbesserte Ausgabe der *Historia calamitatum*, ediert von J. T. Muckle in: *Medieval Studies* XII, Toronto 1950.

¹³ Siehe H. Grundmann, „Sacerdotium – Regnum – Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* XXX IV (1951), S. 5–21.

von Bena von einer Pariser Synode als Ketzer verurteilt, und es wurde ihnen zugleich bei Strafe der Exkommunikation verboten, weiterhin über die *libri naturales* des Aristoteles und die arabischen Kommentare dazu in Paris öffentlich oder geheim Vorlesungen zu halten. Die *viriliterati* aus dem Kreise Almarichs von Bena verbinden die Anstöße aus der philosophischen Tradition des Aristoteles und seiner neuplatonischen Kommentatoren mit der Geistlehre Joachims. Es kann wohl kein Zufall sein, daß dieselbe Pariser Synode, die das erste Verbot gegen die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles erläßt, auch die Lehre Joachims verurteilt. Daß wir in Paris wenig von spiritueller *intelligentia* und kontemplativer Vollkommenheit hören, daß an die Stelle der geschichtstheologischen Symbolik mehr philosophische Begriffe treten, erklärt sich leicht aus dem an den Universitäten waltenden Milieu. „Aber was so verschieden erfüllt und ergriffen wird, und was zu verschiedener Gestaltung treibt, ist hier wie dort dasselbe Ideal: ein religiöser Zustand jenseits der Normierung des Buchstabens, jenseits der Objektivierung in Kirche, Dogma, Sakramenten, Zeit des Geistes, unmittelbares göttliches Wirken in und durch die vollkommenen Menschen, Aufhebung der Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Wirken.“¹⁴

Die wichtige und wechselreiche Geschichte der Aristotelesrezeption kann hier nicht einmal in den rohesten Zügen angedeutet werden. Wenn auch bald nach der Jahrhundertmitte Vorlesungen über die früher verbotenen Schriften sich im Lehrplan der Pariser Artisten-Fakultät finden, obwohl das Verbot nicht aufgehoben worden war, so waren doch inzwischen die Lehren des Stagiriten durch die orthodoxe Interpretation des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin entschärft worden.

3. Mit Siger von Brabant aber tritt die aristotelische Philosophie als ein revolutionäres Moment in den christlich-mittelalterlichen Raum ein.¹⁵ Was in der vorchristlichen Antike vornehmlich nur kosmologisch-theologische Theorie über die Ewigkeit der Welt und ontologische Spekulation über den Geist war, erhält in der christlichen Epoche einen anthropologischen Akzent. Sigers Lehre von der Intelligenz – *intellectus unus in numero in omnibus hominibus*¹⁶ – bereitet jene Form neuzeitlicher Spiritualität vor, die erst in Hegels Lehre vom objektiven Geist ihren reflek-

¹⁴ H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris*, S. 168.

¹⁵ P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^{me} siècle. Étude Critique et Documents inédits*, Fribourg 1899. Die zweite Auflage, Bd. I: *Étude Critique*, Louvain 1911, Bd. II *Textes Inédits*, Louvain 1908, ist bis heute noch maßgebend für unsere Kenntnis Sigers. Vgl. E. Voegelin, „Siger de Brabant“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* IV (1944), S. 505–525.

¹⁶ Siger de Brabant, *Quaestiones de Anima Intellectiva* VII (Mandonnet, a. a. O., Bd. 2, S. 164 ff.).

tiertesten Ausdruck findet, die aber als geheimer Motor alle humanistischen und enzyklopädistischen Vorstellungen von einer einheitlichen Menschheitskultur bewegt. Siger von Brabant ist der erste Intellektuelle im bürgerlichen Sinne. Die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit kann nicht schärfer gefaßt werden als in den Schlußsätzen seiner „*Quaestiones de anima intellectiva*“¹⁷:

Vigiles et studeas atque legas, ut ex hoc dubio tibi remanente, exciteris ad studendum et legendum, cum vivere sine litteris mors sit et vilis hominis sepultura.

(Wache und studiere und lies, damit du, wenn dir dabei ein Zweifel bleibt, dadurch [erst recht] angespornt wirst zum Studieren und Lesen, da ohne Wissenschaft zu leben der Tod ist und ein elendes Grab für den Menschen.)

Hier verlagert sich der Akzent von gläubiger, gebundener Exegese der Schrift und Tradition auf autonome Forschung. Es ist die strenge Zucht der Exegese eines kanonischen Lehrbestandes selbst, der das neue Ethos der Forschung provoziert. Seit der Niederlage der lateinischen Averroisten wurden die Universitäten mehr und mehr in das Herrschaftssystem der Scholastik eingegliedert, die, aller progressiven Tendenzen entleert, auf den Universitäten bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein herrschend blieb. Seitdem ist das Verhältnis des eigentlich produktiven Geistes zu den Universitäten bis zur Humboldtschen Reform stets prekär gewesen. Weder die humanistische noch die naturwissenschaftliche Forschung im siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert geschieht innerhalb der Universitäten. Man darf sagen, daß in diesen Jahrhunderten die Universitäten mehr an der Erhaltung des Status quo interessiert sind und zu Zweckanstalten herabsinken, die der Ausbildung der Beamten und Juristen, der Pfarrer und Lehrer und seit der Kirchenspaltung im eigenen Bekenntnis dienen.

Die wesentlichen Schritte der bürgerlichen Intelligenz vom Humanismus bis zur Aufklärung geschehen außerhalb der Universität. Wir verbinden die Intelligenz dieser Epochen eher mit dem Salon und dem Kaffeehaus als mit der Universität. Denn das Kaffeehaus eher als die Universität gehört zu den Brutstätten politischer und geistiger Unrast, es wird zum Salon der heimatlosen und unbemittelten Schriftsteller, und die Regierungen sehen sich gezwungen, gegen die Diskussionen in Kaffeehäusern vorzugehen, während die Disputationen an den Universitäten ihnen offenbar weniger Sorge bereiten. Der Salon und der Club der vorrevolutionären Epoche haben, wie Necker bemerkt, in Frankreich „einen Gerichtshof eingesetzt, vor dem alle Menschen, die auf sich die Blicke

¹⁷ Mandonnet (Anm. 15), Bd. 2, S. 171.

ziehen, zu erscheinen verpflichtet sind: die öffentliche Meinung (opinion publique) ist es“¹⁸.

4. Von der Französischen Revolution hat Hegel gesagt, daß in ihr der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stelle und die Wirklichkeit nach diesem erbaue. Vorbereitet wird die Revolution durch die literarische Agitation der philosophes. In der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts gilt die Kritik der philosophes der Religion, Literatur und Kunst. Erst als sie ihr Werk in der *Encyclopédie française* zusammenfassen, kommt auch die politische Intention ihrer Agitation, zumindest indirekt, zur Geltung. Robespierre hat die Enzyklopädie als das „Einleitungskapitel der Revolution“ bezeichnet. Ihre Intentionen wurden in der revolutionären Epoche von den idéologues verwirklicht.¹⁹ Die Gruppe der idéologues, die sich im Salon der Madame Helvétius in Auteuil trifft, weiß sich als Erbe der Tradition der vorrevolutionären philosophes.²⁰ Die idéologues, die sich die Ordnung der Republik als eine pädagogische Provinz vorstellten, haben nach dem Thermidor das französische Schulwesen neu organisiert. Die Ecole Normale, die Ecole Centrale, die Ecole Polytechnique, vor allem aber das Institut National wurden nach den Plänen der idéologues gegründet. Wie entscheidend der Einfluß der pädagogischen Institutionen der idéologues auf das revolutionäre Frankreich war, läßt sich daran erkennen, daß es Napoleon sehr daran lag, als Mitglied ins Institut aufgenommen zu werden, und daß er noch seine Proklamationen während des ägyptischen Feldzuges als „général en chef, membre de l'Institut“ zeichnete. In Napoleon war der Ideologe zu Pforte erschienen.

So schien es freilich nur, denn die Hoffnungen, welche die idéologues auf Napoleon setzten, wurden enttäuscht.²¹ Bonaparte begann mehr und mehr den Wert einer in der positiven Orthodoxie verankerten Ordnung der Gesellschaft zu schätzen, und seit dem Abschluß des Konkordats geriet er in einen immer schrofferen Gegensatz zu jener Gruppe, der anzugehören einst sein Ehrgeiz war. 1803 löste er die Sektion der moralisch-politischen Wissenschaften des Instituts auf, in der er mit Recht den Kern des Widerstandes gegen seine Politik vermuten mußte, und er verurteilte damit die idéologues zur Wirkungslosigkeit. Als Ersatz richtete Bonaparte am Institut eine Sektion für französische Sprache und Literatur ein, die den besonderen Auftrag erhielt, ein Wörterbuch der franzö-

¹⁸ Zitiert nach J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, S. 83.

¹⁹ Ch. Hunter van Duzer, *The Contribution of the Ideologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore 1935.

²⁰ A. Gouillois, *Le Salon de Madame Helvétius*, Paris 1894, S. 206.

²¹ Siehe zum Folgenden Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich 1961, S. 23 ff.

sischen Sprache zu schaffen und griechische, lateinische und orientalische Schriftsteller ins Französische zu übersetzen. Eine ehrenvolle, aber unendliche und darum gleichgültige Aufgabe, mit der ja bis heute noch die Académie Française und das Institut National sich ihre Zeit vertreiben. Das Institut wurde vom Träger einer revolutionär-kritischen Intelligenz in ein konfuzianisch staatstreues Mandarinat verwandelt. Mit ihrer neuen Aufgabe, den Sinn der Wörter richtigzustellen, hatte ja das Institut auch ein Geschäft übernommen, das Konfuzius als das dringlichste bezeichnet hat.

Freilich, dieser Wandel von einer kritisch-revolutionären Intelligenz zur technisch-organisatorischen ist nicht allein durch die Intrige Bonapartes zu erklären. Die Zeit der philosophischen und politischen Diskussion in Frankreich war vorbei, als die nachrevolutionäre, sich konsolidierende bürgerliche Gesellschaft, skeptisch gegenüber allen Argumenten der idéologues, sich in einer neuen Sachlichkeit einrichtete. Wenn Napoleon 1812 seine früheren Genossen diffamiert²²:

C'est à l'idéologie, à cette ténébreuse métaphysique, qui en cherchant avec subtilité les causes premières veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieu d'appropriier les lois, à la connaissance du cœur humain et aux leçons de l'histoire, qu'il faut attribuer toutes les malheurs de notre belle France. (Es ist die Lehre der Ideologen – diese verschwommene Metaphysik, die spitzfindig die primären Ursachen aufsucht und auf deren Grundlage die Gesetzgebung der Völker aufbauen will, anstatt die Gesetze der Kenntnis des menschlichen Herzens und den Lehren der Geschichte anzupassen –, der man alles Mißgeschick zuschreiben muß, das unser schönes Frankreich getroffen hat.)

so summiert er in diesen Sätzen nur den Geist seiner Epoche.

Diese Anklage hätte auch Saint-Simon erheben können, der sich ja zum Napoleon der Wissenschaften aufwarf. Saint-Simon und sein Schüler Comte formulieren ihre Thesen Aug' in Aug' mit dem Programm der Enzyklopädie des achtzehnten Jahrhunderts. Die alte Enzyklopädie war von kritischem oder destruktivem Geist geleitet. Das neue System sollte integrierend und konstruktiv sein.²³ Die neue Wissenschaft, die Comte später Soziologie nennen wird, war bewußt gegen die kritische oder analytisch-zersetzende, negative Lehre der philosophes und idéologues entworfen. Neu und einen Schatten auf die Zukunft werfend war das Argument, das Saint-Simon im Zuge der Gegenaufklärung brachte. Seine These, daß die sich hinter dem Rücken der bürgerlichen politischen Emanzipation entfaltende industrielle Revolution eine neue feudale Hier-

archie und Herrschaftsstufung hervorbringt, verlieh ein neues Gewicht der gegenrevolutionären Rhetorik eines de Bonald und eines de Maistre. Die Verbindung von Gegenrevolution und Ecole Polytechnique bleibt denkwürdig. Sie hat das Mißtrauen gegen die Intelligenz in Frankreich im neunzehnten Jahrhundert lebendig gehalten. Sie steht hinter den Thesen Georges Sorels, des Ingenieurs und Schülers der Ecole Polytechnique, der in seinen Schriften *Le procès du Socrate* (1889) und *La ruine du monde antique* (1894) eine kritische Genealogie der Intelligenz in der westlichen Geschichte geliefert hat, freilich um am Ende zum Apologeten der nackten Gewalt und des politischen Mythos zu werden.

5. Die philosophes und die idéologues des späteren achtzehnten und des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts gehören noch zur Vorgeschichte der Intellektuellen. Die Vokabel ‚l'intellectuel‘ taucht erst gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich auf, und zwar im Kampfe um Dreyfus. Maurice Barrès hat Clemenceau für das Wort ‚l'intellectuel‘ verantwortlich gemacht, ein Neologismus, der, nach Barrès, sehr armseligen französischen Sprachsinn verraten soll.²⁴ Clemenceau gebrauchte es in einem Aufsatz im *L'Aurore* am 23. Januar 1898. Daß der Terminus ‚l'intellectuel‘ just in der Affäre des Juden Dreyfus als Schlagwort auftaucht, bringt in diese Vokabel all jene mysteriösen Untertöne, die sich in einer integrierten christlichen Gesellschaft an das Wort ‚Jude‘ heften: vaterlandslos, wurzellos und zynisch. Maurice Barrès hat in seinem Roman *Les déracinés* in der Gestalt des kantianischen Professors Boutellier den Typus des Intellektuellen karikiert und jene Reihe der Romane eröffnet, die das Schicksal des Intellektuellen zum Thema haben und die für die französische Literatur bis zum heutigen Tage charakteristisch geblieben sind.

Die Dreyfusaffäre schafft le parti intellectuel²⁵, jene Fronde von Professoren und Schriftstellern, die im Kampf um die Revision des Urteils als neue Schicht in die Politik Frankreichs eintreten. Das ‚Manifest der Intellektuellen‘ von 1898 inmitten der Affäre Dreyfus war im wesentlichen von der Ecole Normale Supérieure getragen und schuf die Voraussetzungen für die „Republik der Professoren“, die in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts die dritte Republik repräsentierte.

Die Affäre Dreyfus hatte die Geister in Frankreich noch eindeutig geschieden: auf der einen Seite die Mächte des ancien régime, die Kirche und das Militär, auf der anderen die Träger der Tradition der Revolution, die Intellektuellen. Von der Volksschule bis zur Universität hatte die

²² Ebd.

²³ E. Durkheim, *Le Socialisme* (hrsg. von Marcel Mauss), Paris 1928, S. 131.

²⁴ M. Barrès, *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, Paris 1902, S. 46.

²⁵ Vgl. A. Thibaudet, *Pour l'histoire du parti intellectuel*, *Nouvelle Revue Française* (XXV), 1932, S. 265–272.

Republik der Professoren einen einheitlichen Kader von *clerics* aufgebaut, der als laizistischer Klerus dem Klerus der Kirche gegenüberstand. Die Intellektuellen in Frankreich stehen darum bis heute einheitlicher als sonst die Intellektuellen in Europa links, sammeln sich um die Fahne der Revolution und erblicken im Proletariat den Garant ihrer Aspirationen.

Nach dem Zusammenbruch Vichys schienen in den ersten Jahren der Herrschaft der Résistance die Fronten der Affäre Dreyfus wiederhergestellt. Aber die Stellung der Intellektuellen wurde verdunkelt durch die Schatten, die der Terror des russischen Bonapartismus auf das Gewissen der Intellektuellen warf. In der Kontroverse zwischen Sartre und Camus im Jahre 1952 zerbrach die einheitliche Front der Intellektuellen.

Die Krise der Intellektuellen bildet das Thema des Schlüsselromans *Les mandarins*, darin Simone de Beauvoir fast protokollarisch die endlosen Diskussionen dieses Kreises festhält. Die Intellektuellen in Frankreich sind, wie der Titel andeutet, zum Mandarinat herabgekommen, freilich diesmal nicht durch den äußeren Ukas wie zur Zeit der *idéologues*, sondern durch die der Situation selbst immanente Aporie: während die liberalen Intellektuellen in der Affäre Dreyfus das Recht eindeutig auf ihrer Seite wußten und in ihren Gegnern die Repräsentation der Mächte und die Inkarnation des Vorurteils erblicken konnten, weiß Sartre, der die Tradition der Intellektuellen um jeden Preis weiterführen will, sich 1959 vor die Alternative gestellt, entweder das Proletariat zu verraten, um der Wahrheit zu dienen, oder die Wahrheit zu verraten im Namen des Proletariats.²⁶

6. Die deutsche Universitätsreform gehört zu den wichtigsten Tendenzen des Zeitalters der Französischen Revolution. Auf deutschem Boden war wohl die Reform der hohen Schule das einzige, was von der Reform der Gesellschaft im Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Zeitalter sich verwirklichen ließ. Die pädagogische Reform war das Surrogat für die politische Emanzipation. Die Bildung allein schon sollte adeln und so über den Mangel an politischer Herrschaft hinwegtäuschen.

Humboldt und die idealistischen Philosophen setzen einen neuen Anfang, der für die Geschichte der modernen Universität zuerst auf dem europäischen Kontinent, dann auch in Amerika und heute in Asien und Afrika wegweisend bleibt. In der kurzen Phase der Klassik und des deutschen Idealismus wußte sich der produktive Geist in der Universität daheim. Fichte hat in seiner Rektoratsrede von 1811 wohl überschwänglich, aber doch im Sinne einer ganzen Generation die Universität an die Stelle der Kirche gesetzt.

²⁶ Vgl. den Aufsatz: „Matérialisme et Revolution“, in: *Situations III*, Paris 1949, S. 172 ff.

Das Selbstverständnis der Universität, wie es uns in Fichtes, Schellings und Hegels Vorlesungen überliefert ist, hat auch zu ihrer Zeit nicht des Chimärischen entbehrt, aber dennoch ist in diesen Entwürfen der Grundstein gelegt worden für die Universität als neue Kirche und für die Prinzipien und die Riten dieser Institution: die Lehr- und Lernfreiheit. So konnten sich die deutschen Professoren in der Epoche des deutschen Idealismus sowohl als bürgerliche Beamte wie auch als Priester des Absoluten vorstellen, ohne daß ihnen darin ein Widerspruch aufging.

Hegel ist der letzte Professor der idealistischen Epoche, und schon die erste Generation nach Hegel, in der die revolutionären Implikationen der offiziell konservativen Staats- und Religionsphilosophie diskutiert wurden, kam mit dem Staat, der Kirche und den Universitäten in Konflikt. Feuerbach mußte seiner religionsphilosophischen Ansichten wegen seine Erlanger Privatdozentur aufgeben, Ruge verlor um seiner politischen und sozialen Agitation willen seine Dozentur in Halle, Bruno Bauer wurde seiner radikalen theologischen Ansichten wegen seiner Dozentur in Bonn enthoben. David Friedrich Strauß wurde von Zürich verjagt, und Marx konnte sich bereits nicht mehr habilitieren. Die quietistischen Väter, die noch Vernunft und Wirklichkeit, wenn auch nur im „Begriff“, versöhnen konnten, verstanden die Universität als Stätte der Reform. Für sie war Aufklärung noch Erziehung. Die aktivistischen Söhne aber hielten die Verwirklichung der Aufklärung nur durch Veränderung der Bedingungen in der Gesellschaft für möglich, die Erzieher und Erzogene mit einschließt. Diese Thesen hat Marx in einem Satz neu und umstürzend für die ganze Generation der Söhne zusammengefaßt:

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.

Gerade im Hinblick auf Hegels „letzte“ Philosophie, in der der philosophische Gedanke sich vollendet und die Welt einsichtig und „intelligent“ geworden ist, fordert Marx, daß nun die Philosophie aus sich heraustreten und weltlich und revolutionär-praktisch werden müsse.

7. Um Verwirklichung und Aktion ging es auch in der russischen Intelligenz um die Mitte des letzten Jahrhunderts. Auch sie wollte, wie Marx, die Welt nicht mehr interpretieren, sondern sie verändern.²⁷ In diesen Kreisen ist der Begriff ‚Intelligentsia‘ aufgekommen, der heute vornehmlich für die Intellektuellen der Entwicklungsländer gebraucht wird, in denen eine traditionell archaische Gesellschaft, ähnlich wie Rußland um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, in den Sog der industriellen

²⁷ M. Malia, „Was ist Intelligentsia?“ im Sammelband: *Die Russische Intelligentsia*, hrsg. von R. Pipes, Stuttgart 1962, S. 11–32.

Zivilisation gerät. Die russische Gesellschaft war bis tief ins neunzehnte Jahrhundert hinein eigentlich nur in zwei Klassen geteilt. Die Aristokratie monopolisierte sowohl Besitz wie Bildung, während die Massen der Bauern stumm dahinvegetierten. Weder der bürgerliche Stand noch die Geistlichkeit spielte eine sozial bedeutende Rolle im Gesamt der Gesellschaft. Die Revolten bäuerlicher Banden beunruhigten zwar die autokratische Ordnung, aber schon zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts bemerkte de Maistre, daß das autokratische System nicht von Bauernrebellien wie Pugatschew bedroht werde, sondern daß ein möglicher „Pougatchev d'université“ die Autorität des Staates wirklich gefährden könne.

Das Wort ‚Intelligentsia‘ ist wahrscheinlich die lateinische Vokabel ‚intelligentia‘, Erkennen, Verstehen, mit russischem Akzent gesprochen. Zwar taucht die Vokabel erst 1860 auf, aber sie bezieht sich auf jene Gruppen, die in den Kreisen der dreißiger Jahre im Streit um Hegel in Westler und Slawophilen zerfallen. In den Romanen Turgenjews und Dostojewskis leben diese Gestalten für uns heute noch. Alexander Herzen hat in seinen Erinnerungen etwas von der Atmosphäre dieses Kreises festgehalten.

Man sprach fortwährend über die Hegelsche Philosophie. Die drei Teile der Logik und die zwei der Ästhetik und Enzyklopädie enthalten keinen einzigen Paragraphen, der von uns nicht im Sturme und im verzweifelten Kampfe schwerer Nächte genommen wurde. Menschen, die sich schätzten und lieb hatten, sahen sich wochenlang nicht an, weil sie sich über die Definition des ‚übergreifenden Bewußtseins‘ nicht einigen konnten, und faßten eine entgegengesetzte Ansicht über die ‚absolute Person und ihr An-sich-Sein‘ als persönliche Beleidigung auf. Jede Abhandlung, die in Berlin oder einer anderen Residenz oder Provinz der deutschen Philosophie erschien, und in der Hegels Name erwähnt war, wurde bestellt und so gründlich gelesen, daß sie in wenigen Tagen durchlöchert, mit Flecken bedeckt oder zerrissen war.²⁸

Daß eine kleine Gruppe von Studenten sich als die Inkarnation der Vernunft selbst in so emphatischer Weise versteht, gibt dem russischen Wort ‚intelligentsia‘ einen weit schärferen Klang als dem französischen ‚l'intellectuel‘. Während die französischen intellectuels sich auf die Tradition der philosophes und der idéologues beziehen konnten und in der französischen Gesellschaft durch die Armee der Lehrer, durch das weitverzweigte Unterrichtssystem Wurzel schlagen konnten, blieb die russische intelligentsia der russischen Wirklichkeit feind und entfremdet. Auf den Universitäten vereinigten sich die jungen Adligen mit Studenten aus anderen

²⁸ A. Herzen, *Erinnerungen*, hrsg. von O. Bueck, Berlin 1907, Bd. 1, S. 266.

Ständen, und darum wußten sich die zur intelligentsia Gehörenden als *rasnotschinzi*, als solche „von verschiedenem Rang“ oder solche ohne besonderen Stand. Damals entstand auch die berühmte Zweiteilung in Väter und Söhne: die Väter brachten die französischen Ideen der Menschlichkeit, Freiheit und Brüderlichkeit nach Rußland und versuchten, ähnlich wie die Philosophen und Humboldt in Deutschland, durch Aufklärung oder Erziehung zu wirken. Die Söhne aber, ähnlich wie Marx und die Junghegelianer in Deutschland, erwarteten nichts von einer pädagogischen Aufklärung. Für sie war Aufklärung nur durch revolutionäre Praxis zu verwirklichen. Die Regierung stand den Universitäten feindlich gegenüber und verfolgte mißtrauisch jede Regung in studentischen Kreisen.

1917 kamen die „Pougatchevs d'université“ zur Macht, aber damit war auch das Schicksal der Gruppe besiegelt. Denn in der neuen Gesellschaft, die die revolutionären Intellektuellen zu errichten sich anschickten, wurden die Bedingungen liquidiert, unter denen sie sich einst gebildet hatte. Die vorrevolutionäre intelligentsia lebte von der moralischen und ideologischen Kritik des autokratischen Regimes. Die herrschende Partei forderte nach der Revolution den Aufbau einer technisch-organisatorischen Intelligenz und nahm für sich selbst das Erbe der ideologischen Kritik in Anspruch.

Es gehört zum Selbstverständnis der kommunistischen Gesellschaft, die sich auf der Höhe der Wissenschaft weiß, daß der intelligentsia eine besondere Stellung im System der Gesellschaft eingeräumt wird. Darum findet sich neben der orthodoxen Zweiteilung der Gesellschaft in Arbeiter und Bauern auch die Version, daß die Gesellschaft sich aus Arbeiterklasse, Bauernschaft und Intelligenz zusammensetzt. Die Wissenschaft gilt als Norm der Gesellschaft. Darum kann es einerseits heißen, daß die sowjetische Intelligenz eine soziale Schicht ist, „von neuer sozialistischer Art, wie sie in der ganzen Geschichte der Menschheit noch nicht vorgekommen ist“, andererseits kann aber, den Chiliasmus weitertreibend, behauptet werden, daß mit dem Siege des Kommunismus die intelligentsia als eigene Klasse verschwinden werde, weil wohl alle Menschen intelligent oder Intellektuelle sein würden.²⁹

8. Der Wandel der intelligentsia von einer kritisch-ideologischen Gruppe zu einer technisch-organisatorischen Schicht, den wir in der Entwicklung Rußlands festgestellt haben, läßt sich aber auch in der westlichen Industriegesellschaft beobachten. Die erste Generation der revolutionären Intelligenz in den Vereinigten Staaten stand den vorrevolutionären

²⁹ Vgl. L. Labedz, „Die Struktur der Sowjetischen Intelligentsia“, im Sammelband: *Die Russische Intelligentsia*, hrsg. von R. Pipes, Stuttgart 1962, S. 100.

philosophes Frankreichs nahe³⁰, aber mit dem Sieg Jacksons kommt der common man des frühen neunzehnten Jahrhunderts zur Macht und befestigt das Mißtrauen gegen die Intellektuellen.³¹ Seitdem gehört „the professor“ zu den ständigen Figuren der comic-strips. Erst als die offene Grenze, die frontier, sich schließt und die Gegensätze innerhalb der amerikanischen Gesellschaft sich verschärfen, war das Selbstverständnis des common man etwas zu erschüttern.

Mit Wilson kommt ein Intellektueller, ein Universitätsprofessor, wieder an die Macht, und nach der „Rückkehr zum Normalen“ in den zwanziger Jahren ruft, im Schatten der Wirtschaftskrise, Roosevelts New Deal die Intellektuellen als Experten und Planer zur Überwindung der Krise auf. Der brain-trust des Präsidenten gewinnt erhöhte Bedeutung, und die Intellektuellen verändern die traditionelle Zusammensetzung der administrativen Bürokratie.³² Freilich, der pragmatische Zug der Rooseveltischen Reformen enttäuschte eine große Zahl der Intellektuellen, die von dem intransigenten und ideologisch geschlosseneren Experiment in Rußland fasziniert waren, wohl auch angesprochen von dem Status der Intellektuellen in den ersten Phasen der bolschewistischen Revolution.³³ Der Aufstieg des deutschen Nationalsozialismus und die daraufhin einsetzende Volksfrontpolitik ließen die Intellektuellen zunächst den Terror und die bürokratischen Tendenzen in Rußland übersehen oder als das kleinere Übel betrachten. Es gab wohl kurze Phasen in den dreißiger und vierziger Jahren, in denen ein beträchtlicher Teil der amerikanischen Intelligenz marxistisch, teils stalinistisch, teils trotzkistisch optierte. Die Anschuldigungen McCarthys, der in einer ganz veränderten Situation der fünfziger Jahre die Stellung der amerikanischen Intelligenz auf diese Vergangenheit fixieren wollte, stießen so formal nicht ins Leere.

It has not been the less fortunate, or members of minority groups, who have been selling this Nation out, but rather those who have had all the benefits the wealthiest nation on earth has had to offer – the finest homes, the finest college educations and the finest jobs in the Government we can give.³⁴
(Es waren nicht die weniger begünstigten Klassen oder Mitglieder von Minoritäten, die diese Nation ausverkauft oder verraten haben, sondern es waren solche, die alle Vorteile, die die reichste Nation der Welt zu geben hat, besa-

³⁰ R. Hofstädter, *The American Political Tradition*, New York 1948.

³¹ A. M. Schlesinger jr., *The Age of Jackson*, New York 1945.

³² R. K. Merton, *The Role of the Intellectual in Public Burocracy*, in: *Social Theory and Social Structure*, Glencoe 1949.

³³ N. Birnbaum, *Die Intellektuellen in der gegenwärtigen Politik der Vereinigten Staaten*, in: *Zeitschrift für Politik* II, N. F. (1955), S. 118–132.

³⁴ Zitiert nach P. F. Lazarsfeld und Wagner Thielens jr., *The Academic Mind*, Glencoe, S. 167.

ßen – die schönsten Häuser, die beste Universitätserziehung und die besten Jobs in der Regierung, die wir vergeben können.)

Die Agitation McCarthys hat tiefe Spuren in den Vereinigten Staaten hinterlassen, weil seine Anschuldigungen gegen die Intellektuellen von der Angst diktiert waren, daß mit der Entwicklung der industriellen Gesellschaft, die durch Produktion und Organisation auf dem Apparat der modernen Wissenschaft beruht, eine Schicht von Intelligenz an die Macht kommt, welche versuchen könnte, die verwissenschaftliche Gesellschaft von der Wissenschaft her zu regieren. Darum mußte die politische Unmündigkeit und Unverlässlichkeit, ja der Verrat der Intellektuellen an Amerika demonstriert werden. Die Regierung selbst hat in der Frage nach dem politischen Status der technisch-organisatorischen Intelligenz oder der wissenschaftlichen Elite dieselbe Linie vertreten wie McCarthy und hat, wie der Fall Oppenheimer beweist, den Anspruch der Intelligenz, in den militärischen und politischen Entscheidungen mitzusprechen, die erst durch die neuen wissenschaftlichen Erfolge ermöglicht wurden, verworfen.³⁵

Die öffentliche Demütigung Oppenheimers durch den Personnel Security Board und mehr noch in der Appellationsentscheidung der Atomic Energy Commission sollte eine ganze Schicht treffen. Oppenheimer wurde der Prozeß gemacht, nachdem der Versuch der Intelligenz, ihre Stellung an der Machtspitze zu befestigen, bereits gescheitert war. Die öffentliche Verhandlung war, wie in den Moskauer Prozessen, nur ein Epilog nach der Niederlage. Im Fall Oppenheimer wurde die psychologische Diffamierung als Waffe gewählt. Es mußten „fundamental defects of character“ für den Mann bewiesen werden, der für Amerika seit dem Tode Einsteins das Bild des Wissenschaftlers repräsentierte. Wenn Oppenheimer selbst seine Verteidigung als minutiöse Gewissensforschung, die oft an Selbstanklage heranreicht, führte, so hat sich darin das Opfer mit dem Aggressor identifiziert. Weder in der Anklage noch in der Verteidigung wurden die sozialen und politischen Momente, die den Fall bestimmten, diskutiert, sondern eine Krankheitsgeschichte ausgebreitet, die das herrschende Vorurteil bestätigte, daß die Intellektuellen zu komplex für politische Herrschaft seien. Nach dem Urteil im Fall Oppenheimer war es klar, daß die Intelligenz nicht zu politischen Entscheidungen berufen ist, diese weder als Elite bestimmt noch als „vetogroup“ beeinflusst, sondern allenfalls die Experten und Handlanger der zivilen und militärischen Mächte stellen darf.

³⁵ Ph. Rieff, „The Case of Dr. Oppenheimer“, in: *The Twentieth Century* CLVI (1954), S. 113 ff. und S. 218 ff.

9. Diese Niederlagen haben einen großen Teil der naturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Intelligenz der Vereinigten Staaten in die Universität zurückgebracht. Die Enkel sind an die Universität zurückgekehrt, nach dem Zusammenbruch der Utopie oder nach „the end of ideology“, wie es in Amerika heißt, und betreiben das Geschäft der Aufklärung oder Erziehung wie einst die Generation ihrer idealistischen Großväter, freilich mit schlechtem Gewissen. Denn wenn es nicht gelang, die Welt in revolutionärer Praxis zur Vernunft zu bringen, dann bleiben die Erzieher in einer splendid isolation befangen, auf sich selbst gestellt, und werden dazu verführt, den Reflex der gesellschaftlichen Praxis für die Sache selbst zu nehmen. Doch wenn sie nicht eitel und beziehungslos sich selbst zum Maß des Menschen aufwerfen, dann läßt sich die Frage nicht abschneiden: Und wer erzieht die Erzieher?

Darum ist heute, wie einst bei der russischen vorrevolutionären intelligentsia, das Thema der Entfremdung zum wichtigsten Topos der amerikanischen Intelligenz geworden. Freilich, der Unterschied im Akzent, in der Auslegung dessen, was Entfremdung heißt, bleibt gewichtiger als die Kongruenz der Thematik. Für die russische intelligentsia war die Entfremdung von der „verfluchten russischen Wirklichkeit“ ein beständiger Aufruf zur Überwindung der Bedingungen, die dieser Entfremdung zugrunde liegen. Die nachrevolutionäre amerikanische Intelligenz, indem sie die Entfremdung als metaphysisch oder gesellschaftlich universal bestimmt, verschafft sich durch diese Interpretation ein Alibi für die verlorene Chance, die Welt zu verändern, am Leitfaden der Vernunft zu reformieren oder zu revolutionieren. Gerade die extreme Form, die die Entfremdung als negative Utopie seit Huxleys *Brave new world* oder Orwells *1984*, sozialanalytisch vermittelt durch William H. Whytes *The Organisation Man* oder David Riesmans *The Lonely Crowd*, erhält, kann das Gewissen der Intellektuellen beruhigen und den Status quo, dessen Nutznießer sie werden, befestigen.³⁶ Wenn die Entfremdung das Gesamt, das Innen wie das Außen, die Gesellschaft wie das Individuum, umfaßt und durchherrscht, dann werden Fragen, wie sie die russische intelligentsia stellte – Wer ist zu tadeln? Was tun? –, als gegenstandslos oder als oberflächlich abgetan.

10. In der Sowjetunion ist der Widerspruch zwischen der Freiheit der Wissenschaft und den Ansprüchen der industriellen Gesellschaft durch die terroristisch gelenkte Politik am deutlichsten greifbar. Aber dieser Widerspruch durchherrscht die fortgeschrittene industrielle Gesellschaft im ganzen. Die industrielle Gesellschaft ist integriert, ehe sie noch totali-

³⁶ H. Rosenberg, *The Tradition of the New*, New York 1959, S. 280 ff.

tär regiert wird, weil ja die totalitäre Form nicht nur durch eine politische terroristische Koordination, sondern ebenso durch eine ökonomische und technische Koordination, die keineswegs terroristisch verfahren muß, erreicht werden kann. In der industriellen Gesellschaft vermittelt sich politische Gewalt und ökonomische Macht durch die technologische Form, wie sie durch die Wissenschaft hergestellt wird.

Die industrielle Gesellschaft ist in ausgezeichnetem Sinne verwissenschaftlichte Gesellschaft. Die Produktion und die Organisation dieser Gesellschaft kann nur in einem verwalteten, äußerst rationalisierten Betrieb der Wissenschaften gewährleistet werden, und der Wissenschaftsbetrieb hat seine genaue Entsprechung in der Geistesart, die er einspannt. Die Wissenschaften stellen einen neutralen Apparat her, der von jedem Regime gesteuert werden kann. Im Fortschritt der industriellen Gesellschaft, die faktisch die Ordnung der Menschen am Leitfaden des Systems der Wissenschaften organisiert, wird die kritische Substanz, die den Fortschritt der Wissenschaft erst ermöglicht, verzehrt.³⁷

11. An dieser Stelle wäre die Reflexion weiterzutreiben und der Ort der Intellektuellen an der Universität näher zu bestimmen. Es gehört nicht nur zum Amt der Wissenschaft, die exoterische Natur in der Praxis zu entzaubern, sondern auch, die esoterische menschliche Mystifikation aufzuheben. Aber ist die Universität nicht selbst von dem Gesetz erfaßt, das die verwaltete Welt beherrscht? Wie sollte die Universität, die mehr denn je von den herrschenden Mächten, vom Staat und von der Wirtschaft abhängig wird, die allein die Mittel zur Förderung der Forschung bereitzustellen imstande sind, das kritische Geschäft besorgen können? Es wäre doch im Zuge der Entwicklung gelegen, daß die Universität als die Organisation der Wissenschaften selbst auf den Prinzipien sich aufbaut, die sie zur Organisation der industriellen Gesellschaft zur Verfügung stellt. Es ist schwer, sich der Gewalt dieses Arguments zu widersetzen, und doch hängt alles daran, dieser Versuchung zu widerstehen. Denn indem die Institution der Universität sich an die Fortgeschrittensten unserer Gesellschaft angleicht, verschärft sich nur die Tendenz zum bürokratischen Regiment. Wo solches geschieht, nähert sich die Arbeit an der Universität der Produktionsform der Fabrik an.

Wir stehen so vor einem Paradox: das Wissen der Wissenschaft soll auf der Höhe der Zeit stehen, aber die Institution, die das Wissen der Wissenschaft erarbeitet und vermittelt, soll unzeitgemäß die archaischen Reste ihrer inneren und äußeren Verfassung bewahren. Freilich: tut sie

³⁷ J. Habermas in der Einleitung zur Studie: *Universität und Gesellschaft* (Studentenbefragung), Frankfurt a. M. 1956 (Manuskript) (Forschungsbericht im Archiv des Instituts für Sozialforschung).

es nur, um die Privilegien eines Standes zu bewahren, so muß sie zur ohnmächtigen Apologie ihrer selbst verkommen. Wer aber garantiert, daß die Universität, indem sie die Reste ihrer Freiheiten, und seien sie auch noch so formal, bewahrt, die Freiheit selbst bewahren will?

Die Freiheit der Wissenschaft, der Anspruch auf Autonomie und Selbstverwaltung, wie er für die Universität seit ihren Anfängen eigen ist, war aber in der Humboldtschen Reform getragen von den Aspirationen einer liberalen bürgerlichen Gesellschaft. Die Ideen der Freiheit und der Vernunft waren kritische Ideen, Waffen der Kritik, um die vorbürgerliche feudale Herrschaftsordnung durch rationellere und produktivere Formen des gesellschaftlichen Lebens zu ersetzen. In der industriellen Gesellschaft können die Ideen der Freiheit und der Vernunft nicht mehr in den traditionellen Formen bewahrt werden, ohne daß ein archaisches oder illusionäres Element sich ihrer bemächtigt, und doch hängt an ihnen das Menschliche dieser Institution. Die Idee der Wissenschaft, an deren Leitfaden sich Universität und industrielle Gesellschaft aufbauen, ist selbst zweideutig geworden. Sie reproduziert die Verdinglichung der Gesellschaft, gegen die sie seit der Aufklärung als Waffe gebraucht wurde. Die Wissenschaft, welche der Aufklärung als das Mittel galt, den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu bewerkstelligen, vermittelt seine Entmündigung. Die verwissenschaftlichte Gesellschaft wird zur entmündigten Gesellschaft.

Die totalitäre Tendenz der industriellen oder verwissenschaftlichten Gesellschaft stellt uns vor eine Form der Irrationalität, die schwer zu durchschauen ist.³⁸ Denn die Herrschaft der Wissenschaft erscheint als die Inkarnation der Vernunft selbst, und indem diese Herrschaft durch den technologischen Fortschritt den Lebensstandard der Menschenmassen hebt, schließt sich der Kreis, gegen den jeder Widerspruch aussichtslos wirkt. Je mehr der technologische Fortschritt die Bedingung für eine freie Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten zu schaffen scheint, desto mehr verfestigt er den Status quo der Gesellschaft. Darin können die Intellektuellen nur noch in konfuzianischer Weise als Experten agieren, während die reformistische oder revolutionäre Tendenz der Intellektuellen zum Stillstand kommt.

Der technologische Fortschritt verschleiert, daß das System der Wissenschaften der politischen Herrschaft unterworfen bleibt, die je vorausbestimmt, was wirklich von Vernunft und Freiheit in die Wirklichkeit eingehen kann.³⁹ Dasselbe Gesetz, das die verwaltete Welt beherrscht, gilt

³⁸ Vgl. H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston 1955, und seinen Aufsatz „Idéologie et Société Industrielle Avancée“, in: *Meditations* 5 (1962), S. 57–71.

³⁹ Ebd.

auch für die Wissenschaft. Die anwendbar gewordene Wissenschaft ist, wie Max Weber in seiner berühmten Rede vor den Münchner Studenten 1919 betont hat, neutral gegenüber den Werten der gesellschaftlichen Praxis geworden, die nun ihrerseits ohne Anleitung bleibt, wozu Wissenschaft sein soll und wie sie anzuwenden sei.

Freilich, eine Kritik der Wissenschaft bleibt heute ein gefährliches Geschäft. Schon gegen die maßgebenden Sätze Webers wurde 1920 in Deutschland die Klage erhoben, daß „die alte Wissenschaft in ihrem menschlichen Sinn erschüttert sei“ und durch eine „neue schauende und nicht bloß denkende Wissenschaft“ ersetzt werden solle, die „ein Wissen sein muß in der einzigen uralten Zauberbedeutung, welche eine eindeutige Fähigkeit, sich mit seinem Schicksal zu berühren, ausdrückt, und nicht eine Anhäufung von Kenntnissen“.⁴⁰

Als dreizehn Jahre später sich dies verzauberte Wissen mit seinem Schicksal berührte, hat Martin Heidegger in seiner Rektoratsrede über „die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ gezeigt, in welcher Weise der „Wille zur Wissenschaft als Wille zum geschichtlichen und geistigen Auftrag des deutschen Volkes als eines in seinem Staat sich selbst wissenden Volkes“ zur Macht kommt.⁴¹ Diese neue Wissenschaft weiß sich „zuvor ausgeliefert der Übermacht des Schicksals und versagt vor ihr“.⁴² Sie weiß sich als „Wissensdienst“ mit dem „Arbeitsdienst“ und „Wehrdienst“ als „gleichnotwendig und gleichen Ranges“ für die Bestimmung der Lehrer- und Studentenschaft in „Bindung durch das Volk an das Geschick des Staates im geistigen Auftrag“.⁴³ Geängstigt von einer allzu heutigen Wissenschaft, zog sich Heidegger auf ein vom Volk getragenes Wissen zurück. Im dogmatischen Begriff des Volkes aber, in der Postulierung eines vorgeblichen Schicksalszusammenhanges zwischen Menschen als Kriterium für Wissenschaft und als Instanz für das Handeln verneinte Heidegger im Zuge der Gegenaufklärung die Idee der Wissenschaft als einer universalen Macht und die Idee einer vom Naturzwang emanzipierten Gesellschaft.

Jede Kritik der Wissenschaften muß überprüft werden, ob sie die irrationalen Mächte zitiert, den irrationalen Charakter der Ordnung des Seins oder der Existenz beschwört, um durch ihren Zauber den Menschen zu binden, zu entmächtigen und zu entmündigen, oder ob sie den Prozeß der Entzauberung weiterführt und gerade die Verflechtung der

⁴⁰ E. Von Kahler, *Der Beruf als Wissenschaft*, Berlin 1920, S. 8 ff. Siehe E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1962, S. 79 ff.

⁴¹ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933, S. 7.

⁴² Heidegger (Anm. 41), S. 9.

⁴³ Heidegger (Anm. 41), S. 17.

Wissenschaft mit der irrationalen gesellschaftlichen Praxis der industriellen Gesellschaft aufhellt und so den schwer faßbaren rationalen Schleier ihrer Irrationalität zerreißt. Die Kritik der Wissenschaften darf nicht zurückfallen auf die immer fadenscheiniger werdenden Privilegien einer bildungstragenden Intelligenz, die sich defensiv zur Entwicklung der modernen Wissenschaft und der modernen Industriegesellschaft stellt und eine aus Geisteswissenschaft und Kunst zusammengeflickte Kultur marktgängig als Tradition verteidigt. Gerade durch die Trennung von kulturtragender und technisch-organisatorischer Intelligenz wird eine doppelte Buchführung fixiert und ein reaktionärer klassischer Kanon der Kultur und eine zur Technik herabgekommene Wissenschaft andererseits stabilisiert. Der Prozeß der Entzauberung bleibt einsinnig unsere Richtung. Es gilt, im Prozeß der Entzauberung den technischen Verstand zur Vernunft zu bringen.

Erst die industrielle Gesellschaft ermöglicht es dem Menschen, sich von mythischen Ursprungsgeschichten zu lösen und einige Schritte auf die vom Menschen zu bewältigende Weltgeschichte zu tun. Erst heute könnte das Postulat der Aufklärung an den Menschen, aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit herauszukommen, Wirklichkeit werden. Schlägt aber die verwissenschaftlichte Gesellschaft in Unmündigkeit und Terror um, so waltet hier kein blindes oder überirdisches Schicksal. Denn das Schicksal, das in dieser Verkehrung waltet, ist ein gesellschaftlicher Nexus der Verblendung, den zu durchschauen Aufgabe der Aufklärung bleibt. Nimmt die Wissenschaft die Reflexion auf diese Verblendung nicht in sich auf, so verwandelt sie sich in das tüchtigste Mittel zur Entmündigung des Menschen.⁴⁴

Und wie kann die kritische Funktion der Wissenschaften institutionalisiert werden, und wer sind die Träger dieser kritischen Funktion? Die Intellektuellen – jene freischwebende Intelligenz, die ohne jedes Interesse das Geschäft der Aufklärung betreibt? Wir haben mit Absicht das Exempel Martin Heideggers gewählt, um zu zeigen, daß die Intellektuellen, auch die Philosophen, nicht dagegen geschützt sind, Verrat zu üben, daß die Intellektuellen zwar den Schleier zerreißen, aber ihn auch weben können. Aber soviel ist aus diesem Verrat zu lernen, daß eine Intelligenz, die vor dem Produktionsprozeß der industriellen Gesellschaft zurückweicht, nicht imstande ist, die Verblendung der verwissenschaftlichten Gesellschaft zu durchschauen, sondern nur in absoluter Negation verharren kann. Diese absolute, freilich nur verbale Negation verwandelt sich zur Apologie der jeweils herrschenden Mächte und fällt zurück in obskurante Mythologie.

⁴⁴ Habermas (Anm. 36).

Auch diese gilt es noch zu bedenken. Denn in den Mythologemen von Erde und Volk meldet sich, wenn auch in gräßlicher Verzerrung, ein wahrer Anspruch: die Erinnerung an die Einheit von Mensch und Natur. „Das will aber sagen“, wie Walter Benjamin am Ende der *Einbahnstraße* andeutet, „daß rauschhaft mit dem Kosmos der Mensch nur in der Gemeinschaft kommunizieren kann. Es ist die drohende Verirrung der Neuren, diese Erfahrung für belanglos, für abwendbar zu halten und sie dem einzelnen als Schwärmerei in schönen Sternennächten anheimzustellen. Nein, sie wird je und je von neuem fällig, und dann entgehen Völker und Geschlechter ihr so wenig, wie es am letzten Krieg aufs fürchterlichste sich bekundet hat, der ein Versuch zu neuer, nie erhörter Vermählung mit den kosmischen Gewalten war. Menschenmassen, Gase, elektrische Kräfte wurden ins freie Feld geworfen, Hochfrequenzströme durchfahren die Landschaft, neue Gestirne gingen am Himmel auf, Luftraum und Meerestiefen brausten von Propellern, und allenthalben grub man Opferschächte in die Muttererde. Dies große Werben um den Kosmos vollzog zum ersten Male sich in planetarischem Maßstab, nämlich im Geiste der Technik. Weil aber die Profitgier der herrschenden Klasse an ihr ihren Willen zu büßen gedachte, hat die Technik die Menschheit verraten und das Brautlager in ein Blutmeer verwandelt. Naturbeherrschung, so lehren die Imperialisten, ist Sinn aller Technik. Wer möchte aber einem Prügelmeister trauen, der Beherrschung der Kinder durch die Erwachsenen für den Sinn der Erziehung erklären würde? Ist nicht Erziehung vor allem die unerläßliche Ordnung des Verhältnisses zwischen den Generationen und also wenn man von Beherrschung reden will, Beherrschung der Generationsverhältnisse und nicht der Kinder? Und so auch Technik nicht Naturbeherrschung: Beherrschung vom Verhältnis von Natur und Menschheit.“