

N 20587 F

Fragen der Freiheit

Extremismus
und Hochschulsituation

Heft 136

Januar/Februar 1979



Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zu meiner Außenwelt,
so heiß ich's Wahrheit.
Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben,
und es ist doch immer dieselbige.

Goethe

FRAGEN DER FREIHEIT

- Beiträge zur freiheitlichen Ordnung von Kultur, Staat und Wirtschaft -

Folge 136

Januar/Februar 1979

Herausgegeben vom Seminar für freiheitliche Ordnung
Postverlagsort: 54 Koblenz

Inhaltsverzeichnis

	Seite
<i>Heinz Hartmut Vogel</i>	
Extremismus und Hochschulsituation	3
<i>Lothar Vogel</i>	
Die Krisis der Wahrheitssuche als Ursache des Extremismus in der Gegenwart	12
<i>Alexander Schwan</i>	
Hochschulreform und gegenwärtige Universitätssituation	26
<i>Antonio Suarez</i>	
Handlung und Bewußtsein - Zur Psycho-Logik revolutionären Terrors -	43
<i>Fjodor M. Dostojewski</i>	
Aus »Die Dämonen«	67
<i>Ankündigungen</i>	
Seminar für freiheitliche Ordnung	
Tagung: Wirtschaftspolitik - Vermögensbildung vom 16. bis 18. März 1979 in der Politischen Akademie Eichholz, Wesseling	69
Tagung: Mitteleuropa im Spannungsfeld von Ost und West am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland und der DDR	
I. Die Ost-West-Spannung in gesellschafts- und wirtschafts- politischer Sicht	
II. Erfüllt unser Bildungswesen seine geistig-kulturelle Aufgabe?	71

Extremismus und Hochschulsituation*

Heinz Hartmut Vogel

Wenn wir uns das Thema »Die Hochschulsituation und der Extremismus an den Hochschulen« gestellt haben, dann ist das mit voller Absicht geschehen. Wir sind der Meinung, daß an unseren Hochschulen sich die Zustände in der letzten Zeit so geändert, ja zugespitzt haben, daß man sagen kann, sie sind geradezu zum Nährboden für extremistische Verhältnisse geworden.

Wir wählen dieses Thema, weil wir glauben, daß die jetzige Hochschulsituation die Politisierung der Studenten fördert. In der Einladung zu dieser Tagung heißt es:

»Die Studentenunruhen, die in den 60er Jahren einen ersten Höhepunkt erreichten, werden im allgemeinen als extremistische politische Entgleisungen gedeutet, zumal unter den Studenten ideologisch geschulte und politisch gezielt arbeitende Kader tätig sind.

Die politischen Aktionen der Studenten wenden sich gegen die Autorität der Hochschule als Institution. Wenn sie die Vorlesungen einzelner Hochschullehrer stören, so treffen sie in ihnen nur die direkt verletzlichen, selbst in abhängiger Position stehenden Vertreter des Staates, jedoch nicht die Institution selbst. Was heißt das? Die Ohnmacht der Studenten, ihren eigenen Vorstellungen gemäß die Studiengänge zu wählen und zu gestalten, trifft auf Hochschullehrer, die – trotz verfassungsrechtlich garantierter Lehrfreiheit – aufgrund der geltenden Hochschulgesetze als Staatsbeamte nicht in der Lage sind, ihrerseits ihre Vorlesungen aus einer rechtlich unabhängigen Position frei anzubieten. Es besteht also weder von Seiten der Studenten noch von Seiten der Hochschullehrer ein tatsächlich freies, persönliches Studienverhältnis. Gespräche zwischen Professoren und Studenten über die Studiensituation bleiben deshalb fruchtlos. Gegen die Unbeweglichkeit und unangreifbare »Machtfülle« der Hochschulen als staatliche Einrichtung bauen die Studenten basis-demokratische Gegenmächte auf. Ein Vorgang, den wir als Machtkampf von gegnerischen Gruppen in der Wirtschaft kennen.

Die Auseinandersetzungen zwischen ohnmächtigen Studenten und rechtlich gebundenen Professoren werden zum Nährboden für die Wirkungsmöglichkeit politisch-extremistischer Gruppen, für die die Frustrierung der Professoren und Studenten Wasser auf ihre Mühlen ist.

* Einführungsvortrag, anläßlich der Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung vom 5.-7. Januar 1979 in der Ev. Akademie Bad-Boll.

Die Frage wird uns bei dieser Tagung zu beschäftigen haben, ob nicht in der Immobilität unserer staatlichen Hochschulen, in der mangelnden Flexibilität und Anpassungsfähigkeit der Lehrenden das **große Hindernis** zu sehen ist für ein freies Studienverhältnis, wodurch die zur freien Entfaltung drängenden Persönlichkeitskräfte der jungen Menschen in die Resignation und schließlich ins Lager des politischen Extremismus getrieben werden«.

Um dies deutlich zu machen, möchte ich Ihnen einige Beispiele bringen, Beispiele von Stellungnahmen zur Lage an unseren Hochschulen, aus denen letztenendes hervorgeht, wo der tiefere Grund für die Malaise zu suchen ist, die ja vor allem von seiten der Studenten, aber auch von Professoren so bitter beklagt wird.

Zunächst die Frage: Was ist der Sinn einer Bildungsstätte, was ist der innere Charakter, die Bedeutung einer Hochschule?

Die Hochschule ist der Ort, wo sich zwei Interessen begegnen, und zwar keine *gegenläufigen* Interessen, sondern *dieselben* Interessen. Auf der einen Seite stehen die Studenten und jungen Assistenten, die auf einem Wissenschaftsgebiet etwas über die Welt erfahren wollen, und auf der anderen Seite Lehrer, die in der Lage sind, den um Erkenntnis Bemühten einen Schritt weiterzuhelfen in der Einsicht in die Weltverhältnisse, in Weltzusammenhänge.

Eine solche Bildungsstätte dient dem tiefen Bedürfnis des Menschen nach Einsicht in die Wahrheit. Und es ist die Frage, ob unsere Hochschulen, so wie sie geworden sind, diesem primären Ziel noch dienen. Wir werden auf dieser Tagung etwas über die Situation hören, wohin das Verhältnis von Lehrenden und Lernenden geraten ist, was aus dem gemeinsamen Anliegen geworden ist. Wir werden hören, wie durch hochschulfremde Einflüsse das ursprünglich gemeinsame Anliegen von Lehrern und Schülern korrumpiert wurde. Denn wir mußten erleben, daß sich Fronten gebildet haben zwischen Hochschullehrern und Studenten, ähnlich wie wir es von der Wirtschaft her kennen, wo sich auf der einen Seite die Arbeitnehmer, vertreten durch die Gewerkschaften, ein Arbeitsmonopol aufgebaut haben als Gegenmacht gegen die sogenannte Macht der Unternehmer. Um einen ähnlichen Vorgang handelt es sich bei der Frontbildung an den Hochschulen. Man erlebt die Hochschule als eine Herrschaftssituation, obwohl wir wissen, daß die ehemalige Macht der Ordinarien längst gebrochen ist. Wir werden uns darüber zu unterhalten haben, wie es dazu gekommen ist, daß Studenten und Assistenten entgegen ihrem ursprünglichen Studieninteresse eine Gegenmacht zu bilden versuchen gegen die Hochschule. Wir haben uns zu fragen, ob tatsächlich ihr Anliegen, sich einen Studienweg auf der Hochschule zu bahnen, behindert

wird. Es ist die Frage: Ob tatsächlich die Hochschule nicht mehr in der Lage ist, das eingangs geschilderte *gemeinsame* Anliegen der Lehrenden und Lernenden zu gewährleisten.

Ich möchte selbst zu dieser Frage zunächst nicht Stellung nehmen, sondern einige kompetente Stimmen zitieren, denn mir scheint der Boden unseres Seminars als einer unabhängigen Einrichtung geeignet, unbefangen, unbeeinflusst von Abhängigkeiten staatlicher Stellen oder etwa der Parteien, dieser Frage auf den Grund zu gehen. Vielleicht haben wir zum Schluß noch Zeit, auch einige Äußerungen zu unserem Thema von den im Bonner Bundestag vertretenen drei Parteien zu hören.

Der kürzlich zum Ersten Vorsitzenden des Bundes »Freiheit der Wissenschaft« wiedergewählte Professor Thomas *Nipperdey* schreibt über die »Politische Lage an Schulen und Hochschulen« in der Publikation »Freiheit der Wissenschaft«, im Dezember 1978:

»Die Universitäten sind Stätten der Wissenschaft. Sie befördern primär die Wahrheit und die Erkenntnisse über die wichtigen Dinge der Welt und des Lebens. Damit dienen sie der Gesellschaft. Sie dienen ihr nicht, indem sie falsche Machtansprüche stellen und die fundamentale Unabgeschlossenheit ihres Tuns zugunsten einer Utopie aufgeben, eine Partei oder einen Glauben propagieren. Das ist eine ihrer Gefahren. Es kommt darauf an, die Selbstbegrenzung der Wissenschaft wieder zu rehabilitieren. Zur Entstehung der modernen Wissenschaft gehört die Emanzipation der Neugier, der Dienst der Wissenschaft für die Gesellschaft ist auf diese Neugier gegründet. Sie dient ihr nicht in dem Sinne, wie die finalistischen Wissenschaftstheoretiker in Starnberg wollen, daß sie sich Ziele von der Politik oder von wem immer vorgeben läßt, sie dient ihr nicht, wenn Sie gesellschaftliche Relevanz und gesellschaftliche Veränderung an die Stelle der Wahrheit setzt (so sehr Wahrheit Veränderung zu bewirken vermag), sie dient ihr nicht, indem sie den Unterschied zwischen den aktuellen Machthabern und den potentiellen Rechthabern verwischt, die *Distanz, die notwendig zwischen Politik und Wissenschaft waltet*, zerstört.«

Nipperdey hat damit den geistigen Standort der Wissenschaft, der Lehre und damit der Universität umrissen. Diese Auffassung findet ihre volle Bestätigung und Begründung durch Artikel 5 unseres Grundgesetzes: »Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei.« Allerdings, und hier müssen wir bereits eine ernste Anmerkung anbringen, – diese Freiheit gilt nicht nur – und gerade nicht – für die Hochschule als Institution, sondern für die dort lehrenden und lernenden Menschen. Obwohl die Ordinarien-Universität nicht mehr besteht, hat sich trotzdem ein Privileg erhalten, das der Hochschule – gewollt oder ungewollt – eine Machtposition in der Gesellschaft einräumt. Es ist das Privileg von Freiheit auf Lehre und Forschung, das der Staat dem von ihm anerkannten und in das Beamtenverhältnis überführten Lehrern und Forschern einräumt. Obwohl *Nipperdey* die Trennung zwischen Politik und Wissenschaft fordert, steht der Hochschullehrer auf seiten des Staates, auf seiten der Politik. Er ist von beiden

nicht unabhängig. Wir werden sehen, daß Staat und Politik über die Hochschulgesetze und über das Dienstverhältnis der Hochschullehrer als Beamte in den Freiheitsraum der Hochschule eingreifen. Wenn der Staat die Hochschule organisiert, dann *muß* er sie nach dem Gesichtspunkt der Gleichheit organisieren. Er *muß* darüber wachen, daß die Gelder, die er dem Steuerzahler abnimmt, »sinnvoll, ökonomisch und effektiv« eingesetzt werden. Hören wir eine zweite Stimme, Professor Nikolaus Lobkowitz, Präsident der Universität München. Er schreibt zu dem Thema: »Die totale Herrschaft von Verwaltungsspezialisten ist Alltagswirklichkeit geworden«.

»Es mag eine groteske Unterstellung sein, daß zwischen den Tendenzen, die Universität zu demokratisieren, und dem tatsächlich erreichten Zustand einer ständig zunehmenden Bürokratisierung des Universitätswesens ein innerer Zusammenhang bestehe. In der Tat wäre es grotesk zu behaupten, es sei der Neomarxismus gewesen, der die gegenwärtige Bürokratisierung herbeigeführt hat – gar noch in der Absicht, die autonomen Universitäten endgültig zu zerstören. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß das Chaos, welches die Linksradikalen verursacht hatten, zumindest einer, der Gründe ist, warum heute an den Universitäten, sei es durch Gesetze, sei es durch ministerielle Verordnungen, alles so minutiös geregelt wird, daß die totale Herrschaft von Verwaltungsspezialisten an den deutschen Universitäten nicht etwa eine drohende Gefahr, sondern einfach die Alltagswirklichkeit geworden ist. Daß diese Bürokratisierung auch durch eine Abwehrreaktion linksradikaler Tendenzen verursacht, also gleichsam als eine Übersteuerung zu interpretieren ist, wird etwa daran deutlich, daß in CDU/CSU-regierten Ländern dieser Bürokratismus noch sehr viel deutlicher als in SPD-regierten Ländern zu bemerken ist.«

Und etwas später:

»Nicht zuletzt hat die Hochschulpolitik, innerhalb wie außerhalb der Universitäten, ein Legitimationsdefizit des Rechtsstaates hervorgerufen: Während vor zehn Jahren nur ein (allerdings nicht geringer) Prozentsatz der akademischen Jugend an der Rechtmäßigkeit und Gerechtigkeit der liberalen Demokratie westlichen Typs zweifelte, hat die Hochschulpolitik der letzten zehn Jahre bei fast allen betroffenen Bürgern – nicht etwa nur den Hochschullehrern und Assistenten – sondern vor allem den »*numerus clausus*-Geschädigten« und ihren Eltern – einen schleichenden, dafür aber umso wirksameren Zweifel daran entstehen lassen, ob wir noch in einem Staat leben, in dem nicht bloß verordnetes Recht, sondern auch Gerechtigkeit herrscht.«

Ohne auf den tieferen Grund der entstandenen Kluft zwischen Studenten und Assistenten einerseits und der Hochschule als staatliche Einrichtung andererseits einzugehen, hat der Gesetzgeber versucht, durch Demokratisierung der Hochschulverwaltungen, der Gremien der verschiedenen Ebenen die Gemeinsamkeit der Interessen von Hochschullehrern und Studenten herzustellen.

An dieser Stelle müssen wir anhalten und uns kurz über den Begriff Demokratisierung verständigen. Sie wissen, daß man auch von Demokratisierung der Wirtschaft spricht. Die Auseinandersetzung der Gewerk-

schaften mit den Unternehmern um die Verfassungsmäßigkeit der von den Gewerkschaften vorangetriebenen umfassenden Mitbestimmungsrechte in den Betrieben zeigt das Problem. Letztenendes geht es auch hier um Macht, wie wir weiter oben bereits bemerkt haben. Unter Demokratisierung versteht man die Herbeiführung von Entscheidungen auf demokratischem Weg. Auch hier glaubt man, die bestehenden Spannungen zwischen Kapitalinteressen und den Arbeitsinteressen durch Schaffung von demokratischen Gremien überbrücken zu können. Daß dabei Eigenverantwortung, Risiko und letztenendes Eigeninitiative beseitigt und damit die Fundamente unserer freiheitlichen Demokratie, unserer freiheitlichen Gesellschaft zerstört werden, wird hoffentlich vor dem Bundesverfassungsgericht zutage treten. *Demokratisierung* der Beziehungen zwischen Studenten und Hochschullehrern oder von Arbeitern und Unternehmern kann nur die Absicht von Politikern sein, die glauben, die Meinung der Mehrheit habe den Maßstab abzugeben für die Zielsetzungen im kulturellen wie im wirtschaftlichen Bereich. Daß dabei die Grundrechte unserer Verfassung auf der Strecke bleiben, ist offensichtlich gewollt. Demokratisierung der Beziehungen der Menschen endet, wie Lobkowitz sehr richtig bemerkt hat, in der totalen Bürokratisierung und Verwaltung. Worauf es ankäme, wäre, die *Ursachen der Spannungen* zwischen staatlich – und durch den Beamtenstatus – abgesicherten Hochschullehrern und Studenten von den Fundamenten der Hochschulverfassung her zu *beseitigen*. Die Herstellung des *freien Studienvertrages* zwischen Lehrer und Schüler muß das Ziel sein. Das bedeutet allerdings, daß der Staat verzichten muß, die Lehrer seiner Hochschulen durch das Beamtenprivileg gegenüber nichtbeamteten Lehrern an freien Hochschuleinrichtungen zu bevorzugen. Artikel 5 des Grundgesetzes gewährleistet Forschungs- und Lehrfreiheit allen Bürgern, nicht nur den staatlich beamteten Hochschullehrern. Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang eine unverfängliche Stimme anführen, aus dem uns benachbarten und uns seit langem nahestehenden Nachbarland Frankreich. Ich zitiere aus dem Buch von Alain *Peyrefitte*: »Le mal français«, deutsche Ausgabe: »Was wird aus Frankreich?« Unverblümt spricht er aus, worunter das Hochschulwesen, überhaupt das Bildungswesen Frankreichs leidet.

»April 1967. Eine neue Regierung. General De Gaulle und George Pompidou betrauen mich mit dem Erziehungsministerium. Zum fünften Male wurde ich an die Spitze eines Ministeriums gestellt, das ich mir nicht gewünscht hatte, und zum vierten Mal um die Frucht meiner Arbeit gebracht, die ich glaubte, vollenden zu können. Am meisten beunruhigt mich der Umfang meines Zuständigkeitsbereichs. Mit seinen 800 000 Angehörigen – für 12 1/2 Millionen Schüler und Studenten – war das französische Unterrichtswesen nach der Roten Armee und General Motors das größte Unternehmen der Welt. Aber dieser Vergleich gilt nur für den Umfang,

keineswegs für die Art der Leitung. Die Rote Armee gehorcht einer eisernen Disziplin, General Motors besteht aus zahlreichen Einheiten, die alle den unerbittlichen Marktesetzen unterworfen sind. Die französische Universität in ihrer Gesamtheit könnte *großartig funktionieren, wenn sie, wie es ihr Gründer Napoleon gewollt hatte, wie ein paramilitärisches Regime organisiert wäre. Oder wenn sie, wie das in den meisten liberalen Demokratien der Fall ist, in autonome Einheiten aufgeteilt und durch den gegenseitigen Konkurrenzkampf ständig angespornt wäre.* Aber das französische Unterrichtswesen ist gegen Disziplin wie gegen Konkurrenz abgeschirmt. Kann ein Unternehmen von dieser Bedeutung funktionieren, wenn es widersprüchlichen Organisationsgrundsätzen gehorcht: Undisziplin und Monopol, Uniformität und Individualismus? Ist es vernünftig, daß ein Beamter seine ihm vorgesetzte Behörde bekämpfen kann, daß er aber selbst im Schutze dieser gleichen Behörde so gut wie unantastbar bleibt? . . . Zu allem Überfluß hatte die Reform in einem ersten und dramatischen Anlauf in Richtung auf die »Autonomie« vorgesehen, daß die Fakultäten selbst die Studienäquivalenzen festsetzen sollten. Bereits bei den ersten Schwierigkeiten wandten sich die hierfür zuständigen Fakultätsdekane an das Ministerium, das sie aber auf ihre Autonomie hinwies. So hatte dieses hybride Gebilde, das weder genug zentralisiert, noch genügend dezentralisiert war, nur Zeitverlust, unklare Kompetenzen und allgemeine Verärgerung der Professoren und Studenten zur Folge.« . . .

»Wieder einmal war die Macht gleichbedeutend mit Ohnmacht: Ich hatte die Macht, eine Reform zu erlassen, aber ich war ohnmächtig, sie anzuwenden. Die Staatsmacht war verantwortlich für die Zukunft von Hunderttausenden junger Menschen, aber sie erwies sich bald als ohnmächtig, weil sie sich auf nichts stützen konnte. Kleine feindselige und entschlossene Gruppen hatten sich gebildet, ihre Aktivität wurde zum Katalysator außenstehender Elemente. Da die Erbitterung allgemein war, konnte man den Revolutionären nichts mehr anhaben. Lange genug jedenfalls, um den Staat in seinen Grundfesten zu erschüttern.«

Das ist die Situation in Frankreich, die sich von der unseren im Prinzip nicht unterscheidet. Die Ursachen für die Funktionsunfähigkeit, für die Unfähigkeit zur Selbstreform, sind dort wie hier dieselben. Die Hochschullehrer sind in Wirklichkeit nicht autonom, sie sind Staatsbeamte und als solche nicht in der Lage und befugt, initiativ zu werden. Sie befinden sich nicht im Wettbewerb mit anderen Hochschuleinrichtungen und sind schließlich durch den Beamtenstatus gegen jegliches Risiko abgesichert.

Nun möchte ich Sie noch mit einer Persönlichkeit bekannt machen, die in der letzten Zeit wiederholt sich für den Wettbewerb an den Hochschulen eingesetzt hat: Professor Christian Watrin, Ordinarius für Volkswirtschaftslehre an der Universität Köln. Watrin ist Nachfolger von Professor Müller-Armack, der den Begriff »Soziale Marktwirtschaft« geprägt hatte. In einem Aufsatz: »Alternativen zur dirigistischen Bildungspolitik« (Fragen der Freiheit, Juli/August 1978, Heft Nr. 133) schreibt Watrin:

»Auf den ersten Blick mag der in der Überschrift ausgedrückte Einwand, die Bildungspolitik in unserem Lande verfähre dirigistisch, als eine liberalen Vorurteilen

entspringende Abwehrhaltung gegen staatliche Betätigung schlechthin verstanden werden. Ist es denn nicht vielmehr so, daß die bildungspolitisch Verantwortlichen durch ein breit gefächertes Demokratisierungsprogramm gerade genau entgegengesetzte Ziele verfolgen? Haben sie nicht, indem sie zunächst die Universitäten in »Gruppen-Universitäten« umwandelten, denen in jüngster Zeit in Form von Schulmitwirkungsgesetzen noch die »Gruppen-Schule« mit paritätisch besetzter Schulkonferenz zur Seite tritt, auf diese Weise die möglichst weitgehende Entlassung des Staates aus einer traditionellen Staatsaufgabe gefördert, und werden nicht gleichzeitig durch die Übertragung wichtiger Funktionen auf Professoren, Lehrer, Eltern, Studenten, Schüler und Bedienstete im Wege der gruppenparitätischen Mitbestimmung gerade die Quellen des überkommenen staatlichen Dirigismus verschüttet? Wird nicht den verschiedensten Gruppierungen des gesellschaftlichen und politischen Lebens Einfluß auf die Gestaltung der zentralen Einrichtungen des Bildungswesens, die öffentlichen Schulen und Universitäten, gewährt, und befindet sich nicht folglich der intervenierende Staat gerade dadurch auf dem Rückzug, daß er über die Ausdehnung von Selbstverwaltungsrechten und die Zuweisung von Entscheidungsmaterien an nichtstaatliche Kräfte diesen einen Teil seiner Kompetenzen überträgt? Diese Gegenargumente treffen in bestimmter Hinsicht zu. Trotzdem aber ist das bisher überschaubare Ergebnis dieser neuen Form der Vergesellschaftung einer Staatsaufgabe eine Entwicklung in Richtung auf eine Spielart des Bildungsdirigismus, die – im Unterschied allerdings zum altbekannten staatlichen Dirigismus klassischer Prägung – vielleicht am ehesten als gesellschaftspolitischer Dirigismus umschrieben werden kann.«

Nach einer kurzen historischen Untersuchung der alten Universität mit ihren ganz erheblichen Freiheitsrechten auf der einen Seite, aber auch der Absicherung der Hochschullehrerautonomie und -autorität durch die rechtliche und finanzielle Absicherung der Staatshochschullehrer als Staatsbeamten auf Lebenszeit – schlägt Watrin ordnungspolitische Alternativen vor.

»Ineffizienz und Dirigismus lasten schwer auf dem deutschen Bildungssystem, und es ist nach politischen Alternativen zu fragen. Die Ziele, denen das Bildungswesen unter freiheitlichen Gesichtspunkten verpflichtet sein sollte, bedürfen keiner langen Begründung: die Entfaltung des einzelnen in Freiheit und in der Verantwortung in Staat und Gesellschaft. Das bedeutet unter anderem die Sicherung der Freiheit des Denkens und der freien Meinungsäußerung durch freiheitsschützende Institutionen, die Auswahl von Erziehungseinrichtungen nach den Leitbildern, denen sich der Einzelne oder im Rahmen der Schule die Eltern verpflichtet fühlen.

Die beste Sicherung dieser Freiheitssicherung wäre ein *Wettbewerbssystem für Schule und Universitäten*, das – ökonomisch gesprochen – den Nachfrager nach Bildungsleistung in den Stand versetzt, zwischen unterschiedlichen Bildungsangeboten nach seinen Überzeugungen zu wählen. Die Bildungsmärkte wären einzuordnen in eine Rahmengesetzgebung, die, die Irrwege marktorientierter Vorgehensweisen vermeidend, die Leistungsanforderungen an die Anbieter von Bildungsleistung normiert und kontrolliert. Gefragt sind also staatliche Ordnungsfunktionen, nicht unbedingt auch die Erstellung eines Gutes durch den Staat. Zu fragen ist

deswegen, ob es realisierbare und auf Sicht auch realistische Alternativen zum gegenwärtigen System des »gesellschaftspolitischen Dirigismus« gibt.«

Daß »die rechtlichen Voraussetzungen für die Entfaltung eines schöpferischen Wettbewerbs nicht gegeben sind«, muß Watrin einräumen. Trotzdem macht er weitere Vorschläge, vor allem im Hinblick auf die Finanzierung freier Hochschuleinrichtungen:

»So gesehen wäre aber zu fragen, ob sich das staatliche Monopol immer in der Form niederschlagen muß, in der es heute auftritt, und zwar als finanzierende und gebietende Institution. Ein Weg, dieses zu vermeiden, ist das schon mehrfach in der Literatur vorgeschlagene System von Bildungsgutscheinen, das auf dem einfachen Prinzip beruht, daß jeder Auszubildende staatlicherseits einen Gutschein erhält, den er derjenigen Einrichtung präsentiert, die seinen Zielen und Bedürfnissen am nächsten kommt. Ein solches Vorgehen würde es erlauben, die Anbieter auf dem Bildungsmarkt aus der staatlichen Reglementierung zu entlassen und ihm die Konkurrenz um Schüler und Studenten zu ermöglichen.«

Leider ist das Vertrauen in die Selbststeuerung von Angebot an Bildungsgütern und Nachfrage nach Bildungsgütern in weiten Kreisen verloren gegangen. Nicht weil die Freiheit in der Vergangenheit versagt hat, sondern im Gegenteil, weil sie nicht auf dem Gebiet der Bildung, der Schulen und des Hochschulwesens zum Zuge kam, weil der Staat in seiner Unbeweglichkeit und notwendigerweise gleichmachenden Verwaltungspraxis versäumt hat, Forschung und Lehre, wie es das Grundgesetz verlangt, in die Kompetenz der Bürger zu entlassen.

Die politischen Parteien sehen das Problem falsch. Aus einem tiefen Mißtrauen in die Eigenverantwortlichkeit und in die selbstregulativen Kräfte innerhalb der Gesellschaft gehen ihre Vorschläge weiterhin in Richtung immer stärkerer Zentralverwaltung und zentralen Kontrolle.

»Um gleiche Bildungschancen in unserem Land zu schaffen und damit die Einheitlichkeit der Lebensverhältnisse zu wahren, ist eine grundsätzliche Einheitlichkeit des Bildungssystems anzustreben. Falls die bisher zur Verfügung stehenden Instrumente einer gesamtstaatlichen Bildungsplanung sich dabei nicht bewähren sollten, sind durch eine Grundgesetzänderung die Voraussetzungen für eine wirksame Vereinheitlichung zu schaffen.«

Aus: Ökonomisch-politischer Orientierungsrahmen für die Jahre 1975-1985 der SPD

Leider sind die Vorstellungen der F.D.P., der sogenannten Freien Demokratischen Partei, ebenfalls auf mehr staatliche Kompetenz gerichtet:

»Die Notwendigkeit, einheitliche Lebensverhältnisse in allen Teilen der Bundesrepublik zu gewährleisten, und die enge Verzahnung der Bildungspolitik mit der Sozial-, Wirtschafts- und Außenpolitik erfordert eine Grundsatzkompetenz des Bundes für das gesamte Bildungswesen.«

Aus: Stuttgarter Leitlinien einer liberalen Bildungspolitik beschlossen vom Bundeshauptausschuß der FDP 1972

Das Dilemma an unseren Hochschulen und die Gefahr zunehmender Reglementierung werden nur überwunden, wenn wir den Mut haben, ernst zu machen mit unserer Verfassung, und den Menschen ihre elementaren Grundrechte auch auf dem Gebiet der Bildungsnachfrage und des Bildungsangebots in unseren Hochschulen einräumen. Wir werden uns dem Ansturm kollektiver freiheitsbedrohender Kräfte nur auf die Dauer gewachsen zeigen, wenn wir unser Bildungswesen auf die freiheitlichen Fundamente unserer Verfassung stellen. Dies bedeutet, daß wir in einer zu schaffenden rechtlichen Rahmenordnung neben den staatlichen Bildungseinrichtungen auch den freien Bildungsangeboten *dieselben Chancen* einräumen wie sie bisher nur die staatlichen Einrichtungen besitzen. Es ist ernst zu machen mit dem Grundgesetz, das die *Freiheit von Forschung und Lehre* nicht nur staatlichen Einrichtungen und Staatsbeamten gewährt, sondern *allen Bürgern*, die in der Lage sind, Forschungsvorhaben zu verwirklichen und Bildungslehrrängebote zu machen. *Im Wettbewerb* und mit den gleichen Wettbewerbschancen *zwischen staatlichen und freien Bildungsinstitutionen* wird sich die wirkliche Leistungsfähigkeit unserer Bildungseinrichtungen und der wahre Bedarf in der Bevölkerung nach Bildung erst erweisen. Mit der Herstellung tatsächlich freier Studienbedingungen an unseren Hochschulen wird – so sind wir überzeugt – der Politisierung unserer Studenten und der Fehlleitung ihrer Interessen der Boden entzogen. Wir sind der Meinung, daß extreme politische und weltanschauliche Einflüsse unsere Jugend nicht mehr erreichen, wenn sie ihre selbstgewählten Ziele in einer offenen Bildungswelt, bei einer Vielfalt von Bildungsangeboten, verwirklichen können.

Die Krisis der Wahrheitssuche als Ursache des Extremismus in der Gegenwart*

Lothar Vogel.

Die moderne Gesellschaft zeichnet sich durch ihre *Entbundenheit* auf allen Lebensgebieten aus. Mit dieser Entbundenheit hat die technische Zivilisation fast grenzenlose Möglichkeiten eröffnet – die, so scheint es, – nur an einigen wenigen Beschränktheiten der menschlichen Natur in ihrer Verwirklichung noch behindert ist.

Weite Kreise unserer Gesellschaft geben sich dem Optimismus der grenzenlosen Möglichkeiten hin und bauen auf ihm ihre Projekte auf.

Nur wenige erkennen, daß mit dem uferlosen Fortschritt dieser Zivilisation der Mensch als der Veranlasser dieser Entwicklung selber zugleich zutiefst in vital-degenerative Prozesse gerät, deren Folgen noch nicht abzusehen sind. Die Ärzteschaft, die Einblick in die organischen Tiefen-zusammenhänge haben könnte, trägt, insofern sie in einseitig positivistischer Wissenschaftlichkeit befangen ist, – vielfach durch vordergründig-kausalistische Gesinnung und durch die Art der angewandten Mittel – zu dieser Entwicklung noch wesentlich bei.

Der Zusammenhang zwischen menschlichem Bewußtsein und dem Ganzen des Naturlebens, zu dem der Mensch selber gehört, ist aufgerissen. Aus den daraus sich ergebenden Diskontinuitäten ergeben sich immer neue, immer zwingendere Nötigungen, die zuletzt das ganze Dasein in ein gewaltiges Netz technologischen und sozialen Sachzwanges einbindet, in dessen Maschen das Leben abwelkt. Diese vor unseren Augen liegende Entwicklung ergibt sich nicht aus der menschlichen Natur als solcher, sondern aus weltanschaulich verursachten Einseitigkeiten, die wir zusammengefaßt als positivistisch-intellektualistischen Materialismus zu bezeichnen haben. Bereits in dieser mehr oder weniger bewußt praktizierten Geisteshaltung liegt ein in unsrer Zeit weit verbreiteter Extremismus.¹

Auf den verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen tritt uns Extremismus so in ganz bestimmten wissenschaftlich-kulturellen Tendenzen, in links- und rechts-totalitären Staatsformen, wie im wirtschaftlichen Bereich in entsprechenden Lehrmeinungen und den damit zusammenhängenden Praktiken entgegen.

* Vortrag, gehalten anlässlich der Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung in der Evang. Akademie Bad Boll vom 5.-7. Januar 1979. Thema: »Extremismus an den Hochschulen«.

¹ Vergl. Fragen der Freiheit, Sonderheft »Extremismus« Nr. 131, S. 36-77: »Extremismus des Denkens – Intellektualismus. Extremismus des Fühlens – Subjektivismus. Extremismus des Wollens – Terrorismus«.

In welche Richtung auch immer diese Extremismen tendieren mögen, sie bringen die menschliche Natur in Gefahr, ihre Selbstverwirklichung und Selbstverantwortung gesellschaftlichen Zwangssystemen aufopfern zu müssen.

Es war daher schon immer das Grundanliegen des Seminars für freiheitliche Ordnung der Kultur, des Staates und der Wirtschaft, sowie der Schriftenreihe Fragen der Freiheit, den angedeuteten geistig wie politisch-soziologisch festgelegten, dogmatisch geschlossenen Auffassungen und ihren in sich abgeschlossenen Interessengruppen entgegenzuwirken und den Menschen als ein allseitig freies und offenes Wesen zu erkennen und dieser Offenheit bis in die Gestaltung der Sozialordnung unbedingt Rechnung zu tragen.

Die Offenheit der menschlichen Natur in Individuum und Gesellschaft als Wesenseigenschaft zu berücksichtigen und im sozialen Zusammenhang zu gewährleisten, war in unserem Seminar lange schon das Ergebnis der Bemühungen um ein neues Menschenbild.

Es ergab sich uns daraus mit Notwendigkeit eine Sozialordnung der Freiheit, in der sich das Individuum in Selbstbestimmung und Selbstverantwortung in einer *freien und offenen Gesellschaft* entfalten und entwickeln können sollte. Auf diese Grundverfassung hin sollten gegenwärtig und künftig hin alle gesellschaftlichen Verhältnisse durchleuchtet und gemäß menschlich-organischer Gegebenheiten gestaltet werden. Im Grunde wird die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Krankheitserscheinungen, mit totalitaristischen und extremistischen Tendenzen aller Art zu einer umfassenden *Erkenntnisfrage*. Philosophie und Anthropologie müssen zur Erhellung gegenwärtiger Verworrenheiten einer von traditionellen, futuristischen und weltanschaulich nach vielen Richtungen hin pluralisierten Zeitgenossenschaft, einer letztlich total verunsicherten Menschheit, mit größter Energie einsetzen.

In diesem Sinne war uns längst das Leitbild einer *offenen Gesellschaft* das Bild für eine *Freiheits-Ordnung*, und es schien uns immer schon der einzig richtige Weg, durch Erkenntnisbemühung und Menschenkunde zu einer solchen Offenheit und Freiheit zu gelangen – das heißt, wir waren schon in der Methodik unserer Veranstaltungen um eine solche Offenheit bemüht. Es war uns in diesem Sinne wichtig, stets darauf zu verzichten, Kollektivmeinungen zu kolportieren, uns auf irgendwelche Traditionen zu berufen oder gar geistigen Führerpersönlichkeiten einen Thron zu errichten.

Nicht aber konnten wir aus erkenntnistheoretischen wie auch aus ontologisch-anthropologischen Gründen, methodisch wie praktisch, auf Wahrheitssuche und auf die Möglichkeit der Wahrheitsfindung und damit auf

die *Idee der Wahrheit* selber als Ausgangsposition und zugleich als Ziel aller Bemühungen um menschliche Offenheit und Freiheit verzichten. Ja, der Begriff der Offenheit, – Offenheit des Einzelmenschen – wie Offenheit im gesellschaftlichen Zusammenhang – schien uns mit der *Offenheit zur Wahrheit hin* gegeben. Ihr Gegenteil, die Geschlossenheit, konnte uns nur als tyrannische Dogmatik erscheinen, in der Wahrheit und freie Wahrheitssuche als höchst gefährlich verfolgt wird.

Damit sind wir zu unserer Thematik:

Krisis der Wahrheitssuche

als Ursache aller Extremismusformen unserer Zeit

vorgedrungen. Als Frage formuliert lautet dies: Gibt es Wahrheit, und wie ist sie zu finden – oder ist der Mensch hoffnungslos Kombinationen von Möglichkeiten und Zufälligkeiten ausgeliefert, die sich in Systemen formiert haben und den Menschen gegen seine individuelle Existenz kollektiv bestimmen und beherrschen?

II.

K. R. Poppers offene Gesellschaft

Mit der Frage nach der offenen *Gesellschaft* sind wir schon mitten in unsere Thematik eingetreten und haben zunächst die Wahrheitsfrage, das eigentliche Problem, noch einmal zurückzustellen.

K. R. Popper schreibt in der Einleitung zu seinem Werk: »Die offene Gesellschaft und ihre Feinde«² in der Einleitung zur amerikanischen Ausgabe (14. Juli 1950):

»Ich glaube, ich sehe heute klarer als zuvor, daß alle unsere Nöte und Schwierigkeiten einen Ursprung haben, der bewundernswert und gesund, wenn auch sehr gefährlich ist: sie sind die Folge unseres ungeduldigen Bemühens, das Los unserer Mitmenschen zu verbessern. Denn alle diese Schwierigkeiten sind eine Begleiterscheinung einer Bewegung, die vielleicht die größte aller moralischen und geistigen Revolutionen unserer Geschichte darstellt, einer Bewegung, die vor dreihundert Jahren begann: Es ist das Bestreben ungezählter unbekannter Menschen, *sich und ihre Seelen von der Herrschaft der Autorität und des Vorurteils zu befreien; ihr Versuch, eine offene Gesellschaftsordnung aufzubauen*, die die absolute Autorität des bloß Vorhandenen und des bloß Traditionellen ablehnt, jedoch alte und neue Traditionen zu erhalten und fortzuentwickeln strebt, welche ihren Forderungen von Freiheit, Menschlichkeit und vernünftiger Kritik entsprechen; ihre Weigerung, sich passiv zu verhalten und alle Verantwortung für die Lenkung der Welt einer menschlicheren oder übermenschlichen

2 Bei Franke. Bern und München 1957

Autorität zuzuschieben, ihre Bereitwilligkeit, die drückende Last der Verantwortung für vermeidbares Leid mitzutragen und es nach Möglichkeit zu lindern. Die zerstörenden Kräfte, die durch diese Revolution entfesselt wurden, sind erschreckend, aber sie könnten wohl noch gebändigt werden.»

Popper steht voll und ganz hinter dem *Eclaircissement*, hinter der *Aufklärung*, wie sie Kant auch in Mitteleuropa vertreten hat. Mit und durch Kant findet Popper das Erkenntnisinstrumentarium, mit dem er mit größter Entschiedenheit gegen die *geschlossenen Gesellschafts- und Staatsmachtformen* unseres Jahrhunderts, gegen den Nationalsozialismus und den Marxismus den Kampf eröffnet. Darum widmet er auch die deutsche Ausgabe dieser philosophischen Streitschrift seinem geistigen Vorkämpfer und stellt dem ganzen Werk, wie eine zweite Einleitung, eine Gedächtnisrede zum hundertfünfzigsten Todestag Immanuel Kants voran.

Wie Popper, sehen wir in der Verwirklichung des politisch-sozialen Gedankens der Bildung einer *offenen Gesellschaft*³, eine unbedingte Notwendigkeit. Auch wir wollen diese Offenheit, wie Popper, erkenntnistmäßig begründen, aber an diesem Punkt, an Poppers *Neukantianismus*, trennen sich die Auffassungen.

III.

Auseinandersetzung mit Kant

Noch immer wird Kant, neben Descartes, als der Begründer der modernen Philosophie angesehen. Dies umso entschiedener, als sich die *Philosophie des deutschen Idealismus* nicht deutlich genug von Kant abgesetzt hat (vgl. Fichte).

Die sogenannte *nachkantische Philosophie* nicht idealistischer Richtung hat sich dagegen umso entschiedener gegen diesen Idealismus gewendet. Die Position und die Allianzen des Hegelianismus müßten in diesem Zusammenhang gesondert behandelt werden. Es handelt sich vor allem um

Feuerbach und Hegel,

David Friedrich Strauß und Hegel,

Karl Marx und Hegel,

3 Der Begriff der offenen Gesellschaft – wie der der geschlossenen – ist nicht endgültig mit Poppers Ausführungen bestimmt und festgelegt, er hat ihn selber übernommen und abgewandelt. Popper schreibt selbst darüber in der Anmerkung zur Einleitung seines Werkes: »Die Begriffe 'offene und geschlossene Gesellschaft' wurden meines Wissens nach zuerst von H. Bergson in 'Les deux sources de la Morale et de la Religion' verwendet . . . Der wichtigste Unterschied ist . . . dieser: Meine Begriffe verweisen gleichsam auf eine *rationalistische Unterscheidung*. Die geschlossene Gesellschaft wird durch den Glauben an magische Tabus gekennzeichnet, während es die Menschen der offenen Gesellschaft gelernt haben, in gewissem Ausmaß den Tabus kritisch gegenüber zu stehen und die Entscheidungen . . . auf die Autorität ihrer Intelligenz zu gründen. Hingegen hat Bergson eine Art *religiösen Unterschieds* vor Augen. Darum kann er seine offene Gesellschaftsform als ein Produkt einer mystischen Intuition ansehen, während ich der Ansicht bin, daß sich der Mystizismus als Ausdruck des Verlangens nach der verlorenen Einheit der geschlossenen Gesellschaft deuten läßt und damit als eine *Reaktion gegen den Rationalismus der offenen Gesellschaft*« (gesperrt vom Zitierenden).

die *das* Gemeinsame miteinander haben, daß in ihrem ihnen unterlaufenen »Kantianismus« sich der *entschiedenste Schrittmacher des Materialismus* im 19. Jahrhundert ausgebildet hat. Die Problembeziehungen des »materialistischen« Hegelianismus und die hier gegebenen Assonanzen mit der Kantschen Philosophie bilden ein weiteres wichtiges Kapitel zur modernen Materialismus- und Sozialismuskussion, die in Folge dieser Skizze demnächst in Fragen der Freiheit dargestellt werden muß (Neuehegelianismus, Frankfurter Schule).

Inwiefern die materialistische Weltanschauung und ihre praktische Auswirkung als moderne Wissenschafts- und Zivilisationsweltanschauung Wurzeln bei Kant hat, zu zeigen, ist Aufgabe dieser Darstellung. Diese Deduktion ist, wie wir besonders zu zeigen haben, durch den gegenwärtigen politisch-soziologisch orientierten *Neukantianismus* und gerade durch Popper verstärkt hervorgetreten, sodaß wir es bei unserer Auseinandersetzung historisch schon mit einer *dritten Auflage des Kantianismus* zu tun haben: Erstens mit Kant selbst, zweitens mit der Kantschen Philosophie als der Fundamentbereiterin der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts, und drittens jetzt mit dem Neukantianismus vom Existentialismus, über Sartre bis Popper und Skinner. Diese dritte Phase des Kantianismus im Gegenwartsbewußtsein fließt dadurch, daß ihre Gedankenfiguren im Sinne von Denkgewohnheiten von sehr vielen Zeitgenossen ganz unbewußt reproduziert werden, gegenwärtig fast automatisch dauernd in neue Philosopheme ein.

Es muß dabei freilich anerkannt werden, daß Kant die philosophischen Strömungen seiner Zeit zum ersten Mal zusammenfaßte und ordnete und damit zunächst einmal alle philosophisch Interessierten zu einer äußerst aktiven geistigen Bewegung zusammenschloß. Die Auseinandersetzung mit Kant wurde damals in Deutschland die Auseinandersetzung mit der Philosophie überhaupt. Aber diese Auseinandersetzung findet heute nicht mehr in genügender Weise statt.

Worin besteht nun die Lehre Kants: Ausgangspunkt allen Denkens ist die Erfahrung. Alle Erfahrung ist durch die Sinne gegeben. Die Sinne enthalten gleichzeitig den inneren Sinn, das heißt die psychischen und triebhaften Gegebenheiten. Diese *Erfahrungswelt*, in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Dinge, ist gefaßt in das Strukturlebnis der *Räumlichkeit* und in das Prozeßerlebnis der *Zeitlichkeit*. Die Vielfalt der Raum-Zeit-Dinge ist gegeben. Was uns von dieser Vielfalt begegnet, ist (wie beim Kaleidoskop) mehr oder weniger *zufällig*. Ich kann für mich die Mannigfaltigkeit der Dinge vermehren oder vermindern, ja ich kann die ganze Vielfalt der Dinglichkeit auch hinwegdenken. Was ich mir aber nicht hinwegdenken kann, ist *Raum* und *Zeit*. Alles, was ich vorstelle oder denke, ist für mein

Bewußtsein in Raum und Zeit verfaßt. Selbst wenn es außerhalb dieser Raum- und Zeitverfassung Dinglichkeit gäbe (ein raumloses oder zeitloses Ding), könnte ich nichts davon wissen, denn es gibt (nach Kant) keine von Raum und Zeit losgelöste Vorstellung. Allerdings weiß ich nicht einmal, ob den Dingen selbst wirklich Raum und Zeit zukommen, wie ich mir das vorstelle, ich weiß nur, daß Dinglichkeit in mir mit der *Vorstellung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit* unlöslich verbunden auftreten.

Raum und Zeit sind somit Vorbedingungen meiner *sinnlichen Wahrnehmung*, die ich als gegeben nehme, die sich jedoch nur als meine Vorstellung realisiert. Vom »*Ding an sich*« *weiß ich nichts*. Damit ist aber das *Sein* zerrissen. Nicht nach dem Wesen der Dinge wird gefragt, sondern nur nach den Bedingungen ihres Erscheinens als Gegenständen unserer Vorstellung (Wissen = vorstellen). Rudolf Steiner⁴ formuliert dies in seiner Auseinandersetzung mit Kant in folgender Weise:

»Die Philosophie ist für Kant die Wissenschaft von den Bedingungen der Möglichkeit der Welt als einer menschlichen Erscheinung. *Von dem Ding an sich* wissen wir nichts«.

Die Subjektivierung, die Kant für das menschliche Denken und Erfahren innerhalb des Raum-Zeit-Gitters als einer psychisch unüberwindbaren Illusionsfalle aufstellte, hatte auf viele Menschen verheerende Folgen.

So Heinrich von Kleist:

»Es scheint, als ob ich eines von den Opfern der Torheit werden würde, deren die Kantsche Philosophie so viele auf dem Gewissen hat . . . Ich hatte schon als Knabe (. . . durch eine Schrift von Wieland) mir den Gedanken angeeignet, daß die Vervollkommnung der Zweck der Schöpfung wäre. Ich glaubte, daß wir einst nach dem Tode von der Stufe der Vervollkommnung, die wir auf diesem Sterne erreichten, auf einen anderen weiter fortschreiten würden, und daß wir den Schatz von Wahrheiten, den wir hier sammelten, auch dort einst brauchen könnten. Aus diesem Gedanken bildete sich so nach und nach eine eigene Religion, und das Bestreben, nie auf einen Augenblick hinieden still zu stehen und immer unaufhörlich einem höheren Grad von Bildung entgegenzuschreiten, ward bald das einzige Prinzip meiner Tätigkeit. *Bildung* schien mir das einzige Ziel, das des Bestrebens, Wahrheit der einzige Reichtum, der des Besitzes würdig ist.

Ich weiß nicht . . . ob Du diese *zwei Gedanken* Wahrheit und Bildung mit einer solchen Heiligkeit denken kannst als ich . . . Mir waren sie so heilig, daß ich diesen beiden Zwecken, Wahrheit zu sammeln und Bildung mir zu erwerben, die kostbarsten Opfer brachte . . .

4 Rudolf Steiner: Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften Bd. II in Goethes Werken, Deutsche Nationalliteratur, herausgegeben von J. Kürschner Bd. 114, 1883-97.

Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantschen Philosophie bekannt, und Dir muß ich jetzt daraus einen Gedanken mitteilen, indem ich nicht fürchten darf, daß er Dich so tief, so schmerzlich erschüttern wird als mich . . .

. . . Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es (nach Kant) mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint.

Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr – und alles Bestreben, ein Eigentum zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich . . .

. . . Ach, wenn die Spitze dieses Gedankens Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen Andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr.«⁵

Aus der *Reaktion des Dichters, des Künstlers*, können wir empfinden, wie durch die Begründung des wissenschaftlichen und philosophischen *Dualismus* die Grundfesten der menschlichen Existenz erschüttert werden. Und dies geschieht umso gewisser, als sich dieser *Dualismus* wie ein schleichendes Gift unbemerkt von Jahrzehnt zu Jahrzehnt tiefer in die Bewußtseinskonstitution der zivilisationstragenden Menschheit einfrißt.

Aber wir haben den erkenntnispsychologischen Prozeß noch weiter zu verdeutlichen. Wir dürfen, um die Tragödie der Erkenntnis voll aufzufassen, nicht vergessen, daß wir mit Kant damit die Wahrheitswelt, das *Wesen des Seins*, als Wahrheit bereits aus dem zu untersuchenden Geschehen ausgegliedert haben. Das »Ding an sich«, die *Wesens-Substanz* des Seins ist ausgesondert. Es bleibt nur eine Psychologie des Vorstellens, = philosophisch gesprochen: Ideologie, das heißt, ein Vorstellungssystem mit hypothetischem Funktionswert, – nicht Wahrheit.

Kant ordnet nun innerhalb des Raum-Zeit-Gitters die Sinnes-Ding-Vorstellungen, deren Vielheit zu systematisieren, zu einer Systemeinheit zusammenzufassen ist. Dies leistet der *Verstand*. Der Verstand ist die Summe der Bewußtseinsakte, welche die Sinneseindrücke nach vorgegebenen logischen Formen ordnen. Durch den Verstand werden im einfachsten Fall zwei Wahrnehmungen miteinander verknüpft, was wir als Ursache und Wirkung, als Kausalzusammenhang bezeichnen.

Nach Kant ist die Welt (die wir wahrnehmen) eine selbstgemachte, rein subjektive Gegebenheit das Produkt der Sinneswahrnehmungen in ihrer kausalistisch-logischen Verstandesordnung.

Der hier statuierte Dualismus ist jetzt bereits ein doppelter:

Einmal das zur Hypothese erniedrigte Wahrheitswesen, das wir nicht erkennen, sondern nur hypothetisieren, und dann das System der Sinnes- und Vorstellungen-Dinge:

Das Mosaik der zufälligen Sinneseindrücke und die kausalistische Systemordnung dieses Materials nach (subjektiven) Verstandes-Strukturen.

Was Kant als Erkenntnis bezeichnet, ist also, wie die Sinneswahrnehmung, rein subjektiv, nämlich von der Organisation abhängig. Es liegt sogar eine doppelte Subjektivität vor: diejenige der Wahrnehmung und diejenige der Verstandesverarbeitung, und diese zweifache Subjektivität soll das Feld des Wissens schaffen, das somit nach jeder Richtung als relativ und sogar als illusionär angesehen werden muß. Für Kant liegt die Ideenwelt ganz außerhalb dieses subjektivistischen Denk- und Erkenntnisbereiches, eine für den menschlichen Verstand unerreichbar transzendente Wirklichkeit. Daß er diese Wirklichkeit nicht völlig leugnet, sondern mit ihr als dem Bereich der Wirksamkeit höherer göttlicher Vernunft rechnet, ist für den traditionellen *Dualismus*, dem er sich verpflichtet fühlt, charakteristisch (»Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen«*).

Das hatte zur Folge, daß die rein kausalistisch-mechanistische Aufklärung, die in den westlichen Ländern bereits die moderne Zivilisation begründet hatte, nun auch in Mitteleuropa, jetzt aber mit neuer »philosophischer Motivation« Fuß faßte. Das Bürgertum stürzte sich dabei mit Behagen auf die nebenher auch behandelte Kantsche Moralphilosophie:

»Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.«

Der »kategorische Imperativ« liegt aber außerhalb menschlicher Erkenntnisfähigkeit und daher auch außerhalb seiner Verantwortung. Während auf dem *wissenschaftstheoretischen* Felde unbeachtet blieb, daß Kant seinem System überhaupt keine schlüssige erkenntnistheoretische Grundlage gegeben hatte, denn mit einer solchen hätte er schon die von uns aufgezeigte *Spaltung der Welteinheit* in eine Sinnes-Verstandeswelt und in eine außer- und übermenschliche, göttliche Ideen-Vernunftwelt rechtefertigen müssen. Schon am Anfang seiner Vernunftkritik erscheint gleich die *Spaltung*, die er unbegründet innerhalb seines Wissenschaftsverständnisses statuiert: Hier stellt er neben sein relativistisches System

* Vorwort zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«.

noch einmal eine Dualität auf – diejenige von *Subjekt* und *Objekt*⁶ – und schafft damit auch innerhalb der Sinneserfahrungswelt zwei Funktionsfelder von sehr fragwürdigem Wahrheitswert: Nämlich das Gebiet des erkennenden Subjektes und das des zu erkennenden Objektes. Sofort wird klar, welche *Diabolik* in dieser neuerlichen Teilung der Welt in eine *subjektive* und in eine *objektive* Hälfte liegt. Für das Subjektsein sind alle *Unsicherheiten* und *Zweifelsfaktoren* gegeben, während sich ganz von selbst die »*Dingwelt*« mit den handfesten Kriterien der Realität geltend macht (obwohl gerade auch sie – nach Kant – ihrem Wesen nach unerkennbar ist). Diese Teilung der Welt hatte und hat noch heute die verheerendste Folge – wie wir durch Kleist gezeigt haben und wie wir weiter zeigen werden –, bis in die Stilistik der gesamten Gesellschaftsordnung unserer technisch-zivilisierten Welt.

Für die Selbsterfassung des Menschen als eines geistig-physischen Ganzheitswesens war diese Spaltung besonders zerstörend. In ihr liegt der Grund, warum sich zum Beispiel die Medizin bis heute so schwer mit der Begründung einer medizinischen Anthropologie tut. (Vergleiche die Bemühungen von Viktor von Weizsäcker und seiner Schule). Vor allem aber hätte es längst einer vernunftgemäßen Anthropologie zur Begründung einer menschengemäßen Sozialordnung bedurft.

Niemand hatte den Mut, die philosophischen Fehlkonstruktionen des »Alten vom Königsberge« offen aufzuzeigen, und der einzige, der ihn hatte, wenn wir von Goethe absehen, der die Festung einfach umging, wurde von der Innung der Philosophen totgeschwiegen. Dies war 1883 – der Zeit seiner Mitarbeit im Goethe-Schiller-Archiv in Weimar – der junge Rudolf Steiner in seinen Goethe-Kommentaren (und in seinen nachfolgenden philosophischen Schriften):⁷

»Kant stellt sogleich in seiner Kritik der reinen Vernunft die Unterscheidung von Objekt und Subjekt auf, ohne zu fragen, was für eine Bedeutung es denn überhaupt hat, wenn der Verstand die Trennung zweier Wirklichkeitsgebiete (hier erkennendes Subjekt und zu erkennendes Objekt) vornimmt. Dann sucht er das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Gebiete begrifflich herzustellen, wieder ohne zu fragen, welchen Sinn eine solche Feststellung hat. Hätte er die erkenntnistheoretische Hauptfrage nicht übersprungen, so hätte er gesehen, daß die Auseinanderhaltung von

6 Über diese Problematik ist eine bedeutende Arbeit aus dem Bereich der Sinnesphysiologie erschienen: H. J. Scheurle, »Die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung in der Sinnesphysiologie, – Phänomenologische und erkenntnistheoretische Grundlagen der allgemeinen Sinnesphysiologie –«, Georg Thieme-Verlag, Stuttgart, 1977.

7 Es ist hier nicht der Ort, genauer auf die Geschichte der Überwindung des Kantianismus einzugehen. Es sei hier nur noch auf die Werke von P. V. Troxler (1780–1866) und Immanuel Hermann Fichte (1797–1879) hingewiesen.

Subjekt und Objekt nur ein *Durchgangspunkt* unseres Erkennens ist, daß beiden eine tiefere, der Vernunft erfaßbare Einheit zu Grunde liegt und daß dasjenige, was einem Dinge als Eigenschaft zuerkannt wird, insofern es in Bezug auf ein erkennendes Subjekt gedacht wird, keineswegs nur subjektive Gültigkeit hat.

Das Ding ist eine Vernunftseinheit, und die Trennung in ein »Ding an sich« und »Ding für uns« ist Verstandesprodukt, es geht also nicht an zu sagen, was dem Ding in einer Beziehung zuerkannt wird, kann ihm in anderer abgesprochen werden. Denn ob ich dasselbe Ding einmal unter diesem, ein andermal unter jenem Gesichtspunkte betrachte, *es ist ja doch ein einheitliches Ganzes*.

Es ist ein Fehler, der sich durch Kants ganzes Lehrgebäude durchzieht, daß er die sinnenfällige Mannigfaltigkeit als etwas Festes ansieht (und es zugleich relativiert),⁸ und daß er glaubt, Wissenschaft bestehe darinnen, diese Mannigfaltigkeit in ein System zu bringen.⁹ Er vermutet gar nicht, daß das Mannigfaltige ein *Letztes ist*, das man überwinden muß, wenn man es begreifen will, und deshalb wird ihm alle Theorie bloß eine Zutat, die Verstand und Vernunft (subjektiv)¹⁰ zur (objektiven)¹⁰ Erfahrung hinzu-bringen.

Die Idee ist ihm nicht das, was der Vernunft als der tiefere Grund der gegebenen Welt erscheint, wenn sie die an der Oberfläche gelegene Mannigfaltigkeit überwunden hat, sondern nur ein *methodisches Prinzip*, nach dem dieselbe die Erscheinungen behufs ihrer leichteren Übersicht anordnet. Wir gingen nach Kantscher Anschauung ganz fehl, wenn wir die Dinge als aus der Idee ableitbar betrachteten; wir können unsere Erfahrungen nur so anordnen, *als ob* sie aus einer Einheit stammten. Von dem Grund der Dinge, von dem »*An sich*« haben wir nach Kant keine Ahnung.«

Soweit Rudolf Steiner, was für unsere Betrachtung philosophiegeschichtlich von höchster Bedeutung ist, weil unsere ganze soziale und kulturelle Zukunft von der *Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung* abhängt. Kant hat bei seiner Philosophie nicht bemerkt, daß er als Denker selbst beurteilt, welchem Seinszusammenhang er das Prädikat Subjekt und welchem er dasjenige des Objekts gibt, und daß er dabei sich selbst im *Vollzug* dieses Urteils *als Subjekt zum Objekt seines Beobachtens und Denkens machen kann*. Er könnte dann erfahren, daß sein eigenes denkendes *Ich* über aller Subjektivität und über allen Objekten steht – mithin die Position der Vernunft selber (des Archetypus Intellectus, den er nur Gott zuerkennt, Kritik

8 Anmerkung des Zitierenden

9 Hier könnte man schon von einer pluralistischen Systemwissenschaft im Gegensatz zu einer erkenntnisorientierten Wissenschaft sprechen.

10 In Klammer vom Zitierenden hinzugefügt.

der praktischen Vernunft)¹¹, das heißt selbst die Position der Idee als Ichwesen einnimmt. Die Absolutheit unserer Intentionalität im Denken, Fühlen und Wollen ist in der ideellen Natur des *Ichs* gegeben. Sich seiner Selbst als Ich denkend bewußt zu sein, entreißt den Gedanken aller spekulativ-subjektivistischen Zweifelsunsicherheit. *Wo sich das Ich seiner Ideennatur bewußt wird, identifiziert es sich in der Erkenntnisbemühung, Schritt für Schritt, mit der Wahrheitswirklichkeit.* Und wenn nach dem ersten Erkenntnissschritt, den unser Ich (als Logos-Spermatikos, wie dies die Gnosis von Alexandrien genannt hat) tut, die weiterfolgenden Schritte, Stufen und Entwicklungen auch tausendfach verworfen werden müßten, so trägt dieser Schritt doch im Moment seiner Entstehung den Glanz und den Wirklichkeitscharakter der Wahrheit schon in sich. Kant und mit ihm alle Nachkantianer hätten erkennen müssen, daß der Subjekt- und Objekt-Begriff nicht auf den erkennenden Menschen im intentionalen Erkenntnis-akt anwendbar ist und daß damit das ganze System fällt, weil in der Philosophie wie im Sozialen der Gegenstand als Subjekt und Objekt im Denken und Handeln ein und dasselbe ist und als Ich *über* beiden Zuständlichkeiten erhaben, frei und autonom dasteht.

Dies hat der klassische Sozialphilosoph Pierre Joseph Proudhon in eindeutiger Weise ausgesprochen:

»Das Feld der Beobachtung der Philosophie ist das *Ich*; das Feld der Beobachtung der ökonomischen Wissenschaft ist die Gesellschaft, das heißt wiederum das *Ich*. *Willst du den Menschen kennen lernen*, so studiere die *Gesellschaft*. *Willst du die Gesellschaft kennen lernen*, so studiere den *Menschen*. Der Mensch und die Gesellschaft dienen sich wechselseitig zum Subjekt und zum Objekt, der Parallelismus, die Synonomie der beiden Wissenschaften ist vollständig.«

P. J. Proudhon – Philosophie der Armut.
(1809–1865)

IV.

Erkenntniskepsis, Ideologie, Pluralismus und Ichzerfall im Extremismus.

Unser Begriff der Offenheit und der davon her erweiterte Begriff der Offenen Gesellschaft ist im Gegensatz zu Popper auf die intentional erkennende Ichnatur in ihrer Wahrheitssuche und in der Wahrheitsfindung, die erkenntnistheoretisch mit dem ersten Selbstbewußtseinsakt einsetzt, gegründet. Indem Popper sich völlig auf Kant stützt, gelangt er nur zu einem subjektivistisch-relativistischen Personalbegriff.

Das Subjekt kann nur Träger einer »Meinung«, nicht der Wahrheit sein. Jeder Wahrheitsanspruch ist Dogma auf illusionärer Basis, Illusion der

11 vergl. L. Vogel, Der dreigliedrige Mensch, 1967, 2. Auflage, Ostern 1979.

Illusion, weil das Subjekt auf Grund seiner Organisation über keine Wahrheitskriterien verfügt. Jede individuelle wie gesellschaftliche Wahrheitsbehauptung muß für Popper Dogmenherrschaft, Machtbehauptung, geschlossene Gesellschaft nach sich ziehen. Demgegenüber wendet er sich in der Totalitätsbekämpfung konsequenterweise von dem Wahrheitsideal ab zur *konsequenten Ideologisierung aller Philosophie* und landet so beim *Pluralismus* einer, wie er meint, wahrhaft demokratiefähigen Geisteshaltung, einer nach keiner Richtung mehr festgelegten – daher offenen – Gesellschaft. Popper übersieht dabei vollständig, daß der Pluralismus ebenfalls eine eindeutige Weltanschauung ist, die, wie zu zeigen versucht wurde, ihre Wurzeln im Kantschen Erkenntnis-Dualismus und in seiner Erkenntnis-skepsis hat.

Pluralismus im Popperschen Sinne ist *Weltanschauung*, ist die *Ideologie des Wahrheitsrelativismus*.

Hierfür läßt sich folgende Reihe aufstellen.

1. Philosophie = Suche nach Wahrheitskriterien
2. Ideologie = Subjektivistische Zweckphilosophie oder dogmatische Wahrheitsbehauptung
3. Pluralismus = Nebeneinander-bestehen verschiedener Ideologien unter der Voraussetzung genereller Erkenntnis-Skepsis.

Popper hat die Gefahr seiner im Zeichen des Pluralismus aufgebauten offenen Gesellschaft selber erkannt, er hat sie, da er ohne tragfähige Erkenntnistheorie keinen anderen Ausweg fand, als das kleinere Übel empfohlen. Er schildert diese Gefahr mit folgenden Worten:

»Eine offene Gesellschaft kann sich allmählich in eine sogenannte *»abstrakte Gesellschaft«* verwandeln . . . Sie kann den Charakter einer konkreten Gruppe von Menschen oder eines Systems solcher Gruppen in beträchtlichem Ausmaß verlieren.« (Vom individuellen Menschen wird charakteristischerweise schon gar nicht ausgegangen. – Zusatz des Zitierenden).

Und nun schildert Popper die Extremform rational-offener Gesellschaft, wie *er* die Offenheit versteht, eine Gesellschaft, wie sie sich in der total technisierten Gegenwartswelt schon deutlich abzuzeichnen beginnt:

»Man kann sich eine Gesellschaftsordnung vorstellen, in der sich die Menschen praktisch niemals von Angesicht zu Angesicht sehen, in der alle Geschäfte von isolierten Individuen ausgeführt werden, die sich durch maschinengeschriebene Briefe oder durch Telegramme verständigen und die sich in geschlossenen Kraftfahrzeugen umherbewegen. Künstliche Befruchtung würde sogar die Fortpflanzung ohne persönlichen Kontakt ermöglichen.«¹²

12 Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, S. 235.

Wenn auch Popper die Möglichkeit einer solchen aus der offenen Gesellschaft hervorgehenden abstrakten Gesellschaft als real nicht gegeben bezeichnet, so liegt diese Tendenz, die er selbst deutlich aufzeigt, sehr nahe, denn alle Vorteile der künftigen offenen Gesellschaft gehen »zum Großteil auf dem Weg über abstrakte Relationen.« Dabei ist der Pluralismus das *Ferment*, das die im übrigen gänzlich atomisierte Menschheit gesellschaftlich zum Minimalkonsens führen soll, – eine variable, in sich fluktuierende, öffentliche Meinung, die die konstruktiven Entscheidungen (von Wahrheitsfindung, die immer durch den Einzelmenschen, durch sein Gewissen und seine Verantwortung geht, kann ja hier nicht gesprochen werden) immer auf den Wegen demokratischer oder demokratieartiger Abstimmungen sich über das Ganze nivellierend ausbreiten. Demokratie, die ihre Funktionen in der Gestaltung der Rechtsordnung entfalten soll, dürfte nie über das gesellschaftliche Ganze, besonders nicht über kulturelle und wissenschaftliche Initiativen, die sich im verfassungsrechtlichen Rahmen bewegen, entscheiden. Demokratisierung, die über das spezifische Rechtliche hinaus geht, bedeutet aber für alles Kulturelle, wie für jede unternehmerische Intention Diktatur der Masse. Popper hat hier der ordnenden Kraft des rational-pragmatischen Intellekts wohl doch zu viel zugetraut.

Er ist sich darum tatsächlich auch seiner Sache nicht sicher, wenn er auf organische Verhältnisse im gesellschaftlichen und kulturellen Leben hinweist. Hier ist Entwicklung, Bindung und Entbindung und wieder neue freie oder notwendige Einbindung auf höherer Stufe gegeben. Um aber die abstrakt-offene, neutrale, wertfreie Gesellschaft zu erreichen, muß Popper die Entwicklung des Menschen und der Menschlichkeit leugnen, muß er Geschichte zum Historizismus verzerren, muß er alles Organische bis herauf zur freien Handlung des Individuums einem wissenschaftlichen Funktionalismus unterwerfen. Da gibt es keinen Mythos, keine Religion, keine Kindheit, keine Familiarität, keine selbstentscheidende Personalität – nur noch gesellschaftsrationalen Funktionen. Da er keine organische Entwicklung anerkennt, muß auch Plato, muß jede höhere Erkenntnis von Heraklit bis Goethe weichen (»da ja die organische Theorie des Staates auf einer falschen Analogie beruht«).

»Im Lichte des bisher Gesagten ist es klar, daß der Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft eine der größten Revolutionen genannt werden kann, die die Menschheit durchgemacht hat (Popper)«, und ich füge hinzu, die sie nicht überleben wird.¹³

Der Pluralismus ist Weltanschauung, ist die Totaldemokratisierung der rein intellektualistischen, »abstrakten Gesellschaft« (ohne Wertwelt, mit

13 Dostojewskij hat in seinem sozialkritischen Roman »Die Dämonen« eine Antizipation dieser Perspektiven gegeben (s. in diesem Heft »Fragen der Freiheit« S. 67)

Demontage der Wert- und Qualitätswelt in Religion, Kunst und sozialem Bereich), wir können auch sagen, ist die Totalverwissenschaftlichung des Sozialzusammenhangs. Nicht wende ich mich damit gegen *Pluralität*,¹⁴ die als Garantie für die Entfaltung der freien schöpferisch-selbstverantwortlichen Persönlichkeit gewahrt werden muß. *Vielfalt* ist die Grundlage einer freiheitlichen Kultur! Der Poppersche Pluralismus, der als wertneutrale Weltanschauung offene Gesellschaft ermöglichen soll, führt schon von seinem philosophischen Herkommen her (Kant), nicht zur wahren Offenheit, sondern zur restlosen *Entbundenheit*, in der durch die nun eintretende gesellschaftliche Generalnivellierung und Entdifferenzierung der Ichzerfall, die Demolierung der Wertordnungen, der Verlust der Persönlichkeit folgen muß. Hierin liegen bereits die Ursachen des Extremismus im gesellschaftlichen Leben unserer Zeit.

V

Ergebnis

Seit Kant stehen wir in der Krisis der Wahrheitssuche. Der Pluralismus als Weltanschauung hat diese Krise wie nie zuvor zu Tage gefördert. Wahrheit ist aber eine Seinswirklichkeit, die nur der einzelne Mensch, das selbstdenkende Ich, im Identifikationsakt mit der Welt finden kann.¹⁵ Diese von Ich zu Ich sich verbreitende Wahrheit schafft *offene Gesellschaft*. Die personale Begegnung auf der Ebene gemeinsamer Wahrheitsfindung erhebt den Menschen zu seiner Würde. Das Geheimnis der Wahrheit ist ihre Offenheit, vorausgesetzt, daß sich der Mensch ihr öffnet. In dieser Offenheit sind wir nicht mehr pluralisiert, sondern auf höchster Stufe vereint. Der Extremismus ist überwunden.

14 Pluralität = Mannigfaltigkeit = die soziologische Form der kulturell-geistigen Freiheit, die individuelle Wahrheitssuche und Wahrheitsfindung voraussetzt und die rechtlich garantiert werden muß.

15 Vergleiche das Goethe-Zitat auf der inneren Umschlagseite dieses Heftes.

Hochschulreform und gegenwärtige Universitätssituation*

Alexander Schwan

I.

Helmut Schelsky begründete im Jahre 1969 seinen »Abschied von der Hochschulpolitik« mit einer scharfen und ausführlichen Analyse, die »die Universität im Fadenkreuz des Versagens« darstellte, des Versagens der Professoren, der Assistenten, der Studenten, der Kultusbehörden, der Politiker und der Öffentlichkeit. Seine kritische Abrechnung hatte die deutsche Universität und Hochschulpolitik der Vergangenheit zum Gegenstand, sie bezog sich jedoch in pessimistischer Vorausschau ebenso deutlich auf die damals in Gang befindlichen Bemühungen um eine Strukturreform der Hochschulen, die in verschiedenen Landesgesetzen, sowie in einem Hochschulrahmengesetz des Bundes Gestalt gewinnen sollte. Ich gestehe, daß ich seinerzeit zwar Schelskys Kritik der Vergangenheit voll teilte, auch eine ganze Reihe seiner der prospektiven Entwicklung gewidmeten Befürchtungen für begründet hielt, daß ich aber hoffte, die in Teilbereichen einiger Universitäten (zum Beispiel am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin, an dem ich selbst tätig bin) damals bereits eingeleitete und für den Gesamtbereich der Hochschulen bevorstehende Reform werde durch einen erfolgreichen Verlauf die meisten Bedenken ausräumen können. Ich bekenne, daß ich solche Zuversicht heute nicht mehr hegen kann. Nicht nur die alte, sondern auch die neue Universität scheint heute in das »Fadenkreuz des Versagens« gerückt, und zwar abermals des Versagens aller der von Schelsky genannten Gruppen und Institutionen. Dies geschieht teils trotz, teils auch infolge der neuen Hochschulgesetze, die den ersten Schritt der Hochschulreform, die *Struktur- und Institutionenreform, kodifizierten*.

Die Reform hat die Polarisierung der hochschulpolitischen Kräfte und Tendenzen in den Universitäten bisher nicht – wie beabsichtigt – gemildert, sondern dadurch eher verschärft, daß sie einem linksradikalen teils vulgärmarxistischen Dogmatismus, teils anarchistischen Irrationalismus in den neugeschaffenen oder neustrukturierten Gremien ein machtpolitisches Terrain eröffnete, das die Arbeitsfähigkeit und zuweilen auch die Freiheit der wissenschaftlichen Institutionen von innen heraus nicht minder gefährdet als der vorhergegangene revolutionäre Ansturm antiautoritärer Radikaldemokraten gegen die alte Universität gleichsam von außen. Vielmehr muß man wegen der für die breite Öffentlichkeit oft nicht so manifesten

* Vortrag, gehalten anlässlich der Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung in der Ev. Akademie Bad-Boll, vom 5.-7. Januar 1979, Thema: »Extremismus an den Hochschulen«.

Form des Vorgehens und Eindringens der neuesten 'Neuen Linken' in wichtige Positionen der heutigen Hochschulen die Situation für noch bedrohlicher halten. Die Hochschulreform erscheint infolge einer ihren liberalen Intentionen vielfach zuwiderlaufenden Praxis substantiell gefährdet. Diese Feststellung liefert keinen Grund, zu resignieren und ebenfalls 'Abschied von der Hochschulpolitik' zu nehmen. Im Gegenteil, ich halte es für geboten, alle hochschulpolitischen Bemühungen verstärkt darauf zu konzentrieren, die Substanz der Reform zu retten; denn nach wie vor bin ich von der Notwendigkeit der Hochschulreform überzeugt. Sie aus ihrer Krise herauszuführen, kann jedoch in meinen Augen nur dann gelingen, wenn man bereit und entschlossen ist, die mit ihr verbundene Konzeption teilweise zu revidieren und zu modifizieren. Es gilt, einer dominant gewordenen Reformpraxis entgegenzuwirken, die die beabsichtigte »Demokratisierung« der Universität – zugunsten einer Förderung des Wissenschaftspluralismus und damit der Wissenschaftsfreiheit – zur Usurpation der Hochschulen durch linksradikale und revolutionäre Gruppen – im Zeichen der 'Zerschlagung der bürgerlichen Wissenschaft' – verfälscht.

Wo solche Pervertierung droht, ist es nicht 'reaktionär', die Reformpraxis zu kritisieren und demzufolge die Reformkonzeption zu überprüfen. Ich gehöre und gehörte von Anfang an zu der offenbar kleinen Zahl jener 'Reformer', die eine gewissenhafte und schonungslose Reformkritik als integralen Bestandteil der für unerlässlich erachteten Reform ansehen. Wem es – gegen pure Ordinarienoligarchie und gegen das Machtstreben der 'Linken' um die freie Entfaltung der Wissenschaft in einer demokratischen Gesellschaft zu tun ist, kann diesen Zusammenhang nicht ableugnen, etwa nur um unter allen Umständen recht zu behalten oder um auf jeden Fall als 'progressiv' zu erscheinen. Solche Motive dürften nicht einmal für die Politiker, geschweige denn für die Wissenschaftler, die sich an den Reformbemühungen beteiligen und dies auch weiterhin tun, maßgeblich sein. Die Wirklichkeit sieht allerdings anders aus. Die Epitheta 'progressiv' und 'reaktionär' beherrschen noch immer in einer Weise die hochschulpolitischen, ja die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Auswirkungen zum Beispiel auf Entscheidungen über Personalstellen oder Forschungspläne, daß von sachhaltigen Diskussionen vielfach die Rede nicht mehr sein kann.

Die Hochschulreform, wie sie in den Universitätsgesetzen der Bundesländer kodifiziert ist und rechtliche Geltung erhalten hat, stellt den Versuch dar, eine Demokratisierung der Willens- und Entscheidungsbildung in den Hochschulen mit der Steigerung oder wenigstens Wahrung der wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit dieser Institutionen zu verbinden. Wir haben

zu erörtern, ob dieser Versuch gelungen oder gescheitert ist. Zuvor aber muß konstatiert werden, daß die Hochschulreform in der formulierten Intention eine Antwort auf die Herausforderung war, die Universitäten, Gesellschaft und Politik seit 1965 zunehmend durch die studentische Protestbewegung erfuhren. Bis dahin hatten sich die in der universitären Selbstverwaltung fast ausschließlich entscheidungsberechtigten Professoren – genauer, die Ordinarien, das heißt die Lehrstuhlinhaber –, aber auch die Kultusverwaltungen dem Gedanken einer tiefgreifenden Umstrukturierung der überlieferten Universität weitgehend verschlossen. Für die Politiker und Beamten war der Gedanke der Unantastbarkeit einer freien, die Angelegenheiten von Forschung und Lehre selbst regelnden Gelehrtenrepublik Humboldtscher Prägung nach den entgegengesetzten Tendenzen der nationalsozialistischen Ära wieder oberstes Prinzip geworden, und Professoren, Rektoren und Westdeutsche Rektorenkonferenz nutzten dies, um die Autonomie der Universität extrem auszulegen und sich in solchem Interesse gegen Eingriffe des Staates zu verwahren. Dies geschah, obwohl die von den Professoren immer wieder beschworene autonome Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden längst nicht mehr intakt war, weil die Hochschulen in der Nachkriegszeit infolge des ungeheuren und unabsehbaren Wachstums der Studentenzahlen, einer rasch fortschreitenden Differenzierung und Spezialisierung der Fächer und der Übernahme von immer mehr Ausbildungsfunktionen zu riesigen Dienstleistungsbetrieben für die Gesellschaft sich entwickelt hatten. In solchen Mammutunternehmen mußte die alleinige Entscheidungskompetenz einer einzigen Gruppe zunehmend problematisch erscheinen.

Der aus Delegierten der Hochschulselbstverwaltung und aus Vertretern der Ministerialbürokratie zusammengesetzte Wissenschaftsrat trat zwar in den sechziger Jahren mit einer Reihe beachtlicher Reformvorschläge hervor. Er stieß aber um so deutlicher auf Kritik, je energischer er die überlieferte Arbeitsweise in den Universitäten zu reformieren versuchte. Die von ihm zunächst vorgeschlagene kräftige Vermehrung der Lehrstühle und ihnen zugeordneter Assistentenstellen wurde noch beifällig aufgenommen. Man sah und akzeptierte jedoch nicht, welche Strukturprobleme dies nach sich ziehen mußte: 1. für die Entscheidungsprozesse in einer rasch umfänglicher und unüberschaubarer werdenden Institution, 2. für den neu entstandenen, in der Lehre immer stärker belasteten, aber ohne entsprechende Rechte bleibenden 'Mittelbau' und 3. für die Studentenschaft, die es zunehmend schwerer hatte, sich in dem anonymen Massenbetrieb Universität, ihrer Ausbildungsstätte, zurechtzufinden, weil sie während ihres Studiums nicht mehr in rechtzeitigen und ausgiebigen Kontakt mit den Professoren zu gelangen und an so etwas wie der Forschung überhaupt zu partizipieren vermochte.

Sobald der Wissenschaftsrat diese Strukturfragen, insbesondere das Problem einer tiefgreifenden Studienreform, in Angriff nahm, war seine anfängliche Reputation in der universitären Öffentlichkeit dahin. Aber auch die Kultusministerien und die Hochschulpolitiker in den Parteien und Parlamenten haben seiner Arbeit keine genügende Beachtung geschenkt und sie zu wenig unterstützt. Man wird zugeben müssen, daß das entsprechende Problembewußtsein in Hochschulen, Ministerialbürokratien und Parlamenten erst allmählich erwachte, als die Studenten ob der Unzuträglichkeiten ihrer Studienverhältnisse auf die Straße gingen oder Sit-ins, Teach-ins und Go-ins veranstalteten, um ihre Interessen vehement geltend zu machen. Es ist nicht verwunderlich, daß immer mehr Assistenten sich den aufbegehrenden Studenten anschlossen, da sie eine Situation nicht mehr akzeptierten, die ihnen beträchtliche Lehrverpflichtungen auferlegte, so daß ihr berufliches Fortkommen (Habilitation und wissenschaftliche Laufbahn) oftmals gefährdet war und sie gleichzeitig und trotzdem vom guten oder schlechten Willen ihrer 'Chefs', der Lehrstuhlinhaber, nahezu gänzlich abhängig machte.

Ich gehöre nicht zu denen, die in den Strukturmängeln der Ordinariuniversität den alleinigen oder auch nur den primären Grund für das Aufkommen der studentischen Revolte in unserem Land erblicken. Vor allem unter Politikern ist es Mode geworden, für ungestüme und lästige Protestaktionen einseitig die 'überalterten' Universitäten und namentlich die in ihnen herrschenden 'welfremden' Professoren verantwortlich zu machen, um selbst einer Konfrontation ausweichen zu können. Bei solch kurz-sichtiger Zuordnung wurde einerseits übersehen, welche Mitverantwortung die Kulturpolitik in unserem Land – bzw. das Defizit einer situationsbewußten Bildungspolitik – für die Schwierigkeiten an den Hochschulen trug. Andererseits verschätzte man sich an den tieferliegenden psychologischen, gesellschaftlichen und allgemeinpolitischen Ursachen für die Absage der jungen Generation an das 'establishment', wofür die Hochschulen nur die ersten Adressaten waren.

Über die vielfältigen Gründe für das Aufkommen der Protestbewegung ist so viel gesagt und geschrieben worden, daß hier eine ganz knappe Rekapitulation genügen muß und kann. Ich möchte sie in die Formel zusammenfassen, daß die Jugendlichen, die in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre die Revolte entweder aktiv betrieben oder sich ihr anschlossen, durch die Erfahrung einer Diskrepanz von Anspruch und Wirklichkeit jener demokratischen Gesellschaft und Welt geprägt waren, in die sie – ohne persönliches Erleben des nationalsozialistischen Faschismus, der Kriegszeit, des Zusammenbruchs und des Neubeginns in Freiheit – hineingewachsen waren. Die ihnen wie selbstverständlich mitgegebene gesellschaftliche Umwelt

erweckte bei ihnen den Eindruck, politisch und sozial unbeweglich zu sein, so daß sich in ihr nichts positiv in die Zukunft Weisendes erblicken und erreichen ließ. Der Aufschwung zur Neubessinnung und Neugestaltung in der deutschen Politik nach dem Zweiten Weltkrieg war in den sechziger Jahren verebbt, Politik und Gesellschaft schienen saturiert und erstarrt. Die Wohlstandsgesellschaft, auf Konsum und Komfort ausgerichtet, schien im Politischen begleitet von Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit breiter Teile der Bevölkerung. Das parlamentarische System war im Gegensatz zu seinem demokratischen Anspruch vermeintlich leicht als ein staatlicher Mechanismus zu entlarven, dessen Funktionäre den Bürgern die politische Verantwortung abnehmen, die diese ihnen alle vier Jahre in Wahlen delegieren. Überwiegend materialistisch eingestellte bürgerliche Elternhäuser und eine zu oberflächliche politische Schulerziehung vermochten bei der jungen Generation kein zureichendes Verständnis für den prinzipiellen Wert einer freiheitlichen Politik zu wecken, die soziale Konflikte nach vereinbarten und rechtlich gesicherten Spielregeln zu regeln versucht, da Freiheit, Toleranz und Verantwortungsbereitschaft sich zuwenig als *gesellschaftliche Lebensformen* durchzusetzen vermochten.

Die in solcher Gesellschaft Heranwachsenden glaubten oftmals nur noch die Wahl zwischen *totaler Anpassung* oder *radikalem Aufbegehren* zu haben. Viele entschieden sich für den zweiten Weg, wobei von Anfang an auch viel aus psychischer Unsicherheit resultierendes Mitläufertum, das nach neuer Orientierung, festem Halt oder auch emotional gesteigertem Erleben von Abenteuern und Sensationen verlangte, seit dem Zeitpunkt mit von der Partie war, als die in kleinen Zirkeln des SDS theoretisch vorbereiteten Opinionleader an die Öffentlichkeit traten, also seit etwa 1965. Für sie alle – und auch für viele andere, nicht radikale, aber kritische Studenten – wurde überdies der moralische Verfall der Politik jenes Amerika, das bis dahin als die anerkannte Vormacht der demokratischen westlichen Welt gegolten hatte, ob ihrer Verstrickung in einen immer auswegloser und zwielichtiger werdenden Vietnamkrieg zum Stimulans der Abkehr und der Umorientierung. Der Schock über die Ermordung Präsident Kennedys hat diese Entwicklung freigesetzt. Immer mehr der vorher geltenden politischen und moralischen Autoritäten wurden in Frage gestellt; ein antiautoritärer und radikaldemokratischer Impetus und Habitus setzen sich durch. Die aufbrechende Bewegung hatte – aufs Ganze gesehen – zunächst nur beiläufig marxistische Züge. Es war eher eine dem Marxismus affine allgemeine Ideologiekritik, die gesellschaftliche Widersprüche unter dem Aspekt der Differenz zwischen normativem Anspruch und entfremdeter Wirklichkeit thematisierte, also ein seine Geltung auf eine bestimmte sozialwissenschaftliche Methodik eingrenzender und im übrigen von einem emanzipa-

torisch-humanistischen Impetus geleiteter Marxismus, die für dieses erste Stadium der breiten studentischen Protestbewegung relevant wurden. Ihre Verfechter konnten für liberale Demokraten in Wissenschaft und Politik partiell zu Partnern der kritischen Auseinandersetzung, ja sogar zu Bundesgenossen gemeinsamer Bemühungen, der Kritik Rechnung zu tragen, werden.

Die solcherart geistig und politisch strukturierte studentische Bewegung konnte zunächst, das heißt in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, trotz mancher von ihr praktizierter, bis dahin ungewohnter und zunächst abschreckender Formen, die eigenen Vorstellungen durchsetzen zu wollen – Go-ins, Institutsbesetzungen, Straßendemonstrationen usw. – *gerade im Interesse und zugunsten der Demokratie* einen moralisch-politischen Anspruch erheben, dem sich Politik und Gesellschaft nicht einfach zu entziehen vermochten.

Es regten sich immer mehr Kräfte, die das Produktive, ja womöglich sogar Konstruktive an Kritik und Revolte – zumeist *gegen deren explizite Intentionen* – herauszuspüren und in neue Konzeptionen umzuwandeln versuchten. Es galt für sie zudem den Beweis anzutreten, daß unsere Gesellschaft und Politik flexibel und wandlungsfähig genug sind, jene Maßnahmen, die die beklagte Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Demokratie mildern oder gar aufheben können, durchzusetzen. Eine bessere, fundierte, weiterreichende Demokratie durch Demokratisierung gesellschaftlicher Teilbereiche, das heißt durch Mitbestimmung und Partizipation der in diesen Bereichen Lebenden und Arbeitenden, wurde zum Programm erhoben. Den ersten konkreten und dringlichsten Ansatzpunkt sah man, ebenso wie die Studenten selbst, in den Hochschulen. Angesichts des ablehnenden Verhaltens der meisten Professoren gegenüber den einsetzenden Reformbemühungen wurden gezielte Vorschläge des Verbandes Deutscher Studentenschaften und mehr noch der Bundesassistentenkonferenz aufgegriffen und fanden ihren deutlichen Niederschlag in den alsbald entstehenden Gesetzen zur Hochschulreform. Wenn auch den weitgehenden radikal- und »basis«-demokratischen Forderungen auf maßgebliche Entscheidungskompetenzen für die (von aktiven studentischen Minderheiten beherrschten) Vollversammlungen in Instituten, Fakultäten und Hochschulen nicht Rechnung getragen wurde, so machten die um 1969/70 entstehenden Gesetze die Studenten und Assistenten doch zu Gewinnern, die Professoren zu Verlierern der Reform.

Die bei manchen Unterschieden gemeinsame Linie der Hochschulgesetze war und ist durch viererlei gekennzeichnet: 1. Die zu groß und nahezu arbeitsunfähig gewordenen Fakultäten wurden durch kleinere Fachbereiche ersetzt, in denen gleichzeitig das Lehrstuhlprinzip weitgehend aufgehoben und die Kompetenzen der Institute beschnitten wurden. 2. Die auf den

verschiedenen Ebenen entscheidenden Gremien wurden neu strukturiert, indem neben den Professoren, die häufig nicht mehr über die Mehrheit verfügten, ein zusammen etwa gleich großer Anteil von Assistenten und Studenten, sowie eine geringere Anzahl nichtwissenschaftlicher Dienstkräfte Sitz und Stimme erhielten. Alle Gruppen sind nur noch durch gewählte Repräsentanten in den Gremien vertreten. 3. Die Universitätsspitze wurde verstärkt – durch Ausdehnung ihrer Kompetenzen gegenüber den Akademischen Senaten und vor allem durch Verlängerung der Amtszeit der Präsidenten oder Rektoren von einem Jahr auf einen größeren Zeitraum, zum Beispiel fünf oder sieben Jahre –, und bei der Universitätsspitze wurde die Leitung der Wissenschafts- und der Wirtschaftsverwaltung zusammengefaßt. 4. Zugleich wurden in einigen Fällen die Funktionen und Zusammensetzung der Kuratorien als der Instanzen einer Kooperation zwischen gesellschaftlich-politischen und universitären Repräsentanten neu festgelegt, indem hier beide Seiten die Kompetenz erhielten, gemeinsam und paritätisch über den Universitätshaushalt, in Fragen der Entwicklungsplanung und in Personalangelegenheiten abschließend zu befinden.

Diese und weitere gesetzliche Neuregelungen über die Entscheidungsstrukturen in den Hochschulen sollten den Sinn haben, mehr Demokratie für alle Betroffenen und Beteiligten einzuführen. Sie sollten ihnen die Möglichkeit der Mitbestimmung einräumen, damit sie ihre Interessen, aber auch ihre spezifischen Fähigkeiten in der Hochschule, gegenüber der Hochschule und zugunsten der Hochschule geltend machen konnten. Dadurch sollten die schweren Konflikte der alten Universität zumindest langfristig gemildert werden, weil ein demokratisches Instrumentarium für ihre Regelung und Lösung ihren Austrag auf der Straße unnötig zu machen und eine allmählich sich entwickelnde Bereitschaft zur Kooperation im wohlverstandenen eigenen Interesse aller Beteiligten zu fördern versprach. Eben dadurch sollte zugleich die teilweise bedrohte Arbeitsfähigkeit der Hochschulen wiederhergestellt und sollten ihre Leistungen in Studium, Lehre und Forschung gesteigert werden können. Demokratisierung der Universität und Effektivität der wissenschaftlichen Arbeit sollten sich somit nicht nur nicht ausschließen, sondern ergänzen und bedingen. Dabei ging man unter den Reformern in den Parlamenten und in den Hochschulen von der Auffassung aus, Studenten und Assistenten hätten durch ihr kritisches Bewußtsein und Engagement im großen Ganzen bewiesen, daß sie durchaus sachverständig und reflektiert zu Fragen der Studiengänge und -ziele, der Hochschuldidaktik, der Wissenschaftspolitik, aber auch der Forschungsplanung Stellung zu nehmen und ihren förderlichen Beitrag zu leisten vermochten. So implizierten die Reformen und Gesetze einen erheblichen Vertrauensvorschuß gegenüber diesen Universitätsmitgliedern, insbesondere den neu

in den Gremien Mitwirkenden; und in diesem Sinne glaubte man der demokratisierten Hochschule nochmals eine weitgehende Autonomie zubilligen zu können, obgleich gerade die Reformgesetzgebung einen seit Humboldt nicht mehr gekannten einschneidenden staatlichen Eingriff darstellte – von den ungesetzlichen Maßnahmen der nationalsozialistischen Ära sei hier abgesehen – und wenn auch mit den paritätisch zusammengesetzten Kuratorien eine vorsichtige gesellschaftliche Kontrolle über die Hochschulen institutionalisiert wurde.

II.

Diese in den Hochschulgesetzen sich niederschlagende Reformkonzeption erscheint mir noch heute in der Theorie als die für die sachgemäße Regelung von Fragen für ein menschenwürdiges Zusammenwirken von erwachsenen und reifen Bürgern geeignete und wünschenswerte Konzeption. In der Situation, da sie entstand, war keine brauchbare Alternative ersichtlich. Zwischen der Aufrechterhaltung untragbar gewordener Zustände und einer völligen Revolutionierung der Arbeitsweise und des Selbstverständnisses der Wissenschaft mußte diese Reformkonzeption – zumindest in ihren Grundzügen und -intentionen – ihrerseits als die einzige politisch und wissenschaftlich vertretbare Alternative erscheinen. Sie hätte sich in der Praxis bewähren können, wenn in den Hochschulen ein Mindestmaß an Homogenität im politischen und wissenschaftlichen Selbstverständnis und Verhalten zu verzeichnen gewesen wäre oder sich herausgebildet hätte. Ich bin der Überzeugung, daß bloße Status- und Prestigefragen sich sehr rasch auf der neuen Basis hätten lösen und ausräumen lassen. Im Grunde ist das heute sogar der Fall. Im Umgang zwischen den Universitätsangehörigen der verschiedenen funktionalen Gruppen hat sich dort, wo er nicht durch erbitterten politischen Kampf belastet ist, vielfach ein neuer Ton und Stil entwickelt, der natürlicher und weniger autoritätsbelastet als früher ist und auf der Erfolgsseite der Entwicklung verbucht zu werden verdient. Insbesondere die Befreiung der Assistenten aus der Botmäßigkeit gegenüber den Lehrstuhlinhabern ist in diesem Zusammenhang einerseits positiv zu nennen, obwohl sich andererseits für diese Gruppe von temporär angestellten oder beamteten Wissenschaftlern heute vielfach neue bedrohliche Abhängigkeitsverhältnisse ergeben haben, die in ideologisch-politischen Rücksichten begründet sind.

Im übrigen aber ist die Wirksamkeit der Hochschulgesetzgebung, gemessen an den mit ihr verbundenen Absichten, erschwert und vom Scheitern bedroht durch eine größere Ungunst der Situation, als sie zu Beginn eingeschätzt wurde. Als im Jahre 1969 (zunächst in Hamburg, dann in Berlin, später in anderen Bundesländern) die Universitätsgesetze ver-

abschiedet wurden, war die breite Protestbewegung, angeführt vom SDS, an inneren Auseinandersetzungen und mangelnder organisatorischer Kohärenz, vor allem aber an der Unklarheit ihrer hochschul- und gesellschaftspolitischen Konzeption zerfallen. Große Massendemonstrationen und hektische Aktionen waren im Vergleich zu den vorhergehenden Jahren selten geworden, die zahlreichen radikalen, aber informellen Ad-hoc-Gruppen in den Hochschulen zeigten sich untereinander zerstritten, die antiautoritär-radikaldemokratischen Impulse erreichten keine Breitenwirkung mehr angesichts einer zunehmenden Tendenz zu militanten Ausschreitungen kleiner anarchistischer Gruppen. So konnten die in der Reformarbeit Engagierten die Hoffnung hegen, die neu geschaffenen Hochschulstrukturen würden einen Teil der kritischen (in ihren hochgespannten, unerfüllbaren Erwartungen über die Möglichkeiten der Protestbewegung enttäuschten) Studenten zu konstruktiver Mitarbeit gewinnen und vor weiterer Radikalisierung bewahren, vielmehr mit liberalen Kräften zu einem Neubeginn zusammenführen. *Diese Hoffnung trog aus verschiedenen Gründen.* Zum einen ließen sich aus dem großen Lager liberaler Studenten, Assistenten und auch Professoren trotz der neu geschaffenen Chancen einer aktiven Mitgestaltung in den Hochschulen zu wenige tatsächlich aktivieren und mobilisieren, die einen mäßigenden und festen Widerpart gegen extreme, radikale, revolutionäre Tendenzen geboten hätten. Zweitens versagten sich viele eher konservative Professoren, auf die man um eines ausgewogenen Gleichgewichts der Kräfte keineswegs verzichten konnte, der Zusammenarbeit. Drittens und vor allem hatte in der vom Zerfall bedrohten Protestbewegung eben zu jener Zeit, als die Hochschulgesetze verabschiedet wurden, gegenüber den bis dahin tonangebenden antiautoritären Elementen ein traditionalistisch-dogmatisch-marxistischer Flügel die Oberhand gewonnen, der vielen Enttäuschungen seinerseits eine neue Orientierung offerierte.

Die radikaldemokratische Studentenbewegung ist bereits nach wenigen Jahren in eine Sackgasse geraten: Die Gründe für das Scheitern sind in der Realitätsferne, in der Verschwommenheit der Wunschvorstellungen, zugleich in dem überzogen-anmaßenden, apodiktischen und universalen Anspruch und schließlich in der jugendlichen Ungeduld zu suchen, die die Protestbewegung bestimmten: Diese Elemente zusammen erzeugten zunehmende Unsicherheit und deshalb das gebieterische Bedürfnis nach einem ganz klaren politischen Kurs. Bei vielen hatte die Verunsicherung, ja Verzweiflung nicht etwa mehr Bescheidenheit und Zurückhaltung, sondern nur noch stärkere Intransigenz und Intoleranz zur Folge. So gewann 1969/70 eine dogmatisch-marxistische Strömung die Oberhand, die den Enttäuschten eine neue, nun ein für allemal gesicherte Orientierung verhiess.

Allerdings konkurrierten diverse selbsternannte Gralshüter der reinen Lehre um den Wahrheits- und Führungsanspruch. Da dieser jeweils absolut erhoben wird, mußte eine schnelle sektiererhafte Zersplitterung eintreten. Es entstand – und gibt in wechselnden Konstellationen bis heute – eine Vielzahl von kommunistischen Nachfolgeformationen des SDS: DKP-, SEW-, KPD-, KPD/ML-, KBW-, KSV-Gruppen usw. mit ihren Stalinisten, Neostalinisten, Maoisten, Trotzlisten und Revisionisten. Andere Kräfte sind in die SPD-Arbeitsgemeinschaft der Jungsozialisten eingedrungen und bilden dort zwei virulente »Fraktionen«: die »Stamokap«-Gruppe und die »Antirevisionisten«.

So minutiöse, taktische und strategische Varianten diese Fraktionen und Grüppchen auch entwickeln und so aggressiv sie sich darin gegenseitig befehlen – alle ihre Diskussionen kreisen fast nur noch um Fragen der »Strategie und Taktik« –, sie sind dennoch insofern auf einen Nenner zu bringen, als sie, in autoritär geführten Kadergruppen organisiert, als »Avantgarde des Proletariats« den radikalen Klassenkampf gegen die »Herrschaft des Kapitals« und seine »Handlanger«, folglich auch dezidiert gegen den »bürgerlichen« Staat und gegen die »bürgerliche« Wissenschaft erklärt haben, allorts anzuheizen suchen und im Namen der »Partei des Proletariats« – wer immer das sei – durchzuführen streben, um die »Diktatur des Proletariats«, das heißt eine totalitäre Herrschaft, zu etablieren. Im Interesse dieses Kampfes versuchen sie – gut leninistisch – ein breites Arsenal machtpolitischer Mittel je nach Konstellation einzusetzen und damit den noch von Rudi Dutschke proklamierten »langen Marsch durch die Institutionen« anzutreten und durchzustehen: Volksfrontstrategie in Minderheitssituationen, schonungslose Ausnutzung von Mehrheiten, wo sie – zum Beispiel in den Gremien einiger Hochschulfachbereiche (in Berlin, Marburg, Bremen, Oldenburg, Osnabrück usw.) – erreicht werden konnten, in Übergangsphasen »Doppelstrategie« eines Kampfes in den Institutionen und zugleich von außen, zum Beispiel durch Störung und Boykott von Sitzungen oder Lehrveranstaltungen, in denen man auf Widerstand stößt, der von innen und außen gebrochen werden soll. Auch Aktionen physischer Gewaltanwendung gegen unbequeme Vertreter der bürgerlichen Gesellschaft, vornehmlich gegen Hochschullehrer, gehören in das Konzept. Manche dieser Gruppen sind schließlich nicht ohne Sympathie für Stadtguerillamethoden. Sind doch terroristische Banden nach Art der Baader-Meinhof-Gruppe, die sich selbst hochtrabende Namen wie »Rote Armee-Fraktion« oder »Bewegung 2. Juni« zulegen, nur die extremsten, aber auch konsequentesten, die verzweifeltsten, aber auch entschiedensten Vollstrecker der Institutionenstürmerparolen, die Rudi Dutschke selbst ausgegeben hatte.

Der emanzipatorische Impetus von einst ist also in sein Gegenteil umgeschlagen, in Repression nach innen und außen. Bei vielen Revoltierenden hat er sich nachträglich als schlimme Heuchelei – bewußt oder unbewußt, im Kleinen wie im Großen – erwiesen. Beispiel für linke Heuchelei im »Kleinen«: Wer übt institutionelle und ideologische Autorität rigoroser und arroganter aus als marxistische Professoren und Assistenten heute? Beispiel für linke Heuchelei im »Großen«: Wen von denen, die früher den amerikanischen »Völkermord« in Vietnam und Kambodscha so bewegt auf die Anklagebank versetzten, kümmert jetzt die brutale Versklavung des südvietnamesischen und des kambodschanischen Volkes, die sich gegenwärtig unter kommunistischem Vorzeichen abspielt?

Anstelle der einmal angestrebten geistigen Befreiung hat man sich der Doktrin einer vulgärmarxistischen Politökonomie wie einer neuen Heil Lehre verschrieben, die sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse des »Kapitalismus« oder des »Spätkapitalismus« (wie es nun heißt – aus Irritation darüber, daß der »Kapitalismus« der ihm von Marx auferlegten Gesetzmäßigkeit bisher weitgehend einfach nicht folgen wollte) auf den »Grundwiderspruch« von Lohnarbeit und Kapital zurückführt und von hier aus den Universalschlüssel für die scheinbar objektive Einordnung aller gesellschaftlichen Kräfte und Positionen in ein klares Freund-Feind-Schema vermittelt. Solcher Schematismus gaukelt den Gläubigen in der komplexen pluralistischen Lebenswelt von heute die trügerische Sicherheit eines unumstößlichen Standortes und Haltes auf der »richtigen« Seite vor, jener Seite, die die objektive Wahrheit der Geschichte für sich beansprucht. Die sozialpsychologische Funktion dieser Doktrin, nämlich eine tiefsitzende Schwäche in Gewißheit und Überlegenheit zu verwandeln, erklärt ihre geradezu pathologische Anziehungskraft.

Die aus der studentischen Protestbewegung hervorgegangenen Gruppen bzw. ihre Mitglieder sind in einigen Bildungsinstitutionen unseres Landes – in die sozialwissenschaftlichen Bereiche der genannten Universitäten, in Pädagogische und Fachhochschulen, hier und da ins Schulwesen und in Feuilletonredaktionen der Massenkommunikationsmittel – eingedrungen. Sie haben integrale marxistische Studiengänge aufgebaut, die Lehrerbildung zu infiltrieren und dann auch Schulpläne zu bestimmen versucht. Die Absicht geht dahin, solche Ausbildungsgänge zunächst neben den anderen zu errichten, von der einmal gewonnenen Basis dann jedoch Schritt für Schritt den »bürgerlichen Sektor« zurückzudrängen, bis das Ziel der Alleinherrschaft erreicht ist. Diese Bestrebungen veröden bei der Etablierung kommunistischer Schulungszirkel, Glaubensschulen, die jedwede wirklich kritische und freie – die Fähigkeit zur eigenen Infragestellung einschließende – wissenschaftliche und politische Arbeit im Keim ersticken.

Derartige Aktivitäten blieben, so ließe sich sagen, bisher weitgehend linksintellektuelle Spielereien. Die Arbeiterschaft – das »Proletariat« als das gesuchte revolutionäre Subjekt der Geschichte – wurde damit nicht erreicht. Auch die Gewerkschaften blieben gegenüber allen Agitationsversuchen bislang im wesentlichen immun, bezeichnenderweise mit Ausnahme der GEW, der Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft, und einigen Organisationen der ÖTV, der Gewerkschaft des Öffentlichen Dienstes. Wo die Jusos sich radikalisierten ließen und zugleich in der SPD maßgeblichen Einfluß gewannen, brachte das der Partei in aller Regel nichts als bemerkenswerte Stimmverluste bei Wahlen ein. Der Bezug aller dieser sektiererischen Tendenzen und Gruppen zur gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit unseres Landes ist noch geringer als der der früheren studentischen Revolte. So kommt es nicht von ungefähr, daß manche alten und neuen Kämpen schließlich »ausflippen« und dem Drogenkult, dem Hasch, dem Hippitum oder aber einem reinen Infantilismus verfallen, wie er sich neuerdings in den zahlreichen Sponti-Gruppen bekundet.

Die Sponti-Gruppen entstammen zwar einer internen, inner-linken Reaktion auf allzu autoritäres und dogmatisches Gebaren in den DKP-nahen Organisationen, in den K-Gruppen und beim »Stamokap«-Flügel der Jungsozialisten, die zudem ebenfalls ihre strategisch-taktischen Konzepte und damit verknüpften Zukunftserwartungen nicht einzulösen vermochten und so neue Unsicherheiten bewirkten. Die eher wieder anarchistische Neigung der Spontis ist jedoch kein Anzeichen zu demokratischeren Gesinnungs- und Verhaltensformen. Vielmehr sind die Bereitschaft zur Gewalttätigkeit und die Verneinung von vereinbarten Spielregeln und tradierten Institutionen bei diesen Gruppen stärker als bei den dogmatischen Organisationen, die solche Spielregeln und Institutionen zeitweise zu akzeptieren verstehen, um sich ihrer als Hebel der Unterwanderung und allmählichen Übermächtigung zu bedienen. Spontis und Orthodoxe (der stalinistischen wie der maoistischen Observanz) teilen im übrigen das Bekenntnis zu einem scharf antipluralistischen Marxismus. Insofern ist vom Auftreten der Spontigruppen nicht die geringste Verbesserung und Hilfe für eine gedeihliche Entfaltung der durch die Reform demokratisierten Hochschulen zu erwarten. So zerstritten alle linksradikalen Gruppen untereinander sind: gegenüber den demokratischen Hochschulangehörigen und den universitären und staatlichen Institutionen treten sie in den Selbstverwaltungsorganen und in der Hochschulöffentlichkeit in aller Regel als geschlossene Fraktion auf.

Wo dies alles sich abspielt, ist die Intention der Hochschulgesetzgebung im Kern bedroht, ist die Hochschulreform in der Substanz gefährdet. Statt Kooperation, Toleranz, Transparenz und Pluralismus gegenüber den teil-

weise verhärteten Verhältnissen in der alten Universität zu fördern, mußte die neue Hochschulstruktur angesichts dieser Tendenzen auf der 'Linken', angesichts einer unversöhnlichen, weil ohne einen demokratischen Mindestkonsens ausgetragenen Polarisierung sowie angesichts starker Anzeichen von Resignation auf seiten der 'Unpolitischen' unter Professoren, Assistenten und Studenten zum Einfallstor für die Übermächtigung von Hochschulen durch freiheitsgefährdete, antidemokratische, totalitäre und wissenschaftsfeindliche Gruppen und Kräfte werden. Wer mit der Hochschulreform eine *demokratische Universität* und eine *freie Wissenschaft* zu stärken beabsichtigte, wird nicht aus purem Starrsinn übersehen dürfen, daß die Reform aufgrund der Konstellation, auf die sie traf und trifft, in der Praxis eine Umkehrung und Perversion ihrer eigenen Intentionen zu bewirken droht. Faktisch hat sie an einigen zentralen und signifikanten Stellen anstatt verbesserter Effizienz und gesteigerter Demokratie das Gegenteil bewirkt: ein Tollhaus, in dem von der extremen 'Linken' mit den verschiedensten Methoden versucht wird, die gegnerischen Kräfte physisch zu verschleißen, moralisch zu ruinieren und ihre wissenschaftliche Arbeit lahmzulegen. Zu wenig regt sich – am ehesten noch am Ursprungsort Berlin – der aktive Widerstand demokratischer Hochschulangehöriger aus allen funktionalen Gruppen gegen dieses Treiben. Die Linksradiakalen ihrerseits erschöpfen sich vielfach in endlosem Feilschen um Planstellen und um Prüfungsbestimmungen (mit der Tendenz, Prüfungsordnungen so aufzuweichen, daß man mit den eigenen politischen Ambitionen dort unterkommt). All dies muß nicht nur schlimme Folgen für die Glaubwürdigkeit und das Funktionieren der Hochschuldemokratie, sondern auch für den Leistungsstand des Studien-, Lehr- und Forschungsbetriebes haben. Auch insofern drohen sich die mit der Hochschulreform verfolgten Intentionen ins Gegenteil zu verkehren.

Diese Entwicklung haben die maßgeblichen Universitätsinstanzen (Präsidenten oder Rektoren, Akademische Senate, Kuratorien, Hochschulparlamente) entweder nicht unter genügender Kontrolle, oder sie fördern direkt oder indirekt, offen oder unter der Hand das Wirken der linksextremen Gruppen. Angesichts der spezifischen seit Anfang der 70er Jahre entstandenen Situation enthalten die gesetzlichen Neuregelungen, von denen die Rede war, fragwürdige Seiten. So sind in den Gremien die proportionalen Anteile der Hochschullehrer, die bei aller berechtigten, in Zuständen der Vergangenheit begründeten Kritik die gegen subversive und wissenschaftsfremde Anwendungen aufs Ganze gesehen gefestigste Gruppe darstellen, zu gering bemessen. Die Kohärenz gerade dieser Gruppe wurde zudem durch eine zu starke Aufsplitterung der Fakultäten in viele kleine Teilbereiche gefährdet. Die Universitätsführungen bleiben ohne wirksame

Kontrolle durch die politisch gemischt zusammengesetzten und mit einer noch ausreichenden Zahl an Hochschullehrern versehenen Akademischen Senate, so daß ihnen zuviel freier Ermessensspielraum für politische Manipulation eröffnet ist. Die Repräsentanten von Gesellschaft und Staat in den Kuratorien und die Beamten der Kultusbürokratie durchschauen zu meist die Vorgänge und Entwicklungen in den Hochschulen nicht genügend, zumal sie keine Vorstellung von dem oft unglaublich irrationalen Klima der Konfrontationen in den Hochschulen besitzen. All diese und ähnliche Probleme in den Schatten stellt aber für mich der Umstand, daß viele neu entstandenen Studien- und Prüfungsordnungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften den marxistischen Ideologen alle Handhabe bieten, ihre dogmatisierten Lehrinhalte und Studiengänge in den Examina 'durchziehen' und damit faktisch zu sanktionieren. Auch hier war und ist die Verantwortung der Hochschulen und mehr noch des Staates für die Gewährleistung einer freien, offenen, kritischen und selbstkritischen, pluralistisch strukturierten Wissenschaft im Lern-, Lehr- und Forschungsprozeß auf den Plan gerufen, ohne daß sie längere Zeit gebührend erkannt und ernst genommen worden wäre.

III.

Erst das *Hochschulrahmengesetz* des Bundes vom Dezember 1975 hat aus der bedauerlicherweise entstandenen hochschulpolitischen Situation die notwendigen Konsequenzen gezogen. Es entsprach damit gerade auch den Forderungen nach einer *Reform der Reform*, wie sie manche »Reformer der ersten Stunde« erhoben haben. Das Hochschulrahmengesetz bestätigt die durch die Hochschulreform eingeführte Gruppenuniversität, stellt also keineswegs eine Rückkehr zur alten Ordinarienherrschaft dar, aber es legt in einer durch das Hochschulurteil des Bundesverfassungsgerichts von 1973 verbindlich vorgeprägten Weise die Grundregeln für die funktionale Mitbestimmung neu fest. Deutlicher als bisher werden nun die Qualifikationen in der wissenschaftlichen Ausbildung berücksichtigt, wenn es um die Entscheidungskompetenz in Fragen geht, bei denen wissenschaftliche Befähigungen maßgeblich sind. Demzufolge müssen nach dem Hochschulrahmengesetz zukünftig bei Entscheidungen und Urteilen über Promotionen, Habilitationen, Berufungen und Forschungsangelegenheiten, in abgeschwächtem Maße auch in Fragen der Lehrplanung, die Hochschullehrer wieder ein ausschlaggebendes Gewicht erhalten, während die übrigen Angelegenheiten, zum Beispiel die Studienpläne oder die Wahl der Hochschulorgane (auch der Hochschulleitungen) der prinzipiell gleichberechtigten Mitwirkung aller Gruppen weiterhin offenstehen.

Allerdings gibt das Hochschulrahmengesetz – und das ist der zweite gravierende Eingriff gegenüber der bisherigen Hochschulreform – Grundsätze für eine bundesweit verbindliche und wirksame Studienreform vor. Es will dadurch gewährleisten, daß die Studienreform nicht noch länger über den mannigfachen strukturreformerischen Experimenten und Maßnahmen vergessen oder aber im Sinne der dargestellten Perversion von Wissenschaft einseitig von linksextremistischen Kräften betrieben wird. Die Einführung einer Regelstudienzeit soll eine Straffung und Konzentrierung des Studiums auf zentrale, für ein Studienfach inhaltlich repräsentative wissenschaftliche Gehalte bewirken: eine in Deutschland notwendige und berechtigte Maßnahme, die für die meisten anderen europäischen Länder seit langem eine Selbstverständlichkeit bedeutet, die allerdings nur dann gerechtfertigt ist, wenn sie genügend Elastizität in begründeten Fällen der Abweichung beläßt, wenn sie mit entsprechenden, klar strukturierten Studienplänen verknüpft wird und wenn eine rechtzeitige und objektive – den Händen der linksextremistischen Gruppen entwundene und von dazu berufenen verantwortlichen Hochschulinstanzen durchgeführte – Studienberatung den Studenten eine möglichst sichere Orientierungshilfe gewährleistet. Überregionale Studienreformkommissionen, aus Angehörigen der Hochschulen, des Staates und der Berufsverbände gemischt zusammengesetzt, haben Richtlinien für die langfristige, auf die Berufspraxis stärker als bisher ausgerichtete Studienplanung auszuarbeiten und die universitären Studienprogramme zu überprüfen. Auch das ist eine notwendige und nützliche Vorkehrung.

Die Umsetzung des Hochschulrahmengesetzes in die Landesgesetzgebung, also die Durchführung dieser Reform der Reform, steht im wesentlichen noch bevor. Sie wird eine Hauptaufgabe der Hochschulen im Zusammenwirken mit den Ländern sein. Die Erfüllung dieser Aufgabe wird nicht ohne Spannungen abgehen – Spannungen zwischen Staat und Hochschule, mehr noch aber innerhalb der Hochschulen selbst. Die Auseinandersetzung mit den linksextremistischen Kräften wird sich eher verschärfen denn abschwächen. Dennoch bietet meines Erachtens diese Reform der Reform die einzige Chance, die deutschen Hochschulen instandzusetzen, besser als in den zurückliegenden Jahren eine funktionsgerechte demokratische Selbstverwaltung mit der Gewährleistung und Entwicklung des erforderlichen wissenschaftlichen Leistungsniveaus, das allen Hochschulangehörigen und der Gesellschaft zugutekommt, und mit der Aufrechterhaltung und Sicherung der Wissenschaftsfreiheit zu verbinden, und zwar so, daß die akademische Selbstverwaltung wieder der wissenschaftlichen Arbeit dient, statt sie zu behindern und sich an ihre Stelle zu setzen. Nach den mühevollen Erfahrungen, die wir mit der Politisierung und Polarisierung

an vielen Hochschulen gemacht haben – wodurch die deutsche Wissenschaft im internationalen Vergleich teilweise schwer beeinträchtigt und zurückgeworfen wurde –, ist nur durch eine Modifizierung der ursprünglich inaugurierten Hochschulreform deren eigentliche Intention und positive Substanz zu wahren.

Daß die durch das Bundesrahmenrecht vorgezeichnete Entwicklung sich tatsächlich auch abspielt, daß sie realisiert und nicht unterlaufen und sabotiert wird, betrachte ich als Bedingung dafür, daß die heutige Hochschule das schwierige Problem bewältigen kann, eine dreifache Funktion erfüllen zu sollen: Sie soll *erstens* eine gesellschaftliche Institution der Erziehung und Bildung der Bürger zu demokratischem Bewußtsein und demokratischer Lebenspraxis sein; ihr obliegt es *zweitens*, die Studierenden kraft sachbezogener Wissensvermittlung und methodischer Wissensaneignung für einzelne Berufe auszubilden und qualifiziert vorzubereiten; und sie hat *drittens* und nicht zuletzt Einzel- und Großforschung zu betreiben, die teils zweckfrei, teils anwendungsbezogen nach den Kriterien möglicher Objektivität und Effektivität verfahren muß. Zugleich mit dem Beitrag zu demokratischer Erziehung und Partizipation erwartet die Gesellschaft zurecht stets auch nützliche Ergebnisse der Ausbildungs- und Forschungsarbeit der Hochschule. Diese Aufgaben der Hochschule verlangen aber, daß die Kompetenz des größeren Sachverständes der Lehrer und Forscher gegenüber den anderen Mitgliedern der Hochschule sich in den dafür relevanten Fragen geltend zu machen vermag.

Die Hochschule wird infolgedessen auf *funktional* und *sachlich begründete* Autorität nicht verzichten können und darauf bestehen müssen, daß sie gesetzlich gesicherte Strukturen erhält, die es ihr ermöglichen, ihren Aufgaben nachzukommen. Darauf aber konnte sie in der jüngsten Vergangenheit eben nicht rechnen. Es ist Zeit, daß dies nun korrigiert wird. Auch für die Studenten kann das nur von Nutzen sein, und sofern sie nicht durch eine doktrinaire Ideologie einäugig politisiert sind, beginnt das eine wachsende Anzahl unter ihnen allmählich auch einzusehen. Bundesweite oder lokale Streiks aus unterschiedlichen, fast beliebigen Anlässen, Störung und Boykott des Lehrbetriebes, das nichtige Spiel der Möchtegern-Revolution verlieren zunehmend an Resonanz. Gleichwohl ist eine verbreitete Apathie unter den Studenten festzustellen, die primär auf das Konto der gegenwärtig schlechten Berufsaussichten gehen dürfte. Diese Apathie stellt eine beträchtliche Belastung für das Klima an den Hochschulen und für die wissenschaftliche Arbeit im Lehr- und Forschungsbetrieb dar. Überdies verhindert sie, daß sich genügend demokratische Kräfte sammeln und aktivieren, um den unvermindert destruktiven Bestrebungen der linksradikalen Gruppen eine konstruktive Hochschulpolitik

entgegenzusetzen. Darum bleibt es völlig offen, ob die auf neuen gesetzlichen Voraussetzungen basierende Entwicklung der Hochschulen in den nächsten Jahren positiv verlaufen wird.

Meines Erachtens ist in dieser Lage eine konzentrierte Anstrengung aller Demokraten, die in den Hochschulen tätig sind (quer durch alle funktionalen Gruppen), und der außerhalb der Hochschulen Verantwortung Tragenden vonnöten, um wieder zu einer für die individuelle Lebenspraxis gedeihlichen, sachlich gehaltvollen, wissenschaftswürdigen und der pluralistischen Gesellschaft und ihrem Staat nützenden Zusammenarbeit in Studium, Lehre, Forschung, akademischer Selbstverwaltung und Hochschulpolitik zu gelangen. Nur dadurch auch kann der jüngeren Generation etwas von jenem Halt und jener Sicherheit zurückgegeben werden, die sie gegenwärtig entbehren – nicht zuletzt aufgrund der Vielzahl der miteinander konkurrierenden, einander rasch ablösenden und sich schnell verbrauchenden ideologisch-doktrinären Ansprüche und Zumutungen, die auf sie einströmen.

Handlung und Bewußtsein

- Zur Psycho-Logik revolutionären Terrors -*

- Antonio Suarez

Vor etwas mehr als einem Jahr, - im Januar 1977 - fand in der Nähe von Trier ein Internationales Seminar über Entwicklungspsychologie statt. Unter anderen Referenten hielt ein junger amerikanischer Professor einen Vortrag mit dem Titel »Infants' Social Perception: A Constructivist View«. Es ging also um die Wahrnehmung des sozialen Kontexts beim Kinde, und der Referent stellte seine Analyse in einen konstruktivistischen Bezugsrahmen.

Während der nachfolgenden Diskussion ging mir ständig eine Frage durch den Kopf. Sie kam mir zwar banal vor, aber ich sah klar, daß sie innerhalb des konstruktivistischen Bezugsrahmens nicht leicht beantwortet werden konnte. So entschloß ich mich, sie zu stellen: »Wie kommen die Kinder dazu, die Personen von den Gegenständen zu unterscheiden?« Der junge amerikanische Konstruktivist sagte, daß es sich um die zentrale Frage im Bereich des sozialen Erkennens handle, und daß man bis zur Stunde nicht imstande sei, sie befriedigend zu beantworten. Hier muß gesagt werden, daß man seit der sogenannten »kognitiven Wende« in der Psychologie in den 60er-Jahren weitgehend unter dem Einfluß von Jean Piaget das Verständnis der physikalischen Welt beim Kinde untersucht hat; das soziale Erkennen jedoch blieb ein vernachlässigtes Gebiet. Jean Piaget befürwortet in der genetischen Erkenntnistheorie den Konstruktivismus. Diese Theorie besagt im wesentlichen, daß wir die Wirklichkeit erkennen, indem wir sie konstruieren. Ein Werk von ihm, das den programmatischen Titel »Die Konstruktion der Wirklichkeit beim Kinde«¹ trägt, liefert auch den Rahmen für die Theorie unseres amerikanischen Referenten.

Sie sehen sicher schon, warum ich sagte, daß meine Frage nach dem Erkennen bei Kindern - und streng genommen die Frage nach der Unterscheidung von Personen und Objekten durch irgendein erkennendes Subjekt überhaupt - aus einer solchen Perspektive heraus nicht leicht beantwortet werden kann. Wenn man konsequent am Konstruktivismus festhält, muß man behaupten, daß das erkennende Subjekt die Wirklichkeit schafft, und zwar die gesamte Wirklichkeit, denn jede »Bedeutung« ist Resultat seiner eigenen Konstruktion. Wir, jeder von uns, erkennen also die Gegenstände und die Personen, indem wir sie mit unserer Denkaktivität konstruieren. Die notwendige Schlußfolgerung, die sich daraus

* Vortrag gehalten am 14. Oktober 1978 im Lindenthal-Institut der Universität Köln, anläßlich des Colloquiums: »Recht auf Gerechtigkeit« und anläßlich der Tagung des Seminars für freiheitliche Ordnung von 5.-7.1.1979 in der Ev. Akademie Bad-Boll »Extremismus an den Hochschulen«.

ergibt, ist, daß der Unterschied zwischen Personen und Objekten darin besteht, daß das erkennende Subjekt auf sie mit verschiedenen Handlungsschemata reagiert und einwirkt, oder anders gesagt: Der Grund für die Unterscheidung liegt von Anfang an beim Subjekt. Es gibt also keinen objektiven Grund für sie.

Im Sinne des eben Ausgeführten kann man bereits Publikationen zur sozialen Kognition finden, welche die Personen »Social-Objects«² nennen. Die Verdinglichung des gesamten Wirklichkeitsbereichs, inklusive der sozialen Welt, drängt sich, wie es mir scheint, als notwendige Folge der konstruktivistischen Erkenntnistheorie auf.

In den Sommertagen 1977 schlug der Terror wieder zu. Daß Terrorismus nicht normale Kriminalität ist, steht für mich außer Frage, da die Täter ihre Handlungen als Mittel zur Durchführung von politischen Utopien und Gesellschaftsreformen rechtfertigen. Damit aber tut sich eine neue Perspektive auf: nämlich die, daß die Handlungsschemata der Terroristen ein Endprodukt des erwähnten Verdinglichungsprozesses sein könnten. Dies würde jene prinzipielle Verachtung der Personen erklären, die sich bei der Durchführung terroristischer Aktionen zeigt. Nach jenem Seminar nahm ich mir vor, eine verhaltenswissenschaftliche Analyse zu erstellen, um zu sehen, ob die Beziehung *Konstruktivismus – Terrorismus* tatsächlich besteht. Ich brauchte nicht lange zu suchen, um auf eine Theorie zu stoßen, die diesen komplexen Sachverhalt erhellt.

Am Ende seines Werkes über »Logik und wissenschaftliche Erkenntnis«³ würdigt Jean Piaget Jean-Paul Sartres »Kritik der dialektischen Vernunft« mit folgenden Worten: »Es ist von großem Interesse zu verfolgen, wie einer der wichtigsten französischen Vertreter der Phänomenologie und des Existentialismus sich heute nach einem dialektischen Konstruktivismus orientiert. Die 'Kritik der dialektischen Vernunft' ist aber auch darum interessant, weil sie die Alternative innerhalb der dialektischen Erkenntnistheorie akut spüren läßt: entweder den 'Imperialismus' einer suprawissenschaftlichen Methode, oder die Wirksamkeit von Konstruktionen, die sich ohne Privileg den allgemeinen Bedingungen der Kontrolle und der Kohärenz unterwerfen«.

Da die Sympathie Sartres für die Akteure der Terrorszene berüchtigt ist, habe ich meine Aufmerksamkeit auf sein Werk gerichtet. Der französische Philosoph stellt tatsächlich in seiner Kritik jene Verbindung her, die ich suchte.

Das Ziel meiner heutigen Ausführungen besteht darin zu zeigen, daß es im Konstruktivismus keine Alternative gibt. Wenn man den Weg des Konstruktivismus konsequent zu Ende geht, wird man notwendigerweise zu den Schlußfolgerungen von Sartre gelangen. Es geht also hier nicht

primär darum, irgendwelche Kernneurosen oder gesellschaftliche Faktoren zu diagnostizieren, die in den einzelnen Fällen zu Verhaltensstörungen und schließlich zu Terrorakten geführt haben könnten. Vielmehr möchte ich zeigen, daß *jedes Menschenbild, das von der Annahme ausgeht, Erkenntnis und Bewußtsein ergäben sich ganz aus dem Handeln, zwangsläufig zu totalitären und terroristischen Denkmustern führt.*

Sartres »Kritik der dialektischen Vernunft«⁴ geht im französischen Original ein einführender Teil voraus mit dem Titel »Question de méthode«. Diese Einführung – auf Deutsch unter der Überschrift »Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik«⁵ bekannt – enthält die wesentlichen Elemente, aus denen sich der dialektische Konstruktivismus zusammensetzt. Sartre geht davon aus, daß Erkenntnis sich nur aus der praktischen, wirklichkeitsverändernden Tätigkeit des Menschen ergeben kann. »Die Erkenntnis selbst« sagt er uns, »ist wesentlich praktisch: sie modifiziert das Erkannte«. Keinen Platz findet hier Erkenntnis als beschauende Erfahrung von Wirklichkeit, als Kontemplation der Welt, in der der Mensch daheim ist, als selbstvergessendes Bewußtsein einer von der direkten Aktivität des Erkennenden unabhängig geformten Materie. »Die Enthüllung einer Situation« – erklärt Sartre – »erfolgt in und durch die Praxis, die sie verändert. Wir setzen – so meint er – die Bewußtheit nicht als Ursprung der Handlung an, sondern sehen darin einen notwendigen Bestandteil der Handlung selbst: die Handlung erhellt sich *im Laufe ihres Vollzuges*«.

Es kann demnach in dieser Auffassung kein Bewußtsein geben, das der Handlung vorausgeht. Erkenntnis wird folgerichtig zur bloßen Verinnerlichung der direkt an Gegenständen vollzogenen Handlungen. Zuerst also die Aktion, dann erst die Reflexion! Handlung wird somit zum Prinzip ihrer selbst, weil »das Verstehen der Handlung durch die Handlung erfolgt«. Daraus ergibt sich, daß es keine Instanz geben kann, die die Aktion einem Gesetz unterordnen könnte. »Die Dialektik als lebendige Logik der Aktion kann sich keiner kontemplativen Vernunft erschließen. Sie erschließt sich bei ablaufender Praxis und als eines ihrer notwendigen Momente.«

Man handelt also nicht, wie man denkt, man kann nur denken wie man handelt.

Nach Sartre ist diese erkenntnistheoretische Konzeption eigentlich bereits bei Marx vorhanden. »In den Marxschen Bemerkungen über den praktischen Aspekt der Wahrheit und das allgemeine Verhältnis der Theorie zur Praxis – so behauptet der französische Phänomenologe – lassen sich unschwer die Elemente einer *realistischen* Erkenntnistheorie . . . nachweisen.« Es muß hier bemerkt werden, daß Sartre unter »realistisch« eigentlich »konstruktivistisch« versteht, da für ihn der Bereich der Realität

mit dem Bereich der vom Menschen gemachten Wirklichkeit zusammenfällt.

Aus dem Prinzip des absoluten Primats der Handlung über die Erkenntnis ergibt sich jener dialektische Prozeß zwischen dem Subjekt und dem Objekt, an dessen Ende die Identität beider stattfindet. Wenn Erkenntnis nur aus der transformierenden Praxis resultiert, heißt das folgerichtig, daß jede in der Welt existierende »Bedeutung« lediglich aus der Aktivität des Subjekts stammt. Da aber wie Sartre behauptet, »die reine Materie, das absolut sinnlose Sein, nirgends in der menschlichen Erfahrung auftaucht«, können die Dinge – welche auch immer – nichts anderes sein als Kristallisation der konstruktiven Aktivität des Subjekts. Man könnte das Wesen des »Materialismus« nicht treffender beschreiben.

Die reine Materie kann als solche nicht existieren. Wenn die Materie, die uns begegnet, immer geformte Materie ist, kann »Materialismus« nichts anderes heißen, als daß jede Information vom handelnden Subjekt in die Gegenstände hineingelegt wird. »Materialismus« ist also immer ein Konstruktivismus.

»Die Praxis des Menschen«, meint Sartre, »ist es (selbst auf der Stufe der Wahrnehmung: Farbe, Gerüche), die durch die partielle oder totale Reorganisation des praktischen Feldes das neue Werkzeug in der neuen Einheit seiner Erscheinung und seiner Funktion hervorbringt. . . Die 'menschliche Realität' ist Synthese auf der Stufe der Techniken und jener universalen Technik, die das Denken ist.« Die Wahrnehmung als Weg, um sich der Welt zu öffnen, bleibt hier gründlich versperrt. Beschauung als objektive Hinnahme der Welt, ohne subjektive Deutung, kann nicht stattfinden. Es wird hier ersichtlich, daß der sogenannte Realismus Sartres und des Marxismus reiner *Konstruktivismus* und eben kein Realismus ist, da er von vornherein dogmatisch die Möglichkeit ausschließt, in der Welt etwas anderes zu finden als das, was die Technik des Denkens hineinprojiziert hat.

Einerseits besteht das Wesen der Dinge darin, vom Menschen produziert zu werden. Andererseits gilt aber auch nach Sartre: »Der Mensch bestimmt sich durch seinen Entwurf . . . in bezug auf ein bestimmtes zukünftiges Objekt, das er entstehen zu lassen sucht.

Das ständige Erzeugen seiner selbst durch die Arbeit und die Praxis ist unsere eigene *Grundstruktur* . . . Das aber nennen wir Existenz. Wir verstehen darunter keine in sich selbst ruhende Substanz, sondern ein dauerndes Ungleichgewicht, ein völliges Von-sich-losgerissensein.« Der Mensch schafft also sich selbst im genau gleichen Maß, in dem er die Dinge schafft. In diesem Sinne muß Sartres berühmte Formel: »l'Existentialisme est un humanisme« verstanden werden. Die Aussage »der Existentialismus

ist ein Humanismus« ist also gleich bedeutend mit der anderen: Der Existentialismus ist ein Konstruktivismus. Aus dem Vorhergehenden kann – mit dem französischen Existentialisten – nur eines geschlossen werden: »Wir akzeptieren die Idee, daß der Mensch ein materielles Wesen unter anderen ist und als solches keine privilegierte Stellung genießt.« Der Humanismus ist ein Materialismus!

Bei der Dialektik Subjekt-Objekt »handelt es sich um eine materialistische Dialektik« – behauptet Sartre –. »Darunter verstehen wir – auf einem streng erkenntnistheoretischen Standpunkt –, daß das Denken seine eigene Notwendigkeit in seinem materiellen Gegenstand entdecken muß, indem es gleichzeitig in sich selbst als einem ebenso materiellen Sein die Notwendigkeit seines Gegenstandes entdeckt. . . Das führt uns zwangsläufig vom Denken zum Handeln. Jenes (das Denken) ist tatsächlich nur ein Moment von diesem (dem Handeln)«. Die Materie enthüllt sich als Denken und das Denken als Materie. Kaum kann das glänzender formuliert werden, als mit dem folgenden Satz Sartres: »In welchen Moment der Geschichte man sich darein versetzt: die *Dinge* sind menschlich in genau dem Maße, wie die Menschen Dinge sind«.

III

»Das Prinzip der Verdinglichung, das aus der Konzeption, Erkenntnis fließe nur aus Handlung, resultiert, läßt sich unmittelbar auf die sozialen Fakten anwenden, denn nicht weniger als die Menschen, sind die sozialen Tatsachen insofern Dinge, als *alle Dinge* direkt oder indirekt soziale Tatsachen sind«. ¹⁶ Wir können also auch sagen, daß die Gesellschaft den Menschen schafft, genau in dem Maße, wie der Mensch die Gesellschaft schafft.

Bevor wir uns mit Sartres Gesellschaftstheorie befassen, möchte ich folgende Bemerkung vorausschicken. Gerade in seiner Anwendung der Dialektik auf die sozialen Fakten unterscheidet sich der französische Phänomenologe von allen anderen Konstruktivisten. Und das aus einem sehr einfachen Grund: er weigert sich anzunehmen, daß es so etwas gibt wie einen sich entfaltenden universellen Menschen, oder ein allgemeines erkennendes Subjekt, oder eine abstrakte menschliche Gattung, deren Evolution der Geschichte eine Richtung gibt. Wer bei Sartre handelt und wirkt – und hier kommt sein Existentialismus zum Zug –, ist stets der einzelne Mensch, das Individuum, und man kann ihm eigentlich schwer widersprechen, denn auf der Straße begegnet man ja nur Individuen. In diesem Sinne erklärt er: »Man muß einsehen, daß der universale Mensch (l'Homme) nicht existiert. Es gibt nur Personen, die vollständig durch die Gesellschaft, der sie angehören, und durch die historische Bewegung, die sie mit sich fortreißt, bestimmt sind. Wenn wir nicht wollen, daß die

Dialektik wieder zu einem göttlichen Gesetz, zu einem metaphysischen Faktum werde, muß sie von *Individuen* und nicht von irgendwelchen überindividuellen Komplexen herrühren«. Die dialektische Bewegung muß aus den Wechselwirkungen der einzelnen Menschen resultieren. »Der Mensch erleidet die Dialektik, indem er sie schafft, und er schafft sie, indem er sie erleidet«.

Im Gegensatz zu den positivistischen, kybernetischen oder systemtheoretischen Ansätzen – geht Sartre von der Unleugbarkeit der Finalität in der Entwurfsphäre aus. »Der Mensch bestimmt sich durch seinen Entwurf«, hat er gesagt und dies bedingt zwangsläufig, daß seine Selbstverwirklichung mit der praktischen Realisation seines Entwurfs steht und fällt. »Das bloße Betrachten des sozialen Feldes hätte eigentlich schon zu der Entdeckung führen sollen, daß der Bezug auf die Ziele eine Dauerstruktur menschlichen Tuns ist und daß die realen Menschen auf Grund dieses Verhältnisses die Handlungen, Einrichtungen und wirtschaftlichen Gegebenheiten beurteilen.« Die Aktivität des Menschen ist also immer zielgerichtet, weil er sich selbst verwirklichen will; und wenn seine Existenz nichts anderes als die eigene Handlung ist, muß der Mensch, um sich zu schaffen, seinen Entwurf um jeden Preis in die Praxis umsetzen. Dem einzelnen Menschen bleibt also nur folgende Alternative: Selbstverwirklichung in der eigenen Praxis oder Vernichtung dadurch, daß er im Plan eines Anderen aufgeht.

Wenn ich bin, was ich mache, und selbst existieren will, muß ich um jeden Preis vermeiden, das Sein eines Anderen zu werden. Es geht um die Frage: To be or not to be! Die Tatsache, daß jeder sich verwirklichen will, und zwar absolut und gegen die Anderen, darf also nach Sartre nicht geleugnet werden, »denn, was kann man Genaueres, Entschiedeneres beim Studium des Menschen tun, als ihm menschliche Eigenarten zuzuerkennen?«²⁰ Die Eigenart der zwischenmenschlichen Beziehungen kann in diesem Bezugsrahmen keine andere als die Gewalt sein – wohlverstanden: nicht weil jedes Bewußtsein auf den Tod des Anderen geht, sondern als Mittel, um mein Projekt durchzusetzen. So meint Sartre: »Der Mensch ist gewalttätig – In der ganzen Geschichte und bis zum heutigen Tage ... gegen den Gegen-Mensch (das heißt gegen irgendeinen anderen Menschen) und gegen *seinen Bruder*, insofern dieser die ständige Möglichkeit hat, seinerseits ein Gegen-Mensch zu werden. Und diese Gewalt schließt, im Gegensatz zu dem, was man immer behauptet, durchaus eine praktische Kenntnis ihrer selbst ein, weil sie sich durch ihren Gegenstand bestimmt, das heißt als *Freiheit*, die *Freiheit zu vernichten*. Sie nennt sich Terror, wenn sie selbst das Brüderlichkeitsband bestimmt. Sie trägt den Namen Unterdrückung, wenn sie gegen ein Individuum oder mehrere angewandt wird.«²¹

Gewalt als Freiheit, die Freiheit des Anderen und sogar seiner selbst zu vernichten, Terror und Unterdrückung: Dies sind die Voraussetzungen für die Möglichkeit der dialektischen Bewegung, auf die wir jetzt kurz eingehen wollen.

Das Bild, das wir präsentieren, ist freilich sehr vereinfacht und stark gestrafft, aber das Wesentliche wird nichtsdestoweniger beibehalten.

In dieser Dialektik, die das gesellschaftliche Universum von Sartre bestimmt, folgen sich nacheinander drei Hauptetappen. *Die erste Etappe* besteht im Übergang von der individuellen Praxis zur revolutionären Gruppe. Das Individuum, überzeugt von der Machbarkeit der Gesellschaft, entschließt sich, sie zu verändern. Der wahre Motor, der es vorantreibt, ist nicht der Wunsch nach »Strukturverbesserung«, sondern bewußt oder unbewußt der Wille zur Selbstverwirklichung in der Verabsolutierung der eigenen Freiheit, dieser Wille bestimmt die Anwendung der Gewalt nach außen.

Die Aktionen der Einzelnen auf die konstituierte Ordnung stoßen auf Widerstand. Dieser Widerstand wird von den Revolutionären als Drohung erlebt, gerade *weil* Bewußtsein sich aus der Handlung ergibt. In diesem Bewußtsein können sich jetzt die Einzelnen finden. Es ist der Ursprung der Gruppe. Der Terror als Gewalt gegen ein »Außen«, erzeugt die Terror-Brüderlichkeit als die Bindung, die die Gruppe zusammenhält. Dieses Band – bemerkt Sartre – »konstituiert sich als laterale Reziprozität der »Liebe« innerhalb der Gruppe, solange die Anwendung von Gewalt dauern muß«. Es wäre aber naiv zu denken, daß in der Gruppe echte Brüderlichkeit herrscht. Nach dem Verschwinden der äußeren Drohung entlarvt sich jenes innere Band als Terror. Die revolutionäre Aktion vermehrt das Selbstbewußtsein des Einzelnen und regt ihn dazu an, den »Gegen-Menschen« in seinen »Brüdern« allmählich zu entdecken.

Die zweite Etappe besteht im Übergang von der revolutionären zur »institutionellen Gruppe«. Das geschieht durch die Wirkung der Gruppe auf Kollektive (Proletariat, Studenten, Leser einer Zeitung, Radiohörer, Zuschauer usw.), um praktische Legitimation zu erreichen. Ziel dieser politisierenden Aktion ist es, dahin zu gelangen, daß das Kollektiv als Mittel in der Realisation des Entwurfs der Gruppe fungiert. Dazu können Versprechung eines utopischen Gerechtigkeitszustandes und die Denunzierung vorhandener Systemmängel von Nutzen sein. Aber auch hier wäre es falsch anzunehmen, daß es der Gruppe wirklich darum geht, die Versprechung einzuhalten oder die Mängel zu beheben. Deswegen sind auch die utopischen Gesellschaftsvorstellungen diffus, verschwommen und auf unbestimmte Zukunft hinausgelegt: Es kann gar nicht anders sein, da die Handlung erst im Laufe ihres Vollzugs sich selbst erhellen wird. So war zum Beispiel,

wie Sartre sagt, »Die 'Diktatur des Proletariats' ein optimistischer Begriff, den man aus Unkenntnis der formalen Gesetze der dialektischen Vernunft zu schnell geschaffen hatte. . . . Die wirkliche Diktatur war die einer Gruppe, die sich selbst reproduzierte und ihre Macht – im Namen eines Mandats, das das Proletariat ihr nicht gegeben hatte – über die sich auflösende Klasse, über die Bauernklasse und über die Arbeiterklasse selbst ausübte«.

Diese zweite Etappe ist die Etappe der »konstituierenden Dialektik«, die mit dem Übergang des revolutionären Terrors in den »bürokratischen Terror« abgeschlossen wird. Bei diesem Übergang profilieren sich innerhalb der Gruppe mehr und mehr die Figuren von möglichen »Chefs«, um die Funktionsfähigkeit der Gruppe aufrechtzuerhalten.

In der dritten Etappe des dialektischen Prozesses geht aus der Gruppe der absolute Herrscher hervor, der Despot, von Sartre *Souverän* genannt. So wie das Kollektiv Instrument und Medium für die Aktion der Gruppe ist, so wird die Gruppe zum Werkzeug in den Händen des totalen Herrschers. »Die Gruppe ist die Maschine, die der Souverän funktionieren läßt (perinde ac cadaver). Oder die Gruppe definiert sich als der verlängerte Souverän, das heißt als die Arm-, Bein- und Augenpaare, die er hervorbringt, um das gemeinsame Ziel zu verwirklichen.« Es ist das Moment der »konstituierten Dialektik«, der totalen Vergesellschaftung, in welchem der soziale Organismus mit dem Organismus des totalen Herrschers identisch ist. Dieser wird zum Volksgeist, zum Geschichtsmacher, nicht als irgendeine immaterielle Kraft, sondern als Quelle der praktischen Aktion. »Vom Terror hervorgebracht«, bemerkt Sartre, »muß der Souverän der verantwortliche Agent des Terrors werden.« Damit ist der dialektische Prozeß vollendet. Nach Sartre – aber vermutlich zu unrecht – sollte nun die Dialektik wiederum von vorne anfangen.

Die Vollendung des Prozesses durch die »konstituierte Dialektik« charakterisiert Sartre folgendermaßen: »Auf dieser Stufe gibt es nur einen einzigen Menschen, nämlich denjenigen, der sich durch die Verwandlung der Anderen in einen nicht menschlichen Gegenstand als ein Mensch verwirklicht (als freie Praxis)«.

Man muß also einsehen, daß folgende Aussagen alle untereinander äquivalent sind:

Der Existentialismus ist ein Humanismus. Der Materialismus ist ein Humanismus. Der Humanismus ist ein Konstruktivismus. Der Konstruktivismus ist ein Totalitarismus und ein Destruktivismus.

V

Man kann – und dies ist selbstverständlich unsere Position – mit der Grundthese des Konstruktivismus, daß Denken, Erkennen und Bewußtsein

ausschließlich aus dem Handeln hervorgehen, durchaus nicht einig sein. Nimmt man aber dieses Prinzip an, so wird man kaum die innere Folgerichtigkeit der Sartre'schen Dialektik in Frage stellen können. Wie bereits erwähnt, schrecken die konstruktivistischen Denker vor den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, zurück, und unternehmen jede mögliche Denkakrobatik, um ihnen zu entgehen. Manche glauben, daß durch den Volksgeist oder die Machbarkeit der Geschichte einst das irdische Paradies eintreten wird. Andere bemühen sich vergebens zu zeigen, daß das Gesellschaftssystem durch Selbstregulierung stets in einen Optimierungsprozeß zu effizienteren Gleichgewichtszuständen steuern kann.

Sartre belächelt sie~alle als utopisché Menschen: Sie nehmen den Menschen nicht, wie er ist; »sie erkennen dem Menschen nicht menschliche Eigenarten zu.« Wie am Anfang gesagt, besteht das eigentliche Ziel dieser Untersuchung darin, zu zeigen, daß jeder konsequente Konstruktivismus zwangsläufig zu Sartres Dialektik führt. Bevor wir jedoch dazu kommen, wollen wir, wie es sich für alle Erfahrungswissenschaften ziemt, nicht an der Möglichkeit vorbeigehen, Sartres Theorie an Tatsachen zu überprüfen.

Das erweist sich als nicht besonders schwierig. Freilich kann in der Kürze der Zeit nur ein Bild aus der Vogelschau vermittelt werden. Eine ins einzelne gehende Analyse der historischen Fakten würde jedoch – wie mir scheint – diese großen Zusammenhänge nur noch evidenter machen. Wie geht man bei einer solchen Überprüfung vor? Im Sinne der formalen Logik genügt es zu zeigen, daß dort, wo das Prinzip der Ableitung des Denkens aus dem Handeln und das der daraus resultierenden totalen Sozialisation am Werk gewesen sind, Terror und Totalitarismus folgten. Anders und technischer ausgedrückt: Das Eintreten dieser Prinzipien ist eine hinreichende Bedingung für gewalttätige, terroristische und totalitäre Denkmuster.

Fragen wir uns also, wo in der Geschichte totalisierende konstruktivistische Philosophien, welche die beiden erwähnten Prinzipien enthalten, zu suchen sind. Am besten hören wir uns die Antwort des französischen Philosophen selbst an.

»Soll die Philosophie zugleich Totalisierung des Wissens, Methode, regulative Idee, Angriffswaffe und gemeinsames Verständigungsmittel sein; soll diese 'Weltanschauung' auch ein Mittel darstellen, um den morschen Gesellschaften keine Ruhe zu lassen; soll diese spezielle Auffassung eines einzelnen oder einer Gruppe gar zum allgemeinen Kulturmedium und manchmal zum Grundcharakteristikum einer ganzen Klasse werden, so liegt es auf der Hand, daß philosophisch schöpferische Epochen höchst selten sind. Zwischen dem 17. und dem 20. Jahrhundert finde ich nur drei, die ich mit berühmten Namen belege: es gibt die 'Epoche' der *Descartes*

und Locke, des Kant und Hegel und schließlich die Marxsche Epoche. Diese drei Philosophien bilden der Reihe nach den Nährboden aller Einzelüberlegungen und den Horizont aller Kultur«.

Vergessen wir nicht, daß die Horizontlinie der Sartre'schen Kultur-Welt durch das Prinzip der Liquidation des Anderen bestimmt wird. *Liquidation wohlverstanden* nicht im Sinne von Hinrichtung, sondern *in dem Sinne, daß der Andere, insofern er anders ist, verschwinden muß, damit ich ihn als Mittel in meinen Entwurf integrieren kann*. Diese drei Philosophien, führt Sartre weiter aus, »sind jeweils so lange überwindlich, solange das historische Moment, dessen Ausdruck sie sind, nicht überwunden ist. Allzuoft habe ich festgestellt: ein 'antimarxistisches' Argument ist nur die Scheinerneuerung einer vormarxistischen Idee. Jede sogenannte 'Aufhebung' des Marxismus ist schlimmstenfalls ein Rückfall in den Prämarxismus, bestenfalls aber die Wiederentdeckung eines Gehalts, der einer Philosophie angehört, deren Überwindung man bereits für eine Tatsache hielt.«

Bei genauerem Bedenken der zitierten Worte kann man zu keinem anderen Schluß kommen, als daß Sartre folgendes behauptet: Der Marxismus beginnt mit Descartes. Echte antimarxistische Argumente können nur im Rahmen von philosophischen Konzeptionen vorgebracht werden, die bereits in der prämarxistischen Epoche (also vor Descartes) vorhanden waren. In den Philosophien, die nach Descartes aufgekommen sind, ist dies unmöglich, denn jede hat sich im Grunde genommen als Aufhebung der vorhergehenden verstanden, was nichts anderes heißt, als daß die geschichtliche Entwicklung des cartesianischen Keimes zum Marxismus geführt hat.

Die Untersuchung, ob tatsächlich das Prinzip der Reduktion der Erkenntnis zur Handlung bereits das Wesen der beiden von Sartre erstgenannten Philosophien ausmacht, wäre zweifelsohne von großem Interesse, aber würde hier zu weit führen. Es kann nicht in Frage gestellt werden, daß das Prinzip der totalen Sozialisation bereits im Denken von Rousseau enthalten ist. Jedoch sollte weiterhin streng überprüft werden, ob der Cartesianismus – wie es Sartre will – »diese abstrakte Revolte« darstellt, die Rousseau, Diderot und andere Denker der Aufklärung inspirierend »der Französischen Revolution und dem bewaffneten Aufstand um einige Jahre voraus geht«. Und wenn dies der Fall wäre, müßte man eine Erklärung dafür suchen, warum hier der Terror wohl das Aufkommen eines Souveräns verursacht, der jedoch, streng genommen, nicht als Sohn des Terrors im Sinne von Sartre interpretiert werden kann. Denn, Napoleon hat allem Anschein nach vielmehr Interesse an einer »aktiven« Dialektik mit Frankreichs Nachbarn, als diese im eigenen Land endgültig zu konstituieren. Daß er dafür sorgte, die Türe des Janus-Tempels offen zu halten, steht fest,

aber daß er die Türe des Tempels der Minerva geschlossen hätte, kann nicht ohne weiteres behauptet werden. Spannend wäre es auch, die Entwicklungslinie von Lockes Empirismus zu verfolgen, um feststellen zu können, ob diese anscheinend so passive Konzeption der Erkenntnis sich irgendwann wiederum als Reduktion der Erkenntnis zur Handlung entlarvt. Fand das Manifest des »aktiven Empirismus« erst im Jahre 1971 statt, so könnte man im Einverständnis mit Sartres Theorie plausibel erklären, daß bis heute den angelsächsischen Ländern die revolutionäre Terror-Brüderlichkeit erspart geblieben ist. Noch wichtiger: meiner Meinung nach wäre es abzuklären, ob eigentlich der »Cartesianismus« mit Descartes beginne, oder ob er nicht bereits vor Descartes angefangen habe. Mehr und mehr häufen sich die Untersuchungen, die auf diese Möglichkeit hindeuten. Vor der »denkenden Substanz« war die »begriffende Substanz«. Diese fundamentale Wahrheit, daß der Bereich der Erkenntnis über denjenigen des rein begreifbaren hinausreicht, ist anscheinend bereits vor Descartes verloren gegangen. Eine geliebte Person ist mir nicht einzig und allein »ein Be-griffenes«, zuerst und vor allem ist sie mir »ein Beschautes«. Erst durch Beschauung bin ich fähig, über die Struktur meines Be-greifens hinaus zu gehen. Erst durch Beschauung bin ich fähig, mich über das bloße Suchen meiner Selbst im Anderen zu erheben und den Anderen in seinem Anders-sein zu finden und zu bejahen.

In den folgenden Betrachtungen werden wir die Fragestellungen beiseite lassen und unsere Aufmerksamkeit vorwiegend auf die dritte von Sartre erwähnte totalisierende Philosophie richten, nämlich den *Marxismus*. Ich sage vorwiegend, weil es unvermeidlich sein wird, in der Überprüfung von Sartres Modell auf eine andere, von ihm nicht erwähnte, aber mit ihm sehr verwandte Philosophie zu stoßen.

Marxismus steht und fällt mit dem absoluten Vorrang der Handlung vor der Erkenntnis und dem Bewußtsein. Wir erinnern uns: Bewußtsein kann sich nur aus der Handlung ergeben.

Damit die Menschen sich von der Selbstentfremdung befreien und ihre Arbeit zur Vergegenständlichung ihrer selbst werde, genügt es nicht, im Sinne von Marx, daß das Bewußtsein sich selbst 'denkt', es bedarf dazu auch der *materiellen* Arbeit und der revolutionären Praxis. Der Mensch kann nach Marx als Faktum nicht auf Erkenntnis zurückgeführt werden, er muß sich leben und sich produzieren, sein Leben unablässig produzieren und reproduzieren.⁶ Die Vergegenständlichung wird bei Marx zur Entfaltung, die es dem Menschen erlaubt, »sich selbst in einer von ihm geschaffenen Welt zu betrachten«. Der Mensch bestimmt sich folglich durch seinen Kampf gegen die Dinge und die Menschen.

Diese grundlegenden erkenntnistheoretischen Prinzipien bilden die wahre, echte Substanz des Marxismus, jener Philosophie, die zum ersten Mal in der Geschichte in aller Ausdrücklichkeit den Menschen zur »handelnden Substanz« erklärte. Der Mangel an Logik war entschieden eine Eigenschaft einiger Denker des letzten Jahrhunderts. Aus der Tatsache, daß der Mensch nicht auf Erkenntnis zurückgeführt werden kann, folgt nicht, daß er auf Handlung und Interesse zurückgeführt werden muß. Die Möglichkeit, daß sowohl kontemplative Erkenntnis als auch konstruktive Handlung, ohne daß eine von ihnen ihre Spezifität verliert, in der menschlichen Aktivität verflochten sind, ist nicht einmal in Betracht gezogen worden. Die Möglichkeit, daß der Mensch gerade im beschaulichen Erkennen nicht nur bloße Dinge, Gegenstände sieht, sondern die Vielfalt der möglichen Handlungen entdeckt, ob er zum Beispiel seine Hand zur Faust schließen muß, um kräftig auf den Tisch zu schlagen, oder einen Hammer als Werkzeug zu benutzen, oder ob er im Gegenteil seine Faust öffnen wollte, um die Hand dem Anderen zu reichen, diese Möglichkeit wird bei diesen Denkern beiseite gelassen. Die Möglichkeit, daß der Mensch gerade bei der Kontemplation seiner alltäglichen Handlung in der Anteilnahme an der Konstruktion und Gestaltung der Welt sein Glück ohne Vergegenständlichung von sich selbst, das heißt, ohne zu kleben an dem, was er macht, und ohne die Vernichtung des Anderen finden kann, ist vielen »Weisen« verborgen geblieben. Der Mensch ist ohne Zweifel eine handelnde, eine denkende und eine begreifende Substanz; aber nichtsdestoweniger ist er eine »beschauende Substanz«. Es gibt nicht nur Handlungen und Begriffe, es gibt auch Beschauungen. Es ist der gleiche Mensch, der *homo sapiens* und *homo faber* sein kann und wahrscheinlich sein soll.

Indem Lenin seine Revolutionsphilosophie auf den Marxismus gründete, machte er die Revolution von 1917 zu einer erkenntnistheoretischen Revolution. Auf der machtpolitischen Ebene die erste gelungene der Geschichte. Im trojanischen Pferd der Revolte eines armen Volkes gegen eine reiche, Bourgeoisie waren jene unheimlichen Prinzipien versteckt, die die Sartresche Dialektik in Gang setzten: Die Reduktion der Erkenntnis zur Handlung und die totale Sozialisation, die daraus resultiert. Eine dieser überraschenden Koinzidenzen der Geschichte, deren Erklärung uns verborgen bleibt, wollte, daß, »als Sartre seine Konzeption aufbaute«, jemand anders, weit entfernt von ihm, die Fakten sammelte, welche diese Konzeption in einem solchen Ausmaß bestätigen, daß man nicht mehr argumentieren kann, der Franzose habe Jahrzehnte nach dem Geschehen »philosophiert«, er »läse« also gleichsam »ab«. Die Fakten, die ich meine, waren für ihn, als er schrieb, unbekannt. Wer die »Kritik der dialektischen Vernunft« kennt, wird den »Archipel Gulag« von Alexander Solschenizyn mit be-

sonderem Grauen lesen: Keine der großen physikalischen Theorien unseres Jahrhunderts kann sich auf eine so massive empirische Bestätigung berufen, wie die ist, die Sartres Theorie in jener Faktizität findet. Es wird dabei ersichtlich, daß Sartre nicht »deutete«, was man auch ganz anders hätte deuten können. Ihm kommt das Verdienst zu, erkannt und nachgewiesen zu haben, daß das Ganze – da vom Verdinglichungsprinzip des Marxismus geleitet – sich nicht anders hätte entwickeln können.

Eine konstruktivistische totalisierende Philosophie bestimmte die Handlung einer Gruppe, die unter dem Vorwand der Befreiung des Proletariats den revolutionären Terror schuf und die Masse in Bewegung brachte. Danach etablierte sich die Gruppe als 'die Partei' und institutionalisierte den bürokratisch-funktionierenden Terror. Geschichtlich kann diese Institutionalisierung des Terrors von dem Telegramm Lenins an Eugenia Bosch an datiert werden. So berichtet Solschenizyn:

Einige Tage vor dem Kaplan-Attentat, im August 1918, drahtete Wladimir Iljitsch an Jewgenija Bosch und das Exekutivkomitee des Pensa-Gouvernements (weil sie dort mit dem Bauernaufstand nicht fertig wurden): »Zweielichtige Personen [nicht schuldige, zweielichtige] in Konzentrationslager außerhalb der Stadt einsperren.« (Darüber hinaus sei »ein schonungsloser Massenterror« durchzuführen).

Nun wissen wir, wo er gefunden und sogleich aufgegriffen und gefestigt wurde, der Terminus Konzentrationslager, einer der wichtigsten Termini des 20. Jahrhunderts: Eine gedeihliche weltweite Zukunft stand ihm bevor! Und wir wissen auch, wann es geschah – im August und September 1918. ... Es brauchte sich ein scharfer Intellekt nur in Gedanken den Stacheldraht auszumalen, der um die von niemandem verurteilten Verdächtigen gezogen war, und schon hatte er das passende Wort zur Hand – Konzentration! ...⁷

Die dritte Stufe der Dialektik, das Hervorgehen des totalen Herrschers als Sohn des Terrors, kann ebenfalls geschichtlich präzise belegt werden: Grigori Sinowjew und Lev Kamenev waren sich der formalen Gesetze der dialektischen Vernunft nicht bewußt, als sie im Plenum des Zentralkomités am 21. Mai 1924 gegen Lenins Testament und gegen Trozkijs Opposition durchsetzten, Stalin als Generalsekretär beizubehalten. Sie hatten »gewonnen«, ohne zu wissen daß sie sich damit ihren Genickschuß eingehandelt hatten. »Eineinhalb Jahre später (so berichtet der damalige Sekretär Stalins), als Stalin seine Troikagefährten von der Macht entfernte), sagte Sinowjew in Erinnerung an jene Sitzung des ZK-Plenums, auf der es ihm und Kamenev gelungen war, Stalin vor dem Sturz ins politische Nichts zu bewahren, erbittert: 'Weiß Genosse Stalin, was Dankbarkeit ist?'. Stalin nahm die Pfeife aus dem Mund und antwortete: 'Na, gewiß weiß ich das, das ist so

eine Hundekrankheit'«. ⁸ Sicher werden Sie bemerkt haben, daß die Entgegnung Stalins im Aussagekalkül der Dialektischen Logik als gültiger Satz herleitbar ist. Dankbar kann man nur gegenüber einem Anderen sein. Dies aber ist ausgeschlossen; denn insofern ich den Anderen als solchen anerkenne, verzichte ich auf die Möglichkeit, ihn als Werkzeug in mein Projekt zu integrieren. Zur Anerkennung der Präsenz des Anderen kann ich nur gelangen, wenn es ihm gelingt, mich durch Gewalt in seinen Plan zu »versachlichen«. In diesem Fall kann die Anerkennung nicht mit Dankbarkeit, sondern nur mit Haß verbunden sein, und dann bin ich verpflichtet zu sagen: »die Hölle, das sind die Anderen«. Dankbarkeit kann innerhalb einer konstruktivistischen Konzeption des Menschen keinen Platz finden. Sie muß einem anderen Bereich angehören: jenem der Hunde vielleicht. Da aber klar ist, daß Hunde einen solch »transzendenten Sinn« nicht besitzen, muß Dankbarkeit also eine *Hundekrankheit* sein.

Als Sartre erklärte: »Ein Antikommunist ist ein Hund«, insofern er damit normale Bürger meinte, die das Gewissen nicht verlieren wollen, hatte er völlig recht, denn wie es Stalin eingesehen hat, können aus einer echten kommunistischen Perspektive jene, die nicht aufhören wollen, dankbar sein zu können, nur kranke Hunde sein.

Solschenizyn kommentiert zum Archipel Gulag: »Wenn all das sich *nicht von allein* machen ließ, wenn Stalin es selbst war, der all das Punkt für Punkt für uns aufgebaut hat, so muß gesagt werden, daß er ein großes Genie war.« ⁹ Geben wir das zu. Jedoch bei der Ehrung sollte man auch gerechterweise an jene denken, die den Prozeß in Bewegung brachten. Außer Lenin muß an Marx gedacht werden. Dieser war das eigentliche Genie, das es verstanden hat, ein System aufzubauen, um das Denken der Menschen zu beherrschen.*

Was war aus den Idealen der Revolution geworden?: Statt angekündigte Freiheit – Sklaverei. Die »Befreiung des Proletariats« fand nie statt. Wie Sartre sagt: »Die Diktatur des Proletariats wurde nirgends verwirklicht, weil die Idee selbst absurd war«. Die sogenannte »Gleichheit« wurde *Verdinglichung* mit *Verlust der Persönlichkeit* und der *Individualität*. Dadurch wurde der Totalitarismus möglich, in welchem jeder den Staatswillen will, auch wenn er es nicht weiß. Rousseau hätte zufrieden sein können! Die Brüderlichkeit verwandelte sich in Unterdrückung des Kollektivs durch den Souverän und in Terror-»Brüderlichkeit« zwischen den Bürgern.

* Nach ihm hat die Tyrannei nicht nur Macht: Sie hat Macht und »Argumente«. Vor Marx besetzte der Tyrann Häuser, Straßen und Felder; nach ihm beherrscht er die Neuronen der Menschen. Oberstes Gebot der marxistischen Lehre: »Man muß wie ein Gangster handeln und sich für einen Märtyrer halten.« ¹⁰

VI

Wir setzen die Überprüfung von Sartres Theorie an Tatsachen weiter fort.

Marxismus war wiederum jene totalisierende Philosophie, die den Autoren der »Kritischen Theorie« als »soziale und politische Waffe« diente. Die ursprüngliche Intention der Frankfurter Schule war – wie es Daniel Rhonheimer zeigt¹¹ – eine pädagogische: Ein Volk neu zu erziehen, um aus ihm die Wurzeln jener »Autoritären Persönlichkeit« auszureißen, die angeblich für die »nationalsozialistische Revolution« von 1933 – inzwischen in »deutscher Faschismus« umgetauft – und deren katastrophale Folgen verantwortlich war.

Laut den prominentesten Vertretern dieser Schule – Adorno, Marcuse, Habermas – muß der Ursprung besagter Persönlichkeit in der Autoritätsbeziehung Eltern-Kinder, wie sie im Rahmen der Familie besteht, gesucht werden. Zielsetzung einer »Kritischen Theorie« sollte also sein, jedes Autoritätsband auflösen, um eine herrschaftsfreie Gesellschaft konstruieren zu können. Sie hätten sich gut fragen können, wie es möglich gewesen war, daß eine angeblich so autoritäre Struktur, wie die bürgerliche Familie, so antiautoritäre Persönlichkeiten wie Marx, Lenin, Engels, Freud und natürlich sie (die Frankfurter) selbst hervorgebracht hatte. Die Familie, die aus der Oktober-Revolution hervorging, hatte dagegen allem Anschein nach große Mühe, gleiches zu leisten. Durch eine einfache historische Untersuchung hätte sich ihnen sicher auch die Frage aufdrängen müssen, warum die totalitäre Persönlichkeit Hitlers durch die permissive Erziehung seiner Mutter nicht verschwunden war, oder wie ein Stalin in einer Stimmung dauernder Gesellschaftskritik als Berufsrevolutionär hatte aufwachsen können. Aber wenn es darum geht, die Welt *nicht* zu erkennen, sondern sie zu *verändern*, darf man wohl mit Paul Valéry sagen: »Das Leben hat keine Zeit, um auf die Exaktheit zu warten«. Leider wurde der Ursprung des nationalsozialistischen Geschwürs am falschen Ort lokalisiert, und die Intellektuellen der erwähnten Schule hätten den Vorwurf Molières an die Ärzte seiner Zeit verdient.

Der Sinn für Autorität war in dem Volk, das es »zu heilen« galt, nicht mehr und nicht weniger stark verwurzelt als in anderen zivilisierten Völkern, hatte aber mit der Revolution von 1933 nichts zu tun. Sie hätten auch wissen sollen, daß Völker für Revolutionen nicht verantwortlich gemacht werden können, denn sie werden dabei leicht manipuliert. Die nationalsozialistische Persönlichkeit war nicht eine Folge der Autoritätsbeziehung, sie war eine totalitäre Persönlichkeit. Karl Dieter Bracher¹² hat gezeigt, wie verhängnisvoll sich die Tabuisierung des Wortes »Totalitarismus« und seine Substitution durch das Wort »Faschismus« auswirkt. Man fixiert die

Aufmerksamkeit auf »rechts«, um *links operieren* zu können. Auf diese Weise kann man glaubwürdig machen, daß die geistigen und gesellschaftlichen Ursachen, die zum Beispiel zur Oktober-Revolution und zum *Gulag* führten, andere gewesen seien als jene, die zur formal-legalen Machtübernahme von Hitler und zu Dachau und Auschwitz führten. Weiterhin erschien somit auch die These plausibel, daß der »deutsche Faschismus« und die moderne bürgerliche Gesellschaft eng verwandte Systeme seien, den beiden läge die Autoritätsbeziehung zugrunde. . . Mit der Behauptung, daß es darum ging, den Sinn für Autorität auszumerzen, war von Anfang an das Problem falsch gestellt, und falschgestellte Probleme können unmöglich gelöst werden. Der Krebs des Nationalsozialismus war ein *Vernunft-Krebs*, und er war inzwischen weitgehend aus der Landschaft verschwunden. Die Chirurgen der »Kritischen Theorie« wollten dagegen einen latenten Schuldkomplex erkannt haben und begründeten damit die Notwendigkeit ihres Eingriffes. Die Kritik, die dabei als Skalpell diente, war leider und ist mit dem selben *Vernunft-Krebs angesteckt, und konnte nichts anderes bringen als eine Ausbreitung der Metastasen*. Dieser Krebs, von dem wir sprechen, besteht wiederum in der Reduktion der Erkenntnis zur Handlung, darin also, daß der »Organismus der Vernunft« sich selbst frißt. Die Kritik, die daraus resultiert, kann *nur eine Kritik der reinen Unvernunft sein*.

In Wirklichkeit war auch die Nationalsozialistische Revolution eine *erkenntnistheoretische* Revolution. In kaum einem anderen Nährboden hätte die Nazi-»Persönlichkeit« besser aufwachsen können, als in der »Umwertung aller Werte«, die vor allem Nietzsche vollzogen hatte.

Er hatte den Menschen »jenseits von Gute und Böse« ansiedeln wollen und erklärt: »Leben ist Willen zur Macht. . . Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt. . . Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht, nicht Frieden überhaupt, sondern Krieg, nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit. Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? Das Mitleiden der Tat mit allen Mißratenen und Schwachen, das Christentum!«. ¹³ Für Nietzsche, genau wie für Sartre, ist der ganze Weltprozeß »Willen zur Macht und nichts außerdem«, das heißt: *Wille zur Freiheit, als Freiheit, die Freiheit zu vernichten*. Und sie haben völlig recht, wenn man den Konstruktivismus annimmt. Sie haben das Verdienst, die einzigen »konstruktivistischen« Denker zu sein, die *alle* Konsequenzen ziehen. Der Willen zur Macht Nietzsches kann nur aus der Perspektive seiner Erkenntnistheorie verstanden werden. Erkennen besteht für ihn im Schaffen und Zeugen. »Werte legt erst der

Mensch in die Dinge... Er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschensinn.«
»Die Kunst als Machbarkeitswahn ist die eigentliche Aufgabe des Lebens, die Kunst als dessen metaphysische Tätigkeit.«¹⁴ Solche Ideen, deren Ähnlichkeit mit Sartres Denken offensichtlich ist, waren in der Luft, prägten eine Epoche und fanden in einem verhinderten Künstler, der eine außerordentliche Fähigkeit besaß, Menschen mitzureißen, ein tiefes Echo. Die mächtige Vorstellungskraft, die er nicht an der Materie hatte anwenden können, fand im Gestalten des sozialen Stoffs ein breites Entfaltungsfeld.

Es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie bei Theoretikern des Nationalsozialismus wie Krick und Bäumler, die Reduktion des Bewußtseins zur Handlung ausdrücklich formuliert ist, und zwar in einem heute sehr aktuellen erkenntnistheoretischen Rahmen. Martin Rhonheimer zeigt in seiner Arbeit zur »Politisierung und Legitimationsentzug«,¹⁵ wie die Kernstruktur der Konzeption des totalen Staates dieser Theoretiker mit der Gesellschaftskonzeption der Autoren der Kritischen Theorie übereinstimmt. Es wird in dieser Arbeit auch nachgewiesen, wie Carl Schmitt in seine politische Theorie wichtige marxistische Gedanken einbezieht. Daß der Konzeption des totalen Staates der Autoren des Nationalsozialismus eine konstruktivistische Konzeption des Menschen zugrundeliegt, kann exemplarisch an Hand folgenden Zitates von Alfred Bäumler belegt werden: »Der theoretische Mensch, auf den sich die umlaufenden Wertbegriffe beziehen, ist eine Fiktion. ... Der Mensch ist wesentlich ein politisches Wesen, das heißt, er ist nicht ein Wesen, dessen Sein dadurch bestimmt ist, daß er teilnimmt an einer höheren 'geistigen Welt'..., sondern er ist ein ursprünglich handelndes Wesen.«

Im trojanischen Pferd der nationalsozialistischen Revolution waren auch die Prinzipien der dialektischen Vernunft versteckt: Sie entsprach so auch dem dialektischen Modell von Sartre. »Freiheit« verwandelte sich in der Knechtschaft zu einem angeblichen Volksgeist, in welchem Staat und Führer identisch waren. »Gleichheit« wurde zu einem Parteitotalitarismus und Brüderlichkeit wurde zum Rassenkampf, *einer anderen Form der Gewalt-Brüderlichkeit von Sartre*. Es ist vielleicht der restlosen Offenheit Nietzsches, die den Übermenschen zum Krieg anspornte, und dem mangelnden politischen Talent Hitlers zu verdanken, daß diese Revolution nicht triumphierte. Hitler und seine Equipe vertrauten zuviel auf die Technik der Waffen, und zuwenig auf die Technik des Denkens. Sie haben, im Gegensatz zu Lenin, nicht die geniale Idee gehabt, daß die Außenpolitik nicht im Kriegsministerium konzipiert werden muß, sondern daß sie vielmehr als verlängerte Innenpolitik zu denken ist. Der Krieg wurde somit im ganzen von Leuten geführt, die für eine Indoktrination resistent waren. Dabei wurden napoleonische Besetzungsmuster angewandt. Das Ausnützen

der großen Wirksamkeit, welche die Terror-Brüderlichkeit dank des Vorwandes der Befreiung von angeblicher Unterdrückung besitzt, blieb weitgehend anderen vergönnt. Die »List der Geschichte« hatte einen lärmenden Skandal inszeniert, um einen anderen elfmal größeren zu verdecken.

Die Frankfurter Feuerwehrleute wollten das Feuer des Nationalsozialismus mit dem Wasser des »wissenschaftlichen Sozialismus«, das heißt des Neomarxismus ein für alle Mal löschen. Sie merkten nicht, daß weiter oben im Fluß, aus dem sie schöpften, jemand sich einen Spaß daraus machte, Benzin hineinzuschütten, das den Brand noch weiter schürte: das Benzin der »*Reduktion der Erkenntnis zur Aktion*«. Ergebnis dieser Operation samt den zugehörigen linguistischen Verpflanzungen: die Heranzüchtung einer neototalitären Persönlichkeit: der Terrorist mit dem obersten Glaubenssatz der Identität von Bewußtsein und Handlung (Ulrike Meinhof).¹⁶

Daß revolutionäre Aktion tatsächlich in Form von Gewalt eingetreten ist, scheint die Repräsentanten dieser Schule überrascht zu haben. Hier lacht Sartre wieder. Diese Ideologen »erkennen dem Menschen nicht menschliche Eigenarten zu«. Man steckte den Kopf in den Sand und bezeichnete jene Umsetzung als »Links-Faschismus«. Damit gab man stillschweigend zu, daß man die Sache nicht beim Namen nennen konnte oder wollte. In Wirklichkeit handelte es sich um »linken Nationalsozialismus«, genau in dem selben Maße, wie es sich 1933 um »Rechts-Marxismus« gehandelt hatte.

In den folgenden Jahren fand die »Kritik der dialektischen Vernunft« einmal mehr eine verblüffende Bestätigung: Die Identität von Bewußtsein und Handlung erlangte programmatischen Wert bei der Gestaltung der revolutionären Aktion. Schließlich ist ein im Sinne von Sartre authentischer Terrorismus aufgetaucht. Es geht um die Selbstverwirklichung durch die Handlung. Es geht um die Selbstbestimmung in der Durchführung des eigenen Entwurfs: er mag absurd, utopisch, unrealistisch sein – aber er ist *mein*. Leitmotiv bleibt unbewußt: »entweder ich oder die Anderen« und »die Anderen, die sind die Hölle« (*l'enfer c'est les autres*). Piaget bezweifelt, ob die Wirksamkeit der Konstruktionen von Sartre den strengen Bedingungen der wissenschaftlichen Kontrolle standhält. Ich glaube nicht daran, und denke eher, daß Sartre sein Modell empirisch überprüft. Viele werden wohl meinen, daß der Besuch des französischen Philosophen im Stammheimer Untersuchungsgefängnis am 4. Dezember 1974 humanitären Charakter gehabt habe. Mag sein, aber es ist nicht sicher. Wenn man sich vor Augen hält, daß der Humanismus ein Konstruktivismus ist, muß man hier eine ganz andere Erklärung heranziehen. Sartre ging nach Stammheim nicht etwa als Werkzeug einer gezielten Verleumdungskampagne – wie es damals hieß – sondern wie ein theoretischer Physiker, der eine neue Teilcheninteraktion vorausberechnet hat, zur Luftblasenkammer geht, um sich dort

darán zu ergötzen, die Spuren der Teilchen aus der Nähe zu sehen. Und, wer weiß, ob nicht auch deshalb um dort, wo die Terroristen einen »Bruder« zu sehen glaubten, weil sie noch der Fatamorgana radikaler Gesellschaftskritik unterliegen, bereits den keimenden Stalin betrachten zu können? Jedenfalls, was wir in den letzten anderthalb Jahren erlebt haben, muß Sartre tiefe Genugtuung bereitet haben. Stellen Sie sich vor: was bleibt mir denn, wenn mein Entwurf scheitert und ich mein Entwurf bin. Wenn Reue ein Verrat an der Freiheit und die Hölle die Anderen sind? Die Antwort hierauf ist das Wort: im Anfang war die Tat, am Ende der Selbstmord. Zugegeben, mit dialektischer Vernunft allein ist es nicht getan. Dazu sind auch die Waffen nötig.

VII

Im zweiten Teil haben wir gesehen, daß das Prinzip der Reduktion der Erkenntnis zur Handlung untrennbar mit dem Prinzip der Verdinglichung zusammenhängt: »Die Dinge sind menschlich, in genau dem Maße, wie die Menschen Dinge sind«. Jeder der unbefangen der Sartreschen Formulierung des Grundprinzips des Marxismus zum ersten Mal begegnet, kann nicht umhin, ein gewisses Unbehagen zu empfinden. Dieses Unbehagen ist ein Warnzeichen unserer Psyche, die vor diesem Satz instinktiv gleich wie die Schafe vor dem Wolf reagiert. Und dafür gibt es gute Gründe, denn wenn man diesen Grundsatz annimmt, muß man, will man wissenschaftlich konsequent sein, den Sartreschen Konstruktivismus voll und ganz akzeptieren.

Um das nachzuweisen, folgen wir dem Ratschlag des französischen Phänomenologen und bemühen uns, die Beweggründe der menschlichen Handlungen ausfindig zu machen, wenn wir dem Menschen menschliche Eigenarten zuerkennen.

Keine andere Erfahrungswissenschaft hat sich so stark mit dem Ursprung der Motivation beim Menschen befaßt, wie die Psychotherapie. Bei der Untersuchung der verschiedenen Richtungen in der Psychotherapie – und übrigens auch in den modernen Verhaltenswissenschaften – kommt man auf drei Hauptmotivationsprinzipien, aus denen man alle restlichen ableiten kann. Diese sind:

- Das Lust-Prinzip im Sinne von Sigmund Freud und seiner psychoanalytischen Schule.
- Das Macht-Prinzip, wie es zum Beispiel bei A. Adler und der Individualpsychologischen Schule vorkommt. In letzter Zeit von Psychologen wie Winter, Kipnis, McClelland untersucht.
- Das Transzendenz-Prinzip, das heute in verschiedenen Schulen vermehrte Aufmerksamkeit findet: »Wille zum Sinn« von V. Frankl und der dritten

Wiener-Schule der Psychotherapie, Seinsbezug von B. Stähelin und Antideterminismus von M. Boss in Zürich. Inhaltsklassen von Handlungszielen wie Hilfe (Macaulay, Berkowitz, Mussen), Anschluß (Atkinson, Mehrabian), Altruismus (Hoffmann) ja sogar Leistungsmotivation (Heckhausen) setzen Transzendenz voraus.

Das *Lust-Prinzip* als Motivation, ist laut Freud mit der Druck-Entladung bei Befriedigung physiologischer Bedürfnisse engstens verbunden. In seiner Sexual-Theorie wird bekanntlich angenommen, daß die Lust, die sich dabei ergibt, ganz und gar sexueller Natur ist. Meiner Meinung nach, besteht die Originalität der Leistung Freuds, gegenüber dem herkömmlichen Hedonismus darin, erkannt zu haben, daß bei der Motivgenese eines jeden Menschen, das Lust-Prinzip sich als ausschließliche Ich-Funktion konstituieren kann, wobei Es-Bedürfnisse als Anhaltspunkte dienen können. Insofern man Sexualität allein als Inbegriff der Ich-Funktion betrachtet, darf man wohl behaupten, daß jede Lust in letzter Analyse sich auf Sexualität reduzieren läßt. Sexualität als Vehikel der Tendenz nach »wechselseitiger und vertrauensvoller Bindung durch gegenseitige Bejahung« findet bekanntlich in der deterministischen Theorie Freuds keinen Platz.

Bei dem *Macht-Prinzip* handelt es sich um einen vielseitigen Phänomenkomplex, dessen eigentliche Wurzel schwer zu bestimmen ist. Angeborene Aggressivität kann wohl diese Tendenz verstärken, vermag jedoch sie niemals vollständig zu erklären. Adler selbst deutete es in Begriffen von Nietzsches »Willen zur Macht«, das heißt dem Willen, sich selbst jenseits von Gute und Böse zu stellen, sich selbst zum Maß der Dinge zu erklären. Der Experimentalpsychologe Heinz Heckhausen sagt, daß Macht-Handeln vorliegt, »wenn . . . der Handelnde sich Machtquellen zu eigen macht oder verfügbar hält, um das Handeln und Erleben anderer, nicht von sich aus gefügiger Personen, in einer solchen Weise zu beeinflussen, daß eigene Ziele und Bedürfnisse erreicht bzw. befriedigt werden können.«¹⁷ Macht-Prinzip läßt sich kurz als Tendenz charakterisieren, die darauf geht, Ich-Bedürfnisse als einzige handlungsleitende Motive anzunehmen.

Dieser wissenschaftliche Befund wird in der Sprache Sartres folgendermaßen artikuliert: »Jeder wird dem Anderen entgegenhandeln, ihn mystifizieren, und versuchen, die Freiheit des Anderen zu entwaffnen, sie zu seiner unbewußten Komplizin zu machen, und die Souveränität des Anderen nur anerkennen, um sich die Chance zu geben, ihn wie ein Ding zu behandeln.«

Das Transzendenz-Prinzip läßt sich am besten mit folgenden Worten von Viktor Frankl beschreiben: »Der Mensch ist kein geschlossenes System . . . sondern ein Wesen, das über sich hinausgreift, ein Wesen, das gekennzeichnet ist durch seine Selbsttranszendenz – die Signatur der menschlichen

Existenz. Unter Selbsttranszendenz verstehe ich den Grundtatbestand, daß Menschsein immer über sich selbst hinausweist, auf etwas, das nicht wieder es selbst ist, auf etwas oder jemanden, auf einen Sinn, den es zu erfüllen hat, oder auf mitmenschliches Sein, dem es liebend begegnet. Je mehr wir uns vergessen und übersehen, im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer Person, in dem Maße werden wir menschlich und verwirklichen uns selbst.«¹⁸

Es geht also hier um eine Kraft im Menschen – die primäre Motivation nennt sie Frankl-, die ihn dazu bringt, das Andere oder den Anderen zu suchen, zu finden und in seinem Anderssein zu bejahen. Aus vielen Gründen, deren Ausführung nicht zum heutigen Thema gehört, scheint mir diese Motivation am besten mit dem Wort »Wille zum Sein« charakterisiert.

Lust-Prinzip, Macht-Prinzip, Wille zum Sein sind jene drei Faktoren, welche die »Condition humaine«, den menschlichen Ist-Zustand zu bestimmen scheinen. Jeder der annimmt, daß der Mensch aus reiner Großzügigkeit oder aus reinem Egoismus handelt, nimmt den Menschen nicht, wie er sich in seinem Ist-Zustand befindet, und trägt der Lebens- und der wissenschaftlichen Erfahrung keine Rechnung. Den Menschen in seinem »Ist-Zustand« zu nehmen heißt nach Hoffmann¹⁹ einzusehen, daß bei ihm von Geburt aus Egoismus und Altruismus vorhanden sind.

Wenn der Marxismus uns zum Beispiel das irdische Paradies verspricht auf Grund einer sogenannten »wissenschaftlichen Analyse«, so heißt diese nichts anderes, als daß diese Analyse in der Hegelschen Tradition auf rein »logischer Ebene« erfolgt ist, und dabei die menschliche Psyche vollkommen unberücksichtigt gelassen hat. So bleibt die Analyse wahrscheinlich in den eigenen Lebenstendenzen von Marx befangen.

Was entdeckt man, wenn wir das Prinzip der Ableitung der Erkenntnis aus der Handlung mit dem Licht der Motivationslehre erhellen? Wenn jedes Bewußtsein sich aus der Handlung ergibt, bringt das notwendigerweise mit sich, daß ich nur meiner Handlungsschemata bewußt sein kann, daß ich etwas nur erkennen kann, insofern es sich als Teil meiner Handlungsstruktur ergreifen läßt. Jeder Andere in seinem Anders-Sein wird dabei also direkt oder auf Umwegen liquidiert. Der Wille zum Sein im eben erwähnten Sinne wird demzufolge vollkommen neutralisiert. Als Motivationen können nunmehr Macht- und Lust-Prinzip als Ausdruck einer totalen Ich-Bezogenheit wirksam bleiben, und zwar erscheint jetzt in aller Klarheit, daß beide in intimer Verknüpfung stehen. Lust-Prinzip entlarvt sich als Wunsch zur Erweiterung der eigenen Verfügungsgewalt, denn der Andere wird jetzt im Feld meiner Handlung zur Sache reduziert. Mein Bewußtsein vom Anderen steht und fällt mit dem Bewußtsein von der Lust, die sich in Kontingenz mit meinem Handeln ergibt. Wenn dazu Lust mit

Befriedigung des Sexual-Triebes gleichgesetzt wird, so ist die Konsequenz, daß jede Person zum bloßen Sexual-Objekt, zum Lustobjekt, wird, das man durch die eigene Handlung assimilieren möchte. Jede Person ist für das handelnde Subjekt nur soviel Wert, wie sie über sexuelles Potential verfügt. Wenn der Champagner »alle« ist, wird die Flasche weggeworfen. Dieser Verdinglichungsprozeß ist bereits in Freuds Theorie enthalten. Wie Marx, hat er keine systematische Erkenntnistheorie aufgebaut, jedoch sind in seiner Theorie des Seelenlebens und in seinem Entwurf einer wissenschaftlichen Psychologie zerstreut alle Elemente enthalten, welche eine konstruktivistische Erkenntnistheorie bestimmen, zumal die Grundidee von Piaget, daß das Denken sich aus motorischen Handlungen ergibt. In diesem Sinne ist folgende Bemerkung E. Jones – einer der engsten Mitarbeiter Freuds – interessant: »Freuds Psychologie war zweifellos deterministisch. Ob jedoch für sie die Ausdrücke »materialistisch« und »mechanistisch«, die oft in herabsetzendem Sinn gebraucht werden, angebracht sind, ist eine Frage, die nur von Philosophen beantwortet werden kann.«²⁰ Entschieden darf man sagen: Freuds Psychologie ist materialistisch, insofern sie konstruktivistisch ist; und sie ist konstruktivistisch, insofern sie deterministisch ist.

Freud hat nicht alle Konsequenzen gezogen, aber nur deshalb nicht, weil, obwohl er teilweise eine scharfsinnige Psychoanalyse durchgeführt hat, er dabei die logische Analyse vergaß; und somit blieb die Analyse vielleicht in den Lebenstendenzen des Neurologen befangen.

Durch die Verbindung mit dem erkenntnistheoretischen Prinzip des Konstruktivismus wird das Macht-Prinzip seinerseits unheimlich verstärkt, weil der unersättliche »Wille zum Sein« des Menschen sich in eine falsche Richtung entlädt. Der Mensch kann jetzt *nur* zum »eigenen Sein« gelangen.

Er kommt nur zu einem sich selbst denkenden und sich selbst machenden Sein, denn jedes Bewußtsein ist Handlungsbewußtsein. Wille zum Sein wird jetzt zum Willen zur Handlung, und das Macht-Prinzip macht aus ihm den reinen »Willen zur Macht«. Nur das handelnde Ich besteht, ein »Von-sich-Iosgerissen Sein«, ein »Aus sich rollendes Rad«. Der Mensch ist nur noch »Wille zum Ich«; der Andere, wer auch immer, ist die Hölle. Es ist also klar, daß jedes System, das Herrschaftsfreiheit und zugleich Rekonstruktion des »Materialismus«, das heißt des Konstruktivismus, beansprucht, nichts anderes ist, als ein vollkommener Widerspruch. Innerhalb des Konstruktivismus, wenn man nicht vergißt, dem Menschen die menschlichen Eigenarten zuzuerkennen, gibt es nur einen Weg: den von Sartre. Man kann im konstruktivistischen Universum wie die Wassertropfen in der Badewanne schöne Bahnen mit vielen Windungen durchziehen, am Schluß muß man unvermeidlich zu Sartre kommen: das schwarze Loch.

»Il n'y a plus de nature humaine«, es gibt keine menschliche Natur mehr. Kein Prinzip, kraft dessen dem Anderen irgendein Recht zugestanden werden müßte: *Es gibt kein Recht*, letzter Satz vom Archipel Gulag.

Was ist aber letzten Endes dieser »Wille zum Ich«? Nicht ohne tragische Töne meldet sich hier bei Sartre die Aufrichtigkeit des Dichters zum Wort: »Dieses Nichts, dieser 'Anteil des Teufels' ist der Träger der Souveränität« das heißt der Despotie. Anders gesagt: der Wille zum Nichts, der dazu verurteilt ist, nie zu erreichen, was er anstrebt.

»L'homme est une passion inutile«, lehrt uns Sartre; der Mensch des radikalen Konstruktivismus ist eine unnütze Leidenschaft: Nur Wille zum Schein, um das berühmte Zitat ein wenig abzuwandeln: *Das Ewigleere zieht ihn hinan.*

Anmerkungen

- 1 J. Piaget, »La construction du réel chez l'enfant«. Paris 1937.
- 2 M. Lewis, »The Child's Social World«, (Lerner & Spanier Eds.). Academic Press. New York 1979.
- 3 J. Piaget, »Logique et connaissance scientifique«. Paris. 1967. S. 1259ff.
- 4 J. P. Sartre, »Kritik der Dialektischen Vernunft«. Paris 1960. Rowohlt, Hamburg 1967.
- 5 J. P. Sartre, »Marxismus und Existentialismus«. Rowohlt, Hamburg 1964.
- 6 K. Marx, »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, Vorwort. 1859.
- 7 A. Solschenizyn, »Archipel Gulag«, 2. Band, Bern 1974. S. 18f.
- 8 B. Baschanow, »Ich war Stalins Sekretär«. Ullstein, Frankfurt M. 1977. S. 90.
- 9 A. Solschenitsyn, »Archipel Gulag«, 2. Band, IV Teil, Kap. über die Mißhandelte Freiheit, zu (10). Eine Sklavenpsychologie.
- 10 B. de Jouvenel, »Reine Theorie der Politik«, Berlin 1976.
- 11 D. Rhonheimer, »Die philosophischen Grundlagen der Demokratisierungsforderung«. Doktorarbeit bei Hermann Lübke, Zürich 1978...
- 12 K. D. Bracher, »Schlüsselworte in der Geschichte«. Droste, Düsseldorf 1978.
- 13 F. Nietzsche, »Der Antichrist«, 2. Aphorismus. 1888.
- 14 J. Seifert, »Erkenntnis Objektiver Wahrheit«. Salzburg 1972, S. 78ff.
- 15 M. Rhonheimer, »Politisierung und Legitimationsentzug«. K. Alber, Freiburg 1979.
- 16 G. Schmidchen, »Bewaffnete Heilslehren«. Neue Zürcher Zeitung, Nr. 41. Zürich, Februar 1978.
- 17 H. Heckhausen, »Motiv und Motivation«. Handbuch psychologischer Grundbegriffe. Kösel, München 1977. S. 298.
- 18 V. Frankl, »Neurotisierung der Menschheit oder Rehumanisierung der Psychotherapie«. Lindenthal Colloquium, Köln 1974. S. 76.
- 19 M. Hoffmann, »Moral Development and Behavior«, (T. Lickona Ed.). Holt, Rinehart and Winston, New York 1976. S. 124.
- 20 E. Jones, »Leben und Werk von Sigmund Freud«. I Band, S. 435. Huber, Bern 1960.

Prophetisches zum Extremismus unserer Zeit

- Aus »Die Dämonen« von F. M. Dostojewskij -

»... Wir werden das Volk aufwiegeln... Sie glauben nicht, daß wir eine Empörung zustande bringen werden? Wir werden einen solchen Aufruhr erregen, daß die ganze Welt in ihren Grundfesten erschüttert werden soll... Nichts ist da, woran man sich noch halten könnte. - Sie fürchten sich, sie glauben nicht, sie fürchten das Ausmaß. Und warum sollen jene (Gruppenmitglieder) Dummköpfe sein? Sie sind gar nicht so dumm. *Heutzutage hat keiner seinen eigenen Verstand. Heutzutage gibt es schrecklich wenig selbständige Geister...*

[Es folgt die Sozialtheorie eines russischen Sozialisten, von dem es heißt: Er hat die *Gleichheit* erdacht (Red.).]

... Er redet der Spionage das Wort. Bei ihm beobachtet ein Mitglied der Gesellschaft das andere und ist zur Meldung verpflichtet. Jeder gehört allen und alle jedem. Alle sind Sklaven und in der Sklaverei gleich. Nur in äußersten Fällen Verleumdung und Moral - aber das Hauptprinzip ist die Gleichheit.

Als erstes wird das gesamte Bildungsniveau gesenkt, die Wissenschaft und die Talente. Der hohe Stand der Wissenschaften und Talente ist nur für die höher Begabten erreichbar, wir aber brauchen keine höher Begabten. Die höher Begabten haben immer die Macht an sich gerissen und waren Despoten. Die höher Begabten können gar nicht anders, als Despoten sein und haben immer mehr demoralisiert, als Nutzen gestiftet. Sie werden vertrieben oder hingerichtet.

Einem *Cicero* wird die *Zunge* abgeschnitten, einem *Kopernikus* werden die *Augen* ausgestochen, und ein *Shakespeare* wird *gesteinigt*... Sklaven müssen *gleich* sein. Ohne Despotismus hat es weder Freiheit noch Gleichheit gegeben, aber innerhalb der Herde muß Gleichheit sein...

Berge abzutragen, ist ein guter Gedanke. Wir brauchen keine Bildung, wir haben Wissenschaft genug. Auch ohne die Wissenschaft wird das Material noch tausend Jahre vorhalten, aber den Gehorsam müssen wir einführen. In der Welt fehlt nur das eine, der Gehorsam. Der Durst nach Bildung ist ein bereits aristokratischer Durst. Dasselbe ist es... auch bei der *Familie* und der *Liebe*: auch hier haben wir schon das Verlangen nach Besitz. Wir werden dieses Verlangen abtöten, wir bringen Trunksucht, Klatsch, Verrat, wir bringen unerhörte Sittenverderbnis; wir werden jedes Genie im Keim ersticken. Alles wird unter einen Nenner gebracht - volle Gleichheit hergestellt.

Notwendig ist nur das Notwendige, das wird von nun an die Devise des Erdballs sein.

Aber notwendig ist auch der Krampfanfall, dafür werden wir, die Leiter, sorgen. Sklaven müssen doch Leiter haben. Voller Gehorsam, *volle Unpersönlichkeit*, aber einmal alle dreißig Jahre einen Krampfanfall; und dann fangen auf einmal alle an, sich gegenseitig aufzufressen, bis zu einem bestimmten Grad...

Das Vorgehen - *die Taktik* - ... Zuerst rufen wir einen Aufstand hervor... wir durchdringen das ganze Volk. Wissen sie, daß wir schon jetzt furchtbar stark sind? Die unseren sind nicht nur jene, die da schneiden und brennen... solche sind nur hinderlich... Hören Sie, ich habe sie alle zusammen gezählt: der Lehrer,

der mit den Kindern zusammen über Gott und über ihre Wiege lacht, ...
der Advokat, der den gebildeten Mörder damit verteidigt, daß er entwickelter sei als seine Opfer ...

Die Schüler, die einen Bauern totschiessen, um das Gefühl, das man dabei empfindet, kennen zu lernen ...

Die Geschworenen, die die Verbrecher durchweg freisprechen ...

Der Staatsanwalt, der bei Gericht zittert, daß er auch liberal genug erscheine ...

Die Verwaltungsbeamten, die Literaten (die Künstler, die Regisseure, die Kritiker) – oh unser sind viele, schrecklich viele, doch selbst wissen sie es noch nicht. Wissen Sie ... wie viele wir schon mit unseren fertigen Ideechen einfangen? Als ich abreiste, wütete gerade die Lettre'sche These: Verbrechen ist Wahnsinn; als ich wiederkam, war das Verbrechen kein Wahnsinn mehr, sondern im Gegenteil, ein höchst gesunder Gedanke; beinahe eine Pflicht, zumindest aber ein edler *Protest*.

--- Oh, lassen Sie erst einmal unsere Generation heranreifen! Nur schade, daß wir zum Warten keine Zeit haben, sonst könnte man sie noch betrunken werden lassen ---

--- wenn es not tut, treiben wir ... (sie) vierzig Jahre lang in die Wüste ...
Aber ein oder zwei Lebensalter der Sittenverderbnis sind jetzt nicht mehr zu umgehen.

Unerhörter, gemeinsamer Verderbnis, so daß der Mensch zu einem ekelhaften, feigen, grausamen und selbstgefälligen Unflut wird, das ist es, was uns nottut. Und dann noch ein bißchen frisches Blut, damit wir uns daran gewöhnen. Wir werden die Zerstörung verkünden ... warum? Wieder nur, weil dies Ideechen so verlockend ist ... Wir veranlassen Feuerbrünste ... wir veranlassen Legenden ... Jede noch so rüdische Gruppe wird dazu taugen ... Dann wird der Aufruhr losgehen, ein solches Schaukeln wird es geben, wie es die Welt noch nicht gesehen hat ... Verfinstern wird sich das Russenland, weinen wird die Erde nach den alten Göttern ...

Werchowenskij in »Die Dämonen«

Fjodor Michailowitsch Dostojewskij (1821–1881)

Ankündigungen

Seminar für freiheitliche Ordnung der Wirtschaft, des Staates und der Kultur e. V.

Einladung

zur 2. Jahresveranstaltung 1979
des Seminars für freiheitliche Ordnung
in Verbindung mit der *Politischen Akademie Eichholz*

Beginn: Freitag, den 16. März 1979 um 18.00 Uhr

Ende: Sonntag, den 18. März 1979 um 16.00 Uhr

Tagungsort: *Politische Akademie Eichholz*,
5047 Wesseling bei Bonn, Ruf 023 36 / 7071

Rahmenthema: *Wirtschaftspolitik*: – Vermögensbildung
a) Eigennutzung – Fremdnutzung
b) Einkommensverteilung und Arbeitseinsatz

Tagungsleitung: Jürgen Rauh, Bildungsreferent, Gießen

Referent: Prof. Dr. rer. pol. Felix G. Binn, Fachhochschule Niederrhein,
Düsseldorf

Tagesordnung

Freitag, den 16. 3. 1979

bis 18.00 Uhr Anreise
18.30 Uhr Abendessen
19.30 Uhr Begrüßung, Einführung
20.00 bis 21.00 Uhr Entstehung und Bedeutung des
Eigentums für den Menschen
Plenum

Samstag, den 17. 3. 1979

8.30 Uhr Frühstück
9.00 bis 9.45 Uhr Die Entstehung des Unternehmens
heutiger Prägung
9.50 bis 10.20 Uhr Plenum
10.30 bis 12.30 Uhr Arbeitsgruppen
12.30 Uhr Mittagessen

- 15.00 bis 15.45 Uhr Arbeitgeber – Arbeitnehmer
Gegeneinander – Füreinander?
- 15.50 bis 16.20 Uhr Plenum
- 16.30 Uhr Kaffeepause
- 16.45 bis 18.30 Uhr Arbeitsgruppen
- 18.30 Uhr Abendessen
- 19.30 bis 20.15 Uhr Leitgedanken und heutige Formen der
Vermögensbildung
- 20.30 bis 21.00 Uhr Plenum

Sonntag, den 18. 3. 1979

- 8.30 Uhr Frühstück
- 9.00 bis 9.45 Uhr Alternative Vorstellungen
- 9.50 bis 10.20 Uhr Plenum
- 10.30 bis 12.30 Uhr Arbeitsgruppen
- 12.30 Uhr Mittagessen – anschließend Kaffee
- 14.00 bis 15.30 Uhr Zusammenfassung der Ergebnisse –
Berichte der Arbeitsgruppen
- 15.30 bis 16.00 Uhr Abschließende Plenumsdiskussion
Abreise

An der Eigentumsverteilung und der Vermögensbildung entzündeten sich nach wie vor die sozialen Gegensätze. Obwohl wir der Meinung sind, daß die Selbstverwirklichung des Menschen durch die Arbeit das tiefere Anliegen der Menschen in der Arbeitswelt ist, zeigt sich an der extremen Ungleichheit in der Einkommens- und Vermögensbildung, daß das Arbeitsverhältnis selbst weder rechtlich-menschlich, noch im Sinne der Gegenseitigkeit von Leistung und Gegenleistung ausgewogen ist. Die soziale Frage gipfelt daher auch heute noch im Interessengegensatz von Kapital und Arbeit.

Das Seminar soll die tieferen Ursachen dieses alten sozialen Konfliktes klären und Wege zu seiner Überwindung aufzeigen.

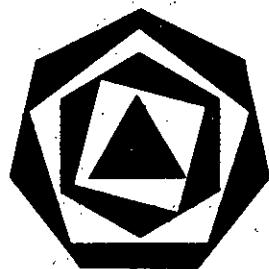
* * * *

Der Tagungsbeitrag beträgt DM 30.-. Kosten für Unterkunft und Verpflegung sind bei dieser Tagung frei. Reisekosten können erstattet werden.

Da die Teilnehmerzahl wegen Platzmangel im Hause der Politischen Akademie Eichholz begrenzt ist, sind wir für recht baldige *verbindliche Anmeldung* dankbar. An das Seminar für freiheitliche Ordnung, 7325 Eckwälden/Bad Boll, Boslerweg 11.

Die Anmeldungen finden in der Reihenfolge ihres Eingangs Berücksichtigung.

*Seminar für freiheitliche Ordnung
der Wirtschaft, des Staates und der Kultur e. V.*



60./61. Tagung

Sommerversammlungen des
Seminars für freiheitliche Ordnung
für die Zeit *vom 19. bis 24. Juli 1979*
und
vom 25. bis 29. Juli 1979
im neuen Bildungszentrum
des Bayerischen Bauernverbandes
in Herrsching am Ammersee, Rieder Straße

Gesamtthema:

**Mitteleuropa im Spannungsfeld von Ost und West
am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland und der DDR**

Seminar I

vom 19. bis 24. Juli

Arbeitsthema:

**Die Ost-West-Spannung in gesellschafts- und wirtschafts-
politischer Sicht**

Seminar II

vom 25. bis 29. Juli

Arbeitsthema:

**Erfüllt unser Bildungswesen seine geistig-kulturelle
Aufgabe?**

Gesamtthema:

**Mitteleuropa im Spannungsverhältnis von Ost und West
am Beispiel Bundesrepublik Deutschland und der DDR**

Themen der Tagung I

Die Ost-West-Spannung in gesellschafts- und wirtschaftspolitischer Sicht

Die geistige und ordnungspolitische Aufgabe Mitteleuropas zwischen Ost und West

Freiheit und Ordnung – die zentrale gesellschaftspolitische Aufgabe

Das Verhältnis des Staates zur Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland und der DDR

Athen und Sparta

– Beispiel eines gesellschaftspolitischen Konfliktes in der Antike –

Wettbewerb und zentrale Planung

– dargestellt am Beispiel Bundesrepublik Deutschland – DDR –

Die Bedeutung der Freiheit für die Fortschrittlichkeit einer Volkswirtschaft

– dargestellt am Beispiel Bundesrepublik Deutschland und der DDR –

Überwindung des Gegensatzes Kapital und Arbeit im Rahmen der marktwirtschaftlichen Ordnung

Wandel durch Handel

– Die Bedeutung des Ost-West-Wirtschaftsverkehrs für die Stabilisierung totalitärer Herrschaftsstrukturen –

Mensch und Arbeit

Betriebliche Partnerschaft als Element einer funktionsfähigen Wirtschaftsordnung

Selbstbestimmung oder Fremdbestimmung im Arbeitsverhältnis

Grundrecht und Wirtschaftsordnung

Die Entfaltung des Menschenbildes in der Bildenden Kunst der Antike
– Lichtbildervortrag –

Konzert und Rezitation

Themen der Tagung II

Erfüllt unser Bildungswesen seine geistig-kulturelle Aufgabe?

Gestaltung des Bildungswesens aus Menschenerkenntnis

Denken, Erkennen, Handeln

- Die Frage nach der Selbstbestimmung des Menschen -

Das Bildungswesen im Bonner Grundgesetz

Das Bildungswesen im sozialistischen Schulwesen

Zentrale Planung - oder Wettbewerb im Bildungswesen

Das Berechtigungswesen in der Zentralverwaltungskultur

Verfassungsrecht und Universitätsreform

Zukunft der Universität

Geschichte der abendländischen Universität im Spannungsverhältnis
zwischen geistiger Autonomie und staatlicher Einflußnahme

Konzert

Mitwirkende:

Fritz Andres	Assessor, Kirn/Nahe
Konrad Bonkosch	Dipl. Volkswirt, Mainz
Johannes Bork	Professor, Pianist, Tutzing
Kurt Fina*	Prof. Dr. phil., Gesamthochschule Eichstätt
Ullrich Gallwas	Prof. Dr. jur., Universität München
Jobst v. Heynitz	Notar, München
Martin Kriele*	Prof. Dr. jur., Universität Köln
Gerhardus Lang	Dr. med., Boll
Oskar Matthias Frhr. v. Lepel	Oberregierungsrat, Heidelberg
Heinz Peter Neumann	Direktor der LVA, Berlin
Fritz Penserot	Kaufmann, Kirn
Jürgen Rauh	Jurist, Bildungsreferent, Gießen
Hans Jürgen Scheuerle	Dr. med., Assistent am Physiologischen Institut der Universität Marburg
Waltraud Schneider	Sopranistin, Stuttgart
Joachim Starbatty	Prof. Dr. rer. pol., Universität Bochum
Erwin Stein*	Prof. Dr. rer. pol., Gießen
Friederike Ulbrich	cand. med., München
Martin Ulbrich	stud. med., München
Heinz Hartmut Vogel	Dr. med., Bad Boll
Lothar Vogel	Dr., med., Bad Boll
Wolfgang v. Wartburg*	Prof. Dr. phil., Universität Basel
Christian Watrin*	Prof. Dr. rer. pol., Universität Köln
Ernst Winkler	Dr. phil., München

* angefragt

Die Mitwirkenden dieses Heftes

<i>Alexander Schwän</i>	Professor Dr. phil.; Freie Universität Berlin
<i>Antonio Suarez</i>	Dr. rer. nat., Erfahrungswiss. Institut der Eidgenössische Technische Hochschule Zürich
<i>Heinz Hartmut Vogel</i>	Dr. med., Bad Boll
<i>Lothar Vogel</i>	Dr. med., Bad Boll

Vorankündigung für Heft 137/III 1979

Thema: Bildung als Bedingung personaler und sozialer Existenz

<i>Prof. Dr. phil.</i> <i>Johannes Flügge, FU Berlin</i>	Bildung als Bedingung personaler und sozialer Existenz
<i>Prof. Dr. phil. Kurt Fina</i> Gesamthochschule Eichstätt	Der Beitrag der Geschichtswissenschaften
<i>Wolfgang Reeder, Bonn</i>	Der Beitrag der Sozialwissenschaften
<i>Dr. med. H. J. Scheuerle</i>	Der Beitrag der Naturwissenschaften
<i>Dr. phil. August Ventker,</i> Hamburg	Die Bedeutung der Menschenbildung für die Berufsausbildung
<i>Dr. med. Lothar Vogel,</i>	Der Beitrag der Ästhetik und der Künste.

Die mitarbeitenden Autoren tragen die Verantwortung für ihre Beiträge selbst.

Für nichtverlangte Manuskripte kann keine Gewähr übernommen werden.

Gesamtinhaltsverzeichnis der in »Fragen der Freiheit« Nr. 1 bis 100 erschienenen Beiträge befindet sich in Heft 99/100 Weihnachten 1972

Fragen der Freiheit, Zweimonatsschrift,
Herausgeber für das Seminar für freiheitliche Ordnung
Diether Vogel †, Lothar Vogel, Heinz Hartmut Vogel

Bezug: Seminar für freiheitliche Ordnung, 7325 Eckwälden/Bad Boll
Boslerweg 11, Telefon (071 64) 2572

Preis: Jahresabonnement DM 30.-, sfr. 30.-, ö. S. 220.-
zuzüglich Versandkosten

Einzelhefte: DM 5.50, sfr. 5.50, ö. S. 37.-

Bank: Kreissparkasse Göppingen Nr. 20011 / BLZ 61050000

Postscheck: Seminar für freiheitliche Ordnung, Eckwälden/Bad Boll
Postscheckamt Frankfurt am Main 2614 04-602
Schweiz: 30-307 31 Postscheckamt Bern
Österreich: H. Vogel-Klingert, Eckwälden/Bad Boll
Postsparkassenamt Wien 7939686

Nachdruck, auch auszugsweise, mit Genehmigung des Herausgebers.

Graphische Gestaltung: Fred Stolle, CH Zürich-Zollikerberg, Weiherweg 4

Gesamtherstellung: Schäfer-Druck Göppingen

