

Der kritische Blick

Über intellektuelle

Tätigkeiten

und Tugenden

Herausgegeben von

Uwe Justus Wenzel



Der kritische Blick

Über intellektuelle Tätigkeiten
und Tugenden

Herausgegeben von

Uwe Justus Wenzel

Fischer
Taschenbuch
Verlag



Inhalt

Uwe Justus Wenzel

Einleitung 9

Michael Walzer

Die Tugend des Augenmaßes

Über das Verhältnis von Gesellschaftskritik
und Gesellschaftstheorie 25

Ralf Dahrendorf

Theorie ist wichtiger als Tugend

Gesellschaftskritik und Intellektuelle 39

Karl Heinz Bohrer

Eine Phänomenologie der Einzelnen

Die gesellschaftskritischen Möglichkeiten
des dichterischen Blicks 44

Originalausgabe

Veröffentlicht im Fischer Taschenbuch Verlag,
einem Unternehmen der S. Fischer Verlag GmbH,
Frankfurt am Main, September 2002

© 2002 Fischer Taschenbuch Verlag in der
S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Satz: Pinkuin Satz und Datentechnik, Berlin
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck
Printed in Germany

ISBN 3-596-15332-8

Sighard Neckel		
Jenseits von Blasiertheit und Rechthaberei		
Intellektuelle Praxis und das Beispiel Siegfried Kracauers	52	
Axel Honneth		
Idiosynkrasie als Erkenntnismittel		
Gesellschaftskritik im Zeitalter		
des normalisierten Intellektuellen	61	
Dieter Thomä		
Im Dreieck balancieren		
Der Intellektuelle als Zeitgenosse	80	
Micha Brummlik		
Intellektuelle, Postintellektuelle, Transintellektuelle		
Thesen zum Probehandeln in der Weltgesellschaft	97	
Ian Buruma		
Kult des Exils		
Kritik einer pathetischen Geste	105	
Claus Koch		
Keiner von uns		
Maximen für den Intellektuellen	122	
Thomas Macho		
Neue Allianzen		
Der Intellektuelle und der Ingenieur	131	
Hans Ulrich Gumbrecht		
Riskantes Denken		
Intellektuelle als Katalysatoren von Komplexität	140	
Dirk Becker		
Ein Intellektueller ist jemand, der etwas gelesen hat	148	
Christina von Braun		
Streit der Lesarten		
Die Intellektuellen und die »Religion der Moderne«	158	
Heinz Bude		
Das Ende der Gesellschaft		
Intellektuelle in der Ära des »Lebens«	167	
Wolfgang Iosifsky		
Illusionslose Beobachtung	177	
Über die Autorin und die Autoren	185	

Dieter Thomä

Im Dreieck balancieren

Der Intellektuelle als Zeitgenosse

80

An Intellektuellen ist auffällig, dass sie nie von gestern sind. Gerne beruft man sich auf »zeitgenössische Intellektuelle« und nennt dann Namen wie Michael Walzer, Ralf Dahrendorf, Karl Heinz Bohrer, Hans Ulrich Gumbrecht und andere. Aber es klänge ein bisschen seltsam, würde man Georg Simmel oder Max Weber, Sartre oder Foucault im Rückblick als »Intellektuelle« bezeichnen. Was für Lebende ein Gütesiegel ist, wirkt bei Toten als Fehlbezeichnung, fast schon als Herabwürdigung. Als Philosophen, Soziologen etc., nicht als Intellektuelle gehen sie in die Geschichte ein. Aus diesem Befund ergibt sich auch schon die Bestimmung des Intellektuellen: er ist, ob er will oder nicht, *Zeitgenosse*. Der Streit um seine Rolle kann nur im Streit um die Art der Zeitgenossenschaft bestehen, die ihm zukommt.

So kommt man freilich vom Regen in die Traufe, von einem merkwürdigen Gesellen zu einem noch merkwürdigeren, nämlich: vom Intellektuellen zum Zeitgenossen. »Zeitgenossen« – das sind dem Wortsinne nach solche, die in den »Genuss« derselben Zeit kommen, wobei hier nicht Liebelei oder Völlerei gemeint

sind, sondern das, was die Juristen noch heute als gemeinsamen »Nießbrauch« bezeichnen. Zeitgenossen gehören zur selben Zeit – so wie Eidgenossen demselben Eid unterstehen. Um zum Zeitgenossen zu avancieren, braucht man andere, mit denen man seine Zeit teilt, mit denen man – wie es noch in Grimms Wörterbuch heißt – »synchron« ist. So ist auch der Intellektuelle auf Partnersuche – ob er sich nun einmischen, anbiedern oder verbrüdern will.

Doch wenn genau er sich zugehörig fühlt – diese Frage bleibt in der Regel offen. Dies hat mit dem großzügigen, vielleicht auch großspurigen Anspruch zu tun, »für alle«, für die Öffentlichkeit da zu sein; begehrt unter Intellektuellen ist auch die Rolle des »öffentlichen Gewissens«. Trotz aller Klagen über »freischwebende Intelligenz« ist es in der Tat fragwürdig, wenn Intellektuelle gewissermaßen zu Lobbyisten werden und als »festgelegte Intelligenz« auftreten. Der Intellektuelle will vielmehr der *Zeitgenosse schlecht-hin* sein.

Wer von »Genossenschaft« redet, unterstellt üblicherweise, dass die Mitglieder, die ihr angehören, weitgehend gleichgestellt sind. Dies kann man nun aber von der Genossenschaft, die der Intellektuelle mit seinen ungezählten Zeitgenossen unterhält, wirklich nicht sagen – und zwar nicht nur deshalb, weil er sich als »Arbeiter der Stirn« vom »Arbeiter der Faust« unterscheidet, sondern auch deshalb, weil er für sich selbst trotz aller Verbrüderungsgesten eine Sonderrolle sucht.

Er beansprucht für sich nämlich ein herausgehobenes Verhältnis zu seiner Zeit selbst. Zwar teilt er sie mit den anderen, doch meint er, darüber hinaus einen besonderen Zugang zu ihr zu kennen, über sie in besonderer Weise Bescheid zu wissen. Das Verhält-

81

nis zwischen ihm und den anderen ist also nicht eines unter Gleichen. Inseghem bricht der Intellektuelle mit seinen Zeitgenossen, auch wenn er sich mit der Verbindung zu ihnen brüstet. Er ist unterwegs auf einer klammerhelflichen Extrarouten, und deshalb muss er auch den Begriff ›Zeitgenosse‹ für seinen Eigenbedarf umdeuten. Er ist nicht einfach der Gefährte derer, die mit ihm in derselben Zeit leben, vielmehr hat er sich eine einzige Genossin erwählt, die er erkennen will: die Zeit selbst. Mit ihr sucht er eine »imaginäre Gemeinschaft«. Seiner Epoche will er als Lebensabschnittsgefährte dienen, ihr Derzeitiger will er sein.

82 Derzeitig, das heißt auf Lateinisch: *modernus*. ›Modern‹ – so wurden vor Jahrhunderten noch all diejenigen genannt, die borniert in den Grenzen ihrer Gegenwart agierten; später avancierte es dann zum Ehrentitel, ›modern‹ – also: auf der Höhe der Zeit – zu sein. »Il faut être absolument moderne« – eine der Übersetzungen des berühmten Plädoyers Arthur Rimbauds für radikale Geistesgegenwart lautet: »Ich muss unbedingt ein Mensch von heute sein.«¹

Doch die Sache hat einen Haken – und an ihm hängt der Intellektuelle. Auch wenn er sich eine Sonderrolle im Umgang mit der Zeit zuschreibt, ist er doch auf Gedeih und Verderb angewiesen auf eben diejenigen, von denen er sich abkehrt: seine Zeitgenossen. Sie müssen ihm seine Rolle gönnen, ihn dafür schätzen, sonst bleibt ihm die Anerkennung als Intellektueller versagt. Wer die Öffentlichkeit scheut und seine Einsichten in der Abgeschlossenheit pflegt, mag am Ende zum Kulturrebe der Menschheit gehören.

¹ Arthur Rimbaud, *Sämtliche Dichtungen*, Heidelberg 1965, S. 325.

ren; zu den Intellektuellen zählt er nicht, denn diese schielen unweigerlich auf ihre Zeitgenossen – anbiedernd oder angreifend.

Mag zunächst auch der Eindruck entstehen, der Intellektuelle wolle sich über seine Zeitgenossen erheben, so ist dies doch nur die halbe Wahrheit – oder: eine Hälfte des Dreiecksverhältnisses, das der Intellektuelle aushalten muss oder ausleben will. Er pflegt eine ganz besondere Liaison mit seinem Zeitalter, erhofft sich aber gerade dafür Anerkennung bei seinen Zeitgenossen, denen er also auch zugetan ist und denen er für ihr Interesse Dank schuldet. Zwei Herzen schlagen, ach, in der Brust des Intellektuellen, und beide braucht er zum Leben. Aus dieser Konstellation erklärt sich übrigens auch die bei Intellektuellen häufig anzutreffende Mischung aus Beifall heischender Ruhmsucht und vereinsamter Selbstüberschätzung.

83 Damit der Intellektuelle nicht ausstirbt, müssen die Menschen ein *Bedürfnis* nach ihm verspüren. Sie müssen es zu schätzen wissen, dass es jemanden gibt, der sich nicht nur direkt mit ihnen selbst beschäftigt, sondern darüber hinaus allgemein mit der Zeit, in der sie leben. Ein solches Bedürfnis nach dem Intellektuellen wird immer dann auftreten, wenn den Menschen ihre eigene Zeit nicht geheuer ist. Die Aufmerksamkeitskraft, die ihm zuteil wird, hängt nicht zuletzt davon ab, wie sehr ein Zeitalter den Menschen, die in ihm leben, zu schaffen macht. Nach Robert Musil sind solche Krisen gekennzeichnet durch »die Nichtdeckung von Ideologie und praktischem Leben«, die »zu Explosionen (zu »metaphysischem Krach«) führen muss«.² Man darf sich diesen unangenehmen

² Robert Musil, *Gesammelte Werke. Essays und Reden – Kritik*, Reinbek 1978, S. 1357.

Krach als Entladung vorstellen, also nicht im Sinne von Heinrich Heines frohem Vers »Schlage die Trommel und fürche dich nicht«, sondern als Strom- oder Donnerschlag.

Wenn der allgemeine Ordnungsrahmen nicht mehr zu den Erfahrungen passt, die die Menschen in ihn einweben wollen, dann eben wird für sie die eigene Zeit zum Problem; sie beschleicht ein »dummes Begleitgefühl«³, und sie sind getrieben, ihr Bewusstsein von Modernität oder Intellektualität zu steigern. Hier genau sind die intellektuellen gefragt, die ihren Zeitgenossen zugewandt sind, aber zugleich mit dem Zeitalter schlechthin zu tun haben. Sie sind gefordert, bessere Modelle des Selbst- und Weltverständnisses zu entwickeln, und dabei treten sie nicht als quasigöttliche Baumeister auf, beziehen ihr Material aber auch nicht einfach aus dem Bodensatz des Alltags.

Bei seinen Bemühungen muss der intellektuelle zwei Gefahren meiden – Gefahren, die sich geradewegs aus dem Beziehungsgeflecht ergeben, in dem er sich befindet. Er darf sich, kurz gesagt, nicht einseitig auf eine der Seiten schlagen, die sich ihm in dem Dreiecksverhältnis anbieten, in dem er sich befindet. Wenn er die Balance zerstört, dann zerstört er sich selbst. Weder gehört er ganz auf die Seite seiner Zeitgenossen noch ganz auf die Seite des Zeitalters, weder soll er sich dem Zeigeist ausliefern noch von oben herab das Zeitalter in Gedanken pressen.

Bei dem Versuch, Theorien mit allgemeinem Anspruch an aktuelle Probleme heranzubringen (oder umgekehrt), sind Missgriffe schnell geschehen. Zu deren Bezeichnung nutzt man gerne

³ Ebd.

den Begriff der »Ideologie«, den zwar Musil (s. o.) in einem strikt neutralen, keineswegs abwertenden Sinn gebraucht, der sich aber vor allem für Theorien eingebürgert hat, die als Bemäntelung bornierter Interessen dienen. »Ideologie« im schlechten Sinne droht aber auch dann, wenn die intellektuellen einfach so tun, als trügen sie geradewegs, ohne Adressierung an ihre Zeitgenossen, Verantwortung für ein »Ganzes« und sprächen in dessen Namen.

Für Gefahren aller Art ist die deutsche Geschichte üblicherweise die reichste Fundgrube – so auch in diesem Fall. Entsprechend gibt es zu den zwei Gefährdungen des intellektuellen zwei Fallstudien über die deutsche Situation.⁴ Die eine Gefahr – betont von Kurt Flasch – besteht demnach darin, dass man sich an bestimmte Entwicklungen des Zeitgeistes hängt und sie intellektuell hochturbelt; im schlimmsten Fall agieren intellektuelle als feinsinnige Claqueure für die herrschende Meinung oder die Meinung der Herrschenden. Die andere Gefahr – betont von Fritz Ringer – besteht darin, aufgrund der gedachten Liaison mit den Zeitläuften von oben herab Zensuren an die Zeitgenossen zu vergeben; so agiert man nicht weise, sondern altdölg.

Bei Hugo Ball ist gut zu studieren, wie leicht sich Verzerrungen in eine vorderhand plausible Beschreibung einschleichen. Er fragt: »Was ist die Intelligenz eines Landes?« – und antwortet: »Die geistige Elite, jene seltenen und wenigen Menschen, die ihre Er-

⁴ Vgl. für das Folgende Kurt Flasch, *Die geistige Mobilisierung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin 2000; Fritz K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*, München 1983.

86 lebnisse und deren Resultate kommunizieren zum Zweck einer höheren Vernunft.« Halbwegs kann man ihm hier noch folgen, auch wenn die »Erlebnisse« und die »Vernunft« etwas konfus kombiniert sind. Dann spricht Ball aber noch von der weitergehenden Zielstellung, dass die intellektuellen ihre »höhere Vernünftigkeit« dem »Volksganzen« widmen sollten, bis es »in einem Gesetze vereinigt« sei – einem Volksganzen, das von seiner vollkommenen Alltags-»Mentalität« abgebracht werden muss.⁵ In Form des »Volksganzen« unterstellt Ball ein homogenes Ganzes, das der intellektuelle im Zuge seiner Erhebung zum Allgemeinen doch selbst erst so etabliert oder besser gesagt: fingiert. Und indem er sich zum Sprachrohr des Allgemeinen macht, tut er so, als würde er gar nicht mit eigener Stimme sprechen. An sie aber bleibt er gebunden.

Immerhin muss man anerkennen, dass intellektuelle als Zeitgenossen auch lernfähig sein können. Der Thomas Mann des späteren Essays »Bruder Hitler« ist ein anderer als der Thomas Mann der »Betrachtungen eines Unpolitischen«. Und Georg Simmels Urteil über den Ersten Weltkrieg, über Deutschland und Europa hat in den Jahren 1914 bis 1918 eine interessante, durchaus erfreuliche Wändlung durchlaufen.⁶

Statt sich aber an Glanzstricken des intellektuellen zu ergötzen, sollte man zunächst dessen Elend auskundschaften. Der echte Tiefstand ist nämlich nicht schon dann erreicht, wenn die Intel-

⁵ Hugo Ball, *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, Bern 1919, S. 4.

⁶ Simmels Entwicklung kommt übrigens in Kurt Flaschs Darstellung zu kurz; vgl. Flasch, a. a. O., S. 329 ff.; anders Klaus Lichblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main 1996, S. 392 ff.

lektuellen das Dreiecksverhältnis, in dem sie sich befinden, einseitig auflösen. Am schlimmsten ist es, wenn sie es in großer Konfusion kollabieren lassen, wenn sie davon träumen, sich ihren Zeitgenossen und der Geschichte selbst auf einen Schlag in die Arme zu stürzen. Studieren lässt sich dieser Sturz beispielhaft an Jean-Paul Sartre und Peter Sloterdijk (wobei mir fern liegt zu behaupten, diese beiden seien von gleichem Rang).

Jean-Paul Sartre hat dazu geneigt, im Kurzschluss von der Großdeutung der Zeitläufe zu seinen Zeitgenossen zu gelangen; inspiriert von der welthistorischen Dynamik, pickte er sich unter seinen Zeitgenossen verdachtsweise geschichtsträchtige Gruppen heraus, denen er dann die Auftragsbücher voll diktierte. So entwickelte er einige Jahre lang beträchtliche Langmut mit stalinistischen Zeitgenossen, weil sie sich gemäß seinem vermeintlichen »Überblick« auf der richtigen Seite der geschichtlichen Entwicklung befanden. In seinem Buch »L'Opium des intellectuels« hat Sartres vormaliger Weggefährte Raymond Aron diese Langmut als geschichtsphilosophische Betäubung analysiert und kritisiert.⁷ Immerhin: Sartre selbst hat die intellektuellen davor gewarnt, sich Erkenntnisprivilegien vorzubehalten; auch sie seien – so erklärte er – von der Gesellschaft »historisch bedingt, so daß die Vorurteile der Ideologie dieser ihrer Gesellschaft in ihre praktische Fortschung« einfließen – gar noch »in ihren Willen, diese Vorurteile zu bekämpfen«.⁸

⁷ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris 1955; vgl. Jürg Altwegg, *Die Republik des Geistes*, München/Zürich 1989, S. 228 ff.

⁸ Jean-Paul Sartre, *Mai '68 und die Folgen*, Bd. 2, Reinbek 1975, S. 29.

Einen Kurzschluss in umgekehrter Richtung kann man neuerdings bei Peter Sloterdijk beobachten – nämlich den vom Zeitgeist zur Epochenchau. Einerseits agiert er als »automatisches Klavier des Zeitgeistes« (eine Bezeichnung, die er einsichtsvollerweise auf sich selbst gemünzt hat).⁹ Andererseits traut er sich den großen Überblick zu: »Mir [ist] zumute, als überschaute ich mit einem Mal ein ganzes Terrain, eine Epoche, ein System von Illusionen.«¹⁰ Er macht sich also zum Sprachrohr eines aktuellen Rumors, landet dann aber schnurstracks bei volatilen Großdeutungen. Karl Heinz Bohrer hat die treffende Beobachtung gemacht, dass Sloterdijks neueste »Fundamentalfantasien im Zeichen der ›Blase‹« Ausdruck einer reflexhaften Flucht vor der Kälte und Härte moderner Konflikte sind, die sich »bei ihm buchstäblich zwischen Mutterkuchen und Gebärmutter konkretisiert.«¹¹ So wachsen sich die Reflexe und Vorurteile des Zeitgeistes zu Reflexionen im Weltmaßstab aus, deren Lebensdauer freilich beschränkt sein muss. Deshalb kommt es bei Sloterdijk auch zu einem Wechsel der Großdeutungen *nach Gusto*: an die Stelle der Mutter- kann auch die Machtphantasie treten, und dann liebäugelt er mit den »Großzüchtem« im »Menschenpark« oder mit »Ausnahme«-Menschen, die die normalen Zeitgenossen in der »Vertikale« über sich antreffen.¹²

⁹ Vgl. Peter Sloterdijk/Hans-Jürgen Heinrichs, »Kantilenen der Zeit«. In: Letzte 36, 1997, S. 71 ff.

¹⁰ Vgl. Peter Sloterdijk, »Die Kritische Theorie ist tot«. In: Die Zeit, 9. 9. 1999, S. 36.

¹¹ Vgl. Karl Heinz Bohrer, »Fantasie, die keine war«. In: Die Zeit, 8. 2. 2001, S. 34; angespielt wird auf Sloterdijks Buchtitel »Blasen«.

¹² Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main 2001, S. 325; ders.: *Die Vernachtung der Massen*. Frankfurt a. M. 2000, S. 62, 94.

Es hilft nichts: Der Intellektuelle bleibt sich nur treu, wenn er das Dreiecksverhältnis aufrechterhält, in das er gestellt ist. Er darf sich nicht von seinen Zeitgenossen abschneiden, er darf ihnen aber auch nicht nach dem Munde reden. In Gedankenwelten allein kann der Intellektuelle nicht überleben, ebenso wenig aber dann, wenn seine Beiträge alles Fremde, Sperrige verlieren. Wenn sich gemäß meiner Deutung die Intellektuellen gerade durch das Verharren in dieser Spannung treu bleiben, so wirft dies ein neues Licht auf deren Untreue, also – anders gesagt – auf den »Verrat der Intellektuellen«. Es bleibt zu klären, wie dieser befürchtete, bekämpfte »Verrat der Intellektuellen« genau ausfällt, wenn von ihnen doch Loyalität in zwei Richtungen gefordert ist.

Hilfreich zur Ergreifung etwaigen »Verrats« verspricht eine Schritt zu sein, die die Anwendung dieses Begriffs auf die intellektuellen überhaupt erst gängig gemacht hat: Julien Bendas »La trahison des clercs« aus dem Jahr 1927. Benda sieht den »Verrat« nun nicht darin, dass Intellektuelle ihre Loyalität, ihre Verbundenheit mit den Zielen einer Gruppe, der sie etwa Treue geschworen hätten, aufkündigten. Die Solidarität, die er fordert, gilt vielmehr der Menschheit schlechthin: Sie besteht in der »Sensibilität für die abstrakte Qualität des Menschlichen« (136⁹). Benda beruft sich auf »eine Klasse von Menschen (...), deren Aktivitäten schon vom Wesen her nicht auf praktische Ziele ausgerichtet sind; Menschen, die ihre Befriedigung in Kunst, Wissenschaft oder metaphysischer Spekulation –, kurz, im Besitz immaterieller Güter suchen und

⁹ Hier und im Folgenden verweisen Seitenzahlen im Text auf Julian Benda, *Der Verrat der Intellektuellen*. Frankfurt am Main 1988.

damit zu sagen scheinen: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt.« (111) Die Versuchung also, der der Intellektuelle nach Benda ausgesetzt ist, besteht darin, »praktisch« zu werden (155 f.), sich in »Realismus« zu üben (205) oder »mit der Weltdynamik« eins werden zu wollen (69): »Das Bestreben des *clerc*, seinen Prinzipien Gültigkeit im praktischen Bereich (...) zuzugestehen«, wird »zum Quell all seiner Niederlagen« (211). Diese radikale Absage an praktische Kompromittierung macht deutlich, in welcher Hinsicht Bendas Ortsbestimmung des Intellektuellen sich von meinem Schema unterscheidet. Er plädiert für eine Abwertung der Dimension, in der sich der Intellektuelle auf seine Zeitgenossen einlässt, und beruft sie umgekehrt auf den Hochsitz, von dem aus sie die Zeit überschauen können. Entsprechend muss der »Verrat« für Benda im Verlassen dieses Hochsitzes bestehen.

Die Figur, die Benda hier beschreibt, ist freilich genau genommen gar nicht der Intellektuelle, der – gemäß meiner Deutung – zur Zeigenossenschaft *verurteilt* ist, sondern ein ganz anderer Typus. Es geht bei ihm im Wortlaut auch gar nicht um die Intellektuellen, sondern um die *clercs*. Der Ausdruck »Gelehrte« würde, so blass er ist, das Ideal geistiger Tätigkeit, das Benda im Sinn hat, besser treffen als der »Intellektuelle«. Benda ruft auf zur Verteidigung eines Standes, der sich aktuellen pragmatischen oder politischen Vereinnahmungen radikal widersetzt, eines »Richterstand(es), der im Namen ewiger Werte und nicht dem Gebot der Stunde gemäß urteilt« (73).

Nur in einer seltsam verkehrten Welt ist es möglich, dass ein Theoretiker, der sich in verhängnisvoller Weise auf die »Weltdynamik« (s. o.) eingelassen hat, den Vorwurf erhebt, Benda würde

die Intellektuellen funktionalisieren. Am 26. Juli 1948 notiert Carl Schmitt: »Infam: Trahison des *clercs*, das ist nämlich die Einreihung der *clercs* in bestimmte Fronten, statt der immer selbstverständlichen Solidarität der *clercs*, die allen Fronten (und erst recht dem traurigen Schwindel der Unterscheidung von Rechts und Links) überlegen bleibt.« Schmitt erkennt bei Benda jedoch eine »Einreihung in die Links-Front: Absolution des Weltgeistes für alle Verbrechen, die auf der linken Seite geschehen, und Mobilisierung des gerechten Krieges gegen Rechts«.¹⁴

Nach den oben gegebenen Erläuterungen wird deutlich, dass Schmitts Angriff ganz in die Irre geht. Die von Benda angegriffene »trahison des *clercs*« ist offensichtlich nicht ein Abfall etwa von der »linken« Sache, sondern ein Preisgeben der eigenen Position, die nirgendwo anders liegen soll als: über den Fronten. Eben diese Position beansprucht auch Carl Schmitt für die *clercs* (also zuvörderst für sich selbst!), was ihn freilich nicht daran hindert, ein Musterbeispiel für die Kompromittierung des Intellektuellen im »Praktischen« zu bieten.

Hält man sich an Bendas Deutung, so besteht der Verrat der *clercs* in einem *Selbstverrat*. Dies ist überzeugend. Im Unterschied zu meiner Hypothese von der doppelten Loyalität des Intellektuellen gegenüber den Zeitläuften und den Zeitgenossen identifiziert Benda den *clerc* dann genauer als Statthalter einer rein geistigen Sphäre. In der Logik von Bendas Verteidigung des Gelehrten ist eigentlich kein Grund zu finden, der es erforderlich machte, die Figur des Intellektuellen im Unterschied zum Gelehrten über-

¹⁴ Carl Schmitt, *Glossarium*, Berlin 1991, S. 183.

haupt herauszuheben. Letztlich ist Bendas Buch also nicht eine Kritik an »Verrat der Intellektuellen«, sondern ein Plädoyer für deren Abschaffung. Dieses Plädoyer ließe sich nur dann plausibel machen, wenn man sich im Sinne Bendas mit der Bestimmung des *clerc* als Gelehrten begnügen könnte, welcher die Interaktion mit seinen Zeitgenossen auf die Verkündung von Wahrheiten beschränkt.

Markant tritt uns eben diese Position bei einem Denker entgegen, den man als entschiedensten Verteidiger des Gelehrten im zwanzigsten Jahrhundert bezeichnen darf: bei Leo Strauss. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit Benda – freilich ohne Bezug auf ihn – setzt er auf diejenigen, die der »Würde des Geistes gewahr werden«. Es ist die Verteidigung der Menschheit in Form einer Verteidigung des *Geistigen* im Menschen, in der Benda und Strauss übereinkommen.¹⁵ Gefordert ist von diesen geistigen Menschen – so Strauss – »der vollständige Bruch mit dem Lärm, der Hast, der Gedankenlosigkeit und Platitude des Jahrmarkts der Intellektuellen und auch ihrer Gegner«. Hier kommt zum Ausdruck, was bei Benda noch unkenntlich bleibt: dass der Gelehrte sich gemäß dieser Aufgabenstellung direkt gegen den »Intellektuellen« profiliert. Zum Zwecke eben dieser Abgrenzung heißt es weiter: »Philosophie kann in einem weiten oder in einem engen Sinne verstanden werden. Wird sie weit verstanden, so fällt sie zusammen mit dem, was man heutzutage intellektuelle Interessen

nennt. Im engeren Sinne meint sie die Suche nach Wahrheit über die wichtigsten Fragen.«

Lohnt es sich, auf Bendas und Strauss' Intellektuellenschele zu erwidern? Sicher nicht, um Intellektuelle in Schutz zu nehmen, die sich mit Anbiederei begnügen. Doch unabhängig von den abschreckenden Beispielen, die ich oben beschrieben habe, stellt sich die Frage, ob man, Strauss und Benda folgend, die Figur des Intellektuellen, wie ich sie im Dreiecksverhältnis mit Zeitgenossen und Zeittäufeln positioniert habe, *prinzipiell* unplausibel finden und aus dem Spiel nehmen soll. Genau dies wäre, wie ich meine, verfehlt. Die Begründung dafür lässt sich, wenn man ihn gegen den Strich liest, bei Benda selbst finden – und überdies noch bei einem seiner frühesten Kritiker: bei Walter Benjamin.

In der Einleitung zur Neuauflage seines Buches aus dem Jahre 1946 bemerkt Benda: »Das einzige politische System, dem der Intellektuelle Gefolgschaft leisten kann[,] ohne sich selbst untreu zu werden, ist die Demokratie, denn mit ihren obersten Werten der Freiheit des Individuums, der Gerechtigkeit und der Wahrheit ist sie nicht praktisch.«¹⁶ Diese Passage ist durchaus überraschend. Entgegen der von ihm favorisierten Immunisierung des Geistigen erlaubt Benda nun eine Identifikation des *clerc* mit bestimmten politischen Zielen – denen der Demokratie – was fast den Eindruck erweckt, als sei Carl Schmitts Kritik an einem Treueschwur im Sinne Bendas doch berechtigt. Doch dieser selbst begründet das Junktum zwischen dem Intellektuellen und der Demokratie – wie gerade zitiert – mit dem Hinweis auf deren geistige Ziele: Zie-

¹⁵ Vgl. Benda, a. a. O., S. 218; Leo Strauss, *An Introduction to Political Philosophy*, Detroit 1989, S. 319. Die im Text folgenden Zitate zum »vollständigen Bruch« und zur »Philosophie«: ebd., S. 319, 327.

¹⁶ Benda, a. a. O., S. 59.

le also, die zum Selbstverständnis des *clerc* gehören. In diesem Sinne darf man – gegen Schmitt – sagen, dass Benda den Intellektuellen nur weiterhin dazu auffordert, sich selbst treu zu bleiben. Diese Treue impliziert nun freilich auch die Verteidigung geistiger Freiheit. – Ein ähnliches Argument findet sich übrigens auch bei Leo Strauss, der die Demokratie trotz der Schwächen, die er brandmarkt, dafür lobt, dass »sie allen die Freiheit schenkt, auch denjenigen (...), die sich um menschliche Exzellenz bemühen«.¹⁷

Aus Bendas Hinwendung zu der »Freiheit des Individuums« (s. o.) ergeben sich nun aber zwei wichtige Konsequenzen. Zum einen stellt sich die Frage, wie dieses Individuum sich der »ewigen« Wahrheiten vergewissert, für die es als *clerc* zuständig sein soll. Zum anderen darf vom Individuum erwartet werden, dass es sich gegenüber Dritten für seine Positionen verantwortet. Beide Forderungen bahnen aus der Mitte von Bendas Konzeption heraus einen Weg zur Bestimmung des »Intellektuellen«, wie ich sie vorgeschlagen habe. Sowohl der erkennende Zugang zu den Zeitläuften wie auch das rechtfertigende Verhältnis zu den Zeitgenossen gehören zu dessen Profil.

Scharf herausgearbeitet wird dieser Punkt in Walter Benjamins Rezension von Bendas Buch, die ein Jahr nach Erscheinen des französischen Originals, also im Jahre 1928, erscheint. Bei allen Komplimenten für Bendas »Humanismus« warnt Benjamin davor, die »allgemeinen und abstrakten Menschheitswerte« als hinreichende Basis intellektueller Arbeit vorzusetzen. Davor schiebt sich nämlich »die Krisis der Wissenschaft«, die »Erschüt-

¹⁷ Strauss, a. a. O., S. 344.

terung des Dogmas einer »voraussetzungslosen« Forschung«, die Kritik »idealistische(r) Abstraktionen«.¹⁸ Die Vorstellung, dass sich der Intellektuelle auf das pauschale Kundtun humanistischer Werte beschränken könne, wird als Naivität aufgewiesen. Statt eine zentrale Stellung über den Dingen einzunehmen, findet sich der Intellektuelle in einer exzentrischen Position wieder, was Benjamin zu der berühmten Pointe führt, dass die »entscheidenden Schläge (...) mit der linken Hand geführt« werden.¹⁹ Kaprizierte sich intellektuelle Arbeit aufs Zeitlose, bildete sie in seltsamer Komplizenschaft das Pendant zeitbezogener Machtpolitik – und zwar gerade dadurch, dass sie sich, scheinbar interesselos, von ihr entfernt. Dagegen hebt Benjamin den »Versuch« des Intellektuellen hervor, »der Wirklichkeit wieder nah, ja näher als je auf den Leib zu rücken«.²⁰

So kann man am Ende mit Benda festhalten, dass es nur *einen* Verrat des Intellektuellen gibt: den an sich selbst. *Ganz er selbst* ist der Intellektuelle aber *nicht* beim abgeschiedenen Blick auf das Ewige, sondern beim Verharren in dem Dreiecksverhältnis, das ich beschrieben habe; es schließt die Bereitschaft zur streitbaren Stellungnahme, zur Verwicklung mit den Zeitgenossen ein. Vor Jahren hat Michael Walzer bemerkt: »Kritische Distanz ist eine Frage von Zentimetern.«²¹ Als er dies schrieb, wollte er eher vor einem Übermaß an Distanz warnen. Es gibt aber auch ein Mindestmaß. Derzeit ist weniger die allzu große Distanz der Intellek-

¹⁸ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt a. M. 1980, S. 111 f.

¹⁹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt a. M. 1972, S. 89.

²⁰ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, a. a. O., S. 112.

²¹ Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990, S. 74.

tuellen zu fürchten als vielmehr deren eilfertige Anbiederung. Sie wird als Nachaffen des Zeitgeistes betrieben, tritt aber auch in anderen Formen auf – etwa als Politikberatung in Kommissionen und Beiräten, in der Geistes- und Sozialwissenschaftler eine ihrer letzten Chancen wittern, ihre ›konstruktive Mitwirkung‹ unter Beweis zu stellen. Die Frage ist hier, was ›konstruktiv‹ genau bedeuten soll. Es dürfte klar sein, dass die Mitwirkung am falschen Spiel das Attribut ›konstruktiv‹ jedenfalls nicht verdient. Nun ist die Lage der westlichen Welt sicher nicht so glorreich, dass Konstruktivität allein im Mitspielen bestehen könnte und die Tätigkeit des Intellektuellen in Gremienarbeit ihren Höhepunkt finden müsste. Gerechtfertigt wäre die Fixierung der Intellektuellen auf eine solche Teilnehmerrolle nur dann, wenn feststünde, dass in dem Spiel, an dem mitzuwirken wäre, nichts faul ist. Fehlt diese Sicherheit, wird Distanz lebensnotwendig. »Ich glaube«, so bemerkte Robert Musil, »daß wenig[er] Menschen ganz unberührt davon bleiben, daß es statt ihres Lebens auch ein anderes gäbe, (...) wo man, mit einem trivialen Wort, glücklich ist, nicht nur sich nervös plagt«.²² Das glaube ich auch.

²² Musil, a. a. O., S. 1357.