

Zum Kampf der
Intellektuellen um die
symbolische Gewalt

Die Fundamentalisten der öffentlichen Meinung

Hans Dieter Zimmermann

Im November 1982 nahm Günter Grass in Rom einen Literaturpreis entgegen. In der Dankrede, die jetzt in seinen Schriften abgedruckt ist, sprach er von „der Zukunft ohne Zukunft“, die uns bevorstehe. Armut, Hunger, verpestete Luft, vergiftete Gewässer, saurer Regen, vom Kahl-schlag bedrohte Wälder, schließlich Waf-fenarsenale, die „der vielfachen Vernich-tung der Menschheit fähig sind“ bräch-ten die Menschheit um jegliche Zukunft: „Übrig bleiben der von Ohnmachtsanfäl-len geschwächte Protest und stammelnde Angst, die bald keine Worte mehr findet und in sprachlose Furcht umschlagen wird, weil – dem Nichts gegenüber – kein Laut mehr Sinn gibt.“

Vergessener Untergang

Man liest es heute mit Verwunderung. Nicht nur, dass die Menschheit immer noch nicht untergegangen ist, die Angst vor dem Untergang ist sogar – jedenfalls in Deutschland – nahezu verschwunden; auch Günter Grass selbst scheint den Un-tergang, den er voraussagte, vergessen zu haben, jedenfalls spricht er nicht mehr davon. Und wortlos wurde er auch nicht, er schrieb weiterhin dicke Bücher und hielt und hält lange Reden. Hat sich der Autor damals geirrt? Das scheint nahezu unmöglich: Er selbst korrigierte sich nicht und andere korrigierten ihn auch nicht. Er findet immer ein andächtiges Publikum, was er auch sagt. Und er scheint immer Recht zu haben.

Noch eine Erinnerung: an den Februar 1991. Da fand der so genannte Golfkrieg

statt. Deshalb beendete der Literaturwis-senschaftler Klaus Hammer ein Werk-stattgespräch mit dem Berliner Schrift-steller Christoph Hein mit einer Frage nach dem Golfkrieg, gegen den Hein einen Protestbrief verfasst hatte. Hein: „Grundsätzlich: Ein Krieg, der sich in die-sem Maße ausweitet, wie es dieser Krieg getan hat, wird zunehmend zu einem Krieg gegen die Erde. Dagehtes nicht mehr um einen Staat oder Völker, da geht es in-zwischen um das Überleben der Erde...“

Was an den Sätzen von Hein, an den Sätzen von Grass auffällt, ist zunächst der hohe moralische Ton. Hier spricht je-mand, der sich die beste Sache zu Eigen macht und für sie eintritt. Wer ist nicht für das Überleben der Erde, wer wird hier nicht zustimmen? Was sodann auffällt, ist die Geste des Propheten. Der Schrift-steller warnt, er warnt nicht vor einer bestimmten Gefahr, sondern vor der Ge-fahr schlechthin: vor dem Untergang der Menschheit, darin den Propheten des Alten Testaments durchaus verwandt. Auch die modernen Autoren predigen ja die Umkehr. Schließlich gehen sie ins Grundsätzliche: Sie sind, könnte man sa-gen, Fundamentalisten. Es geht ihnen um „alles oder nichts“. Deshalb ist auch eine genauere Kenntnis und Erörterung der Einzelheiten überflüssig. Das störte nur die große, eindrucksvolle Geste.

Warum endet ein Werkstattgespräch mit einem Dichter überhaupt mit einer po-litischen Frage? Warum redet ein Autor, der einen Preis für erzählende Prosa er-hält, wie Grass 1982 in Rom, überhaupt

über Politik? Wir sind es dermaßen gewohnt, dass wir nicht mehr darüber nachdenken. Einen Maler und Musiker wird man vielleicht noch nach seiner privaten Meinung zur politischen Lage fragen, freilich seltener als einen Autor, aber einen Wissenschaftler schon gar nicht, geschweige denn einen Handwerker oder Steuerberater. Warum interessiert uns die politische Ansicht eines Schriftstellers, der meist nicht besser informiert ist als andere Staatsbürger auch und der meist auch nichts Klügeres zu sagen weiß als diese? Das öffentliche Interesse macht erst die private Meinung des Autors öffentlich und damit bedeutsam, auch wenn sie es keineswegs ist. Erst durch die öffentliche Aufmerksamkeit wird – paradox genug – die Meinung des Schriftstellers zu einer Aussage, die öffentliche Aufmerksamkeit verdient. Was heute sich immer mehr durchzusetzen scheint – die öffentliche Meinung erzeugt sich selbst, indem sie sich ihre Objekte schafft, über die sie dann berichten kann –, das ist in Sachen Literatur schon seit etwa 250 Jahren der Fall.

Rückblick ins achtzehnte Jahrhundert

Wir müssen zurückgehen in die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, wollen wir begreifen, warum die prominenten Schriftsteller eine so einflussreiche Rolle im öffentlichen Leben spielen. Denn damals entstand, was nun zu verblassen scheint: „die Anschauung vom außerordentlichen Rang der Dichtkunst“. Jochen Schmidt bemerkt zu Anfang seines Buches über den Genie-Gedanken in Deutschland: „Schon durch Klopstock, um das Jahr 1750, vollends dann aber in der Geniezeit zwischen 1760 und 1775, erhielt der Dichter die Würde eines mit höchster Autorität auftretenden Schöpfers. Galt Dichtung zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts nach dem Horazischen Rezept ‚aut prodesse volunt aut delectare poetae‘ als ergötzliche und be-

lehrende Angelegenheit, so erhält sie schon bald nach der Jahrhundertmitte das Pathos und die einmalige Verbindlichkeit einer Offenbarung – einer Offenbarung von Wahrheiten, die nur dichterisch zugänglich sind und deshalb nur von Dichtern vermittelt werden können.“

Heilige Poesie

Klopstock spricht von der „heiligen Poesie“. Der Dichter wird zum Propheten, zum Priester. Paul Kluckhohn nannte Novalis einen „Seher, Dichter, Priester“. Das Genie, auf das sich die Autoren beriefen, war von übermenschlicher Kraft, denn alles Schöpferische rückte in die Nähe des Schöpfers. Ein Beispiel gibt das Büchlein der Berliner Romantiker Tieck und Wackenroder *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, erschienen 1797. Der Titel zeigt die Vermischung theologischer und ästhetischer Kategorien in diesem Werk zweier protestantischer Autoren; was sie an der katholischen Welt, die sie in Süddeutschland kennen lernten, faszinierte – wie andere protestantische Romantiker auch (Friedrich Schlegel und Novalis etwa) –, war der äußere Glanz, der den strengen Lutheranern fehlte: Es ist ein Klosterbruder, also ein Mönch, der hier sein Herz ausgießt, aber er spricht nicht von Religion, sondern von Kunst. Die Religion wird ästhetisiert, das heißt, sie wird zur unverbindlichen Dekoration, die Kunst wird theologisiert, das heißt, sie erhält eine religiöse Aura, die ihr nicht zukommt, sie wird numinos. Die Geschichten, die das Büchlein erzählt, sind katholischen Heiligenlegenden nachgebildet: Die großen Künstler sind die Märtyrer, die am Unverstand der Welt zu Grunde gehen, ihr Werk aber ist unvergänglich.

Damit ist ein Muster festgelegt, nach dem wir Künstlerbiografien bis heute betrachten. Noch bei Franz Kafka und Robert Walser finden sich Bemerkungen wie „Dichten ist wie Beten“. Also man be-

tete nicht mehr, man dichtete, sah dies aber als religiösen Vorgang. Theodor W. Adornos ästhetische Theorie rückt die Kunst in eine herausgehobene Position, die alle anderen Äußerungen des Menschen überragt: Sie spricht vom ganz Anderen. Auch die Rede mancher Literaten und Literaturkritiker, die Kunst trage ein utopisches Element, erhält den Rest des von der Religion ausgeliehenen Anspruchs: Die Utopie ist das Jenseits der Ungläubigen. In einer glaubensleeren Welt sind die Dichter die letzten Statthalter eines Höheren, so scheint es, und deshalb haben sie das Recht, jederzeit und zu jedem ihre Meinung in der Öffentlichkeit kundzutun.

Verwischung der Grenzen

Ist die Vermischung der theologischen und der ästhetischen Kategorien ein Grund für die besondere Rolle, die sich Schriftsteller in der Gesellschaft erobert haben, so ist die Verwischung der Grenze zwischen der Ästhetik und der Politik der andere Grund. Auch hier müssen wir kurz zurückblicken. Aus dem Genie der Romantiker bilden sich im neunzehnten Jahrhundert der Bohemien und der Dandy. Beide verachten den Philister, den Bürger, den Bourgeois.

Die Bürger predigen zwar Tugendhaftigkeit, sind aber ganz und gar nicht tugendhaft, sondern leben nach der Devise: Gut ist, was dem Geschäft nützt. Mit lebenswürdigem Sarkasmus hat Theodor Fontane diese von geistigen Werten redende und an Geld denkende Bourgeoisie am Beispiel von „Frau Jenny Treibel“ dargestellt. Nicht immer sind die Künstler so großmütig wie der weltgewandte Fontane. Ihre provinzielle Haltung zeigt sich in ihrem Radikalismus. Die bürgerliche Heuchelei ist ihnen Vorwand genug, jede Art von Moral für bürgerlich, also lächerlich zu erklären. So stellt der Künstler sich gern als Gegenbild des Bürgers dar: in Kleidung, Habitus und Lebensge-

wohnheiten. Der Dandy ist die eine Möglichkeit, sich über den Bürger zu erheben, der Bohemien die andere. Der Dandy gibt sich aristokratisch, der Bohemien plebejisch. Aristokraten sind heute sehr selten, so bleibt nur das untere Ende der sozialen Leiter: Heute sind die Künstler in der Regel auf der Bühne, in der Galerie und im Buch vulgär, obszön und ekelhaft. Das ist eine alte Masche, aber für mutig wollen die Künstler immer noch gehalten werden, wenn sie auch keine Aufregung mehr verursachen.

Bohemien und Dandy sind vom Bürgertum abhängig, das sie verachten; sie sind meist entlaufene Bürger, die gerade in der Negation des Bürgertums an dieses gefesselt sind. Das Publikum, das sie erschrecken wollen, brauchen sie schließlich. Und: Die Bourgeoisie hält die gesellschaftliche Produktion in Gang, ohne die Bohemien und Dandy nicht existieren könnten.

Totalitäre Mechanismen

Die totale Absage an die Bourgeoisie führte zur Absage an die Prinzipien, die eine Freiheit der Kunst überhaupt erst möglich machten: der politische Liberalismus mit seiner Meinungsfreiheit, seiner Pressefreiheit und Rechtsstaatlichkeit. Man könnte sagen, die radikalen Intellektuellen haben, wie sich das für Fundamentalisten gehört, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Da die liberalen Institutionen immer unvollkommen ausgefüllt werden – Menschen sind eben unvollkommen –, werden diese Institutionen mit ihren Vertretern verdammt, als seien unzulängliche Politiker identisch mit den Institutionen, in denen sie tätig sind. Das ist ein Mechanismus, den wir heute in manchen Ländern des Übergangs vom Kommunismus zum Liberalismus feststellen, so wie wir ihn in unserer Vergangenheit als eine Ursache für die Entstehung der Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts erkennen können.

Grund für die Sympathie vieler Intellektueller mit dem rechten oder dem linken Totalitarismus war ihr Fundamentalismus, dieses „Alles-oder-Nichts“, was zur totalen Umgestaltung und Reglementierung der Gesellschaft führte: Da nichts gut genug war, sollte alles anders werden.

Es ist erschreckend zu sehen, mit welcher verbissener Konsequenz die linken und die rechten Intellektuellen in Deutschland in ihrer Ablehnung des Liberalismus übereinstimmen. Es war eine sehr deutsche Haltung: antiwestlich, antibürgerlich, antikapitalistisch, antiparlamentarisch, antidemokratisch. Sie zieht sich von Marx und Nietzsche zu Benn und Brecht, zu Bloch und Heidegger, zu Ernst Jünger und Heiner Müller. In der Absage an den Liberalismus versteckt sich kaum die Absage an die unübersichtliche, an Umbrüchen reiche Moderne, eine Absage an die Industriegesellschaft überhaupt; es ist eine totale Absage, und das ist etwas anderes als Kritik.

Ablehnung des Liberalismus

Die ursprünglich ästhetische Attitüde hatte politische Konsequenzen, der verbale Radikalismus führte zur politischen Radikalität. Helmut Kreuzer, der Material zur Boheme sammelte, sieht geradezu einen Gemeinplatz darin, dass die linksradikalen und die rechtsradikalen Kräfte sich in diesem Punkt vereinten, sodass der Wechsel von links nach rechts – wie wir ihn etwa bei Arnolt Bronnen sehen – oder von rechts nach links – wie wir ihn etwa bei Harro Schulze-Boysen sehen – nahe lag. Rasch werden aus Kommunisten Nationalisten; in einem Punkt mussten sie sich nicht ändern: in der Ablehnung des toleranten Liberalismus.

So bereiteten Dandy und Bohemien dem politischen Radikalismus den Boden, aus der verständlichen Abneigung gegen die verlogene Bourgeoisie wurde der Versuch eines Ausstiegs aus der Moderne, dessen Kosten erheblich größer

waren als die jener Moderne. Auch hierbei war die Verwischung der Grenzen zwischen Ästhetik und Politik bezeichnend. Walter Benjamin spricht einmal von der Ästhetisierung der Politik durch die Faschisten und von der deshalb nötigen Politisierung der Ästhetik durch die Kommunisten. Beides war gleichermaßen verhängnisvoll.

Benn und Brecht – Ästhetische Attitüde und Ideologie

Beispiel zum Ersten: Gottfried Benns ästhetische Attitüde – die wenigen großen Männer vor dem Heer der Heloten – führte zu einigen schönen Gedichten voll Selbstmitleid; in die politische Arena übertragen war diese Attitüde der reine Faschismus. Die wenigen großen Männer waren dann eben nicht Chopin und Nietzsche, sondern Hitler und Goebbels. Beispiel zum Zweiten: Brecht machte seine Kunst zur Magd einer Ideologie, die er freilich für eine Wissenschaft hielt, allerdings für eine, die immer gültige, unumstößliche Wahrheiten enthält, was dem Wissenschaftsbegriff widerspricht, der sie als Erkenntnisprozess ansieht.

Kunst kann engagiert sein, also soziale und politische Verhältnisse darstellen, auch kritisieren, doch sie darf sich nicht einer Partei oder Bewegung unterwerfen, sonst verkümmert sie. So wie die Bolschewisten die bürgerlichen Errungenschaften in der Gesellschaft rückgängig machten (Menschenrechte, Gewaltenteilung, Meinungsfreiheit), so machte Brecht auf dem Gebiet der Kunst eine wichtige bürgerliche Errungenschaft rückgängig: die der Autonomie der Kunst, die sich im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts freigemacht hatte von den Bindungen an Thron und Altar.

Um den Einfluss der Philosophen und Literaten im öffentlichen Diskurs zu verstehen, muss man noch eine dritte Grenzverwischung erkennen: die zwischen Theologie und Politik. Als die christlichen

Kirchen aus dem öffentlichen Diskurs herausgedrängt wurden, hätte der Freiraum zur Emanzipation genutzt werden können. Jeder Einzelne hätte seinen eigenen Weg bedenken und gehen können. Doch der Leerraum, den die Kirchen, jedenfalls in Westeuropa, hinterließen, wurde sogleich von neuen Heilslehren gefüllt: von den Ideologien, Popularisierungen von Wissenschaft und Philosophie; dies war das Werk eilfertiger Intellektueller, deren Orientierungs- und Erklärungsbedarf wesentlich größer ist als der der übrigen Bevölkerung.

Kinder des neunzehnten Jahrhunderts

Deshalb meine Behauptung: Niemand hat dermaßen zur Verblödung der Menschen im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert beigetragen wie der Stand der Intellektuellen. Alle einflussreichen Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts sind im neunzehnten Jahrhundert entstanden und haben im zwanzigsten Jahrhundert zu zerstören versucht, was durch die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts geschaffen worden war: nicht zuletzt die Bürger- und Menschenrechte, säkulare Formulierungen christlicher Grundsätze – vor Gott sind alle Menschen gleich –, wie sie in der Verfassung der USA und in der „déclaration des droits de l’homme“ von 1789 festgehalten wurden. Nationalismus, Darwinismus, Rassismus, Antisemitismus, Materialismus, Marxismus, Nietzscheanismus – alle sind Kinder des neunzehnten Jahrhunderts. Das zwanzigste war wenig originell, es verlegte sich auf die Ausführung, was zur Folge hatte, dass es das schrecklichste Jahrhundert der gesamten Menschheitsgeschichte wurde.

Richtungweisend waren die Schriftsteller nicht, das heißt, sie haben nichts Neues erfunden, nichts ausgedacht, sondern nur verbreitet und weitergeführt, was schon durch Philosophen und Popu-

larphilosophen bereitgestellt war. Das haben sie zur Befestigung ihres Einflusses in der Öffentlichkeit genutzt, ein neuer Klerus, der die Deutungsmacht dem alten entriss, wurden sie zu Propagandisten der ideologischen und politischen Bewegungen, die ihnen zu Macht und Einfluss und Einkünften verhalfen.

Und diese Bewegungen wurden mit religiösem Vokabular angeboten: der Führer als Erlöser, das tausendjährige Reich, wie es die Offenbarung des Johannes weissagte, Moskau als neues Jerusalem, der göttliche Stalin. Die politischen Führer wurden zu Halbgöttern oder gar Göttern stilisiert. Als der alte Gott gestürzt schien, wurden neue Götter eingesetzt, das Werk einer neuen Priesterkaste. Man lese etwa Stephan Hermlins und Johannes R. Bechers Hymnen auf Stalin. Hermlins siebenseitiges Stalin-Gedicht beginnt mit der Geburt nach dem Muster der Geburt Jesu im Stall von Bethlehem. Hier wurde neuer Halt versprochen: durch Pseudo-Religion oder politische Religion. Wo die alte Religion nur noch symbolische Menschenopfer bringt – Brot und Wein für Fleisch und Blut beim Abendmahl –, da wurden unter Hitler und Stalin wieder reale Menschenopfer gebracht, millionenhaft. Noch 1957 brüstete sich der Philosoph Ernst Bloch, dass er die stalinistischen Säuberungen verteidigt habe. Bloch ist ein gutes Beispiel für die Verwischung der religiösen und der politischen Sphäre: Mit prophetischem Gestus verhieß er das kommende Reich – ubi Lenin, ibi Jerusalem; die religiöse Inbrunst war es, die faszinierte, denn die Partei-Nachrichten konnte man auch anderswo lesen.

Symbolische Gewalt

Es darf nicht vergessen werden: Der Konkurrenzkampf ist hart, auch unter Intellektuellen. Hier geht es um Einfluss und Ämter, hier streiten die Neuen mit den Alteingesessenen, und eine zugkräftige

Idee muss man gut verkaufen können. Man muss sich einen Namen machen. Den doppelten Konkurrenzkampf der Intellektuellen hat der französische Soziologe Pierre Bourdieu beschrieben. Es ist einmal die Konkurrenz mit den Besitzern der ökonomischen und der politischen Macht. Die Inhaber der ökonomischen Macht halten sich im öffentlichen Diskurs weitgehend zurück, die Politiker dagegen sind auf den öffentlichen Diskurs angewiesen: Sie wollen wieder gewählt werden. Sie sind deshalb die „natürlichen“ Konkurrenten der Intellektuellen im Kampf um die symbolische Gewalt. Die Intellektuellen besitzen nur ihren Namen, ihr Prestige, ihr „kulturelles Kapital“, manchmal allerdings sind sie als Journalisten auch im Besitz der Medien; wer heutzutage über diese verfügt, der verfügt über die symbolische Gewalt, das ist eine Novität im alten Streit um „Geist und Macht“. Die Intellektuellen müssen sich ansonsten gegen die Politiker behaupten, wollen sie in die Öffentlichkeit einwirken, und beide müssen sich mit den Journalisten gut stellen, die heute zur eigentlich herrschenden Klasse im öffentlichen Diskurs aufrücken. Die Ursache für den allbekannten Gegensatz von „Geist und Macht“ ist also nichts anderes als der Konkurrenzkampf der Intellektuellen mit den Politikern um die symbolische Gewalt in der Gesellschaft.

Laufen nun die Intellektuellen zu den Politikern über, partizipieren sie an der politischen Macht, Einfluss und Ämter sind ihnen sicher, jedenfalls wenn diese Politiker an der Macht sind. So sind viele Intellektuelle zu den Machthabern übergelaufen, haben sich angepasst und dafür ein Stück von der Macht erhalten. Sie konnten sich gegen die Konkurrenz auf dem eigenen Feld durchsetzen.

Kulturelle Konkurrenz

Denn dies ist die zweite Konkurrenz, der sich die Intellektuellen stellen müssen:

die auf dem kulturellen Feld. Mithilfe der Partei, der NSDAP, der KPD oder der SED, gelang es Intellektuellen, ihre Konkurrenten kaltzustellen und Positionen zu erreichen, die sie aufgrund ihres schmalen Werkes kaum erreicht hätten. Beispiel DDR: Kurella, Abusch, Hager, Bredel errangen ihre führenden Positionen im Kulturbetrieb nur dank der Partei. Hoch qualifizierte Kollegen wurden verhaftet, verboten, vertrieben: Peter Huchel, Uwe Johnson, Reiner Kunze, Sarah Kirsch sind als Beispiele zu nennen. In ihrem Konkurrenzkampf berufen sich die Intellektuellen gerne auf Fußtruppen, auf das Volk, die Nation oder die Arbeiterklasse, die sie nicht kennen. Sie tun so, als handelten sie in deren Interesse. Das ist eine Täuschung, die man ihnen allzu oft abgenommen hat. Immer behaupten sie, wenn sie an ihrem Ruhm arbeiten, es gehe ihnen selbstlos um das große Ganze.

Angehörige der Elite

Dies ist der eine Gesichtspunkt in Pierre Bourdieus Untersuchungen. Der zweite: Auch die tonangebenden Intellektuellen gehören zur herrschenden Klasse, oder sagen wir Elite. Sie sind die Herren der symbolischen Gewalt, sie besitzen Ämter in Zeitungen, Verbänden, Akademien und Universitäten. Ihre Tätigkeit mag in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der herrschenden Schicht im ökonomischen und politischen Bereich stehen, doch die Führungsschichten aller drei Bereiche zusammen bilden die herrschende Klasse, so Bourdieu.

Das Wort *Intellektueller* taucht zum ersten Mal 1898 auf, das Faktum hatte es schon länger gegeben – die Enzyklopädisten und Voltaire im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts wären zu erwähnen und die Autoren des „Vormärz“ in Deutschland etwa –, doch *Manifest des intellectuels* nannte erst Emile Zola den von ihm und insgesamt hundert französischen Intellektuellen unterschriebenen

Text, der Gerechtigkeit für den zu Unrecht verfolgten jüdischen Hauptmann Dreyfus verlangte. Hier entstand mit Emile Zola ein Präzedenzfall: Ein Künstler, der keiner Partei angehörte, sich aber durch sein Werk einen Namen gemacht hatte, trat in die Öffentlichkeit, um in einem Fall an das Gewissen der Nation zu appellieren, das in diesem Fall sehr harthörig war. Zola musste aus Frankreich fliehen.

Der kritische Intellektuelle ist also selbstständig und spricht nur für sich, nicht für eine Partei oder Bewegung, es geht also nicht um die Verschmelzung von Politik und Kunst. Auf dem Gebiet der Kunst, die freigehalten wird vom politischen Statement, hat er sich aber den Namen gemacht, der ihm nun erlaubt, um einer bestimmten Sache willen in die Öffentlichkeit zu treten. Um einer Sache willen. Er tritt also nicht alle drei Wochen mit einem neuen Statement an die Öffentlichkeit, sondern nur dann, wenn es wirklich Not tut, also Gefahr droht. Diese Gefahr droht dann, wenn die Prinzipien der Demokratie vernachlässigt oder unterdrückt werden.

Der überflüssige oder unmögliche „kritische Intellektuelle“

In einem funktionierenden demokratischen Staatswesen ist ein solcher „kritischer Intellektueller“ deshalb auch überflüssig. In der Tat finden wir ihn zwar in Deutschland und Frankreich und – sehe ich recht – in Polen, aber nicht in den Niederlanden oder Großbritannien. In der Bundesrepublik der fünfziger und sechziger Jahre hat er beim Demokratisierungsprozess seine Funktion erfüllt, heute ist er, scheint mir, in Deutschland überflüssig. Derzeit wenigstens. Die jungen deutschen Autoren halten sich deshalb auch mit Recht zurück. Nur die Veteranen der Gruppe 47, deren politisches Raisonement Hans Werner Richter in der Regel belächelte, können von ihrer lieb gewor-

denen Rolle nicht lassen. Sie würden womöglich sonst vergessen. Denn das dürfen wir nicht vergessen: Der kritische Intellektuelle, der etwa für die Sinti und Roma eintritt, macht damit auch sich selbst bekannt. Keine ganz unerwünschte Nebenwirkung.

Ist der kritische Intellektuelle im funktionierenden demokratischen Staat überflüssig, so ist er im totalitären Staat unmöglich. Unter Hitler und Stalin ist jeder, der den Mund aufmachte, sofort im KZ oder Gulag verschwunden. Erst im „posttotalitären“ kommunistischen Staat, wie das Václav Havel einmal nannte, ist der Eingriff des Intellektuellen als Außenseiter möglich, freilich riskiert er dabei immer noch viel, vielleicht nicht mehr sein Leben wie früher, aber seine Freiheit – Havel saß fast vier Jahre im Gefängnis –, auf jeden Fall riskiert er seine bürgerliche Existenz und die seiner gesamten Familie. Umso bewundernswerter ist der Mut der polnischen und tschechischen Intellektuellen, die dem posttotalitären Staat widerstanden.

Der Intellektuelle braucht Öffentlichkeit, um wirken zu können, da er keine politische Macht hat; er verfügt nur über symbolische Gewalt. Diese Öffentlichkeit wurde im posttotalitären System auf zweierlei Weise zu schaffen versucht: einmal durch die Untergrund-Presse und -Literatur, zum anderen durch die Unterstützung der Öffentlichkeit der nicht-kommunistischen Länder. So hat das Modell des kritischen Intellektuellen seine Funktion auf das Beste erfüllt in dieser schwierigen Zeit des Endes und des Übergangs vom Kommunismus zum Liberalismus.

Unveränderte Gefahr

Gerade in den Ländern des Überganges besteht aber die Gefahr des Fundamentalismus unverändert weiter. Mancher, der tapfer gegen die Kommunisten stand, ist nun erstaunt bis entsetzt über das, was

sich jetzt tut: ein wild gewordener Kapitalismus, eher Frucht dessen, was die neuen Kapitalisten auf der alten Parteihochschule lernten, als dessen, was im Westen praktiziert wird. Der neuen Elite fehlt oft die Erfahrung; die neu eingerichteten demokratischen Institutionen funktionieren eher schlecht als recht. So kommt es zur Kritik nicht nur an den unfähigen Politikern in den Institutionen, sondern an den Institutionen selbst, am Parlament etwa, als sei dieses für mittelmäßige Parlamentarier verantwortlich.

Fundamentalismus der 68er

Dieser Fundamentalismus war es auch, der in der alten Bundesrepublik die Studenten während der Rebellion von 1968 beflügelte. Auch diese Rebellion war ein Phänomen des Übergangs, des Übergangs von einer Generation, die noch vom Nationalsozialismus geprägt war, zu einer anderen, die sich davon befreien, aber mit der älteren Generation auch die von dieser besetzten Institutionen beseitigen wollte: statt parlamentarischer Demokratie also Räte Demokratie. Auch diese Rebellen wollten also das Kind mit dem Bade ausschütten. Sie haben eine Weile gebraucht, die Vorteile der Institutionen zu erkennen, für die es keine Alternative gibt. Nun sitzen sie darin: So kam es etwa, dass einer sich vom Steinerwerfer im Häuserkampf zum Minister im Außenamt entwickelte, vom Radikalen zum Kompromissbereiten. Nichts hassen Fundamentalisten so sehr wie die Kompromisse, von denen die Demokratie lebt und die uns das tägliche Leben erleichtern.

Fundamentalismus ist eine radikale Position, die scharfe Pointen zu formulieren erlaubt, und insofern nützlich für die Literaten, er ist aber unfruchtbar in der politischen Realität. Wird er fruchtbar, führt er zum Totalitarismus. Das jedenfalls sollte die Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts lehren. Die permanente Kri-

tik an denen, die in den demokratischen Institutionen arbeiten, setzt die permanente Existenz dieser Institutionen voraus. Das wiederum lehren die angelsächsischen und die skandinavischen Demokratien, in denen weder der Faschismus noch der Kommunismus eine ernsthafte Versuchung war.

Ein historisches Beispiel, Georg Büchner soll meine Überlegungen zusammenfassen. Es zeigt uns auch, dass man schon um 1830 hätte wissen können, was wir heute endlich zu akzeptieren beginnen. Büchners Beispiel kann in zwei Punkten lehrreich sein:

Erstens: Büchner trennte seine politische Tätigkeit von seiner künstlerischen. Er verfasste zusammen mit Pfarrer Weidig den *Hessischen Landboten*, damals ein revolutionäres Manifest, heute eine Kritik an der Regierung und eine Forderung nach besserer Verteilung der Steuern, das in fast jeder Zeitung stehen könnte. Beim damaligen Zustand der deutschen Staaten war es eine revolutionäre Konspiration, die schwer geahndet wurde. Gleichzeitig verfasste Büchner mit dem Drama *Dantons Tod* eine Darstellung der Französischen Revolution, die keine Apologie der Revolution ist, im Gegenteil, sie stellt unverhüllt deren Schreckensherrschaft dar. Als Künstler ist der Autor mehr denn als Politiker, als Künstler stellt er die ganze Breite des Lebens dar, ohne einseitig Partei zu ergreifen; er unterwirft sein Werk nicht einer Parteimeinung, auch nicht seiner eigenen.

Zweitens: In *Dantons Tod* stellt Büchner dem historischen Robespierre einen Danton entgegen, der einen Standpunkt vertritt, den der historische Danton nicht vertrat. Der Position Robespierres, der im Besitz der Wahrheit zu sein glaubt, weshalb er sich zu den schrecklichsten Maßnahmen berechtigt fühlt, steht Danton gegenüber, der nicht weiß, was Wahrheit ist, dem alles fragwürdig geworden ist, so dass er resigniert. Danton vertritt eine

pluralistische Position, könnte man sagen; er nennt das epikuräisch. Demnach will jeder Mensch seinen eigenen Weg zu seinem Glück gehen, sich gemäß seinen eigenen Maßstäben verwirklichen, wobei es höchst unterschiedliche Arten der Selbstverwirklichung gibt.

Danton streitet also jeder Instanz, sei sie religiös, philosophisch oder politisch, das Recht ab, den Menschen vorzuschreiben, wie sie leben sollten. Vorschläge können sie machen, aber für alle verbindliche Gebote und Verbote dürfen sie nicht errichten. Dagegen Robespierre: Er weiß, wie man zu leben hat, und drängt den anderen sein Konzept mit Gewalt auf. Wer nicht nach seinem Konzept lebt, hat kein Recht zu leben und wird vernichtet. Der Totalitarismus des zwanzigsten Jahrhunderts ist bereits in Robes-

pierre, im historischen wie im Büchnerschen, Gestalt geworden. In Danton ist das Konzept des Liberalismus verkörpert, vor allem in dem, was der Dantonist Hérault sagt: „In unseren Staatsgrundsätzen muss das Recht an die Stelle der Pflicht, das Wohlbefinden an die der Tugend und die Notwehr an die der Strafe treten. Jeder muss sich geltend machen und seine Natur durchsetzen können. Er mag nun vernünftig oder unvernünftig, gebildet oder ungebildet, gut oder böse sein, das geht den Staat nichts an. Wir alle sind Narren, es hat keiner das Recht, einem anderen seine eigentümliche Narrheit aufzudringen: Jeder muss in seiner Art genießen können, jedoch so, dass keiner auf Unkosten eines anderen genießen oder ihn in seinem eigentlichen Genuss stören darf.“

Narzisstische Selbststilisierungen

„Dabei wären auch wir, die Linksradiكالen der siebziger Jahre, in einer ungleich besseren Position, hätten wir früher und souveräner über uns selbst und die eigenen Anteile am Wahn jener Zeit nachgedacht. Die Neigung zu narzisstischen Selbststilisierungen ist nicht nur eine persönliche Schwäche Joschka Fischers, sondern gehört zu den Versuchungen und Prägungen der Generation im Ganzen. Die Schrumpfform der einstigen revolutionären Selbstüberhebungen ist ein Geschichtsbild, worin wir, die Wunderkinder des annus mirabilis 1968, zumindest als die Heroen einer regelrechten ‚Umgründung‘ der Bundesrepublik (Manfred Görtemaker) oder ‚sozio-kulturellen Neugründung‘ (Wolfgang Kraushaar) erscheinen. Wenn wir schon nicht Weltrevolutionäre sein konnten, dann wenigstens eine Art Staatsgründer! Dieser selbst gebastelte Generationsmythos steht zur Debatte. [...] Es gab sicher gute Gründe und genügend Stoff für eine außerparlamentarische Opposition. Aber das heißt nicht, dass die Suggestionen der Zeit auch Realität waren. Weder gab es einen Ausnahmezustand noch drohte eine gesellschaftliche und politische Gleichschaltung. Die Große Koalition war die erste Reformregierung, die eine neue Ostpolitik und eine Reihe weit reichender Ausbauten des Sozialstaates in Angriff nahm. Was sich da zur Apo formierte, war schließlich keine Assoziation von Bürgerinitiativen und NGOs, sondern eine Fundamentalopposition gegen diese Gesellschaft und gegen diese Republik.“

(Gerd Koenen am 8. März 2001 in *Die Welt*)