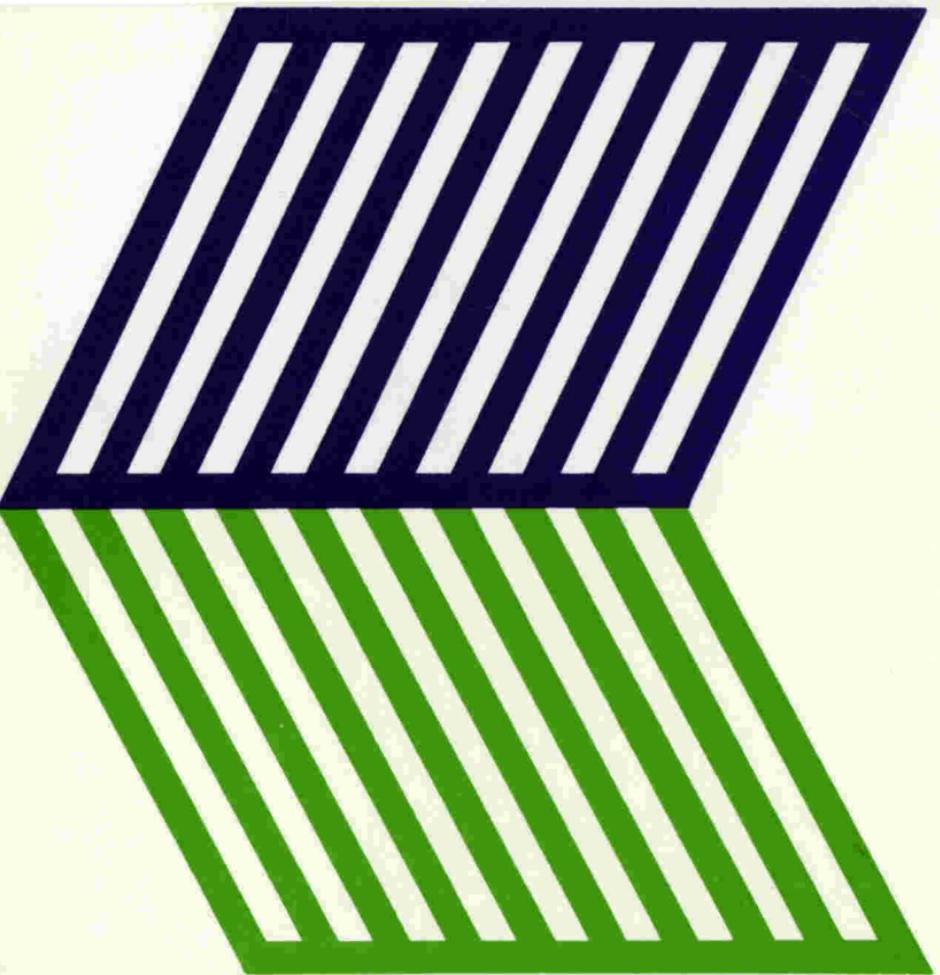


**ARGUMENT
STUDIENHEFTE**

SH 2

**FRIEDRICH
TOMBERG**

**WAS HEISST
BÜRGERLICHE
WISSENSCHAFT?**



INHALT

- (1) Was heißt bürgerliche Wissenschaft? ...
(aus: Das Argument 66/1971)
- (16) Das Kriterium der Praxis im Streit zwischen
Glaube und Wissenschaft
(aus: F. Tomberg, Basis und Überbau –
Sozialphilosophische Studien, Darmstadt
und Neuwied, 2. Auflage 1974)

ISBN 3-920037-08-1

Unveränderter Fotomechanischer
Nachdruck unter Hinzufügung von
Druckfehlerberichtigungen (im Anhang)
Die neuen Seitenzahlen stehen in
Klammern, die nicht eingeklammert
sind mit denen des Originals identisch

© Argument-Verlag Berlin/Neuwied
1000 Berlin 33, Altensteindamm 13
Umschlaggestaltung:
Renaie Harter und Christian Harter

DM 2,50

Friedrich Tomberg

Was heißt bürgerliche Wissenschaft?

Der Ausdruck bürgerliche Wissenschaft wird von marxistischer Seite häufig in polemischer Absicht gebraucht. Die so titulierte Wissenschaft pflegt, sofern sie sich überhaupt auf diese Polemik einläßt, mit apodiktischer Ablehnung ihrer eigenen Existenz zu reagieren. Wissenschaft, heißt es, ist Wissenschaft. Ihre Kriterien sind durch alle Nationen und Sozialschichtungen hindurch dieselben. Ebenso wenig wie es eine deutsche Physik oder eine chinesische Chemie gibt, gibt es eine bürgerliche Mathematik und natürlich auch keine bürgerliche Medizin oder Philosophie oder was man sonst immer an Wissenschaftszweigen nennen will.

Trotz dieses auf den ersten Blick einleuchtenden Einwands kommen jedoch auch Angehörige des Bürgertums nicht umhin, sich der Redeweise von der bürgerlichen Wissenschaft mehr und mehr zu bedienen, und sei es auch nur, um sich vom Marxismus, dessen wissenschaftliche Relevanz sich nicht länger übersehen läßt, abzugrenzen. Es ist daher zum allgemeinen Erfordernis geworden, den Begriff der bürgerlichen Wissenschaft jenseits aller bloßen Polemik auf seinen theoretischen Gehalt hin zu überprüfen und klarzustellen, inwieweit er als Instrument wissenschaftlicher Erkenntnis geeignet, womöglich sogar unentbehrlich geworden ist. Dies kann hier nur in der Form einiger vorläufiger Thesen geschehen¹.

Was gegen den Begriff bürgerliche Wissenschaft zunächst einnimmt, ist die Verknüpfung der Wissenschaft mit einem bestimmten Gesellschaftszustand. Wir wissen zwar, daß Wissenschaft nur in der Gesellschaft statthaben kann, denn sie wird von Menschen betrieben, die — wie alle Menschen — ihr Leben nur im gesellschaftlichen Kontext erhalten können. Die Tradition lehrt uns aber, daß Wissenschaft grundsätzlich von der Bindung an gesellschaftliche Interessen frei zu sein habe, sie habe *freie* Wissenschaft zu sein. Der Ausdruck *bürgerlich* hingegen ist nicht ablösbar von gesellschaftlicher Realität. Er bezieht sich entweder auf eine bestimmte Gesellschaftsklasse, nämlich das sogenannte Bürgertum, oder aber auf eine Gesellschaft insgesamt, die sodann bürgerliche Gesellschaft heißt.

1 Im vorliegenden Text, der für mündlichen Vortrag konzipiert wurde, geht es darum, eine Sprache zu finden, die von allen wissenschaftlich Arbeitenden, die sich der Erforschung der Wahrheit als ihrem höchsten Prinzip verpflichtet wissen, verstanden werden müßte. Die Argumentation beschränkt sich auf grundlegende Sachverhalte, die nach dem allgemeinen Kenntnisstand leicht eingesehen werden können. Dem Kenner der marxistischen Theorie werden diese Ausführungen weniger von inhaltlichem als von didaktischem Interesse sein.

Wird von bürgerlicher Wissenschaft gesprochen, so ist auf beides zugleich angespielt: Die bürgerliche Gesellschaft wird hier als eine solche Gesellschaft verstanden, in der das Bürgertum oder — mit dem französischen Ausdruck — die Bourgeoisie die herrschende Klasse darstellt. Bürgerliche Wissenschaft müßte demnach eine Wissenschaft sein, die nicht nur durch den Willen zur Erkenntnis der objektiven Realität und durch die zugehörigen Verfahrensweisen bestimmt ist, sondern auch durch die Interessen der herrschenden, also der bürgerlichen Klasse.

In der politischen und insbesondere in der hochschulpolitischen Auseinandersetzung ist, wenn von bürgerlicher Wissenschaft gesprochen wird, oft nur die äußere Abhängigkeit der Wissenschaft oder besser gesagt, der Wissenschaftstreibenden gemeint. Zumindest, wenn die Naturwissenschaft zur Debatte steht, werden nicht ihre Methoden oder Ergebnisse der Kritik unterworfen, sondern die Tatsache, daß es gesellschaftliche Machtgruppen sind, die — z. B. durch ihre Finanzierungspolitik — festlegen, welchen Problemen die Wissenschaft sich zu widmen hat und daß es wiederum die Mächtigen außerhalb der Wissenschaft sind, die in Gestalt staatlicher Auftraggeber oder privatwirtschaftlicher Aufkäufer über die aus wissenschaftlicher Erkenntnis resultierenden Produkte wie auch oft schon über diese Erkenntnis selbst nach eigenem Belieben verfügen. In der gegenwärtigen, weitgehend durch die großen Konzerne beherrschten bürgerlichen Gesellschaft gerät gerade die an sich als ideologisch neutral geltende Naturwissenschaft immer mehr in den Sog des kapitalistischen Profitinteresses. Dieser Tatbestand ist offensichtlich. Auch bürgerliche Wissenschaftler machen kein Hehl daraus. Der einstigen Freiheit der Wissenschaft nachtrauernd, beklagen sie die gegenwärtige unheilvolle Allianz zwischen Wissenschaft, Staat und Wirtschaft. Sie sehen darin oft nur einen Sachzwang, dem leider nicht zu entgehen sei.

Demgegenüber soll hier versucht werden, die These zu erhärten, daß die in der bürgerlichen Gesellschaft betriebene Wissenschaft schon als solche bürgerliche Wissenschaft ist. Also doch deutsche Physik, chinesische Chemie usw.? Nein, denn von nationalen Unterschieden ist nicht die Rede, wohl aber von Unterschieden in der Gesellschaftsformation. Immerhin scheint die These darauf hinauszuweisen, daß nicht von Wissenschaft schlechthin die Rede sein darf, sondern daß wissenschaftliche Erkenntnisse nur Ausdruck einer gesellschaftlichen Gegebenheit sind und mit dieser sich auch wieder ändern. Es müßten sich also in der Geschichte, analog zu den Gesellschaftsformen, verschiedene Wissenschaften aufweisen lassen, die nicht miteinander vereinbar sind.

Schauen wir unter diesem Aspekt in die Geschichte zurück, so ergibt sich uns jedoch, daß Wissenschaft in dem strengen, ausschließlichen Sinn, Wissenschaft, die nichts anderes sein will als eben Wissenschaft — also frei von religiösen, poetisch-phantastischen oder sonstigen Beimischungen — erst aufgekommen ist, als auch das Bür-

gertum heraufkam, heraufkam nämlich aus der Unterdrückung durch das Feudalsystem, um zuerst an die ökonomische und dann auch an die politische Macht zu gelangen. Soll hier von einem Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Wissenschaft die Rede sein, dann wird man ihn darin sehen müssen, daß das aufkommende Bürgertum aus seiner ökonomischen Situation heraus sich zu dem Versuch einer durchgreifenden Beherrschung der Natur gedrängt sah, und daß die theoretischen Köpfe jener Zeit dem bürgerlichen Interesse dadurch entsprachen, daß sich ihre Bemühungen auf eine immer exaktere, eine immer mehr systematische Erforschung der Natur richteten. Gehen wir davon aus, daß das aufsteigende Bürgertum ein elementares Interesse an der Beherrschung der Natur hatte, so mußte es eben deswegen auch ein Interesse an einer Wissenschaft haben, die in der Lage war, zu wahrhafter Erkenntnis derjenigen Gesetze zu gelangen, denen die Natur unterliegt, weil nur durch bewußte Anwendung dieser Gesetze Naturbeherrschung möglich ist. Der bürgerlichen Gesellschaft muß daher an der Freisetzung einer solchen Naturwissenschaft von allen hemmenden gesellschaftlichen Einflüssen gelegen sein. Solche Einflüsse kamen damals sowohl von der Kirche wie vom Staate. Beiden gegenüber suchten die Fortschrittlichen, die „Aufgeklärten“ unter den Bürgern die Freiheit der Wissenschaft durchzusetzen — und nicht ohne Erfolg.

Demnach ist es also die bürgerliche Gesellschaft gewesen, die erstmals in der Geschichte eine unerbittlich auf die objektive Realität bezogene und insofern reine, von allen bisherigen gesellschaftlichen Spezifika und Beschränkungen freie Wissenschaft hervorgebracht hat. Was soll da der Ausdruck bürgerliche Wissenschaft besagen? Liegt es doch gerade im Interesse der bürgerlichen Gesellschaft, die Wissenschaft nicht spezifischen gesellschaftlichen Interessen zu unterwerfen, sondern sie allein an den Notwendigkeiten des Erkenntnisfortschritts sich orientieren zu lassen. Das gesellschaftliche Interesse bleibt so der Wissenschaft durchaus äußerlich, es bringt lediglich die Bedingung für die Entstehung und Erhaltung einer Wissenschaft hervor, die ganz sich selbst überlassen sein darf.

Nun waren aber die Wissenschaftler, die sich mit dem Aufstieg des Bürgertums einen Freiraum für unbefangene Forschung erkämpften, selbst auch Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, ja, sie gehörten allein schon durch ihre Tätigkeit zu den entschiedensten Vorkämpfern dieser Gesellschaft, und zwar auch dann, wenn sie ihrer sozialen Herkunft nach Adelige waren; denn indem sie sich vorbehaltlos der Wissenschaft widmeten, negierten sie zumindest für das erkennende Denken den Anspruch desjenigen Prinzips, das für die Feudalgesellschaft universal bindend gewesen war und auch in den Zeiten des Umbruchs sich noch mächtig geltend machte: des religiösen Glaubens. Diesem Glauben war im Mittelalter alle denkerische Bemühung unterworfen gewesen — *philosophia ancilla theologiae* hieß es: die Philosophie und damit auch die Wissenschaft hat die Magd der Theologie zu sein. Nach diesem Prinzip ließ sich natürlich keine exakte Naturwissenschaft betreiben.

Die Wissenschaftler vollzogen also in der Theorie, was die übrigen Bürger in der Praxis leisteten: den Aufstand gegen die alte Ordnung, der übrigens das modifizierte Beibehalten äußerlicher Formen dieser Ordnung nicht ausschloß. Worin bestand diese Auflehnung? Was trieb sie hervor?

Das Bürgertum hat sich, wie bekannt, noch innerhalb der alten, der Feudalordnung herangebildet. Die Feudalordnung war durch die Herrschaft einer adeligen Kriegerkaste gekennzeichnet, die ihren Lebensunterhalt und Luxus aus der Mehrarbeit der übrigen, weitgehend agrarischen Bevölkerung bezog. Das ganze arbeitende Volk war der Herrschaft dieses Adels und seines Königs unterworfen, viele von ihnen waren auch persönlich an einen oder mehrere der Feudalherren gebunden, durften ihre Scholle nicht verlassen, mußten Abgaben leisten, Frondienste tun und bei Hochzeiten dem Herrn das berüchtigte *ius primae noctis* gewähren.

Der Aufstieg des Bürgertums ist identisch mit der fortschreitenden Befreiung von den vielerlei Abhängigkeiten und Beschränkungen des Feudalsystems. Für die Bürger war diese Freiheit lebensnotwendig, denn sie lebten nicht mehr von einer sich selbst versorgenden Landwirtschaft, sondern produzierten in den Städten Güter, die zum Verkauf bestimmt waren, oder sie vermittelten den Verkauf dieser Güter. Sie erhielten sich also ihre Existenz als handwerkliche oder auch noch bäuerliche Warenproduzenten, oder als Kaufleute — um nur die damals grundlegenden der bürgerlichen Berufe zu nennen. Voraussetzung für diese bürgerliche Lebensweise aber war die Loslösung von den feudalen Bindungen. Jeder einzelne mußte frei über sich und seine Habe verfügen dürfen und mußte sie auf einem freien Markt frei veräußern dürfen. Nur so konnte die bürgerliche Gesellschaft sich entfalten und den gesellschaftlichen Reichtum mehren.

Wenn die Feudalen Wert darauf legten, daß jeder arme Bauer sich von Geburt an schon als eingefügt in eine gesellschaftliche Hierarchie begriff und seine Stelle am Fundament der Pyramide als gott- und naturgegeben hinnahm, galt jetzt: — mit den späteren Worten Schillers —: Der Mensch ist frei, und wär' er in Ketten geboren. Der Mensch, das hieß: jeder einzelne, so wie die Natur ihn geschaffen hat, samt der Habe freilich, die ihm durch Erbschaft oder Glück oder auf andere angeblich anständige Weise zugefallen war. Und so sah sich das Individuum nun frei und ungebunden der ganzen Welt gegenüber, und es war ihm anheim gestellt, wie es sich mit seiner sinnlich greifbaren Umgebung einließ, wie es der Umstände Herr zu werden versuchte.

Es läßt sich leicht zeigen, wie eben diese bürgerliche Grundhaltung auch in der Wissenschaft wiederkehrt, ja zu jener Zeit exakte wissenschaftliche Arbeit erst möglich macht. Auch die jungen Menschen, die sich zur Erforschung der Natur entschließen, sehen sich mehr oder weniger auf sich gestellt, und es steht ihnen frei, wie und in welcher Richtung sie die Natur befragen wollen — wofern ihr privates Vermögen es ihnen nur erlaubt, sich ganz der Forschung zu verschreiben. So gehen nun viele, aber meist jeweils einzelne Individuen

daran, die Vorgänge in der ihnen unmittelbar sinnlich zugänglichen Wirklichkeit unermüdlich und systematisch zu beobachten, indem sie von der Vielfalt der erscheinenden Welt absehen und ihre Aufmerksamkeit ganz auf einige grundlegende Phänomene richten, die sie sehr oft selbst erst in der Form des Experiments zubereiten.

Und ähnlich wie der warenproduzierende Bürger über die sinnliche Mannigfaltigkeit der von ihm produzierten Güter gewissermaßen hinwegsieht, da ihm nur am Verkauf dieser Güter gelegen sein muß, so daß ihm die qualitativ unterschiedenen Dinge sich zu bloß verschiedenen Quanta ein- und desselben in Geld materialisierten Tauschwerths verflüchtigen, so reduziert auch der bürgerliche Naturwissenschaftler in jenen ersten Anfängen die Eigenschaften der Dinge auf einige allen gemeinsamen meßbaren und daher exakt erforschbaren Grundeigenschaften wie Raumerfüllung, Materialität, geometrische Gestalt. Die Welt erscheint so als ein räumliches Kontinuum, das von Körpern erfüllt ist, die mehr oder weniger alle ihren Ort wechseln. Eine erste Frage, die sich aufdrängt, bezieht sich daher auf die Bewegung der Körper und die Gesetze, die hier wirksam sind.

Beispielhaft hierfür sind die Fallversuche, die Galilei vom schiefen Turm von Pisa aus angestellt haben soll. Auch hier ist es ein einzelner Mensch, der, von einer bestimmten Intention geleitet, bestimmte Fragen an die Natur stellt, indem er sie zwingt, sich nach von ihm selbst hergestellten Bedingungen ihren Gesetzen gemäß zu verhalten. Die Gegenstände, die Galilei vom Turm fallen läßt, sind für ihn lediglich Körper von bestimmter Größe und Dichte, die anderen Eigenschaften interessieren ihn nicht; der Fall dieser Körper gilt ihm auch nicht als ein religiöses oder ästhetisches Ereignis, als Offenbarung der Wirkkraft der Natur etwa, sondern ihm geht es um die Art der Bewegung, um die verschiedene Geschwindigkeit der fallenden Körper, um die Möglichkeit, diese exakt zu messen und daraus eine Formel abzuleiten, die für alle fallenden Körper gleichermaßen gilt.

Die Ähnlichkeit der Grundhaltung des warenproduzierenden und des wissenschaftlich forschenden Bürgers zur Welt läßt sich hier nur andeuten; sie könnte noch viel weitergehend nachgewiesen werden. Es würde sich dadurch an der Tatsache aber nichts ändern, daß dieses bürgerliche Verhalten zur Welt, wenn wir es einmal so nennen wollen, wissenschaftlich ungeheuer fruchtbar gewesen ist, denn offenbar ist zumindest die Naturwissenschaft von diesem Grundansatz aus von Erfolg zu Erfolg weitergeschritten, und es ist kaum denkbar, daß sie auf anderem Wege hätte noch erfolgreicher sein können.

Wenn wir daher nicht einfach nur von einem aus der Gesellschaft hervorgegangenen Denkanstoß zu reden haben, dem die neuzeitliche Naturwissenschaft ihre Entstehung verdankt; wenn wir vielmehr auch die Verfahrensweise der Naturwissenschaft selbst als bürgerlich bezeichnen müssen, so scheint dies doch nicht mehr zu besagen, als daß allein bürgerliches Verhalten die Wissenschaft zu objektiver Erkenntnis ermächtigt, so daß derjenige, der sich gegen die bürger-

liche Wissenschaft wendet, damit auch Wissenschaft überhaupt in Frage stellt. Die Polemik gegen die bürgerliche Wissenschaft hätte sich damit als Angriff von seiten einer unwissenschaftlichen Ideologie herausgestellt, demgegenüber die Freiheit der Wissenschaft nachdrücklich zu verteidigen wäre.

Zu beachten ist jedoch, daß bisher von der bürgerlichen Wissenschaft schlechthin noch gar nicht die Rede war und schon gar nicht von der bürgerlichen Wissenschaft unserer Tage, sondern allein von dem Ansatz, der in der erst sich konstituierenden bürgerlichen Gesellschaft zur Konstitution einer strengen, reinen, exakten Wissenschaft gefunden wurde. Wir nennen das Weltbild, das sich aus den Prämissen der Naturwissenschaft in der frühbürgerlichen Gesellschaft ergab und das allen wissenschaftlichen Verfahren auch wieder zugrunde lag, das mechanistische Weltbild. Es wurde im System Newtons vollendet. Die Wissenschaft blieb jedoch nicht bei Newton stehen, sondern sie konnte nur fortschreiten, indem sie den mechanistischen Ansatz überwand.

Wir brauchen den Gang der Wissenschaftsentwicklung hier nicht weiter zu verfolgen, wohl aber haben wir zumindest einen Aspekt herauszuheben, der sich durch diesen geschichtlichen Gang von selbst ergibt. Im Rückblick zeigt sich nämlich, daß Wissenschaft genauso wenig wie andere gesellschaftlich produktive Tätigkeit als Werk eines einzelnen, auf sich selbst beschränkten und von andern gänzlich unabhängigen Individuums möglich ist. Gerade so aber verstanden sich die Angehörigen der zur Macht aufsteigenden Bürgerklasse. Indem sie sich den gesellschaftlichen Zwängen des Feudalsystems entwunden hatten und jeden einzelnen nach seinem Belieben und — in doppeltem Sinne — nach seinem Vermögen leben ließen und als Grenze der Freiheit nur die Freiheit des anderen anerkannten, bildeten sie sich ein, die einzelnen Individuen hätten alles, was sie zu Menschen oder, emphatischer gesprochen, zu Persönlichkeiten macht, in sich selbst, sie brauchten es nur aus sich heraus zu entwickeln und könnten darin auch ihr Genüge finden, so daß die gesellschaftliche Verbindlichkeit gegenüber anderen Menschen lediglich als äußerliche Absicherung ihrer autonomen Existenz zu dulden, in der Regel aber als lästige Beschränkung eines freien, ungebundenen Lebens abzuwehren war.

Diese Freiheitsvorstellung ging aus einer elementaren Selbsttäuschung hervor. Denn die Bürger konnten von vornherein sich nur deshalb so radikal als Privateigentümer gegeneinander abgrenzen, weil eine relevante Zahl von ihnen sich in die Arbeitsteilung einfügte, die auf dem Stand der gegebenen gesellschaftlichen Entwicklung für alle in dieser Gesellschaft Lebenden unerlässlich war. Als Privateigentümer waren die Bürger auch Warenproduzenten, d. h. sie konnten eben nicht aus eigener Produktion leben, sondern waren genötigt, ihre Produkte gegen andere zu tauschen und traten damit nolens volens auch in Beziehung zu den Herstellern und Verkäufern der fremden Produkte. Nur unter Voraussetzung eines dauerhaften Netzes solcher Beziehungen und auf Grund ihrer Abhängigkeit davon

konnten sie sich zu scheinbar unabhängig existierenden Individuen vereinzeln.

Nicht anders die Wissenschaftler. Wenn sie sich als einzelne und aus eigenem Antrieb der unmittelbaren Beobachtung der Natur widmeten, so schien dies ihre ureigenste Sache zu sein, und alles, was sie an neuen Wahrheiten entdeckten, schien allein dem Genius ihrer einmaligen Persönlichkeit geschuldet zu sein. Wenn, wie so oft in der Wissenschaftsgeschichte, entscheidende Entdeckungen oder Erfindungen fast zu gleicher Zeit und unabhängig voneinander gemacht wurden, so konnte dies leicht als ein Zufall der Natur erscheinen. Um auf keinen Fall eine gravierende Abhängigkeit der selbstherrlichen Genies von etwas außer ihnen vermuten zu müssen, schien es noch am erträglichsten, die dünnste Äußerlichkeit, die sich finden ließ, für die merkwürdige Gleichzeitigkeit verantwortlich zu machen. Die Entdeckung lag in der Luft, pflegte man zu sagen und beruhigte sich dabei.

In Wirklichkeit war schon der Trieb zur Erforschung der Natur und der Einfall, eine strenge Kausalität in ihr zu vermuten und sie daraufhin zu befragen, kein Naturereignis, das sich, man weiß nicht aus welchen wundersamen Gründen, nun einmal erst im 16. und 17. Jahrhundert und nicht schon im 12. oder 8. Jahrhundert begab, sondern dieses wissenschaftliche, streng methodische Verhalten resultierte, wie schon erwähnt, aus der für das Bürgertum sich ergebenden gesellschaftlichen Notwendigkeit, die äußere Natur beherrschen zu müssen, und nur wo dem Neuen, dem Zukunftsträchtigen ergebene Menschen sich mit diesem *Klasseninteresse* des Bürgertums identifizierten, konnten sie überhaupt auf den Gedanken kommen und den Mut aufbringen, auf so unerhörte, allem Herkommen spottende und sehr oft lebensgefährliche, weil durch Gericht und Inquisition verfertete Weise an die Natur heranzugehen.

Auch die Unabhängigkeit wissenschaftlichen Arbeitens war also nur die besondere Form einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung, und das wissenschaftliche Verfahren selbst resultierte aus einem gesellschaftlichen Interesse. Dieses Interesse war bürgerliches Interesse. Es war Interesse an der Erhaltung und Festigung der bürgerlichen Gesellschaft.

In der frühbürgerlichen Gesellschaft geht dieses Interesse mit den Erfordernissen des gesellschaftlichen Fortschritts überein, es wird daher als spezifisches Klasseninteresse gar nicht sichtbar und ebenso wenig gibt der Antrieb, dem die Wissenschaft ihren Fortschritt verdankt, seine gesellschaftliche Spezifik preis, sondern er erscheint als das, was er in der gegebenen historischen Situation auch war, als ein den Menschen ganz natürliches Verhalten. Nicht Bürgersinn schien daher das wissenschaftliche Forschen anzutreiben, sondern eine allgemein-menschliche Vernunft, und ihr allein fühlte sich der Forscher auch verbunden — jenseits aller Ansprüche, die aus dem unmittelbaren praktischen Leben in seine einsame Gelehrtenstube hineingetragen wurden.

Wenn wir aber festzustellen hatten, daß die Wissenschaft nicht auf ihrem ursprünglichen Stand, dem mechanistischen Weltbild, verharren konnte, so gilt dies um so mehr von ihrem tragenden Fundament, der Gesellschaft: Auch die bürgerliche Gesellschaft konnte nicht in ihrer ursprünglichen Konstruktion stillestehen, sondern wurde zur Entwicklung neuer Formen weitergetrieben.

In ihrer ursprünglichen Konstruktion bestimmte sich die bürgerliche Gesellschaft als eine Summierung freier, d. h. über sich und ihr Eigentum frei verfügender Warenproduzenten. Die Wirklichkeit war diesem Typus nur annäherungsweise gerecht geworden, das gesellschaftliche Bewußtsein, wie es sich etwa in Philosophie, Kunst und Wissenschaft ausdrückt, wurde aber hierdurch wesentlich bestimmt.

Je mehr sich nun die Gesellschaft von diesem Typus fortentwickelte, um so mehr traten auf der einen Seite die Wirklichkeit und auf der anderen Seite die in den ursprünglichen Bestimmungen verbleibende Ideologie auseinander. Das heißt: Die geistigen Repräsentanten der bürgerlichen Gesellschaft und in ihnen und durch sie die Gebildeten und Besitzenden in dieser Gesellschaft verstanden sich selbst und die anderen Bürger — und alle waren ja als Bürger anerkannt — nach wie vor als die souveränen einzelnen, wie sie dem Wunschbild der frühbürgerlichen Ideologie entsprachen, als freie Menschen, frei in ihrem Handeln, frei in ihrem Denken.

Der wirkliche Gesellschaftsprozeß aber setzte mehr und mehr eine neue Klasse von Menschen heraus, denen gerade das freie Bürgersein zum Verhängnis wurde: Indem auch sie freigesetzt wurden, nach eigenem Vermögen ihr Leben zu gestalten, sie aber außer ihrem Arbeitsvermögen nichts anderes besaßen, wovon sie ihr Leben hätten erhalten können, mußten sie dieses ihr Arbeitsvermögen und damit faktisch sich selbst Tag für Tag an andere Privateigentümer verkaufen und gerieten so — völlig frei und völlig nach dem für alle gleichen Recht — in eine Existenz, die von der antiken Sklaven nur graduell unterschieden war. Es entstand der inzwischen auch hierzu lande wieder ins Gespräch gekommene Gegensatz von Kapital und Arbeit, also der Gegensatz zwischen der Klasse der Kapitaleigner, die nun als Bourgeoisie im eigentlichen Sinne zu bezeichnen waren, und der Klasse der Lohnarbeiter, die demgegenüber als Proletarier bestimmt wurden.

Das Proletariat ist, nach einer Definition von Engels, „diejenige Klasse der Gesellschaft, welche ihren Lebensunterhalt einzig und allein aus dem Verkauf ihrer Arbeit und nicht aus dem Profit irgendeines Kapitals zieht, deren Wohl und Wehe, deren Leben und Tod, deren ganze Existenz von der Nachfrage nach Arbeit, also von dem Wechsel der guten und schlechten Geschäftszeiten, von den Schwankungen einer zügellosen Konkurrenz abhängt“². Übereinstimmend hiermit sagt Marx vom Proletarier, unter ihm sei ökonomisch nichts anderes zu verstehen, „als der Lohnarbeiter, der ‚Kapital‘ produziert

2 Friedrich Engels, Grundsätze des Kommunismus, in: MEW, Bd. 4, S. 363.

und verwertet und aufs Pflaster geworfen wird, sobald er für die Verwertungsbedürfnisse des ‚Monsieur Kapital‘ ... überflüssig ist“³.

Wir sehen: Der immer mehr anwachsenden Klasse formell freier Bürger, die von Lohnarbeit leben mußten, konnte die Unabhängigkeit und das individuelle Eigenleben nicht mehr zugesprochen werden, auf das gerade die progressiven Bürger in den Aufstiegszeiten so stolz gewesen waren. Hatte die bürgerliche Klasse, als sie noch der Macht des Feudalsystems unterlag, mit Einsatz ihrer ganzen physischen und moralischen Kraft gegen die Abhängigkeit der schwächeren Individuen von den stärkeren gekämpft, so produzierte sie jetzt auf andere Weise trotz oder gerade wegen der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit für viele ihrer eigenen Klassenbrüder eine ähnliche Abhängigkeit.

Gleichzeitig widersprach die Existenz der Proletarier der bürgerlichen Ideologie noch auf eine andere Weise: der lohnabhängig produzierende war in der Regel kein einzelner, mit seinen speziellen Werkzeugen bestimmte Güter erzeugender Produzent mehr, sondern die Arbeiter wurden an immer größer werdenden Produktionsstätten in immer größer werdender Zahl mit Maschinen kombiniert und diesen gegenüber zu massenhafter Kooperation gezwungen. Sie wurden so selbst zu bloßen Rädchen an einer riesigen Produktionsmaschinerie. Damit war der Schein privater Selbständigkeit nun vollends dahin.

Betrifft dieses Schicksal zunächst nur die Klasse der Proletarier, als dessen vorherrschender Typus sich das Industrieproletariat erwies, und stand ihr die andere Hälfte der Bevölkerung, das Bürgertum samt den Bauern und den Resten des Adels, streng getrennt gegenüber, so sind im Laufe der weiteren Entwicklung immer mehr Teile der Bürgerklasse ins Proletariat herabgesunken oder haben sich in ihrer ökonomischen Existenz ihm doch mehr oder weniger angenähert. Gegenwärtig sind es beispielsweise in der BRD bereits mehr als 75 % der Erwerbsbevölkerung, auf die der emphatische Begriff des Bürgers, der der bürgerlichen Ideologie zugrunde liegt, nicht mehr zutrifft⁴.

Was einst als ein bloß lockeres Nebeneinanderleben selbständig über sich verfügender, niemandem außer Gott und der Obrigkeit ergebener Persönlichkeiten erfahren werden konnte, muß auch dem überzeugten Liberalen — und gerade diesem — als ein riesiges, in sich verflochtenes Gebilde erscheinen, in dem zwar immer noch das private Interesse als das allgemein Heiligzuhaltende gilt, wo es sich aber nicht mehr übersehen läßt, daß fast die gesamte Bevölkerung und damit auch der auf das Allgemeininteresse verpflichtete Staat dem Interesse einiger weniger, dafür aber ungeheuer mächtig gewor-

3 Karl Marx, Das Kapital Bd. I, in: MEW, Bd. 23, S. 642, Anm. 70.

4 Vgl. Heinz Jung, Zur Diskussion um den Inhalt des Begriffs „Arbeiterklasse“ und zu Strukturveränderungen in der westdeutschen Arbeiterklasse, in: DAS ARGUMENT Nr. 61, H. 9/10, 12. Jg. Dez. 1970, S. 665—698, hier insbes. S. 683.

dener Privater unterliegt. In der Sprache der politischen Ökonomie: der Kapitalismus ist zum Monopolkapitalismus, zum staatsmonopolistischen Kapitalismus geworden.

Die Konsequenz, die aus dieser Lage von den einstigen freien, jetzt aber in Abhängigkeit geratenen Bürgern zu ziehen wäre, liegt auf der Hand: Wir werden aus dem Rädchen am gesellschaftlichen Getriebe, das wir jetzt sind, nur dann zu Herren unserer selbst, wenn wir es lernen, nicht nur die äußere Natur, sondern auch das gesellschaftliche System, dem wir angehören, nach unserem freien Willen und in unser aller Interesse zu beherrschen.

Ergab sich dem aufsteigenden Bürgertum als gesellschaftliche Notwendigkeit die Beherrschung der äußeren Natur, so wächst den proletarisierten Bürgern mit der industriellen Revolution und der gegenwärtig sich vollziehenden wissenschaftlich-technischen Revolution eine weitere unabdingbare Aufgabe zu: die Beherrschung auch unserer gesellschaftlichen Natur, die Selbstbeherrschung der Gesellschaft als ganzer.

Wiederum ist Voraussetzung zur Lösung dieser Aufgabe die wissenschaftliche Erkenntnis der Gesetze, denen die gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung unterliegt. Nur wenn wir diese Gesetze kennen, können wir uns über sie erheben, indem wir sie zu eigenen Zwecken bewußt und planmäßig anwenden. Nur so werden wir trotz dieser Gesetze oder vielmehr mit Hilfe dieser Gesetze wieder frei, oder besser gesagt: nur so gewinnen wir eine neue, höhere Freiheit, die nicht eine Scheinfreiheit scheinbar autonomer Individuen gegeneinander ist, sondern die freie Selbstverwirklichung aller miteinander, in gemeinsamem Leben und Arbeiten.

Die Ausbildung einer exakten Gesellschaftswissenschaft steht schon seit mehr als einem Jahrhundert auf der Tagesordnung. Sie konnte sich nicht mehr, analog zur Naturwissenschaft, aus der sporadischen Auseinandersetzung einzelner isolierter Forscher mit der ihnen unmittelbar zuhandenen Gegenständlichkeit ergeben, sondern sie war nur aus dem Verhalten der Wissenschaft *insgesamt* gegenüber der Gesellschaft *insgesamt* zu entwickeln.

Dies geschah grundlegend in dem wissenschaftlichen Werk von Karl Marx, der in seiner Warenanalyse die streng empirische Methode aus der Naturwissenschaft aufnahm und sie, in kritischer Anknüpfung an Hegel, zur dialektischen Methode weiterentwickelte, wobei er aus der politischen Ökonomie und den übrigen Sozialwissenschaften alles verarbeitete, was bis dahin an Erforschung der gesellschaftlichen Realität geleistet war.

War so von seiten der Wissenschaft die Möglichkeit einer hinreichend exakten Erkenntnis der gesellschaftlichen Bewegungsgesetze gegeben, so war andererseits die Gesellschaft an den Punkt ihrer Entwicklung gelangt, der eine Anwendung dieser Gesetze auch möglich machte. Denn die erforderte gesellschaftliche Kooperation war in der Praxis des Industrieproletariats schon angelegt, dort wurde sie, wenngleich in entfremdeter Form, schon eingeübt, und je mehr sich die übrige Bevölkerung proletarisierte, um so mehr wur-

den auch Schichten aus ihr in die Zusammenhänge kollektiver Arbeit hineingezogen.

Sollte diese wissenschaftlich begründete gesellschaftliche Praxis verwirklicht werden, so war freilich die kapitalistische Produktionsweise als beherrschendes gesellschaftliches Verhältnis aufzuheben, es war Verzicht zu tun auf die Privilegien, die an Besitz und Bildung geknüpft waren, und es mußte die Illusion einer privaten Autonomie durchschaut und aufgegeben werden.

Bekanntlich wurde dem aus der kapitalistischen Produktion selbst entstandenen gesellschaftlichen Erfordernis einer gesamtgesellschaftlichen Selbstbestimmung bis heute gerade in hochindustrialisierten Ländern bei weitem nicht entsprochen. Daß der entscheidende Schritt häufig nicht getan wurde, dafür ist u. a. auch die Wissenschaft Ursache, und zwar, wie jetzt mit vollem Gewicht zu sagen ist: die *bürgerliche* Wissenschaft. Sie hält bis zum heutigen Tage aller augenscheinlichen Realität zum Trotz an der bürgerlichen Freiheitsillusion fest. Sie entspricht damit — gewollt oder ungewollt — allein noch dem Interesse des Großkapitals, d. h. einer Minderheit von wenigen Prozent der Bevölkerung.

Nicht daß diese Wissenschaft unproduktiv geworden wäre, nicht daß sie sich überhaupt vor Erkenntnissen scheute, aber was in den einzelnen Disziplinen an neuem Wissen erarbeitet wird, hat seine Grenzen da, wo die Herrschaft des Kapitals und damit auch die spezifische Freiheit der privilegierten Bürger, insbesondere der vom Staat ausgehaltenen Wissenschaftler selbst, in Gefahr zu geraten drohen.

Die bürgerliche Wissenschaft hat daher seit langem schon, ohne von außen, etwa von der Regierung oder der Industrie dazu gedrängt werden zu müssen, sondern losgelöst von jedem direkten praktischen Bezug in völliger Wertfreiheit allein aus dem dunklen aber sicheren Bewußtsein der Interessenidentität heraus, eine Wissenschaftstheorie und darüber hinaus eine allgemeine Philosophie und Quasi-Weltanschauung entwickelt, die entweder die systemgefährdenden Erkenntnisse verhinderte oder aber sie so umdeutete, daß ihr revolutionärer Gehalt den gemeinhin aus der bürgerlichen Klasse sich rekrutierenden Wissenschaftstreibenden gar nicht bewußt wurde.

In diese Wissenschaftstheorie wurde gerade auch die Naturwissenschaft einbezogen. Denn sie stellt für die Wissenschaften, die sich mit dem gesellschaftlichen Sein befassen, eine unaufhörliche Verlockung dar. Solange der Naturwissenschaft die Möglichkeit zuerkannt wird, objektive Realität, wenn auch nur auf einem begrenzten Sektor, wahrhaft zu erkennen, ist damit eben auch die Möglichkeit von objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt zugegeben, und es kann nur als folgerichtig erscheinen, die Vermutung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs von der Erforschung der unlebendigen Natur wie der lebendigen Naturwesen auch auf das Naturwesen Mensch und seine gesellschaftliche Existenz zu übertragen.

Um dieses Überspringen streng-wissenschaftlichen Herangehens an die Realität auf die Gesellschaftswissenschaft zu vermeiden, reichen

die Unterscheidungen zwischen nomothetischer, also auf Gesetzeserkenntnis ausgerichteter Naturwissenschaft und ideographischer, also bloß einmalige Abläufe beschreibender und „verstehender“ Geisteswissenschaft, wie dergleichen ähnliche Entgegensetzungen, mit denen man sich lange beholfen hat, nicht mehr aus. Möglichkeit und unbedingte Notwendigkeit wissenschaftlicher Erforschung der Bewegungs- und Strukturgesetze der Gesellschaft drängen sich heute so sehr auf, daß nur dann noch Rettung zu sein scheint, wenn ein allgemeines Mißtrauen in die Zuverlässigkeit wissenschaftlicher Aussagen hervorgerufen und wachgehalten werden kann. Philosophenschulen, die sich kritisch nennen, tun daher immer wieder aufs neue dar, wie wenig sogar das Vorgehen der Naturwissenschaft mit der Wahrheit über die Realität zu tun habe, wie trügerisch alle sogenannten Gesetze seien und wie man nie wissen könne, ob man nun etwas wissen könne oder nicht.

Wenn so schon über die Musterknaben unter den Wissenschaftlern geredet werden muß, haben die Vertreter der sogenannten Geisteswissenschaften natürlich leichtes Spiel, die Begrenztheit ihrer wissenschaftlichen Leistungen immer wieder hervorzuheben. Es gehört zum guten Ton, ja beinahe zum vorgeschriebenen Ritual unter den Arrivierten, sich gegenseitig immer wieder zuzuflüstern, wie wenig doch ihr ganzes Tun und Treiben genau besehen mit Wissenschaft zu tun habe. Wenn sie wüßten, wie recht sie damit haben! Denn eine strenge, auf Gesetzeskenntnis beruhende Gesellschaftswissenschaft ist nach bürgerlichen Prämissen eo ipso ausgeschlossen.

Aus demselben Motiv, aus dem die bürgerliche Gesellschaft eine objektiv verlässliche Naturwissenschaft hervorbringen mußte, mußte sie das Entstehen einer ähnlich stringenten Gesellschaftswissenschaft verhindern. Beide Male geht es um die Erhaltung und Förderung des Bestandes dieser bürgerlichen Gesellschaft und damit der Privilegien des Bürgertums in ihr. Die Naturwissenschaft hat die Entwicklung der großen Industrie möglich gemacht und damit die Grundlage allen bürgerlichen Lebens, die kapitalistische Produktionsweise, zur Blüte gebracht. Eine analog verfahrenende Gesellschaftswissenschaft würde zur theoretischen Grundlage der Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise und damit auch des Sturzes der bürgerlichen Klassenherrschaft werden. Man kann von etablierten Bürgern nicht erwarten, daß sie der Wahrheit bis zur Aufgabe ihrer eigenen sozialen Existenz die Ehre geben. Wo sie daher in ihrem Forschungsdrang der Realität zu nahe kommen, stellen sich bei ihnen Erkenntnishemmungen ein. Dieses skrupelhafte Verhalten gegenüber der Objektivität nennen sie selbst kritisch und stehen nicht an, es auch dem wissenschaftlichen Nachwuchs zur Pflicht zu machen.

Soweit erscheint alles recht plausibel. Von Angehörigen der Bürgerklasse kann man eben nichts anderes erwarten. Sehen wir jedoch genauer hin, so bemerken wir, daß diese Wissenschaftler, die sich selbst als freie Bürger verstehen, der sozialen Wirklichkeit nach ebenso schon auf dem Wege zu einer proletarischen Existenz sind, wie

die überwiegende Mehrheit der übrigen einst bürgerlichen Bevölkerung.

Die aufsteigende Klasse, der die Zukunft gehört, ist heute die Arbeiterklasse, also das Industrieproletariat, aber auch die große Zahl der übrigen lohnabhängig Arbeitenden und also auch der wissenschaftlich-technisch Arbeitenden, mithin das Gros derjenigen, die heute an den Hochschulen eine wissenschaftliche Ausbildung erhalten. Sollen die Wissenschaftler, wie einst, die Vorkämpfer des Fortschritts sein können, so müssen sie sich als bewußte Repräsentanten dieser aufsteigenden Klasse verhalten. Als solche muß es sie, wie einst die progressiven Bürger zur Erforschung der äußeren Natur, so nunmehr auch zur Erforschung der Gesetzeszusammenhänge der Gesellschaft treiben. Diese Gesellschaftswissenschaft setzt ebensosehr die Identifikation des Wissenschaftlers mit dem proletarischen Klasseninteresse voraus, wie die Identifikation mit dem bürgerlichen Klasseninteresse die Voraussetzung für das Entstehen einer Naturwissenschaft war.

Gesellschaftliches Klasseninteresse schließt die Möglichkeit objektiver Erkenntnis daher nicht aus, sondern ruft sie erst hervor. Jedoch immer nur dann, wenn damit zugleich auch das Erfordernis der gesamten Gesellschaftsentwicklung wahrgenommen wird: In der aus dem Feudalsystem hervorbrechenden, von den warenproduzierenden Bürgern getragenen Gesellschaft, die systematische Naturbeherrschung zur gesellschaftlichen Notwendigkeit machte, geschah dies durch Wahrnehmung des bürgerlichen Klasseninteresses. In der aus dem Kapitalsystem hervorbrechenden oder erst gegen dessen Grenzen anstoßenden Gesellschaft, die von den miteinander in Produktion und Distribution kooperierenden Arbeitern und übrigen Werktätigen getragen wird, kann dafür nur deren Klasseninteresse, das Interesse der Arbeiterklasse und der sich ihr annähernden Sozialschichten maßgebend sein⁵.

Wenn heute eine Reihe der mancherorts immer noch unangefochten residierenden, wiewohl leicht lädierten universitären Feudalherren, angeführt fast ausschließlich von den Vertretern der sozial- und geschichtswissenschaftlichen Fächer⁶, für die Freiheit der Wissenschaft glauben auf die Barrikaden gehen zu müssen, so mutet dies doppelt merkwürdig an. Denn sie machen sich stark für eine Freiheit, die nicht einmal das Niveau bürgerlicher Liberalität erreicht hat, sondern noch Freiheit im guten alten, nämlich im mittelalterlichen Sinne ist, die also noch als Privileg oberer Stände verstanden ist; und sie verteidigen eine Wissenschaft, die strenggenommen gar nicht existiert und an deren Existenz sie selbst auch meist gar nicht glauben. Sie gleichen damit nur dem Ritter Don Quichotte, jenem verbissenen

⁵ Zur Definition der Arbeiterklasse vgl. Jung, a.a.O., S. 678.

⁶ Vgl. Frank Niess, Das Rechtskartell an der Universität und die Zukunft der angepaßten Wissenschaft, in: DAS ARGUMENT Nr. 61, S. 716–746, hier: S. 738.

Repräsentanten einer überlebten Sozialordnung, der die Windmühlen der neuen Zeit für Drachen und Riesen hält und an ihren Flügeln sich stoßend empört „Gewalt“ schreit. Anders als Don Quichotte sitzen die modernen Ritter von der traurigen Gestalt jedoch noch reichlich fest im Sattel.

Mit Erwähnung dieses hochbedeutenden Unterschieds ist schon auf ein drittes Charakteristikum der bürgerlichen Wissenschaft angespielt, das es zum Schluß noch gebührend zu würdigen gilt. Bürgerliche Wissenschaft, das ist nicht nur eine bestimmte Art, Wissenschaft zu treiben und anzuwenden, sondern das ist auch jenes System von Institutionen, innerhalb derer Forschung heute allein noch betrieben werden kann, das sind vor allem die Universitäten und Hochschulen mit ihren Bibliotheken, Hörsälen und Versuchseinrichtungen, das sind aber auch in steigendem Maße die Labors der Industrie sowie die von den Spenden der Industrie abhängigen wissenschaftlichen Gesellschaften.

Die Gelehrtenstube der frühbürgerlichen Zeit ist nicht mehr der angemessene Geburtsort fortschrittlicher Wissenschaft. Schon Karl Marx hätte ohne die reichhaltige Bibliothek, die ihm mit dem Britischen Museum zur Verfügung stand, sein Werk kaum in der bekannten Präzision und Universalität ausarbeiten können. In Erinnerung dieses Tatbestandes wurde daher in Großbritannien — wie kürzlich in den Zeitungen zu lesen war — die Einführung einer Benutzungsgebühr im Britischen Museum u. a. damit befürwortet, daß dieser kleine Geldbetrag schon ausgereicht hätte, um dem verhaßten Urheber des Marxismus, der viele Jahre seines Lebens bettelarm war, den Eintritt und damit sein gefürchtetes theoretisches Wirken unmöglich zu machen.

Diese Bemerkung, so spleenig sie zunächst erscheinen mag, wirft doch ein Schlaglicht auf den Geisteszustand bürgerlicher Wissenschaft. Denn natürlich hing die Begründung der Gesellschaftswissenschaft nicht von dieser einen Person ab. Wäre sie ausgefallen, hätten andere früher oder später sich an die gleiche Arbeit gemacht. Die Aufgabe ergab sich ja aus dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung, wurde also von vielen fortschrittlich Denkenden, wenn auch vorerst nur undeutlich, wahrgenommen, ihre Lösung lag sozusagen in der Luft; durch Aussperrung eines deutschen Emigranten aus den Bibliotheken oder gar durch seine Ausweisung aus dem Lande, hätte man sie keineswegs verhindern können.

Wohl aber hat die Tatsache, daß lange Zeit bürgerliche Wissenschaftler fast ausschließlich über die Mittel wissenschaftlichen Arbeitens verfügten, die Ausbildung und Weiterentwicklung der Gesellschaftswissenschaft sehr gehemmt. Nicht die Überzeugungskraft der Argumente war es, durch die die bürgerliche Ideologie bei uns so lange das Feld behauptete, sondern ganz simple, wenn auch zumeist lautlose, auf die materiellen Mittel der Gesellschaft sich stützende Gewalt. Diesen Zustand der weitgehenden Ausschließung der wirklichen Front wissenschaftlichen Arbeitens aus den gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen der Hochschulen als Freiheit zu bezeich-

nen, dazu gehört schon ein gehöriges Maß an bildungsbürgerlicher Selbstgefälligkeit und Borniertheit.

Mit dieser Art von „Freiheit“ ist die neue Wissenschaft jedoch heute nicht mehr unten zu halten. Die materiellen Möglichkeiten, die ihr mit der veränderten Weltlage in vielen Ländern der Erde schon geboten werden, bilden gegenwärtig die Basis für eine schöpferische Entfaltung und für eine weltweite Breitenwirkung, die alle Hoffnungen ihrer Befürworter und alle Befürchtungen ihrer Gegner übersteigt. Auch die Universitäten in einem so hartnäckig konservativen Land wie dem unsrigen können ihr den Zugang nicht mehr ganz verschließen.

Die bürgerliche Gesellschaftswissenschaft — oder was sich dafür ausgab — ist aus den Fugen. Immer mehr Wissenschaftler halten nur noch mit schlechtem Gewissen an ihr fest. Es liegt nun einmal im Wesen der Wissenschaft, und werde sie noch so eingeschränkt betrieben, daß sie von der objektiven Wahrheit nicht lassen kann; gerade die bürgerliche Wissenschaft hat ja, wie wir gesehen haben, in der ausschließlichen Verpflichtung auf sie ihr Ethos. Es kann daher gar nicht ausbleiben, daß zumindest die aufrichtigsten unter den bürgerlichen Wissenschaftlern den Anforderungen der Vernunft und damit ihrem eigenen wie dem allgemeinen sozialen Interesse immer mehr nachgeben. Damit ist zum erstenmal bei uns wieder die Chance für ein gewisses Maß an wirklicher Freiheit der Wissenschaft gegeben.

Der Befreiungsprozeß der Wissenschaft hat freilich eben erst begonnen. Er hat zuweilen stürmische und auch unartige Formen angenommen. Wie konnte dies auch anders sein, wenn man den Grad der Unterdrückung bedenkt, die bis dahin das Gewohnte war.

Wenn ein Don Quichotte den meist jugendlich-ungestümen Vorkämpfern einer neuen Wissenschaft und Gesellschaft mit seiner Lanze in die Quere kommt und daher unsanft beiseite geschoben wird, so hat er natürlich recht, damit die Spielregeln verletzt zu sehen, aber statt daß er mit seiner Beschwerde über die Nichtbeachtung ziviler Umgangsformen die Kenntnisnahme des substanzialen Inhalts zu verhindern sucht, könnte sich dieser wissenschaftstreibende Halbproletarier doch auch einmal fragen: Warum produziere und konsumiere ich — gegen mein und der ganzen Gesellschaft objektives Interesse — die Wissenschaft eigentlich immer noch auf bürgerliche Art? Sollte es gelingen, diese Frage im Raum der Wissenschaft frei stellen und immer wieder erörtern zu dürfen und sollte die bürgerliche Wissenschaft sich entschließen können, auch auf diese Frage nach dem Sinn ihres ganzen Tuns in altgewohnter Gründlichkeit eine Antwort zu suchen — so würde sich wahrscheinlich alle weitere Polemik gegen die bürgerliche Wissenschaft erübrigen — es gäbe sie nicht mehr, weil sie sich mit dem Übergang zu einer höheren Stufe der Erkenntnis selbst aufgelöst hätte. Diese Erwägung muß freilich so lange eine bloße Utopie bleiben, wie der Boden der Gesellschaft nicht ausreicht, so viel an Fortschritt der Wissenschaft auch sicher zu tragen.

Margherita v. Brentano

Wissenschaftspluralismus

Zur Funktion, Genese und Kritik eines Kampfbegriffs*

I.

Der Begriff „Wissenschaftspluralismus“ zeigt nicht nur eine Pluralität an, er enthält auch eine Pluralität möglicher Bedeutungen. Das macht es möglich, daß er, der als Ausdruck eines fundamentalen, nicht willkürlich inszenierten Konflikts, und als Forderung, diesen nicht administrativ zu vertuschen, seine Aktualität gewonnen hat, zugleich zur Neutralisierung dieses Konflikts dienen kann; schließlich sogar als Parole für seine schlechteste Lösung, nämlich seine Beendigung per Dekret, verwendet werden kann, — und dies mit dem Schein der Selbstverständlichkeit.

Der Neutralisierung kann er dienen, weil man ihm, anstelle der kontroversen eine gar nicht kontroverse Vielheit, nämlich die von *Methoden*, unterschieben kann. Dann besagt das Wort W.Pl. nichts mehr als die Trivialität, daß Methoden im engeren Sinne des Wortes, als spezifische Verfahrensweisen, eo ipso im Plural vorkommen, eo ipso partikular sind und keine von ihnen als Methode die einzige oder „ausschließliche“ sein kann. Konflikte zwischen Methoden als Methoden kann es schwerlich geben, — auf verschiedenen Wegen kommt man sich nicht ins Gehege. Als *Forderung* kann W.Pl., verstanden als Methodenpluralismus, nur der ziemlich unverbindliche Ratschlag sein, alle möglichen oder möglichst alle Methoden zu berücksichtigen; unverbindlich deshalb, weil im konkreten Stadium einer Forschungsarbeit ohnehin kasuistisch entschieden werden muß, wie jetzt und hier methodisch vorzugehen sei. Als *Forderung* aber kann der Pluralismus, interpretiert als der von Methoden, von der Administration, an die sich die aus der Beschreibung eines Konflikts resultierende Forderung ja zunächst richtet, sozusagen zurückgegeben werden an die Wissenschaftler — denn diese, und nicht die Administration, wenden wissenschaftliche Methoden an.

Konflikte, die sich an Methoden entzünden, bleiben prinzipiell lösbar, solange sie sich in einem ausdrücklichen oder unausdrücklich vorausgesetzten Konsens über den wissenschaftlichen Rahmen bewegen; dessen Einheit und die Methodenvielfalt sind korrelativ. Die derzeitigen Konflikte erhalten aber gerade dadurch ihre Schärfe und ihren antagonistischen Charakter, daß ein solcher Konsens fehlt, sie sind nicht ein Streit innerhalb der, sondern über Wissenschaft.

Diese Tatsache wird im Ernst wohl von niemandem bestritten. Als Ausdruck für diese Situation ist das Wort „Wissenschaftspluralis-

Ohne Erkenntnis vermögen wir nicht zu leben, aber ist auf Erkenntnis wirklich Verlaß? Widerstreiten sich die Anschauungen der Menschen nicht seit eh und je? Und was von der einen Generation für fraglose Wahrheit genommen wurde, wird es nicht oft der nachfolgenden schon höchst problematisch?

Alles, was als Wahrheit gilt, ist bezweifelbar. Alles? Bleibt nicht, nachdem ich die ganze Welt sozusagen hinwegzweifelt habe, zumindest ein Unbezweifelbares noch zurück: mein eigenes Zweifeln? Der Zweifel selbst setzt die Realität meines Zweifels und damit meines Denkens und Damit meines eigenen Ichs außer Zweifel. So wenigstens lehrt es Descartes, der Zweifler aus Methode.

Was folgt aus dieser Methode für uns, wenn wir sie konsequent zu Ende führen? Daß das cogito ergo sum eine unbezweifelbare, eine absolute Wahrheit ist, daß es aber auch die einzige Wahrheit ist, die, weil unmittelbar, absolut heißen kann. Alles andere ist Außenwelt, ist Gegenstand meiner Erfahrung. Auch die Formen, in denen ich die Außenwelt erfahre, auch ich selbst mit Leib und Seele, von all dem weiß ich nur — falls ich von ihm weiß —, weil ich von ihm erfahren habe. Selbst wenn sich die Außenwelt in meinen Vorstellungen von ihr erschöpfen sollte, so muß ich diese meine eigenen Vorstellungen, soll ich von ihnen wissen können, doch als ein von mir als dem vorstellenden Subjekt Verschiedenes erfahren haben — und nicht anders verhält es sich mit den »eingeborenen Ideen«. Mithin: Alles Wissen beruht auf Erfahrung, und alle Erfahrung, auch die »innere«, ist rationale Erfahrung, d. h. sie ist nur möglich in der Entgegensetzung von erfahrender Ratio und ihrem Gegenstand, mag dieser mit dem Subjekt, das ihn denkt, ansonsten auch iden-

tisch sein. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt aber läßt alle Gewißheit ins Bodenlose versinken. Denn um die Wahrheit einer Erfahrung ausmachen zu können, bedürften wir eines Kriteriums, dieses könnte auch nur aus der Erfahrung stammen, hätte sich also wieder durch ein Kriterium aus der Erfahrung zu legitimieren – und so fort ins Unendliche.

Nur diese eine Ausnahme also gesteht die Descartsche Methode des Zweifels uns zu: *sum cogitans*, im Denken bin ich mir meiner selbst als eines denkenden und damit als eines Seienden gewiß. Diese Selbstgewißheit ist mit dem Denken selbst gegeben, sie leuchtet unmittelbar ein, ist evident. Sie kann nicht bezweifelt, aber auch nicht bewiesen werden, denn alle Beweise setzen das *cogitare* und damit das *ergo sum* schon voraus. Sie ist auch nicht mitteilbar, sondern nur durch gleichstrukturierte Subjekte analog vollziehbar. Die Methode des Zweifels hat uns somit die sichere Insel der Selbstgewißheit ansichtig gemacht, zugleich aber auch das Meer der Ungewißheit, von dem wir umgeben sind und über das hinweg kein Brückenschlag zu unerschütterlichen Kontinenten möglich zu sein scheint. Immerhin: Nicht alles, dessen wir uns bewußt sind, ist Täuschung. Wir wissen von einer Realität. Und wir wissen von ihr nicht nur dieses *esse*, sondern es ist ein bestimmtes Sein, dessen wir gewiß sind: Wir bestimmen es als *ego* und als *cogitare* und fühlen uns befugt, beide Bestimmungen miteinander zu verbinden, und natürlich schmeichelt es unserer Eitelkeit nicht wenig, daß in der unendlichen Vielfalt der Welt ausgerechnet die Realität unseres eigenen kleinen Denksubjekts das einzig über allem Zweifel Erhabene sein soll.

Aus der von Descartes behaupteten Selbstgewißheit lassen sich nun aber zumindest zwei einander strikt widersprechende Konsequenzen ziehen, von denen die eine wie folgt umschrieben werden kann: Wenn wirklich alles, was wir wissen sollen, zuvor Gegenstand unseres Denkens werden muß, und wenn wir diese Bezugnahme des Subjekts auf sein Objekt als Erfahrung bezeichnen dürfen, so muß auch die

unmittelbare Selbstgewißheit als Akt der Erfahrung angesehen werden. Es ist dies freilich eine Erfahrung, die sozusagen gegen Null gegangen ist, so daß in ihr Subjekt und Objekt der Erkenntnis in eins zusammengefallen sind – ohne aber ein- und dasselbe geworden zu sein: denn die Differenz beider bleibt die Voraussetzung jeglichen Wissens und Bewußtseins. Selbstgewißheit ist identische Selbsterfahrung und damit ein unbegreifliches und unauflösbares Paradoxon. In ihr erfahre ich mich selbst unmittelbar als ein Sein, und zwar als *ego*, als ein bestimmtes Sein, und ich erfahre damit zugleich auch das Sein des Grundes, der mein eigenes Sein bestimmt. Denn wo ein bestimmtes Sein evident ist, kann der Grund seiner Bestimmung nicht »nichts« sein, es sei denn, man apostrophiere ihn als »das Nichts«. In der christlichen Tradition ist für diesen Grund, sofern er der letzte, selbst unbestimmte ist, der Name Gott geläufig. Lange vor Descartes war demnach schon Augustinus ein konsequenter Cartesianer, als ihm aufging: Meiner selbst gewiß sein und des Grundes meiner selbst gewiß sein, ist ein- und dasselbe. [1] Heißt alle Erfahrung, in der die erfahrende Ratio mit ihrem Objekt nicht identisch ist, rationale Erfahrung, so darf die Erfahrung Gottes, weil aus identischer Selbsterfahrung hervorgehend, prärationale genannt werden. Sie ist ebenso wie die Selbstgewißheit allem Denken und Erfahren schon vorgegeben, sie kann daher nicht geleugnet, nicht bezweifelt, nicht kritisch beurteilt, sie kann nur unwillig verleugnet oder vertrauensvoll bejaht werden: das Wissen dieser Erfahrung ist *fides*, hingegebenes Offen-sein, Glaube.

Liegt die prärationale Glaubenserfahrung aller rationalen Erfahrung zugrunde, so ergibt sich weiter, daß alle Wesen, die der rationalen Erfahrung fähig sind, die Glaubenserfahrung in sich vorzufinden vermögen, sofern sie erst einmal darauf verwiesen wurden. Leugnen kann sie nach erfolgter Unterweisung niemand mehr, es sei denn aus bösem Willen. Wer lediglich rational untersuchen wollte, ob der Glaube an

die Existenz des Bösen richtig ist, würde mit dieser Absicht schon die Präsenz des Bösen in der Welt beweisen. Zweifel am Glauben kann daher auch nicht widerlegt, er kann nur bestraft werden, der Glaubende selbst aber ist zu bekehren. Die einstige Praxis des Scheiterhaufens läßt sich von diesem Gedankengang her verständlich machen: sie war Strafe und Bekehrung zugleich, sie war, im wörtlichen Sinne, unmittelbar »einleuchtend«.

Die Methode des universalen Zweifels, die aus der Selbstgewißheit unmittelbar die Glaubenserfahrung hervorgehen läßt, führt nun aber ebenso konsequent auch zur Leugnung einer solchen Erfahrung. Denn gerade die Voraussetzung, daß jede Erfahrung nur durch ein erfahrendes und damit erkennendes Bewußtsein vollziehbar ist, das wir in einem ganz allgemeinen Sinne als Ratio bezeichnen können, macht die Annahme einer prärationalen Erfahrung zu einem Widerspruch in sich. Die Glaubensgewißheit ist entweder eine Erfahrung, dann ist sie rational, oder aber sie ist prärationale, dann ist sie keine Erfahrung. Diese Konsequenz aus dem Descartschen Vorgehen, die es verbietet, hinter die Selbstvergewisserung der Ratio noch zurückzugehen, soll im folgenden cartesischer Rationalismus genannt werden.

Wie der Gläubige ist zwar auch der cartesische Rationalist sich seiner Realität absolut gewiß, doch nur insoweit, wie er selbst das Subjekt seiner rationalen Erfahrung ist, einer Erfahrung, die immer zweifelhaft bleiben muß. Der cartesische Rationalismus läuft daher notwendig in den Skeptizismus aus. Vor dem Richterstuhl seiner Kritik kann die Glaubenserfahrung am allerwenigsten bestehen, sie ist ihm »bloßer Glaube«. Diesen rational nicht faßbaren Glauben nun gar als die letzte Wahrheit zu behaupten, kommt dem Rationalisten als intellektuelle Unredlichkeit vor. Und da der Gläubige nicht einmal bereit sein kann, seine prärationale Erfahrung einer rationalen Kritik zu unterwerfen, wird er als Dogmatist verachtet. Der cartesische Rationalist kann den Glaubensdogmatismus freilich nur so bekämpfen, daß er

selbst zum Dogmatiker wird. Denn so entschieden, wie der Gläubige das Vorhandensein seiner Glaubenserfahrung konstatiert, so entschieden behauptet sein rationalistischer Widerpart das Vorhandensein allein der rationalen Erfahrung. [2] Eine Erfahrung läßt sich aber nur dadurch beweisen, daß man sie macht, und sie läßt sich nicht dadurch widerlegen, daß man sich ihrer nicht bewußt ist. Will etwa der Rationalist lediglich aufgrund rationaler Erfahrung, die ihn eingestandenermaßen in allen Punkten täuschen kann, über eine Erfahrung befinden, deren er gar nicht habhaft ist? Er hat es nie vermocht, und was er an Beweisen vorlegte, dürfte nicht viele Fromme von ihrer Glaubensgewißheit abgebracht haben. [3] Es waren Argumente anderer Art, die die Schar der Abtrünnigen im Laufe der Zeit größer werden ließen. Die bürgerliche Revolution des vorigen Jahrhunderts war eines der »durchschlagendsten« unter diesen Argumenten.

Hier Autodafé – dort Revolution! Können wirklich solche praktischen Entscheidungen, auch wenn sie nicht derart ins Extrem getrieben sind, theoretische Gegensätze aus der Welt schaffen? Sind nicht Gläubige und Freigeister heute noch genauso miteinander zerstritten wie ehemals – trotz allen Wissenschaftsglaubens und einer angeblich rationalistischen Theologie? [4] Haben sich nicht zudem in neuerer Zeit außerreligiöse Glaubensbewegungen aufgetan, die der Rationalität überhaupt feindlich gegenüberstehen – und dies nicht nur in der Theorie?

Wenn sowohl rationale wie auch prärationale Weltansicht sich auf dieselbe Methode – die des universalen Zweifels – berufen dürfen und beide von der sicheren Insel der Selbstgewißheit – sei es die Descartsche, sei es die augustinische – ausgehen, muß dann nicht, bei soviel Einigkeit in den Ausgangspunkten, der Grund des Gegensatzes allein in einer fehlerhaften Durchführung der Konsequenzen gesucht werden? Denn an den Prämissen ist doch wohl nicht zu rütteln?! Mehr als an allem zweifeln kann ich nicht, und

wenn sich in der Prozedur des universalen Zweifels dennoch etwas als unbezweifelbar erweist, so darf ich seiner doch für alle Zeiten gewiß sein?! Bedenklich stimmt freilich, daß diese angeblich so evidente Wahrheit des cogito ergo sum manche ernsthaftige Denker, die sich um sie bemühten, nicht erleuchtet hat. So vermag z. B. Schelling zwischen dem Sein der Dinge und dem Sein des Ich, das diese Dinge denkt, was die Realität anbetrifft, keinen Unterschied zu erkennen. Aus dem Zweifel an der Realität der Dinge folge zwar nicht, daß sie unzweifelhaft oder unbedingt seien, wohl aber, daß sie »auf gewisse Weise« seien. Ebendies gelte auch für das denkende Ich. Wörtlich sagt Schelling: »Im wahren Sinn des nicht bloß empirischen und subjektiven, sondern des objektiven und philosophischen Zweifels ist also das Seyn, das ich mir selbst zuschreibe, so zweifelhaft als das, was ich den Dingen zuschreibe.« [5] Und wirklich: An der Realität von etwas, dessen ich mir bewußt bin, schlechthin zu zweifeln, ist unmöglich. Vielleicht sind die Dinge, die ich wahrzunehmen meine, nur Täuschungen, vielleicht sind sie nur Produkte des cogitare, bloße cogitationes, immer aber *sind* sie. Das esse, so muß man danach sagen, ist schlechthin gewiß, zweifelhaft aber bleibt immer die Bestimmung, in der ich es vorstelle. Wie sollte hiervon mein eigenes Sein eine Ausnahme bilden? Indem ich denke, konstatiere ich cogitationes, und ich erfahre sie als meine eigenen. Es ist zweifellos: Hier ist nicht nichts. Aber aus dem esse, dessen ich gewiß werde, zu entnehmen, daß es ein ego sei, bloß, weil ich mir es nicht anders denken kann, bin ich, wenn es mir um absolute Gewißheit geht, nicht befugt.

Hier scheint jedoch eines übersehen zu sein: Im Denken werde ich mir meiner selbst ja nur als eines Denkenden bewußt. Die Descartsche Formel müßte daher genauer heißen: cogito ergo sum cogitans. Ego und cogitare sind in dieser Konstruktion unlösbar miteinander verknüpft. Wenn aber das cogitare unzweifelhaft ist und wenn es ein cogito ist, so ist darin nicht nur ein esse, sondern auch ein sum

unmittelbar gegeben. Ist dieses cogito, an dem die Gewißheit des sum hängt, aber wirklich allem Zweifel enthoben? Nach Schelling liegt dem Ausspruch »Ich denke« zweierlei zugrunde: 1. das, was in mir denkt, 2. das auf dieses Denken Reflektierende und es als eines mit sich Setzende. Woraus er folgert, daß das »Ich denke« in seiner Wahrheit keineswegs etwas Unmittelbares ist, sondern nur durch Reflexion entsteht, welche sich auf das Denken in mir richtet. Mit anderen Worten: Wenn ich nach der Methode des Zweifels Unbezweifelbares nur so konstatieren kann, daß ich zuvor an ihm zweifle, so ist davon das Zweifeln selbst und also das Denken nicht ausgenommen. Soll mir mein Denken unbezweifelbar sein, so muß ich es, um zuvor an ihm zweifeln zu können, zum Objekt seiner selbst machen. Die Descartsche Formel müßte nunmehr also lauten: cogito cogito, ich denke ich denke, oder: cogito me cogitare, ich denke mein Denken – ergo sum. Das mit sich selbst identische Denken muß sich, um sich selbst denken zu können, in ein Denken als Subjekt und ein Denken als Objekt spalten, ohne seine Identität aber aufgeben zu dürfen. Für das Denken als Objekt gilt, was von jedem anderen Objekt auch zu sagen ist: Es kann schon als solches niemals unbezweifelbar sein; für das Denken als Subjekt aber gilt, daß es, um sich im Feuer des Zweifels als unleugbar zu bewähren, zum Objekt seiner selbst werden müßte, wodurch es sich aber gerade als bezweifelbar erweisen würde. So wie mein Sein zeigt sich also auch mein Denken in der Selbstgewißheit nicht als absolut gewiß. Um über Natur und Realität etwas Unbezweifelbares aussagen zu können, bedürfte es vielmehr einer höheren, unanfechtbaren Instanz: Das Denken kann nicht über sich selbst zu Gericht sitzen. Wenn Schelling daher darlegt, daß das Ich in meinem Denken ebenso zweifelhaft ist wie das Sein der Dinge, sofern es von mir gedacht wird, so ist die Aussage noch zu radikalieren: Im cogito ist nicht nur das ego, sondern auch das cogitare von zweifelhafter Realität.

Bleibt dann überhaupt noch etwas unzweifelbar: Dieses »etwas« könnte ja nur ein von mir vorgestelltes sein, könnte nur auf der Objektseite begegnen und wäre also auch dem Zweifel verfallen. Da mir aber andererseits Denken nur so möglich ist, daß ich »etwas« und nicht »nichts« denke, mithin: daß ich irgendein esse setze, oder, in wörtlichem Sinne, voraussetze, bleibt demjenigen, der sich alles Zweifelhafte entschlagen und sich nur an ein absolut Gewisses halten möchte, nichts weiter mehr übrig, als das Denken überhaupt aufzugeben, bzw. sich einem »blinden« Glauben zu überantworten.

Nun müssen wir uns aber in irgendeiner Weise immer unseres Denkens bedienen, wenn wir als Menschen und das heißt wenn wir überhaupt leben wollen. In der menschlichen Lebenspraxis ist also Realität schon vorausgesetzt, jedoch ohne daß sie zuvor erkannt oder gar bewiesen worden wäre. Das esse ist unter denkenden Lebewesen praktisch unbezweifelbar. Und weil praktisch, d. h. im praktischen Vollzug, daher auch theoretisch, denn Theorie ist ein Akt des Denkens, und Denken heißt: Realität anerkennen. Aufgefunden und bestimmt werden kann jegliche Realität freilich nur in dem, was dem denkenden Subjekt entgegensteht. Denn alles, einschließlich unserer selbst, ist für unser Denken und Erfahren ja »Außenwelt«. Die Frage nach der Realität der Außenwelt ist daher eine unkritische Frage, sie mißt die Außenwelt als ganze hinsichtlich ihrer Realität an einem einzelnen ihrer Momente, dem eigenen Denken nämlich, dessen Realität sie naiv als immer schon ausgemacht voraussetzt. Einem einzelnen Moment der Außenwelt Realität zuerkennen, heißt aber nichts anderes, als den Ort der Realität in die Außenwelt verlegen, heißt zugeben, daß die in der Frage schon vorausgesetzte Realität uns nur als Außenwelt zugänglich sein kann. Alles, was wir von dieser Außenwelt erfahren, ist gleichermaßen zweifelhaft – und ist doch immer mehr als nichts. Noch einmal sei an Schellings Formulierung erinnert: alle Dinge, einschließlich des eige-

nen Seins, sind zweifelhaft, aber alle sind sie auch »in gewisser Weise«.

Diese gewisse Weise herauszubekommen, kann allein die sinnvolle Aufgabe menschlichen Forschens sein. Es mag sich dabei ergeben, daß in der Tat nur das cogitare real ist und sich das Sein der Dinge darin erschöpft, eine cogitatio zu sein – dies wäre dann aber das Ergebnis einer Erforschung der objektiven Realität, niemals jedoch die Artikulation einer vor aller rationalen Erfahrung liegenden Selbstgewißheit.

Da wir also, sobald wir unser Leben praktizieren, eine dem Zweifel enthobene Realität voraussetzen und da uns andererseits das Sein unseres ego und unseres cogitare ebenso rätselhaft ist wie das Sein aller Dinge, die wir wahrnehmen, befinden wir uns – um wieder im Bild zu sprechen – weder auf einer sicheren Insel innerhalb eines unendlich sich weitenden Meeres, noch treiben wir hilflos auf den Wellen dieses Meeres, sondern wir spüren durchaus festen Boden unter den Füßen, und wir sind genötigt, dieser Festigkeit zu vertrauen, ohne sie »beweisen« zu können und ohne zunächst über diesen Boden oder über unsere Umgebung etwas Sicheres ausmachen zu können, da alles von einer Art Nebel verdeckt zu sein scheint, der die Dinge – wenn es sie gibt – in ein unbeständig Gespenstisches verzerrt.

Wer sich in einer solchen auf das Letztmögliche reduzierten Situation, die natürlich nur eine Gedankenkonstruktion sein kann, vorfindet, wird bald erfahren, daß auch sie zur Erhaltung seines Lebens nicht ausreicht. Die Lebensnot selbst zwingt uns zu einer besseren Orientierung in der uns umfangenden Dunkelheit. Und da wir dies nicht für uns allein vermögen, werden wir uns entschließen müssen, die anderen Menschen, deren Vorhandensein natürlich weiterhin bezweifelbar bleibt, als Mitexistierende anzuerkennen und sogar mit ihnen zu kooperieren. Zweifeln aus Passion bleibt diese Folge von unkritischen Akten ihr Leben lang ein Horror, obwohl sie, würden sie sich davon ausschließen, nicht einmal ihren Zweifel mehr hegen und äußern könnten.

Wer denken will, wer das Denken bezweifeln will, wer alles und jedes bezweifeln will, wer seiner selbst und der Dinge gewiß sein will – kurzum: wer leben will und sein Leben in irgendeiner Form vollziehen will, der muß in und mit der Gesellschaft anderer Menschen die Realität um ihn her gewissermaßen abtasten, muß sich vom einen zum anderen weitertasten und seine Erfahrungen in ein Bild vom Ganzen fügen, in ein Bild, das sich in den Einzelakten der Praxis immer wieder neu zu bewähren bzw. nach ihnen sich zu modifizieren hat. Diese gesellschaftliche Weltorientierung kann *Wissenschaft* in einem fundamentalen Sinne heißen. Sie ist nicht nur das Geschäft einzelner Berufswissenschaftler, sondern sie wird besorgt in allen Operationen des Lebens.

Und wie sehr auch die akademische Wissenschaft über die Bedürfnisse wie die Anschauungen der großen Menge, die sie für wissenschaftlich nicht kompetent hält, hinausgehen mag, sie wird dennoch wesentlich von der Lebenspraxis der Gesellschaft, an die ja auch das innerste Existenzinteresse der Wissenschaftler gebunden ist, vorangetrieben – oder aber gehemmt. Eine voraussetzungslose Wissenschaft oder eine Wissenschaft, die bloß bei einem unwiderleglich Gewissen anfängt, kann es daher gar nicht geben. Der universale Zweifel stößt nicht auf ein letztlich Unbezweifelbares, sondern möglicherweise nur auf das, was nach der z. Z. herrschenden Auffassung in Wissenschaft und Leben als so selbstverständlich erscheint, daß auch der ernsthaft zu radikaler Kritik Entschlossene gar nicht auf den Gedanken kommt, es in Frage zu stellen. Bevor noch Descartes seinen universalen Zweifel angefangen hatte, stand schon fest, was sich »logisch« aus ihm ergeben würde: ein Beweis für die Existenz Gottes. Und zwar deshalb, weil Descartes nicht entschlossen war – aus welchen Gründen auch immer – der in seiner Zeit herrschenden, wenn auch nicht mehr unangefochtenen wissenschaftlichen Anschauung, für die Gott eine selbstverständliche Realität war, zu widersprechen.

Durch das Descartsche Verfahren wird daher die theologische Weltorientierung gar nicht ernsthaft in Frage gestellt, und zwar nicht einmal da, wo einer an Descartes orientierten rationalen Kritik schließlich auch der Gottesbeweis zum Opfer fallen muß. Denn sowohl die Theologie, der das Descartsche *cogito ergo sum* zu Diensten ist, wie ihr radikales Gegenbild, der in universale Skepsis auslaufende cartesische Rationalismus, dem das *cogito ergo sum* ebenfalls zu Diensten ist, reflektieren ein- und dieselbe Praxis, sind – teils positive, teils negative – Antworten auf Fragen, die nur im Zusammenhang dieser bestimmten Praxis einen Sinn haben. Die Fragen gelten der absoluten Gewißheit. Diese wird dort zur praktischen Notwendigkeit, wo nach der herrschenden Auffassung nur der im Glauben vermittelte Besitz der absoluten Wahrheit vor der angedrohten Verdammnis zu retten vermag. Die Angst vor der totalen Verwerfung der eigenen handelnd realisierten Person ruft das Bedürfnis nach unbezweifelbarer Vergewisserung des Dazugehörens zu der Gemeinschaft derer hervor, die zum Heil auserlesen sind.

Indem sowohl die cartesische Theologie wie der cartesische Rationalismus die Frage nach der absoluten Gewißheit überhaupt ernst nehmen, erkennen sie damit auch die Berechtigung der Praxis an, die solche Frage nötig macht. Die Bedingungen dieser Praxis sind daher selbst nicht in Frage gestellt. Vielmehr gilt das Bestehende als das Natürliche, innerhalb dessen das Problem einer absoluten Sicherheit über die Realität sich als übergeschichtliche Denknötwendigkeit ergibt.

Erst die rational-empirische Wissenschaft unserer Tage steht nicht mehr unter der Drohung der Hölle oder der Verheißung des Himmels. Sie macht sich daher gar nicht erst auf die Suche nach einer unvermittelt absoluten Gewißheit, sie braucht sich nicht durch ein unbezweifelbares *cogito ergo sum* zu rechtfertigen, sondern sie basiert auf einem durchaus zweifelhaften, aber unumgänglichen *sum ergo cogito* oder

besser: sumus ergo cogitemus, wir sind, also laßt uns denken. So zweifelhaft wie ihre Voraussetzungen sind alle ihre Operationen, weshalb sie allen Grund hat, kritisch gegenüber sich selbst zu sein. Und doch sind die Erfahrungen, die sie sich planvoll verschafft, keine Schimären: Die menschliche Gesellschaft hat sich vermöge dieser Wissenschaft in einem ungeahnten, wenn auch noch längst nicht ausreichenden Maße in der Realität orientieren können; das Bild, das sie sich im ganzen und im einzelnen von der Welt macht, so unvollkommen, verzerrt, ja verfälschend es auch sein mag, entspricht doch in einem gewissen, allerdings sehr vorläufigen und mangelhaften Maße der Realität – anders wäre Praxis gar nicht möglich.

Die mahrende Erinnerung des Gläubigen, nur der Glaube könne, das Plazet Gottes vorausgesetzt, absolute Gewißheit und Sicherheit gewähren, trifft bei dem wissenschaftlich orientierten Menschen also auf taube Ohren, da er nach einem unmittelbar und für alle Zeit Gewissen gar nicht verlangt. Nicht der cartesische Rationalismus, der mit der gleichzeitigen Theologie immerhin noch eine Grundfrage gemeinsam hat, sondern die rational-empirische Wissenschaft steht, so will es scheinen, dem religiösen Glauben total feindlich gegenüber, denn sie läßt ihn nicht einmal als das Negative zu, von dem sie sich abzusetzen hätte, sie bekämpft ihn nicht, sie ignoriert ihn, sie ist nicht gottfeindlich, sondern in einem rein sachlichen Sinne gottlos und hat doch das Feld belegt, das der Glaube für sich und seinen Gott in Anspruch nehmen muß, wenn er existieren will. Eine Aufteilung dieses Feldes in einen Bereich der Wissenschaft und einen Bereich des Glaubens, wie er uns von kompromißbereiten Geistern gerne offeriert wird, ist nicht möglich, da beide Seiten die Menschen in ihrer sittlich-politischen Praxis beanspruchen und man nicht, wo es um das Ganze und Letzte geht, durch den Glauben und durch die empirische Wissenschaft zugleich bestimmt sein kann.

Dennoch bleibt auch hier noch ein praktisches Bedürfnis

gemeinsam. Denn: Wären die Menschen von Anfang an in die Welt sicher eingefügt gewesen, so hätten sie die Wissenschaft als ein Unternehmen der Weltorientierung nicht hervorzubringen brauchen. Gerade die Hilflosigkeit der Menschen in der Welt, ihr Leid und ihre Ohnmacht, sind es aber, die sie einer Glaubenserfahrung gegenüber geneigt machen. Die Erfahrung des Menschen, durch die Jahrhunderte hin, daß es ihm in der Welt, in der er sich vorfindet, als Mensch zu leben eigentlich nicht möglich sei, diese durchaus rationale Erfahrung ist es, auf die sich der Gläubige gegenüber demjenigen, der nur die rationale Erfahrung gelten läßt, mit Recht berufen kann. Und wenn der Verfechter des Glaubens behauptet, die Not des Menschen erschöpfe sich nicht in dem Elend der äußeren Lebensumstände, so muß die Wissenschaft, wo sie nicht bloß an der Oberfläche haften bleibt, ihm dies zugestehen: nicht nur der Hunger vermag uns zu peinigen, sondern auch die Verhältnisse in unserem Miteinanderleben, die uns gewissermaßen außer uns selbst bringen, die unsere Würde verletzen, die uns Freiheit, Gleichrangigkeit mit anderen, Selbstverwirklichung – oder wie immer man dieses Phänomen bezeichnen mag – versagen. Wenn aber nun die Theologie den Bedrückten und Bedrängten als einzigen Weg zum Heil die Glaubensgewißheit predigt, so darf die Wissenschaft dem entgegenhalten, daß vielmehr durch die Hinwendung ganzer Völker zu den angeblichen Tröstungen des Glaubens, ihnen die nötige Kraft und Einsicht genommen wurde, durch welche die Not, die allen mehr oder weniger deutlich fühlbar ist, hier und jetzt wahrhaft beseitigt werden könnte. [6]

Die Verwalter des Glaubens hätten sich wohl kaum von einem solchen Argument beeindruckt lassen, wenn nicht die wissenschaftliche Praxis unserer Gesellschaft auch bei der Masse der Gläubigen derart die Hoffnung geweckt hätte, sie könnten ihr Glück auf Erden schon finden, daß die Glaubensverheißungen mehr und mehr an Glanz verloren, bis der offizielle Glaube bei der Mehrheit des Kirchenvolks zu

einer Schale wurde, die einen höchst weltlichen Kern zu verdecken hat. Einen wirklich intensiven Glauben, einen Glauben, der die ganze Person erfaßt, scheint es als Massenerscheinung nur noch geben zu können, wo ein sogenannter Führer mit suggestiver Kraft wohl situierte Bürger um ihren Verstand bringt, wobei die Argumente, mit denen er sich in der Gesellschaft durchsetzt, für viele Millionen von tödlicher Präzision sein können.

Demgegenüber arbeitet die Praxis der Gesellschaft dort, wo sie rational und von wissenschaftlicher Welterkenntnis bestimmt sein darf, auf einen Menschentyp hin, dessen Weltorientierung sich allein in den Grenzen der Wissenschaft zu halten scheint und der sich daher, wo er unverfälscht hervortritt, etwa wie folgt umschreiben läßt: Er ist des unbedingten Glaubens so wenig noch teilhaftig wie des radikalen Zweifels. Er begreift nicht, was das ist: nach der letzten Gewißheit dürsten. Er weiß, daß alles bezweifelbar ist, aber er weiß nicht, wozu ihm dieses Wissen dienen soll. Er ist sich seiner selbst gewiß, aber er sagt nicht: cogito, ergo sum. Er bedarf nicht eines Gottesbeweises, um erfahren zu können, daß diese Welt eine bittere Realität ist, der er ihre Süße erst abgewinnen muß. Er vertraut seiner Erkenntnis und seinen Taten, aber er weiß auch, daß er irren und sich verfehlen kann. Er zweifelt nicht daran, obschon er es für bezweifelbar hält, daß in seinem Denken so viel Wahrheit sein kann, wie es bedarf, um ihn zu einem wahren Menschenleben zu befähigen. Er zweifelt ferner nicht daran, weil es nicht bezweifelbar ist, daß er sein Glück nur in und mit einer Gesellschaft von freien und einander gleichachtenden Menschen finden kann. Er sucht dieses Glück tätig und nach dem Maß des Möglichen zu verwirklichen. Er hat sich in seine Endlichkeit gefunden.

Wird eine Gesellschaft als Assoziation derartig sich selbst besitzender Menschen jemals möglich sein? Und wird eine solche Gesellschaft eines weiteren Heils nicht mehr bedürfen? Diese Frage kann letztlich nicht durch eine Theorie –

sei sie wissenschaftlich oder theologisch –, sondern nur durch die Praxis gelöst werden, die freilich der Lenkung durch Theorie bedarf. Die vollendete Weltlichkeit wird der Prüfstein für Wert und Wahrheit des Glaubens sein. Wo die Erde ein Jammertal ist, macht sich der Glaube leicht, er macht sich zugleich aber auch verdächtig. Nicht mehr als angeblicher Trost im Elend und tatsächliche Verfestigung des Unglücks, sondern höchstens als eine Kraft und Gewißheit, die die menschliche Vollendung übersteigt, falls sie sich als eine allzu menschliche erweist, könnte der Glaube wieder zur Essenz menschlichen Daseins werden.

Auch den Gottergebenen muß daher daran liegen, das gottlose Werk der Selbstbefreiung des Menschen weiterzuführen. Sie setzen damit freilich die Identität ihres Glaubens aufs Spiel. Denn war dieser Glaube nichts anderes als der selbsterzeugte oder von oben her verfügte Trost der mühselig Beladenen, so riskiert er es, auf einer den Menschen heimisch gewordenen Erde gar nicht mehr existent zu sein. Andererseits würde aber, wenn in einer Gesellschaft, die allen wesentlichen Bedürfnissen des Menschen vermöge der Kraft und Vernunft des Menschen selbst nachgekommen sein will, das Glaubensbedürfnis nicht erlischt, die Wissenschaft dieser Gesellschaft genötigt sein, ihre praktischen Voraussetzungen zu überprüfen, um auch diesem Bedürfnis entsprechen zu können.

Der Gegensatz von Glaube und Wissenschaft, bevor er theoretisch aufgelöst werden kann, wäre zuallererst praktisch in der Arbeit an dem Werk des gemeinsamen Interesses, der vernünftigen Gestaltung unserer Welt nämlich, auszutragen. Denn welche Antworten für die Weltorientierung die theoretisch richtigen sein können, läßt sich nur dort ausmachen, wo sich im Vollzug der Praxis selbst zuvor ergeben hat, welche Fragen die praktisch belangvollen sind.

- 1 Zur Ähnlichkeit der Descartschen und der augustinischen Argumentation vgl. Gerhard Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, Darmstadt 1962, S. 7 ff.
- 2 Den dogmatischen Charakter des cartesischen Rationalismus betont Karl Jaspers, Descartes und die Philosophie, Berlin 1956, S. 84 ff. Er schreibt: »Es ist nicht zufällig, daß sich dem Philosophen Descartes sowohl der orthodoxe Kirchengläubige nähern konnte als auch der fanatisch alle Autorität verwerfende, sich vermeintlich nur auf seine Vernunft stützende Freigeist. Der erstere konnte . . . Descartes . . . für einen Denker halten, der doch im Grunde Scholastiker war, der zweite für den modernen Vernunftphilosophen, der notgedrungen in einer Maske auftreten mußte.« (S. 88 f.).
- 3 Zur Unterscheidung der Grunderfahrungen von Glaube und Philosophie, aus der die Unvereinbarkeit beider hervorgeht, ohne daß ein gegenseitiges Widerlegen möglich sein muß, vgl. Weischedel in: Helmut Gollwitzer/Wilhelm Weischedel, Denken und Glauben, Stuttgart 1965, S. 297 ff., ferner S. 144 ff., S. 168 ff., S. 242 ff.
- 4 Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion vgl. außer dem genannten Buch von Gollwitzer/Weischedel auch William Bartley, The Retreat to Commitment, New York 1962, dt. Ausgabe: Flucht ins Engagement, München 1964.
- 5 F.W. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen (1827) in: Schellings Werke, 5. Hauptband, München 1928. Alle Zitate S. 79–82.
- 6 Dieser Gesichtspunkt ist z. B. für die besonders scharfe Kritik Lenins an der Religion maßgebend gewesen. Indem er die Not des Menschen als eine soziale Not auffaßt, von der vor allem die Arbeiterklasse betroffen ist, kann er schreiben: »Die soziale Unterdrückung der werktätigen Massen, ihre scheinbar völlige Ohnmacht gegenüber den blind waltenden Kräften des Kapitalismus, der den einfachen arbeitenden Menschen täglich und stündlich tausendmal mehr entsetzliche Leiden und unmenschlichste Qualen bereitet als irgendwelche außergewöhnlichen Ereignisse wie Kriege, Erdbeben usw. – darin liegt heute die tiefste Wurzel der Religion. »Die Furcht hat die Götter erzeugt.« (Lenin, Werke, Berlin (DDR) 1961 ff. Bd. 15, S. 408).

ARGUMENT- SONDERBÄNDE AS

- AS 1 Argument-Reprint 1–17
- AS 1/2 Argument-Reprint 18–21
- AS 2 Gewerkschaften im Klassenkampf. Die Entwicklung der Gewerkschaftsbewegung in Westeuropa
- AS 3 Vom Faustus bis Karl Valentin / Der Bürger in Geschichte und Literatur
- AS 4 Entwicklung und Struktur des Gesundheitswesens / Argumente für eine soziale Medizin (V)
- AS 5 Hanns Eisler
- AS 6 Zur Theorie des Monopols / Staat und Monopole (I)
- AS 7 Projekt Automation und Qualifikation: Automation in der BRD
- AS 8 Jahrbuch für kritische Medizin, Band 1
- AS 9 Gulliver. Deutsch-Englische Jahrbücher, Band 1
- AS 10 Massen / Medien / Politik
- AS 11 Brechts Tui-Kritik
- AS 12 Lohnarbeit, Staat, Gesundheitswesen
- AS 13 Kritik der Frankreichforschung, Handbuch
- AS 14 Humanisierung der Lohnarbeit? Zum Kampf um die Arbeitsbedingungen
- AS 15 Kritische Psychologie (II)
- AS 16 Staat und Monopole (II) / Probleme der materialistischen Staatstheorie
- AS 17 Jahrbuch für kritische Medizin, Band 2
- AS 18 Gulliver. Deutsch-Englische Jahrbücher, Band 2
- AS 19 Projektgruppe Automation und Qualifikation. Bd. II: Entwicklung der Arbeitstätigkeiten und die Methode ihrer Erfassung
- AS 24 Angewandte Musik 20er Jahre

Programm 1978

- AS 20 Argument-Register 56–100
- AS 21 Schule und Erziehung (VI): Reformpädagogik und Berufspädagogik
- AS 22 Gulliver. Deutsch-Englische Jahrbücher, Bd. 3: USA im Jahre 201
- AS 23 Massen / Kultur / Politik
- AS 25/26 Habermass – Darstellung und Kritik seiner Theorie von Burkhard Tuschling, Doppelband
- AS 27 Jahrbuch für kritische Medizin 3
- AS 28 Forum Kritische Psychologie 1
- AS 29 Gulliver. Deutsch-Englische Jahrbücher, Bd. 4
- AS 30 Soziale Medizin (VIII)
- AS 31 Projektgruppe Automation und Qualifikation. Bd. III: Theorien über Automationsarbeit
- AS 32 Gesellschaftsbiologie, ihrer Geschichte

Argument-Verlag Postfach 210730 7500 Karlsruhe