

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

40/2010 · 4. Oktober 2010



Intellektuelle

Károly Méhes

Die Intellektuellen und Europa

Dietz Bering

„Intellektueller“: Schimpfwort – Diskursbegriff – Grabmal?

Barbara Vinken

Die Intellektuelle: gestern, heute, morgen

Dorothea Wildenburg

Sartres „heilige Monster“

Friedrich Wilhelm Graf

Propheten moderner Art?

Hauke Brunkhorst

Die Macht der Intellektuellen

Editorial

Intellektuelle hatten in Deutschland selten einen guten Ruf – im Gegensatz etwa zu Frankreich. Die Nationalsozialisten verbrannten „undeutsche“ Bücher und etikettierten zahlreiche echte oder vermeintliche Gegner ihrer Gewaltherrschaft als „Intellektuelle“. Diese geistigen Verwüstungen wirkten lange nach. In der jungen Bundesrepublik war der Anti-Intellektuellenafekt weit verbreitet. Wortmeldungen zum politischen und gesellschaftlichen Neuanfang fanden wenig Widerhall, der schnelle Wiederaufbau hatte Vorrang. In der frühen DDR gehörten „Kosmopolitismus“ und „bürgerlicher Intellektualismus“ zu den schwersten Vorwürfen gegen Oppositionelle innerhalb und auch außerhalb der Staatspartei.

Zwar stießen von den 1960er Jahren an Intellektuelle, die sich wortmächtig einmischen und mit moralischer Autorität die Angelegenheiten der *res publica* diskutieren, auch in Deutschland auf erhebliche Resonanz. Doch nach dem Ende der Blockkonfrontation schien die Suche nach Alternativen zum Gegenwärtigen müßig. Die philosophische Postmoderne hatte gar ein „Grabmal“ für den Großintellektuellen angelegt.

Im globalen, entfesselten Kapitalismus gelten Intellektuelle bisweilen als dauerpräsenste mediale Hofnarren. Immer kleinteiligeres Fachwissen ist gefragt. Wem sollte heute ein *J'accuse* gelten? Oder erleben wir trotz der scheinbaren Alternativlosigkeit des existierenden Wirtschafts- und Vergesellschaftungsmodells angesichts der jüngsten Krisen nun die „Rückkehr des politischen Intellektuellen“? Der im August 2010 gestorbene Historiker Tony Judt hat sie in seinem letzten großen Buch ausgerufen. Wir können ihn nicht mehr fragen: Sein plötzlicher Tod hat verhindert, dass dieses Heft mit einem Originalbeitrag von ihm erscheinen kann, wie es vereinbart worden war.

Hans-Georg Golz

Károly Méhes

Die Intellektuellen und Europa – ein intelligentes Europa

Essay

Meinem Empfinden nach beruht die Definition der Intellektuellen in Ungarn und generell in den ehemaligen sozialistischen Ländern auf

Károly Méhes

Geb. 1965; Schriftsteller;
Kulturjournalist bei der Tageszeitung „Dunántúli Napló“
in Pécs/Ungarn.
kmehes@gmail.com
www.meheskaroly.hu

ganz anderen Grundlagen als in Westeuropa. Im Staat der Arbeiter- und Bauernmacht galt die Intelligenz auch offiziell als eine zwar mit den beiden anderen verbündete,

aber in der Rangfolge erst nach ihnen stehende dritte Kaste. Als Attribut („intellektuell“) eignete sich der Ausdruck auch als – zumeist pejorative – Qualifikation, ja, er wurde auch als Schimpfwort benutzt. So ist es kein Wunder, dass der Status des Intellektuellen beim „gemeinen Volk“ nicht selten Misstrauen hervorrief und gewissermaßen bis heute hervorruft.

Das ist paradox, denn breite Schichten waren und sind bestrebt, durch ein Diplom oder den Erwerb eines Dokortitels eine intellektuelle Position zu erlangen. Dies ist in eine merkwürdige Titelsucht ausgeartet: Hat es jemand so weit gebracht, seinen Namen mit dem Kürzel „Dr.“ zieren zu können, wird er häufig in jeder Erscheinungsform und Lebenslage darauf bestehen. Selbst ein so hoher staatlicher Würdenträger wie der Parlamentspräsident, der es kaum weiter hätte bringen können, ließ keine Gelegenheit aus, seinem Namen den Dokortitel voranzustellen. Die beiden Buchstaben sind zum Bestandteil des Namens geworden – viel mehr als ehemals die statu strächtigen Abkürzungen „Gr.“ (Graf) oder „B.“ (Baron).

Der Drang, seinen Status als Intellektueller durch Anfügung des Kürzels „Dr.“ zu beto-

nen, hat noch einen anderen, vielleicht nicht allzu gewichtigen, aber überaus interessanten Aspekt. In den Jahrzehnten des Einparteiensystems waren die Dissidenten, also die Gegner des Systems, überwiegend Intellektuelle, vor allem Human-Intellektuelle: Philosophen, Soziologen, Dichter, Schriftsteller und zum Teil Ökonomen. Figuren „von unten“, wie etwa Lech Walesa in Polen, waren so selten wie ein weißer Rabe. Und gab es doch welche, drangen ihre Aktivitäten, da es sich nicht um bekannte Intellektuelle handelte, nicht an die breite Öffentlichkeit. Im Hintergrund der stillen Revolutionen von 1989/1990 standen also eben diese Andersdenkenden, die dann im Schwung des Wandels Akteure der (großen) Politik wurden.

Vor der Wende, sogar die Zeit vor der „Volksmacht“ eingeschlossen, gab es nie so viele Intellektuelle – Lehrer, Historiker, Juristen, Mediziner – unter den Abgeordneten wie im ersten frei gewählten ungarischen Parlament. Nun ja, aber gerade die nüchterner Denkenden unter diesen Intellektuellen mussten binnen einer Legislaturperiode einsehen, dass es etwas ganz anderes ist, als engagierter Oppositioneller totalitären Machthabern die Stirn zu bieten als in einem allmählich sich demokratisierenden politischen System tagtäglich Politik zu machen. Daher hat sich das Gros der intellektuellen Elite, die den Systemwechsel vollzog, bald aufs eigene Terrain zurückgezogen, um seiner Arbeit nachzugehen. Allerdings begannen mit der Zeit viele von ihnen unerbittlich das neue, sich immer mehr verknöchernde demokratische System und vor allem die unerfreuliche Praxis der politischen Kultur zu geißeln und schlüpfen damit wieder in die gleiche Rolle, die sie in den Jahren des Einparteiensystems innehatten.

Es ist also gar nicht so leicht zu klären, wer ein Intellektueller ist. Einer, der irgendein Diplom hat? Oder eine Sprachprüfung? Der weiß, wer Homer und Thomas Mann waren, der die Relativitätstheorie kennt und Johann Sebastian Bach, Béla Bartók und Zbigniew Preisner gleichermaßen hört? Der keine Seifenopern anschaut, ja womöglich gar keinen Fernseher hat, und nie zu McDonald's geht? Der Skansen (Freilicht-

Übersetzung aus dem Ungarischen: Peter Máté, Berlin.

museen) mag und seine Kinder im Sommer in national gesinnte Ferienlager schickt? Oder die Kinder ganz im Gegenteil (wenn es das Gegenteil davon ist) nach Amsterdam oder New York schickt, damit sie die wahre Welt kennenlernen?

Ist ein Politiker ein Intellektueller? Oder ein Wirtschaftsmagnat, der in der Region ganze Shoppingmallsysteme baut? Oder anders gefragt: *Kann* ein Tankstellenwart oder ein Bäcker überhaupt als ein Intellektueller angesehen werden? Und wenn nicht: Warum eigentlich nicht? Ich glaube, das genau ist der Punkt: Da man den Begriff eigentlich nicht definieren kann, gibt es nur Traditionen, Wünsche und Wollen. Und das Individuum: Wer behauptet schon (wer wagt es zu behaupten), ein Intellektueller zu sein? Und tut er denn auch etwas, egal was, das nach seinem besten Wissen dieser Selbstdefinition entspricht?

Die ach so schwer definierbare Intelligenz wird nie homogen sein. Der Mensch steckt alles mit großem Behagen in Schubladen und spricht deshalb von Human- und von technischer Intelligenz. Und während man von der technischen Intelligenz erwartet, dass sie neben der Kenntnis des eigenen Fachbereichs in fast allen Gebieten der Kulturgeschichte bewandert ist, fordert bei der sogenannten Human-Intelligenz kaum jemand Kenntnisse über die Relativitätstheorie oder die Genbehandlung der täglich verzehrten Lebensmittel ein. Möglicherweise liegt der Kern der Sache aber gar nicht hier.

Man könnte mühelos eine ganze Reihe von Erwartungen an die Rolle der Intellektuellen formulieren. „Gesellschaftliche Verantwortung“, „Vorbild“, „gutes Beispiel“ und ähnliche, oft wohl recht unklare und mitunter unheilvolle Erwartungen wären auf jeden Fall dabei. Dabei gibt es, wer könnte es leugnen, sehr wohl eine dringliche, ja fast schon qualvolle Aufgabe für die Intellektuellen: Sie beruht womöglich auf nichts anderem, als dass sie berufen sind, den Messias zu erwarten.

An diesem Messianismus liegt es, dass zwei Dinge im Grunde genommen völlig auseinanderfallen: die fachliche Arbeit, die künstlerische oder wissenschaftliche Tätigkeit des Intellektuellen, die er meist hinter verschlos-

senen Türen, im Büro, im Labor oder vor dem Rechner verrichtet, und das, was er – sozusagen aus Sendungsbewusstsein – darüber hinaus tun müsste. Doch existiert überhaupt ein Sendungsbewusstsein dieser Art, auch in Friedenszeiten? Ich denke vor allem an die Länder der neuen Demokratien. Inwieweit kann das, was man früher, in der Zeit der Unterdrückung, der Zensur, wahrgenommen hat, ohne diesen Nährboden – wenn es sein muss, in anderer Form – wieder gedeihen?

Die zwei Jahrzehnte seit der Wende von 1989/1990 haben gezeigt, dass der Übergang keineswegs leicht ist. Von den einstigen Vorkämpfern zogen sich – wie schon erwähnt – viele schleunigst wieder in die besagten Büros und Labors zurück. Und an ihrer Stelle ist keine ähnlich charismatische, von der Gesellschaft akzeptierte und auch unter den Intellektuellen als Elite geltende Schicht herangewachsen, die auf eine gute Sache aufmerksam machen könnte.

Im heutigen Europa ist meines Erachtens die Ausgewogenheit der Ansichten und Meinungen am wichtigsten: zu verkünden, oder, wenn das zu pathetisch klingen sollte, kundzutun (aber dann schon so oft wie möglich), dass die Welt und darin unser Leben eine Fundgrube unendlicher Möglichkeiten ist. Aus dem Schicksal eines Menschen kann so gut wie alles entstehen. Auch wenn man vielleicht mehr darüber weiß oder fühlt, was *gewiss schlecht* ist (töten, lügen, betrügen, täuschen – man könnte leider noch lange aufzählen), gibt es auch in der Frage, was *gewiss gut* ist, unzählige Möglichkeiten.

Und dazu müssen wir in erster Linie die Jugend bringen – mit einem sehr klassischen Wort: Erziehung. Wir müssen ihr beibringen, dass sich die Mühe lohnt, die Gipfel der Hochkultur, des differenzierten Denkens zu stürmen. Unter Umständen eine ganze Lebensform dahingehend zu orientieren, dass *langsam* genauso gut oder sogar besser sein kann als *schnell*. Man kann nicht alles damit abtun, dass zu wenig Zeit sei. Es gilt zu vermitteln, dass auch das Wissen, der Erwerb von Wissen, eine Aufgabe, kostbare *Arbeit* ist. Das ist die Grundlage für alles.

Dietz Bering

„Intellektueller“: Schimpfwort – Diskursbegriff – Grabmal?

Was ist ein Intellektueller? So fragen geradezu zwanghaft Hunderte von Büchern und Tausende Essays. Sie fixieren damit

Dietz Bering

Dr. phil., geb. 1935; pens. Professor für Sprachgeschichte am Institut für deutsche Sprache und Literatur I, Universität zu Köln, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln.
dietz.bering@uni-koeln.de

eine falsche Perspektive. Die Frage unterstellt, es gebe da eine feststehende Figur, von der man nur noch herausbekommen müsse, was sie eigentlich sei. In Wirklichkeit sind Wörter von Menschen

gebildete und durch vielerlei Stellschrauben extrem veränderbare Werkzeuge. Durch diese Plastizität sind sie geeignet, die sich immer wandelnde Realität nach den sich immer wandelnden Zielen der Menschen zu formen. Mag das Werkzeug auch denselben Namen tragen („Intellektueller“), es ist in der Hand verschiedener Menschen, verschiedener Ideologien so verschieden geformt, zu so diversen Zwecken gut, dass die Frage nur so lauten kann: „Wer soll bei uns aus welchen Gründen zu welchen Zwecken ‚Intellektueller‘ genannt werden?“ Erzählen viele Bücher begriffsnaiv, was „die Intellektuellen“ so alles gemacht haben oder tun sollen,¹ so erscheint zur Buchmesse 2010 erstmals eines, das umfassend nachzirkelt, welche Formungen das Wortwerkzeug seit seinem ersten manifesten Auftreten durchgemacht hat.² Es versucht also, die Standardarsenale zu beschreiben, die sich die verschiedenen Ideologien für diesen Begriff zurechtgelegt haben.

Geburtsstunde des Wortes

Steht auch fest, dass das Wort *intellectuels* gelegentlich schon vor dem Dreyfus-Prozess (1894) gebraucht wurde, so war es doch die-

ses aufrüttelnde Ereignis, das den Begriff ins Zentrum der Pariser und alsbald auch der weltweiten Debatten brachte. Am 13. Januar 1898 hatte Émile Zola mit seinem „J'accuse“ die französische Gesellschaft in Dreyfus-Feinde und -Freunde gespalten. Die ungesetzlich erzwungene Verurteilung eines vermeintlichen Spions, des Hauptmanns Alfred Dreyfus, war aber nur der äußere Anlass. In Wirklichkeit ging es um die Demokratie. Die Dreyfus-Partei schrieb das neue Wort als Identifikationsangebot auf ihre Fahnen. Im „Manifeste des intellectuels“ (14.1.1898), in Zeitungsartikeln, in erbitterten Straßendebatten und in einem neuartigen Presse-Krieg sorgte sie dafür, dass dieses Wort von allen hochgehalten wurde, die bereit waren, sich zu „politisieren“, ihrem „Gewissen“ zu folgen, die „demokratischen“ Prinzipien und einen „wissenschaftlich“ getönten „Wahrheitsbegriff“ zu verfechten. So empfand man sich als „jugendliche“ Sachwalter der schon 1789 in Kraft gesetzten „Menschenrechte“.

Die Gegenpartei bündelte in dem neuen Wort ihre Vorwürfe gegen die protestierenden Demokratieverfechter: „instinktos-abstrakt“ daherredende, „dekadente“, „inkompetente“, „jüdische“ „Vaterlandsverräter“! Sie mit dem so gefüllten Schimpfwort „Intellektuelle“ zu brandmarken, schien nationale Pflicht. Diese erbitterten Auseinandersetzungen sind immer wieder als das Urmodell für „die Intellektuellen“ genommen worden, als ihr „Gründungsakt“. Dementsprechend groß sind die Bedenken, wenn man den Begriff auch auf vorausliegende Zeiten und Personen anwenden will, auf Sokrates, auf die mittelalterliche Denkerelite, auf Voltaire. Es fehlt diesen Figuren und Zeiten das Merkmal der allgemeinen, öffentlichen Aktion und Debatte.

In einem Punkte wich die französische Geschichte von anderen westlichen Entwicklungen ab. Selbst die antisemitisch-monarchistischen Intellektuellenhasser gaben die Ratio als Basis ihrer Argumentation nicht auf. Bei

¹ Jüngstes Beispiel: Michel Winock, *Das Jahrhundert der Intellektuellen*, Konstanz 2003.

² Dietz Bering, *Die Epoche der Intellektuellen 1898–2001. Geburt, Begriff, Grabmal*, Berlin 2010. Auf Nachweise der einzelnen Zitate wird in diesem Aufsatz verzichtet, weil diese über die ausführlichen Register jenes Buchs leicht aufgefunden werden können.

allem Geschimpfe auf „die Intellektuellen“ erhoben sie doch auch den Anspruch, selber „Intellektuelle“ zu sein, allerdings: „die richtigen Intellektuellen“. Stellte nun Édouard Drumont, der Exponent des Antisemitismus, diesen Anspruch lauthals, dann musste er schon am nächsten Tag in „L'Aurore“ lesen, „dass man ihn auf keinen Fall (*aucunement*) als Intellektuellen zählen kann“. So stemmte man sich gegeneinander und versuchte den Begriff allein für seine Position zu besetzen. Siegreich blieben die progressiven Zola-Intellektuellen. Es hat in Frankreich immer etwas gegolten, ein „Intellektueller“ zu sein.

Zeit des Schimpfwortes (bis 1945)

Das tief geschwärzte Gegenbild lieferte die deutsche Geschichte bis zum Jahre 1945. Schon das erste Auftauchen des neuen Worts im allgemeinen Bewusstsein ließ nichts Gutes erwarten: August Bebel empfahl 1903 auf dem Dresdner SPD-Parteitag, sich jeden Beitrittswilligen genau anzuschauen, „aber wenn es ein Akademiker ist oder ein Intellektueller, dann seht ihn Euch doppelt und dreifach an (Stürmischer Beifall)“. Auch eine andere politische Strömung mit progressivem Potential ging in eine gefährliche Richtung: Den kommenden Krieg vorausahnend, wollten die expressionistisch befeuert „Aktivisten“ den ganz in Kultur aufgegangenen deutschen „Geist“ endlich in der politischen Sphäre aktiv werden lassen. „Geistige“ nannten sie konsequenter Weise jene, die diesen Weg tapfer gingen. Wie aber attackierten sie jene, die weiterhin den Gang in die „schmutzigen“ Realitäten der politischen Welt zugunsten „reiner“ Kultur verabscheuten? „Intellektuelle“! Noch 1926 schrieb die „Weltbühne“: „Geistige machen Revolution; Intellektuelle machen Konversation. Kurz: Geistige sind Erlöser – auch wenn ihr Erlösungsplan scheitert –; Intellektuelle sind ... nichts.“

Das sprachliche Bewusstsein hatte also keine „intellektuellen“ Barrieren aufgebaut, als in der ungeliebten Weimarer Republik zwei radikale Strömungen daran gingen, die schweren politisch-gesellschaftlichen Verwerfungen aus *einem* Punkte zu kurieren. Die Nationalsozialisten, ganz auf den Instinkt setzend, beschworen eine mythisierte Volksgemeinschaft. Da sie nicht existierte, musste sie erzwungen werden. Also rief

man den Kampf gegen ihre Gegner aus: gegen die Juden, gegen die liberalen, demokratischen Spalter des einheitlichen Volkswillens und gegen die Verfechter der Diktatur eines bestimmten Volksteils, des Proletariats. Alle drei Erzfeinde wurden im Typus „Intellektueller“ übereinander kopiert und so für identisch erklärt.

Das war in der Weimarer Zeit noch Kampfpropaganda. 1933 rückte es zum staatlich verordneten Denken auf. Am Pranger stand immer „der Intellektuelle“. Er war: „abstrakt“, „instinktlos“, „kalt“, „blutleer“, „krank“, „wurzellos“, „verbildet“, allemal brillenbeehrt, „jüdisch“, „zersetzend“, ohne „gesunden Menschenverstand“, „Neinsager“ aus Prinzip, kurz: Er war der „undeutsche“ Typ schlechthin. Ein Vierteljahrhundert lang schlug man zielgenau in diese Kerben, sodass im Bewusstsein der meisten eine tiefe Gravur entstand. Die Nationalsozialisten ließen es an Deutlichkeit nicht mangeln. Joseph Goebbels redete von den „Intellektuellen“, „deren Gehirnerweichung durch das Lesen der jüdisch-demokratisch-pazifistischen Presse von Tag zu Tag zunimmt“. Adolf Hitler meinte, leider brauche man ja Intellektuelle, „sonst könnte man sie eines Tages ja, ich weiß nicht, ausrotten oder so was“. Je länger an der Macht, umso mehr rückte man auf diesen Plan zu. Und wer glaubt, dass sich Hitler mit dieser Äußerung an das eine Randexistenz führende, klassenanalytisch geformte Wortwerkzeug der Soziologen halten wollte, sieht bald: Sämtliche Gegner, die ihm je gefährlich geworden sind, hat er als „Intellektuelle“ anprangern lassen: den links orientierten Otto Strasser, den SA-Meuterer Hauptmann Walter Stennes, alle beim „Röhm-Putsch“ Exekutierten und gegen Kriegsende den ganzen Generalstab. „Intellektueller“ – jetzt war es ein Instrument, um jede Art von Gegnerschaft niederzuhalten.

Und die Kommunisten? Als Marxisten waren sie ganz wissenschaftsgläubig. So gingen sie von einem eher klassenanalytischen Terminus des „Intellektuellen“ als „Kopfarbeiter“ aus. Sie setzten den Begriff aber so schillernd an, dass es leicht fiel, das Wort beim Kampf gegen die Bourgeoisie und massiver noch in den erbitterten innerparteilichen Kämpfen in eine Verbalwaffe umzuschmieden gegen jeden, der sich der Parteimeinung nicht unterordnete. So stand dieser Typ dann da, definiert durch:

„Disziplinlosigkeit“, „Individualismus“, antiproletarische „Führerattitüde“, durch „Bildungs-Hochmut“, „Unglauben“, „Verneinen“, durch dauerndes „Schwanken“, alles in allem: ein „wankelmütiger“ „Phrasen“, als „wild gewordener Kleinbürger“ der Arbeiterklasse vollkommen „fremd“. Die Lenin'sche Parteidoktrin gab Gelegenheit, diese definitionsrelevanten „Kennwörter“ so oft zu wiederholen, dass sie beim Aufruf von „Intellektueller“ sogleich mitgedacht wurden. Dafür sorgte eine ganz unerhört scharfe Sprachführung. Lenin meinte: „Die [!] Intellektuellen müssen immer mit eiserner Faust angepackt werden“, womit dieser gelernte Rechtsanwalt und „Kopfarbeiter der Revolution“ auf keinen Fall sich selbst meinte. Er hatte mit seiner Wortschöpfung vom „Intellektuellentum“, zu dem die Arbeiter eben weniger neigten, den verbalen Instrumentenkoffer der komintern-treuen Parteigenossen besonders geschickt bestückt. Nicht alle „Kopfarbeiter“ mussten „Intellektuellentum“ haben, nicht alle Arbeiter waren frei davon.

Hatte Lenin so die Sprachrichtung vorgegeben, so verschärften sie die an seiner, später an Stalins Leine laufenden Parteiorgane auftragsgemäß. Prangerten diese die „Phrasendrescherei der Intellektuellen“ an, gingen jene im Trommelfeuer unter: „Wortemacherpack von Intellektuellen“, „Wortschwall“, „Wortradikalismus“, „Wortrevolutionäre“, „schönrednerisches Intellektuellengesindel“. Misslich war, dass auch die ehemals expressionistisch inspirierten, zwar linksradikalen, aber dennoch Moskau-feindlichen Blätter ins selbe Horn stießen: „Der Intellektuellen gewaltig großer Zahl/erwehrt euch täglich, stündlich: An den Laternenpfahl!/Laß baumeln sie und hängen lang,/Laß tönen laut und froh den Sang:/Hinweg, ihr Bourgeois-knechte, ihr Intellektuelln!!“ Kennt man diese Tonart, dann verwundert einen die Reminiszenz Milan Kunderas aus dem Jahre 1979 nicht mehr: „Sämtliche Kommunisten, die seinerzeit von anderen Kommunisten aufgehängt worden waren, hatte man mit diesem Schimpfwort belegt.“ Die Marxisten hatten ähnlich wie die Nazis ein Arsenal von Kennwörtern geformt, das jederzeit in Stellung gebracht werden konnte.

Was taten die Beschimpften, die liberalen Verfechter der Demokratie, um den Begriff „Intellektueller“ zu retten? Sie taten: nichts –

dies, obwohl allenthalben der Kampf der Weimarer Republik mit dem um Dreyfus in Parallele gesetzt wurde. Hatten die Verfechter eines an den Menschenrechten orientierten Frankreich ihre zentralen Forderungen ihrem neuen Banner „Intellektuelle“ eingeschrieben, so ließen die Weimarer Demokraten diese Stelle unbesetzt. In den bürgerlich-demokratischen Paradezeitschriften, der „Neuen Rundschau“ etwa, finden sich ähnlich viele negative wie durchweg wenig emphatische Verwendungen von „Intellektueller“. Versuche, in ihm Widerstandspotential zu bündeln, widersprachen sich eher, als dass man sie zu einem festen Ensemble von positiven Kennwörtern verdichtete. Karl Mannheim mit seiner beeindruckenden Formel vom „freischwebenden“ Intellektuellen, „freischwebend“, weil er, ideologisch ungebunden, mit periskopischem Blick aus großer Höhe auf die begrenzten Ideologien herabschauen konnte – wie mussten solcherart Definitionen Ernst Robert Curtius befremden, der doch an einen objektiven, abendländischen Geist glaubte. Einwurzelung forderte der und nannte die schwebende Position Mannheims ein „Wolkenkuckucksheim“. Alfred Döblin, freiheitlich marxistisch gesonnen, sah einen allzu tiefen Graben zwischen Proletariat und der geistigen bürgerlichen Sphäre. Konsequenter plädierte er für die Einebnung der geistigen Spitzenkultur. „Intellektueller“ konnte bei solchen Zielen keine Vorbildfigur werden.

Eine Ausnahme macht höchstens Heinrich Mann. Der formulierte im Entscheidungsjahr 1932: Mut bedürfe es, wenn man heutzutage Wahrheiten noch „groß zu verfechten“ wage. „Ich wünsche ihn den einzelnen Intellektuellen, denn dies ist ihre Stunde.“ Welche Fahne hielt er aber hoch, als er 1928 der Sektion für Dichtkunst in der Preußischen Akademie der Künste Bericht über das Thema „Dichtkunst und Politik“ erstattete? Wohl wissend, dass diese Institution in „Dichter“ und „Schriftsteller“ gespalten war, wusste er auch, dass das Wort „Intellektueller“ Signal für schärfsten Protest gewesen wäre. Also wich er wieder auf das Wort „Geistiger“ aus und beschwor damit zwangsläufig die Assoziationen zu dessen verachtetem Widerpart herauf: zum Intellektuellen. Man sieht: Die Versuche, terminologisch verteidigungsfähigen Boden unter die Füße zu bekommen, scheiterten, weil man, was hier aufgebaut wurde, an anderer Stelle sofort wieder einriss.

Langwierige Nachkriegsdiskurse

Kannte Frankreich mit seiner Revolution von 1789 und dem Dreyfus-Prozess von 1898 ein doppeltes Fundament, auf dem es sein Staatswesen immer wieder justieren konnte, so stand das deutsche Volk 1945 vor einem Trümmerberg. Der Weg zu frankreichähnlichen Zuständen war kompliziert. Er vollzog sich in langwierigen Diskursen. Daher lassen sich hier eher Merkmalskomplexe angeben als scharfkantig zugeschnittene Kennwörter.

Wo konnte man 1945 Halt finden? Das Gros der Menschen wandte sich von der Politik ab und setzte ebenso blind wie fleißig auf Wiederaufbau und privates Fortkommen. Die „skeptische Generation“ wuchs heran. Es gab aber doch gleich 1945 auch eine ins Gewicht fallende Zahl Menschen, die wissen wollte, wie es zu dem alles zerstörenden Desaster gekommen war. Sie gründeten eine so große Zahl selbstreflektiver Organe – über 200! –, dass man von einem „Zeitschriftenparadies“ gesprochen hat. Zwar gingen die meisten bald wieder zugrunde, vorher aber brachten sie es doch zu einer alle verbindenden, hoffnungsvoll stimmenden Grundstellung. Am deutlichsten hat sie 1947 Hans Paeschke in seinem langlebigen „Mercur“ formuliert: „Wir brauchen heute vorerst nicht wiederum eine neue Weltanschauung, eine neue Literatur oder Malerei, wir brauchen ein neues Vokabular. Es geht um die Richtigstellung der Bezeichnungen.“

Obwohl man die Notwendigkeit erkannt hatte, den ganzen Begriffsapparat neu zu konstruieren, ging man nicht nur politisch den Weg der Restauration. Man versuchte, wieder die Verhältnisse vor dem 30. Januar 1933 zu schaffen, abgerechnet Nationalsozialismus und Militarismus, also jene Verhältnisse, die sich doch selber zerstört hatten. Auch kulturell wandte man sich wieder der deutschen „unantastbaren“ Kultur zu und meinte, durch sie geistige und zugleich politische Festigkeit zu bekommen. So war es schlüssig, dass sich fast alle wieder auf den „Geistigen“ als den Retter versteiften. Dem aber war doch „der Intellektuelle“ als Antipode gegenübergestellt worden. Dieser trat also immer noch nicht als positive Figur ins Bewusstsein der Deutschen. Hinzu kam die spezifische Sprachkritik in der Linie von Dolf Sternberger, Gerhard Storz und

Wilhelm Emanuel Süskind: Auslöschung der Nazi-verseuchten Begriffe stand auf dem Programm, keineswegs ihre Neudeutung und Rückeroberung. Also kam auch „intellektuell“ auf den Index.

Nur drei Zeitschriften sind auffällig geworden, dass sie diese untaugliche „Bewältigung“ der Nazi-Zeit anprangerten. Sie plädierten für eine substantielle Politisierung der Menschen und ein kampftaugliches Vokabular: „Der Ruf“, 1946 Publikationsort für viele, die später der Gruppe 47 angehörten, die linkskatholischen „Frankfurter Hefte“ und der antitotalitäre „Der Monat“. Letzterer setzte 1948 gleich mit einer Serie „intellektueller Stimmen“ ein, die von Jean-Paul Sartre angeführt wurde. Den entscheidenden Schritt tat einer, der mit der deutschen Kultur innig verwachsen war, aber dennoch Abstand hatte: Der Schweizer Max Frisch präsentierte sich frank und frei als „Intellektueller“ und versetzte den wieder in „heiliger Kultur“ Verkrochenen einen Schock: Hochachtung vor diesen wieder dem „Geist“ Hingegebenen? Nein, höchstes Misstrauen! Kultur habe es in Deutschland seit je in Überfülle gegeben; Engagement für die politische Alltagswelt – daran habe es gefehlt. Erst wenn man die alten Götzen abgeräumt habe, sei Zukunft möglich, niemals jedoch, wenn man – Theodor W. Adorno fand die griffige Formel –: „Kultur als Alibi“ benutze.

Auch in den „Frankfurter Heften“ war der neue Typus „Intellektueller“ von der ersten Ausgabe an (April 1946) präsent. Später brachten sie es unter der Führung von Walter Dirks und Eugen Kogon zu beachtlichen Tiefenbohrungen: Das „Ganze als Ganzes“ sehen, das sei die Aufgabe des Intellektuellen. Daher müssten in seiner Person die antagonistischen Kräfte zum Ausgleich kommen: die *Kritik*, die alle für selbstverständlich gehaltenen Maximen aufbreche, und die *Integration*, die nach genauer Prüfung die allemal notwendige Bindung an Maximen verfechte. Rechnete man zu diesen Ansätzen die Reflexionen hinzu, die in der Gruppe 47 diskutiert wurden, dann kann man für die Zeit um 1950 festhalten: Jetzt schickten weit schauende Köpfe einen neuen Typus auf die politische Bühne: den „Intellektuellen“. Er war durch fünf Merkmale definiert: 1. kritisch, ein- und angriffswillig der poli-

tischen Wirklichkeit zugewandt, gleichwohl aber 2. frei von jedem parteipolitisch-weltanschaulichen Gängelband, frei auch 3. von den begrenzten Perspektiven eines spezialisierten Experten, 4. an gefährvoller Stelle postiert und 5. als Ziel vor Augen: eine „gerechte Ordnung der Menschheit“ und die „Sache der Freiheit als niemals aufzuhebende Grundbedingung“.

Damit war aber nur der Keim eines neuen Sprachbewusstseins gelegt, die tiefen Gravuren der Zeit vor 1945 noch längst nicht gelöscht. Das zu erreichen, musste dieser Nukleus in viele Gehirne übertragen werden. Denn wie die Düne erst durch Flugsand ihre Form ändert, so das allgemeine Sprachbewusstsein durch gängigen Gebrauch. Diese Massenbasis lieferten um 1960 die Auseinandersetzungen über die Wiederbewaffnung und die Atomrüstung. Führende Köpfe wie Hans Werner Richter und Carlo Schmid schärfen den Begriff. Jetzt trat der Intellektuelle als Mahner „an das Ewige im Menschen“ hervor, einer, der nicht die Flucht in die Innerlichkeit wählt, sondern die freimütig-offene Intervention im Staat. „Savoir résister!“ – das sei seine Vokation, die jetzt auch in der Remilitarisierungsdebatte gefragt sei. Breitenwirkung setzte ein: Früher nur in randständigen Zirkeln zu Hause, trat er jetzt an vielen Orten selbstbewusst hervor, z. B. in jenem rororo-Band „Brauchen wir eine neue Regierung?“. Zusammengeführt von Martin Walser, plädierten da 20 Schriftsteller zur Bundestagswahl 1961 für die SPD, darunter Hans Magnus Enzensberger, Wolfdieterich Schnurre, Hans Werner Richter, Siegfried Lenz, Günter Grass und Erich Kuby. Genau die Hälfte der Beiträger berief sich ausdrücklich auf die früher gemiedene Kategorie „Intellektueller“. „Geistiger“ war nur noch ein einziges Mal zu finden.

Bewährungsproben

Jetzt stand er also kampfbereit auf offener Bühne. Drei Bewährungsproben hatte er durchzustehen, von denen er die letzte in offener Feldschlacht glänzend bestand. In den beiden ersten hatte er eine eigentümliche Position, die wir nur kurz schildern, damit hervortritt, welches Erklärungspotential zur Verfügung steht, wenn man die Bewusstseinsgeschichte präsent hat. In der „Spiegel“-

Affäre 1962 ging es um die Pressefreiheit und um die Abwehr eines ins Autoritäre abgleitenden Staates. Gewichtige Exponenten der Gruppe 47 drohten dem Adenauerstaat mit offener Rebellion gegen die Freiheit einschränkende Gesetze. Über sechshundert Universitätsprofessoren protestierten – ein Novum. Gewiss sind sie durch die zu Kräften gekommene Kategorie „Intellektueller“ gestützt worden. Interessant aber, dass sie diese nicht als zentrales Fahnenwort in die Debatte einführten.

Auch die Verteidiger eines eher autoritären Staates griffen nicht mehr zum altbewährten Schimpfwort. Das wäre sicher inopportun gewesen, wenn man ja gerade den Vorwurf abwehren will, die alten Nazi-Zeiten feierten Urständ. Wer jetzt aber glaubt, die Intellektuellen seien tatsächlich ungefährdet gewesen, wird hellhörig, wenn er erfährt: Es wimmelte nur so vor Angriffen. Den „gesunden Menschenverstand“ hätten die Protestierer verloren; „Demonstrierer mit Brille“ werden apostrophiert; „zersetzende Kritik“ komme von „Pessimisten, Nörglern, Hysterikern und Halbkommunisten“ und Ähnliches mehr. Das heißt: Die ganze Kampagne war getragen von einer anti-intellektuellen Unterströmung, der es nur inopportun schien, die diskreditierte Terminologie der totalitären Systeme offen auf den Tisch zu legen.

1964 brach sich das zunächst unterdrückte Ressentiment Bahn: Arnold Gehlen attackierte den Intellektuellen als Typus, dem ein gesundes Seelenleben verwehrt sei, weil er unerlöst in der Klemme zwischen unaufhebbarer Machtlosigkeit und hoch gespanntem moralischen Anspruch stecke. Aber schon in der übernächsten Ausgabe des „Merkur“ bekannten sich zahlreiche geistige Exponenten freimütig als Intellektuelle und wiesen die Angriffe Gehlens zurück. War dies nur ein schwacher Nachklang zur „Spiegel“-Affäre, so gab es auch einen, der bis heute im Gedächtnis blieb: „Pinscher“ nannte Bundeskanzler Ludwig Erhard die immer energischer protestierenden Intellektuellen, und auch hier setzten sich die Angegriffenen freimütig zur Wehr. Wenn Erhard auf Wahlkampfreisen attackierte: „es gibt einen Intellektualismus, der in Idiotie“ umschlage, dann wurde er keck mit Sprechchören ausgebremst, gegen die kein Kraut

gewachsen war: „Pinscher, Pinscher, wau, wau, wau!“

Auch die zweite Problemsituation zeigt, dass man deutlich unterscheiden muss zwischen dem Wortgebrauch der Akteure und dem der nachkonstruierenden Historiker. Diese haben durchaus Gründe, die 68er als „Intellektuellenbewegung“ zu charakterisieren. Wenn man diese Verfahrensweise aber als undifferenzierbare historische Tatsache fest schreibt, wie ist dann erklärbar, dass Adorno, dieser Prototyp des Intellektuellen, im Juli 1968 zu seinem Vortrag über den „Klassizismus von Goethes Iphigenie“ mit dem Poster empfangen wurde: „Berlins linke Faschisten/grüßen Teddy den Klassizisten“? Und wie konnte dann Herbert Marcuse in seiner weltweit bekannten „Bibel“ „Der eindimensionale Mensch“ mehrfach „die Herabminderung des Geistes durch die Intellektuellen“ beklagen? Und erst die Beschwerde des „weiberrates der gruppe frankfurt“: Wenn er das Maul aufgemacht habe, so sei ihm dieses gestopft worden mit „sozialistischem bumszwang (...) sozialistischem intellektuellem pathos“.

Hört man das, dann befremdet einen Wolfgang Kraushaars Urteil nicht mehr, nach dem bei den 68ern „eine tiefsitzende Intellektuellenfeindschaft“ geherrscht habe. Es bewährt sich also unser Grundsatz, historischen Akteuren nicht die Begriffsauslegungen von heute ins Gehirn zu praktizieren. Behält man aber dieses antiintellektuelle (Sprach-)Bewusstsein der Akteure im Gedächtnis und dazu die vorgeführte Formungsgeschichte des Schimpfworts, so erklärt sich plötzlich scheinbar Widersinniges: die erschreckende Neigung von 68ern zum Antisemitismus, ihre Abneigung gegen „Führer“, die auffällige Menge linker Exponenten, die ins rechte Lager abwanderten.

Erst im Deutschen Herbst 1977 pflanzten die Intellektuellen und ihre Gegner in offener Feldschlacht ihre mit „Intellektuelle“ beschrifteten Fahnen auf. Schon 1972 hatte Heinrich Böll „ein ganzes Arsenal [!] von Denunziationsvokabeln“ gegen Intellektuelle ausgemacht. Die bekam auch er zu spüren, als er mit dem heute berühmt-berüchtigten Essay „Will Ulrike Gnade oder freies Geleit?“ für einen fairen Prozess gegen die unzweifelhaft zur Terroristin gewordene Linke Ulrike Meinhof sorgen wollte. Als die erste

und zweite Generation der Gewaltprediger zum Morden übergang, fragte man nicht lange, wie diese oft aus akademischen, ja theologisch fundierten Elternhäusern stammenden Menschen auf einen derartigen Abweg geraten konnten, sondern wies umstandslos auf „die Intellektuellen“, insbesondere auf die Frankfurter Schule als schuldige Drahtzieher und „Sympathisanten“. Die Attackierten setzten sich auf bemerkenswerte Weise zur Wehr. Nicht nur, dass sie sich freimütig als Intellektuelle verteidigten, sie gingen sogar her und interpretierten die alt eingeübten antiintellektuellen Kennwörter um in Worte ethischer Verpflichtung: „Zersetzend“? Gegen die Notstandsgesetze, da „bleibt ja ohnehin nur das eine: zersetzen, zersetzen, zersetzen“, so Böll mehrfach. Und „inkompetent“? 28-Mal von Beifall unterbrochen, machte Max Frisch diesen Vorwurf in einer Rede auf dem Parteitag der SPD lächerlich: Einem Mann, der die Bedrohung einer Kirche durch eine riesige Überschwemmung gemeldet habe, sei man doch tatsächlich mit der Frage gekommen, ob er ein Fachmann im Kirchenbau sei!

Als Hauptgegner hatten die Intellektuellen den unbeherrschten Machtpolitiker Franz Josef Strauß ausgemacht: Der hatte die Intellektuellen als „Ratten und Schmeißfliegen“ bezeichnet. Auch hier schlugen die Angegriffenen sofort zurück: „Ach wie gut, daß ich nun weiß,/daß ich zu den bösen Schmeiß-/fliegen oder Ratten zähle,/weil ich nicht Franz Josef wähle!“ Solch unmittelbare Zurückweisung war von besonderer Wichtigkeit. Es hatte dieser Wortvulkan aus Bayern sich doch mehrfach so eingelassen: „Unsinn“ sei es, jetzt von einer „Hetze gegen Intellektuelle“ zu sprechen: „Ich hetze doch nicht gegen mich selbst; so gescheit bin ich noch.“ Die deutschen Verhältnisse waren also auf das Niveau der französischen von 1898 gestiegen: Auch da hatten ja die antidemokratischen Kräfte sich des Fahnenwortes „Intellektuelle“ bemächtigen wollen und waren von den Dreyfusards postwendend zurückgewiesen worden. So veröffentlichte der „Stern“ einen höhnischen „Aufruf an alle deutschen Intellektuellen“: Sie möchten doch dem schändlich verfolgten „Intellektuellen“ Strauß zur Hilfe eilen! Die Intellektuellen merkten 1977, dass sie in der Situation des Vorstandes eines Gärtnervereins waren, der plötzlich über Aufnahmeanträge von Böcken entscheiden musste.

Die Postmoderne – tödliches Gift für Intellektuelle?

Es kann kein Zweifel sein, dass die Intellektuellen im Deutschen Herbst auf ihrem Machthöhepunkt standen und einen großen Anteil daran hatten, dass die inzwischen gekräftigte Demokratie in ihrer gefährlichsten Krise nicht nach rechts abrutschte. Umso erstaunlicher ist es, dass schon wenige Jahre später ihr Verschwinden von der politischen Bühne behauptet wurde.[¶] Frankreichs postmoderne Philosophen hatten ihnen einen doppelten Todesstoß versetzt. Zunächst zweifelten sie die Autonomie des Individuums an und dann die Möglichkeit allgemeiner, universeller Wahrheiten. Sie machten also Ernst mit Friedrich Nietzsches Satz, dass, ein System zu bauen, der Versuch sei, sich dümmer zu stellen als man ist. Michel Foucault erklärte den „universellen“, den „totalen“ Intellektuellen à la Sartre für tot; Leben habe allein der „spezifische Intellektuelle“, der sich nur noch ein Urteil auf dem ihm genau bekannten, begrenzten Areal erlaube. Jean-François Lyotard schrieb jenes berühmte Essay über das „Grabmal des Intellektuellen“, in dem er die Erlösung des Menschen von der „Obsession der Totalität“ feierte und die Ankunft von „Geschmeidigkeit, Toleranz, ‚Wendigkeit‘“ begrüßte.

Obwohl nun Foucault keine Auskunft darüber gab, was eigentlich den anti-allgemeinen Intellektuellen mit seinen „spezifischen“ Kompetenzen von dem gängigen *nicht*-intellektuellen „Spezialisten“ unterscheidet; obwohl auch Lyotard nicht verriet, wie er „Geschmeidigkeit, Toleranz, ‚Wendigkeit‘“ ohne Rückgriff auf allgemeine Prinzipien rechtfertigen wolle; es griff das französische postmoderne Denken derart um sich, dass nicht nur die deutschen Debatten in den Jahren von 1980 bis 2000 weitgehend von ihm dominiert wurden.[¶] Der Niedergang der „großen Erzählungen“ war ja offensichtlich: *Langsam* siehten dahin die christliche Welt, die Hoffnung der Aufklärung auf eine kontinu-

[¶] Jüngst wieder eindrucksvoll geschildert von Tony Judt, *Das vergessene 20. Jahrhundert. Die Rückkehr des politischen Intellektuellen*, München 2008, S. 20f.

[¶] Vgl. die gelungene Schilderung bei Tony Judt, *Geschichte Europas von 1945 bis zu Gegenwart*, Frankfurt/M. 2009, S. 542f.

ierliche Höherentwicklung der menschlichen Verhältnisse; *schlagartig* brach 1989 die kommunistische Welt zusammen.

Weiter gefährdeten die Basis der Intellektuellen: a) die Medienrevolution, die statt fokussierter öffentlicher Debatten ein von allen Seiten einströmendes Rauschen erzeugte; b) die Umstellung von einer Kultur der Schrift auf eine des Bildes; c) die Biotechnologie, welche sogar Verankerungen von Meinungen in einer feststehenden Natur des Menschen verunmöglichte. In Deutschland kam noch anstelle des verlangten Jubels d) das angebliche „Schweigen der Intellektuellen“ zu den Ereignissen von 1989 hinzu. Gemeinsamer Tenor der Debatten war die Festschreibung bloßer Restfunktionen eines deutlich zurückgeschnittenen Intellektuellen, wenn man ihm überhaupt noch ein Leben zugestehen wollte. Da wurde anempfohlen: Er solle 1. nicht mehr Realitäten mit universellen Ideen vergleichen, sondern nur noch Realitäten mit Realitäten; 2. dem ästhetischen Empfinden größere Spürkraft zutrauen als dem ausgeleiterten intellektuellen (Karl Heinz Bohrer); 3. „das erkennbar Richtige“ wollen, „ohne eine letzte Wahrheit zu präbendieren“ (Hans Martin Lohmann); 4. statt „Fackelträger der Nacht“ Katalysator sein „von Komplexität in einer stets von zu viel Struktur, von zu viel Organisation (...) bedrohten Kultur“ (Hans Ulrich Gumbrecht); 5. Definierer werden, da doch alle natürlichen Grenzen gesprengt seien (Heinz Bude); 6. als Störfaktor, als bloßer Eklektizist agieren und vielerlei Anempfehlungen ähnlicher Art.

Es bedarf keines außergewöhnlichen Scharfsinns, um zu sehen: Keine einzige der angeführten Anempfehlungen ist zu realisieren ohne ein allgemeines Prinzip, das die geforderten Aktionen dem Ruch bloßer Willkür entreißt. Man musste also weiter nach einem tragfähigen Boden suchen. Nirgendwo ist man dabei mit solcher Geradlinigkeit verfahren wie 2000/2001 in der von der „Neuen Zürcher Zeitung“ veranstalteten Debatte über „Die Gestalt des Intellektuellen“.[¶] Was kann sie noch tragen: Theorien oder Tugenden? Axel Honneth, der letzte Verfechter von Theorien, legt dar, dass es Kritik via gesell-

[¶] Uwe Justus Wenzel (Hrsg.), *Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden*, Frankfurt/M. 2002.

schaftskritischer Theorie überhaupt nicht mehr gebe. Wie das? Durchweg seien Wortmeldungen von „normalisierten Intellektuellen“, so der neue Name, nur Meinungsäußerungen im Rahmen der weithin anerkannten Prinzipien. Gesellschaftskritik habe aber die Aufgabe, genau diese gängigen Prinzipien zu hinterfragen.

Michael Walzer, Exponent der tugendfundierten Richtung, plädiert für „moralischen Mut“, „Mitleid“ und „das gute Auge“. Dieses ließe sich nicht durch Theorien blenden. Sage der Theoretiker „Siehst Du den Krieg gegen den totalitären Feind?“, sage das „gute Auge“: „Ich sehe brennende Dörfer.“ So habe denn schon der Prophet Jesaja Recht, wenn er, ganz theorieilos, „Schindung der Gesichter der Armen verurteilt“. „Menschen zu schinden, ist falsch, ganz gleich ob die Arbeitswertlehre zutrifft.“ Die neuen Typen von (Ex-)Intellektuellen bekommen denn auch ganz andere Namen: „verbundene Kritiker“ (Walzer), „Erasmier“ (Ralf Dahrendorf), „Postintellektuelle“ (Micha Brumlik), „normalisierte Intellektuelle“. Insgesamt waren 59 neue Prägungen die Folge der Sprengung des alten monolithischen Begriffs.

Dass letztlich die Menschenrechte die eigentliche Domäne der Intellektuellen sind, wird immer wieder betont. Kleinlaut werden aber viele bei der Frage, woher denn jene Tugenden kommen, was die Zielvorgaben jener Theorien sind, woher also „Menschenwürde“ eigentlich stammt. Nur die Minderheit lässt durchblicken: Für die Ziele einer Kultur gebe es niemals „letzte Begründungen“ (Walter van Rossum); die Realität widerspreche der Menschenwürde derart, dass, wer sie als den „archimedischen Punkt“ nehme, eigentlich über Menschliches hinausgehe (Konrad Adam); aus der Kultursphäre müsse sich ein „Glaube entwickeln“ (Daniel Bell). Nur Walzer sagt es ganz ungeschminkt: Er sei eben auch „ein Gläubiger“. Positionsmeldungen dieser Art kommen nicht aus kaum beachtenswerten Randzonen. Sämtliche Grundgesetzkommentare zum Artikel 1 GG gehen in dieselbe Richtung: „Es steht nahezu unbestritten [!] fest, dass der Satz von der Menschenwürde, obwohl als Aussage formuliert, nicht etwa – deskriptiv – einen (...) Sachverhalt beschreibt, sondern – präskriptiv – eine axiomatische Setzung enthält.“ Es werde da „gerade *das Dogma* [!] *aufgestellt*, dass die

unantastbare Würde unhinterfragt [!] *vorzusetzen* ist.“¹⁶

Neufundierung des Intellektuellen

Jetzt zeigt sich eine Möglichkeit, den Intellektuellen neu zu fundieren: Da in der Postmoderne alle Theorien pulverisiert sind und auch bei Tugenden eine pur rationale Letztverankerung unmöglich ist, kann nur noch ein Glaubenssprung auf ein festes Fundament führen. Zu diesem Glauben an die Menschenwürde unterhält nun der Intellektuelle ein besonders sensibles und zugleich emphatisches Verhältnis. Dieses zwingt ihn, im Krisenfall öffentlich einzugreifen, während sich andere zu jener Grundkategorie oft tangential stellen oder sie gar in den Hintergrund treten lassen. Dass der Prototyp des Intellektuellen anderwärts erworbene Autorität in die Waagschale werfen kann, ist hinzutretendes, nicht essentielles Merkmal. Auch die Schärfe der Argumentation kann die *differentia specifica* nicht sein; hier ist der Intellektuelle seinem Gegenteil, dem praxisorientierten Experten, oft unterlegen. „Intellektuelle Argumentation“ ist nur die, die zur Grundkategorie Menschenwürde erkennbaren Dauerkontakt hält.

Der hier als einziger Ausweg ausgemachte Glaubenssprung ist nun keine willkürlich-blinde Verzweiflungstat. Der reiche, seit 2500 Jahren angesparte Schatz der abendländischen Kultur sichert ihm eindruckliche *Glaubhaftigkeit* und *Glaubwürdigkeit*. Mit einer derartigen Neu-Gründung des Intellektuellen gewinnt man viele Vorteile: Die Gefahr seines so oft verklagten Verrats ist deutlich verringert. Permanent vor Augen, dass er letztlich einen Glauben verfiicht, wird er nicht mehr so leicht seine Überzeugungen zu einer rigiden, oft todbringenden Ideologie erstarren lassen. Stützt er sich, wie zu erwarten, weiter auch auf Theorien, wird er selbst dann auf einem festen Fundament stehen, wenn sich diese als falsch erweisen. Da er, wie alle, letztlich auf Glaubensbestände zurückgreift, rückt er dem Normalbürger näher. Denn jetzt steht der Intellektuelle da als ein forcierter *citoyen*, auf den keine Demokratie verzichten kann.

¹⁶ Klaus Stern/Florian Becker (Hrsg.), Grundrechte-Kommentar, Köln 2010, S. 98f.

Barbara Vinken

Die Intellektuelle: gestern, heute, morgen

Natürlich haben Frauen und Männer durch gleiche Intelligenz gleichen Zugang zum Reich des Intellekts. Die Gedanken sind frei, nicht nur von der Macht unabhängig, sondern auch von der Geschlechtszugehörigkeit. Die Universitäten stehen uns offen, kein Mensch würde Frauen mehr auf Grund ihres Geschlechtes aus den heiligen Hallen von Oxbridge verweisen. Die Pforten der Bibliotheken schließen sich nicht mehr vor uns, wie es Virginia Woolf noch vor achtzig Jahren in „A Room of One’s Own“ schilderte: „Ladies are only admitted to the library if accompanied by a Fellow of the College or furnished with a letter of introduction.“

Barbara Vinken

Dr. phil., Ph.D., geb. 1960;
Professorin am Institut für
Romanische Philologie der
Universität München,
Ludwigstraße 25,
80539 München.
barbara.vinken@romanistik.
uni-muenchen.de

Grund ihres Geschlechtes aus den heiligen Hallen von Oxbridge verweisen. Die Pforten der Bibliotheken schließen sich nicht mehr vor uns, wie es Virginia Woolf noch vor achtzig Jahren in „A Room of One’s Own“ schilderte: „Ladies are only admitted to the library if accompanied by a Fellow of the College or furnished with a letter of introduction.“

Auf Grund aller möglichen, jetzt überwundenen Vorurteilsstrukturen mag es für Frauen nicht leicht oder gar fast unmöglich gewesen sein, Zugang zu Bildung zu gewinnen. Heute ist im Reich des Geistes in der westlichen Welt völlige Gleichheit erreicht – denkt man, glaubt man, meint man. Wäre das anders, würde man etwa die intellektuellen Leistungen eines Kollegen anders bewerten als die einer Kollegin, müsste man dringend um eine Sondersitzung bei seinem Analytiker bitten, fand einer meiner Kollegen. Überhaupt kein Thema mehr, überholt. Einfach unterkomplex, die Genderkarte zu ziehen. Alles gähnt.

Nun belegt indes allein schon dieser Aufsatz, dass die Dinge so einfach nicht liegen. Ex negativo macht er klar, dass die Norm der Intellektuelle ist, dessen Geschlecht oder für

den der Faktor Geschlecht im Universalen, sprich Menschlich-Männlichen, nicht thematisiert werden muss. Und dass feministische – heißt das: weibliche? – Intellektuelle ein Sonderfall, eine Abweichung, eine Ausnahme von der Regel sind. Kompliziert. Natürlich gibt es weibliche Intellektuelle, die keine Feministinnen waren: Simone Weil, Hannah Arendt fallen einem sofort ein. Natürlich gibt es Männer, die feministische Intellektuelle sind: John Stuart Mill oder Jacques Derrida etwa. Beiden ist gemeinsam, dass sie, pointiert oder nolens volens, die implizite Norm des Universalen, das sich im Männlichen manifestiert, in Frage stellen. Hat sich damit die Wirklichkeit verändert, oder ist sie seit einem Jahrhundert dabei sich zu verändern, ohne dass sich viel – Entscheidendes – änderte?

Nehmen wir den aktuellen Katalog „Wissenschaft“ des Suhrkamp Verlages (Sommer 2010) zur Hand. Europas Geistesgrößen blicken einen an: Pierre Bourdieu, Luc Boltanski, Niklas Luhmann, Hans Blumenberg, Ernst Bloch, Michel de Certeau. Alles Männer, die meisten tot – das ist das Suhrkamp-Klassiker-Problem. Aber selbst die lebenden Autoren sind bis auf zwei Ausnahmen männlichen Geschlechts. Hin und wieder hat eine Frau etwas mit herausgegeben, vorzugsweise ein männliches Genie, oder war als Hilfskraft eines zukünftigen männlichen Genies an der Herausgabe beteiligt. Eines der angekündigten Bücher, immerhin, hat eine Autorin: eine empirische Studie zur Wasserpolitik, also genau besehen auch keine Autorin im emphatischen, auktorialen Sinne. Ich weiß nicht, ob diese für dieses Halbjahr mal wieder so gut wie ausschließliche Männlichkeit irgendjemandem auffällt. Alle finden das vermutlich ganz normal, im grünen Bereich der gelegentlichen Schwankungen. So auch eine Tagungsbesprechung in einer führenden deutschen Tageszeitung: Von den Frauen, die einen Vortrag gehalten haben, wird gerade mal eine erwähnt – und zwar, obwohl Inhaberin eines Lehrstuhls in Berlin, als Schülerin eines der anwesenden Professoren, der, ungefähr gleich alt, nicht nur nie ihr Lehrer, sondern selbst nie in die Nähe eines derartigen Lehrstuhls gekommen war. Bin ich, mit dem Schreiben dieses Artikels befasst, ganz gegen meine Routine auf einmal wieder zu dünnhäutig?

Keine De-facto-Gleichheit

Tatsache ist, dass trotz juristischer Gleichheit – gleichem Zugang zu Bildungseinrichtungen – von einer De-facto-Gleichheit der Geschlechter nicht die Rede sein kann. Die Gründe sind heutzutage wesentlich schwerer auszumachen als etwa zu Zeiten von Virginia Woolf oder aber zu Zeiten von Simone de Beauvoir in den 1940er Jahren. Denn die iure ist die Gleichheit der Geschlechter erreicht, so dass, wer auf fortbestehende, faktische Ungleichheiten aufmerksam macht, bestenfalls Ungeduld beweist, schlimmstenfalls Paranoia; und als Nervensäge auffällt. Das Verleugnen dieses Faktums gehört zum guten Ton. Überdross zeigt sich, wenn man jene schwedische Studie erwähnt, die zeigt, wie bei der Auswahl von Forschungsprojekten Frauen diskriminiert werden. Die besten Gutachten sind die von Professorinnen über ihre Studenten, die schlechtesten die von Professoren über ihre Studentinnen. Keiner ist amüsiert, wenn man das als ein retardierendes Moment erwähnt. Vielleicht sind ja alle mit der Lage der Dinge ganz zufrieden. Einstweilen.

Gehen wir also noch einmal den Weg, den so viele Intellektuelle – Männer wie Frauen – beschritten haben, und fragen, warum diese Ungleichheit bleibt und offenbar nur wenige nervt. Warum die Lufthoheit im Geistigen de facto weiter bei den Männern liegt. Im Moment gibt es dafür, soweit ich sehe, vier Erklärungsaspekte.

Erstens: die Geschlechterdifferenz. Der Umstand, dass es Männer und Frauen gibt, wird in sich für nicht hinreichend anerkannt. So wie man ja auch bei Intellektuellen nicht nach schwarzen oder blonden Haaren, grünen oder blauen Augen fragt, sei auch die Differenz der Geschlechter in diesem hoch individuellen Bereich, in dem einzig Originalität zählt, nicht einschlägig. Es sei reiner Zufall, dass es überwiegend Männer sind, oder eine sozial bedingte Präferenz, wie es so viele gibt.

Zweitens: die Geschichte. Man argumentiert historisch, nach dem Modell des Auszugs aus Ägypten: Die Emanzipation ist so jung, der Weg so weit. Es sei kein Wunder, dass wir noch nicht zu völliger, praktizierter Gleichheit gelangt sind, wohin wir aber auf

dem besten Weg und mit Siebenmeilenstiefeln unterwegs seien. Fortschritte seien, zugegebenermaßen, unübersehbar. Eines Tages werde es auch bei den Intellektuellen dazu kommen.

Drittens: die Natur. Man argumentiert essentialistisch. Das letzte, krude biologistische Argument in dieser Kette lieferte der Ökonom Larry Summers, als er im Jahr 2005 als Präsident der Harvard University, ob des sehr viel geringeren Anteils von Professorinnen in den Naturwissenschaften befragt, meinte, die Gehirnstruktur der Frauen sei einfach anders, und sie seien deshalb für diese Art Forschungen nicht prädestiniert. Er musste daraufhin allerdings sein Amt niederlegen.

Viertens: die Psyche. Auch das ist ein essentialistisches Argument, allerdings subtiler. Qua Natur seien Frauen zur nötigen Sublimation nicht fähig. Sie brauchten Konkretes, meinte Flaubert, einen Geliebten oder ein Kind. Nur um eines Anderen, Singulären willen könnten sie von sich absehen. Die Frau könne keine Sache um der Sache willen betreiben. An sich könne ihr daher die reine Wissenschaft, wie jedes andere Ideal, nichts bedeuten.

Das vierte Argument sitzt am tiefsten, denn es trifft den Kern der Intellektualität – den Begriff, den wir von ihr haben. Ist das der Grund: der Begriff, den wir uns machen von Frauen und über den unsere Praxis deshalb unausgesprochen nicht hinauskommt? Immanuel Kant, kein unwichtiger Zeuge, sagte in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, die in seinem, dem 18. Jahrhundert übliche Polemik gegen gebildete Frauen bekräftigend: „Was die gelehrten Frauen betrifft: so brauchen sie ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben; ob sie zwar gemeinlich stillsteht oder nicht nach der Sonne gestellt ist.“ Bei gelehrten Frauen ist Bildung kein Zweck an sich, sondern ein für andere zur Schau getragenes Beiwerk, ein Accessoire, das schmückt und die Anziehungskraft in den Augen der Welt erhöht – Mode, würden wir sagen, und das trifft in der Tat einen Punkt der aktuellen Wissenschaftskritik insgesamt und folglich der möglichen Sprengkraft des weiblichen Geschlechts im Wissensbetrieb, den volatilen

Medien im Verhältnis zum männlichen Kern der Akademie.

Geschlechternormen und Angst

Achten wir auf die Begriffe, die wir uns von der Gleichheit der Geschlechter machen, fällt als erstes ins Gewicht, dass Mann- oder Frausein durch das Verhältnis zum anderen Geschlecht bestimmt ist. Kein Mensch zu sein, ist nicht mit Angst besetzt, die man in Bezug auf seine Selbstwahrnehmung haben könnte. Man mag allenfalls Angst davor haben, das Menschsein von anderen bestritten zu finden und von anderen oder den Umständen zum Tier gemacht zu werden. Man ist und bleibt, wenn sich nicht andere unmenschlich verhalten, selbstverständlich ein Mensch.

Nicht wirklich Frau oder nicht ganz Mann zu sein, ist dagegen eine Angst, die man im Verhältnis zu sich selbst erfährt. Beides, Mann- wie Frausein, ist offensichtlich, wie Judith Butler am eindrucksvollsten gezeigt hat, nichts Angeborenes, sondern eine Norm, die immer wieder verkörpert werden muss. Sich wie Nina Hagen „unbeschreiblich weiblich“ zu fühlen, ist ein Glücksgefühl, ein Mannweib zu sein dagegen, ist nicht erstrebenswert. Das Nichterfüllen der Geschlechternormen ist angstbesetzt; man büßt an erotischer Anziehungskraft ein. Deswegen tut man wie frau alles, um Frau oder Mann zu sein. Die Frau wählt einen Frauen- und der Mann einen Männerberuf. Intellektuelle, früher als „Blaustrumpf“ abgestempelt, gelten nicht unbedingt als Inbegriff von Weiblichkeit. Während Männer als Denker eher anziehender werden, gelten Philosophinnen als ein bisschen komisch.

Wie tief solche Vorstellungen sitzen, stellte ich mit Schrecken fest, als Studentinnen kürzlich fanden, als Professorin könne man von Glück sagen, wenn man einen Mann abbekommen hat; an ein Kind, gar an Geliebte, mag man schon gar nicht mehr denken. Frauen, die so über weibliche Intellektuelle denken, glauben, sie müssten den Preis ihrer „Weiblichkeit“ dafür bezahlen, Intellektuelle zu sein. Umfragen unter Studierenden zeigen, dass die Karriereorientiertheit weit hinter Partnerschaft, Familie

und Freundschaft rangiert. Diese Ergebnisse verdanken sich nicht etwa einer neuen Einstellung der männlichen Studenten zum Beruf; sie verdanken sich dem massiven, mittlerweile bei über fünfzig Prozent liegenden Anteil weiblicher Studenten, die, *family first*, selbstredend als wirkliche Frauen bereit wären, für Mann und Kinder alles hintan zu stellen, und die, wie gehabt, nicht einen Beruf suchen, den sie um seiner selbst willen wollen, sondern einen, der es erlaubt, Mann und Kinder mit der Berufstätigkeit zu vereinbaren.

Die Moderne war nach der Reformation der letzte Schub, in dem, oft in Anlehnung an eine in diesem Prozess eigenartig verformte Antike, die Figur des Denkers – des Philosophen, des Theologen, des Genies, des Intellektuellen – rein männlich codiert wurde. Im Mittelalter, im Barock waren Philosophinnen – nennen wir sie jetzt einmal aushilfsweise so – kein großes Problem, man denke nur an Héloïse, Katharina von Siena oder Theresa von Avila. Es ist bezeichnend, dass Simone de Beauvoir kein modernes Vorbild findet, sondern in den Barock zurückgehen muss: Theresa von Avila nennt sie als einzige Frau, der es gelungen sei, ihr Frau- zum Menschsein zu transzendieren. Denn der moderne Autor, der moderne Denker konstituiert sich durch eine Ursurpation theologischer Motive, die den Mann als Schöpfer gottgleich machen. Er wird nicht mehr erfüllt oder ergriffen, er steht in sich selbst. Die empfangende, hörende, sich einem Andern öffnende Seite des Genies, die den Dichter im platonischen *furor poeticus* ergriff, wird ganz auf die – jetzt als hysterisch pathologisierte – Frau projiziert.

Diderot spricht den Frauen deshalb mehr Zeug zum Genie zu als den Männern. Aber dieses Genie fasst er physiologisch. Von ihrem Geschlecht her fremdbestimmt, eignet sich die Frau besser als Gefäß für den *furor poeticus*, in dem nicht sie selbst, sondern ein Anderes spricht: kein Gott mehr, sondern ihr Geschlecht. Das wirkliche, nicht pathologische, selbstredend männliche Genie hingegen ist in sich selbst gegründet. Als Subjekt ist es selbstbestimmt, selbstbeherrscht, selbstbewusst. Bloß eines nicht: weiblich empfänglich. Der Mangel an Konzeption fällt dem im Aktivismus des Begreifens be-

griffenen Mann selbst nicht mehr auf; samt der Fähigkeit des Empfangens fehlt ihm die andere, sagen wir: bessere Hälfte des Begriffs seiner selbst. Und das nun schon seit Längerem.

So ist der Bereich des Geistes vielleicht das Feld, auf dem seit der Moderne – das macht die Moderne in ihrem Kern aus – am Horizont des Mannseins eine nur halb gewusste Gefährdung auftaucht. Nervös wird dieser Bereich gegen weibliches Eindringen geschützt. Umgekehrt treffen die eindringenden Frauen besondere Vorkehrungen, die sie unausgesetzt ihrer Weiblichkeit versichern. Denn „Mannweiber“ nicht so sehr, aber „Blaustrümpfe“ und krasser: „Hysterikerinnen“, kurz: auf die eine oder andere Weise unbefriedigte Frauen dringen dem Klischee zufolge auf dieses Terrain vor. Frauen, denen, weil sie nicht geliebt werden oder nicht zu befriedigen sind, in schlechter Kompensation nichts übrig bleibt als die Neugierde – sei sie nun Neugierde auf das Feld des Mannes, sei sie, schlimmer, die den Männern eben erst als Gottesprädikat errungene Neugierde auf das große Andere –; keinesfalls dagegen glückliche Geliebte und liebende Mütter. Umgekehrt betonen viele der schreibenden Frauen immer wieder, ihr Talent sei nichts als ein schierer, authentisch-natürlicher Ausdruck der Weiblichkeit, so dass es ihnen nicht um eine Art Mannwerdung, sondern um die Behauptung der Weiblichkeit von Frauen für Frauen gehe. Folglich auch nicht um das allgemeine Menschliche, sondern um das spezifischer Weibliche. Wenn die wenigen großen weiblichen Intellektuellen wie etwa Madame de Staël den Status der großen, den Männern ebenbürtigen Schriftstellerin einfordern, lassen sie den Männern eine Hintertür offen: Die Philosophie soll ihnen, den großen Männern, vorbehalten bleiben. Sonst aber sind sie, die großen Frauen, unter den Großen vorzugsweise die einzigen: *la prima e unica donna*. Oder, bescheidener, sie gehören zu den ganz wenigen, den Ausnahmefrauen.

Die schreibende Frau

Wie angstbesetzt das Überschreiten von Geschlechtsgrenzen ist, lässt sich an der Figur der Schriftstellerin beispielhaft illus-

trieren. Denn an ihr, der schreibenden Frau, hat sich auf beiden Seiten, der Männer *und* der Frauen, die tief sitzende *gender anxiety* historisch am eindrucklichsten herauskristallisiert. Die Schriftstellerin tut, was nur Männer dürfen: sich einen Namen machen. Sie überschreitet die Sphäre der Privatheit, in der sie dem Namen des Mannes untersteht, zur Öffentlichkeit eines nicht begrenzten Publikums. Durch das Übertreten der Geschlechtsgrenze droht ihr der Weiblichkeitsverlust auf dem Fuße; umgehend wird sie als Mannweib und Hure zugleich – nicht als eines von beiden, sondern als beides auf einmal – diffamiert. Ihr Schreiben manifestiert die Doppelbedrohung in beide Richtungen, es bestreitet im alten babylonischen Gewande die Errungenschaft moderner männlicher Selbstbestimmung, ja beschwört die Rückkehr einer in ihren Quellen ungeklärten Aufklärung.

Friedrich Schillers (wessen sonst) Gedicht „Die berühmte Frau“ (1789) behandelt den Topos der Schriftstellerin zu Hochzeiten der Abwehr allen weiblichen Intellekts zugunsten der einzigen Rolle der Frau, die ihr angemessen sei, der Rolle der Ehefrau und Mutter. Der Titel deutet an, was das Gedicht – als Gegenstück zur „Würde der Frauen“ (1796) – aussagt: Würde und Ruhm schließen sich aus. Die Würde macht die Frau zur Frau, Lesebuchschräger für Generationen der Mütter und Großmütter. Schillers „berühmte Frau“ hat alles, was vom Ideal abweicht. Sie und die Situation, in die sie ihre Familie gebracht hat, werden vom Ehemann fingiert zum schönen Zwecke eines Trostbriefs an einen Freund, dessen Frau einen Geliebten hat. Der betrogene Freund solle sein Schicksal preisen, meint der Ehemann der berühmten Frau, denn immerhin betrügt seine Frau ihn nur mit einem; sie hängt an ihrem Status als Ehefrau, trägt seinen Namen, kurz: bleibt ganz Frau.

Dagegen hat der Ehemann der Berühmten die Hölle zu gewärtigen: „Mein Weib gehört dem ganzen menschlichen Geschlechte“, klagt der vor der Welt insgesamt Betrogene: „Hier darf ihr – wird dein Hausfreund so viel wagen? – der dümmste Fat, der ärmste Wicht, wie sehr er sie bewundere, sagen; und darfs vor meinem Angesicht!“ Dies nicht nur mit dem gekränkten Besitzerstolz: „Daß diesen Brillant von einer Frau

ein solcher Pavian davongetragen.“ Denn, nicht genug: Indem sie sich einen Namen gemacht hat, bringt sie ihn um den seinen; ihn kennt „man nur als Ninons Mann“. Als „Zwitter zwischen Mann und Weib, gleich ungeschickt zum Herrschen und zum Lieben“, vereint sie einen „starken Geist“ und einen „zarten Leib“ und gibt so ein groteskes Zerrbild von Weiblichkeit ab, ohne an das männliche Geschlecht herankommen zu können. „Um kümmerlich dem stärkeren nachzukriechen“, sei sie „dem schöneren Geschlecht entflohn“, lautet Schillers platonisch bewährte Diagnose auf schlechte Mimesis, aus zweiter Hand. Kann der aufgeklärte Mann den überholten Gott ersetzen, so die Frau den Mann nur schlecht. Der Gott, der in ihr einmal gesprochen haben mochte, war das klägliche Echo ihrer Unterworfenheit.

Schiller steht mit seinem Verdikt nicht allein. Er folgt Jean-Jacques Rousseau, der den Frauen das Genie qua Geschlecht absprach; Ausnahmen wie die ferne griechische Sappho, sublimer Mythos weiblicher Leidenschaft, bestätigen nur die Regel. Schriftstellerinnen schmücken sich mit fremden Federn, ihr Talent gehe meistens auf das Konto eines für sie schreibenden Liebhabers. Schönegeistige Frauen – und gewiss Intellektuelle – waren für ihn ein Ünding im Zeitalter fortgeschrittener Aufklärung. So schreibt Rousseau in „Emil oder Über die Erziehung“ (1762): „Mir wäre ein einfaches und grobschlächtig erzogenes Mädchen hundertmal lieber als ein Blaustrumpf und Schönegeist, der in meinem Haus einen literarischen Gerichtshof einrichtet und sich zur Präsidentin macht. Ein Schönegeist ist eine Geißel für ihren Ehemann, ihre Kinder, ihre Freunde, ihre Diener, für alle Welt. Von der Höhe ihres Genies aus verachtet sie alle ihre frau-lichen Pflichten.“ Gäbe es nur vernünftige Männer auf dieser Welt, bliebe „eine gebildete Jungfer ihr ganzes Leben lang Jungfer“. Letzten Monat in New York fasste ein junger Mann in fortgeschrittenem Flirtzustand diesen Komplex in einem Satz zusammen: „I am so glad you are not a feminist“, sagte er zu seiner Begleitung ...

Was Schiller und Rousseau so pointiert artikulierten, zeugt nicht nur von hochgradiger männlicher Bedrohtheit, es bezeugt einen verleugneten Stand intellek-

tueller Emanzipation, deren Namen nicht mehr völlig vergessen sind – wir drucken alle diese Bettinas und Carolines und Claras auf Briefmarken, nennen unsere Kinder und Straßen nach ihnen. Sie bezeugen den Stand der Dinge, mit dem wir es heute immer noch zu tun haben. Die Öffnung, Aufbrechung, des intimen Raums der Familie durch berufsbezogenen Ehrgeiz und Eitelkeit hat die schreibende Frau der „besten Frau“, die sie nicht sein kann und beim besten Willen nicht mehr sein können soll, abgewonnen: als Frau, von der man spricht, statt, wie Rousseau es – schon damals absurd – wollte, als eine „richtige Familienmutter in ihrem Heim nicht weniger eingeschlossen als eine Nonne in ihrem Kloster zu leben“.

Rousseau ist bis heute zentral, nicht weil seine Tiraden nicht überholt wären, wie sie es zu seiner Zeit auch schon waren, sondern weil die in ihnen aufgerufenen Phantasmen heute noch so symptomatisch sind, wie sie es damals waren. So lebt in der Diffamierung der erfolgreichen Schriftstellerin als unvollkommene Autorin, unliebenswürdige Ehefrau, lieblose Mutter (nicht zu reden von Geschlechtszwitter und Hure) nicht allein die Konkurrenzangst des Schriftstellers fort; in der Konkurrenzangst verbirgt sich die Angst des Mannes um die männliche Konstitution der Autorschaft. Dass diese Angst heutzutage nicht mehr so krude formuliert und aggressiv zutage tritt, heißt nicht, dass sie durch die Gleichberechtigung beruhigt wäre. Im Gegenteil hat die De-jure-Gleichstellung die phantasmatische Artikulation der misogynen Struktur tiefer gelegt oder verschoben. Dafür bestehen die Frauen mehr als eh und je darauf, nur Frau und nichts als Frau zu sein.

Wie wenig das Problem an Virulenz verloren hat, lässt sich an einem Rezeptionschicksal zeigen. In einem italienischen Comic für kleine Mädchen, verfasst von einer Frau, ersteht die berühmte französische Autorin George Sand (1804–1876) als Rollenvorbild neu: Ihr Name wird zum Inbegriff der liebenden Mutter. Als entschiedene Vertreterin der *family first values* erscheint ihr Genie ausschließlich im Dienst der Ihren. Große Frauen, so lernt die kleine Leserin fürs Zeitalter der Gleichberechtigung, sind auch große Mütter und Geliebte, und

darin, schließt sich die kleine Autorin des kleinen Mediums an, nicht anders als du und ich. Dies anhand des offenkundig ungeeignetsten Beispiels einer Frau, die als Inbegriff der Emanzipation als libertines Zwitterwesen in Männerkleidung, die Zigarre in der Hand, ihrem männlichen Pseudonym frönte und den Ruf einer zu Lebzeiten und inzwischen wieder meistgelesenen Autorin genoss. Die Uminterpretation im Zeitalter der gelungenen Gleichstellung ist gnadenlos vollkommen: George Sand ist keine skandalumwitterte Erfolgs-Schriftstellerin, Transvestitin, Frau mit öffentlichen Affären, erst recht keine leidenschaftliche Schreiberin mehr, die Dinge bewegen möchte, sondern tätig allein aus Sorge um ihr Kind: Sie braucht Geld, die kleine Tochter aufzuziehen, und sie braucht es, weil sie mit dem falschen Mann verheiratet worden ist. Denn dieser adelige, dekadente Ehemann, der droh auch trunk- und spielsüchtig ist, verschleudert ihr Vermögen. Autorschaft hat im Fall der großen Frau nichts mit Berufung zu tun; Sand dient keinem literarischen Ideal. Das Tragen von Männerkleidern hatte rein praktische Gründe: Sie sind wärmer und billiger. In dem Männerzirkel, zu dem sie als einzige Frau zugelassen war, bewährt sie sich als hilfsbereiter Kamerad, in ihren Liebesaffären weist ihr die Comicautorin, ohne mit der Wimper zu zucken, die Rolle als frommer Samariter und aufopfernde Frau zu. Ihr öffentliches Leben, so sieht es aus, diente nichts als den beruhigten privaten Anforderungen, im Comic dem zeitgemäß re-domestizierten Frau- und Muttersein.

Das in Jürgen Habermas' Öffentlichkeitsbuch in den frühen 1960er Jahren diagnostizierte Phänomen der Re-Feudalisierung impliziert – es sieht aus, als sei das paradox und nicht, was es ist: folgerichtig – eine Re-Domestizierung der Frau, die es als solche im Ancien Régime nicht gab.

Nach der Moderne

Trotz allen Fortschrittsbewusstseins sind weibliche Intellektuelle, wie sich am Modell der schreibenden Frau herauskristallisiert, angstbesetzt, und zwar mit wachsender Gleichstellung bei Männern und Frauen gleichermaßen. Deshalb ist das Pu-

blikum so beruhigt wie begeistert, wenn eine Autorin ganz Frau geblieben ist und ihr Schreiben die natürlichste Sache der Welt. Dass die heute beliebtere und marktgängigere Variante der Frau weniger die der Ehefrau und Mutter ist, sondern einen lustvollen Körper schreibt, ändert am Schema nichts.

Im Gegenteil prägt die älteste aller Figuren weiblichen Schreibens, die der Pornografie, ebenso hypokrit wie hartnäckig die öffentliche Rezeption weiblicher Autorinnen, zuletzt in der nicht anders als grotesk zu nennenden Diskussion von Charlotte Roches „Feuchtgebieten“ oder Helene Hegemanns „Axolotl Roadkill“. Wenn Frauen schreiben, können sie in den Augen der Leser nichts anderes, als ihre Natur schreiben: früher ihre Tugend und Entsagung, manchmal, gewagter, ihre Liebe, heute ihre Lust, ihren Sex, sich selbst. Da kann da Schwarz auf Weiß stehen, was will; umstandslos wird es auf den Körper der Autorinnen projiziert. Die sogenannte Frauenliteratur, zu der diese beiden Bücher selbstverständlich nicht gehören, ist die institutionalisierte Sparte, in der die Angst, nicht ganz Frau zu sein, beruhigt und das Begehren befriedigt wird, besonders Frau zu sein. Aber das ist nur die eine Seite, denn sie ist auch der Ort, an dem die Angst des Mannes in der Angst der Frau ihre tiefgründige Beruhigung erfährt.

Der Intellektuelle ist nicht bloß dem grammatischen Geschlecht nach männlich. Und es ist kein Zufall, der dem diesjährigen Suhrkamp-Katalog als Sitz einer „Bibliothek der Moderne“ gegen seine zweifelnsfrei besten Absichten unterlaufen ist wie dem Kindermund einer guten Familie. Erst wenn die Moderne hinter uns liegt und von einer Zeit abgelöst ist, die ohne *gender anxiety* auskommt und es nicht mehr nötig hat, ihre Männlichkeit zu behaupten, werden Artikel über feministische Intellektuelle überflüssig, wird aus de iure de facto geworden sein.

Dorothea Wildenburg

Sartres „heilige Monster“

„Die einzige Weise zu lernen ist das Infragestellen.

Das ist auch die einzige Weise, Mensch zu werden.“

Jean-Paul Sartre

Sartre, sei klar, sei kurz.“ Jemand hatte diese Notiz mit Bleistift auf das Rednerpult geschrieben.¹ Der gealterte und kränkelnde, aber immer noch rastlose „Star“ der französischen Intellektuellenszene war eingeladen worden, um vor Studierenden zu sprechen: Montag, 10. Februar 1969, „Maison de la Mutualité“, Treffpunkt linker Gruppierungen, Rue Saint-Victor in Paris. Ein knappes Jahr zuvor, am 20. Mai 1968, als Stadt und Staatsmacht von studentischen Demonstrationen und Arbeiterstreiks überrollt wurden, hatte er schon einmal vor Studierenden gesprochen. Damals, in der besetzten, heillos überfüllten und zigarettenverqualmten Sorbonne, wurde er emphatisch empfangen, beantwortete eine Stunde lang Fragen und wurde, wie Simone de Beauvoir sich erinnert, mit „lebhaftem Beifall“² bedacht. Und dann, nur ein Jahr später, dies: „Sartre, sei klar, sei kurz.“

Ihm schien das nicht viel ausgemacht zu haben: „Das hieß, daß ihnen nicht besonders viel daran lag zu hören, was ich ihnen zu sagen hatte (...). Ich habe trotzdem ein wenig gesprochen, ich habe ziemlich viel Applaus bekommen, als ich auf die Tribüne gestiegen bin, weniger, als ich sie verlassen habe.“³ Den Studierenden ging es darum, das weitere Aktionsprogramm zu beschließen – Sartre sprach darüber, warum man die Reform des Bildungsministers Edgar Faure ablehnen müsse. Er machte also, was man von einem Intellektuellen durchaus hatte erwarten dürfen: Er analysierte. Für die Studierenden hingegen ging es darum, „auf Gewalt [der

Staatsmacht; DW] mit Gewalt zu reagieren, und nicht, ein Gesetz zu analysieren“.⁴ Annie Cohen-Solal verleiht dieser Begebenheit Symbolcharakter und fragt sich, ob „ein gewisser Tod des mythischen Schriftstellers auf den 10. Februar 1969 datiert werden“⁵ müsse. Man kann die Frage, weniger pathetisch, auch so stellen: Hatte Sartre in seiner Funktion als „klassischer Intellektueller“ ausgedient? Oder der klassische Intellektuelle selbst? Und wenn dem so wäre: Müsste man dies bedauern?

Sartres „klassische“ Intellektuelle

Intellektuelle, so Sartre, sind „das monströse Produkt monströser Gesellschaften“⁶, ohne aber ausschließlich deren Produkt zu sein: Sie haben entschieden, sich vom normalen Kleinbürger oder Großverdiener in ein Monster zu verwandeln, niemand hat sie damit beauftragt oder dazu gezwungen. Wenn sie Glück haben, werden sie zum *monstre sacré*,⁷ das niemand anzurühren wagt und das den Nobelpreis erhält (oder, wie Sartre, ihn ablehnt); wenn sie Pech haben, landen sie im Gefängnis. Oder man verleiht ih-

¹ Jean-Paul Sartre, Die geprellte Jugend, in: ders., Mai '68 und die Folgen. Reden, Interviews, Aufsätze 1, Reinbek 1974, S. 76. Später ist die Rede davon, dass man ihm einen Zettel dieses Inhalts auf den Tisch gelegt habe; vgl. dazu auch Simone de Beauvoir, Zeremonie des Abschieds, Reinbek 1986, S. 476, oder Jean-Paul Sartre, 1968: Mai. Prag. Bruch mit der Kommunistischen Partei, in: ders./Philippe Gavi/Pierre Victor, Der Intellektuelle als Revolutionär. Streitgespräche, Reinbek 1976, S. 45–53, hier: S. 49.

² Simone de Beauvoir, Alles in allem, Reinbek 1974, S. 433.

³ Dies. (Anm. 1), S. 476.

⁴ J.-P. Sartre, Geprellte Jugend (Anm. 1), S. 77.

⁵ Annie Cohen-Solal, Sartre 1905–1980, Reinbek 1991, S. 699.

⁶ Jean-Paul Sartre, Plädoyer für die Intellektuellen, in: ders., Plädoyer für die Intellektuellen. Interviews, Artikel, Reden 1950–1971, Reinbek 1995, S. 90–148, hier: S. 109.

⁷ *Monstrum* wird meist etwas genannt, das jenseits einer durch Natur, Gott oder anders etablierten Ordnung steht; *sacré* (heilig) bezeichnet das aus der (profanen) Ordnung Herausragende. *Monstre sacré* ist meist Ausdruck für eine durch Charakter, Auftreten oder Fähigkeiten erschreckende oder Staunen erregende Person (ich bedanke mich für Hinweise hierzu bei Elisabeth und Gonslav Mainberger-Ruh).

nen den Nobelpreis, um sie vor dem Tod zu bewahren.⁸

Wieso handelt es sich Sartre zufolge bei Leuten wie ihm selbst, bei Antonio Gramsci, Theodor W. Adorno, Noam Chomsky oder Susan Sontag um „heilige Monster“, in welcher Hinsicht sind sie monströse Produkte einer monströsen Gesellschaft, und wieso ist ihnen ein „unglückliches Bewusstsein“ eigen? Was bewegt sie, das zu tun, was sie tun? Und was tun sie eigentlich? Diese Fragen erschöpfend zu beantworten, kann hier nicht geleistet werden. Es können jedoch Hinweise darauf gegeben werden, in welcher Richtung Antworten zu finden sein könnten.

Beginnen wir mit dem Monster. Intellektuelle sind Monster nicht in erster Linie deshalb, weil sie unser ach so behagliches Leben mit ihrer Kritik stören, weil sie die schöne heile Welt hinterfragen, weil sie, frei nach Groucho Marx („whatever it is, I'm against it“), mit nichts und niemandem in Gesellschaft und Politik einverstanden sind, ihre Kompetenzen prinzipiell überschreiten, alles besser wissen und das ganz öffentlich, oder weil sie sich so sehr dagegen wehren, von einer politischen Macht vereinnahmt zu werden, wie Sartre dies unter anderem 1964 getan hat: „Wenn ich den Nobelpreis angenommen hätte (...), hätte ich mich vereinnahmen lassen. (...) Damit sagt man: ‚Letztlich gehört er doch zu uns.‘“⁹ Nicht nur aufgrund all dieser Eigenschaften sind sie Monster. Vielmehr ist es die zuletzt zitierte Bemerkung, die erahnen lässt: Wenn jemand mit einer Auszeichnung zu *einem von uns* gemacht wird, liegt der Schluss nahe, dass dieser Jemand zwar zur Gattung gehörig, aber irgendwie aus der Art geschlagen zu sein scheint. Ähnliches wird Monstern nachgesagt, und es kommt dem recht nahe, was Sartre unter „Intellektuellen“ versteht.

⁸ So im Falle von Carl von Ossietzky, dem am 23.11.1936 der Friedensnobelpreis verliehen wurde. Er war erst kurz zuvor nicht zuletzt aufgrund der langen Kampagne zu dieser Verleihung von den Nazis aus dem KZ Esterwegen entlassen worden. Man ließ ihn dennoch nicht nach Oslo reisen, um den Preis entgegenzunehmen. Ossietzky starb zwei Jahre später an Tuberkulose, mit der er während der Haftzeit infiziert worden war.

⁹ Jean-Paul Sartre, *Das Alibi*. Interview mit *Le Nouvel Observateur*, 19.11.1964, in: ders., *Mai '68* und die Folgen (Anm. 1), S. 7–18, hier: S. 17.

In seiner 1965 in Japan gehaltenen Vortragsreihe „Plädoyer für Intellektuelle“ beschreibt Sartre den „klassischen Intellektuellen“ in systematischer und historischer Perspektive. Erstere steht in engem Zusammenhang damit, was Sartre unter „Handeln“ versteht, und geht auf Grundlagen zurück, wie sie in seinem 1943 erschienenen frühen Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ beschrieben sind. In Kurzfassung: Der Mensch ist grundlegend schöpferischer „Entwurf“ auf etwas hin, das es noch nicht gibt. Zum Beispiel: Arbeiter werden entlohnt und sollen (dereinst) für ihre Arbeit besser bezahlt werden. Damit es diese Situation überhaupt geben kann, muss der Mensch die Fähigkeit besitzen,¹⁰ sich von dem Gegebenen zu lösen und es gedanklich auf ein Ziel hin zu überschreiten, das es noch nicht gibt. Im Lichte dieses (erfundenen) Ziels „negiert“ er die aktuelle Situation („so nicht!“), kann sie so allererst bewerten („Ausbeutung“) und zugleich auch darauf hin prüfen, mit welchen Mitteln er das Ziel realisieren kann. Und dies tun wir – nach Sartre – ohne Unterlass, in jedem Moment unserer Existenz. In „Das Sein und das Nichts“ liest sich das so: „Da die menschliche Realität Handlung ist, ist sie nur als Bruch mit dem Gegebenen in ihrem Sein denkbar. Sie ist das Sein, das macht, daß es Gegebenes gibt, indem es mit ihm bricht und es im Licht des Noch-nicht-existierenden erhellt.“¹¹

In der genannten Vortragsreihe beschreibt Sartre diese Theorie zwar in variierten Terminologie, gemeint ist jedoch dasselbe. Jedes praktische Wissen, so heißt es dort, ist „zunächst Erfindung“: Der Mensch „ist Schöpfer, da er das, was schon ist, ausgehend von dem, was noch nicht ist, erfindet, er ist Wissenschaftler, da er ohne Erfolg bleiben wird, wenn er die Möglichkeiten, die ein Gelingen des Unternehmens erlauben werden, nicht bestimmt, er ist Forscher und Zweif-

¹⁰ Diese Formulierung ist nicht ganz korrekt. De facto *hat* der Mensch nach Sartre nicht *die Fähigkeit*, eine Situation zu überschreiten, sondern er ist gleichzusetzen mit dem Entwurf. Dies hier zu erläutern, führte zu weit. Vgl. einführend dazu Dorothea Wildenburg, *Jean-Paul Sartre*, Frankfurt/M.-New York 2004.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek 1991, S. 828. Hervorhebung, wie in den folgenden Zitaten, im Original.

ler“¹² er muss also das zunächst abstrakte Ziel im Lichte der konkreten Mittel bestimmen, es überprüfen und gegebenenfalls justieren. Nach Sartre sind somit – im Prinzip – alle Menschen Erfinder, Wissenschaftler, Forscher und Zweifler. Die einsetzende gesellschaftliche Arbeitsteilung führte jedoch zur Ausbildung einer solchen Gruppe, die er als „Techniker des praktischen Wissens“ bezeichnet, heute eher Akademikerinnen und Akademiker genannt: „Wissenschaftler, Ingenieure, Ärzte, Juristen, Lehrer etc.“¹³ Die Arbeitsteilung besteht nun darin, dass die Ziele nicht mehr von jedem selbst, sondern von der „herrschenden Klasse“, den Machtelementen der Gesellschaft, vorgegeben werden. Den Technikern obliegt das Prüfen der Mittel, um diese Ziele zu realisieren. Die Realisierung übernehmen die Werk tätigen. Überspitzt formuliert: Politik und Wirtschaft brauchen die Atombombe, Wissenschaftler tüfteln sie aus, Arbeiter in den Waffenfabriken fertigen sie an. Die Intellektuellen fehlen noch, sind aber nicht mehr fern: „Diese Techniker des praktischen Wissens sind zwar insgesamt noch keine Intellektuellen, doch aus ihnen – und nirgendwo anders¹⁴ – gehen sie hervor.“¹⁵

Die Intellektuellen tauchen dann auf, wenn diese Techniker sich des Widerspruchs bewusst werden, in dem sie sich befinden, wenn sie an ihm leiden und sich ihm stellen, anstatt ihn zu verdrängen: Der Widerspruch, der hier virulent wird, besteht – abstrakt formuliert – zwischen Partikularität auf der einen und Universalität auf der anderen Seite. Sartre führt im „Plädoyer für den Intellektuellen“ drei Formen dieses Widerspruchs an. Die Techniker des praktischen Wissens entdecken erstens, dass sie Privilegierte sind. Als solche widersprechen sie in ihrer Person dem Anspruch, dass alle Menschen gleich sind, denn nicht alle erhalten die gleiche Chance auf Ausbildung. Der zweite Widerspruch liegt in der Universalität wissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse. Werden diese nämlich auf die Untersuchung der Gesellschaft und der sie beherrschenden

den Ideologie angewandt, werden sie feststellen, dass beide (Gesellschaft und Ideologie) partikularistisch sind und dass dieser Partikularismus die eigene Forschung tangiert: In diesem Moment entdecken sie nämlich „in ihren eigenen Forschungen die Entfremdung, da sie die Mittel zu Zwecken sind, die ihnen fremd bleiben [Profit; DW], und man ihnen untersagt, diese in Frage zu stellen“.¹⁶ Der dritte Widerspruch liegt im Zweck der Forschung, ihrer Nützlichkeit. Wenn ein Mediziner Krebserkrankungen erforscht, geht es im Prinzip darum, alle von dieser Krankheit betroffenen Menschen heilen zu können. „Tatsächlich aber ist dieser Mediziner (...) in ein Bezugssystem verfangen, das die herrschende Klasse entsprechend Knappheit und Profit (...) definiert, so daß seine von Krediten begrenzten Forschungen wie auch – falls er ein Heilmittel findet – der Preis der Behandlung nur einer Minderheit nutzen werden.“¹⁷

Wenn man also an sich selbst, an der Methode und schließlich am Zweck der Forschung diese Widersprüche zwischen Partikularität und Universalität entdeckt, gibt es nach Sartre nur zwei Handlungsalternativen. Entweder man bringt es „durch Selbstbetrug und Schwanken“¹⁸ fertig, sich mit der Situation zu arrangieren und fährt fort wie bisher. Oder man arrangiert sich nicht, sondern stellt vielmehr sich selbst und die Gesellschaft in Frage, die diese Widersprüche produziert, die einen zu dem gemacht hat, was und wer man ist, die das eigene Denken und Handeln durchdringt und prägt. In diesem Moment „wird aus dem Agenten des praktischen Wissens ein Monster, das heißt ein Intellektueller, der sich um das kümmert, was ihn angeht, und von dem die anderen sagen, er kümmere sich um das, was ihn nichts angeht“.¹⁹ Das Monster, hier ist es: ein forschender und zweifelnder Mensch, der sich und seine Situation infrage stellt, der sich nicht an die vorgegebenen Rollen und Ziele halten will und damit „aus der Art schlägt“, der sich aus den Geseln der Ideologien zu befreien sucht, ohne dass ihm dies jedoch gelingen könnte – und

¹² Vgl. J.-P. Sartre (Anm. 6), S. 93.

¹³ Ebd., S. 94.

¹⁴ Ein Punkt, der zu diskutieren wäre: Es setzte voraus, dass Intellektuelle ein Studium absolviert haben müssen.

¹⁵ J.-P. Sartre (Anm. 6), S. 94.

¹⁶ Ebd., S. 102.

¹⁷ Ebd., S. 104.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, Der Intellektuelle und die Revolution. Interview mit Jean-Claude Garot, Januar 1968, in: ebd., S. 157–161, hier: S. 159.

¹⁹ Ebd., S. 106.

der sich angesichts der nicht zu lösenden Widersprüche in ein „unglückliches Bewusstsein“^{F20} verstrickt.

Bis hin zu den Intellektuellen, die sich hinreichend viel Ruhm erworben haben, um in der Öffentlichkeit Gehör zu finden, die in der Lage sind, Regierungen unter Druck zu setzen oder Massen zu bewegen, ist es ein weiter Weg. Ein Weg übrigens, den zu analysieren auch deshalb wichtig wäre, um herauszufinden, warum es gerade diese Intellektuellen sind, die sich „durchsetzen“, andere nicht. Darauf kommen wir – kurz – zurück. Hier sollte zunächst und in erster Linie deutlich gemacht werden, dass Intellektuelle nicht vom Himmel fallen, sondern aus der Gesellschaft heraus entstehen, von ihr produziert werden und geprägt sind, dass sie also, was immer sie dann dazu bringt, diesen Weg gehen zu wollen, immer auch Produkt dieser Gesellschaft sind.^{F21}

Bleibt die letzte der oben gestellten Fragen: Was tun diese Intellektuellen eigentlich? Die Antwort kann kurz ausfallen: analysieren und in Frage stellen. Schonungslos und ohne Tabu, umfassend und kontinuierlich. Ihre Arbeit ist: „aufzeigen, nachweisen, entlarven, in einem kleinen kritischen Säurebad Mythen und Fetische zerstören“.^{F22} Intellektuelle, so heißt es, sind „eine Vielzahl von Menschen, die einen gewissen Ruhm erworben haben aufgrund von Arbeiten, die auf Intelligenz beruhen (...), und diesen Ruhm mißbrauchen, um ihre Domäne zu verlassen und die Gesellschaft und die bestehende Ordnung namens

^{F20} Dieser Begriff stammt von G.W.F. Hegel. Vgl. dazu auch: „Dieser (...) Widerspruch zwischen universellem Wissen (...) und partikulärer Nutzung dieses Wissens schafft also beim Techniker des praktischen Wissens die Möglichkeit, ein Intellektueller zu sein. Er ist ein Intellektueller, sobald er diesen Widerspruch in sich erfaßt, der sehr an den Widerspruch des unglücklichen Bewußtseins bei Hegel erinnert (...)“ Alexandre Astruc/Michel Contat, Sartre. Ein Film, Reinbek 1977, S. 81.

^{F21} Die Frage, ob Intellektuelle eine eigene Klasse bilden, ihrer Herkunftsklasse zugehören oder klassenlos sind, wird in der Soziologie breit diskutiert. Eine hilfreiche Kompaktdarstellung dazu bei Charles Kurzman/Lynn Owens, *The Sociology of Intellectuals*, in: *Annual Review of Sociology*, 28 (2002), S. 63–90.

^{F22} Jean-Paul Sartre, *Literatur als Engagement für das Ganze*. Interview mit Madelein Chapsal, 1960, in: *Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960–1976*, Reinbek 1985, S. 9–29, hier: S. 27.

einer globalen, dogmatischen (...) Auffassung vom Menschen zu kritisieren“.^{F23} Das Dogma Sartres: der freie und von gesellschaftlicher Unterdrückung und Entfremdung befreite und emanzipierte Mensch.

Der Intellektuelle ist tot – es lebe der Intellektuelle

Es war wohl kein Zufall: Etwa in jener Zeit, als Sartre die Notiz auf seinem Rednerpult fand, mit der man ihn aufforderte, sich kurz zu fassen, beginnt er, die Funktion des klassischen Intellektuellen anzuzweifeln. Er kommt zu dem Ergebnis, dass dieser ausgedient habe und es einer anderen Form des Engagements bedürfe, die des „neuen“ Intellektuellen. Geburtsstunde: Mai '68, Studentenbewegung. Diese hatte „eine Reihe von Dingen in Frage gestellt. Vor allem den Vorlesungsbetrieb, Wissen gleich Macht der Professoren, die Einwirkung des Staates auf die Kultur, die Tatsache, daß diese (...) einer gewissen Anzahl von Leuten vorbehalten (war), anstatt (...) allen zugänglich zu sein. Und dann hat man gemerkt, daß das, was sie an alldem kritisierten, unter anderem der klassische Intellektuelle war.“^{F24}

Ausmaß und Intensität dieser Revolte waren in Frankreich enorm: „Die Explosion im studentischen Milieu (...) traf alle Welt unvorbereitet: Kein Schriftsteller, kein Philosoph, kein Theoretiker hatte das Feuer angezündet, das (...) die Straßen in Flammen setzte, dann die Arbeitswelt und schließlich alle Bereiche der Gesellschaft: Familie, Schule, Verwaltung, Kirchen, Medien und alles Übrige.“^{F25} Auch wenn die Studentenbewegung deshalb

^{F23} J.-P. Sartre (Anm. 6), S. 92.

^{F24} J.-P. Sartre, *Geprellte Jugend* (Anm. 1), S. 82. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Sartre dabei nicht an sich, sondern an Raymond Aron denkt; vgl. dazu ders., *Das Bollwerk des Raymond Aron*, in: ders., *Mai '68 und die Folgen* (Anm. 1), S. 37–47, hier: S. 45: „Die Universität ist dazu da, Menschen zu bilden, die widersprechen. (...) Nun, wir haben an den Universitäten heute noch diese lächerlichen Refugien, die Vorlesungen *ex cathedra*, von Herren gehalten, die nicht vom leisesten Zweifel angerührt sind. Ich lege mein Hand dafür ins Feuer, dass Raymond Aron sich noch nie in Frage gestellt hat, und deshalb ist er in meinen Augen nicht wert, Professor zu sein.“

^{F25} Michel Winock, *Das Jahrhundert der Intellektuellen*, Konstanz 2003, S. 718.

nicht zu einem „reinen Ereignis“^{F²⁶} überhöht werden muss, bleiben ihr Auslöser, ihr explosives Gemisch, ihr Verlauf – insbesondere die Wucht, mit der sie sich in Frankreich entwickelt hatte – und schließlich ihre Auswirkungen in der Tat „bis zu einem gewissen Grade rätselhaft“.^{F²⁷} Ob der im April 1969 vollzogene Rücktritt Charles de Gaulles auf die bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen in Paris und Umgebung zurückzuführen war, ob die studentischen Forderungen Auswirkungen auf das Universitätssystem hatten, ob die Arbeiterbewegung durch die Streiks – „die größte Streikbewegung (...), die Frankreich je gehabt hat“^{F²⁸} – gestärkt oder geschwächt wurde, all diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten. Vielleicht ist es sogar richtig, wenn Pierre Bourdieu dreißig Jahre später lakonisch anmerkt, dass der Mai '68 „nirgends viel bewirkt“^{F²⁹} habe. Für Sartre bedeutete er dennoch einen gravierenden Einschnitt. Die Ereignisse, das bestätigt Beauvoir, hatten ihn „tief berührt“: „Jetzt dachte Sartre, man müsse über dieses Stadium hinausgehen: dem klassischen Intellektuellen stellte er den neuen Intellektuellen entgegen, der in sich das intellektuelle Moment negiert, um so einen neuen Status im Volk zu finden; der neue Intellektuelle sucht in der Masse aufzugehen, um der wirklichen Universalität zum Sieg zu verhelfen.“^{F³⁰} In „Sartre. Ein Film“, dessen zweiter Teil 1975/76 gedreht wurde, spricht Sartre davon, dass der neue Intellektuelle in das Volk „eintauchen“ und darin „aufgehen“ müsse, dass er der Masse folgen müsse, und zwar „immer“. Es gebe nicht die Intellektuellen auf der einen und die Massen auf der anderen Seite, in Wirklichkeit gebe es „eine Gemeinschaft von Leuten, die etwas wollen. Und diese Leute sind in gewisser Hinsicht gleich, weil das, was der Intellektuelle hier und da will, dasselbe ist, was auch die Masse will.“^{F³¹}

Zur Konzeption des „neuen Intellektuellen“ und ihrer theoretischen Stimmigkeit

^{F²⁶} Gilles Deleuze und Félix Guattari, zitiert nach ebd., S. 718.

^{F²⁷} Ebd.

^{F²⁸} Jean-Paul Sartre, Justiz und Staat, in: ders. (Anm. 6), S. 457–479, hier: S. 460.

^{F²⁹} Vgl. Interview mit Pierre Bourdieu, 19.6.1998, online: www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/wt2k/div/bourdieu.htm (25.8.2010).

^{F³⁰} S. de Beauvoir (Anm. 1), S. 11.

^{F³¹} Vgl. J.-P. Sartre, Geprellte Jugend (Anm. 1), S. 82.

gibt es vieles zu fragen, zum Beispiel, ob sich „wirkliche Universalität“ durch Eintauchen in die Masse erreichen lässt. Oder wie sich die Affäre um die maoistische Zeitung „La cause du peuple“ dazu verhält: Als Sartre 1970, nachdem die Herausgeber verhaftet worden waren, diese Aufgabe übernahm, habe er sich „zum ersten Mal in (s)einem Leben als Star“ verhalten und seine Bekanntheit „zynisch in die Waagschale geworfen“.^{F³²} Ist das der „neue“ Intellektuelle, der in den Massen aufgeht und ihnen immer folgt? Nicht zuletzt auch wäre zu fragen, ob es dem Individuum Sartre, diesem stets verneinenden Geist, überhaupt möglich gewesen wäre, ein „neuer“ Intellektueller zu werden – wie sehr er sich auch danach gesehnt haben mag, einmal in einer Gemeinschaft aufzugehen.^{F³³} Seine damaligen Gesprächspartner zumindest scheinen zu zweifeln. Und auf ihre Nachfrage, worin Sartre sich nach dem Mai '68 geändert habe, antwortet dieser denn auch, dass er wohl eher ein klassischer Intellektueller geblieben sei, der sehe, „was aus dem Intellektuellen werden wird“.^{F³⁴}

Welche Gesellschaft braucht welche Intellektuelle?

Dass hier, ohne die Konzeption weiter hinterfragen zu können, auf den „neuen“ Intellektuellen eingegangen wurde, sollte zeigen, dass es nach Sartres Auffassung nicht den einen, immer gültigen „Typus“ des Intellektuellen geben kann. Dabei geht es nicht um das *Können als Fähigkeit*, das im Mittelpunkt etwa der Debatte steht, in der es um den von Sartre verkörperten „totalen Intellektuellen“ (Bourdieu) und seine Widersacher geht, den Spezialisten-Intellektuellen (gefordert von Claude Lévi-Strauss oder Michel Foucault)

^{F³²} Vgl. J.-P. Sartre (Anm. 6), S. 467. Sartre wollte die staatliche Willkür gerade dadurch demaskieren, dass er (was zu erwarten war) *nicht* verhaftet werden würde: das *monstre sacré*.

^{F³³} Tendenzen dazu sind in Sartres Leben immer wieder zu beobachten: „Die Biographie kann uns zeigen, mit welcher außerordentlichen Wehmut sich Sartre nach einer bestimmten Art der Totalität sehnte, durch die er, fast mystisch, in eine größere Gemeinschaft absorbiert würde und nicht als bloßer Beobachter außen vor stünde, eine Position, die er verabscheute, obwohl sie doch bis auf wenige Augenblicke immer sein tatsächlicher Standort war.“ Arthur C. Danto, Sartre, Göttingen 1997, S. 184.

^{F³⁴} Vgl. J.-P. Sartre, Geprellte Jugend (Anm. 1), S. 85.

oder den angesichts der Ohnmacht der Einzelnen geforderten Zusammenschluss derselben (Bourdieu). Es geht also nicht um die Frage, ob das, was Sartre von Intellektuellen fordert (die umfassende Analyse und Kritik von Gesellschaft), generell möglich ist und von einem Individuum geleistet werden kann. Vielmehr geht es um ein *Können im konstitutiven Sinne*, also um die Frage, wie unsere Gesellschaft verfasst ist, um unter welchen Bedingungen welche Art von Intellektuellen zu produzieren, die aufgrund welcher Mechanismen welche spezifische Bedeutung erlangen und Funktionen erfüllen können. Oder aber: Warum produziert genau diese Gesellschaft keine mehr? Antworten auf diese Fragen sind komplex und setzen eben jene von Sartre geforderte umfassende („totale“) Analyse gesellschaftlicher Strukturen und Dynamiken voraus. Wie die klassischen Intellektuellen müssten also auch die heutigen Akteure und Akteurinnen der Gesellschaftskritik einer solchen Analyse unterzogen werden.

Aufschlussreich für diesen Fragenkomplex wäre etwa der Versuch, sich ihm aus der „Zuschreibungsperspektive“ zu nähern, die Frage nach den Intellektuellen innerhalb eines „geschichtlichen Diskurs(es) von Zuschreibungen“ zu stellen. Denn in der Tat: „Wie alle Begriffe des sozialen Lebens ist auch der Begriff des Intellektuellen niemals wertfrei, niemals sachlich gereinigt, sondern hochgradig imaginativ aufgeladen“^{F35} – und damit überaus aufschlussreich für ein Hinterfragen des Begriffs aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive. Diese Herangehensweise würde dann übrigens auch an die oben gestellte Frage anknüpfen können, wieso es manche Intellektuelle erreichen, öffentlich gehört zu

^{F35} Thomas Jung/Stefan Müller-Dooch, *Fliegende Fische. Zeitgenössische Intellektuelle zwischen Distanz und Engagement*, in: dies. (Hrsg.), *Fliegende Fische, Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts*, Frankfurt/M. 2009, S. 9–18, hier: S. 10. Jung fügt noch eine Volte hinzu: „Müsste der *wahre* Intellektuelle nicht der sein, der die offizielle Denominaton zum Intellektuellen deshalb verweigert, weil sie (...) einer massenrhetorischen Stereotypisierung Vorschub leistet?“ Thomas Jung, *Epilog: Der Name des Intellektuellen*, in: ebd., S. 449–456, hier: S. 450. War dies vielleicht ein Grund, warum Sartre und Beauvoir den Begriff des Intellektuellen zunächst ablehnten? Damals, als „Der Ekel“ noch nicht veröffentlicht und Sartre „also niemand“ gewesen sei, so Beauvoir, „fanden wir die Präntentionen des engagierten Intellektuellen lachhaft“. Vgl. S. de Beauvoir (Anm. 1), S. 491.

werden, andere nicht. Auch der Mechanismus also müsste ergründet werden, der dazu führt, dass nur das Schreiben einiger „öffentlich geworden ist“, und dass „ihre Texte unter ihren Eigennamen Schriften für alle, d. h. veritable Bezugs- und auch wohl Autoritätsschriften für den öffentlichen Meinungsdiskurs geworden sind“.^{F36}

Ein anderer Anlauf könnte über die neuen Medien genommen werden: In einem Aufsatz über Intellektuelle geht Jürgen Habermas darauf ein, inwieweit Internet und Fernsehen die Rolle des Intellektuellen beeinträchtigen oder sie überflüssig machen: Im Internet, so Habermas, „verlieren die Beiträge von Intellektuellen die Kraft, einen Fokus zu bilden“,^{F37} mit dem Fernsehen werde der *iconic turn* beschleunigt, so dass heute gezeigt werden müsse, was man früher gesagt habe. Anders formuliert: Einerseits reden zu viele (Internet), andererseits verkommt das Argument zum Gerede und schönem Schein (Fernsehen). In dem, was Habermas damit andeutet, könnte ein Ansatz zur Beantwortung der oben aufgeworfenen Frage nach gesellschaftlicher Genese, Bedeutung und Funktion von Intellektuellen liegen. Er selbst bleibt jedoch an der Oberfläche – ohne es zu versäumen, die üblichen Eigenschaften des Intellektuellen aufzuzählen und ihnen zudem gute Ratschläge zu erteilen („Mut zu normativen Stellungnahmen“, „Phantasie zu einfallreichen Perspektiven“^{F38}). Fragen wie etwa die, warum das Internet die Funktionen erfüllt, die es erfüllt (und welche dies sind), wie es dazu kommt, dass eine Gesellschaft Menschen produziert, die diesem Medium eine solche Macht verleihen oder die Bildern mehr glauben wollen als Argumenten – oder aber auch, welche anderen Formen gesellschaftlicher Kritik sich heute entwickeln und durchzusetzen vermögen und warum, bleiben unbeantwortet. All diese Fragen könnten vielleicht zu der Einsicht führen, dass der klassische Intellektuelle nicht mehr in die Gesellschaft des Jahres 2010 passt. Herauszufinden, wer oder was seine Bedeutung und Funktion übernommen hat und warum, wäre ein spannendes wie langwieriges Unterfangen.

^{F36} Vgl. Th. Jung (Anm. 35), S. 455.

^{F37} Jürgen Habermas, *Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanz*. Was den Intellektuellen auszeichnet, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (2006) 5, S. 551–557, hier: S. 554.

^{F38} Ebd., S. 555.

Das langfristige Ziel der Intellektuellen, wie Sartre sie beschrieben und auch sich selbst verstanden hat, ist es, sich abzuschaffen: „Er arbeitet darauf hin, daß der Tag möglich ist, an dem alle Menschen tatsächlich gleich und brüderlich sein werden, und er ist sich sicher, daß an jenem Tag, aber nicht vorher, der Intellektuelle verschwinden wird und daß die Menschen das praktische Wissen in der Freiheit, die es erfordert, und ohne Widersprüche erwerben werden können.“^{f39} In diesem Sinne, und hier kommen wir zurück auf die letzte der eingangs gestellten Fragen, gäbe es keinen Grund, die Abschaffung der Intellektuellen zu bedauern. Ihre Aufgabe wäre erfüllt, ihr Ziel, für das sie sich – „klassisch“, „neu“ oder ganz anders – engagiert haben, erreicht. Allein die Tatsache allerdings, wie utopisch dieses Ideal anmutet, wie schnell man geneigt ist, ungläubig oder resigniert abzuwinken und Sartre in die Ecke der realitätsfremden Spinner zu verweisen, zeigt, wie weit wir von einer solchen Gesellschaft entfernt sind. Einer Gesellschaft also, in der nicht mehr gekämpft werden müsste: um das Recht auf Bildung, auf Autonomie, auf Partizipation am politischen und kulturellen Leben – oder um das Recht auf schieres Überleben.

Selbst so lange aber, wie diese Gesellschaft keine Realisierung findet, ist nicht ausgemacht, ob man das Verschwinden oder die so häufig selbstmitleidig diagnostizierte Wirkungslosigkeit von Intellektuellen bedauern müsste. Zumindest dann nicht, wenn man nicht auf die Funktionsträger, sondern auf die *Funktion* fokussiert, die sie ausüben: Tabulose und kontinuierliche Kritik an Unterdrückung, Entfremdung und Gewalt, die eine breite Öffentlichkeit erreicht. Gesellschaftskritik ist nicht an Einzelpersonen gebunden, sondern kann auch in anderen Formen artikuliert werden. Was also spricht dagegen, z. B. Nichtregierungsorganisationen (NGOs) wie Human Rights Watch, Attac oder Greenpeace als Instanzen zu betrachten, die Intellektuelle in ihrer Bedeutung und Funktion abgelöst haben oder sie zumindest ergänzen können?^{f40} Nach Sartres Definition wäre es nicht ganz abwegig: Eben weil diese Gruppierungen es heute sind, die sich für alle hör-

^{f39} Vgl. J.-P. Sartre (Anm. 6), S. 117.

^{f40} Olaf Asbach danke ich für Anregungen und Diskussionen zu dieser Frage.

und sichtbar in Dinge einmischen, die sie (nichts) angehen.

Ob Einzelperson oder NGO: Eines brauchen alle, die sich für eine gerechte Gesellschaft und die Emanzipation der Menschen engagieren, einen langen Atem. Und die Fähigkeit, angesichts der Aussichtslosigkeit dieses (monströsen) Unterfangens nicht zu resignieren. „Hoffnung bedeutet“, so Sartre am Ende seines Lebens, „daß ich eine Handlung nicht unternehmen kann, ohne damit zu rechnen, daß ich sie auch realisieren werde. (Ich) halte diese Hoffnung nicht für eine lyrische Illusion, sie liegt vielmehr in der Natur des Handelns selbst. Das heißt, das Handeln kann, da es zugleich Hoffnung ist, nicht seinem Prinzip nach zum absoluten und sicheren Scheitern verurteilt sein. Das will nicht heißen, daß es das Ziel notwendigerweise realisiert, aber es muß sich uns immer in einer Realisierung des als zukünftig gesetzten Ziels darstellen.“^{f41}

Vielleicht hätte Sisyphos an dieser Stelle innegehalten und gelacht, bevor er sich erneut an seine steinige Arbeit begeben hätte. Viel zu idyllisch, als dass sie von jenem Sartre stammen könnte, der den Menschen als nutzlose Passion, Existenz als absurd, Handeln als zum Scheitern verurteilt betrachtet. Der Text ist umstritten: Lévy vielleicht ein böswilliger Manipulator, Sartre ein Greis in geistiger Verwirrung.^{f42} Dennoch: Intellektuelle, die die Gesellschaft kritisieren, haben die Idee einer besseren noch nicht aufgegeben. Vielleicht ist es nur das, was er meinte: Wir geben nicht auf, wir fangen noch einmal an.^{f43} Auch in Schutt und Asche.

^{f41} Jean-Paul Sartre, Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy, Berlin 1993, S. 11.

^{f42} Sartre hatte sich damit viel Ärger bei seiner „Familie“ eingehandelt und die Publikation gegen deren Willen durchgesetzt. Lothar Baier beschreibt dies im Nachwort (unnachahmlich) so: „Seiner Leidenschaft für alles, was neu entstand und in die Zukunft wies, ist er bis zuletzt treu geblieben. So grinst aus diesen Seiten auch ein kleiner Kobold hervor, der zeigen will, dass er um keinen Preis und auch nicht vor seinem Tod auf die Seite derer überzuwechseln gedenkt, die ihm seit jeher zuwider waren, und die er die Seriösen genannt hat.“ Ebd., S. 90.

^{f43} So das Leitmotiv von Lars Gustafssons Pentalogie „Risse in der Mauer“, die in der Zeit der späten 1960er und frühen 1970er Jahre entstand.

Friedrich Wilhelm Graf

Propheten moderner Art? Die Intellektuellen und ihre Religion

Noch ist überall Schutt und schmutziges Gerüst, aber schon erhebt sich rein und deutlich der Umriß des gewaltigen Baus. Es ist

Friedrich Wilhelm Graf
Dr. theol., geb. 1948; Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München.
ethik@evtheol.uni-muenchen.de

ein wahrer Turm von Babel, doch ein solcher, der nicht die Menschen dem Himmel, sondern den Himmel den Menschen näher bringen will.“ Mit diesen Worten preist Lion Feuchtwanger 1937 die stalinistische Diktatur, die er sich teils als

Rückkehr ins verlorengegangene Paradies, teils als Umbau der Erde zum Himmel vorstellt. Religiöse Hymnen über das Reich der Freiheit, das in der Sowjetunion nun endlich anbreche, stimmten in den 1920er und 1930er Jahren auch viele andere, politisch links engagierte europäische Intellektuelle an – trotz ihrer bürgerlichen Herkunft.¹

Umgekehrt lässt sich bei vielen bürgerlichen Intellektuellen der Zwischenkriegszeit, die in ihrem Hass auf die liberale Demokratie und speziell den Parlamentarismus alle möglichen alternativen Vergemeinschaftungskonzepte und Staatsideen – Ständestaat, Führerstaat, autoritärer Volksstaat, auch totaler Staat – verkündeten, eine schwärmerische Begeisterung für den italienischen Faschismus und später auch die „deutsche Revolution“ der Nationalsozialisten finden.²

Walter Dirks, ein dezidiert linkskatholischer Intellektueller, schreibt 1930/31 in der linksliberalen Zeitschrift „Deutsche Republik“ über die „faschistischen Intellektuellen“: Der Nationalsozialismus bedürfe der Intellektuellen „als Verkünder der faschis-

tischen Ideologie“, so wie umgekehrt diese Intellektuellen ihn brauchten „als die große Bestätigung ihrer faschistischen Gedankengänge und als historischen Vollstrecker des Faschismus“.³

Es ist also weder zutreffend, dass die Intellektuellen ideale Repräsentanten der „freischwebenden Intelligenz“ (Karl Mannheim) sind, noch lässt sich ihr selbst zugeschriebenes Mandat auf Kritik oder gar reine Kritik eingrenzen. Die Ideengeschichten der Moderne, speziell des 20. Jahrhunderts, kennen auch viele Intellektuelle, die sich bewusst als Führer einer bestimmten Klasse, sozialen Gruppe oder gesellschaftlichen Institution verstanden. Europäische Intellektuelle konnten Stalin zur Freiheitsikone und Hitler zum Friedensfürsten stilisieren. Oft inszenierten sich Intellektuelle als Aufklärer, die das herrschende Dunkel mit dem Licht der Vernunft erleuchteten. Aber sie konnten auch als arrogante Avantgarde von wem auch immer – des Proletariats, der unterdrückten Masse – auftreten oder die Autorität „der Kirche“ als einzig intakter Institution feiern, die im relativistischen Chaos der Gegenwart noch klare Orientierungen biete und bindende „Werte“ vermittele.

Intellektuelle sind politisch vieldeutige, changierende Gestalten, und da man sie nicht zähmen kann und sie leicht verführbar sind, können sie bald auch bedrohlich werden. Dass Intellektuelle dank besonderer Geistesnähe auch größeren politischen Sachverstand und mehr prägnante Klarsicht als andere Zeitgenossen besitzen, ist insoweit nur eine gefährliche Illusion. Intellektuelle sind anfällig für alle möglichen Integrationsideologien der Moderne und nicht selten irritierend blind. Dazu trägt auch bei, dass viele Intellektuelle erlösungssüchtig und sinnsuchend sind. Die

¹ Zahlreiche Belege bei: Jörg J. Bachmann, Zwischen Paris und Moskau. Deutsche bürgerliche Linkselite und die stalinistische Sowjetunion 1933–1939, Mannheim 1995.

² Vgl. Wolfgang Schieder, Das italienische Experiment. Der Faschismus als Vorbild in der Krise der Weimarer Republik, in: Historische Zeitschrift, 262 (1996), S. 73–125.

³ Walter Dirks, Intellektuelle und Nationalsozialisten, in: Deutsche Republik, 5 (1930/31), S. 1168–1172, hier: S. 1169f. Wiederabdruck in: ders., Gegen die faschistische Koalition. Politische Publizistik 1930–1933 (Gesammelte Schriften Bd. 2), Zürich 1990, S. 279–284.

Vorstellung, dass *die* Intellektuellen als Aufklärer notwendig skeptisch und Kritiker der Religion (oder religiöser Institutionen) seien, ist falsch. Nicht wenige Intellektuelle des 20. Jahrhunderts haben sich selbst auch religiös verstanden und Glaubenssprachen, Heilsymbole und fromme Gebärden dazu genutzt, um ihre prinzipielle Distanz zum Status quo und den Anspruch zu bekunden, es prinzipiell besser als (nahezu) alle anderen zu wissen.

Intellektuellenreligiosität

Für die Nähe vieler Intellektueller zur Religion hat Max Weber, dank seiner vielfältigen publizistischen Attacken auf das politische Establishment des Kaiserreichs selbst eine Leitgestalt des modernen Intellektuellen, den Neologismus „Intellektuellenreligiosität“ geprägt. Im 2001 unter dem Titel „Religiöse Gemeinschaften“ kritisch edierten Manuskript zu „Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte“ findet sich der Begriff zwar nur an vier Stellen. Doch spricht Weber auch von „Intellektuellenekstase“, „Intellektuellenerlösung“, „Intellektuellenheilslehren“, „Intellektuellenkontemplation“, „Intellektuellenkulten“, „Intellektuellenprophetien“, „Intellektuellenreligionen“, „Intellektuellensoteriologie“, „Intellektuellenspekulation“ sowie „Intellektuellenweltflucht“.

Webers Einfallsreichtum in der Bildung von Komposita, in denen der moderne, erst seit der Dreyfus-Affäre von 1898 sich durchsetzende Begriff des Intellektuellen mit genuin religiösen Konzepten verknüpft ist, spiegelt zunächst die grundlegende Einsicht in die außerordentlich produktive Rolle von Intellektuellen in der Geschichte der Religionen wider, speziell in den Religionsgeschichten der Moderne seit 1800. Auch sieht Weber durchaus kritisch, dass sich viele zeitgenössische Intellektuelle im modernen Öffentlichkeits-theater, auf den Medienbühnen ihrer Zeit, gern in religiösen Rollenspielen üben, etwa als Propheten das Scheinwerferlicht suchen, und mit selbstgewissem Erlösungspathos agieren. Zwar bleibt in der Weber-Forschung umstritten, inwieweit sein Konzept der Intellektuellenreligiosität von seiner intensiven, bisweilen gar obsessiven Beschäftigung mit so ernsthaften Glaubensdenkern wie Lew N. Tolstoi und Fjodor M. Dostojewski sowie

von seinen sonntäglichen Gesprächen mit jungen sinnhungrigen Glaubensekstatikern wie Georg Lukács und Ernst Bloch geprägt ist. Aber es duldet keinen Zweifel, dass Weber, stärker als jeder andere Klassiker einer modernen soziologisch orientierten Religionsforschung, der Religiosität von Intellektuellen eine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung von Erlösungsreligionen zuerkannt hat. Nichts Geringeres als das „Schicksal der Religionen“ speziell in der Moderne hängt für ihn von den Wegen ab, die Intellektuelle bei ihrer Suche nach Sinn und der damit verbundenen Zeitdeutung und Kulturkritik einschlagen.

Intellektuelle wollen „Störungsfaktoren“ (Joseph Schumpeter) der jeweils herrschenden Ordnung sein. Dazu müssen sie sich vom Gegebenen unterscheiden, also Distanzierungspotentiale stärken, und sich ein Jenseits des Status quo vorstellen können. „Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits“, lautet ein assoziationsstarker Satz aus der Schlusspassage der „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ des Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch.¹⁴ Dieser fasst in der knappen Formel die religionstheoretische Einsicht zusammen, dass religiöse Symbolsprachen entscheidend durch elementare Distinktionen geprägt sind: Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits, Sünde und Erlösung und so fort. Religiöse Bildsymbole eignen sich deshalb hervorragend dazu, eine ganz grundlegende Distanz zur jeweils gegebenen Welt zu markieren. Sie erlauben es, einen utopischen Überschuss über traurige Verhältnisse und depressiv stimmenden Stillstand zu formulieren oder in der Hoffnung auf „das ganz Andere“ einer himmlisch besseren Zukunft radikale Zeitkritik zu artikulieren.

Religiöse Symbolsprachen haben eine Tendenz zum Unbedingten, Absoluten, und darin liegt ihre Faszination wie ihre elementare Ambivalenz. „Gott“ ist ein überaus gefährliches Wort: Es kann zur realistischen Selbstbegrenzung des Menschen als des vornehmsten Geschöpfes verwendet werden und dient dann dem Aufbau einer Kultur, in der Demut, das Wissen um die Fehlbarkeit, Irrtumsfähigkeit des Men-

¹⁴ Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften Bd. 1), Tübingen 1912, S. 979.

schen als endliches Wesen und die wechselseitige Anerkennung der Fehlbaren gelebt werden. Es kann aber auch die Selbstübersteigerung des Menschen, seine Selbstverabsolutierung fördern, und dies geschieht in genau dem Maße, in dem sich ein menschlicher Akteur, sei es ein Individuum, sei es eine Gruppe, mit dem Willen Gottes gleichschaltet, also den Anspruch erhebt, den heiligen Gotteswillen ganz genau zu kennen und ihn gegen alle innerweltlichen Widerstände um Gottes willen durchzusetzen – das ist die kognitive Grundstruktur religiös motivierten Terrors. Religiöse Symbole, Bilder und Riten lassen sich ganz unterschiedlich deuten, und darin liegt ihr außerordentlich hoher Reiz für all jene, die noch einmal eine ganz andere Deutungsperspektive auf den Menschen und die je gegebene Welt einnehmen wollen. Religion ist ein Symbolkapital, das die Dividende ganz starker Selbstunterscheidung von dieser Welt abwirft. Und genau darin ist sie für viele moderne Intellektuelle attraktiv.

Hilfreich ist dazu die Erinnerung an Max Webers Religionssystematik. Die starke kulturelle Prägekraft von Erlösungsreligionen führt Weber auf die intellektuellen Bedürfnisse vernünftig Gebildeter zurück, rational stimmige Antworten auf das Grundproblem aller Religion, die Theodizeefrage („Wo ist Gott im Leid?“), zu geben. Jeder Denkende sehe sich bald mit den „Sinn“-Defiziten der Welt konfrontiert. Und so bleibe er in seiner Lebensführung elementar darauf verwiesen, für diese „Erfahrung der Irrationalität der Welt“ eine individuell eigene, Alltagsroutinen stabilisierende Antwort zu finden. Ohne subjektiven Sinn, so lautet die Voraussetzung dieses Arguments, ist eine rationale, durch Konstanz und Verlässlichkeit ausgezeichnete Lebensführung nicht möglich: „Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert‘ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und Lebensführung je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien.“^f

^f Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, hrsg. von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier (Max Weber Gesamtausgabe Abt. I, Band 22-2), Tübingen 2001, S. 273.

Als für Intellektuelle besonders „bedeutungshaft“ nennt Weber „Intellektuellenschöpfungen“ wie die Prädestinationslehre, die Lehre von der Seelenwanderung und einen starken religiösen Dualismus. Hier sei jeweils die fundamentale Diskrepanz zwischen individueller Lebensführung und Schicksal thematisiert, also ein Wissen um die Sinnwidrigkeit des Kosmos konstruiert worden. Intellektuellenreligiosität führt für Weber deshalb zunächst zu elementarer Weltablehnung, und es ist kein Zufall, dass er in seinen komparatistischen religionsethischen Studien über „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ fortwährend auf die für fromme Intellektuelle kennzeichnende Welt-distanz, Weltflucht oder „spezifische Intellektuellenweltflucht“ zu sprechen kommt. Sie könne „sowohl eine Flucht in die absolute Einsamkeit, oder – moderner – in die durch menschliche Ordnung unberührte ‚Natur‘ (Rousseau) und die weltflüchtige Romantik, wie eine Flucht unter das durch menschliche Konvention unberührte ‚Volk‘ (...) sein, mehr kontemplativ oder mehr aktiv asketisch sich wenden, mehr individuelles Heil oder mehr kollektiv-ethisch-revolutionäre Weltänderung suchen“.^f

Intellektuelle ziehen, so Weber, aus ihrer weltablehnenden Haltung höchst unterschiedliche lebenspraktische Konsequenzen. Er erfasst sie in seiner Typologie religiöser Habitusformen in einem Schema der Erlösungsreligionen, für das die Opposition von Mystik und Askese grundlegend ist: Mystische Formen der Welt-distanz prägten insbesondere die asiatischen Religionsgeschichten, wohingegen in der okzidentalen Geschichte der Religion unterschiedliche Formen „innerweltlicher Askese“ bestimmend seien. Die von prominenten europäischen Intellektuellen um 1900 propagierten Entwürfe neuer Mystik deutete der kulturprotestantisch sozialisierte Weber deshalb sehr kritisch, als eine Art *sacrificium intellectus* oder als einen Glaubensverrat an jenen Rationalitätsformen, welche die spezifische kulturelle, vor allem wissenschaftlich-technische Überlegenheit des Okzidents gegenüber den östlichen Kulturen begründeten. Und indem Weber die Genese und Durchsetzung dieser okzidentalen Rationalität auch auf religiöse Wurzeln zurückführte und bestimmte For-

^f Ebd.

men religiöser Lebensführung im Okzident selbst als Rationalisierungsgewinne deutete, konnte er in den lebensreformerischen Renaissance der Mystik in Europa um 1900 nur die Preisgabe gebotener religiöser Ernsthaftigkeit sehen. Der Intellektuelle müsse dem tragischen Ernst des Lebens standhalten, sei es in streng asketischer Frömmigkeit, sei es in heroischem Skeptizismus, und dürfe sich nicht von mystischen Gottesnarcotica den Verstand benebeln lassen. Für die damals gerade im Bildungsbürgertum verbreiteten vielen Spielarten vagabundierender Religiosität, von Naturmystik über Gemeinschaftsromantik bis hin zum lebensreformerischen Glauben an die erlösende Kraft der freien Liebe, hatte Weber nur Verachtung übrig – gerade weil er die literarischen Produkte der Lebenssinnsucher seiner Zeit intensiv zur Kenntnis nahm.

Religionsintellektuelle

In Fortschreibung von Webers Konzept der Intellektuellenreligiosität habe ich in Studien zur Religionsgeschichte der Moderne vor einigen Jahren den Begriff des Religionsintellektuellen eingeführt.¹⁷ Moderne Religionsgeschichten seit 1800 sind entscheidend dadurch geprägt, dass neben den professionellen, hauptamtlich agierenden und alimantierten Glaubenskündern der religiösen Institutionen oder Organisationen, also Pfarrern, Pastoren, Diakonen, Bischöfen, Rabbinern, Imamen und so fort, sowie mehr oder minder frei tätigen religiösen Virtuosen – Propheten, zur Umkehr mahnende Bußprediger, charismatische Sektenführer – auch neue Akteure Glaubenswahrheiten, genauer: ihre je individuelle Glaubenseinsicht, öffentlich vertreten. Im Übergang von den feudal-ständischen Gemeinwesen zur modernen bürgerlichen Gesellschaft entsteht seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein positionell zunehmend differenzierter literarischer Markt für alle möglichen Gottesideen und Glaubensprodukte. Fortwährend mahnen hier geisterfüllte Propheten zur Umkehr, und Bußrufer kritisieren

¹⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004; um ein Vorwort und ein Postskriptum erweiterte Neuauflage, München 2007; ders. (Hrsg.), *Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne*, München 2009.

die moderne bürgerliche Gesellschaft als ein Sündenbabel, in dem jeder nur seinen egozentrischen Trieben folge.

Besser als jede andere Sprache kann religiöse Symbolsprache für Kulturkritik genutzt werden. Das wissen nicht nur Religionsintellektuelle, die sich ein Mandat zur Kritik des sündhaften modernen Zeitgeistes zuschreiben und eine bessere, gottwohlgefälligere Welt herbeiführen wollen, sondern auch vermeintlich rein säkulare, nicht selten auch religionskritische Intellektuelle, die unbeschadet aller Glaubensdistanz die Unterscheidungsmetaphern der Religion benutzen, um dem miesen Status quo das bessere Morgen zu kontrastieren. Folgt man den in den vergangenen zwanzig Jahren veröffentlichten Studien zur öffentlichen Rolle und zum Selbstverständnis europäischer Intellektueller – genannt seien nur Autoren wie Christophe Charle,¹⁸ Gangolf Hübinger,¹⁹ Ingrid Gilcher-Holtey¹⁰ oder Michel Winock¹¹ –, dann zeichnen sich Intellektuelle durch einen „avantgardistischen Spürsinn fürs Relevante“ aus (Jürgen Habermas). Sie provozieren durch Kritik der falschen Verhältnisse, kritisieren die Arroganz der Macht, ergreifen mutig Partei für Entrechtete, bringen starke moralische Argumente in eine als allzu pragmatisch oder technokratisch erlittene öffentliche Debatte ein und verstehen sich, trotz ihrer nicht selten zu beobachtenden Eitelkeit, insoweit als berufene Vertreter der Zivilgesellschaft, als sie emphatisch das Recht des freien Bürgers gegen die Autorität der Herrschenden vertreten. Sie bilden nicht selten eine Art Gegenöffentlichkeit zur herrschenden öffentlichen Meinung und bringen durch Essays, Interviews, Manifeste, Aufrufe und biswei-

¹⁸ Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIX^e siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris 1996; dt.: *Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2001².

¹⁹ Gangolf Hübinger, *Die politischen Rollen europäischer Intellektueller*, in: ders./Thomas Hertfelder (Hrsg.), *Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik*, Stuttgart 2000, S. 30–44; ders., *Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte*, Göttingen 2006.

¹⁰ Ingrid Gilcher-Holtey (Hrsg.), *Zwischen den Fronten. Positionskämpfe europäischer Intellektueller im 20. Jahrhundert*, Berlin 2006.

¹¹ Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels*, Paris 1997; dt.: *Das Jahrhundert der Intellektuellen*, Konstanz 2003.

len auch Akte symbolischer Provokation ein elementares Bürgerrecht auf politische Teilhabe und Mitbestimmung auch in der Weise zur Geltung, dass sie neben den gewählten Volksvertretern den Anspruch erheben, um der Leute willen noch eine ganz andere Sicht der bedrohlichen Dinge artikulieren zu müssen. Auch deshalb nutzen viele Intellektuelle gern die Sprachbilder alten religiösen Glaubens, verschaffen sie ihnen doch die Legitimation, im Namen einer besseren Ordnung oder höheren Einsicht zu kämpfen. Denn der Intellektuelle beansprucht klügere Voraussicht, macht auf mögliche, nicht intendierte Folgen subjektiv gut gemeinten (oder nur von Eigeninteressen geleiteten) Handelns aufmerksam und meint in aller Regel ganz genau zu wissen, wie die fundamentale Reform oder die dringend gebotene Revolution der Denkungsart und politischen Verhältnisse in Szene zu setzen ist.

Der Intellektuelle muss sich, so hat es Jürgen Habermas in seiner Dankesrede zur Verleihung des Bruno-Kreisky-Preises im März 2006 in Wien betont, „zu einem Zeitpunkt über kritische Entwicklungen aufregen können, wenn andere noch beim *business as usual* sind. Das erfordert ganz unheroische Tugenden: eine argwöhnische Sensibilität für Versehrungen der normativen Infrastruktur des Gemeinwesens, die ängstliche Antizipation von Gefahren, die der mentalen Ausstattung der gemeinsamen politischen Lebensform drohen, der Sinn für das, was fehlt und ‚anders sein könnte‘, ein bisschen Phantasie für den Entwurf von Alternativen und ein wenig Mut zur Polarisierung, zur anstößigen Äußerung, zum Pamphlet.“¹²

Diese prägnante Beschreibung der „Tugenden“ des Intellektuellen setzt freilich voraus, dass dieser ein unheroisches Selbstverständnis zu entwickeln vermag und insbesondere die diskursiven Spielregeln einer demokratischen Öffentlichkeit zu akzeptieren bereit ist. Die Intellektuellengeschichten des 20. Jahrhunderts zeigen, dass genau dies bei vielen Intellektuellen nicht der Fall war. Oft haben sie sich an partikulare Interessen gebunden und, gegen die freiheitsdienliche Lo-

gik einer universalistischen Ethik, nur die Partikularmoral einer bestimmten Klientel verstärkt. So kritisch Intellektuelle gern auftreten – ihre Fähigkeit oder Bereitschaft zur Selbstkritik ist bei vielen nur vergleichsweise schwach entwickelt.

Intellektuelle sind Spezialisten des öffentlichen Gebrauchs symbolischer Güter. Für Religionsintellektuelle gilt deshalb: Ihre spezifische Aufmerksamkeit gilt den eine Kultur prägenden, aber bleibend umkämpften Glaubensgütern. Religionsintellektuelle bedienen sich der überkommenen religiösen Sinnstoffe, um Protest zu erheben, Zeichen zu geben, Partei zu ergreifen. Sie nehmen die symbolischen Ressourcen, die Bilder, Zeichen, Erlösungsmetaphern und Heilsgeschichten der bestimmenden Glaubensüberlieferungen für ganz harte Gegenwartskritik in Anspruch, wobei sie oft mit prophetischer Entschiedenheit das Gegebene kritisieren und den *kairos* grundlegender Umkehr, den Mut zur Glaubensentscheidung für den anderen, besseren Weg beschwören. Und die Heilsmetaphern des Glaubens, die Visionen des himmlischen Jerusalems und die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes dienen ihnen dazu, grundlegende Alternativen zum schlechten Status quo aufzuzeigen.

Religionsintellektuelle gehen dabei, im Unterschied zu glaubensfernen Intellektuellen, davon aus, dass allein die Kraft des Gottesglaubens eine wirklich fundamentale, prinzipielle Änderung der Verhältnisse bewirken kann. In der Religion sehen sie die alles entscheidende Potenz der Kultur, die, dank ihrer Jenseitsbezüge oder Transzendenzgehalte, mitten im Diesseits schon die Schranken der Immanenz durchbricht. Religionsintellektuelle machen dabei von überkommenen religiösen Vorstellungsgehalten einen zugleich kritischen wie konstruktiven, schöpferischen Gebrauch. Pathetisch kritisieren sie die herrschenden religiösen Verhältnisse, und scharf greifen sie die Kirchen an, etwa wegen allzu großer Nähe zu den Herrschenden. Symbiosen von Staat und Kirchen oder Institutionen wie das landesherrliche Kirchenregiment und der päpstliche Autoritätskult gelten ihnen als Zeichen von Religionsverfall und des Niedergangs echten, ernststen Glaubens. Auch bekunden Religionsintellektuelle immer wieder ihr elementares Leiden an lebensferner, abstrakter Kirchenlehre und ei-

¹² Jürgen Habermas, Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas, in: ders., Ach, Europa (Kleine Politische Schriften XI), Frankfurt/M. 2008, S. 77–87.

ner hohlen dogmatischen Formelsprache; für „katholische Intellektuelle“, ein inzwischen besonders gut erforschter moderner Intellektuellenstamm,¹³ gilt dies besonders stark. Lebendig müsse Religion sein, Ausdruck der wahren Bedürfnisse und Hoffnungen der Menschen.

Man mag aus guten ideologiekritischen Gründen viele Religionsintellektuelle des späten 19. und 20. Jahrhunderts als üble Scharlatane kritisieren und ihre schillernen Sinnsynthesen und Konzepte der ganz anderen, besseren Welt mit Argumenten der klassischen Religionskritik als bloße Fiktionen eines sich selbst täuschenden Willens zur Ganzheit erweisen. Denn wer vom „ganzen Menschen“ redet oder „ganzheitliche“ Deutungen von was auch immer anbietet, gerät zu Recht bald in den Verdacht, ein Lügner zu sein. Aber im Reich des Geistes und speziell in den Sinnwelten des religiös-vorstellenden Bewusstseins sind Fiktionen harte mentale Fakten. Viele moderne Religionsintellektuelle suchen unverständlich gewordenen, als hohl und Sinnlos erlittenen Glaubenssymbolen neuen Lebensinn abzugewinnen, und dazu beziehen sie zumeist religiöse Gemeinschaftsbilder auf die imaginierte Gemeinschaft der Nation.

In ganz unterschiedlichen Glaubenssynthesen sind seit 1800 Gottes auserwähltes Volk und das je eigene Staatsvolk miteinander verschmolzen worden, so dass die unüberbietbar starke emotionale Bindungskraft des Gottesglaubens für die innere Einheit (und natürlich auch für die Kriege) der Nation in Anspruch genommen werden kann – der eine Gott als Integrationssubjekt *par excellence*. Aber religiöse Sinnbilder und Hoffnungszeichen können auch der Sakralisierung der eigenen Klasse dienen, etwa in den diversen Spielarten des modernen religi-

¹³ Vgl. Ulrich Bröckling, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michels und Heinrich Mertens, München 1993; Hervé Serry, Naissance de l'intellectuel catholique, Paris 2004; Klaus Große Kracht, Von der „geistigen Offensive“ zur neuen Unauffälligkeit. Katholische Intellektuelle in Deutschland und Frankreich (1910–1960), in: Friedrich Wilhelm Graf/ders. (Hrsg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln–Weimar–Wien 2007, S. 223–246.

ösen Sozialismus, oder die Emanzipation der eigenen, sich als unterdrückt und marginalisiert erlebenden Gruppe befördern. Religiöse Symbolsprachen sind überaus interpretationsoffen, und das Wort Gottes kann ganz unterschiedlich ausgelegt und angeeignet werden. Gott kann sich selbst vor dem Missbrauch nicht schützen, den mancherlei Fromme um ihrer selbst willen mit ihm treiben.¹⁴ Was eine theologisch legitime Rede von Gott und eine „gute Religion“ ist, ist in der Moderne aber bleibend umstritten,¹⁵ und so gewinnt moderne Religionsgeschichte ihre spezifische Konfliktodynamik nicht zuletzt aus dem permanenten Deutungsstreit von Religionsintellektuellen um die allzumal knappe Ressource „Sinn“.

Religionsintellektuelle streiten gerne und viel. Sie sind glaubensschöpferisch, indem sie Sinnelemente ganz unterschiedlicher religiöser Überlieferungen miteinander frei kombinieren und rekombinieren, also etwa Theosophie mit Christumystik oder Goethes Naturpantheismus mit Marienfrömmigkeit. Auch versuchen Religionsintellektuelle, überkommene Glaubenssymbole zu vergegenwärtigen, und wollen zur Plausibilisierung des Althergebrachten Evidenz durch immer neue Steigerung von Erfahrungsintensität erzeugen. Selbst wenn sie keine ganz neue Religion stiften und nicht die – in der Glaubensmoderne seit 1800 vielfältig inszenierte – Rolle des Religionsstifters übernehmen wollen,¹⁶ agieren sie doch insoweit als Kündler neuer Religion, als sie im öffentlichen Glaubensdiskurs für ihre individuelle Gottessicht kämpfen und aus ihrer individuellen Glaubensgewissheit normative, handlungsleitende Verbindlichkeiten für alle abzuleiten versuchen. Sie tragen damit zur konfliktreichen Pluralisierung des religiösen Feldes bei und treiben die Modernisierung von Religion durch umstrittene Aktualisierung und Vergegenwärtigung uralter Sinnsymbole voran.

¹⁴ Zum Thema siehe: Friedrich Wilhelm Graf, Mißbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009.

¹⁵ Uwe Justus Wenzel (Hrsg.), Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten, München 2007.

¹⁶ Zu den Religionsstiftern der Moderne faszinierend: Alf Christophersen/Friedemann Voigt (Hrsg.), Religionsstifter der Moderne. Von Karl Marx bis Johannes Paul II., München 2008.

Die Macht der Intellektuellen

Intellektuelle haben keine *Macht*, wenn damit die Kompetenz bindenden Entscheidens gemeint ist. Was sie haben, ist mehr oder

Hauke Brunkhorst

Dr. phil., geb. 1945; Professor für Soziologie an der Universität Flensburg, Postfach 2954, 24919 Flensburg, brunk@uni-flensburg.de

minder großer *Einfluss*, der sich nicht nur auf – wie Jean-Paul Sartre sagte – „missbrauchte“ Berühmtheit oder *Reputation* und *rhetorisches Geschick* stützen kann,

sondern *auch* auf die rationale Bindungskraft von *Argumenten* als Deckungsreserve zurückgreifen muss.

Manchmal haben sie auch Einfluss auf politische Führer, manchmal können sie sogar breite Volksstimmungen herumreißen, wenn diese nur ambivalent genug sind. Dafür ist die französische Dreyfus-Affäre Ende des 19. Jahrhunderts ein ebenso gutes Beispiel wie der deutsche Historikerstreit der 1980er Jahre. In beiden Fällen ist das Pendel zugunsten der Linken ausgeschlagen, aber das muss es natürlich keineswegs.

Man denke nur an die neokonservative „Tendenzwende“ Ende der 1970er Jahre in der Bundesrepublik, die freilich von Intellektuellen ausgerufen wurde, die sich selbst als „Gegenintellektuelle“ verstanden, oder die fast zeitgleiche, scharfe Wende der britischen und US-amerikanischen Politik nach rechts unter Ronald Reagan und Margaret Thatcher, die von neokonservativen Intellektuellen und neoliberalen Ökonomen stark beeinflusst wurde und die ohnehin nie gebrochene, nach 1968 aber stark angeschlagene kulturelle Hegemonie der Konservativen mit frischem Blut versorgt und für eine bis dahin beispiellose Globalisierung fit gemacht hat. Das hat sogar zu dem bizarren Vorschlag geführt, die Tätigkeit der Intellektuellen, die immer – auch noch von den amerikanischen Neokonservativen – als *Kritik* verstanden wurde, völlig ins Affirmative zu wenden und durch „Preisen“ (Hans Ulrich Gumbrecht) zu ersetzen.

Nur in den „Drang- und Sturmperioden“ (Karl Marx) der großen Revolutionen vermischen sich die Rollen von Intellektuellen und Machthabern zur Ununterscheidbarkeit, und Intellektuelle, die es bleiben, stürzen Ständeversammlungen (Abbé Sieyes), führen Armeen in Bürgerkriege (Leo Trotzki), verfassen Unabhängigkeits- und Rechtereklärungen und beschaffen ihnen die nötigen Mehrheiten (Abbé Sieyes, Thomas Jefferson). Sie wüten im Wohlfahrtsausschuss (Maximilien Robespierre), ohne aufzuhören, die Welt immer wieder neu zu interpretieren und ihnen ihre bessere Moral vorzuhalten oder die Verfassungstheorie weiterzuentwickeln (Abbé Sieyes). Wo sich die „dramatischen Effekte“ „überbieten“, „Menschen und Dinge in Feuerbrillanten gefasst“ scheinen und „die Ekstase der Geist jedes Tages“ ist, kommt sogar die Kunst für Augenblicke an die Macht, etwa der Schriftsteller Kurt Eisner in der Münchener Räterepublik 1918/19. „Aber sie (ist) kurzlebig“ und hat, wie Marx wusste, „bald (...) ihren Höhepunkt erreicht“. Dann ist es mit der allzu scheinhaften Herrschaft der Intellektuellen auch schon wieder vorbei, und „ein langer Katzenjammer erfasst die Gesellschaft, ehe sie die Resultate ihrer Drang- und Sturmperiode nüchtern sich aneignen lernt.“¹

Auf Thomas Jefferson und James Madison folgte Andrew Jackson, auf Lenin Stalin, auf Robespierre und Napoleon I dessen Neffe Louis Bonaparte, auf die große Tragödie die Farce. Nur zu Beginn begünstigt die Revolution die Macht der Intellektuellen, und wenn sie auf Dauer Machthaber werden, müssen sie bei Strafe ihres Untergangs das Spiel der Macht betreiben und die intellektuelle Rolle vergessen. Statt intervenierend auf entzweierende Polemik müssen sie sich auf den Gebrauch schneidender Instrumente und aufs Memoirenschreiben verlegen, dem postintellektuellen Genre schlechthin; auch wenn sich gelegentlich jemand findet, der es für intellektuelle Zwecke missbraucht und die Erinnerung einen neuen Konflikt um öffentliche Angelegenheiten auslöst.

¹ Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Kommentar von Hauke Brunkhorst, Frankfurt/M. 2007, S. 13.

Die plötzliche Verwirrung der Rollen des Intellektuellen und des Machthabers in den großen Revolutionen hängt eng mit der Differenz der revolutionären zur alltäglichen Politik eng zusammen. In den Revolutionen sind es nämlich die *neuen Ideen*, die Weichen künftiger Entwicklung stellen (Max Weber) und vor allem Möglichkeiten versperren, die zuvor problemlos verfügbar waren. In den wenigen Augenblicken der Geschichte, in denen grundlegende Legitimationsverhältnisse umgewälzt werden, wird Intellektualismus zur politischen Option und die gewaltlose Idee zur materiellen Gewalt. Die Revolution ist die Stunde des *allgemeinen Intellektuellen* (Jean-Paul Sartre) – und danach regrediert er nicht selten zum Nostalgiker der Revolution oder verschreibt sich, besonders nach scheiternden Revolutionen, als dienstbarer Geist der Realpolitik und stellt das Programm von Revolution auf Imperialismus um, ein häufiges Schicksal von Achtzehnhundertachtundvierzigern und Neunzehnhundertachtundsechzigern.

Kommunikative Macht

Intellektueller Einfluss und politische Macht sind trotz sporadischer Rendezvous grundsätzlich verschiedene Größen. Es kommt hier natürlich darauf an, was man unter Macht versteht: konventionell das, was aus den Gewehrläufen kommt und in der Verfügungsgewalt über Zwangsmittel besteht, also *administrative Macht* – oder unkonventionell die *kommunikative Macht* der Straße, auf der sich die Leute versammeln, um miteinander zu reden und gemeinsam zu handeln. Intellektuelle haben sich seit je zu beiden Formen der Macht verhalten, aber das moderne Verständnis des Intellektuellen, dessen Begriff sich erst Ende des 19. Jahrhunderts in der Dreyfus-Affäre – als positiv gewendetes Negativstigma – durchsetzte, ist der, zumindest indirekte, Bezug auf kommunikative Macht konstitutiv.

Intellektuelle üben *als* Intellektuelle keine Macht aus, aber sie üben auch nicht einfach ihren gewöhnlichen Beruf als Rechtsanwalt, Schriftsteller, Musiker, Lehrer oder Wissenschaftler aus. Sie verhalten sich vielmehr als machtlose Akteure zur Macht, aber so, dass sie von den Kompetenzen, die sie in

ihrer Berufspraxis erworben haben, öffentlichen Gebrauch machen. Das macht zum Beispiel ein Banker oder ein Autoschlosser, ein Industriearbeiter oder ein Kellner in der Regel nicht.

Der öffentliche Gebrauch akademischer oder schriftstellerischer Kompetenzen war dem Philosophen eines revolutionären Zeitalters, Immanuel Kant, noch das ganze öffentliche Leben. Für ihn gab es nur eine intellektuelle Öffentlichkeit, die er sich, wie die meisten seiner Zeitgenossen, die wie er mit den Jakobinern sympathisierten, nur als exklusiven Meinungsstreit des gebildeten Publikums vorstellen konnte, als Freiheit der Feder und nicht des vorlaut dummen Mundwerks. Aber die Massendemokratie hat die bürgerliche aufgehoben, auf die Kant und die Revolutionäre des 18. Jahrhunderts sie noch – durchaus das eigene materielle Klasseninteresse im Blick – beschränkt wissen wollten.

Die Massendemokratie des 20. Jahrhunderts hat die republikanische Freiheit des öffentlichen Lebens egalisiert, die verspäteten Privilegien der Bildung und der Profession (in Deutschland erst seit Beginn der jüngsten Globalisierung) beseitigt und die Elite in eine schäbige Pension verwandelt, die jedem offensteht. Das Bürgertum taugt seitdem nur noch für intellektuelle Nostalgien, und beim Stichwort Elite streitet sich die hoch bezahlte Elite der Talkshows, Journalisten mit ihrem handverlesenen Publikum, darüber, ob die weniger verdienenden Spitzenpolitiker oder die Spitzenbanker, die von allen am meisten verdienen, die neue Elite darstellen sollten, ohne dass noch jemand daran dächte, das selbstreferentiell geschlossene, elektronische System der Darstellung des Darstellens zu verlassen.

Das alles befestigt die scheinbar unverbrüchliche kulturelle Hegemonie der Neokonservativen, ändert aber nichts daran, dass die Stimme des oder der Intellektuellen zu einer von vielen im undurchdringlichen Gewirr der Stimmen geworden ist. Auch wenn der öffentliche Gebrauch von Fachkompetenz, und sei es nur der, besser schreiben zu können als die meisten, ihr besonderes Merkmal ist: Die Intellektuellen haben mit den Resten des untergegangenen Paternalismus früherer Zeiten (Konrad

Adenauer) jedes Privileg des Besserwissenden verloren.

Öffentlichen Gebrauch oder „Missbrauch“ (Jean-Paul Sartre) von ihrer Fachkompetenz machen die Intellektuellen, wenn sie die Macht adressieren, sei es die kommunikative der Straße, sei es die administrative des Büros. Als Gutachter, Experte und Berater vor Parlamentsausschüssen, in Regierungskommissionen oder vor Gericht haben Intellektuelle bisweilen einen direkten (aber meist überschätzten) Einfluss auf Leute, die Macht ausüben, indem sie bindend entscheiden. Hier ist ihre spezielle Fachkompetenz, mehr noch, ein der jeweiligen Macht brauchbares Ergebnis gefragt, auch wenn es nicht immer geliefert wird.

Spätestens aber, wenn sie vor die laufenden Kameras treten oder, wie heute üblich, öffentlich angegriffen werden oder mit Gegengutachten konfrontiert sind, die andere Konjunkturdaten präsentieren oder längere Laufzeiten berechnen, machen sie den Schritt von der administrativ institutionalisierten Öffentlichkeit, die aufs bindende Entscheiden spezialisiert ist, zur diffusen, allgemeinen und verallgemeinernden Öffentlichkeit, in der kommunikative Macht spontan entsteht und wieder vergeht. Erst wenn ihre institutionelle Abschirmung zur allgemeinen Öffentlichkeit durchbrochen wird, wenn der Vortrag des Gerichtsgutachters oder das Papier des Bevölkerungsstatistikers öffentlich attackiert und zerrissen wird oder wenn andere Experten den institutionell geschützten Rollenspieler öffentlich herausfordern, werden Berater, Gutachter, Experten zu Intellektuellen.

Spezielle und allgemeine Intellektuelle

Das sind diejenigen, die Michel Foucault *spezielle Intellektuelle* genannt, denen er eine glänzende Zukunft versprochen und die er zum postmodernen Nachfolger von Sartres *allgemeinem Intellektuellen* erklärt hatte. Auch Niklas Luhmann ist auf diese Linie eingeschwenkt und sieht die neuen Aufgaben des Intellektuellen nicht mehr, wie sein Lehrer Talcott Parsons, in der „ideologischen“ Vermittlung der universellen Gehalte der Kultur mit dem Alltagsleben und der Legitimation von Protestbewegungen, son-

dern in der diffusen Vermittlung und Verbreitung hoch spezialisierten Expertenwissens, das an *sachlichen Umweltrisiken* und nicht mehr, wie der allgemeine Intellektuelle, an den *sozialen Strukturkrisen* der Gesellschaft orientiert ist.

Die Intellektuellenrolle, auch die des speziellen Intellektuellen, lebt von ihrer Berührung mit der kommunikativen Macht der Straße. Ihr Lebelement ist nicht das Büro, sondern der Journalismus, ihr Adressat nicht der Machthaber, dem sie einflüstern, wo es lang gehen soll, sondern das allgemeine Publikum, in das sie plötzlich eintauchen oder, von hinten oder von der Seite attackiert, hineingestoßen werden, um sich wieder zu entfernen, wenn die Gelegenheit vorüber ist, zumindest so lange, bis sich eine neue bietet.

Die Rolle der speziellen Intellektuellen war zuletzt gut beobachtbar nicht nur auf den vielen Umweltgipfeln und im neuen Protestpotential von Seattle und bei Attac, sondern auch in der jüngsten Affäre um den Bundesbankvorstand Thilo Sarrazin, in der ein Artikel und ein Interview von Biologen, Genforschern, Statistikern, Entwicklungspsychologen und Begabungsforschern das andere jagte. Sie hatten mit einem Schlag die Rolle gewechselt, das Immunsystem der schwerfälligen und wortwörtlich schwergewichtigen, oft weit besser bezahlten Gutachten und Expertisen verlassen und sich zu speziellen Intellektuellen gemausert, die sich ins Getümmel stürzen, wo sie dem Streit der öffentlichen Meinung schutzlos ausgesetzt sind.

Trotz des Votums von Foucault und Luhmann wirkt die intellektuelle Rede aber nach wie vor nicht nur speziell, sondern, indem sie sich ohne besondere Fachkompetenz dem Medium der öffentlichen Meinung anvertraut, auch unmittelbar auf die Bildung kommunikativer Macht ein. Indem sie den Variationspool der öffentlichen Meinung in laufenden Konflikten mit Unmengen immer wieder neuer, manchmal guter, manchmal schlechter Argumente versorgt, trägt sie zur intellektuell nicht mehr kontrollierbaren Bildung der öffentlichen Meinung ebenso bei wie zur autonomen Willensbildung einer Wählerschaft oder einer kämpfenden sozialen Klasse, die sich von

allen intellektuellen Vorgaben emanzipiert hat.

Aber im Streit um allgemeine Interessen, die das soziale Zusammenleben in nationalen, regionalen und globalen Gemeinschaften betreffen, nehmen Intellektuelle nicht *als* Psychologen, Soziologen, Philosophen, Schriftsteller, Musiker, Erziehungswissenschaftler, Kernforscher oder Mediziner teil, sondern als *allgemeine*, politisch redende und handelnde Akteure. Sie mischen sich *inkompetent* wie jeder andere auch, aber im Namen *verallgemeinerbarer* Interessen in laufende Konflikte ein oder treten sie gar los. In dieser Rolle handeln sie immer noch als *allgemeine Intellektuelle*, die glauben, ein krisenhaftes Symptom identifiziert zu haben und hoffen, die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung darauf lenken zu können. Auch Foucaults und Luhmanns große Wirkung verdankten sich nicht allein, oder überhaupt nicht ihrer Tätigkeit als spezielle, sondern als allgemeine Intellektuelle.

Die allgemeinen Intellektuellen sind schon lange keine Parteintellectuellen früherer Tage mehr, die etwa mit Georg Lukács' Abwandlung eines patriotischen Satzes von Winston Churchill sagen: „Right or wrong, my party.“ Auch die Zeiten endloser Unterschriftenlisten von Kulturschaffenden, in denen sich ein immer noch privilegiert verständer, europäischer Geist paternalistisch den im Materiellen arbeitenden, Maschinen, Brot und Kohle schaffenden Massen zuwandte, sind vorbei, seit mehr als 30 Prozent der Bevölkerung (in den OECD-Ländern und zunehmend auch in den Schwellenländern) akademisch ausgebildet sind.

Sowie sich jemand aus dem System kultureller Wissensproduktion, in dem er oder sie als Archivar, Professor, Künstler, Schriftsteller oder Kleriker eine hoch spezialisierte Tätigkeit verrichtet, an die diffuse Öffentlichkeit wendet, eine Polemik vom Zaun bricht, agitiert, Stellung zu irgendeiner öffentlichen Angelegenheit bezieht und sich dabei der Sprache des gebildeten Feuilletons, der Diktion der Boulevardpresse, der Rhetorik des Gerichtspublikums oder der Semantik der bildungsfernen Schicht der Berufspolitiker bedient, vermittelt der argumentative Gehalt der intellektuellen Rede zwar immer noch, wie vor mehr als zweitausend Jahren, zwi-

schen *Wissenschaft* und *Politik*, *Theorie* und *Praxis*. Die Rolle der Intellektuellen, Theorie und Praxis im Medium öffentlicher Rede zu vermitteln, ist so alt wie die Hochkulturen der Achsenzeit, und die ersten Philosophen sind hier ebenso beispielhaft wie die alten Propheten.

Aber es ist schon lange nicht mehr so, dass die Wissenschaft die guten Argumente oder die Religion die offenbare Wahrheit liefert und Politik nur noch die Panzer einsetzen oder die Gesetzgebungsmaschine anschmeißen müsste, um sie zu verwirklichen. Das hat schon bei Platon nicht geklappt und ist in Jahrhunderten intellektueller Fürstenerziehung von Thronfolger zu Thronfolger immer von Neuem gescheitert. Mittlerweile nötigen die Demokratisierung der Intellektuellenrolle und der öffentliche Dauerstreit der wissenschaftlichen Gutachter Wähler und Gewählte, sich ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Die Intervention des allgemeinen ist von der zunehmenden des oder der speziellen Intellektuellen keineswegs verdrängt worden, sie kommt nur von allen Seiten, und schon lange nicht mehr *nur* von denen, die nicht nur gut ausgebildet sind, sondern unmittelbar zur Produktion kulturellen Wissens beitragen. Sie kommt aus allen Richtungen und ist immer unberechenbarer geworden.

Dadurch haben sich die alten, noch halb feudalen Asymmetrien zwischen dem Weisen und Seher und dem Staatenlenker ebenso verschliffen wie diejenigen zwischen „Zeit“ und „Bild“. Der Boulevard wird reflexiv und ironisch, und der Qualitätsjournalist zum populistischen Agitator, die Frau aus dem intellektuellen Feuilleton geht zur „Bild“-Zeitung, der Talkmaster wird Feuilletonchef, und im Internet mischen sich alle Diskurse; nur diejenigen bleiben draußen, die keinen Anschluss ans Netz haben. Die Intellektuellen haben in der Wissensgesellschaft trotz der sozial, sachlich und zeitlich höchst ungleichen Verteilung des Wissens kein Wissensprivileg mehr.

In der deliberativen Demokratie, dort, wo sie halbwegs funktioniert, bedarf es nicht mehr der Intellektuellen, um die universellen Prinzipien der Moral und des Rechts gegen dumpfe Vorurteile zur Geltung zu bringen. Wenn nur lange und frei genug diskutiert

wird und auch komplexe Argumente, die von jedem kommen können, vorgetragen und gehört werden, kommt von alleine genügend Intellektualität zum Zuge, so dass eine gute Chance besteht, dass die jeweils zur Diskussion stehenden Vorurteile schon von selbst zerfallen, um sich freilich an der nächsten Ecke neu zu bilden, mit oder ohne intellektuelle Anleitung. Aber beim nächsten Konflikt geht es wieder los, und wenn wir Glück haben, macht die Selbstaufklärung des nicht mehr *besonders* gebildeten Publikums dabei sogar Fortschritte.

Die Stimme des Intellektuellen ist zwar zu einer unter vielen geworden, sie hat aber darüber ihre besonderen Qualitäten, das Bündeln von Argumenten, das Zuspitzen von Polemiken, das Aufspüren des Neuen, die ironische Zäsur, die welterschließende Kraft, den fanatischen Fundamentalismus, die brillante Rhetorik und die überzeugende Argumentation, nicht verloren. Aber das ist nicht mehr das Privileg einer bestimmten akademischen Klasse. Es hat sich von der ungleichen Verteilung des kulturellen Kapitals soweit gelöst, dass niemand mehr auf die intellektuellen Stimmen hören muss und jede und jeder sich frei zu ihnen und ihren Argumenten verhalten kann. Die Leute haben es satt, sich von Politikern oder Intellektuellen wie Kinder behandeln zu lassen, oder wie es im immer wiederkehrenden Politikerjargon heißt, wie „Menschen draußen im Lande“. Auch Intellektuelle haben dumpfe Vorurteile, und umgekehrt ist auch das Stammtischpublikum gebildet.

Radikale Kritik

Anders als die speziellen Intellektuellen, die sich bei der immer kontroverseren Einschätzung ganz auf ihre Fachkompetenz stützen und alle Fragen allgemeinen Interesses ausklammern müssen, gilt das Interesse der allgemeinen Intellektuellen der *symptomatischen Wahrheit* (Slavoj Žižek), die ein bloß verdrängtes und beschwiegengesellschaftliches Krisenphänomen sichtbar macht. Wenn alle, die den hegemonialen Konsens definieren, sich darauf geeinigt haben, dass – wie Joschka Fischer es nach seiner realpolitischen Wende immer ausdrückte – das Axiom aller Reformpolitik ist, dass alles geändert werden kann, aber am Kapi-

talverhältnis nichts zu ändern ist, erinnert die Stimme des allgemeinen Intellektuellen daran, dass es dann nur noch eine wirklich radikale Option gibt, dem Elend und der Verzweiflung, dem Unrecht und der Ausbeutung des globalen Kapitalismus überhaupt etwas entgegenzusetzen, und das ist die Wiederaufnahme der radikalen Kritik am Kapitalverhältnis.

Was nämlich die bewusst betriebene Verdrängung, das *silencing*, das Zum-verstummen-Bringen jener Kritik übersieht, ist die symptomatische Wahrheit, dass alle Reformen scheitern müssen, die das Kapitalverhältnis jeder Kritik und jeder alternativen Option, und sei sie noch so immanent, entziehen. Beim Insistieren auf symptomatischer Wahrheit geht es indes nicht mehr um längst verblasste Revolutionsphantasien, ums letzte Gefecht oder den großen Plan der marxistischen Geschichtsphilosophie. Wohl aber kann die nurmehr negative Wahrheit des Symptoms das machtpolitische Scheitern intellektueller Figuren wie Fischer exemplarisch erklären. Wer – immerhin – die politische Einigung Europas bis zum französischen Verfassungsreferendum vorangetrieben hat, scheitert am Ende genau daran, dass sich die Europäische Bürgerschaft nicht vollends und ungefragt dem Kapitalverhältnis ausliefern wollte. Das Verdrängte kehrt zurück, und wenn wir Glück haben, verschieben sich diesmal die Gewichte zugunsten der vom Symptom befreiten Willensbildung von Europas Völkern, die längst *eine* Bürgerschaft sind, ohne es indes zu wissen.

Bleiben wir beim Beispiel Europa. Die Strategie der Verdrängung und des *silencing*, das sich und uns die technokratische Europapolitik nach 2005 noch einmal erfolgreich verordnet hat, funktionierte schon in der Griechenland-Krise fünf Jahre später nicht mehr. Der hegemoniale Konsens, der auch diese Krise überlebt hat, sieht sich seiner symptomatischen Wahrheit konfrontiert, nämlich dass postnationale Foren, grenzüberschreitender Kosmopolitismus, die Verfassung ohne Staat, das Projekt eines europäischen Sozialstaats oder gar die abenteuerliche Idee einer globalen sozialistischen Basisdemokratie oder einer anderen Verteilung der Arbeit sich nicht mehr zugunsten der Hoffnung, das globale Kapital werde alles richten, wenn

man es nur frei agieren lasse, verdrängen und verschweigen lassen. Das ist die symptomatische Wahrheit in der Parole „Peoples of Europe, Rise Up“, die eine stalinistische Partei von gestern an das Athener Symbol des antiken Europa geheftet hatte: Die kühneren Antizipationen einer neuen europäischen und globalen Demokratie sind nicht für die Katz und ohne praktische Bedeutung. Sie liegen als Deutungsschemata bereit, auf die zurückgegriffen werden kann, wenn aus ganz anderen Gründen, in Situationen ökonomischer und politischer Krisen und ohne den Intellektuellen noch einen besonderen Part zu lassen, eine neue, europäische Öffentlichkeit entsteht.

In der Griechenland-Krise wurde bereits „in der europäischen Öffentlichkeit (...) richtig geholt“ und „auf dem Boulevard (...) regelrecht gehetzt“, nicht nur gegen Griechenland, sondern auch „die Deutschen (haben) ihr Fett weg bekommen, von wegen Hegemoniestreben“.¹ Was der Autor der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, der wieder einmal vor zuviel europäischer Öffentlichkeit warnt, dabei übersah, war nicht nur, dass ohne Fett, Gehetze und Geholze die Demokratie stirbt, sondern dass – und auch das gehört zur Dialektik des öffentlichen Geholzes – nicht nur die europäische Solidarität von Deutschland fast aufgekündigt wurde, sondern zur gleichen Zeit im französischen Parlament und in den Meinungsfragen eine sehr deutliche Mehrheit sich für die Solidarität mit der südlichen Peripherie aussprach. Wenn die Diskussion nicht verdrängt und zum Schweigen, sondern immer wieder angestachelt und zu Wort gebracht wird, kann sich der Knoten von alleine lösen und die Produktivkraft grenzüberschreitender Solidarität plötzlich entfesselt werden. Hier hätten die allgemeinen Intellektuellen Sartres immer noch einen Part, aber er hätte sich in eine vollends deliberativ gewordene Demokratie verflüssigt.

Zwar wurde im grenzüberschreitend öffentlichen Diskurs der Griechenland-Krise die intellektuelle Hegemonie der neokonservativen Mixtur aus nationaler Politik und globalem Turbokapitalismus nicht gebrochen, aber alternative Deutungsmuster, die in der Krise überall durchgespielt und dis-

kutiert wurden, vom Neo-Keynesianismus (Paul Krugman) bis zum Neo-Post-Neo-Leninismus (Slavoj Žižek), vom Kosmopolitismus (Ulrich Beck) bis zum Europäischen Sozialstaat (Claus Offe), könnten schon in der nächsten Krise, wenn die Staaten nicht mehr zahlen können, die Diskussion bestimmen.

Europäische Debatten

Plötzlich wird an immer mehr kontroversen Themen eine europäische Dimension erkennbar. Was Silvio Berlusconi noch ungestraft tun konnte und kann, wird beim französischen Präsidenten Nicholas Sarkozy zum Problem. Eine durchsichtig populistisch inszenierte, mit wohl platzierten Kriminalstatistiken gut vorbereitete, wahltechnisch motivierte, rassistisch konnotierte Ausweisungskampagne gegen rumänische Sinti und Roma kommt ins Stocken, erfährt mehr und mehr Widerrede, gerät ins europarechtliche Zwielficht, wird vors europäische Parlament gezerrt und droht schon, sich wahltechnisch ins Gegenteil zu kehren, obwohl die Vorurteile gegen „Zigeuner“ tief sitzen, weit verbreitet, durch unsere grandiose Erinnerungspolitik kaum gedämpft werden und diejenigen treffen, die – wie seinerzeit die Juden – am Ende der Skala derer stehen, für deren Schicksal Majoritäten sich erwärmen könnten.

Warum? Einfach deshalb, weil die Debatte immer weiter geht, derweil die Zahl derer wächst, die in den Sinti und Roma ihr eigenes europäisches Recht auf Freizügigkeit bedroht sehen und die Rückkopplungseffekte zwischen nationaler und europäischer Öffentlichkeit nicht mehr kontrollierbar sind. Der Einfluss der Intellektuellen auf die kommunikative Macht, die sich hier als Gegenmacht aufbaut, besteht nur noch in zahllosen Zeitungsartikeln, Parlamentsinitiativen, Internetkampagnen und Appellen an den universalistischen Gehalt des europäischen Rechts und der faktischen Verfassung Europas.

¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. 8. 2010.



1961 - 1989/90

WWW.
**CHRONIK
DER
MAUER**
.DE

Jetzt mit
Unterrichts-
material

Die multimediale Dokumentation der Geschichte der Berliner Mauer von 1961 bis 1990 auf www.chronik-der-mauer.de

Unterrichtsmaterialien für die Sekundarstufe I und II sowie für die Grundschule erschließen das wertvolle und ungewöhnliche Material aus Texten, teilweise unveröffentlichten Dokumenten, Filmen, Tönen, Fotos und Zeitzeugeninterviews zu den dramatischen Ereignissen beim Bau und Fall der Mauer sowie den wichtigsten Stationen der deutschen Teilung.

APuZ

Nächste Ausgabe 41–42/2010 · 11. Oktober 2010

Revolutionen in Lateinamerika

Josef Oehrlein

Die Vermessung der Unabhängigkeit

Nikolaus Werz

Revolutionsmythen zu Lateinamerika

Romeo Rey

Die Linke in Lateinamerika

Cristian Balteo Yazbeck · Melina Fernández Temes

Venezuela: Lektüre eines geteilten Landes

Juliana Ströbele-Gregor

Demokratische Revolution in Bolivien?

Michael Zeuske

Traditionen, Gegenwart und Zukunft der kubanischen Revolution

Stephan Labrem

Faszination Che

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn



Redaktion

Dr. Hans-Georg Golz
(verantwortlich für diese Ausgabe)

Dr. Asiye Öztürk

Johannes Piepenbrink

Anne Seibring (Volontärin)

Telefon: (02 28) 9 95 15-0

www.bpb.de/apuz

apuz@bpb.de

Redaktionsschluss dieses Heftes:

24. September 2010

Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH

Frankenallee 71–81

60327 Frankfurt am Main

Satz

le-tex publishing services GmbH

Weißenfelser Straße 84

04229 Leipzig

Abonnementservice

Aus Politik und Zeitgeschichte wird
mit der Wochenzeitung **Das Parlament**
ausgeliefert.

Jahresabonnement 34,90 Euro; für Schüle-
rinnen und Schüler, Studierende, Auszubil-
dende (Nachweis erforderlich) 19,00 Euro.
Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Vertriebsabteilung **Das Parlament**

Societäts-Verlag

Frankenallee 71–81

60327 Frankfurt am Main

Telefon (069) 7501 4253

Telefax (069) 7501 4502

parlament@fsd.de

Nachbestellungen

IBRo

Kastanienweg 1

18184 Roggentin

Telefax (038204) 66 273

bpb@ibro.de

Nachbestellungen werden bis 20 kg mit
4,60 Euro berechnet.

Die Veröffentlichungen

in **Aus Politik und Zeitgeschichte**

stellen keine Meinungsäußerung

der Herausgeberin dar; sie dienen

der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X

Károly Méhes

3-4 **Die Intellektuellen und Europa – ein intelligentes Europa**

Im heutigen Europa ist die Ausgewogenheit der Ansichten am wichtigsten: zu verkünden, oder, wenn das zu pathetisch klingt, kundzutun, dass die Welt und darin unser Leben eine Fundgrube unendlicher Möglichkeiten ist.

Dietz Bering

5-12 **„Intellektueller“: Schimpfwort – Diskursbegriff – Grabmal?**

Es wird bewusstseins- und sprachgeschichtlich untersucht, welche Formungen der (Kampf-)Begriff „Intellektuelle“ erfahren hat. Schließlich wird gezeigt, wie der Intellektuelle auch nach der Postmoderne noch sicheren Stand gewinnen kann.

Barbara Vinken

13-18 **Die Intellektuelle: gestern, heute, morgen**

Erst wenn die Moderne hinter uns liegt und von einer Zeit abgelöst ist, die ohne *gender anxiety* auskommt, werden Artikel über feministische Intellektuelle überflüssig, wird aus de iure de facto geworden sein.

Dorothea Wildenburg

19-25 **Sartres „heilige Monster“**

Bis zum Mai 1968 war Jean-Paul Sartre der Prototyp des klassischen Intellektuellen. Durch die Studentenbewegung und den Pariser Mai beginnt er, diese Position selbstkritisch zu hinterfragen.

Friedrich Wilhelm Graf

26-31 **Propheten moderner Art? Die Intellektuellen und ihre Religion**

Religionsintellektuelle tragen zur konfliktreichen Pluralisierung des religiösen Feldes bei und treiben die Modernisierung von Religion durch umstrittene Aktualisierung und Vergegenwärtigung uralter Sinnsymbole voran.

Hauke Brunkhorst

32-37 **Die Macht der Intellektuellen**

Intellektuelle haben keine Macht, wenn damit bindendes Entscheiden gemeint ist. Was sie haben, ist mehr oder minder großer Einfluss, der sich auf Reputation, rhetorisches Geschick und Argumente stützt.