

# PROLOG

## DIE FRÖHLICHE WISSENSGESELLSCHAFT

Die neuen Humanisten und das Ethos  
des globalen Intellektuellen



# Atlantis 1626: Entdeckung

Im Horizont des Unendlichen. – Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbares giebt, als Unendlichkeit. Oh des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die Wände dieses Käfigs stösst! Wehe, wenn das Land-Heimweh dich befällt, als ob dort mehr *Freiheit* gewesen wäre, – und es giebt kein »Land« mehr!

Nietzsche 2003, KSA III, 480

Die Genealogie der Wissensgesellschaft besitzt keinen Ursprung. Sie enthält jedoch zahlreiche Geschichten ihrer Herkunft: ihre *Gründungsnarrative*. Sie unterliegen einem konstruktiven Prinzip, sind identitätsbildend und verleihen soziale Stabilität. Bei dem Gründungsnarrativ der Wissensgesellschaft verhält es sich jedoch anders. Da sich der Diskurs über die Wissensgesellschaft bereits in eine *mediale Mystifizierung der Wissensgesellschaft* verkehrt, d.h., ihre Faktizität von Soziologen bereits bestritten wird (Kübler 2009, 196f.), endet ihre Geschichte dort, wo sie angefangen hat: in der *Utopie*. Ihre Nichtverortbarkeit auf der geschichtlichen Landkarte rührt daher, dass ihre einzige erzählbare Herkunft »beyond the new and old world« (Bacon 1963, 134) liegt: in der Kopfgeburt eines christlichen Erkenntnispatrarchen, dessen eigene religiös fundierte Wissenschaftslehre zum Evangelium eines utopischen Inselstaates wird. »Bensalem« ist der ominös wirkende Name jenes Ortes, an dem der erste König Salomon seine *scientific community* gründet: Er taufte sie auf den Namen »the houses of Salomon«. Im Jahre 1624 – veröffentlicht 1626 – entwirft Francis Bacon das utopische Fragment *New Atlantis*, das an eine Montagearbeit aus vielfältigen religiös-apokryphen Details erinnert. Bereits die Entstehungsgeschichte des Staates, schriftlich begründet durch das heilige Evangelium nach Bartholomäus, verweist auf die rettende Kraft des göttlichen Lichts, das zum Himmel emporsteigt: »a great pillar of light; not sharp, but in form of a column, or cylinder, rising from the sea, a great way up toward heaven; and on the

top of it was seen a large cross of light« (ebd., 137, Bd. 3). Und Gott sprach: Es werde Licht, und es wurde Licht. Bacon ergänzt schließlich:

And yet (to speak the whole truth), as the uses of light are infinite, in enabling us to walk, to ply our arts, to read, to recognise one another; and nevertheless the very beholding of the light is itself a more excellent and a fairer thing than all the uses of it; – so assuredly the very contemplation of things, as they are, without superstition or imposture, error or confusion, is in itself more worthy than all the fruit of inventions. (ebd., 115, Bd.4)

Über die rein metaphorische Assoziation von Sehkraft und Erkenntnis vermittelt durch die physiologische Funktion des Lichts geht Bacon hinaus. Mit anderen Worten: Die bloße Beobachtung der physikalischen Grundlagen des Lichts befriedigt bereits des Menschen forschende Neugier, die über den bloßen Nutzen hinausgeht. Die erotisierende Macht des Lichts, die sich im Willen zur Erkenntnis widerspiegelt, macht die »Fellows« des »House of Salomon« zu »merchants of light«: »For the several employments and offices of our fellows, we have twelve that sail into foreign countries under the names of other nations (for our own we conceal), who bring us the books and abstracts, and patterns of experiments of all other parts. These we call merchants of light« (ebd., 158, Bd. 3). Das Gesetz des Staates besagt, dass Länder, die nicht unter der Krone Salomons stehen, nicht bereist werden dürfen. Stattdessen jedoch sollen alle zwölf Jahre *Fellows* ausgesandt werden »to give us knowledge of the affairs and state of those countries to which they were designed; and especially of the sciences, arts, manufactures and inventions of all the world« (ebd., 146).

Während die anderen Nationen durch Handel miteinander kommunizieren und ihre Beziehungen ausbauen (»all nations have interknowledge one of another, either by voyage into foreign parts, or by strangers that come to them«), bleibt Bensalem unkartographierbar (ebd., 139). Die Innenpolitik gewährt Fremden einen sechswöchigen Aufenthalt im »house of strangers«, um sie mit den Landeskenntnissen vertraut zu machen und sie dann schließlich wieder auf die offene See zu entlassen. Die Außenpolitik orientiert sich hingegen am Vorbild der Kolonialherren und ihrem territorialen und kulturellen Imperialismus, allerdings in umgekehrter Richtung. Man könnte sie als *parasitären Intellektualismus* umschreiben: Die *Kaufleute des Lichts* sind *Kaufleute des Wissens*. Dies ist die Rache der Kolonialiserten: Die neue Welt plündert die intellektuellen Reichtümer der alten. Auf diese Weise kristallisiert sich aus den *treasures* Eurpoas der wissenschaftliche *Thesaurus* einer neuen *scientific community* heraus, die auf dem Prinzip der Arbeitsteilung beruht und damit eine hochqualifizierte *Expertise* ausbildet. Die Grundlagen ihrer wissenschaftlich-experimentellen Vorgehensweise beruhen auf einer »imitation

of the nature«, die in verschiedenen »houses« praktiziert wird: In »great and spacious houses« werden verschiedenste, meteorologische Zustände künstlich erzeugt, in den »chambers of health« werden Krankheiten kuriert, in botanischen Gärten wird mit verschiedensten Pflanzen experimentiert, um pharmazeutische Heilmittel auf synthetischem Wege herzustellen (»for the medicinal use«), in zoologischen Häusern werden Tierversuche durchgeführt (»We try also all poisons and other medicines upon them, as well of chirurgy as physic«) und neue Arten werden gezüchtet (»conmixtures and copulations of divers kinds«), in den »perspective houses« werden physikalische Experimente durchgeführt, die sich vor allem mit der Manipulation und Beobachtung von Licht und Objekten beschäftigen (Sehsinn), in den »sound-houses« werden Töne manipuliert, um ihre Wirkung auf das menschliche Ohr zu untersuchen (Hörsinn), in den »perfum-houses« und den »confiture-houses« werden unterschiedliche Gerüche und Geschmacksnuancen ausprobiert (Geruchs- und Geschmackssinn), in den »engine-houses« werden Maschinen gebaut, die die Bewegungen der Tiere nachahmen; schließlich wird im »mathematical-house« Geometrie und Astronomie betrieben und in den »houses of deceits of senses« werden Versuche zur Sinnestäuschung gemacht, um die eigene Wahrnehmung, auf die sich die Erkenntnis gründet, zu desillusionieren und sie von den Götzenbildern (»idols«) zu befreien (ebd., 156ff).

Diese Labor-Häuser unterteilen ihre Experimente in verschiedene Prozessabläufe: Einige von ihnen, die sogenannten »depredators«, sind damit beauftragt, Experimente aus Büchern zu extrahieren, andere wiederum sammeln Wissenswertes aus Experimenten zur mechanischen Handwerkskunst (»liberal sciences«) oder zu Praktiken, die noch nicht zur Kunst ausgereift sind. Diese nennt man »mystery-men«. Weitere *Fellows* betreiben Experimente nach eigenem Ermessen, daher nennt man sie auch »pioneers«. Die »compilers« protokollieren die Ergebnisse aus den Experimenten, fertigen graphische Skizzen an, stellen alle Daten in einer Tafel zusammen und versuchen die Beobachtungen dadurch zu erhellen, dass sie Axiome aus ihnen ableiten. Die »benefactors« verwenden diese Aufzeichnungen, um zu ermitteln, ob dieses Wissen einen praktischen Nutzen für das Leben der Menschen hat (»practice for man's life and knowledge«). Wurden diese Prozesse durchlaufen, werden nun neue Experimente »of higher light, more penetrating into nature than the former« durchgeführt. Diese Forscher höherer Stufe nennt man »lamps«. Die »inoculators« exekutieren und protokollieren diese zweiten Experimente, sodass sie von den »interpreters of nature« schließlich zusammengefasst und auf eine höhere Erkenntnisstufe gehoben (»raise«) werden: Erst auf der Ebene der Interpretation der Natur, wo ihre Zeichen gelesen und gedeutet werden können, entsteht eine höhere Form des Wissens, die sich nicht nur in Axiomen, sondern auch in Aphorismen

ausdrücken lässt (ebd., 164ff). Um die Grundmauern dieser Erkenntnisse zu festigen, wird schließlich ein kulturelles Gedächtnis angelegt: In Galerien wird die *Geschichte des Wissens*, eingeteilt in Erfindungen und Erfinder, archiviert, einschließlich europäischer Kulturgeschichte. Wissenschaftler werden durch Denkmäler geehrt und es werden Rituale zur Danksagung vollzogen. Die Pflege des kulturellen Gedächtnisses preist den *Schöpfer des Lichts*: Es lebe Europa!<sup>1</sup>

Francis Bacon öffnet dem Leser des 17. Jahrhunderts die Tür in die Laboratorien der Zukunft. Er vollführt mit seinem utopischen Fragment ein literarisches Gedankenexperiment: Er testet Thesen einer Wissensgesellschaft, wie sie sein könnte, und stellt zugleich ein strukturelles Paradoxon der *scientific community* auf: Bensalem ist *offen* für neue Erkenntnisse aus allen Erdteilen und trotzdem von diesen isoliert. Es ist Teil der Welt und ist es auch wieder nicht. Es ist das Paradoxon der *offenen Geschlossenheit* bzw. der *geschlossenen Offenheit*, die die Beziehung zwischen *Öffentlichkeit* und *Wissenschaft* reguliert. Die Position der Fremden, die sich diesem Volk der *depredators, compilers und interpreters of nature* gegenüber sehen, ist jene, die Bruno Latour und Steve Woolgar eingenommen haben, um das *Leben im Labor* zu beobachten. Der Standpunkt des Beobachters ist derjenige des Anthropologen, der die Praktiken und Rituale fremder Stämme, hier also die *scientific rituals* der »tribes of scientists«, analysiert:

Since the turn of the century, scores of men and women have penetrated deep forests, lived in hostile climates, and weathered hostility, boredom, and disease in order to gather the remnants of so called primitive societies. By contrast to the frequency of these anthropological excursions, relatively few attempts have been made to penetrate the intimacy of life among tribes which are much nearer at hand. This is perhaps surprising in view of the reception and importance attached to their product in modern civilised societies: we refer, of course, to tribes of scientists and to their production of science. Whereas we now have fairly detailed knowledge of the myths and circumcision rituals of exotic tribes, *we remain relatively ignorant of the details of equivalent activity among tribes of scientists, whose work is commonly heralded as having startling or, at least, extremely significant effects on our civilisation.* (Latour/Woolgar 1986, 17) [hervorgehoben von P.G.]

Mitten in unserer Kultur gibt es somit viele, kleine *Insellaboratorien*, die noch unergründet sind. Sie sind zwar Teil der Gesellschaft, aber nicht Teil der Öffentlichkeit. Um sie auf eine Öffentlichkeit hin zu öffnen, müssen

1 Diese überspitzt polemische und damit kritische Formulierung zielt bewusst auf die von Wolf Lepenies vorgebrachte These, dass, weil Europa der Geburtsort der Naturwissenschaften gewesen sei, dieser nun zum Ursprungsort ihrer Kritik werden müsse (Lepenies 1992, 71).

ihre experimentellen Praktiken durchleuchtet werden: Sie müssen verständlich gemacht werden. Leider blieb Bacons utopische Allegorie ein Fragment. Man kann also nur spekulieren, wie die Axiome der experimentellen Künste ausgesehen hätten. Der Bacon-Kommentator James Spedding hatte bereits 1859 in seinem Vorwort zu *New Atlantis* angemerkt:

The New Atlantis is chiefly interesting as a record of his own feelings. Perhaps there is no single work of his which has so much of himself in it. The description of Solomon's House is the description of the vision in which he lived, – the vision not of an ideal world released from the natural conditions to which our is subject, but of our own world as it might be made if we did our duty by it; of a state of things which he believed would one day be actually seen upon this earth such as it is by men such as we are; and the coming of which he believed that his own labours were sensibly hastening. (Bacon 1963, 121, Bd. 3)

Die Labor-Häuser sind keine Utopie mehr, sondern ein realisierbarer Entwurf, der zu einem gesamtgesellschaftlichen Projekt wird. Im 19. Jahrhundert beginnt das Projekt im Zuge der industriellen Revolution Realität zu werden (Haynes 1994, 33). Doch es musste noch ein weiteres Jahrhundert vergehen, bevor Latour und Woolgar den nächsten Schritt wagten und die eigentlichen Prozesse dieses experimentellen Eigenlebens unter die anthropologische Lupe nahmen. Die *Archäologie des experimentellen Blicks* »to portray science as a world apart« (Latour/Woolgar ebd., 17) hat mit weiteren Autoren wie Hans-Jörg Rheinberger und Karin Knorr-Cetina gerade erst begonnen. Ihre Studien liefern die epistemologischen Grundlagen für eine *Experimentalkultur*, die sich wieder ihrer transzendentalen Bestimmung bewusst werden muss, weil eine zunehmende Demokratisierung des Wissens Rechenschaft von ihr fordert. *Depredator, Compiler, Inoculator* – diese baconschen Manipulatoren und Naturinterpreten haben die Wissenschaften durch das Experimentieren mit der Natur aus dem Nachahmungsverhältnis befreit und sie zu einer Kunst erhoben. Wissenschaft ist jedoch nicht irgendeine Kunst. Sie ist das *a priori* einer jeden Praktik, die Kunst werden will: Experimentelle Wissenschaft schafft die Bedingungen der Möglichkeiten einer Wissenschaft als Kunst, die die Natur übertrifft, denn so Bacon, »we make them also by art greater than the nature«. Das ist die Formel für das »Human Empire« (ebd., 156) wie es das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat und das 20. Jahrhundert fortschreibt. *And as the conclusion of the whole affair for the further history of this utopian vision: The Human Empire needs knowledge, more specified, scientific knowledge.*

Die Zeitdiagnose »Wissengesellschaft« liefert demnach keine *neutrale* Beschreibung von Gegenwartsgesellschaften, sondern eine Legitimationsfolie für symbolische und materielle Herrschaftsstrukturen, die nicht

mehr thematisiert und gerade dadurch essentialisiert werden (Bittlingmayer 2005, 17). Das sei zunächst einmal der großen Resonanz in der außerwissenschaftlichen Öffentlichkeit und zum anderen der Soziologie selbst geschuldet, die sich in verschiedene Teildisziplinen auffächere und schließlich als *Wissenssoziologie* in ein schiefes Verhältnis zu ihrem Untersuchungsgegenstand trete, denn »welche spezifischen Wissensformen von welchen sozialen Akteuren sozial in Wert gesetzt werden, bleibt eine typisch theoretische Leerstelle«, so die Selbstkritik des Soziologen Uwe Bittlingmayer (ebd., 125). Die Wissenssoziologie, wie sie beispielsweise von Peter Weingart initiiert worden ist, setze nämlich eine wissensbasierte Gesellschaft ohne soziale Akteure voraus. Dies sei ein grundlegender Fehler der soziologischen Analyse, da Makro-, Meso- und Mikroebene der unterschiedlichen ökonomischen, institutionellen und intersubjektiven Netzwerke nicht mehr ineinandergreifen und aufeinander rückbezogen werden, stattdessen stünden sie isoliert nebeneinander. Bittlingmayer sieht bereits in der Bildung des Neologismus eine strukturelle Analogie zur neoliberal gefärbten, politischen Debatte, in der die Verwissenschaftlichung der Gesellschaft und der ökonomischen Felder parallel liefen (ebd., 55). Diese Entwicklung hebe nicht nur die Differenz zwischen ökonomischer Rhetorik und tatsächlich betrieblichem Wandel auf, sondern blende die Ungleichstrukturen der Gesellschaft aus (ebd., 135). Man verschreibe sich damit gänzlich der *populären* Produktion eines Labels, das evolutionär, quasi-ontologisch und schicksalsmächtig als Schein eines gerichteten Modernisierungsprozesses auftrete (ebd., 55). Der Begriff des *Wissens* werde somit zum substantiellen Träger von *Produktionswissen*, das heißt einer *Wissensform*, die immer und überall in ökonomisches Kapital transferiert werden könne (ebd., 63). Diese Verflechtung von Wissensdiskurs und der *New Economy* anglo-amerikanischen Vorbilds ließe bereits in der historischen Zurückverlängerung erkennen, dass der Begriff der Wissensgesellschaft eigentlich amerikanischen Ursprungs sei: die »knowledgeable society« folge stets dem Motto, »was noch nicht ist, das wird unter Rückgriff auf die neuesten Technologien schon werden« (ebd., 19).<sup>2</sup>

Diese Makroevolution sei mit den Entwicklungen auf der institutionellen Mesoebene von Universitäten, Krankenhäusern, Gefängnissen etc.

2 Bittlingmayer sieht diesen Prozess in dem Begriff der postindustriellen Gesellschaft bei Daniel Bell bereits versinnbildlicht (ebd., 34). Er konstatiert jedoch, dass eine derartige Deckungsgleichheit der beiden Begriffe nicht mehr adäquat sei, weil sich die Prozesse seit den 1970er Jahren durch die beschleunigenden Informations- und Kommunikationstechnologien schlagartig gewandelt hätten: »Lautet eine frühere Quintessenz des Diskurses: Weil sich Gesellschaften von fordistisch-tayloristischen zu Wissensgesellschaften entwickelt haben, ist die rationale Planung gesellschaftlicher Prozesse möglich und sinnvoll, so geht das Argument im aktuellen Diskurs in die Richtung das gerade der Wandel

konform, die ökonomische Managementrichtlinien für ihr Handlungsfeld übernehmen, um effizientere und schnellere Anwendungsfelder für das in den Hochschulen erworbene Wissen bereitzustellen. Auf der Mikroebene der sozialen Akteure würde schließlich deutlich werden, dass Wissensaneignung unter dem Label »lebenslanges Lernen« nur unter der Bedingung eingelöst werden könne, dass bereits genügend Humankapital über institutionelle Ausbildung generiert worden ist, um schließlich einen Weiterbildungseffekt zu erzielen (ebd., 243): »Der aufgewiesene Matthäus-Effekt in der Weiterbildung ruht auf einem System von sozialen Bildungsungleichheiten, die die soziale Herkunft auch in die enorm dynamisch ausgewiesenen ›Wissensgesellschaften‹ nach wie vor als zentrale biografische Größe von Bildungs- und Berufschancen verankert« (ebd., 251). Bittlingmayer bestätigt mit seiner eigenen empirischen Studie nicht nur strukturelle Ungleichheit im Bildungssystem, sondern kritisiert auch, dass bei Erfolg oder Misserfolg der Bildungsentscheidungen die kontext- und umweltbezogene Individualgeschichte der sozialen Herkunft vergessen werde (ebd., 270). In der Sprache des *akademischen Bildungskapitalismus*, wie ihn der Soziologe Richard Münch anprangert, lautet daher die Devise: In einer Zeit, in der die Universität zum Unternehmen, der Präsident zum Manager, der Professor zum Agenten und der Student zum Kunden wird, um ein Produkt zu erwerben, das hohes symbolisches Kapital abwirft und den Wert des erwirtschafteten Humankapitals steigert, ist die Aufgabe für das Individuum auf dem Bildungsmarkt klar gestellt. »Als Unternehmer seiner selbst wird das Individuum auf einem solchen Markt diejenigen Anreize finden, die es zur Investition in Bildung und Wissensvermehrung zum eigenen Vorteil und zum Nutzen der Gesellschaft verankert« (Münch 2011, 23).

Der Begriff der *Wissensgesellschaft* evolviere sowohl vor dem Hintergrund der Homogenisierung des europäischen Bildungssystems als auch vor der gleichzeitigen Internationalisierung des Hochschulwesens.<sup>3</sup> Doch diese Veränderung lokaler, historisch gewachsener Strukturen durch globale Homogenisierung führe oft zu institutioneller Dysfunktionalität und Lähmung einzelner Disziplinen und/oder Institute (ebd., 9). Durch die Ausdifferenzierung transnationaler, institutioneller und kultureller Felder entstünden nun »globale Akteurnetzwerke«, die Teil einer Weltkultur seien bzw. diese erst entstehen ließen, wobei ihre Existenzberechtigung gerade aus einer »Sakralisierung wissenschaftlichen Wissens«

von fordistisch-tayloristischen Gesellschaften jene rationale Planung aufgrund der damit verbundenen ungeheuren Dynamik und Beschleunigung von gesellschaftlichen Entwicklungen unmöglich werden lässt« (ebd., 43).

3 Für Richard Münch ist diese Entwicklung gleichbedeutend mit der Amerikanisierung des Hochschulwesens nach Vorbild der Eliteuniversitäten (Münch 2007, 162).

hervorgehe (ebd., 11). Die Weltkulturelite rekrutiere sich hauptsächlich aus amerikanischen Spitzenuniversitäten. Somit würden herrschende Organisationen der Wissenschaft zu globalen Konsekrationsinstanzen des Wissens, die Münch unter dem Label »instrumentelle Rationalisierung von Governance« subsumiert. Die sowohl von Bittlingmayer als auch von Münch konstatierte *Verwissenschaftlichung der Gesellschaft* durch die Inanspruchnahme einer Expertise führe so zu einer »Dialektik von Befreiung und Gefangennahme« (ebd., 12). Zusammengefasst konstituiert sich das von Münch beschriebene »global akademische Monopoly« (ebd., 163) wie folgt: In dem legitimitätsstiftenden Kopieren von unterschiedlichen Hochschulsystemen zwischen den USA, Deutschland, England und Frankreich entstehe eine Distinktionslogik um die größtmögliche Sichtbarkeit und Definitionsmacht im national akademischen Feld und in den globalen Akteurnetzwerken der Weltkulturelite, die zu einer Schließung und Zentralisierung des Zugangs zu distinguierten Positionen führe (ebd., 163). Die Homogenität der Inhaber werde so gesteigert und ihre Identifikation zur Elite erleichtert (ebd., 138). Wer konkurrenzfähig bleiben wolle, müsse sich dieser Tendenz zur Geschlossenheit und Zentralisierung angleichen.<sup>4</sup> Auf diese Weise entstehe ein »geschlossen akademisches Kastensystem«, das durch drei Prinzipien reglementiert werde: (a) dem »Matthäus-Effekt«: wer hat, dem wird gegeben, folglich steigern vergangene Erfolge den Ressourcenzufluss, (b) dem »Potlatsch-Effekt«: Es gibt einen Geschenke-Austausch ohne Reziprozität und (c) dem »Schließungseffekt«: durch Rekrutierung und die Pflege eines luxuriösen akademischen Lebensstils wird eine Schließung und Zentralisierung dieses Systems bewirkt. Die Folge dieses Prozesses nennt Münch den »akademischen Kapitalismus«, in dem die Wissenschaft nicht mehr als »einen von Forschern gestalteter Prozess um

4 Münch führt als Beispiel die Eliteuniversität Harvard an. Sie verfüge über die größte Anzahl an Nobelpreisträgern und einem geschätzten Vermögen von 35,9 Milliarden US-Dollar, das den strategischen Einkauf von renommierten Experten ermögliche und damit Akkumulation von Reputation begünstige, sodass die Universität dadurch in die Lage versetzt werde, noch mehr monetäres Forschungskapital einzuwerben (ebd., 143). Die alleits bekannte Spenderkultur innerhalb dieser Kreise verstärke dabei das ökonomische Kapital der Universität, während sich der Spender gleichzeitig als wertvolles Mitglied der Zivilgesellschaft fühlen dürfe, weil sein Geschenk seinen symbolischen Wert selbst durch das institutionelle Kapital der Universität erhalte (ebd., 155). Dazu gehören natürlich jene liturgischen Festweihen, die in öffentlichen Versammlungen Harvard als »Premium-Marke« zelebrieren und als absolutes Luxusgut hochstilisieren. Was bedeutet dies jedoch für die Wissensrevolution in den einzelnen Forschungsprojekten? Münch sieht in dem Kapitalverwertungsinteresse des Wissens eine Einschränkung der Diversität des Wissens und damit einhergehend eine Schmälerung des Innovationspotentials (ebd., 14).

seiner selbst willen begreift, sondern als eine Ressource, die sich von unternehmerischen Universitäten nutzen lässt, um monetäres und symbolisches Kapital zu akkumulieren« (ebd., 191). Aus dieser Diagnose folgt die Etablierung der Wissenssoziologie als »Meta-Wissenschaft« (und als Subdisziplin) zwischen Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine Gesellschaftsanalyse anhand des relationalen Systemgefüges von Politik/Wirtschaft/Medien in Bezug auf Wissenschaft zu untersuchen (Weingart 2003, 11). Aus den ersten Forschungsansätzen, die in Deutschland seit den 1970er Jahren vor allem durch Peter Weingart vorangetrieben worden sind und nun durch Helga Nowotnys kulturkritische Perspektive erweitert werden, wird ersichtlich, dass die Universität ihre Monopolstellung als Forschungszentrum durch die »Epidemiologie industriefinanzierter Forschung« verspielt hat (Weingart/Carrier/Krohn 2007, 243f.). Der Fokus auf angewandte Forschung vernachlässigt die Grundlagenforschung, sodass das Verwertungsinteresse das Erkenntnisstreben unterhöhle, denn »es geht nicht um Erkenntnisgewinnung, sondern um die Entwicklung marktfähiger Produkte« und damit einhergehend um »provisorische Erkenntnisstrategien«, die eine »methodologische Reaktion« auf die »Überstrapazierung wissenschaftlicher Erkenntniskraft« darstelle (ebd., 95ff.). Die neuen Verhandlungen zwischen Wissenschaft und Gesellschaft betreffen demnach den »epistemischen Kern« der wissenschaftlichen Forschung, das heißt, ob die alles entscheidende Frage der »Suche nach Wahrheit, Objektivität und Rationalität« in Bezug auf die zunehmende Einengung seitens einer Privatisierung und Demokratisierung von Wissen noch Relevanz beanspruchen könne (ebd., 25). Da die Dezentrierung des »harten Kerns« durch die heterogenen Anwendungskontexte der Industrieforschung dermaßen effektiv vorangetrieben worden sei, stehe ein Autonomieverlust der Wissenschaft nahezu bevor (Nowotny/Scott/Gibbons 2004, 92).<sup>5</sup> Diese Entwicklungen rührten von einer Wissensproduktion im Modus 2 her, die Helga Nowotny von der Wissensproduktion im Modus 1 abgrenzt, denn während letztere aus der Suche nach allgemeinen Erklärungsprinzipien hervorgegangen sei und einer Wissenschaftskultur entsprach, die eher von akademischen Interessen der jeweiligen

5 Der hier konstatierte Autonomieverlust jüngerer Datums muss relativiert werden, denn historisch betrachtet waren die naturwissenschaftlichen Disziplinen niemals Teil des universitären Bildungssystems, sondern in technische Fachhochschulen oder unabhängige Institute ausgelagert. Die Bildungsreformen des 19. Jahrhunderts führten gerade deshalb einen erbitterten Kampf um die Institutionalisierung der Naturwissenschaften in den Curricula der Schulen und Universitäten. Mittel dieser Reformbewegung war vor allem das Popularisieren naturwissenschaftlicher Methoden und experimentellen Wissens. Im zweiten Teil dieser Arbeit werden diese Entwicklungen vorgestellt.

Gruppe von Spezialisten geleitet worden sei, sei Modus 2 heterogonener und transdisziplinärer organisiert (Nowotny 1999, 67f.).

Dieses Kriterienraster der zwei Wissenschaftsformen wird über mehrere Seiten aufgeführt, um deutlich zu machen, dass der Wissenschaftler sich in einer Wissensgesellschaft bewegt, die einen Übergang darstellt, indem die Logik der Disziplinengrenzen außer Kraft gesetzt wird, um neue Disziplinen für neue Anwendungskontexte zu schaffen.<sup>6</sup> Da sich also der institutionelle Anker gelöst hat, treiben nun die baconischen *Insel-laboratorien* im offenen Meer des Wissens umher: »Die Dynamik der gesellschaftlichen Wissensverteilung liegt in den Bewegungsflüssen des Wissens selbst und in den Verschiebungen der Verbindungsmuster zwischen diesen Flüssen. Es ist nicht mehr die disziplinäre Wissensorganisation, auch nicht länger die nationale Wissenschaftspolitik, die diese Muster bestimmt. Ihre Bewegung folgt vielmehr den sich ebenso rasch verändernden Problemkontexten« (ebd., 70). Nowotny beschreibt dies als »double-bind-Situation«: »Wissenschaft hat zunehmend sowohl vor einem utilitaristisch-instrumentellen als auch demokratisch legitimierten Kalkül zu bestehen« (ebd., 23). Diese ›double-bind-Situation‹ resultiere aus dem neuen Selbstbildnis, das die Wissenschaft von sich selbst entwerfe: Als »science on the making« werde die positivistische Wissenschaft durch unabgeschlossenes Forschen ersetzt, sodass »wissenschaftliches Wissen den Status des Vorläufigen hat« (Nowotny 2005, 26).

In diesem Sinne verabschiedet sich die Illusion eines harten, epistemischen Kerns: »Die Hülle, die den epistemischen Kern umgibt, hat sich als durchlässiger erwiesen, als es eine Wissenschaft, die den Verlockungen des von ihr selbst konstruierten wissenschaftlichen Weltbildes immer wieder erlegen ist, eingestehen wollte« (Nowotny 1999, 31f.). Der »harte Kern« habe sich als »Cluster heterogener und lokaler Praktiken« erwiesen, der einer »nuancierteren und soziologisch sensibleren Epistemologie« bedürfe (Nowotny/Scott/Gibbons 2004, 245ff.). Wird diese Sensibilität nicht aufgebracht wachse die Zone der Ungewissheit (ebd., 29), die nach Nowotny in folgender These kulminiert: »Die kollektive Wette, die wir auf die Zukunft abgeschlossen haben, heißt Innovation« (Nowotny 2005, 62). Sobald sich Wege aus dem Labor in das gesellschaftliche Makrosystem gebahnt haben, gerät man in eine »world of flows«, in einen globalen Informationsfluss (ebd., 104), in dem der

6 Die konstatierte Auflösung klassischer Disziplinen durch inter- und transdisziplinäre temporäre Verbände ist an dieser Stelle zu relativieren. Siehe hierzu Weingart/Carrier/Krohn (2007). Die Autoren betonen, dass in vielen Wissenschaften eher eine »Binnendifferenzierung« zu beobachten sei (ebd., 196). Es würde zwar eine Veränderung der Disziplinlandschaft wahrgenommen werden, doch Disziplinen lösten sich als Ordnungsprinzip nicht ersatzlos auf: Sie veränderten sich, indem sie sich differenzierten, spezialisierten und rekombinierten (ebd., 219).

Begriff der *Innovation* stets *Emergenz* signalisiere, die sowohl für Flexibilität als auch für die Mimikry und die Inszenierung von Risiko und Unsicherheit stehe (ebd., 160ff.).

Da sich die *innovatio* (neu-neu) von der *renovatio* (alt-neu) dadurch unterscheide, dass sie stets Neues aus Neuem produziere (ebd., 128), ohne dass ein Equilibrium zwischen Neuerungen und sozialem Wissen durch die Diskursivierung des Neuen etabliert werden könne (ebd., 157), fordert die Kultursoziologin, dass die Sprache der Künste diesen Prozess reflektieren müsse: »Es braucht eine Sprache, um erkennbar und wiedererkennbar zu werden und Bilder, die das, was die Sprache nicht oder noch nicht auszudrücken vermag, zu vermitteln. Die Literatur und Künste werden eingeladen, Fragen zu stellen, Zweifel zu äußern und mit Ironie zu kommentieren« (ebd., 164). Kunst und Literatur stellten ein »Gesellschaftsexperiment« dar, das das Wissen über die Welt mit dem Wissen über uns selbst vernetze (ebd., 175). Dies hätte eine wechselseitige Verschränkung von Wissensordnungen und sozialen Ordnungen (kollektives Wissen) zur Folge, die Entstehung des Neuen zu einem erzählbaren Narrativ transformiere: »Es bedarf der sozialen Ordnung, um die Wissensordnung in Erscheinung treten zu lassen« (ebd., 111). Die Geschichten aus dem Labor müssten daher durch die Geschichten der Kulturen ergänzt werden (ebd., 112). Das webende Narrativieren von Diskursfragmenten zu Diskurssträngen ermögliche dann ein In-Distanz-Treten zu bereits gemachten. Von einer höheren Ebene aus werde eine Abgeschlossenheit simuliert, um eine Kontemplation über die ›world of flows‹ zu ermöglichen. Die *Populärwissenschaft* leistete ihren Beitrag, indem sie die großen Metaerzählungen der Naturwissenschaft, die noch im 19. Jahrhundert dominierten, durch die zahlreichen kleinen »gesellschaftlich-wissenschaftlichen Mikroerzählungen« ersetzten (Nowotny/Scott/Gibbons 2004, 239):

Die Populärwissenschaft stellt eine vitale Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Kultur im besonderen und der Kultur der Gesellschaft im allgemeinen her. Sie hilft die Kluft zu überbrücken, die zwischen Werten und Praktiken der Wissenschaft auf der einen und generellen gesellschaftlichen Normen und Alltagserfahrungen auf der anderen Seite bestehen. In diesem Lichte betrachtet sind populäre Vorstellungen und Bilder von der Wissenschaft nicht nur unvermeidlich, sondern auch essentiell für die Bewahrung einer gesunden Wissenskultur. (ebd., 236).

In einer hochgradig differenzierten populären Wissenskultur, in der ständig Aushandlungsprozesse um die Bedeutsamkeit des *neuen scientific knowledge* der *scientific community* für die Gesellschaft ausgefochten werden und sich die »Transferwissenschaft«<sup>7</sup> um eine effizientere Kom-

7 Der transdisziplinäre Verbund von Linguisten, Medien- und Kommunikationswissenschaftlern, Didaktikern und Soziologen, Ökonomen, Philosophen

munikationsbasis bemüht, dass diese Diskussionen nicht im Sande verlaufen, stellt sich immer wieder aufs Neue die Frage, was denn die Wissenschaft dem Leben zu bieten habe (ebd., 301). Denn dass es sich um *Wissenskulturen* handelt, mag wohl trotz der semantischen Unschärfe dieses Kompositums keiner abstreiten. Ob es sich jedoch um *Lebenskulturen* handelt, möge dahin gestellt sein, da die Integration der entfremdeten Wissenschaften in die private Lebenswelt aufgegeben bleibt: »Den meisten Menschen bleibt die Wissenschaft fremd, sie können sie sich zum verstehen und praktischen Beherrschen ihrer Lebenssituation nicht aneignen; ihre Erfahrungen und Probleme lassen sich nicht in die Sprache der Wissenschaft übertragen« (Böhme/Engelhardt 1979b, 7).<sup>8</sup> Denn das, was in diesem globalen Wissenskanon der ›world of flows‹ zu leicht in den Hintergrund gerate, sei die »Stimme des verzweifelnden Individuums« (Nowotny ebd., 176). Diese Stimme trat dann in den Hintergrund als sich die Gelehrten im Streit der Fakultäten nur noch um eins sorgten: Wem gebührt die wissenschaftliche Macht, über alle Disziplinen zu herrschen? Und wem gebührt die rhetorische Macht, über das Volk zu herrschen?

## Der Tempel der Wissenschaften und die Archive des Wissens

Der Streit um die geteilte Wissenschaftskultur zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften wird von einem ›wissenschaftsideologischen Fluch‹ getragen, einem unerschütterlichen Glauben »an eine unteilbare Rationalität, einer ungeteilten rationalen Kultur« (Mittelstraß 1998, 95).

und anderen Kulturwissenschaftlern – wohlgerne die Aufgaben des Literaturwissenschaftlers bleiben hier unerwähnt – sieht sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts mit der Aufgabe konfrontiert, dieser Opazität von Wissen dadurch entgegenzuwirken, dass ein Metawissen über den Zugang zum und den Umgang mit Sonderwissen etabliert wird. Als Transferwissenschaft unterstellt sie ihr Aufgabenspektrum folgendem Imperativ (Antos 2001, 5). Durch eine Verbesserung der Zugangsvoraussetzungen zu Wissen soll die individuelle wie globale Ungleichheit der Wissensverteilung in Grenzen gehalten werden.

- 8 Unter dem Begriff *Lebenswelt* verstehen Gernot Böhme und Michael von Engelhardt, die konkreten Bedingungen von Arbeit, privater Existenz und des politischen wie gesellschaftlichen Lebens, die in historische Entwicklungsprozesse und sozio-kulturelle Makrostrukturen der jeweiligen Gesellschaft eingebettet sind. Innerhalb einer Gesellschaft müsse daher eine Vielfalt von Lebenswelten angenommen werden, »die sich auf die Unterschiede in der sozio-ökonomischen Lage der Gesellschaftsmitglieder rückbeziehen lassen« (ebd., 20).

Jürgen Mittelstraß hat in seiner Zeitdiagnose des akademischen Feldes der 1990er Jahre bereits darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Glaube dafür verantwortlich ist, dass die Geisteswissenschaften in ihrer Rolle als Kompensationsmodell mit ihren Sensibilisierungs-, Bewahrungs- und Orientierungsgeschichten Gefangener ihrer eigenen Geschichte werde, aus der sie sich befreien wollte. Die vermeintliche Rehabilitation wird zur Destabilisation innerhalb der Wissenslandschaft und bewirkt eine Verkümmern der konstruktiven Kräfte: »Mit einem derartigen Modell werden die Geisteswissenschaften gerade daran gehindert, diesen Mythos zu überwinden und am Aufbau einer zukunftsweisenden Rationalität teilzunehmen« (ebd., 97). Seine Kritik an der Organisation der Geisteswissenschaften an den Universitäten geht soweit, dass er sie als eine »geisteswissenschaftliche Hölle« bezeichnet (ebd., 113). Diese unheimliche Hölle zeige sich in vielen unterschiedlichen Formen des institutionellen, disziplinären und diskursiven Lebens. Er formuliert daher polemisch-kritisch: »Dem unendlichen Geist ist alles Endliche unendlich fern« (ebd., 110). Diese Unendlichkeit zeige sich nicht nur in der Unübersichtlichkeit der Theorien, Methoden und Strukturen, sondern vor allem in der Menge an Sonderforschungsbereichen, die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert werden. Gerade diese Auslagerung in unterschiedliche interdisziplinäre Verbände mit Finanzierungen aus Dritten Mitteln zeuge von einer »beunruhigten Kooperationsfähigkeit« (ebd., 114). Das ›Sein zum institutionellen Tode‹ sei dieser Disziplin eingeschrieben, weil sie sich dazu bereit erklärt habe, die »Zwergenrolle einer kompensierenden Begleitung von Modernisierungsprozessen zu spielen« (ebd., 118).

Was man beobachten könne, ist eine intradisziplinäre Zerfaserung bei gleichzeitigem Wachstum der Institute. Auch dieser Prozess sei nicht förderlich, denn gerade hierdurch verliere man den Blick für die eigenen methodologischen Ursprünge. Da das Zentrum der Geisteswissenschaften immer noch der hermeneutische Zirkel sei, liege auch hier der Punkt, an dem man ansetzen müsse, um das Verstehen des Verstehens nicht wieder in Unverständlichkeit münden zu lassen (ebd., 123). Somit habe auch die Philosophische Fakultät ihre institutionelle Wirklichkeit verloren. Diesen Verlust charakterisiert Mittelstraß wie folgt: »Im milden Licht der geisteswissenschaftlichen Sonne sichtlich und klein, auch die Philosophie, deren Sonne, das Licht der Wahrheit, einmal über allen Wissenschaften strahlen sollte. Das Zeitalter der Glühbirne hat wohl alle Sonnenträume, auch in der Philosophie, eingeholt« (ebd., 130). Trotz dieser vermeintlichen Kritik aus der Position eines Betroffenen der akademischen Intelligentsia hält er an dem geisteswissenschaftlichen Credo des Orientierungswissens für die Entwicklung einer Gesellschaft in einer modernen Welt fest, gerade weil dieses Wissen stets selbstreflexiv auf sich selbst als konstruktives Prinzip dieser Entwicklung verweise. Daher

lautet sein wissenschaftspolitischer Wahlspruch für die Zukunft: »Laß dich leiten von der Lust auf das Neue und den Willen zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, aber achte darauf, daß es kein minderes Ziel ist, die Welt mit dem, was Du forschend und entwickelnd tust, zusammenzuhalten« (ebd., 165).

Der Glaube an die fundamentale Einheit der Wissenschaft, die wissenschaftspolitischen Debatten um die Zukunft der Geisteswissenschaften, die Zukunft der Philosophischen Fakultät und der Kampf um die Universität als institutioneller Ort dieser Wissenschaften ist ein immer wiederkehrendes, zyklisch sich wiederholendes und damit folglich ein genuin historisches Phänomen der Ausdifferenzierung sozialer Systeme. Die historische Transformation dieses Kampfes wird durch die Bildungs- und Universitätsgeschichte in Europa dokumentiert. Dennoch beginnt gerade zum Ende des 18. Jahrhunderts eine neue Welle an Gründungs- und Streitmanifesten von Gelehrten, die nicht nur um die Stellung ihrer eigenen Wissenschaft kämpfen, sondern vor allem um die Neuhierarchisierung der Fakultäten und Disziplinen überhaupt wie auch um die gesellschaftliche Wirkungskraft auf die Öffentlichkeit, die zwar nicht Teil des akademisch-wissenschaftlichen Feldes ist, jedoch von Akteuren eben dieser institutionellen Insel regiert wird.

Immanuel Kants *Streit der Fakultäten* ist zugleich ein Symptom für die Wissensordnung um 1800, welche die Universität von ihrer politischen Instrumentalisierung der Regierenden befreien möchte, und ein Paradigma für die diskursive Formation nachfolgender Texte von Gelehrten, die immer demselben Schema folgen: Kritik an bestehenden institutionellen Verhältnissen, Aufbau einer neuen Hierarchie der Denksysteme und ihrer Disziplinen und schließlich die Selbstpositionierung der eigenen intellektuellen Agenda innerhalb dieser Hierarchie. Kant demonstriert als »Diskursivitätsbegründer« (Michel Foucault), wie man solche Streitschriften konstruiert und vor allem dass man ohne ironisch-kritische Polemik, keinen wirklichen Streit führen kann. In seinem inszenierten Streit werden die drei obersten Fakultäten, die Medizin, die Jurisprudenz und die Theologie, zu Akteuren auf der einen Seite, während ihnen die Philosophische Fakultät als Kontrahent entgegensteht. In der »fabrikmäßigen« Arbeitsteilung der universitären Gelehrsamkeit seien unterschiedliche Gelehrten beschäftigt: die akademischen, die zunftfreien und Liebhaber-Gelehrten, die in einem »Naturzustand der Gelehrsamkeit« verweilen, und schließlich diejenigen, die als »Werkzeuge der Regierung« agierten, das heißt vor allem die Geistlichen, die Justizbeamten und die Ärzte (Kant 1798, 4ff.).

Sie seien nichts anderes als »Geschäftsleute der Gelehrsamkeit«, die nicht über die Gewalt ihres eigenen Faches verfügten, sondern sich stattdessen unmittelbar an das Volk wendeten, das ausschließlich aus »Idioten« (Laien) bestehe (ebd., 18). Diese Gewalt, die sie ausübten, sei

notwendigerweise gesetzgebend und gleichzeitig unfrei, da sie vom Staat regiert werden. Kant kritisiert die institutionelle Lebensform der Universität als Staatsanstalt und bemängelt die fehlende Autonomie des akademisch-wissenschaftlichen Feldes. Die Politik walte über der Wissenschaft und dies führe schließlich dazu, dass die oberen Fakultäten für politische Orthodoxie instrumentalisiert werden, um den Einfluss auf das Volk zu erhöhen. Daher plädiert Kant für eine Neuhierarchisierung der internen Fakultätsstruktur auf Grundlage eines kritischen Vernunftbegriffs.

Die oberen Fakultäten seien in einer Dialektik der Herrschenden und Beherrschten gefangen, nur der Philosophie auf Grundlage ihrer freien und unabhängigen Wissenschaft der Vernunft sei es vergönnt, diese Dialektik zu durchbrechen. Er positioniert die Philosophie als Häretikerin der universitären Stände, die sich zwar um das ewige (Theologie), das bürgerliche (Jurisprudenz) und das leibliche Wohl sorgen, deren Schriften jedoch (Bibel, Landrecht, ›Medicinalordnung‹) nicht Produkte der freien Vernunft seien, sondern in einer »Autoritätshörigkeit« gründeten. Kant zwingt den bibeltreuen Theologen »gegen alle Gefahren der Anarchie« im »offenen, freien Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie« zu kämpfen (ebd., 24). Der Gesetzgeber der unteren Fakultäten sei ausschließlich die Vernunft, daher übernehme die Philosophische Fakultät in der neuen Hierarchie folgende Aufgabe: »Auf einer Universität muß aber auch ein solches Department gestiftet, d.i. es muß eine philosophische Fakultät sein. In Anlehnung der drei obern dient sie dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (die wesentliche und erste Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist« (ebd., 28).

Doch Kant ist auch dazu bestrebt, eine innere Systematik dieser Fakultät zu verleihen. Ähnlich seiner Architektonik in den späteren Kritischen Schriften teilt er die Fakultät in Wissenschaften der reinen Vernunftkenntnisse (reine Metaphysik, reine Philosophie und Metaphysik der Natur und Sitten) und historische Erkenntnisse (Geologie, Geschichte, Sprachkenntnisse, Humanistik). Das reicht ihm jedoch nicht aus. Wesentlich für die Neubestimmung und Neuverortung der Philosophischen Fakultät ist jedoch die Vermittlung dieses Wissens gegenüber dem Volk, denn beim ›Streit der Fakultäten‹ gehe es eben vor allem, um den Einfluss aufs Volk: »[U]nd diesen Einfluss können sie nur bekommen, so fern jede derselben das Volk glauben machen kann, daß sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind« (ebd., 30). Kant präsentiert sich als Volksredner; er verstehe das Volk in seinen Bedürfnissen nach der Seligkeit nach dem Tod, der Sicherung des Lebens durch öffentliche Gesetze und dem physischen Genuss

des Lebens durch Sicherung der Gesundheit; aufgrund dieser Bedürfnisbefriedigung sehe das Volk die Gelehrten als »Wundermänner und Zauberer« (ebd.). Doch das Volk werde gerade hierin in die Irre geführt. Er ruft dem betrogenen Volk entgegen: »Das Volk will gelehrt, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen sein« (ebd., 31). Dafür seien nicht die Fakultätsgelehrten verantwortlich, wohl aber diejenigen, welche die Masken der Geschäftsmänner des Wissens tragen und unter dem Einfluss der Regierenden stehen.

Die Gesetzgebung basiere auf einer »autorisierten Gesetzlosigkeit« (ebd., 32), daher müssten die Philosophen als letzte Richter und Berater sowie Wächter des Wissens eingestellt werden. Kant folgt hier der Wissenschaftspolitik Platons und er weiß genau, dass es bei diesem Streit nicht um friedliche Übereinkünfte geht, sondern um einen rechtskräftigen Richterspruch und zwar eines »Richters der Vernunft«. Die Philosophie müsse sich stets gegen Gefahr rüsten, um die Wahrheit zu beschützen gegen die Herrschenden und ihre Begierde zu herrschen. Die Freiheit von der Willkür der Regierung könne sie nur erlangen, wenn sie sich der »Freiheit des öffentlichen Urteils« preisgibt. Was bedeutet das jedoch im Umkehrschluss? Es bedeutet, dass die Philosophie keine Wissenschaft der Wissenschaft werden darf, sie darf nicht zur Meta-Wissenschaft permutieren, sonst gleicht sie denjenigen, die sie kritisiert und bleibt in der dialektischen Schleife des Herrschens und Beherrscht-Werdens gefangen. Kant bezeichnet die Philosophie als eine Wissenschaft des Menschen, also auch eine Wissenschaft für den Menschen, als eine »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (ebd., 117ff.). Diese Form der Anthropologie könne man jedoch nur betreiben, wenn man »Weltbürger« sei, der von der »Lokalkennntnis« ausgeht, um das Lokale und Regionale mit dem Globalen zu verbinden. So sei das Lesen von Reisebeschreibungen ein unentbehrliches Hilfsmittel, genauso wie die Weltgeschichte, Biographien, Schauspiel, Romane und »populäre« Beispiele aus dem Alltag, um die philosophischen Schriften so zu gestalten, dass sie zum »Vorteil für das lesende Publikum« gereichen (ebd., 121).

Der philosophische Gelehrte ist also ein humanistisch gebildeter Kulturmensch, der Literatur und populäre Alltagsbeispiele nutzt, um das Wissen, das er mitteilen möchte, im Hinblick auf das »Wachstum einer gemeinnützigen Wissenschaft« hin öffnet (ebd., 122). Kant verweist an dieser Stelle ausdrücklich auf seine Vorlesungen zur Anthropologie und physischen Geographie, die für alle Stände geöffnet waren und er daher auf populäre Darstellungsweisen zurückgriff. Vor dem Gerichtshof der Öffentlichkeit plädiert Kant für eine Öffnung der universitären Insel kraft einer gemeinnützigen Wissenschaft für das Volk, die von keiner anderen Wissenschaft angestrebt werden könne als der Philosophie. Die universitäre Herr-Knecht-Dialektik kann nur aufgebrochen werden, wenn man sich mit dem Volk verbündet, anstatt es von oben herab zu

kontrollieren. In der Geste des verständnisvollen Gelehrten-Philosophen setzt er den Menschen ins Zentrum der Wissensordnung um 1800 als »ursprüngliche[n] Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe« und als »einzige[n] Urheber aller seine Handlungen« (ebd., 70). Das Volk wird von der intellektuellen Knechtschaft erlöst, kraft eines Gelehrten, der sich durch das Volk hindurch arbeitet, um auf der anderen Seite wieder aufzusteigen und den Richterstuhl der akademischen Intelligentsia in Besitz zu nehmen.

Wilhelm Dilthey übernimmt in gewisser Weise das Erbe wissenschafts-politischer Verteidigungsschriften. In seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), die er genuin als Lebenswissenschaft versteht, weil sie dem Leben entwachsen sind, möchte er einer zunehmenden Spezialisierung innerhalb der Philosophischen Fakultät entgegenwirken, indem er den Umfang und die Grenze der Geisteswissenschaften im Verhältnis zu den Naturwissenschaften ermisst. Die empirische Methode der Geisteswissenschaften gründet in der historisch-kritischen Entwicklung eines Instrumentariums zur Beurteilung des Wertes einzelner Verfahrensweisen. Als Wissenschaft ist sie Meta-Wissenschaft, eine Wissenschaft der »inneren Erfahrung«, die den Wert wissenschaftlicher Methodologie nach dem Wert für uns bemisst. Dilthey hadert wissenschaftspolitisch mit einer ganz neuen Disziplin, die der Philosophie Konkurrenz macht, obwohl sie gerade aus der Philosophie entstammt: der Psychologie. Waren die Naturwissenschaften zu Zeiten Kants Teil der empirischen Philosophie, sprich Naturphilosophie und Naturgeschichte, so wird der Kampf der Zwei Kulturen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Kampf gegen die staatliche Finanzierung großer naturwissenschaftlicher und technischer Institute, deren Forschungsfundamente außerhalb der Universität liegen und gerade darin die innere Gefahr der akademischen Ausbildung liegt, die von der Staatsanstalt zur Lehranstalt permutiert. Dilthey möchte die zwei Hälften des »globus intellectualis« (ebd., 4) zusammenhalten und orientiert sich vorwiegend an wissenschaftspolitischen Vorbildern aus dem Ausland wie Mill, Littré, Comte und Spencer. In ihren Schriften meint er zu erkennen, dass Geisteswissenschaften immer schon Wissenschaften für die Gesellschaft darstellen, um die Grundlage der Berufsbildung der leitenden Organe der Gesellschaft zu garantieren. Der »verwegenen wissenschaftlichen Baulust« der französischen und englischen Vorbilder fehle jedoch das »intime Gefühl der geschichtlichen Wirklichkeit, welches nur aus einer vieljährigen Beschäftigung mit derselben in Einzelforschung sich bildet« (ebd., 22).

Aus der systematischen Architektonik sei daher ein »Notbau« geworden, der auf reiner Spekulation beruhe. Dilthey möchte anders verfahren und gründet die geisteswissenschaftliche Forschung auf Psychologie, Anthropologie, Philologie. Besonders letztere habe eine »mustergültige Technik« entwickelt, um das Material der Geisteswissenschaften, die

historisch-gewordenen Wirklichkeit, in all ihren Überlieferungen, Entstellungen und Verstellungen, zu analysieren und in Richtung auf die Gestaltung der Zukunft zu öffnen. Der konkret, individuelle Mensch bildet hierbei das anthropozentrische Gesamtbild und Zentrum dieser Wissenschaften.

Die Analysen und Interpretationen beziehen sich daher vor allem auf konkrete, partikulare Willensregungen im gesellschaftlichen Körper, dessen Differenzierungsprozess zugleich die Bedingungen und Bedürfnisse für Theorien geschaffen hat, die die »selbstständig gewordenen Lebenskreise« betreffen (ebd., 38). Dilthey führt aus: »Die Natur ist uns fremd. Denn sie ist uns nur ein Außen, kein Inneres. Die Gesellschaft ist unsere Welt. Das Spiel der Wechselwirkungen in ihr erleben wir mit, in aller Kraft unseres ganzen Wesens, da wir in uns selbst von innen, in lebendiger Unruhe, die Zustände und Kräfte gewahren, aus denen ihr System sich aufbaut. Das Bild ihres Zustandes sind wir genötigt in immer regsamen Werturteilen zu meistern, mit nie ruhendem Antrieb des Willens wenigstens in der Vorstellung umzugestalten« (ebd., 35). Weil aber das Singuläre in der Soziologie und Geschichtswissenschaft zum bloßen Rohstoff der Abstraktion herabsinke und durch Analyse das »Gewebe der Thatsachen« zerreiße, müsse die Geisteswissenschaft ein neues Band zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten installieren.

Dieses Band müsse ähnlich wie die Evolutionstheorie in der Biologie als Universaltheorie der Lebenszusammenhänge dienen, um dieses Gewebe nicht zu zerstören. Eine Spezialisierung der Einzelwissenschaften könne nur durch eine Kritik der »historischen Vernunft« verhindert werden, während man gleichzeitig von einer Metaphysik zu einer Meta-Physik der Person fortschreitet, um die Grenzen der Tatsachen des Bewusstseins aus dem Problem der Erkenntnis klar zu konturieren.

Edmund Husserl schließt an diese Gedankengänge nahtlos an, wenn er von einer »Krisis der europäischen Wissenschaft« als eine »Krisis der Philosophie« spricht (Husserl 1976, 10). In dem Kampf der Disziplinen zwischen Psychologie und Philosophie versucht auch Husserl das Problem der erkennenden Subjektivität zu erläutern und für wissenschaftspolitische Debatten fruchtbar zu machen. So beteuert er, dass es die »alltägliche Lebensumwelt« ist, die zur entscheidenden Frage nach der Immanenz wissenschaftlichen Denkens wird, denn »wir sind in ihr Objekte unter Objekten«. Weil aber die »Wahrnehmung der Urmodus der Anschauung« ist und der Leib das »Wahrnehmungsfeld« durch Organe der Affektion und Aktion bestimmt wird, müssen Psychologie und Philosophie sich zu einer neuen Wissenschaft verbinden: der »transzendentalen Phänomenologie« (ebd., 109). Diese neue Perspektivierung will das »subjektiv-relative« nicht überwinden, sondern zum integralen Bestandteil der Analyse ausbauen, dergestalt, dass es nicht bloß zum »irrelevanten Durchgang« wird, sondern »als das für alle objektive Bewährung

die theoretisch-logische Seinsgeltung letztlich Begründende, als Evidenzquelle, Bewährungsquelle« (ebd., 129). Selbst das Labor sei in dieser Hinsicht nichts anderes als eine »Lebensumwelt«, die eine vorwissenschaftliche Erkenntnis begründet (ebd., 124), obwohl gerade die experimentellen Naturwissenschaften das Objektive als Transzendentales verehrten (»metaphysisch Transzendentes«) (ebd., 131). Ihren Befürwortern hält er entgegen: »Das einzig wirkliche Erklären ist transzendental verständlich machen. Alles Objektive steht unter der Forderung der Verständlichkeit« (ebd., 193).

Husserl fordert von der jungen Philosophengeneration ein »Berufen sein zu einem Leben in der Apodiktizität« (ebd., 275), denn im Laufe der Erfahrung können sich alle Gewissheiten als purer Schein erweisen (ebd., 270). Das Denken selbst leiste nur relative Wahrheiten. Das hänge nicht zuletzt damit zusammen, dass der Mensch in der Geisteswissenschaft nicht als »identische Realität« gedacht werden kann, »deren An-Sich-Sein objektiv zu bestimmen sei«, sondern als »historischer Mensch« (ebd., 302). Die Geisteswissenschaft – hier folgt er Dilthey – ist eine Wissenschaft des Personalen im Sinne eines lokalisierbaren Leibes in der Lebensumwelt, also auch hier – anthropologisch mit Kant gewendet – eine transzendente Phänomenologie als pragmatisch-anthropologische Philosophie, die sich ihre Form der Wissenschaftlichkeit allerdings nicht von der Psychologie vordiktieren lässt. Dies führe nämlich dann zu einer »seichten Philosophie« und diese sei ausdrücklich zu meiden.

Ein wenig später erörtert ein weiterer deutscher Philosoph die wissenschaftspolitische Sachlage erneut, interpretiert sie jedoch etwas anders als seine Vorreiter. Ernst Cassirer steht zwar sowohl akademisch als auch intellektuell in der Genealogie von Diltheys Konzeption der Geisteswissenschaften, dennoch schlägt er einen anderen diskursiven Weg ein, um sich und seine Theorie im angloamerikanischen Exil zu positionieren. Auch Cassirer strebte in seiner wissenschaftstheoretischen Schrift *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) an, die Geistes- und Naturwissenschaften unter dem Banner einer kulturellen Objektivierung symbolischer Bedeutungstheorie und einer »Philosophie der symbolischen Formen« zu vereinen (Cassirer 2011). Dieses Projekt sollte auf einer kritischen Theorie der Erfahrung beruhen, sodass schließlich die Kritik der reinen und praktischen wie der historischen Vernunft durch die Kritik der Kultur ergänzt wird. Dieser Kritik sollte die unendliche Semiose als Grammatik der symbolischen Formen zugrunde gelegt werden. Der Fokus lag auf den Potentialen der Sinnerzeugung. Damit sollte jedoch keine Verabsolutierung der Sprachanalyse erfolgen, also kein *linguistic turn* avant la lettre, sondern eine »Kulturphilosophie«, die sich auf Wissenschaft, Kunst, Technik und Religion gleichermaßen bezog. In der englischen Ausgabe, die unter dem Titel *Logic of Humanities* erschien, wendet er sich daher auch explizit an ein breites Publikum. Er nutzte vor

allem seine englischen Schriften, um auf die gestörte Einheit der Disziplinen innerhalb der *Humanities* aufmerksam zu machen.

Die Übersetzerin macht in ihren Vorbemerkungen für die angloamerikanische Leserschaft darauf aufmerksam, dass die Translation von *Geist* und *Wissenschaft* letztendlich nicht zu bewerkstelligen sei. Nicht nur sei das Wissenschaftsverständnis in Deutschland einem viel weiteren Konzept verpflichtet als in den USA oder England, der Begriff der »Kulturwissenschaft« sei darüber hinaus mit demjenigen der *Humanities* eigentlich nicht gleichbedeutend. Man müsse stattdessen von einer »meta-science of the science of culture« sprechen oder aber eben von »cultural sciences« (Cassirer 1961, ix). Doch bis heute hat sich dieser Begriff im angloamerikanischen Raum nicht durchgesetzt. Dort dominiert der Begriff der *Humanities* und dieser ist mit dem deutschen Begriff der Humanwissenschaften weder identisch noch aus diesem ableitbar. Ebenso ist der Begriff der Geisteswissenschaften nicht mit dem Begriff der »moral sciences« oder gar »social sciences« gleichzusetzen, obwohl Dilthey nicht umhin kommt auf Mill als Inspirationsquelle für die Etablierung der Geisteswissenschaften in Deutschland zu verweisen und sie immer weiter in die Nähe der Gesellschaftswissenschaften rückt. Cassirer war einer der letzten deutschen Philosophen, der vielleicht gerade aufgrund des akademischen Exils und der damit verbundenen Erfahrung eines anderen wissenschaftlichen Feldes den Streit der Fakultäten, der zum Streit der zwei Wissens- und Wissenschaftskulturen hinauslief, erneut entfachte, um den Dialog zwischen den beiden Wissenskulturen zu reanimieren (ebd., 86ff.).

Blickt man nun auf die anthropologische Wende Kants zurück und auf die historischen Transformationen der Neuhierarchisierung der Disziplinen oder vielmehr der Denksysteme, dann wird schnell ersichtlich, dass eine Verschiebung der Fragestellungen und des Zentrums stattgefunden hat: Das wissenschaftliche Interesse zielt nicht mehr darauf ab, das Analytierte auf den Ursprung der eigentlichen Analyse zurückzuführen, der selbst Urheber der Analyse ist, nämlich den Menschen, sondern das Analytierte als Analytisiertes in seiner Nicht-Rückführbarkeit auf einen menschlichen Urheber zu vermehren, um durch die bloße Anhäufung von Wissen, das Archiv als solches zu konstituieren. Man will nicht mehr über den Menschen, den Geist, das Subjekt oder die Kultur an sich sprechen, sondern über ein System von Zeichen, Symbolen, Produkten und Werten, mit denen der Mensch seine Umwelt strukturiert hat. Die Rückführbarkeit auf einen Urheber dieser Dinge und damit der Wunsch nach der Erklärbarkeit dessen, was der Mensch ist, muss daher aufgegeben werden. Denn innerhalb dieser Zeichensysteme ist der Mensch selbst zum Zeichen geworden. An diesem Punkt begannen die Wörter (*mots*)

und die Dinge (choses) selbst zu sprechen und sich in diesem Sprechen unaufhaltsam von ihrem Ursprung zu entfernen.

Begibt man sich vom Tempel der Wissenschaften in die Archive des Wissens gelangt man in die Nähe des unreinen Wissens, in die Nähe der Human-/Geisteswissenschaften, die eine gewisse Gefahr der methodologischen und sprachlichen Verunreinigung besitzen, die auf andere Disziplinen abfärben könnte. Das Verbot der Verunreinigung der *reinen* Wissenschaften durch die *Humanwissenschaften* wurde vom diskursanalytischen Vater der Wissenschaftsgeschichte und Denksysteme selbst verhängt: Die Rede ist von Michel Foucault.

Die Rolle, die die Humanwissenschaften in den 1960er Jahren spielten und in Zukunft beibehalten sollten, wurde von Foucault am Ende seines mittlerweile kanonischen Standardwerks *Les mots et les choses* (1966) dargelegt. Bleibt auch hier Foucaults Einfluss auf die Literaturwissenschaften trotz des Vorwurfs des Anti-Humanismus ungebrochen, so nur deshalb, weil bewusst verdrängt worden ist, worüber eigentlich gesprochen wurde: über die Zerstörung des »anthropologischen Vierecks«, wie es seit Kant das anthropologische Feld determiniert, reguliert und ihm seine Existenzbedingungen zuspricht (Foucault 2006, 411). Foucault spricht von der großen Gefahr der Anthropologisierung der Wissenschaften: »Die ›Anthropologisierung‹ ist heutzutage die große innere Gefahr der Wissenschaften« (ebd., 417). Solange die empirischen Wissenschaften und das philosophische Denken innerhalb ihrer Grenzen verblieben, verhinderten sie den Übergang zu den Humanwissenschaften und vermieden dadurch die Übernahme ihrer »Unreinheit«. Folglich müssten die Humanwissenschaften aus dem »erkenntnistheoretischen Trieder« des Wissens ausgeschlossen werden. Foucault schlägt eine »voluminöse«, in drei Dimensionen unterteilte Wissensordnung der modernen *episteme* vor: (i) die Dimension der mathematischen und nichtmathematischen Naturwissenschaften, (ii) Linguistik, Biologie, Ökonomie und schließlich die (iii) die Philosophie (ebd., 416f.). Die letzteren Wissensvolumina gehörten zwar nicht zum empirischen Anwendungsfeld der Mathematik, aber sie seien »mathematisierbar« und daher als reine Wissenschaften aufzufassen.

Schließlich fungiere das philosophische Denken als dritte Dimension, die mit den mathematischen Disziplinen die »Formalisierung des Denkens« formiere, aber auch an den linguistischen, biologischen und ökonomischen Wissensdimensionen teilhabe, insofern sie eine gemeinsame Ebene umreißen, »auf der die verschiedenen Lebensphilosophien, Philosophien des entfremdeten Menschen und der symbolischen Formen (wenn man die Begriffe und Probleme auf die Philosophie überträgt, die in verschiedenen empirischen Gebieten entstanden sind) erscheinen können und in der Tat erschienen sind« (ebd.). Die Konturen zwischen den Wissensräumen seien eindeutig gezogen und definierten unvermeidlich

die Grenzen zwischen den Disziplinen, wobei das philosophische Denken sowohl als dritte abgegrenzte Dimension als auch als gemeinsame Schnittfläche aller anderen Dimensionen auftrete. Wo bleibt jedoch der Denk- und Wissensraum der Humanwissenschaften in diesen wohldefinierten und stabilen Wissensvolumina?

Foucault beschreibt sie als »gefährliche Mittelglieder im Raum des Wissens«, die durch ihre »Instabilität« und ihren »sekundären und abgeleiteten Charakter« die anderen Wissenschaften verunsicherten, weil ihnen »die Komplexität der erkenntnistheoretischen Konfiguration« inhärent sei (ebd., 418). Wurden die Humanwissenschaften zunächst durch die Erkenntnis begründet, dass der Mensch als eine »empirisch-transzendente Dublette« gedacht werden muss und man auf diese Weise Kenntnis von dem nimmt, »was jede Erkenntnis möglich macht« (ebd., 384), spiegele sich in dieser Dublette Mensch jene Gefahr wieder, die heute von den Humanwissenschaften ausgehe. Weil der Mensch weder im Zentrum der Schöpfung, noch in der Mitte des Raumes, noch auf dem Gipfel oder am Ende des Lebens stehe, eröffneten sich durch humanwissenschaftliches Denken jene gefährlichen »Zwischenbereiche« (ebd., 417), die zu einer Verschiebung der wohldefinierten Grenzen zwischen den drei Dimensionen führten.<sup>9</sup> Welche kulturelle Funktion kann trotzdem den Humanwissenschaften zugesprochen werden? Das anthropozentrische Denken leite zu einer »Analytik der Endlichkeit« über, die nicht auf einen bestimmten Inhalt (den Menschen) fokussiert sei, sondern auf die Formalisierung des Bewusstwerdens der empirisch-transzendentalen Dublizität des Menschen als Objekt des Wissens und gleichzeitig als Subjekt der Erkenntnis. Humanwissenschaftliche Disziplinen bewegten sich daher stets in einer Position der Reduplizierung und diese habe *a fortiori* für sie selbst Geltung (ebd., 424f.). Alle Wissenschaften im »Stil von Humanwissenschaften« wie Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte seien aus diesem Grund »metaepistemologische« Wissenschaften (ebd., 425). Foucault installiert die Humanwissenschaften demnach in »instabilen Zwischenräumen des Wissbaren«, in denen die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen

- 9 Obwohl Foucault an dieser Stelle mit keinem Wort Charles Darwins Evolutionstheorie und seine Auswirkungen auf das anthropozentrische Denken erwähnt, kann mit Sicherheit behauptet werden, dass die Evolutionstheorie die Dezentrierung des Menschen innerhalb einer Geschichte des Lebendigen bewirkt hat. Olaf Breidbach weist auf diese historische Zäsur hin: Unter dem Terminus »Wissensevolutionen« wird diagnostiziert als auch typologisiert, dass die anthropozentrische Wissensordnung ab 1850 nur noch als eine »momentane Konfiguration« eines »ziellosten *Sich-vor-sich-hin-Entwickelns*« von Natur und Kultur denkbar war (Breidbach 2008, 45).

offenbar werden, weil sie in ihrer »ana- oder hypoeistemologischen Position« folgendes bewirken könnten:

Hier zielen die Humanwissenschaften, wenn sie die Wissenschaften der Sprache, der Arbeit und des Lebens reduplizieren, wenn sie sich in ihrer feinsten Spitze selbst reduplizieren, nicht auf die Errichtung eines formalisierten Diskurses ab. Sie durchdringen dagegen den Menschen, den sie sich bezüglich der Endlichkeit, der Relativität, der Perspektive zum Gegenstand wählen, – bezüglich der Erosion der Zeit. (ebd.)

*Metaepistemologisch* bedeutet in diesem Sinne, dass ihnen eine »transzendente Überhöhung« inhärent sei, die dazu führe, dass das noch Nichtbewußte entschleiert und entmystifiziert werde: »Am Horizont jeder Humanwissenschaft gibt es den Plan, das Bewußtsein des Menschen auf seine realen Bedingungen zurückzuführen, es auf die Inhalte und Formen zurückzubringen, die es haben entstehen lassen und die sich in ihm verbergen« (ebd., 436). Obwohl sie nun zu der modernen *episteme* gehörten und eindeutig keine »pseudowissenschaftlichen Schimären« seien, seien sie dennoch *keine* Wissenschaften (ebd., 437).<sup>10</sup> Ihre Existenz wird allein dadurch begründet, dass sie in Nachbarschaft zu den drei Wissenschaftsdimensionen stehen und sie durch diese Nachbarschaft eine Übertragung von Wissensmodellen zwischen den Wissenschaften hervorrufen.

Pierre Bourdieu hat in seinem *Homo academicus* versucht, diese von Foucault konstatierte Einteilung der Disziplinen in reine und unreine Fächer in einem Schaubild zusammenzustellen, indem er die beiden reinen, autonomen Pole der Naturwissenschaftlichen Fakultät und der Philosophischen und Humanwissenschaftlichen Fakultät übereinander gelegt

10 Wolfgang Müller-Funk betont daher zu recht, dass Foucaults Einwände gegen eine narrative Kulturgeschichtsschreibung im Bereich der Humanwissenschaften zugleich »rationalitätskritisch und hyperrationalistisch« seien, da sie »auf einen epistemologischen Perfektionismus und Positivismus« hinauslaufe, »in dem keine Lücken und Leerstellen bleiben, weil alles von der ordnenden Hand des Strukturalisten ergriffen wird und in Serien und Tableaus seinen Platz findet« (Müller-Funk 2002, 38f.). Foucaults Versuche, sich ein stabiles Begriffsrepertoire zu erarbeiten, das die Komplexität der Humanwissenschaften bannen sollte, verweist auf einen derartigen Positivismus. Daher versucht er weitestgehend epistemologisch *neutrale* Begrifflichkeiten einzuführen. Dabei war es gerade Jacques Derrida, der auf die Unmöglichkeit verwiesen hat, eine Sprache zu erfinden, die *anti-metaphysisch* ist: »*Es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte« (Derrida 1976, 425).

hat, sodass sich in ihren Schnittpunkten der heteronome, unreine Pol der Disziplinen wie der Wirtschaftswissenschaft, der Soziologie und Psychologie, der Linguistik wie der Geographie und Geologie herauskristallisiert, der praktisch, angewandt, empirisch und daher notgedrungen theoretisch unrein sei (Bourdieu 1992a, 204). Foucault jedoch macht eine argumentativ-unschlüssige Kehrtwende von dieser konstatierten Unreinheit. Strukturalistische Psychoanalyse und Ethnologie werden aus den Zwischenräumen der Humanwissenschaften verbannt und als »Gegenwissenschaften« innerhalb des Trierers platziert (Foucault ebd., 454).

Als ›Gegenwissenschaft‹ durchliefen sie zwar das Feld der Humanwissenschaften, doch bildeten sie gleichzeitig die Grenzformen der Humanwissenschaften ab, indem sie die Linguistik als Methode ihrer Analyse hinzuzögen. Als Wissenschaften hätten die Humanwissenschaften nur dann Geltung, wenn sie sich dem *linguistic turn* anschließen würden (ebd., 456ff.). Dieser argumentative Kurzschluss zeugt von einer zaghaften Vorsicht gegenüber der eigenen Forschungshaltung, die sich ihre Selbstlegitimation erkaufte, indem sie sich einem bereits bestehenden philosophischen Diskurs einschreibt. Damit geht jeglicher humanwissenschaftlicher Praxis eine sprachwissenschaftliche Analyse voraus. Sie wird zur Grundlage aller anderen Wissenschaften erhoben.

Diesen strategischen Schachzug hat Bourdieu in diesem Zusammenhang als »Wissenschaftseffekt« beschrieben (Bourdieu ebd., 203). Aus dem »Begriffsarsenal der diversen Wissenschaften vom Menschen«, die durch eine doppelte Negation (weder Geistes- noch Naturwissenschaften) gekennzeichnet seien, werden die Vorzeichen der Wissenschaftlichkeit selbst umgekehrt, indem man das »Prestige wie die Vorteile des literarischen und des wissenschaftlichen Avantgardismus, die sich lange gegenseitig ausgeschlossen hatten«, in sich vereint und den Schein wissenschaftlicher Strenge mit dem der literarischen Eleganz zusammenzubringt. Für Bourdieu stellen diese »zweifach beherrschten Disziplinen« ein kritisches Moment innerhalb eines historischen Prozesses dar, »der die Festungen der literarisch-geisteswissenschaftlichen Kultur mehr und mehr der bisher untergeordneten naturwissenschaftlichen Kultur unterwirft« (ebd.). Intellektuelle Konflikte seien daher immer schon von bewussten Interessen geleitet, die mit einer bestimmten Position innerhalb des sozialen Raumes korrespondierten.

Neue Disziplinen mit wissenschaftlichem Anspruch betreffe dies in besonderem Maße, da in ihre theoretischen, methodischen, technischen und stilistischen Fragen immer auch schon soziale Strategien einfließen würden, die an »vielfältige Formen der Macht« geknüpft seien. Vielleicht mag man deswegen kaum verwundert sein, wenn Foucault noch im Übereifer des Gefechts einen rigorosen Schnitt zwischen Literatur und anderen diskursiven Formationen einführt. Die Literatur des 20. Jahrhunderts in den Repräsentationsfiguren Nietzsche, Mallarmé, Roussel,

Artaud, Bataille, Blanchot, Kafka sei dem »Sein der Sprache« verpflichtet, wobei diese »neue Seinsweise der Literatur« lediglich »von Männern wie ihnen« zu entschlüsseln ist (Foucault ebd., 458).

Wo also bleiben die *Literaturwissenschaftler* in diesen Wissensräumen? Gehören sie nun vollständig der *Linguistik* an, die an der Wissenschaftsgeschichte der Philologie, der Wissenschaft von der Sprache, partizipiert, oder bewegen sie sich in der *Transzendentalität der Humanwissenschaften*, die als Spiegel der anderen Wissenschaften fungieren, indem sie ihnen ihre Endlichkeit, Relativität und Perspektivität vorhalten? Foucault hat mit der *Archäologie des Wissens*, die er Diskursanalyse nannte, zumindest versucht, jene Transzendentalität zu etablieren, die die Kontinuität zwischen *Wissenschaft* und *Erfahrung*, die durch Erkenntnis gerade gestiftet werde, außer Kraft setzt: »Die Erkenntnis überträgt der Erfahrung die Aufgabe, von der tatsächlichen Existenz der Wissenschaft Rechenschaft abzulegen; sie überträgt der Wissenschaftlichkeit die Aufgabe, vom historischen Auftreten der Formen des Systems, denen sie gehorcht, Rechenschaft abzulegen. Das Thema des Erkennens läuft auf eine Verneinung des Wissens hinaus« (Foucault 2001, 109).

*Wissen* und *Erkenntnis* bauen also nicht aufeinander auf, sie schließen sich gegenseitig aus. Wissen (savoir) ist der Kommentar, der einen zweiten Diskurs über den Diskurs errichtet. In ihm wird Sprache auf Sprache bezogen: »Dem Wissen ist eigen, weder zu sehen, noch zu zeigen, sondern zu interpretieren« (ebd., 72). Doch diese Sichtweise gehört in die *klassische episteme*. In der *modernen episteme* könne ein derartiger Wissensbegriff keine Geltung mehr beanspruchen. Ihm stehe lediglich, zu den Raum der Interpretation zu öffnen, in dem sich Wissenschaft und Erfahrung begegneten und trennten. Diesen Raum kennzeichnet Foucault in seinen frühen Schriften der 1950er Jahre im Rahmen der Geschichte der Psychologie in Bezug auf die Psychoanalyse als »Raum des Forschens«, den er für sein eigenes Paradigma verwendet: »Der Forschung muss man Rechenschaft für die Wissenschaft abverlangen; sie ist nicht als eine Forschung im Raum einer Wissenschaft, sondern als die Bewegung zu begreifen, in der sich eine Wissenschaft sucht« (Foucault ebd., 198f.).

In dieser selbstreflexiven Schleife werde sich die *Wissenschaft* überhaupt erst ihrer *Wissenschaftlichkeit* bewusst: »Die Wissenschaft ist nicht länger ein Weg des Zugangs zum Rätsel der Welt, sondern das Werden einer Welt [...]; sie ist nicht länger ein Denken, sondern eine Praxis, nicht länger ein geschlossener Kreis von Erkenntnissen, sondern, für die Erkenntnis, ein Weg, der selbst da sich öffnet, wo er innehält« (ebd., 218). Foucaults Forschungsprogramm entstammt einer wissenschaftspolitischen Intention, die kaum wegzuleugnen ist, denn er selbst installierte sich als wissenschaftliche Instanz, die alle *Wissenschaftlichkeit* verbürgt. Der Bruch ereignet sich durch das intentional-interpretierende,

wiedererkennende Subjekt, das mit seiner Intentionalität in den ›kontinuierlichen Prozess des Werdens einer Welt‹ eingreift und diese transformiert, indem sie ihn mittels *Ausschließungsprinzipien* ordnet. Das Denken ist jene *diskontinuierliche* Praxis, die mittels des Formalen eine sukzessive Ordnung erstellt, verwirft und neu entwirft.

Galt es ihm zunächst jene Ebene zu enthüllen, die gerade dem Bewusstsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist (Foucault 2006, 11), so muss mit Nachdruck gefordert werden, dass diese Ebene nicht nur enthüllt, sondern in Verteidigung des gesellschaftlichen Bewusstseins der Literaturwissenschaftler auf dieser Ebene Position bezieht. Der französische Historiker sah sich selbst nicht nur als *Homo academicus* an, der sein institutionelles, außeruniversitäres Kapital am Collège de France, das seine Professoren mit einem bestimmten intellektuellen Prestige ausstattet, nutzte, um es in moralisches Kapital in andere Felder zu transferieren, sondern erkannte in der intellektuellen Macht außerhalb des akademischen Feldes in der literarischen Wissensproduktion ein wesentliches Konstituens dieser *interruptiven Bewegung des Denkens*, obwohl er sich selbst den essayistisch-experimentellen Schreibstil nie so zu eigen machte, wie einige andere seiner intellektuellen Mitstreiter des französischen Poststrukturalismus.

Hält man also ausgehend von Foucault fest, dass Philologie als die Wissenschaft von der Sprache und der Literatur, die eine besondere Form des Sprechens ist, eine metapistemologische Position in den Zwischenräumen der durch den Historiker wohldefinierten Wissensvolumina einnimmt, dann referiert ihr Kommentar, den sie über ihren Gegenstand hält, auch auf sich selbst. Philologisches Sprechen ist trotz seiner über- oder nebengeordneten Stellung ein Diskurs, der sich im Sprechen immer schon von seinem Untersuchungsgegenstand entfernt, und das nicht, weil er ihn *redupliziert*, sondern durch seine Rechtfertigungsinstanzen, die sich in den Trendwenden der Theoriebildung widerspiegeln, sich vor dem Gerichtshof der ökonomisch orientierten Wissensgesellschaft gegen sich selbst wendet.

# Die Gelehrten – Wächter des Tempelbergs

Los auténticos *outsiders*, los verdaderos iluminados no tienen cabida en nuestra sociedad: a la larga se convierten en enemigos públicos, en caudillos, en dictadores, en guerrilleros o, en el peor de los casos, en simples criminales.

*Volpi 2003, 448*

Von den Archiven des Wissens begeben wir uns zurück auf den Tempelberg der Wissenschaften. Dort traf man noch vor einiger Zeit vor den Toren der Spezialdiskurse die Gelehrten an, Wächter des Tempelbergs. Neben diesen ›Geschäftsleuten der Gelehrsamkeit‹ begegnete man jedoch noch anderen Wächtern, die dem interessierten Volk näher zu stehen schienen als die Wächter oben auf dem Tempelberg. Sie waren es gewohnt auf den Pfaden und Wegen zu arbeiten, die zum Tempelberg hinaufführten. Man nannte sie: die Intellektuellen. Diese Geschichte wird in der Vergangenheit erzählt, weil sich der Typus des Intellektuellen bereits gewandelt hat. Aus dem Urbild des kritischen Intellektuellen ist ein mediales Trugbild geworden.

»Die Figur des kritischen Intellektuellen ist in der Krise«, stattdessen wurde die traditionelle Figur des Intellektuellen aus dem 19. Jahrhundert durch den Medienintellektuellen ersetzt: »Als Rädchen im Getriebe des Medienapparats ist er völlig von der ›Ökonomie der Aufmerksamkeit‹ absorbiert. Sein Ansehen steigt und fällt mit dem Erfolg seiner medialen Performance« (Möbius 2010, 39). Medienintellektuelle in der Wissenschaftsgesellschaft treten generell als »getarnte Anti-Camus« auf. Was aber definiert einen Intellektuellen, seitdem er während der Dreyfus-Affäre in Frankreich zum ersten Mal im Rampenlicht der öffentlichen Debatten stand? Möbius fasst die wesentlichen Merkmale wie folgt zusammen:

Die ›Geburt des Intellektuellen‹ ist eng mit dem Kampf um universalistische Werte der Menschenrechte verbunden. [...] Als ›Intellektuelle‹ sind Menschen zu bezeichnen, die wissenschaftlich, künstlerisch, religiös, literarisch oder journalistisch tätig sind, dort Kompetenzen erworben haben und qualitativ ausgewiesen sind und die in die öffentlichen Auseinandersetzungen und Diskurse kritisch oder affirmativ intervenieren und Position beziehen; sie sind dabei nicht notwendig an einen bestimmten politischen, ideologischen oder moralischen Standort gebunden; folglich kann es sie in unterschiedlichen politischen Lagern oder

Strömungen sowie innerhalb und außerhalb institutioneller Bindungen geben. (ebd., 42)

Diese heterogene Zersplitterung des Intellektuellen in ein Bündel von unterschiedlichen Herkunftsbereichen und Tätigkeitsbereichen ohne festen Wohnsitz, die ihn gleichsam als Nomaden innerhalb von in Bewegung geratenen globalisierten und massenmedialvernetzten Gesellschaften als Überwachungsinstanz installiert, rührt von seiner historischen Herkunft her. Wie Michel Winock in seiner äußerst ausführlich geschilderten Dokumentation über den Intellektuellen-Kosmos seit der Dreyfus-Affäre zeigen konnte, ist bereits der Ursprung dieses sozialen Zwitterwesens verschüttet durch zahlreiche Kämpfe um die symbolische Benennungsmacht im intellektuellen Feld.<sup>11</sup>

Der Kampf gegen den französischen Militär- und Justizapparat, wie er von Émile Zola mit seinem *J'accuse* in der Hand geführt worden ist, spiegelt wie kein anderer in der Geschichte des intellektuellen Geistes in Europa einen semantischen Kampf wieder, der den Begriff des Intellektuellen selbst instrumentalisiert, um die größtmögliche Distinktion zwischen zwei oder mehreren unterschiedlichen Feldern zu erreichen. So bezeichneten die einen Zola und seine Anhänger als »meinungsbildende Bewegung, die über allen unterschiedlichen Interessen steht«, als eine Art von »friedlicher Revolte des französischen Geistes«, andere wiederum bezeichneten diese revolutionäre Kampfeslust und seine Wortführer als unmoralisch, eingebildet, anmaßend noch dazu als »groteske Oligarchie von Graduierten«. Sie galten als »Halbkultur, die den Instinkt zerstöre, ohne ihn durch ein Gewissen zu ersetzen« (Winock 2003, 37). Die historischen Erben in der Nachfolge Zolas, wie sie in den 1960er Jahren von Jean Paul Sartre als ›universelle[m] Intellektuellen‹ und von Michel Foucault als ›spezifische[m] Intellektuellen‹ repräsentiert worden waren, blieben von diesen semantischen Unschärfen nicht ganz unberührt. Machte es sich Sartre zur Aufgabe, ein neues Schriftsteller-Ideal auf den Plan zu rufen, um die engagierte Literatur zum politischen Akt schlechthin zu machen und mit geladenen Wörtern zu zielen (ebd., 516), so versuchte Foucault mit der Idee des spezifischen Intellektuellen seinen Tätigkeitsbereich dort zu fixieren, wo seine Arbeits- und Lebensbedingungen situiert waren: das Labor, die Wohnung, die Anstalt, das Krankenhaus oder die Universität (ebd., 740). Doch bereits zu Anfang der 1980er Jahre, als die großen alliierten, intellektuellen Streitkräfte von der Lebensbühne abtraten, schrieb Pierre Nora, Cheflektor bei *Gallimard*, in seiner neu gegründeten Zeitschrift *Le Débat*:

Der orakelnde Intellektuelle ist überholt. Niemand wird auf die Idee kommen, Michel Foucault – wie früher Sartre – zu fragen, ob er in die

11 Siehe hierzu die historische Studie zum deutsch-französischen Vergleich von Bering (1978).

Fremdenlegion eintreten oder seine Freundin zur Abtreibung überreden soll. Wie groß auch sein Prestige sein mag, er ist kein Priester mehr. Der Intellektuelle hat sich durch und durch laiziert, sein Prophetentum hat den Stil verändert. Die Verwissenschaftlichung des Lebens hat ihn in ein breites Netz von Arbeitsgruppen und Kreditgebern eingespannt (Pierre Nora, zit. n. Winock, ebd. 784).

Michel Winock sieht in diesem Dokument der 1980er Jahre einen Einschnitt in der Geschichte der Intellektuellen, die endgültig bei ihrer Demystifizierung angelangt sei, weil ein neues Medium als Schauplatz intellektueller Auseinandersetzungen zu einer neuen wissenschaftlichen Mystifizierung des Intellektuellen beigetragen hätte: das Fernsehen. Winock bezieht sich hier explizit auf die damals veröffentlichte Studie von Pierre Bourdieu in der soziologischen Fachzeitschrift *Actes de la Recherche sciences sociales*, die durch die »Schule des Verdachts« die Aktivitäten der Schriftsteller und der Intellektuellen feldspezifisch in Bezug auf individuelle Strategien und die Verteidigung eigener Interessen analysiert hat. Ebenso habe Bourdieu richtig erkannt, dass die zunächst verachtete Medienpräsenz schließlich zum Initialzündler einer neuen Form der Intellektualität wurde, die durch das Medium selbst determiniert worden ist, nämlich sich nicht mehr für die Inhalte der Reden zu interessieren, sondern für die Personen, die sie hielten (ebd., 785). Dementsprechend kommentiert Winock: »Der kleine Bildschirm ist zu einem Instrument des persönlichen Aufstiegs geworden, der medienwirksame Intellektuelle zur letzten Verpuppung der Zunft« (ebd.).

In seinem berühmten Essay *Le trahison des clercs* aus dem Jahre 1927, der schließlich 1946 und 1975 in einer zweiten und dritten Auflage erschienen ist, zeichnet Julien Benda das zutiefst ambivalente Bild des Intellektuellen, wie es sich in der europäischen Intellektuellengeschichte vor dem Hintergrund unterschiedlicher soziokultureller und politischer Umbrüche konturiert hat. Die humanistische Form des Intellektuellen definiert er wie folgt:

Gemeint ist eine Klasse von Menschen, die ich die *clercs* nennen will – das heißt, all jene, deren Aktivitäten schon vom Wesen her nicht auf praktische Ziele ausgerichtet sind; Menschen, die ihre Befriedigung von Kunst, Wissenschaft oder metaphysischer Spekulation –, kurz, im Besitz immaterieller Güter suchen und damit zu sagen scheinen: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«. (Benda 1988, 111f.)

Das Wesen und die Aufgabe des modernen Intellektuellen entpuppe sich hingegen als absolute Mobilisierung leidenschaftlich-politischer Kräfte, denn es gehe ihm um nichts anderes als um die »die Einbeziehung aller Menschen ohne Ausnahme in das Geflecht politischer Interessen« (ebd., 204). Lassen sich jedoch auch alle anderen *nicht-französischen* Intellektuellen diesem Grundmuster zuordnen?

In der diachronen Wissenschaftsentwicklung zwischen Frankreich, England, Deutschland und den USA lässt sich nach Richard Münch eine Verschiebung des intellektuellen Selbstverständnisses diagnostizieren. In seinem historischen Vergleich der Wissenskulturen der Moderne zwischen den westlichen Industrienationen hat er aufgezeigt, wie sich das Zentrum der Wissensentwicklung im 20. Jahrhundert in die USA verlagert hat (Münch 1990, 82). Dort unterliegt sie selbstverständlich eigenen Denk- und Schreibstilen, die aber aus der englischen Wissenskultur importiert und modifiziert worden sind. Der Pragmatismus des anglo-amerikanischen Denkens gründet seine Vernunft (reason) immer schon auf ein Erfahrungswissen, das in einer allgemeinverständlichen Untersuchung (enquiry) der Öffentlichkeit (dem Durchschnittsbürger) vorzutragen sei, damit es als *common sense* in das Alltagswissen des Bürgers eingehen könne (Hume, Locke). Es sei eben keine Vernunft, die einen abstrakten Universalismus oder eine unumstrittene Wahrheit von der Kanzel lehre: »Es ist eine Vernunft, die sich in der offenen *Diskussion* entfaltet. Die Wahrheit wird nicht dadurch ermittelt, daß man alles Partikulare abstreift und die Ebene der Universalität erreicht, sondern durch den Wettstreit partikularen Meinungen« (Münch 1986, 199).

Auf diesem Denkstil gründet demnach auch die empirische Wissenschaft in England, die das Experiment zunächst »als ein empirisches Probieren von praktischen Problemlösungen betrachtet« und nicht als ein systematisches Testen von Hypothesen, denen Theorien zugrunde liegen (ebd., 200). Methoden seien dort weit eher Erfahrungsregeln als ausgearbeitete, systematische Denkgebäude. Was jedoch von viel größerer Bedeutung sei, ist die Tatsache, dass die Allgemeinverständlichkeit des englischen Wissenschaftlers und Gentlemen in den Gründungsakten der Royal Society seit dem 17. Jahrhundert verbürgt gewesen sei (ebd., 201).

Es zählt der faire Wettbewerb der Ideen, der nach den Regeln des Fair Play zwischen den intellektuellen Gentlemen ausgetragen werde, wobei der Konsens und der faire Kompromiss als Ziel aus diesem Spiel der Meinungen und Argumente hervorgingen und zwar ohne die »gewaltsame Durchsetzung der eigenen Vorstellung«, denn die Bereitschaft zur Kompromissbildung sei dem Engländer heiliger als irgendeine besondere Idee (ebd., 203). Der *englische* Intellektuelle ist daher nicht aus einer geschlossenen Gemeinschaft von Akademikern aus angesehenen Institutionen hervorgegangen. Auch pflegten sie keinen privilegierten Inszenierungsort ihres Auftretens in *Cafés* oder *Salons*, wie in Frankreich oder Deutschland (ebd., 202). Diese historische Interpretation stimmt mit Christophe Charles vergleichender Sozialgeschichte des Intellektuellen überein. Diese Entwicklungen führt er darauf zurück, dass es zu dieser Zeit noch kein einheitliches Universitätsmodell in England gab und damit auch kein einheitliches Idealbild des Intellektuellen in die Öffentlichkeit transportiert werden konnte, wie es die in Oxbridge

ausgebildeten Intellektuellen der vorangegangenen Generation behaupten konnten (Charle 2011, 192).

Damit fehlte es diesen Intellektuellen an einer Fetischisierung der angesehensten akademischen Positionen wie in Frankreich oder Deutschland. Sie standen entweder außerhalb des Universitätssystems oder entstammten dessen neueren Segmenten, denen es noch an gesellschaftlicher Legitimation fehlte, um wirklich anerkannt zu werden. Allerdings ermöglichte gerade das Fehlen eines Korpsgeistes und einheitlichen Universitätsstruktur einen besseren Austausch zwischen einer akademischen und nicht-akademischen Welt (ebd., 193). Mit anderen Worten: Die Populärwissenschaft als Form der öffentlichen Teilnahme am wissenschaftlichen Produktionsprozess, die sich in England vor allem in Form von Amateurwissenschaften etablierte, war kein abgegrenztes Feld von der Wissenschaft, sondern immer schon Teil ihrer Wissensproduktion. Sie wurde zu ihrer Legitimationsinstanz. Folglich gibt es im angloamerikanischen Kulturraum keinen ›reinen Intellektuellen‹, sondern nur ›praktischen Problemen zugewandte professionelle Experten‹ (Münch ebd., 212).

Der Typus des angloamerikanischen Intellektuellen gründe daher zwar auf einer allgemeinen Autorität, die ihm durch die führenden Eliteuniversitäten zugeschrieben werde, seine Legitimation erhalte er jedoch nicht dadurch, dass er Zugang zu einer universellen Wahrheit habe, die er zu vermitteln gedenke. Seine Teilhabe legitimiere sich allein durch einen kultivierten Lebensstil, den er als Gentlemen in der ›vornehmen Zivilisation einer kulturellen Elite‹ exemplifiziere. Für Radikalität und Esoterik gebe es dort keinen Platz (ebd., 213). Wie sieht es jedoch mit dem *nordamerikanischen* Intellektuellen aus, der sich seiner kolonialen Bevormundung entledigen möchte? Auch in Amerika gebe es keine reinen Intellektuellen und der amerikanische Professor besäße auch weniger Autoritätsgewalt (ebd., 355), weil das wissenschaftliche Wissen entsakralisiert und stärker dem Wettbewerb der Informationen und Meinungen unterworfen sei. Daher existiere keine ›doktrinäre Ausformulierung ideologischer Positionen‹ (ebd., 335). Sie blickten daher mit Neid auf die Intellektuellen Europas (ebd., 334f.).

Zeitgenössische Dokumente über das intellektuelle Klima der 1950er Jahre am *Massachusetts Institute of Technology* gibt es beispielsweise von Norbert Wiener, der einen Mangel an humanistischer Bildung an den naturwissenschaftlichen Instituten der USA beanstandet. In einem Essay mit dem Titel *Der Intellektuelle und der Naturwissenschaftler* kritisierte er sowohl die Stellung des Geistes- als auch des Naturwissenschaftlers als ›zwei Orden der Priester der Kommunikation‹. Weil jedoch gerade die Kommunikation der ›Mörtel der Gesellschaft‹ sei, seien diese ›Priester‹ für den Verfall bzw. das Fortbestehen der Kultur verantwortlich (Wiener 1952, 132). Wiener selbst fungiert als Kultur- und

Kunstkritiker der amerikanischen Gesellschaft. Seine persönliche Abneigung richtet sich gegen die Massifizierung und Kommerzialisierung der Kulturindustrie und endet mit der Kritik am höheren Bildungswesen. Zu beanstanden sei auch die sprachliche Ausbildung amerikanischer Naturwissenschaftler, denen sowohl Französisch als auch Deutsch als »Kultursprachen« unzugänglich seien (ebd., 140).

Der humanistische Grundanspruch eines jeden Studiums sei zusammengeschrumpft auf einen »Überblickslehrgang«, der, anstatt eine allgemeine intellektuelle Orientierung im eigenen Spezialfach zu stärken, auf eine plumpe Sophisterei hinausliefe. Eine derartige oberflächliche Lektüre philosophischer Klassiker wirke sich auch auf die naturwissenschaftlichen Fächer negativ aus (ebd., 144). Diejenigen unter ihnen, die ihr eigentliches erworbenes Können nicht zu einem ganzen Handwerk ausbilden könnten, würden Kritiker werden, und das bedeutet in den Worten Norbert Wieners, »unbefriedigte Menschen«, weil sie nicht in der Lage seien, aus ihrem persönlichen Interessengebiet eine »schöpferische Arbeit«, will heißen, eine Berufung, auszugestalten (ebd., 144). Hier blickt ein Zögling des deutschen Universitätssystem auf Harvards Elite und vergießt Tränen über den »echten Bildungsdrang«, den er doch in seinen Studenten zu sehen glaubt. Ihm ginge es nun darum diesen »Bildungsdrang« nach deutschem Modell zu entfesseln, damit der »überfeinerte Mensch der Elfenbein-Kultur« Wissen und Kultur nicht als »private Schätze« einer snobistischen Elitekultur wahrnehme, sondern als Kulturgut aller (ebd., 148f.). Es seien jene naturwissenschaftlichen Intellektuelle, die Berufe ausübten, »die intellektuelle Ausdauer verlangen und intellektuellen Wissenstrieb ermutigen« (ebd., 148), also vor allem Ingenieure und Mediziner, die einen besseren Zugang zu den Sozialwissenschaften und der Literatur bräuchten, um ihre geistigen und handwerklichen Fähigkeiten der Gesellschaft besser zur Verfügung stellen zu können. Wiener plädiert für eine humanistische Ausbildung der Naturwissenschaftler, weil er für eine stärkere Akzeptanz des »Maschinenzeitalters« in der amerikanischen Kultur werben möchte. Aus diesem Grund sollten Geisteswissenschaftler lieber zu Schullehrern der Technologie-Elite werden, anstatt ihre Zeit als »unbefriedigte Menschen« und Kritiker Zeit zu vergeuden.

Eine kulturhistorische Rekonstruktion des nordamerikanischen Intellektuellen nahm der Historiker Richard Hofstadter in der 1960er Jahren vor. Unter dem Titel *Anti-Intellectualism in American Life* rechnete er nicht nur mit der geistigen Kulturgeschichte einer jungen Nation ab, sondern versuchte vor dem Hintergrund der damaligen politischen Lage, eine allgemeine Einschätzung der Eigenarten des nordamerikanischen Intellekts aus seiner Kolonialzeit heraus zu deuten. Einleitend versucht Hofstadter einen Eindruck von dem zu vermitteln, worüber er eigentlich sprechen will, indem er den Gegenwurf der politischen Wortführer

der USA zitiert. Aus dem politischen Tagesgeschehen erschloss sich ihm ein buntes Bukett unterschiedlicher Eigenschaften. Um 1958 erschien in einer Kolumne der Begriff des »egg-head«, der sich bald als gleichbedeutend mit »highbrow« durchsetzen sollte (obwohl er zunächst ursprünglich für die Bezeichnung eines Republikaners verwendet wurde). Unter *Egghead* verstehe man,

a person of spurious intellectual pretensions, often a professor or the protégé of a professor. Fundamentally superficial. Over-emotional and feminine in reactions to any problem. Supercilious and surfeited with conceit and contempt for the experience of more sound and able men. Essentially confused on thought and immersed in mixture of sentimentality and violent evangelism. A doctrinaire supporter of Middle-European socialism as opposed to Greco-French-American ideas of democracy and liberalism. Subject to the old-fashioned philosophical morality of Nietzsche which frequently leads him into jail or disgrace. A self-conscious prig, so given to examining all sides of a question that he becomes thoroughly addled while remaining always in the same spot. An anemic bleeding heart. (Hofstadter 1963, 9f.)

Einem Pressedokument von President Eisenhower zu Folge, sei ein Intellektueller »a man who takes more words than are necessary to tell more than he knows« (ebd., 10). Dieser sentimentale, weibliche, mitteleuropäisch sozialistische Einschlag seiner Natur werde ergänzt durch eine zutiefst linke Gesinnung, jene kommunistisch-sozialistische Ader, deren Puls am stärksten in den Ivy-League-Universitäten, wie beispielsweise Harvard, schlage. Dieses Bild wiederum sei selbst ein Konstrukt des rechten Einschlags des amerikanischen »businessman« gewesen, für den jegliche Art von »experts« ein Dorn im Auge seien, solange sie in geschlossenen Wissensräumen wie Laboratorien, Universitäten oder diplomatischen Regierungshäusern hausten (ebd., 12). Es ergibt sich kein genuin einheitliches Bild des amerikanischen Intellektuellen, denn die Konstruktionen und Destruktionen seines Habitus bleiben auf andere Akteure anderer sozialer Felder verwiesen: akademische, politische, wirtschaftliche und religiöse. Der »anti-intellectualism« stehe daher auch nicht im Gegensatz zu diesem konstruierten *Egghead*: »Just as the most effective enemy of the educated man may be the half-educated man, so the leading anti-intellectuals are usually men deeply engaged with ideas, often obsessively engaged with this or that outworn or rejected idea. Few intellectuals are without moments of anti-intellectualism; few anti-intellectuals without singleminded intellectual passions« (ebd., 21). Die Biogeographie eines amerikanischen, anti-intellektuellen Habitus gründe gerade auf der marginalen Position eines »would-be intellectuals«, »full of seriousness and high purpose about the causes that bring them to the attention of the world«. Grundlegend für diesen Denk- und

Handlungstypus der amerikanischen Elite sei die Unterscheidung zwischen »intellect« and »intelligence«:

Intellect, [...], is the critical, creative, and contemplative side of mind. Whereas intelligence seeks to grasp, manipulate, re-order, adjust, intellect examines, ponders, wonders, theorizes, criticizes, imagines. Intelligence will seize the immediate meaning in a situation and evaluate it. Intellect evaluates evaluations, and looks for the meanings of situations as a whole. Intelligence can be praised as a quality in animals; intellect, being a unique manifestation of human dignity, is both praised and assailed as a quality in men. (ebd., 25)

Der akademische Grad oder »professional skills« machten jedoch noch keinen Intellektuellen aus, denn er könne seinen aristokratischen Status nicht allein auf der *intelligence* gründen. Sie stelle bloß eine hinreichende Bedingung dar. Die notwendige Bedingung gründe vielmehr in seiner persönlichen Einstellung gegenüber den Ideen, die er verkörpert: »The difference is not in the character of the ideas with which he works but in his attitude towards them« (ebd., 27). Seine einzige Lebensform, die er kennt und anerkennt, widme er seinen Ideen, »which means that he has a sense of dedication to the life of the mind which is very much like a religious commitment«. Dieses religiöse Bekenntnis ziehe sich durch alle sozialen Räume und Berufssparten vom Büroangestellten zum Kleriker, bis sie schließlich in eine Obsession münde: »The intellectual function can be overwhelmed by an excess of piety expended within too contracted a frame of reference« (ebd., 29). Dies beobachtet Hofstadter sowohl in der Politik als auch in der Theologie, also überall dort, wo sich die Orthodoxie, das heißt hegemoniale Monopolstellungen, am schnellsten und deutlichsten bemerkbar machten. Dieser Pietät gegenüber dem Intellekt und der Funktion des Intellektuellen, die gleichsam als groteskes Nachspiel in Selbstvernarrtheit münde, stellt Hofstadter, mit Verweis auf Schiller, den Sinn für »playfulness« gegenüber, eine anthropologische Konstante allgemein-menschlicher Handlungen. Das Gleichgewicht dieser beiden intellektuellen Kräfte sei es, das die Obsession unterbinde (ebd., 32).

Eine bloße selbstreferentielle Befriedigung des Spieltriebs mache den Intellektuellen selbst zum Spielball seiner Gedanken, während er in der frommen, anbetenden Haltung dem Göttlichen der Ideen entsage, um sich selbst als Gott von Ideen zu setzen. Der Anbetende permutiere auf diese Weise zum Angebeteten. Das könne sowohl auf den Intellektuellen in der Rolle des *Experten* als auch in der Rolle des *Ideologen* zutreffen (ebd., 35). Experten und Ideologen könnten sowohl als sakrale als auch profane Figuren auftreten. Als Gelehrte, Künstler oder Propheten träten sie immer an einem geweihten Ort auf, der ihnen ihre Anonymität, ihre Privatheit und Zurückgezogenheit gewähre. Das beste Beispiel sei die Alma Mater, die Universität, falls er eine akademische Laufbahn

genossen hätte und dieser immer noch zugehöre; sobald er diesen sakralen Raum verlasse und in die »public culture« aus- bzw. einzöge und sich an den »public affairs« beteilige, werde er zu einer »public figure«, gebunden an den Sprechstil und die ethischen Maximen politischer Kontroversen der »populistic culture« (ebd., 37).

Wolle er ein Mitspieler dieses intellektuellen Feldes werden, müsse er die Regeln ihres Spiels anerkennen, damit die anderen ihn als Gegenspieler wahrnehmen. Mit der Anerkennung gehe dann das Zugeständnis einher, seiner Rolle nun eine andere Funktion gegeben zu haben. Die Frage bleibe offen, ob sich *intellektueller Spieltrieb* und *pietätvolle Berufung* die Waage halten. Richard Hofstadter sieht in den frühen Geburtswehen des *nation building* der Vereinigten Staaten nach dem Civil War die Bemühungen, sich nun endgültig auch von der intellektuellen Vormundschaft Europas und seiner *Ismen* zubefreien. Die Ironie des Unterfangens bestehe nun darin, dass die Absolution wiederum selbst Ideologen erteilten, deren größtes Meta-Narrativ die Akzeptanz der Veränderung sei: »In earlies days, after all, it had been our fate as a nation not to have ideologies but to be one« (ebd., 43). Diejenige Figur, die Veränderungen am besten symbolisiere, stehe im krassen Gegensatz zum Intellektuellen: der »businessman« (ebd., 233ff.). Die Erfolgsgeschichte dieses anti-intellektuellen Typus liegt in seinem Triumph als Mann der Tat in den Zeiten von Henry Ford, den technischen und wirtschaftlichen Fortschritt des Landes zu repräsentieren.

Hofstadter konstruiert folgendes Bild: »The businessman is everywhere; he fills the coffers of the political parties; he owns or controls the influential press and the agencies of mass culture; he sits on university boards of trustees and on local school boards; he mobilizes and finances cultural vigilants; his voice dominates the rooms in which the real decisions are made« (ebd., 235). Die soziale Gestalt des ›businessman‹ beruhe auf dem nationalen Konstrukt einer amerikanischen Gesellschaft, deren Hauptaugenmerk auf jenen Männern liege, die sich aufs Geschäftemachen verstünden, denn »business is the most powerful and pervasive interest in American life« (ebd., 237).

Diese Macht und Überzeugungskraft gründe sich aber nicht nur auf die kritische und kreative Kraft des Intellekts, sondern auf der Betonung der Tatkraft dieser anti-intellektuellen Schicht. Sich allein auf die Kraft des Intellekts zu berufen, stehe immer unter dem Verdacht im bloß Geistigen zu verharren, während der businessman sich immer auf die »practicality« seiner Ideen konzentriere (ebd., 236). Hofstadters historische Repräsentationsfigur dieses Typus ist der Herausgeber und Verleger Freeman Hunt, denn keiner verstand es so gut wie er, die kreative Kraft des Intellekts mit der kaufmännischen Kraft der praktischen Erfahrung des »self-made man« zu verknüpfen (ebd., 246). Mit der Herausgabe von Hunt's Merchant Magazine und seinem Werk *Wealth and*

*Worth* verhalf er der Figur des businessman zu einer Ikone eines neuen Zeitalters aufzusteigen: »What is essential here is that the role of the merchant was justified not solely on the ground that he is materially useful, nor even on the honor and probity with which he pursues his vocation, but also because he is an agent of a more general culture that lies outside business itself« (ebd., 247).

Für die 1960er Jahre diagnostiziert Hofstadter jedoch eine morphologische Transformation der »Eggheads« in das, was man heute allgemein unter dem Begriff der Expertise versteht. Das Spezialisierungsbestreben der Gesellschaft hätte zur Folge, dass sich die Beziehung zwischen »power« und »knowledge« anders formierten und daher die Ausbildung einer »expertise« natürliche Begleiterscheinung dieses Prozesses sei: »Today knowledge and power are differentiated functions. When power resorts to knowledge, as it increasingly must, it looks not for intellect, considered as a freely speculative and critical function, but for expertise, for something that will serve its needs« (ebd., 428).<sup>12</sup> Eine Instrumentalisierung dieser Expertise sei natürlich nicht ausgeschlossen, sondern stelle gerade jene Gefahr dar, die besonders in politischen Interventionen an der Tagesordnung stehe. Daher endet Hofstadter mit einer expliziten Kritik an dem amerikanischen Bildungssystem, das zu viele jener Experten ausbilde, die nicht dem Ruf der »intellectuals« oder der »men of culture« folgten (ebd., 428). Hofstadter ist sich des zwielichtigen Standpunktes des amerikanischen Intellektuellen stets bewusst, da selbst die Kritik der Macht immer noch den kritischen Intellekt in eine Illumination des Kritisierten verkehren könne (ebd., 429). Die kritische Kraft des Intellektuellen wird von den zentrifugalen Kräften der Macht absorbiert und ihr Gegenteil verkehrt. Es sind vor allem jene Kräfte, die den Egozentrismus seiner Wortführer entlarven, indem sie ihn durch seine Möglichkeit, Kritik zu leisten, aus dem Schneckenhaus des verhaltenen Schweigens herauslocken und in das Scheinwerferlicht einer politischen Szene stellen, um sich selbst zu widersprechen: Der Widerspruch oder besser gesagt, die Versuchung besteht darin, nicht selbst an die Stelle das Machträgers zutreten. Denn der *Wille zur Macht* will nichts anderes

12 Zum Begriff der Expertise siehe Fuller (2009, 6ff.). Fuller konstatiert einen Entfremdungsprozess zwischen den Inhalten des Wissens und dem Träger dieses Wissens, dessen autoritäre Sprechwirksamkeit nur dann anerkannt werde, wenn sein Wissen die akademisch zertifizierte Lizenz erhalten habe (ebd., 7). Peter Weingart gibt jedoch zu bedenken, dass der autoritäre Expertenstatus durch die veränderte Lage des Laien relativiert werden müsse, da die Grenze zwischen Wissenden und Laien in die Wissenschaft hinein verlegt worden sei, in der alle Experten und Laien zugleich seien (Weingart 2006, 51). Zur historischen Genese des Begriffspaars Laie/Experte vgl. hierzu Hesse (1998).

außer sich selbst: den Willen zur Macht, um die Werte aufs Neue umzuwerten.

Auch aus der Perspektive der *Science and Technology Studies* Fürsprecher kann festgehalten werden, dass sich die Rolle der Intellektuellen genau auf diese Wertedestruktion beschränkt: »Intellectuals are, at best, a nuisance and, at worst, the source of value-destruction. For the latter, intellectuals are necessary correctives, even moral heroes, in a world where people accept their plight all too willingly« (Fuller 2009, 95). Aus Steve Fullers Sicht sei gerade der »public intellectual«, wie er gerade durch die wissenschaftlich-akademischen Akteure der *Sociobiology* repräsentiert werde, gefährdeter denn je. Gerade weil er als ein »agent of distributive justice« und »professional crisis-monger« (ebd., 107) agiere, sei er die gefährlichste Alternative, die die kritischen Intellektuellen mime: »The public intellectual becomes a recognizable role once society – operationalized in terms of the nation-state – is envisaged as an organism, a ›body politic‹, that possess a collective mind in which a variety of ideas, some long repressed, vie for the forefront of consciousness (ebd., 108).

Ihre »negative responsibility« sei daher nichts anderes als eine heuristische Abschätzung einer bestimmten Handlung in der Öffentlichkeit in Hinblick auf ihren Erfolg. Der kritische Intellektuelle besitze daher stets ein Janus-Gesicht: »If ideas can be vehicles for lurching us into glorious future, they can equally serve to propel us towards disastrous fate« (ebd., 115). Auch an Hofstadters historischer Rekonstruktion kann man beobachten, wie sich die anti-intellektuelle Einstellung intellektueller Typen im Laufe der Zeit transformiert und zu einem eigenen kulturellen Narrativ eines nationalen Selbstverständnisses geführt hat. Immer jedoch waren diese Typen an einen spezifischen sozialen Ort und abgegrenzte Zeiträume gebunden. Nie wurde die Vorstellung des Intellektuellen als einer »sozial freischwebenden Intelligenz«, wie sie Karl Mannheim formulierte, geäußert. Allein der Begriff der *Intelligenz* impliziert bereits ganz andere Konnotationsspielräume als derjenige der *intelligence*. Nach Mannheim ist die ›freischwebende Intelligenz‹ eine experimentierende, soziale Sensibilität, eine sich entwickelnde auf die Dynamik und Ganzheit ausgerichtete Haltung, die aus einer *relativ* klassenlosen Schicht entspringe, damit die Vielstimmigkeit der Determinanten in ihrer Polyphonie bewahrt bleibe:

Sie bildet eine Mitte, aber keine klassenmäßige Mitte. Nicht als ob sie gleichsam im luftleeren Raume über diesen Klassen schweben würde, ganz im Gegenteil vereinigt sie in sich alle jene Impulse, die den sozialen Raum durchdringen. Aus je mehr Klassen und Schichten sich die einzelnen Gruppen der Intelligenzschicht rekrutieren, umso vielgestaltiger und polarer wird in ihren Tendenzen die Bildungsebene, die sie verbindet. Der Einzelne nimmt dann mehr oder minder an der Gesamtheit der sich bekämpfenden Tendenzen teil. (Mannheim 1995, 137)

Dieser heterogene Verbund von Intellektuellen könne nun zwei Wege einschlagen: Entweder man entscheide sich freiwillig, sich einer der bekämpfenden Klassen anzuschließen, oder man besinne sich auf die Herkunft seiner eigenen sozialen Wurzeln und Positionen und der daraus entstehenden Mission. Steffen Vogel vertritt in seinem Essay zur *Aufgabe der Intellektuellen in einer globalisierten Gesellschaft* die Annahme, dass es gerade Pierre Bourdieus Verdienst sei, dieser Vorstellung des intellektuellen Einhalt zu gebieten. Im *Postskriptum der Regeln der Kunst* entwirft Bourdieu mit wenigen Linienführungen seine Vorstellung eines kritischen Intellektuellen, die nicht als sozial freischwebende Intelligenz gedacht wird:

Wenn wir uns als Intellektuelle äußern, das heißt mit dem Ehrgeiz, universell Gültiges auszusprechen, spricht in jedem Augenblick auch das in der Erfahrung eines besonderen intellektuellen Feldes gelagerte historische Unbewusste aus uns. Ich glaube, wir haben nur dann eine gewisse Chance, zu einer echten Kommunikation zu gelangen, wenn wir die uns trennenden Spielarten des historischen Unbewußten, daß heißt die jeweils spezifische Geschichte der intellektuellen Universen, deren Produkt unsere Wahrnehmungs- und Denkkategorien sind, objektivieren und meistern. (Bourdieu 2001, Ebd. 529f.)

Wie Steffen Vogel bereits formuliert hat, erscheint der Intellektuelle in Bourdieus Sozialtopologie als ein »Beherrscher unter Herrschenden« in verschiedenen sozialen Feldern innerhalb des Feldes der Macht (Vogel 2012, 65). Aus der Perspektive Bourdieus erschließe sich ein ganz anderes Bild auf jene französischen Intellektuellen, die als Häretiker des akademischen Feldes der Sorbonne in Paris agierten. Die zunehmende Politisierung des eigenen wissenschaftlichen Diskurses sei daher immer auch ein Indikator für das Versagen auf dem akademischen Markt.<sup>13</sup> Viele kommunistische Intellektuelle in diesem Zeitraum nutzten die Gunst der Stunde, um dieses Versagen strategisch in anderen Feldern zu kompensieren, wobei unter Strategie nicht unbedingt ein bewusster Schachzug gemeint sein muss, sondern auch eine instinktgeleitete Reaktion auf

13 Louis Pinto rekonstruiert die verlagspolitischen und sozialen Dynamiken, die das französische Intellektuellennetzwerk so unterschiedlicher Persönlichkeiten wie Michel Foucault, Jacques Derrida, Maurice Blanchot und Roland Barthes und weiterer Akteure zusammenband. Die Wende der französischen Philosophen zur Literatur entpuppe sich als häretischer Gegenangriff zu einer universitären Philosophie- und Literaturgeschichtsschreibung, die erst dann richtigen Einfluss gewann, als sie sich einem ausländischen Publikum präsentierte (Pinto 2005, 294). Allen Akteuren schien ein gewisser »Kult der Lektüre« gemeinsam zu sein, dem die Signatur des Esoterischen eingezeichnet war. Sie konnte zwar keine Erkenntnisinteressen befriedigen, aber die »Teilhabe an einer intellektuellen Religiosität« sicherstellen (ebd., 306).

eine andere Aktion eines Akteurs gemeint sein kann (ebd., 64). Den Konzeptionen Sartres und Foucaults, also den Ideen des allgemeinen und des spezifischen Intellektuellen, setzt Vogel Bourdieus Verständnis eines »Korporativismus des Universellen«<sup>14</sup> entgegen, der darin gründet, größere Allianzen von Akteur-Netzwerken aufzubauen, um den Kult des einzelnen Intellektuellen zu unterbinden (ebd., 77). Mit Bourdieu ließe sich also sagen: Man besinnt sich auf die Struktur und Genese seines Habitus, um seinen Spielsinn und seinen Einsatz in einem Feld zu ermitteln, von da aus seine intellektuelle Aufgabe als »kollektiver Intellektueller« neu zu formulieren und seine kritische Kraft zu mobilisieren, sodass eine freie Rede möglich wird. Natürlich nur unter der Bedingung, dass die Grenzen als Zwänge und Kontrollen anerkannt werden, »denen jeder Schriftsteller und jeder Wissenschaftler, gestützt auf die Errungenschaften seiner Vorgänger, sich selbst und die anderen unterwirft« (Bourdieu 2001, 524).

Lässt sich aus den bisher skizzierten intellektuellen Typen ein gemeinsamer Typus des Intellektuellen erfassen? Der Kommunikationswissenschaftler Vilém Flusser hat in einem Aufsatz einen transnationalen und transhistorischen *Typus des Intellektuellen* entworfen, der sich sehr gut als Projektionsfläche einer vergleichbaren Studie eignet. In seinem Aufsatz zur *Urbanität und Intellektualität*, in dem Flusser die Genese des modernen Intellektuellen in der Metropole von der griechischen Antike bis zur Gegenwart nachzeichnet, stellt er unter anderem die morphologische Wandlungsfähigkeit des intellektuellen Aufgabenspektrums dar, die sich vom Philosophen, Magister, Minister, Mönch, Bischof, Wissenschaftler, Künstler, Techniker, Werkzeugmacher und Software-Hersteller unter den neuen technischen und medialen Gegebenheiten transformiert hat (Flusser 1989, 100).

Doch der Kern seiner Handlungen scheint transhistorisch die unterschiedlichen Transformationen zu überdauern: Der Intellektuelle ist ein Manipuliere von Codes, »und man kann die Intellektuellen aufgrund der von ihnen manipulierten Codes klassifizieren« (ebd., 101). In der phylogenetischen Perspektive des Intellektuellen als Symbolanalytiker und -manipulierer bleibt der Prozess der hermetischen Abschließung zu einem Baumdiskurs transhistorisch.

Flusser versucht dies auf das klassische platonische Stadtbild zurückzuprojizieren, um die gegenwärtige Lage des Intellektuellen neu zu

14 Bourdieus eigene kollektiven Verbände blieben nach seinem Tod ohne gesellschaftliche Wirkungskraft, wie Vogel anmerkt. Obwohl seine Konzeption scheinbar uneingelöst blieb, lässt sich jedoch beobachten, wie Nachfolger Bourdieus, so zum Beispiel Remi Lenoir, der als Leiter des *Centre de sociologie européenne* Bourdieus Fußstapfen folgte und weitere Initiativen vornahm, um den kollektiven Intellektuellen in der akademischen Welt in Form eines Forschungszentrums zu etablieren (ebd., 77).

überdenken. Ausgehend vom platonisch-antiken Stadtbild, das in drei Räume, den ökonomischen, politischen und sakralen, eingeteilt gewesen sei, weist Flusser jedem der drei Räume verschiedene Akteure zu: »Der ökonomische Raum wird von Robotern besetzt, der politische Raum von künstlichen Intelligenzen, und die menschlichen Stadtbewohner ziehen auf den Tempelberg (ins dialogische Netz), um von dort aus die Stadt zu beherrschen« (ebd., 104). Tatsächlich seien jedoch die *Tempelbergintellektuellen* von den Intellektuellen der alten Stadt, die sich nun im Ghetto befinden und bloß mit überholten Codes arbeiten können, abgeschottet. Sie kontrollierten die *Ghetto-Intellektuellen* als »seien sie Roboter und künstliche Intelligenzen«. Daher der Vorwurf, die *Tempelbergintellektuellen* seien Verräter. Flusser sieht jedoch gerade in diesem transhistorischen Abschließungsmechanismus auch eine Möglichkeit des Dialogs auf der Grundlage einer neuen existentiellen Anthropologie, die zuallererst in der »Selbstaufgabe des Intellektuellen« bestehe:

Das dialogische Netz, das dort gewoben wird, kann auch ganz anders geschaltet werden. Nämlich so, daß die Fäden nicht vom Tempelberg hinunter in die Stadt weisen, um die dort Verbliebenen zu Empfängern von Informationen (zu Robotern und künstlichen Intelligenzen) zu degradieren, sondern im Gegenteil so, daß die Fäden die Menschen aus der Stadt auf den Tempelberg hinaufziehen. Das dialogische Netz kann so geschaltet werden, daß die menschlichen Stadtbewohner von Ökonomie und Politik emanzipiert werden (diese Räume verlassen und sie Maschinen überlassen), um am allgemeinen theoretischen Dialog teilzunehmen. Für so einen Umbau des Tempelbergs (und nicht mehr den Umbau der darunter liegenden Stadt) sollte sich der gegenwärtige Intellektuelle engagieren, und als ein derartiger *Umbauer* sollte er sich selbst verstehen. [...] Wir haben, als Intellektuelle, aus der Stadt auf den Tempelberg auszuwandern, um andere nachzuziehen. Und dies nicht aus eleganten und noblen Motiven, sondern ganz einfach darum, weil wir überhaupt nicht da sind, wenn wir die anderen nicht nachziehen. (ebd., 105)

Flusser hat in seiner Kommunikologie ein zirkuläres Informationsnetz entworfen, das die kommunikative Verschaltung zwischen elitären Kreisdialogen auf dem Tempelberg (Baumdiskurse der Spezialisten) und den Netzdialogen der menschlichen Stadtbewohner verdeutlicht. Die Totalität des amphitheatralischen Diskurses (Massenmedien) werde gerade nicht mehr durch Kreisdialoge, sondern durch Netzdialoge (open circuits) gewährleistet. Post-, Telefonsysteme, und erweiternd müsste man natürlich auch das Internet hinzunehmen, seien derartig strukturierte Dialoge, die »authentisch demokratisch« seien (Flusser 1998, 32). Als eine Art »kollektives Gedächtnis« bildeten sie das Reservoir, wo alle Information münde (ebd., 33). Die Synchronisierung von amphitheatralischem Diskurs und Netzdialog erzeuge eine »öffentliche Meinung«. Universal- und Massenebene seien auf diese Weise über zahlreiche Relaisstationen

wie Dialoge, Informationssendungen, Verwaltungen und Medienprogrammen miteinander verbunden und durch einen »viziösen Zirkel« rückgekoppelt. Die öffentliche Meinung wiederum sei ein durch Baumdiskurse der Wissenschaft und Technik (Marktforschung, soziologische Laboratorien, Meinungsforschungsinstitute usw.) erzeugte Strategie, um einen Konsens zu bilden (ebd., 70). Durch die Umcodierungsstrategien der Netzdialoge auf der Massenebene, die die Bild-, Ton- und Buchstabcodes der empfangenen Informationen aufsaugen und in Codes der gesprochenen Sprache, der Gesten usw. umwandeln, werde eine öffentliche Meinung erzeugt.

Diese öffentliche Meinung verfestige sich schließlich zu einem kollektiven Wissen, in dem Welt und Ding verschnürt seien und das stillschweigend in den Netzdialogen immer mitkommuniziert werde, ohne durchdacht worden zu sein. In der Medien- und Kommunikationstheorie Flussers ist die Demokratie, in der die unterschiedlichen Akteure leben gleichbedeutend mit einem medialen Totalitarismus, weil wir von den Quellen der Information vollkommen abgeschottet seien. Die kulturwissenschaftliche Bildungsaufgabe liege »in der Anstrengung, das wissenschaftliche Bewusstseinsniveau auf das gesamte tägliche Leben mit seinen politischen und ästhetischen Parametern auszudehnen« (ebd., 168). Um jedoch diese Anstrengung zu bewältigen, müsse zunächst die Spaltung zwischen »elitärer Senderkultur« und »massifizierter Empfängerkultur« verstanden und überwunden werden, indem der Tempelberg der Intellektuellen umstrukturiert wird. Seien wir also *keine Sender von Information*, sondern *Architekten eines neuen Tempelbergs!*

