

Über das Verhältnis von Geist und Macht im NS-Regime und im SED-Staat

Bialas, Wolfgang

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der TU Dresden

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bialas, W. (2008). Über das Verhältnis von Geist und Macht im NS-Regime und im SED-Staat. *Totalitarismus und Demokratie*, 5(2), 275-303. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-311466>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Über das Verhältnis von Geist und Macht im NS-Regime und im SED-Staat

Wolfgang Bialas



PD Dr. Wolfgang Bialas, geb. 1954. Lehrtätigkeit in verschiedenen Disziplinen der Humanities an deutschen und ausländischen Universitäten, u. a. in der Schweiz, Japan und der Türkei, zuletzt in den USA und den Arabischen Emiraten. Forschungsschwerpunkte: deut-

sche Philosophie, politische Philosophie und philosophische Anthropologie, Geschichts- und Religionsphilosophie, Nazismus und Holocaust, Globalisierung, Terrorismus, Kulturtheorie. Anschrift: Ziegelstr. 3, 10117 Berlin.

Abstract

The essay deals with the relation of intellect and power during the NS regime and in the SED state. For this, the value of those ideologies and intellectual concepts to which both systems referred in different ways is in the focus of the comparison of systems. The text focuses on the comparison of committed intellectuals who tried to influence politics by way of their concepts. Not only for opportunistic reasons they tried to make careers or to stay out of politics, and they did not consider themselves opponents of their respective political systems but intellectually superior representatives of the respective philosophical principles against whose power-political reduction they worked.

Zum Verhältnis von Macht und Geist im Diktaturenvergleich

Intellektuelle zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein von anderen geteiltes und als relevant empfundenes Anliegen in einer Weise öffentlich repräsentieren, die durch ihre kritische unabhängige Parteilichkeit provoziert und Differenzen zuspitzt, die aber auch Gemeinsamkeiten zwischen streitenden Parteien vor dem Hintergrund einer rhetorisch herausgehobenen gemeinsamen Sache sichtbar machen und vermitteln kann, die verletzt oder zur Verständigung beiträgt, die jedenfalls nicht gleichgültig lässt oder ignoriert werden kann.¹ Eine intellektuellengeschichtliche Bilanz des Vergleichs zwischen Nationalsozialismus und real existierendem Sozialismus hätte die Paradoxie politischer Parteinahme von Intellektuellen heraus zu stellen. Gerade in Zeiten gesellschaftlicher Umwälzungen haben sie als *Parteiläufer der Vernunft* die Pflicht, ihre intellektuelle Unabhängigkeit durch öffentliche Positionsbestimmung in den Kämpfen der Zeit zu behaupten und zu verteidigen. Eine gesellschaftliche Funktion der Intellektuellen auszuspielen gegen ihr Existenzrecht auf Unparteilichkeit würde das Selbst-

1 Zur neueren Literatur vgl. Dirk van Laak, Zur Soziologie der geistigen Umorientierung. In: Neue Politische Literatur, 47 (2002), hier S. 163–193.

verständnis national- wie realsozialistischer deutscher Intellektueller bereits im Ansatz verfehlen. Beide sahen ihre Rolle nicht darin, sich mit intellektueller und künstlerischer Tätigkeit aus dem Kraftfeld politischer Praxis zurückzuziehen, sondern in eben diesem Feld originäre Positionen zu Fragen der Zeit zu entwickeln. Diese Positionen waren als *wissenschaftliche Weltanschauung* von der Ideologie im Prinzip vorgegeben, ließen aber durchaus Spielraum für konkurrierende Interpretationen.

Umfragen haben gezeigt, dass ein hoher Anteil der jeweiligen deutschen Bevölkerung Nationalsozialismus wie Kommunismus als eine im Prinzip gute, nur schlecht ausgeführte Idee sah. Gemeinschaftlichkeit und soziale Sicherheit wurden in beiden Fällen als positiv herausgestellt, und das unabhängig von den „unterschiedlichen Ursprünge[n] des Nationalsozialismus aus völkisch-rassistischem und des Kommunismus aus internationalistisch-humanistischem Gedankengut“.² Dieses Beispiel rückt den Stellenwert der Ideologien und intellektuellen Konzepte, der Ideen und Utopien, auf die sich beide Systeme in je verschiedener Weise bezogen haben, in den Mittelpunkt des Systemvergleichs. Während die einen meinen, für die Praxis von Weltanschauungsdiktaturen seien Unterschiede ihrer ideologischen Grundlagen belanglos, ist es für diejenigen, die politische Systeme auch nach der Qualität der durch sie vertretenen Ideologie und beanspruchten Weltanschauung beurteilen, sehr wohl von Belang, was diese Ideologien auszeichnet. Die konzeptionelle Verklammerung von Ideologiekritik und Herrschaftsgeschichte für den Diktaturenvergleich fällt jedoch erst dann ins Gewicht, wenn sich nachweisen lässt, dass die jeweiligen Herrschaftsstrukturen tatsächlich mit ihren unterschiedlichen ideologischen Inhalten variiert haben.³ Diejenigen, die im Diktaturenvergleich Ideologien einen hohen Stellenwert zuschreiben, sehen häufig im *politischen Messianismus* der Intellektuellen das gemeinsame Kennzeichen von Bolschewismus und Nationalsozialismus als ‚Ideokratien‘.⁴

Nach dem Ende der DDR wurde diskutiert, ob mit dem Scheitern des politischen Systems zugleich auch die Ideen diskreditiert waren, auf die sich dieses System berufen oder bezogen hatte. Es ging dabei um die Frage, ob im Rückgang auf eine ideelle, theoretische oder auch utopische Substanz des Marxismus Abstand zur Geschichte seiner politischen Diskreditierung zu gewinnen wäre. Marxistische Intellektuelle und demokratische Sozialisten bestanden darauf, dass mit dem Ende des Realsozialismus nicht das Projekt einer sozialistischen Gesellschaft gescheitert sei, sondern der untaugliche Versuch, mit der kapitalistischen Gesellschaft unter umgekehrten ideologischen Vorzeichen in Konkurrenz zu treten. Nicht die sozialistische Idee sei an ihrer Verwirklichung gescheitert, sondern umgekehrt eine Politik, die sich zu Unrecht auf die von ihr in

2 Gesine Schwan, Die Last zweier Vergangenheiten. In: Thomas Brose (Hg.), Deutsches Neuland, Leipzig 1996, S. 30–48, hier 33 f.

3 Materialien der Enquete-Kommission, Frankfurt a. M. 1995, S. 601.

4 Ebd., S. 605.

Anspruch genommene Idee berufen habe. Mit dem Zusammenbruch realsozialistischer Systeme habe sich der Sozialismus zu neuen Möglichkeiten befreit.⁵

Weder im Nationalsozialismus noch in der DDR ging es für die mit dem politischen System aus nichtopportunistischen Gründen verbundenen Intellektuellen darum, gegen politische Vereinnahmung auf der Indifferenz reiner Theorie oder Kunst zu bestehen, sondern Gesellschaft nach dem Bilde intellektueller Einsicht zu formen. Sie sahen sich nicht als *Gegner* des durch ihr politisches System behaupteten nationalen bzw. internationalistischen Sozialismus, sondern im Gegenteil als die *besseren*, die *wahren* Sozialisten. Auf Versuche politischer Gleichschaltung und äußerer Einflussnahme reagierten sie mit dem Verweis, durch eigene Entwicklungen in ihren Disziplinen bereits da angekommen zu sein, wo sie durch ignorante Ideologen der Partei vermeintlich erst hingeführt werden mussten.

Die Jahre 1933 und 1945 waren nicht nur in politischer, sondern auch in intellektuellengeschichtlicher Hinsicht eine Zäsur. Das wird deutlich an einer parallelen Konjunktur politischer Bekenntnisschriften von Intellektuellen, in denen sich diese sowohl nach der Machtergreifung der Nazis als auch nach der militärischen Zerschlagung Nazideutschlands dazu herausgefordert fühlten, ihr Verhältnis zum Nationalsozialismus öffentlich darzulegen. In beiden Fällen begnügten sie sich selten mit einem Bekenntnis zum neuen Staat und zu den neuen politischen Verhältnissen. Zumeist ging es ihnen auch um das generelle Verhältnis Intellektueller zur Politik. Entweder wurde dann das Verhältnis von Macht und Geist *ausgehend* von einer intellektuellen Position zu den tagespolitischen Turbulenzen besprochen, oder aber mit der *Absicht*, eine solche Position zu entwickeln.

Sowohl 1933 als auch 1945 meinten Intellektuelle, eine besondere Funktion für Aufbau und Etablierung des neuen Staates nachweisen zu müssen. 1933 mussten die nationalsozialistischen Intellektuellen zum Teil konträre Legitimationsbedürfnisse des neuen Staates bedienen. An der publizistischen Oberfläche stellten sich diese Gegensätze als geistige Konkurrenz um die legitime Interpretation der Ziele und des höheren geschichtsphilosophischen Sinns des Nationalsozialismus dar. Begründet werden sollte sowohl die historisch beispiellose Radikalität des gesellschaftlichen Umbruchs, als auch die Notwendigkeit, sich dabei uneingelöster historischer Anfänge zu vergewissern. Gefragt war sowohl der Nachweis eines *Bruchs* mit allen überlieferten Traditionen als auch die systematische Umgruppierung und Neuordnung dieser Traditionen, die den Nationalsozialismus als *anschlussfähig* an *urdeutsche* Traditionen ausweisen sollte.

Allgemein lässt sich wohl sagen, dass das politische Bekenntnis zum Neuen Glaubwürdigkeit erst dadurch gewinnt, dass es zugleich dem Alten abschwört. Erst der kritische Bezug auf die alten politischen Verhältnisse, gegenüber denen die neuen beanspruchen, das *ganz Andere* zu sein, macht aus einem solchen

5 So z. B. Michael Brie/Dieter Klein, *Der Engel der Geschichte. Befreiende Erfahrung einer Niederlage*, Berlin 1993.

Bekenntnis eine moralisch legitime Willenserklärung, am Aufbau des Neuen mitzuwirken – zumindest im Selbstverständnis und der Absicht der Verfasser solcher Schriften. Natürlich gab es auch 1945 Versuche, einzelne Personen, ganze Disziplinen oder auch die Intellektuellen insgesamt vom Vorwurf einer Mitschuld an den Verbrechen des Nationalsozialismus zu entlasten. Die generelle Kritik des nationalsozialistischen Verhältnisses von Macht und Geist zielte jedoch über das politische Bekenntnis ihrer Autoren hinaus auf eine soziokulturelle Funktionsbestimmung der Intellektuellen.

Ohne die konkreten Spielräume und Freiheitsgrade individuellen Handelns zu berücksichtigen, lässt sich im groben Raster zwar immer noch zwischen den Anhängern und Nutznießern eines politischen Systems und seinen Gegnern oder auch den distanziert Gleichgültigen als denjenigen, die für jedes politische System unverzichtbar sind, unterscheiden. Der Variationsbreite politischen wie unpolitischen Verhaltens, in dem solche kategorialen Vereindeutigungen in aller Regel nur kombiniert und als Anteile vorkommen, wird man damit jedoch nicht gerecht.

Von Foucault wissen wir, dass sich hinter dem *Willen zum Wissen* die durchschaubare *List des Geständnisses verbirgt*, der wir uns hüten sollten, auf den Leim zu gehen, droht doch die Konsequenz, „sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt, woran man denkt und was man nicht zu denken denkt“.⁶ Man kann niemanden zwingen, sich mit seiner eigenen Biographie kritisch auseinanderzusetzen. Menschen werden unter *Geständniszwang* nicht automatisch zu *Geständnistieren*. Die Erwartung, Irrtümer zu gestehen, der falschen Lehre abzuschwören, sich zu einer grundsätzlich verfehlten Biographie zu bekennen, wurde von vielen Ostdeutschen als Zumutung empfunden. Die lebensgeschichtlich intuitive Verdrängung der unangenehmen Erinnerungen, die bewusste Lebenslüge und Verharmlosung suchten sich durch die Verweigerung eines solchen Geständniszwangs zu rechtfertigen.

In der Erinnerung einer problematischen, als kriminell oder gescheitert diskreditierten Vergangenheit distanzieren sich Menschen von ihren Affekten, Emotionen und Projektionen, ihren Ängsten und Wünschen, Hoffnungen und Erwartungen, die für sie mit dieser Vergangenheit als *Wirklichkeit gelebten Lebens* verbunden sind. Diese Distanzierung gleicht die vergangene an die gegenwärtige Lebenswirklichkeit an. Was ungefiltert Menschen mit der Faktizität nicht korrigierbarer Irrtümer und Lebenslügen konfrontieren würde, ermöglicht ihnen gebrochen durch diese „Derealisierung aus realistischen Gründen“⁷ die Aufrechterhaltung ihrer lebensweltlich-alltäglichen Balance. Vergangenheit wird in dieser Umkodierung nicht vergessen, sondern *entwirklicht*, indem ihr die

6 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*. Erster Band: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M. 1977, S. 78.

7 Brigitte Rauschenbach, *Erbschaft aus Vergessenheit – Zukunft aus Erinnerungsarbeit*. In: dies. (Hg.), *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*. Zur Psycho-Analyse deutscher Wenden, Berlin 1992, S. 27–56, hier 48.

affektive Besetzung entzogen wird. Geleugnet werden dabei die eigene innere Anteilnahme am Geschehen und die emotionalen Bindungen an diese Ereignisse, durch die diese erst zum affektiven Lebensinhalt werden.

Eine der wenigen intellektuellen Debatten, an denen eine größere Öffentlichkeit der neuen Bundesländer Anteil nahm, war der Vergleich der DDR mit dem Nationalsozialismus. Dieser Vergleich wurde hier mehrheitlich als Verharmlosung und Normalisierung des Nationalsozialismus durch die undifferenzierte Kriminalisierung der DDR wahrgenommen. Ernst Noltes Provokation, den Holocaust aus dem Impuls einer Verteidigung der westlichen Zivilisation gegen den drohenden Ansturm der kommunistischen Barbaren aus dem Osten und ihrer Vernichtungsdrohung des Bürgertums zu erklären, wurde durch ihre Anwendung auf die DDR noch einmal gesteigert: „Aber die DDR war auch der Staat, den Hitler fürchtete, wenn er in seinen frühen Reden immer wieder vom *Blutsumpf des Bolschewismus* sprach, in dem Millionen von Menschen zugrunde gegangen seien; und sie war der Staat, den 1933 alle die zahllosen *bürgerlichen* Organisationen meinten, wenn sie sich selbst und anderen versicherten, der *Volkskanzler Hitler* habe Deutschland im letzten Augenblick vor dem *Abgrund des Bolschewismus* gerettet.“⁸

Die Rede von einer Kontinuität zwischen faschistischer und realsozialistischer Diktatur behauptet eine Kontinuität von Habitusformen und Verhaltensweisen, in der die realsozialistische Diktatur problemlos an die mentalen Tiefenstrukturen und institutionellen herrschaftstechnischen Sicherungen der ersten anknüpfen konnte.⁹ Denjenigen, die in der nationalsozialistischen Diktatur verlässlich funktionierten, sei in der DDR die Chance eröffnet worden, ihre von den Nazis für eine *schlechte* Sache missbrauchten Fähigkeiten nunmehr in den Dienst einer *guten* Sache zu stellen, ohne sich allzulange mit der Frage nach eigener Schuld und Verantwortung für die Verbrechen des nationalsozialistischen Systems aufhalten zu müssen. *Beiden* deutschen Nachkriegsordnungen wurde im Anschluss an die politische Ordnung der für sie jeweils zuständigen Siegermächte die biographisch konkrete Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus erspart. Dabei profitierten die *Ostdeutschen* von der als exemplarisch behaupteten antifaschistischen Biographie ihrer politischen Führung. Den Gründen ihrer Faszination vom Nationalsozialismus mussten sie nicht nachgehen. So bestand für viele der Neuanfang darin, sich den veränderten Machtverhältnissen einfach anzupassen.

Menschen erleben eine Diktatur auf unterschiedliche Weise. Dabei werden diejenigen, gegen die sie ausgeübt wird, häufig als Unruhestifter und Gegner *jeglicher* sozialer Ordnung diffamiert – als asoziale und kriminelle Elemente, vor

8 Ernst Nolte, Die fortwirkende Verblendung. Über Gleichsetzungen und Vergleiche von Drittem Reich, DDR und Bundesrepublik. In: Bilder und Zeiten Nr. 45 – Beilage der FAZ vom 22.2.1993.

9 Vgl. Günter Heydemann/Christopher Beckmann, Zwei Diktaturen in Deutschland. Möglichkeiten und Grenzen des historischen Diktaturenvergleichs. In: Deutschland Archiv, 30 (1997), S. 12–40, hier 17.

denen die Bürger und mit ihnen die politische Ordnung geschützt werden müssten. In dieser Stigmatisierung sind sie für die Aufrechterhaltung der politischen Ordnung unverzichtbar, um den politischen Ausnahmezustand und die Dauer-mobilisierung des Repressivapparates zu rechtfertigen. Erst die Benennung und Isolierung von Gegnern des politischen Systems schließt die Bevölkerung zur manipulierbaren Masse zusammen. Entscheidend für ihre Mobilisierung ist weiterhin ein überzeugendes Angebot zu unpolitischer Vergemeinschaftung durch ein fein strukturiertes Netz von Bindungen an das politische System, durch die die *Volksgemeinschaft* oder *sozialistische Menschengemeinschaft* erst Gestalt annimmt. Für diejenigen, die sich mit den politischen Verhältnissen abfanden, musste sich in ihrem Alltag nichts ändern. Zugleich wurde diesem Alltag eine außeralltägliche Bedeutung zugeschrieben, die ihn politisch aufwertete.

Gleichzeitig muss eine Diktatur für den karriereorientierten aktivistischen Teil der Bevölkerung Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs schaffen, die für das System die Rekrutierung einer Funktionselite sichern. Solche Möglichkeiten bieten die Chance der Bewährung an Aufgaben, deren Bewältigung *vorauselendes Mitdenken*¹⁰ verlangt. Nicht die Verlässlichkeit des *Rädchens im Getriebe* sichert die Bewältigung solcher Aufgaben, sondern sie erfordern eine Kompetenz, die sich an und mit der Lösung dieser Aufgaben erst herausbildet. Solche *offenen Situationen der Bewährung*, die die Eigeninitiative der Angesprochenen herausfordern, und die ihnen die Gelegenheit geben, eigene Kompetenzen zu entwickeln, setzen stärkere Bindungskräfte an das politische System frei, das ihnen die Chance des schnellen Aufstiegs *außer der Reihe* ermöglicht, als die Befolgung inhaltlich bis ins Detail formulierter *Richtlinien*. Für diese an das System gebundenen Karrieren sind Mobilität und Flexibilität oberstes Gebot. Wann, wo und wozu auch immer das politische System seine Kader braucht, sie stehen dann bereit, sich an der ihnen zugewiesenen Aufgabe immer wieder aufs Neue zu bewähren. Auch die mit der Politik der SED verbundene sozialistische Intelligenz begriff sich als eine *Armee von Parteisoldaten*, die bereit war, als mobile politische Reserve an den jeweils gefährdeten Frontabschnitten eingesetzt zu werden.¹¹

Ein totalitäres politisches System hat seine ideologischen Ressourcen genau dann aufgebraucht, wenn es seinen aufstiegswilligen Kadern *keine* ihre diffusen Energien bündelnden Aufgaben mehr zu stellen vermag. Erschöpft sich die Arbeit der ideologischen Kader nur noch im Selbstlauf der Routinen, so sind sie zunächst nur noch halb bei der Sache, um schließlich wie gelähmt zuzusehen, wie das politische System, dem sie ihre strukturell herausgehobene Existenz verdanken, implodiert.

10 Götz Aly, Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus, Frankfurt a. M. 2005, S. 22.

11 Vgl. dazu Lothar Fritze, Täter mit gutem Gewissen. Über menschliches Versagen im diktatorischen Sozialismus, Köln/Weimar 1998.

Zum Verhältnis von Macht und Geist im Nationalsozialismus

Nationalsozialistische Intellektuelle stellten *kämpferische* Wissenschaft gegen *unparteiliche* Objektivität. Gegen ein Verständnis von Wissenschaft als reiner Erkenntnis eines frei schwebenden, beziehungslosen Geistes bestand etwa Ernst Kriek in seinen *zehn Grundsätzen ganzheitlicher Wissenschaft* darauf, dass Wissenschaft durch die Lebensumstände der Erkenntnissubjekte bedingt sei. Im Ursprung geschichtlich und dadurch im methodischen Ansatz plural, sei sie immer eine „Vielheit möglicher und wechselnder Fragestellungen, Ansatzpunkte, Sichten“. ¹² In dieser Vielheit ihrer Aspekte ziele sie auf eine rassische und völkische ganzheitliche Wirklichkeitsgestaltung und Menschenformung. ¹³

Ganz ähnlich hatte auch Hermann Schwarz in seiner *philosophischen Grundlegung des Nationalsozialismus* von 1936 die Existenz eines eigenen Reichs der Ideen mit einer eigenen Wertordnung verneint. Im völkischen Denken seien die Ideen als Werte einem Willen untergeordnet. Künstler, Gelehrte, Politiker, die sich in ihrer schöpferischen Kraft dem völkischen Denken anschließen würden, erlebten eine geistige Produktivität, die ihnen im Bestehen auf einer eigenen Ordnung der Ideen versagt bliebe. Ihre höchste Produktivität entfalte sich eben nicht „in losgelöster Individualität rein aus sich selbst heraus“, ¹⁴ sondern durch völkisches Denken im bewussten Weltbezug. Weder aus dem ideellen noch aus dem demokratischen Wir-Erleben, sondern allein aus der völkischen Gemeinschaft als der metaphysischen Verdichtung gemeinsamen Seins erwachse politische Kraft. ¹⁵ Der völkische Staat sei kein nach innen obrigkeitlicher, nach außen imperialistischer Staat, sondern prägende Totalität.

In Grenzen wurde den Humanwissenschaften im Nationalsozialismus das Recht disziplinärer Selbstbestimmung zugestanden. Die nationalsozialistische Weltanschauung war kein homogenes Gebilde, das von einer ideologischen Zentralinstanz formuliert, dann durch Multiplikatoren der Partei von oben nach unten durchgestellt wurde, um auf diese Weise die weltanschauliche Gleichschaltung der geisteswissenschaftlichen Disziplinen und des öffentlichen Lebens zu sichern. ¹⁶ Zwar waren die Humanwissenschaften aufgefordert, Elemente der nationalsozialistischen Weltanschauung in ihre Disziplin aufzunehmen. Ob sie aber beispielsweise ‚Rasse‘ biologisch, kulturell, anthropologisch, geschichtlich oder philosophisch definierten, blieb eine offene und kontrovers diskutierte Fra-

12 Ernst Kriek, *Weltordnung und Wissenschaft. Zehn Grundsätze ganzheitlicher Wissenschaft*, Berlin 1934, S. 61.

13 Ebd., S. 63 ff.

14 Hermann Schwarz, *Zur philosophischen Grundlegung des Nationalsozialismus*, Berlin 1936, S. 21.

15 Ebd., S. 22 f.

16 Zu den Humanities im Nationalsozialismus vgl. Wolfgang Bialas/Anson Rabinbach (Hg.), *Nazi Germany and the Humanities*, Oxford 2007; zur Philosophie Thomas Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, Hamburg 1990.

ge.¹⁷ Entscheidend war, dass solche Fragen in den Disziplinen *aufgenommen*, nicht, dass sie durch die Einführung disziplinär verbindlicher Konzepte *entschieden* wurden. Politische Eingriffe von außen zur nationalsozialistischen Umstrukturierung der Disziplinen waren in der Regel nicht nötig.

Intellektuelle und Ideologen des Nationalsozialismus sahen in der Politik den Ort der Entscheidung der weltgeschichtlichen Bedeutung von historischen Ereignissen und politischen Kämpfen. Dem Nationalsozialismus schrieben sie jene universellen Bedeutungen zu, um deren Bestimmung ihr eigenes Denken kreiste. Ausgehend von der Vorstellung einer weltgeschichtlichen Mission der Deutschen zur Verteidigung von Geist und Kultur gegen Kapitalismus und westliche Zivilisation meinten diese philosophischen Nationalsozialisten, eine solche Mission habe mit Hitler und der nationalsozialistischen Bewegung nun ihre politische Chance. Sie sahen im Nationalsozialismus eine politische Bewegung mit tief verwurzelten geistigen Ursprüngen und mythisch-metaphysischen Urgründen, die Politik aus der Engführung pragmatischer Tagesauseinandersetzungen herausführen und auf programmatische, *philosophische* Grundlagen stellen werde. Den Nationalsozialismus empfanden sie nicht als *Bedrohung* von Humanität und geistiger Freiheit, sondern als *Chance*, den Anschluss an die strategischen Schnittstellen der Zeit herzustellen, an denen die Zukunft der Moderne entschieden wurde. Sie sahen den nationalsozialistischen Umbruch nicht in erster Linie als politischen Machtwechsel, sondern als Eröffnung neuer Gestaltungsmöglichkeiten von Politik. Aus ihrer Sicht zielte die nationalsozialistische Bewegung auf eine metaphysische und anthropologische Revolution. Ihre Bestimmung des Nationalsozialismus als ganzheitliche Revolution setzten sie gegen dessen pragmatische Machtpolitik und Rassenideologie.

Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht das „Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat“ vom 12.11.1933. In ihm wird deutlich, welche politischen Erwartungen die nationalsozialistische Bewegung an die Intellektuellen knüpfte. Gerade die *Abneigung der unpolitischen Wissenschaftler* zu parteipolitischer Bindung wertete dieses Bekenntnis zur Parteinarbeit für die politische Vernunft auf. Seine polemisch herausgestellte *Freiwilligkeit* sollte die *Freiheit der Wissenschaft* im Nationalsozialismus belegen. Intellektuelle, denen die Wahrheit höchstes Gesetz war, konnte keine Macht der Welt zwingen, gegen ihr „Gewissen zu handeln oder Tatsachen zu verhüllen oder umzufälschen“.¹⁸

Es widersprach dem elitären Selbstverständnis der *philosophischen Nationalsozialisten*, politische Vorgaben einfach umzusetzen. Sie gingen davon aus, dass die Philosophie politische Anpassungsleistungen weder leisten könne noch zu erbringen habe. Eine ihrer disziplinären Wesensbestimmung nach bereits politische Philosophie, so ihre Argumentation, habe vielmehr ihrerseits darüber zu

17 Alan E. Steinweis, *Studying the Jew: Scholarly Antisemitism in Nazi Germany*, Cambridge, Ma. 2006.

18 Zit. in Thomas Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, S. 32.

wachen, dass die nationalsozialistische Bewegung das eigentliche Wesen der Politik in den Tagesauseinandersetzungen nicht verfehle. Im Nationalsozialismus sahen sie die Chance, eine an universellen Ideen orientierte *philosophische Politik* gesellschaftlich durchzusetzen. In ihrem Selbstverständnis hatte die Philosophie bereits den Anschluss an die Politik aus eigener Kraft und aufgrund interner disziplinärer Entwicklungen hergestellt, weshalb sich ihre politische Disziplinierung erübrige. Politik erschöpfte sich für sie nicht in machtpolitischen Auseinandersetzungen, sondern hatte die Aufgabe, Gesellschaft am Maßstab universeller Werte zu gestalten.

Beispielhaft für diese Sicht ist Arnold Gehlens Leipziger Antrittsvorlesung von 1935 „Der Staat und die Philosophie“. In ihr entwickelte er zunächst ein Panorama des Niedergangs deutscher Philosophie, die nur noch mit sich selbst und ihrem Bedeutungsverlust beschäftigt sei und ihr Organ für die politischen Realitäten verloren habe. Neben der Realpolitik sieht Gehlen eine *eigentliche, wesentliche* Sphäre des Politischen, die als Instanz der Sinnstiftung und Bedeutungszuschreibung fungiere. Die profane Wirklichkeit des Politischen dagegen sei frei von ideellen Wahrheiten und geistigen Bedeutungen, und deshalb für die Philosophie ohne Interesse. Einfluss auf die politische Willensbildung könne die Philosophie nur durch ihre *Annäherung* an Staat, Volk und Rasse als „objektiven Wirklichkeiten“ und Inkarnation „ideeller, ganzheitlicher Wahrheiten“ zurückgewinnen. In ihr stelle sie den Anschluss an die politische, ganzheitliche Natur des Menschen her, aus der dieser „lebt, handelt, will und genießt“. ¹⁹ Philosophie als Verpflichtung auf „eine mögliche ganze Existenz“ ²⁰ gründe in der Daseinsordnung des Politischen als der höchsten Verdichtung menschlichen Daseins. Das Ethos des verantwortlich handelnden Menschen sei politisch. Verantwortlich handle, wer seine Bestimmung annehme. Menschen müssten sich auf das Politische einlassen, da sie sonst in der fragmentarischen Existenz untätiger Kontemplation und stereotyper Verrichtungen des sozial Alltäglichen die ihnen *mögliche* Ganzheitlichkeit verfehlen würden. Zur Selbststrukturierung und Selbstgesetzgebung seien sie nicht fähig.

Als höchste Verkörperung des Geistes und „innere Selbstzwangapparatur“ empfiehlt die Philosophie sich einem Staat, der mit ihrer Hilfe die Einschränkung individueller Freiheiten als freie Selbstbestimmung zum Politischen vermitteln kann. Sie erklärt das Politische zu einer höheren Bestimmung des Menschen und den völkischen Staat zur „Einheit von Geist und Leben, Idee und Existenz“, ²¹ der als solcher das Recht habe, von den Individuen die freiwillige Selbstaufgabe der Freiheit als Unterordnung unter das als höher Akzeptierte zu fordern.

Die deutsche Philosophie und der nationalsozialistische Staat seien eines Geistes, weshalb sich ihre politische Verpflichtung auf den Nationalsozialismus

19 Arnold Gehlen, Der Staat und die Philosophie (1935). In: ders., Gesamtausgabe. Philosophische Schriften II (1933–1938), Frankfurt a. M. 1980, S. 295–310, hier 303.

20 Ebd., S. 304.

21 Hans Heyse, Idee und Existenz, Hamburg 1935, S. 349.

von selbst verstehe. Da sie aus eigener Kraft bei der politischen Existenz ankomme, erübrige sich ihre politische Disziplinierung durch die nationalsozialistische Bewegung. Das Bestehen auf der politischen Disziplinierung der Philosophie unterstelle eine Differenz, die so nicht bestehe. Sie provoziere einen unnötigen Konflikt, der Energien aus dem Kraftfeld ihrer symbiotischen Verbindung abziehe, anstatt sie für die gegenseitige geistige Profilierung der nationalsozialistischen Bewegung und die politische Profilierung der Philosophie zu nutzen. Das, was ihr der Staat von außen aufzuzwingen versuchen würde, träfe auf eine bereits vollzogene innere Entwicklung der Philosophie. „Wenn daher die nationalsozialistische Bewegung [...] finden sollte, dass die Geisteswissenschaften (und in erster Linie die Philosophie) als Wissenschaften von uns selbst mit uns selbst übereinzustimmen hätten, so würde sie nicht die Philosophie vor sogenannte neue Aufgaben stellen, sondern sie im Gegenteil hinweisen auf ihre eigenste Bestimmung. [...] Und so ist die Erneuerung der Geisteswissenschaften [...] nicht eine Angelegenheit des Umbaus [...] oder eines von außen aufgefügten Stellungswechsels, sondern [...] einer mit eigenen Mitteln durchgeführten Selbstbesinnung und Einkehr.“²²

Politisches Handeln müsse mit der Verlässlichkeit formierter Wirklichkeiten verbindlich rechnen und eben deshalb gegen den Defätismus ihrer geistigen Unterminierung vorgehen. Die Relativierung *objektiv geistiger Wirklichkeiten* wie Staat, Volk und Rasse zu bloßen Möglichkeiten verfehle deren Charakter als erst in Handlungen, Entscheidungen, Existenzen sich formierender Welten. Solche Wirklichkeiten müssten uneingeschränkt auf sich genommen werden. Sie analytisch zu sezieren oder kritisch zu relativieren, verfehle ihre Spezifik. Für sie gebe es nur Bejahen, Verwerfen, Abtun, Einüben, Aneignen.²³ In ihnen finde das Streben nach Vervollkommen menschlicher Zustände sein „natürliches Ende“. Philosophie trete nicht außen mit einem eigenen Erkenntnisinteresse an eine ihr fremde, fertige Wirklichkeit heran, sondern sie suche in dieser nach Ansatzpunkten zu ihrer politischen Gestaltung im Sinne des Allgemeinen als einer vollendbaren Ordnung.

Gegen ihr Image bloßer Kontemplation und abstrakter, unverbindlicher Spekulation ohne Handlungs- und Wirklichkeitsbezug bestand auch Heidegger auf dem Bekenntnis deutscher Philosophie zur Politik als dem ihr angemessenen Gegenstand. In seiner Rektoratsrede hatte er die Vision einer politischen Schlüsselstellung der Philosophie entwickelt. Als „Mitte geschichtlichen Daseins“ und damit politisch relevante Praxisform habe die Philosophie einen geistigen Führungsanspruch. Die „Schärfung des Daseins durch seine philosophische Bemächtigung“ präge die Haltung des *fragenden Standhaltens* gegenüber den

22 Arnold Gehlen, *Der Staat und die Philosophie*, S. 309 f.

23 Ebd., S. 305.

Problemen der Gegenwart. Ihr „Vermögen geistiger Gesetzgebung“²⁴ begründe den geistigen Führungsanspruch der Philosophie gegenüber der Politik.

Während Gehlen die Affinität deutscher *Philosophie* zum Nationalsozialismus herausstellt, hebt Gottfried Benn die originäre Verbundenheit der *Kunst* mit dem Nationalsozialismus hervor. Für ihn war der nationalsozialistische Staat das Ergebnis einer antibürgerlichen Revolution der Jugend, einer Revolution, die vom Nationalen her gerichtet war gegen „die beiden großen Phantome der bürgerlichen Ära, die geschichtslose Qualität und die wertindifferente Geistesfreiheit“.²⁵ Die Geschichte, so Benn, folge einem *Schicksal*, und nicht demokratischen Prozeduren, in denen endlos debattiert würde, auf welche Weise epochale Umbrüche zu vollziehen seien, ohne je zu einer Entscheidung zu kommen. Die nationalsozialistische Revolution habe mit der sozialistischen wie der industriellen Internationale gebrochen²⁶ und verweise stattdessen auf das *anthropologisch Tiefere* im Menschen. Nun hätten die Menschen wieder die Chance, ihr inneres Bemühen dem Absoluten zuzuwenden. Durch den „Verlust des Ich an das Totale, den Staat, die Rasse, das Immanente“ in der „Wendung vom ökonomischen zum mythischen Kollektiv“²⁷ habe die nationalsozialistische Bewegung „eine neue anthropologische Qualität und einen neuen menschlichen Stil“²⁸ hervorgebracht. Das Ethos dieses neuen Staates sei „nicht die Macht um ihrer selbst willen, sondern der innere deutsche Mensch“.²⁹

Benn appelliert an die Intellektuellen, ihre liberalistischen Vorurteile gegenüber diesem Staat als vermeintliche Gefährdung der Geistesfreiheit aufzugeben. Vielmehr sollten sie diesen Staat als Chance zum intellektuellen Neuanfang aus dem Zustand visionärer Leere und des geistigen Nichts wahrnehmen. Die liberale Intelligenz in ihrem Bestehen auf intellektueller und künstlerischer Freiheit gehört für ihn einer vergangenen Epoche an. „Sie lebte ja nur noch von Bruchstücken und Erbrechen über sich selbst. Ermüdete Substanzen, ausdifferenzierte Formen und darüber ein klägliches, bürgerlich kapitalistisches Behang.“³⁰ An ihre Stelle würde eine neue, junge Intelligenz mit „einem ganz neuen kompositorischen Weltgefühl“³¹ treten. Im Bewusstsein seiner Zugehörigkeit zu dieser neuen Generation nationaler Intellektueller plädiert Benn *für* eine scharfe Zäsur des revolutionären Umbruchs. Dennoch findet er sich selbst nach scharfen politischen Angriffen der Nationalsozialisten gegen den Expressionismus als *entartet*, *volksfremd* und *kulturbolschewistisch* und gegen ihn persönlich als einen Mitbe-

24 Martin Heideggers Rektoratsrede von 1933. In: Hermann Heidegger (Hg.), Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität. Das Rektorat 1933–34, Frankfurt a.M. 1983, S. 17.

25 Gottfried Benn, Der neue Staat und die Intellektuellen (1933). In: ders., Essays und Reden, Frankfurt a.M. 1989, S. 457–464, hier 462.

26 Ebd., S. 458.

27 Ebd., S. 457.

28 Ebd., S. 461.

29 Ebd., S. 461.

30 Ebd., S. 464.

31 Ebd., S. 463.

gründer des literarischen Expressionismus in der Rolle des Angeklagten wieder. Er antwortet mit dem Verweis auf die atmosphärische Vorbereitung des Nationalsozialismus durch den Expressionismus, der für ihn zur geistigen Vorgeschichte des Nationalsozialismus gehört.

Vor allem aber ist Benn nicht bereit, seine eigene intellektuelle und künstlerische Biographie opportunistisch zu verleugnen. Sein Bekenntnis zum nationalsozialistischen Staat sieht er als Konsequenz von Entwicklungen, die er als Künstler durchlaufen hat. Hier sieht er sich stellvertretend für eine ganze Generation von Künstlern, die sich der nationalsozialistischen Bewegung nicht aus opportunistischen Gründen angeschlossen haben, sondern die sich durch ihn aus dem Selbstverständnis ihrer künstlerischen Existenz angesprochen fühlten. So wie er seien sie dem inneren Zwang zu neuer Bindung aus den „triebhaften, gewalttätigen und rauschhaften Urgründen“ ihres künstlerischen Seins erlegen. Den mit dem Nationalsozialismus innerlich verbundenen Künstlern müsse im freien Experiment mit den „Sprengkräften“ ihres schöpferischen Urgrundes erlaubt sein, diesen eine eigene Form zu geben. Sie *wollten* diese Zucht, aber eben nicht als äußerlich auferlegten Zwang, sondern als „innere Formgebung“ aus *schöpferischen* Gründen. Die „Moral der Form“ sei ihr „handwerkliches Ethos“. ³² Gegen die destruktive „Formlosigkeit des Liberalismus“, in dem nichts verbindlich sei, setzt Benn die Verpflichtung auf das Absolute.

Für das Geistige fordert Benn vom nationalsozialistischen Staat eine „Experimentierbreite“ und „Weitherzigkeit“, die auf dem Felde der Politik, wo der Staat hart und unerbittlich sein müsse, nicht möglich sei – eben um jener strukturellen Affinität von Kunst und Nationalsozialismus wegen, die eine äußere Disziplinierung der Kunst erübrige. Nun gehe es nicht mehr, wie in der Weimarer Republik, darum, gegen die *freischwebende Zivilisation* die Freiheit zur *Aufkündigung* von Zeitgenossenschaft einzufordern. ³³ Vielmehr wüssten sich die Künstler nun eins mit einer „für Deutschland ganz neue(n) Moral und Metaphysik der Form“, ³⁴ die im Nationalsozialismus politische Gestalt angenommen habe. Die Affinität deutscher Kunst zur nationalsozialistischen Bewegung erwachse aus ihrer gemeinsamen Verortung in jenen „tiefsten Seinsschichten, in denen die wahren Revolutionen entstehen“. ³⁵

Gegen ihre politische Gleichschaltung verteidigt Benn die Eigengesetzlichkeit der Kunst. *Echte Kunst* und *wahre Revolution* seien im gleichen Seinsgrund verankert. Der politische Eingriff in die Kunst sei daher ebenso verfehlt, wie ihre Fixierung auf politische Themen. Die Nähe von Kunst und Politik realisiere sich

32 Gottfried Benn, Bekenntnis zum Expressionismus. In: ders., Essays und Reden, S. 261–274, hier 270.

33 Ders., Können Dichter die Welt ändern? In: ders., Essays und Reden, S. 145–153, hier 150.

34 Ders., Nach dem Nihilismus. In: ders., Essays und Reden, S. 223–231, hier 230.

35 Ders., „Die Dichtung braucht inneren Spielraum“. In: ders., Essays und Reden, S. 275–278, hier 277.

nicht über Themen und Inhalte, sondern über eine „Seinspolitik der Form“, die sich im „formalen Absolutismus“ der Kunst auf der einen, im „totalen Staat“ des NS auf der anderen Seite Gestalt gebe. Benns Bekenntnis zum Nationalsozialismus ist ein Bekenntnis zum Schöpferischen als dem vitalen Wesensgrund des Menschen: „irrational heißt schöpfungsnah und schöpfungsfäh“.³⁶ Die politische Umwälzung Deutschlands durch den Nationalsozialismus sieht er als Chance zur biologischen Erneuerung der Deutschen in der Verwirklichung der Vision eines neuen Menschen: „Es handelt sich um das Hervortreten eines neuen biologischen Typs, die Geschichte mutiert und ein Volk will sich züchten.“³⁷

Ambivalenzen philosophischer Politik

Die *philosophische Politik* des Nationalsozialismus kann als Komplementärphänomen einer internationalistischen Variante des *wahren Sozialismus* gesehen werden. Weder die *philosophischen Nationalsozialisten* noch die intellektuellen Kritiker des Nationalsozialismus waren willens oder fähig, sich einer politischen Bewegung bedingungslos unterzuordnen. Beide Gruppen bestanden auf ihrer geistigen Unabhängigkeit außerhalb, am Rande oder aber an der Spitze der Macht. So erhoben „philosophische Nationalsozialisten“ wie Heidegger nicht nur einen *geistigen*, sondern einen *politischen* Führungsanspruch. Mit konzeptionellen Vorstellungen einer „philosophischen Politik“ wollten sie das Feld der Politik grundlegend umgestalten. Als Subjekte dieser neuen Politik führten sie den „soldatischen Arbeiter“ (Ernst Jünger), das „Proletariat als identisches Subjekt-Objekt“ (Georg Lukacs) oder einfach „die Deutschen“ mit exklusivem Zugang zu den mythischen Ursprüngen des Seins (Heidegger) ein.

In ihrem philosophisch-messianischen Verständnis von Politik waren sich die nationalsozialistischen mit denjenigen Intellektuellen einig, die der sozialdemokratischen oder kommunistischen Partei in kritischer Solidarität verbunden waren, ohne deshalb zu Parteintellectualen zu werden. Auch diese mit der Arbeiterbewegung und ihren politischen Parteien sympathisierenden Denker bestanden auf ihrer intellektuellen Unabhängigkeit und weigerten sich, zu disziplinierten Befehlsempfängern einer politischen Führung zu werden. Beide Gruppen von Intellektuellen fühlten sich zwar ihrer Partei in der gemeinsamen politischen Sache verbunden. In einer politischen Organisation wollten sie sich jedoch nicht intellektuell disziplinieren lassen. Im Bewusstsein der Gefahr des Verlustes intellektueller Unabhängigkeit und Substanz rieten sie zu Vorsicht und Distanz. Auf beiden Seiten wurden diejenigen Intellektuellen, die bewusst in die politischen Organisationen gingen, um damit die politische Konsequenz ihrer

36 Ders., Antwort an die literarischen Emigranten. In: ders., Prosa und Autobiographie, Frankfurt a. M. 1984, S. 295–302, hier 297.

37 Ebd.

geschichtsphilosophischen Überzeugungen zu ziehen, früher oder später wieder aus den Reihen der Bewegung ausgeschlossen oder verließen sie selbst. Die wohl prominentesten exemplarischen Fälle dieser intellektuellengeschichtlichen Such- und Irrwege des 20. Jahrhunderts sind sicher Lukacz und Bloch auf der einen, Heidegger und Bennis auf der anderen Seite.

Die kommunistische Gegenposition wurde von Johannes R. Becher vertreten, der die *Selbstausslöschung* eben dieser Substanz als Tribut der Intellektuellen anmahnte, den diese für ihre Aufnahme in die Partei zu entrichten hätten. „Der Intellektuelle, der zum Proletariat kommt, muss den größten Teil dessen, was er seiner bürgerlichen Abstammung verdankt, verbrennen, bevor er in Reih und Glied mit der proletarischen Kampfarmee mitmarschieren kann. [...] Er muss auf seine Individualität, auf seinen Bildungsdünkel verzichten, er muss eine Unmenge falscher Theorien, falscher Vorstellungen aufgeben, die ihm seine Herkunft, seine Hochschule eingeprägt haben. Er muss von vorne anfangen.“³⁸

Schließlich waren beide Intellektuellengruppen von der Existenz eines wirkungsmächtigen Telos der Geschichte überzeugt. Sie sahen sich entweder, wie die Nationalsozialisten, als intellektuelle Agenten eines auf urgeschichtliche Wurzeln zurückgehenden Deutscheins, dessen Realisierung ihnen als weltgeschichtliche Mission übertragen war, oder, wie die Kommunisten, als Advokaten des geschichtlichen Fortschritts und intellektuelle Stellvertreter einer historischen Mission des Proletariats. Gerade in Zeiten persönlicher Demütigungen und struktureller Marginalisierung halfen ihnen ihre geschichtsphilosophischen Grundüberzeugungen, intellektuell produktiv zu bleiben.

Beide Gruppen standen nicht nur politisch auf entgegengesetzten Seiten. Sie bearbeiteten auch unterschiedliche Themen, waren in anderen Traditionen verankert und favorisierten nicht zuletzt sehr verschiedene programmatische Visionen einer in ihrem Sinne idealen Gesellschaft. Die Akzentuierung struktureller Analogien zwischen messianischen Intellektuellen muss deshalb die bei aller Ähnlichkeit geschichtsphilosophischer Denkhaltungen und Erwartungen dennoch überwiegenden Unterschiede zwischen ihnen kenntlich machen.

Zwei Intellektuellengruppen fallen aus dieser Komplementarität einer *philosophischen Politik* mit konträren politischen Präferenzen allerdings heraus. Sie trieben das Bestehen auf intellektueller Unabhängigkeit noch weiter, indem sie sich weigerten, ihre politischen Sympathien zur eindeutigen Unterstützung einer politischen Partei zu konkretisieren. Hier wären auf der einen Seite zahlreiche Vertreter der sog. *konservativen Revolution*³⁹ zu nennen, auf der anderen die kritische Theorie der Frankfurter Schule.⁴⁰

38 Johannes R. Becher, *Partei und Intellektuelle* (1928). Zit. in Dietz Bering, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart 1978, S. 258.

39 Zur konservativen Revolution vgl. Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, Darmstadt 1994.

40 Wolfgang Ihalmarinen, *Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht im Übergang zu einer Teleologie der Apokalypse*, Frankfurt a. M. 1994.

Als Vertreter der konservativen Revolution kann hier Edgar Julius Jung genommen werden, für den „die innenpolitische Gestaltung des deutschen Volkes“ die wesentliche Frage „des Verhältnisses von Politik und Geist“⁴¹ war. Den Nationalsozialismus sah er nicht nur als politisches Programm, sondern als „politisches Bekenntnis, an innerer Kraft dem religiösen Bekenntnis gleich“.⁴² In den *Geistigen* würdigte er die Einzigen, die weder der Politik gleichgültig und passiv gegenüberstanden noch ihr Fähnchen problemlos nach den wechselnden Winden der politischen Konjunkturen hingen wie „die Intellektuellen, die sich mit fliegender Fahne ‚gleichschalten‘ und das verherrlichen, was sie noch vor Jahren bespöttelten“.⁴³ Kennzeichen dieses *geistigen Menschen* sei es gerade, „dass er wohl für eine Idee Partei ergreifen kann, aber sich schwer zu einer Partei bekennt“.⁴⁴ Gerade diese *Parteiungebundenen* „gaben dem nationalen Aufbruch seinen inneren Gehalt und legten den deutschen Geist in die Waagschale, dass sie sich zugunsten der deutschen Revolution neigte“.⁴⁵ Dem wahrhaft Geistigen gehe es weniger „um die äußere Gestaltung des politischen Seins als um die Zukunft des deutschen Menschen“.⁴⁶

Dagegen verpflichtete Max Horkheimer kritische Theorie auf *wissenschaftliche Kriterien* und nicht auf eine konkrete Politik, zu der sie vielmehr auch dann, wenn sie sich ihr solidarisch verbunden fühle, gerade im Interesse dieser Politik kritische Distanz bewahren müsse. Sie habe „die Selbständigkeit ihres Erkenntnisanspruchs gegenüber allen weltanschaulichen und politischen Rücksichten zu behaupten“.⁴⁷ Sie strebe dabei jedoch keineswegs Unabhängigkeit „gegenüber der Geschichte überhaupt“ an, sondern lediglich „gesteigerte Unabhängigkeit gegenüber der aktuellen Situation“, um ihr den Widerstand entgegenzusetzen zu können, den nur „ein unabhängiges Ich ihr zu bieten vermag“.⁴⁸ Kritische Theorie trage nicht ideale Zukunftsentwürfe von außen an gesellschaftliche Kämpfe heran, sondern mache Möglichkeiten bewusst, „zu denen die geschichtliche Situation selbst herangereift ist“.⁴⁹ Als Moment gesellschaftlicher Praxis sei sie „kritisches, korrekatives, weitertreibendes und stärkendes Element“⁵⁰ im Kampf um eine bessere gesellschaftliche Ordnung.

41 Edgar Julius Jung, *Sinneutung der deutschen Revolution*, Oldenburg 1933, S. 64.

42 Ebd., S. 71.

43 Ebd., S. 65.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 66.

46 Ebd., S. 66 f.

47 Max Horkheimer, Vorwort zum ersten Heft der Zeitschrift für Sozialforschung. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1–2 (1932), S. 3.

48 Ders., Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4 (1938), S. 30.

49 Ders./Herbert Marcuse, Philosophie und kritische Theorie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (1937), S. 647.

50 Ders., Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1934), S. 40 f.

Im gemeinsamen Kampf gegen den Faschismus besteht Horkheimer dennoch darauf, sich an keine der beiden Arbeiterparteien politisch zu binden. Die Spaltung der Arbeiterbewegung in KPD und SPD sieht er zugleich als Auseinanderfallen von „Tatsachenerkenntnis und Wahrheit über das Grundsätzliche [...] die Sozialdemokraten [...] berücksichtigen peinlich genau alle Umstände, erweisen dadurch der Wahrheit und Objektivität eine Reverenz und beschämen ihre unwissenden Gegner durch die Vielfältigkeit der Gesichtspunkte. Die Kommunisten haben viel zu wenig Gründe; d. h. sie verweisen häufig anstatt auf Gründe bloß auf die Autorität. In der Überzeugung, die ganze Wahrheit für sich zu haben, nehmen sie es mit den einzelnen Wahrheiten nicht so genau und bringen ihre besserwissenden Gegner mit moralischer, notfalls auch mit physischer Gewalt zur Räson.“⁵¹ Eben im Interesse auf Tatsachenerkenntnis gegründeter Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge plädiert Horkheimer für die Distanz kritischer Theorie zu den in machtpolitischen Auseinandersetzungen verstrickten Arbeiterparteien, um die Möglichkeit einer auf politisch nicht korruptierten Prinzipien gegründeten Politik offen zu halten.

Einen philosophischen Weg in den Faschismus hatte Georg Lukacs diagnostiziert. Als erklärter Gegner des deutschen Faschismus übernahm er die Argumentation derjenigen enthusiastischen Anhänger des Nationalsozialismus, die diesen aus Gründen ihres intellektuellen oder künstlerischen Selbstverständnisses begrüßt und unterstützt hatten. Seine Kritik am Nationalsozialismus unterstellt dessen mögliche Faszination für Intellektuelle. Es ist diese geistige Attraktion des Nationalsozialismus, die Lukacs im Rekurs auf eine atmosphärische geistige Vorbereitung des Nationalsozialismus historisch zu rekonstruieren sucht. Dieser Erklärungsansatz sieht die intellektuelle Faszinationskraft des Nationalsozialismus als Konsequenz von Entwicklungen der deutschen Geistes- und insbesondere Philosophiegeschichte, und nicht vorrangig als Verblendung, Verfälschung oder opportunistische Bemühung ideeller Gründe und höherer Ideen, um niedere Beweggründe zu verdecken. Seine Kritik am Nationalsozialismus konzentriert sich auf den *philosophischen Weg* in den Faschismus, der als *geistige Schicksalswende* Deutschlands die politische Katastrophe mit vorbereitet habe.

In den intellektuellen Phantasien von den Deutschen als *philosophischer Nation in weltgeschichtlicher Mission* ebenso wie in den von Fichte inspirierten *Ideen von 1914* sieht Lukacs einen geistesgeschichtlichen Untergrund, an den der Nationalsozialismus anknüpfen konnte. Neben dem *politischen* habe es auch einen originär *philosophischen Weg* in den Faschismus gegeben, einen „Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie“⁵² durch die kontinuierliche „Erniedrigung der Vernunft“, die „Verherrlichung der Unmittelbarkeit, der Intuition, der Triebe etc.“⁵³ In diesem Weg, der von Schopenhauer über Nietz-

51 Ders., Notizen 1950–1969 und Dämmerung, Frankfurt a. M. 1974.

52 Georg Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, Darmstadt 1962, S. 10.

53 Ders., Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?, Budapest 1982, S. 154.

sche bis zu Spengler geführt habe, sieht Lukacs „eine eigenartige reaktionäre Spiegelung“⁵⁴ des historischen Schicksals des deutschen Volkes in der philosophischen Entwicklung. In ihr sei die Philosophie zu einer Art „atheistischer Religion“ geworden, „die den intellektuellen und seelischen Bedürfnissen einer durch die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung entwurzelten Intellektuellenschicht“⁵⁵ entsprochen habe. Das Erbe dieses „religiösen Atheismus“ trete der faschistische Mythos an.

Dennoch sieht Lukacs die Genesis des Faschismus nicht als vorzugsweise intellektuelle Bewegung, auch wenn auf der anderen Seite viele deutsche Intellektuelle die entsetzliche Einsicht zu verarbeiten hätten, dass die Barbarei der Nazis „das Wesen ihrer eigenen Weltanschauung“⁵⁶ in wenn auch teuflischer Form realisiere. Der Faschismus ist für ihn nur in zweiter Linie ein intellektuelles Phänomen und also auch nicht durch den Nachweis seiner intellektuellen Substanzlosigkeit ernsthaft zu erschüttern. Im Gegenteil: „so lange die deutsche Intelligenz sich gegen den Hitlerschen Mythos nur damit wehrte, dass dieser intellektuell oder ästhetisch viel tiefer steht als die von ihr selbst geschaffenen Mythen, oder dass Hitler als *Führer* nicht die sittliche und geistige Bedeutung eines Spenglers besitzt, dass das *Führercharisma* Stefan Georges echter ist als das Hitlers, dass die Nietzschesche oder Spenglersche Theorie von der *höheren Rasse* durchdachter und geistreicher ist als die Rosenbergsche Rassetheorie etc. – so lange bleibt die Intelligenz der Hitlerpropaganda gegenüber vollständig wehrlos.“⁵⁷

Als Ideologien, davon ist Lukacs überzeugt, entfalten Philosophien eine „unterirdische Massenwirkung“.⁵⁸ Ideologisch transformierte Philosophie verringere als *geistige Entwaffnung* die Widerstandskraft des Volkes gegenüber der faschistischen Propaganda. Ideologien zeichneten sich nicht durch theoretische Tiefe und Originalität, argumentative Vielschichtigkeit und Differenzierung, sondern durch rhetorische Durchschlagskraft aus. Nicht das *geistige Niveau* entscheide ihre Massenwirkung, sondern die Fähigkeit, diffuse Gefühle, Ängste und Erwartungen aufzunehmen und mit Verstärkereffekt zu einer stimmigen Zeitdiagnose atmosphärisch zu verdichten. Dass „die faschistische Ideologie selbst nichts weiter als die eklektische Zusammenfassung und die demagogische Ausnützung der im Laufe von Jahrzehnten herausgebildeten reaktionären Ideologien, eine demagogische *Synthese* ihrer verschiedensten, groben wie feinen Spielarten“⁵⁹ ist, spricht dann eher *für*, als *gegen* ihre Qualität, ist ihr doch diese *atmosphärische Verdichtung* ganz offensichtlich gelungen. Das Erfolgsgeheimnis der faschistischen Propaganda habe darin gelegen, geeignete „Gedankentendenzen aus den philosophischen Büchern, aus den Hörsälen der Universität auf die

54 Ebd., S. 167.

55 Ebd., S. 167 f.

56 Ebd., S. 188.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 144.

59 Ebd., S. 145.

Strasse hinauszutragen, ihren reaktionären Inhalt in einer solchen Sprache auszudrücken, die den ideologischen Bedürfnissen verzweifelter Massen entspricht“.⁶⁰ Den Nationalsozialisten sei es zweifellos gelungen, eine „ideologisch vereinigte Massenbasis“⁶¹ zu schaffen.

In seiner *verspäteten Nation* hatte auch Helmuth Plessner in der deutschen „Sinnbefreiung aller Historie“ eine geistige Wegbereitung des Nationalsozialismus diagnostiziert. Diese habe in Deutschland dazu geführt, dass anstelle der Soziologie die Biologie zum entscheidenden Faktor politischer Ideenbildung wurde, wodurch das Denken von der Geschichte in Richtung auf die untergeschichtlichen und vormenschlichen Kräfte von Blut und Boden abgelenkt worden sei.⁶² Die Aufgeschlossenheit der Deutschen gegenüber einem biologischen Naturalismus habe ihre Affinität gegenüber einer „in der Logik des Verfalls liegenden Rückführung des Menschen auf seine rein vitalen Schichten“⁶³ vorbereitet. Wie Lukacz so sieht auch Plessner die Ideologie als authentische Übersetzung von Philosophie in politische Gestaltungsmacht.

Plessners Diagnose einer spezifisch deutschen Sinnkrise benennt vor allem zwei Phänomene: Zum einen habe der metaphysisch-geschichtsphilosophische Nationalismus der Deutschen den *deutschen Geist* in eine konträre Spannung zur *westlichen Welt* versetzt. Hier, nämlich mit Fichte, so Plessner, beginne „die Theorie von der Volksnatur der Deutschen, von der Urtümlichkeit, der *Tiefe* ihrer Kultur, von der Ausnahmenatur ihres Wesens, ihrer geschichtlichen Mission gegen die *abstrakte* Gleichmacherei westlicher Demokratie, der Kampf gegen den abendländischen Humanismus und Universalismus, die Erhebung der Philosophie zur maßgebenden Instanz des Lebens“.⁶⁴

Die Annahme mentaler Dispositionen „des Deutschen“, die sich im Konzept eines „deutschen Nationalcharakters“ zum begriffspolitischen Stereotyp verfestigt haben, reicht weit in die deutsche Geschichte zurück. Im Anspruch, Sozialismus und Kultur gegen Kapitalismus und zivilisatorischen Konsumismus zu verteidigen, waren „Pathosformeln des Deutschen“ ein wichtiges Element der Ideologie. Auch nach 1989 griff der Versuch, die Berechtigung des sozialistischen Experiments noch in seiner Deformationsgeschichte zu begründen, auf Argumentationsfiguren deutscher Zivilisationskritik und antiwestliche Ressentiments zurück.⁶⁵ Autoren wie Heiner Müller, Volker Braun oder Christa Wolf bemühten in ihrer Beschwörung einer kulturellen Eigenart der DDR eine substantielle Ursprünglichkeit des Deutschen, die hier, im Unterschied zur kulturell überfremdeten amerikanisierten Bundesrepublik, überlebt und die Hoffnung auf den *authentischen* Menschen am Leben gehalten habe – des „Lebendigen in

60 Ebd., S. 157.

61 Ebd., S. 147.

62 Vgl. Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation*. Gesammelte Schriften. Band VI, Stuttgart 1959, S. 133.

63 Ebd., S. 132.

64 Ebd., S. 294.

65 Vgl. dazu Heiner Müller, *Zur Lage der Nation*, Berlin 1990.

den Versteinerungen“ (Braun), des „Unbekannten/Hinter den Masken“ (Müller). Auf paradoxe Weise hatte sich die DDR in der Situation deutscher Zweistaatlichkeit die Rolle des Trägers deutscher Kultur zugeschrieben. Gegen die spirituelle Leere der Ökonomie wurde Kultur als Ort der Vergewisserung nationaler Identität gesetzt.⁶⁶ In dieser Verkehrung ließ sich mit der Entgegensetzung von Zivilisation und Kultur, von Kapitalismus und Sozialismus an Deutungsfiguren der *Ideen von 1914* anknüpfen.

Das gute Gewissen der ostdeutschen Intellektuellen, auf der richtigen Seite zu stehen: Der antifaschistische Gründungskonsens der DDR

Die antifaschistischen Intellektuellen, die 1945 aus dem Exil, Zuchthaus oder Konzentrationslager nach Ostdeutschland zurückkehrten, nutzten ihre Chancen, in politischen Führungspositionen oder beim kulturellen Wiederaufbau des Landes, auf eine Intellektuellen und Schriftstellern „eigentümliche und selbständige Art politisch“⁶⁷ zur Gestaltung der deutschen Verhältnisse beizutragen. Dieser selbstbewusste Anspruch, aus freier Entscheidung und ohne äußeren politischen Zwang Einfluss auf die Entwicklungen zu nehmen, ließ sich nur so lange aufrechterhalten, wie sich die Nachkriegsverhältnisse noch nicht zur Blockkonfrontation des kalten Krieges und der deutschen Teilung in Ost und West verhärtet hatten. Mit dem Beginn dieser Konfrontationspolitik war es mit dieser Selbständigkeit vorbei.

Unter dem Vorzeichen unüberwindbarer Gegensätze zwischen den beiden Systemen ging es nun darum, das eigene politische System auf das Territorium des je anderen deutschen Staates auszuweiten. Diese veränderte Situation zwang auch diejenigen ostdeutschen Intellektuellen, die zunächst keine Veranlassung sahen, ihre antifaschistische Position zugunsten eines der konkurrierenden politischen und weltanschaulichen Systeme einzusetzen, zur Entscheidung. In der Systemauseinandersetzung des kalten Krieges konnte sich der Antifaschismus nicht mehr als alle weltanschaulichen und politischen Differenzen übergreifender gemeinsamer Nenner einer geteilten Grundanschauung behaupten, sondern wurde zum ideologischen Kampfbegriff. Antifaschismus und Antikommunismus funktionierten nun als Komplementärbegriffe, um im Faschismus-

66 Zur Geschichte dieses Deutungsmusters vgl. Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M. 1996.

67 So formulierte es Johannes R. Becher auf dem ersten deutschen Schriftstellerkongress vom Oktober 1947 – zit. in Werner Mittenzwei, *Die Intellektuellen*. S. 59. Zu Becher Jens-Fietje Dwers, Johannes R. Becher – Verfall und Triumph. Eine Biographie, Berlin 2003. Von der widersprüchlichen Persönlichkeit Bechers in seiner Zeit als Kulturminister berichtet Walter Janka, *Schwierigkeiten mit der Wahrheit*, Reinbek bei Hamburg 1989, S. 9 ff.

bzw. Totalitarismusvorwurf an die je andere Seite den Vorwurf ungebrochener Kontinuität mit dem Nationalsozialismus konzeptionell plausibel zu machen.⁶⁸

Der ersten Generation der DDR-Intellektuellen wurde mit dem Bekenntnis zum Antifaschismus die Entscheidung *für* die sozialistische DDR und *gegen* den Westen bzw. die Bundesrepublik nahegelegt. Die Distinktionskraft des Antifaschismus wirkte aber auch für jene, die dem Nationalsozialismus bis zum Schluss ihre Loyalität nicht versagt hatten, und denen mit der Entscheidung für den ostdeutschen Weg nun im persönlichen Neuanfang die Schuld eigener Verstrickung im Nationalsozialismus ohne die Zumutung schmerzhafter biographischer Auseinandersetzung erlassen wurde.

Neben der in ihrer politischen Biographie gegründeten Gegnerschaft zum Nationalsozialismus und der programmatisch ernst gemeinten Losung „Nie wieder Faschismus“, übte der Nationalsozialismus jedoch zugleich eine untergründige Faszination auf die politische Führung der DDR aus, die sich noch in den in gegenteiliger Absicht geschriebenen ideologischen und wissenschaftlichen Texten zur Auseinandersetzung mit dem deutschen Faschismus wieder findet. Diese Faszination von der Effektivität der ideologischen Wirkungsmacht des Nationalsozialismus war hochgradig tabuisiert, sie blieb unausgesprochen und unbewusst. In ihr entfaltete sich die Ritualisierung des politischen Alltags, die dem verdrängten und verleugneten Original bis ins Detail glich. Gerechtfertigt wurde diese Strategie mit der notwendigen Rückgewinnung originär proletarischer, nazistisch in Dienst genomener kultureller Traditionen der Arbeiterbewegung. Problematisch waren für die ostdeutschen Kommunisten kulturelle Vielfalt und Pluralismus der Weimarer Republik. Dagegen sahen sie im totalen Staat des Nationalsozialismus die gelungene ästhetische Inszenierung der Einheit von Führung und Volk.

Im machtpolitischen Kalkül der DDR-Führung war nicht der quasi legale Übergang von der Demokratie zur Diktatur traumatisch, sondern die Vorstellung offener historischer Situationen, in denen die herrschaftstechnische Effizienz politischer Repressivapparate versagen musste. Schließlich waren aus den Auseinandersetzungen in der Weimarer Republik um eine proletarische oder faschistische Diktatur, einen internationalistischen oder nationalen deutschen Sozialismus die Nazis, nicht die Kommunisten als Sieger hervorgegangen. Offensichtlich hatte es die nationalsozialistische Propaganda verstanden, dem NS-Regime die Zustimmung einer Mehrheit des deutschen Volkes zu sichern. Neben Überlegungen darüber, wie populistische Inszenierungen der Macht wirkungsmächtig zu ritualisieren wären, arbeitete sich diese Faszination von der organisatorischen Disziplinierung und machttechnischen Effizienz der Nazis am Phänomen des *Führers* und seiner rational nur schwer zu fassenden, aber dennoch unbestrittenen Aura ab. Darüber können auch die kontrastierenden Negativattribute nicht hinwegtäuschen, mit denen die Person Hitlers und die Wir-

68 Vgl. dazu Ralph Giordano, *Die zweite Schuld oder von der Last ein Deutscher zu sein*, München 1990, S. 205–228.

kungsmacht seiner politischen Auftritte belegt wurden. So wurde etwa Hitler in einem Buch zum *Ende von Weimar* als halbgebildeter Scharlatan abgefertigt, der jedoch seine „Zuhörer durch den Aufbau wahrer Begriffspyramiden, durch hochtrabende Berufungen auf vermeintliche Urkräfte und eherne Gesetze zu beeindrucken vermochte“.⁶⁹ In der Erzeugung einer an kirchlichen Zeremonien orientierten Atmosphäre der Erbauung, durchsetzt „mit militärischen Paradeeinlagen“,⁷⁰ unter Verwendung kollektiver Symbole der Arbeiterbewegung, sei es den Nazis und vor allem Hitler selbst gelungen, eine wirksame Mischung aus Predigt und Kampfpappell zu inszenieren. In den Versammlungen selbst sei schließlich „jede Geste, der Ablauf fast jeder Sekunde vorgeplant und vielmals durchgeprobt“⁷¹ gewesen. Eben um die Herstellung einer solchen Atmosphäre, um emotional aufgeladene Inszenierungen populistischer Macht, um den Zusammenschluss der Kommunisten zu einer quasireligiösen Kampfgemeinschaft Gleichgesinnter, geschart um charismatische Führer ging es auch der politischen Führung der DDR.

Die antifaschistischen Intellektuellen hatten weder den Nationalsozialismus noch den zweiten Weltkrieg und den Holocaust verhindern können. Mit dieser prägenden Erfahrung waren sie dafür konditioniert, geistige Unabhängigkeit zugunsten politisch organisierter und disziplinierter intellektueller Tätigkeit aufzugeben. Intellektuelle Unabhängigkeit *außerhalb* der politischen Organisationen der Arbeiterbewegung stellte sich für sie nun vor allem als *Ohnmacht* gegenüber politischen Entwicklungen dar. Hatte sich der unabhängige Geist als zu schwach erwiesen, den politischen Ungeist zu stoppen, so schien es nur konsequent, sich nun rückhaltlos mit den politisch progressiven Kräften zu verbinden, die mit ihrer antifaschistischen Biographie die mögliche demokratische Wiedergeburt Deutschlands zu verbürgen schienen. Von einer solchen Verbindung erwarteten die Intellektuellen einen Zuwachs an politischen Gestaltungsmöglichkeiten für ein demokratisches Deutschland. Im Bewusstsein, gebraucht zu werden, um den zerstörten Kultur- und Bildungsbetrieb wieder in Gang zu setzen, übernahmen sie nun politische Verantwortung.

Für sie, die sich dem humanistischen Geist und weltbürgerlicher Vernunft verpflichtet fühlten, war der Nationalsozialismus vor allem auch eine Niederlage der Vernunft. Ihre Auseinandersetzung mit der *Zerstörung der Vernunft* im Nationalsozialismus war so zugleich auch eine selbstkritische Auseinandersetzung mit den geistigen Traditionen, die der Nationalsozialismus für seine politischen Zwecke zu nutzen verstanden hatte. Die Spannbreite der in dieser Debatte vertretenen Positionen reichte von der rigorosen Weigerung, dem Nationalsozialismus eine Bezugnahme auf solche Traditionen zuzugestehen, um ihn statt dessen als vernunftfeindliche Barbarei und als das radikal Andere von Geist und Kultur aus der Geschichte bürgerlicher Vernunft auszuschließen

69 Wolfgang Ruge, *Das Ende von Weimar*, Berlin 1983, S. 55.

70 Ebd.

71 Ebd., S. 57.

(Hannah Arendt) bis zur Identifizierung einer barbarischen Unterströmung in dieser Vernunfttradition selbst, die als intellektuelle Wegbereitung des Nationalsozialismus wirksam geworden sei und nun daran gehindert werden müsse, im geistigen Neubeginn eines demokratischen Deutschland erneut ihre verhängnisvolle Wirkung zu entfalten.

Insbesondere Nietzsche traf dieser Vorwurf, der nationalsozialistischen Zerstörung der Vernunft intellektuell zugearbeitet zu haben. Johannes R. Bechers Ächtung Nietzsches aus dem Jahre 1945 kann hier als repräsentativ für den zunächst gesamtdeutschen Versuch antifaschistischer Intellektueller genommen werden, mit der geistigen Entnazifizierung Deutschlands und der Wiedergewinnung der humanistischen Traditionslinie eines besseren Deutschland ihren Beitrag zum politischen und kulturellen Neuanfang zu leisten: „Der Vernunftzerstörer und Volksverächter, der fanatische Menschheits- und Freiheitsfeind Friedrich Nietzsche hat drei Mächten seine Todfeindschaft angesagt: der Demokratie, dem Sozialismus und dem Christentum. In ihrer Auffassung von der Gleichheit der Menschen und der einheitlichen Entwicklung des Menschengeschlechts sind in der Tat Demokratie, Sozialismus und Christentum die Träger humanistischer Gesinnung, einer wahrhaft demokratischen Weltanschauung [...] und so müssen diese Mächte auch hervorragend beteiligt sein an der weltanschaulich-moralischen Neugeburt“⁷² des deutschen Volkes.

Die ideologiekritische Verdammung Nietzsches beschwor die Dreieinigkeit von Demokratie, Sozialismus und Christentum als den gemeinsamen Traditionsträgern der anstehenden Wiedergeburt des deutschen Volkes, das der Vernunftentwicklung der *Menschheit* verpflichtet sei. Diese Vision eines demokratischen Sozialismus auf christlichen Grundlagen im Horizont eines universellen Humanismus wurde in der Systemkonkurrenz des kalten Krieges in Ostdeutschland sehr bald aufgegeben. Im Blick auf die demokratische Wahl Hitlers zum deutschen Reichskanzler wurde die Demokratie als *bürgerliche* Demokratie nun zum Symbol politischer Schwäche angesichts der noch nicht gebannten Gefahr einer Neuauflage der faschistischen Diktatur erklärt. Dem mehrheitlich bis zu ihrem Ende der Nazidiktatur fanatisch ergebenen, wenigstens aber ihm gegenüber staatsbürgerlich loyalen deutschen Volk wurde eine demokratische Selbstbestimmung nicht zugetraut. Es musste durch eine antifaschistische Erziehungsdiktatur unter Kontrolle gehalten werden, um unliebsame Überraschungen im Ausgang demokratischer Wahlen von vornherein zu vermeiden. Mit der Erklärung der Diktatur des Proletariats zur einzig sozial gerechten wie politisch wirkungsmächtigen *wahren* Demokratie wurde der ideologische Schein demokratischer Verhältnisse aufrechtzuerhalten versucht.⁷³ Dem Christentum wurde als *obrig-*

72 Johannes R. Becher, *Publizistik II 1939–1945*, Berlin/Weimar 1978, S. 497 f. Zu Nietzsches Stigmatisierung als Vordenker des Faschismus vgl. vor allem Georg Lukacs, *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Idologie*, Berlin 1947, S. 5–36. Zu einer ausgewogenen Interpretation siehe Steven E. Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart 1996.

73 Siehe dazu Uwe-Jens Heuer, *Marxismus und Demokratie*, Berlin 1989.

keitsstaatliche Religion mit dem Konzept der „Kirche im Sozialismus“ eine Zukunft eingeräumt.⁷⁴

Mit dem marxistisch-leninistischen Faschismuskonzept, das den Nationalsozialismus als politische Diktatur des Kapitals sah und zur Bedingung seiner gesellschaftlichen Überwindung die Ausrottung seiner sozialökonomischen Wurzeln, also die Ersetzung kapitalistischer durch sozialistische Produktionsverhältnisse erklärte,⁷⁵ war der antifaschistisch-demokratischen Umwälzung in Ostdeutschland von vornherein eine radikal antibürgerliche Komponente eingeschrieben. *Politisch* hatte sich die bürgerliche Demokratie in dieser faschismustheoretischen Lesart als zu schwach erwiesen, um die Machtergreifung der Nationalsozialisten zu verhindern. *Ökonomisch* bildete der Kapitalismus den Nährboden des Faschismus, der, einmal an der Macht, die Herrschaftsinteressen des Kapitals durch Krieg und expansionistische Eroberungspolitik nach außen und die Zerschlagung der Arbeiterbewegung nach innen mit brutaler und demagogischer Effizienz verfolgen würde. Ökonomisch würde dem Faschismus deshalb das Rückgrat gebrochen, politisch würde er ausgerottet werden, und die Erziehungsreform würde die Überreste seiner Ideologie aus den Köpfen vertreiben, so Albert Norden.⁷⁶

Aus der Kombination von brutaler Unterdrückung und demagogischer Verführung derjenigen sozialen Schichten, deren Klasseninteresse denen des Kapitalismus objektiv entgegenstand, die also demzufolge in ihrer Loyalität zum nationalsozialistischen System *gegen* ihre eigenen Interessen gehandelt hatten, ließ sich für die deutsche Arbeiterklasse ein Entlastungsangebot formulieren, dass es in dieser Form für die Intellektuellen, die mit dem Nationalsozialismus kollaboriert hatten, nicht gab. Ihnen, den Intellektuellen, wurde eben jene Verantwortung für ihr politisches Handeln zugestanden, die der Arbeiterklasse in der Verblendung durch die nationalsozialistische Demagogie abgesprochen wurde. Hatten jene Intellektuellen sich *bewusst* für den Nationalsozialismus *entschieden*, so waren die Arbeiter einer von ihnen nicht durchschauten völkischen Demagogie *zum Opfer gefallen*. Den intellektuellen *Überzeugungstätern* des Nationalsozialismus standen so die proletarischen *Opfer* nationalsozialistischer Klassendemagogie gegenüber, denen die Chance eines Neuanfangs gegeben wer-

74 Diese verkürzte Bestimmung eines tatsächlich komplizierten und nuancenreichen Verhältnisses lässt die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in der DDR unberücksichtigt. Verwiesen sei deshalb auf Reinhard Henkys, *Die Evangelische Kirche in der DDR*. In: Werner Weidenfeld/Hartmut Zimmermann (Hg.), *Deutschland-Handbuch. Ein doppelte Bilanz 1949–1989*, Bonn 1989, S. 193–202 und Martin Höllen, *Die Katholische Kirche in der DDR*. In: ebd., S. 174–184.

75 „Keine Entnazifizierung, keine Demokratisierung Deutschlands ohne die Entmachtung der Konzernherren, ohne die Überführung ihrer Produktionsmittel in die Hände der Allgemeinheit. Das ist die große geschichtliche Lehre“ heißt es stellvertretend für viele Schriften der Zeit, die dieses Faschismuskonzept vertreten, bei Albert Norden, *Lehren deutscher Geschichte. Zur politischen Rolle des Finanzkapitals und der Junker*, Berlin 1947, S. 262.

76 Ebd., S. 266.

den sollte. Soweit die Theorie, die sich jedoch in der deutschen Situation nicht bestätigte, für die vielmehr „die Unlust des deutschen Proletariats, in der Niederlage seine Chance zu suchen“, ⁷⁷ typisch wurde.

Der proklamierte geistige Neuanfang in der sowjetischen Besatzungszone schuf einen durch seine proletarische Klassenzugehörigkeit dem Aufbau des Sozialismus verpflichteten Intellektuellentypus. Die Zugehörigkeit zur sozialistischen Einheitspartei war für diesen Typus ebenso selbstverständlich wie die vom Pathos des Neuen getragene Überzeugung, mit dem Aufbau einer antifaschistisch-demokratischen Ordnung die richtigen Lehren aus der Geschichte gezogen zu haben. Ihrer sozialen Herkunft nach gehörte diese Gründergeneration sozialistischer Intelligenz mehrheitlich der Arbeiterklasse an. Ihr Aufstieg in die sozialistische Intelligenz war jedoch nicht mit einer Verleugnung ihres Herkunftsmilieus verbunden, sondern wurde mit der intellektuellenpolitischen Rhetorik von der bleibenden Verpflichtung der Arbeiterklasse gegenüber konterkariert, der die sozialistischen Intellektuellen in der Verfolgung ihres Klassenauftrags an *der* Stelle nachkamen, die die Partei für richtig befunden hatte. Häufig setzte tatsächlich ein *Parteiauftrag* zum Studium den Anfang einer intellektuellen oder politischen Karriere, in der der Funktionstyp des Parteiarbeiters gegenüber den inhaltlichen Nuancen dieser Aufstiegsbiographien dominierend blieb. Ostdeutsche Intellektuelle verstanden sich häufig als Advokaten der einfachen Leute, die sie als unfähig sahen, sich selbst zu artikulieren, und denen sie deshalb zur Sprache verhelfen wollten. Gegen diese Selbsttäuschung schrieb Christa Wolf in einem Brief aus dem Jahre 1979: Wir „dürfen uns nicht länger selbst betrügen über unsere Lage als Intellektuelle, dürfen uns nicht vormachen, wir würden für andre arbeiten, für ‚das Volk‘, die Arbeiterklasse: die liest uns nicht, das hat Gründe. Trotzdem bezahlt sie uns, letzten Endes, damit wir uns unsere inneren (und äußeren) Konflikte leisten können, die sie aber nichts angehen“. ⁷⁸

Ostdeutsche Intellektuelle und die Schwierigkeiten eingreifenden Denkens

Nach einer Phase emphatisch übersteigter Erwartungen an die weltgeschichtliche Zäsur des epochalen Neuanfangs in der sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR verkamen die utopischen Visionen einer neuen Gesellschaft zum ideologischen Jargon. ⁷⁹ Auf diesen ideologisch und pragmatisch zugleich reduzier-

77 So Werner Mittenzwei, der damit Bechers Ernüchterung angesichts der deutschen Misere, die offensichtlich nur einen befohlenen Sozialismus zulasse, paraphasiert. Werner Mittenzwei, *Die Intellektuellen*, S. 72.

78 Christa Wolf, *Auf dem Weg nach tabou*, München 1996, S. 262.

79 Zur Gesamtproblematik siehe Sigrid Meuschel, *Legitimation und Parteiherrschaft in der DDR. Zum Paradox von Stabilität und Revolution in der DDR 1945–1989*, Frankfurt a. M. 1992.

ten Sozialismus antworteten diejenigen, die sich mit einer solchen Reduktion nicht abfinden wollten, mit ihrer Selbststilisierung als *wahre Sozialisten*. In Fortsetzung einer langen deutschen Tradition der Entgegensetzung von Macht und Geist gingen sie auf Distanz zu den Niederungen der Politik. Einerseits fühlten sie sich den politisch Mächtigen intellektuell überlegen. Andererseits waren sie frustriert von ihrer eigenen politischen Marginalisierung. Konfrontiert mit den Grenzen ihres politischen Gestaltungsraums und der Fragwürdigkeit ihrer eigenen Rolle zogen sie sich auf die rhetorische Figur der Entgegensetzung von geistloser Macht und ohnmächtigem Geist zurück.

Gegen den Mythos unparteilicher Objektivität und uneigennütziger advokatorischer Interessenvertretung Anderer hat Pierre Bourdieu auf das soziokulturell spezifische Eigeninteresse von Intellektuellen an autonomer, selbstbestimmter Produktion verwiesen. Dieses Interesse stehe dann auf dem Spiel, wenn Intellektuellen nicht mehr zugestanden werde, „ihre Produktion selber und zwar gemäß ihren eigenen Kriterien zu bewerten“.⁸⁰ Ihre besondere Verantwortung bestehe darin, die exemplarische Erfahrung intellektueller Milieus als einer eigenständigen Lebensform zur Generalisierung von Selbstbestimmung als Menschenrecht kritisch gegen die Normalität sozialer Fremdbestimmung zu wenden. Dagegen signalisiert der Rückzug auf die eigene privilegierte soziokulturelle Existenzform den *Verzicht* auf die gesellschaftliche Verallgemeinerung selbstbestimmter Lebensformen.

In dieser Argumentationslinie rechtfertigten in ihrem Selbstverständnis kritische Intellektuelle Zugeständnisse an das politische System damit, die Bedingungen geistiger Produktion nicht durch die unüberlegte Provokation der politisch Mächtigen zu gefährden. Bestand vor dem Herbst 1989 an den geistes- und sozialwissenschaftlichen Institutionen der DDR Konsens darüber, die guten Arbeitsbedingungen, das liberale Diskussionsklima im Inneren und die laufenden Forschungsprojekte nicht durch offene Konfrontation mit der Ideologie und dem politischen System aufs Spiel zu setzen, so übte man sich in der Wendezeit in Solidarität gegenüber den Bürgerbewegungen, die nun als Gefährdung des bisher als selbstverständlich vorausgesetzten intellektuellen Reflexions- und Kompetenzmonopols gesehen wurden. Die sozialen Beharrungskräfte in den Disziplinen und Institutionen waren stärker als die zumeist halbherzigen und diffusen Versuche innerer Reformen.

Reformsozialistische Intellektuelle nahmen für sich in Anspruch, in der zeitweiligen taktischen Versöhnung mit den bestehenden Machtverhältnissen aus der inneren Distanz einer prinzipiellen Kritik des real existierenden Sozialismus auf den richtigen Zeitpunkt zu warten, zu dem ihre Interventionen für das Gelingen des reformsozialistischen Projektes gefragt sein würden. Damit setzte sich die Trennung *strategischer Köpfe* und *ausführender Organe* fort, die eingreifen-des Denken als Fähigkeit überlegener Denker sah, Menschen, denen die Rolle des revolutionären Subjekts zugedacht wurde, für den revolutionären Umbruch

80 Pierre Bourdieu, *Die Intellektuellen und die Macht*, Hamburg 1991, S. 56.

zu mobilisieren. Das Risiko des Scheiterns trugen die Kämpfenden, denen dennoch keine eigenen Ambitionen oder Interessen zugestanden wurden. Die Intellektuellen zogen aus dem Ausgang der Kämpfe ihre Schlüsse, feilten an ihren Konzepten zur Änderung der Welt, erweiterten ihr „Wissen um die Wahrheit“, wie auch immer diese Kämpfe ausgingen.

Ostdeutsche Intellektuelle waren sich der Schwierigkeiten des Eingreifens bewusst: „Es muss sich den Tatsachen beugen und sie zugleich ändern. Die Tatsachen deuten zwar Richtungen an, in die die Geschichte verlaufen kann, aber erst unser Handeln oder Zögern gibt den Ausschlag unter den Möglichkeiten und macht den wirklichen Verlauf.“⁸¹ Im Namen *eingreifenden Denkens* verteidigten sie die *Universalität* der Vernunft gegen ihre *Fragmentierung* und die *Einheit* von theoretischer und praktischer Vernunft gegen die mögliche *Verselbständigung* intellektueller Produktion gegenüber der Politik, ohne allerdings diese konzeptionellen Überlegungen auf ihre eigene soziokulturelle Situation anzuwenden.⁸² Für diesen Ansatz wurden z. B. Bertolt Brechts intellektuellengeschichtliche Überlegungen und insbesondere sein Konzept der Verfremdung benutzt. Hervorgehoben wurde beispielsweise dessen „Suche nach Techniken, Material und methodischen Erfahrungen“, „um die Wahrheit durch schwierige Zeiten zu bringen“, sein „enormer Sinn für historische Langzeitprozesse“.⁸³ Was, so lautete eine der grundlegenden Fragen, wäre unter den Bedingungen der DDR-Gesellschaft ein „glückhaftes Modell der aufklärerischen Kommunikation zwischen dem gelehrten Wahrheitsfinder und den Volksmassen“?⁸⁴ Und was wäre die Konsequenz einer distanzierten Beobachterperspektive, die mit „dem unerschrockenen Blick auf gesellschaftliche Bewegung und Stagnation, dem systematischen Sammeln empirischer Fakten ebenso zu tun [hat] wie mit problematischer Distanz zur materiellen Produktion und zu politischem Geschehen“?⁸⁵ Allein durch seine Konfrontation mit einem vernunftphilosophischen Humanismus war das System des real existierenden Sozialismus jedoch nicht zu erschüttern. Seine Kritik hätte sich an den ideologischen und politischen Praktiken der DDR-Gesellschaft entwickeln müssen. Schließlich hatte auch Marx eine Entwicklung durchlaufen, die ihn von einer gattungsuniversellen Gesellschafts-utopie zu einer analytischen Kritik konkreter Verhältnisse geführt hatte. Indem sie es aufgegeben habe, das provokatorische Moment des Neuen gegen das Bestehende zu setzen, habe die DDR-Intelligenz ihren Anspruch kritischer Zeitgenossenschaft verspielt, so Christoph Hein 1984 auf die Frage nach deren

81 Volker Braun, *Unsere Hoffnung ist das Wirkliche* (1969). In: Volker Braun, *Texte in zeitlicher Folge*. Band 3, Halle/Leipzig 1990, S. 285–287, hier 285.

82 Wolfgang Engler, *Brechts Stellungnahme zur philosophischen Kontroverse um die Krise der bürgerlichen Vernunft in den zwanziger Jahren*. In: Brecht 83. *Brecht und Marxismus*. Herausgegeben vom Brechtzentrum der DDR, Berlin 1983, S. 70–81, hier 73.

83 Brecht 88. *Anregungen zum Dialog über die Vernunft am Jahrtausende*. Herausgegeben vom Brechtzentrum der DDR, Berlin 1989, S. 56.

84 Ebd., S. 24.

85 Ebd., S. 55.

Zustand. „Sich seiner Zeit stellen mit allen ihren Beschränkungen, Bedrängungen, Verunsicherungen, Unzulänglichkeiten, das macht den Zeitgenossen aus, das macht ihn fähig, die Ambivalenz seines eigenen Lebens zu ertragen und zu bestehen.“⁸⁶

Die Verfremdung der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Macht und Geist im Sozialismus beförderte die Herausbildung einer pluralen Diskussionskultur an den Rändern und außerhalb des ideologischen Diskurses. Die theoriegeschichtliche *Verschlüsselung* der Selbstverständigung über die Chancen, Gefährdungen und Deformierungen intellektueller Kulturen in der DDR-Gesellschaft kennzeichnete einen lebendigen, wenn auch hermetischen Gegendiskurs zum offiziellen Marxismus-Leninismus. Ohne sich auf dessen begriffliche Systematik und officialideologischen Konnotationen einzulassen, ohne sie allerdings auch unmittelbar in Frage zu stellen, vollzog sich hier unter der Hand die Ablösung von seinen paradigmatischen Grundlagen. In ihrer kritischen oder indifferenten Distanz zur offiziellen Ideologie und Politik befanden sich die Intellektuellen in Übereinstimmung mit den meisten Ostdeutschen, die sich als mehrheitlich säkularisierte Protestanten im Arbeitsethos des pflichtbewussten Bürgers im *System organisierter Verantwortungslosigkeit* (Bahro) einrichteten und sich ansonsten wenig um Ideologie oder Utopie kümmerten.⁸⁷

Der Leerlauf ideologischer Formeln wurde in ihrer spontanen Reduktion auf einen angenommenen unpolitischen Kern, der so gar nicht in ihnen angelegt war, zum lebensweltlichen Konsens einer in ihrem Selbstverständnis mehrheitlich unpolitischen Bevölkerung. Angeordnet um rhetorische Figuren wie die *führende Rolle der Arbeiterklasse* oder die Formel vom *Volkseigentum* bildete sich in der DDR tatsächlich so etwas wie ein Eigentümerbewusstsein der Arbeiter heraus, die vor Ort, in *ihren* Betrieben, *die Macht* übernahmen. Die Mikropolitik der Binnenverhältnisse jedenfalls wurde von *ihnen* bestimmt. Ihre Kenntnis der konkreten Misere, des allgegenwärtigen Mangels und der Möglichkeiten, durch Improvisation und den Aufbau einer *zweiten Wirklichkeit* und funktionierender Netzwerke jenseits planwirtschaftlicher Ideologie den Betrieb überhaupt in Gang zu halten, sicherte ihnen alle nur denkbaren Freiräume. In buchstäblicher Umsetzung der ideologischen Losung „Was des Volkes Hände schaffen, soll des Volkes eigen sein“, nahmen sie sich ganz selbstverständlich ihren Anteil am Volkseigentum. An Auseinandersetzungen auf der Ebene der Ideologie waren sie nicht interessiert, konnte auch die *Gegenseite* des politischen und wirtschaftlichen Führungspersonals nicht interessiert sein.

Am Schicksal der DDR-Ideologie zeigt sich eine untergründige *List der Vernunft*: Die Officialideologie wurde immer dann in ihr Gegenteil verkehrt, wenn sie wörtlich genommen werden konnte. Auf dem Weg von den pathetisch-lächerlichen Formeln zu den alltagskulturellen Selbstverständlichkeiten wurde sie

86 Christoph Hein, *Öffentlich arbeiten*, Berlin 1988, S. 63.

87 Wolfgang Bialas, *Vom unfreien Schweben zum freien Fall. Ostdeutsche Intellektuelle im gesellschaftlichen Umbruch*, Frankfurt a. M. 1996.

ihres politischen Pathos entkleidet und auf ihren lebensweltlichen Kern reduziert. Als die ideologische Losung von den Volksmassen als Subjekt der Geschichte sich zur Losung „Wir sind das Volk“ verschoben hatte, war es mit der politischen Stellvertretung dieser Volksinteressen vorbei. Gegenüber den spontanen Habitualisierungen ideologischer Versatzstücke waren die Repressivapparate machtlos.

In ostdeutschen Lebensgeschichten lagen Anpassung und Verweigerung, Opportunismus und Rückzug ins Private in der Regel dicht beieinander. Zwischen dem *kleinen Verrat* und der *großen Feigheit* lag zumeist nur eine endliche Folge von Schritten, die jeder für sich subjektiv durchaus zu rechtfertigen waren, und die erst in der Summe und im Ergebnis einer fatalen inneren Logik ins moralische Abseits führten. Andererseits bedurfte es häufig nur einer ersten Konsequenz, eines eher symbolischen Rigorismus im Bestehen auf unter keinen Umständen aufzugebenden moralischen Werten, um in einer ebenso zwangsläufigen Schrittfolge zunächst diskriminiert, schließlich stigmatisiert und ausgegrenzt zu werden. Lange Zeit waren die demokratischen Sozialisten, die Verfechter von Menschen- und Bürgerrechten, umwelt- und alternativ Bewegte, eine kriminalisierbare Minderheit ohne soziales Auffangmilieu, die nur durch den Rückhalt ihrer kleinen Solidargemeinschaften und das schützende Dach der evangelischen Kirche politisch überleben konnten. Ausbürgerung und steigende Ausreisezahlen verhinderten eine Stärkung der Opposition. Ihr gelang es nicht, Rückhalt in der Bevölkerung zu finden. Die Mehrheit der hinreichend mit der Sicherung ihres privaten Alltags beschäftigten unpolitischen Durchschnittsbürger reagierte auf Verunsicherung und Infragestellung alltagsopportunistischer Lebensarrangements mit Ablehnung bis hin zu offener Aggressivität.⁸⁸

Erkannten sie die bestehenden politischen Machtverhältnisse an, so konnten ostdeutsche Sozial- und Geisteswissenschaftler ihrerseits an den Rändern des Wissenschaftsbetriebs relativ ungestört eine eigene Reflexionskultur entfalten. Erst wenn sie diese in Frage stellten, setzten Disziplinierungsmechanismen ein.⁸⁹ Die Verweigerung der Rolle des parteilichen, propagandistisch tätigen, politische Funktionen übernehmenden Wissenschaftlers war mit Abstrichen an Karrierechancen, Publikations- und Reisemöglichkeiten verbunden. Dafür war eine solche marginale Existenz mit anderen Gratifikationen gekoppelt. Relativ frei verfügbare Zeit, ein anregendes intellektuelles Mikroklima und der, wenn auch begrenzte, Zugang zu westlichen Publikationen machten den freiwilligen Ausstieg aus diesen moralisch und intellektuell gleichermaßen fragwürdigen Institutionen zur Ausnahme.⁹⁰ Zwar gerieten sie häufig in Konflikte mit Partei und Staatsmacht, erlebten Verhöre durch die Staatssicherheit und Parteiverfah-

88 Erhart Neubert, *Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989*, Bonn 1997.

89 Dazu als exemplarische Dokumentation Hans-Christian Rauh (Hg.), *Gefesselter Widerspruch. Die Affäre um Peter Ruben*, Berlin 1991.

90 Zu denen, die eine solche Konsequenz zogen, gehörten Rudolf Bahro, Guntolf Herzberg, Wolfgang Templin und Vera Wollenberger, um nur einige der bekannteren Namen zu nennen.

ren oder aber sie wurden zur zeitweiligen *Bewährung in die Produktion* geschickt. In den meisten Fällen führten diese Erfahrungen jedoch zu Selbstdisziplinierung, Selbstmarginalisierung und Selbstzensur.

Zugleich entwickelten sich in Konkurrenz zur offiziellen Ideologie sozialistische Reformkonzepte, in denen sich Intellektuelle als Avantgarde und Vordenker einer künftigen gesellschaftlichen Umwälzung sahen. Bestärkt durch Gorbatschows Versuche einer durch die demokratische Erneuerung der kommunistischen Partei initiierten sozialistischen Umgestaltung der Sowjetunion von oben setzten insbesondere Sozial- und Geisteswissenschaftler der jüngeren und mittleren Generation auf eine demokratische Erneuerung *der Partei* als Voraussetzung für gesellschaftliche Reformen. Die allgemeine gesellschaftliche Diskreditierung der SED nahmen sie nicht zur Kenntnis. Bürgerbewegungen und kirchliche Oppositionsgruppen ignorierten sie als für gesellschaftliche Veränderungen irrelevant.⁹¹

Revolution und Wende konfrontierten diese Intellektuellen mit ihrer soziokulturell privilegierten Position. Sie hatten sich als Vordenker einer sozialistischen Revolution gesehen und erlebten nun, dass sie für die tatsächliche Umwälzung der ostdeutschen Verhältnisse verzichtbar waren. Dabei überwog das Misstrauen gegenüber der *konzeptionslosen*, offensichtlich *ohne* intellektuelle Vordenker auskommenden Revolution des Herbstes zumeist gegenüber der Erleichterung, dass nun endlich Bewegung in die erstarrten Verhältnisse gekommen war. In der akuten Gefährdung durch das Eintreten der von ihnen selbst beschworenen Entwicklungen wurde ihre symbiotische Verklammerung mit dem politischen System der DDR deutlich.

Aufklärung und Humanismus schützen nicht vor der totalitären Selbstermächtigung, im Namen universalistischer Ideen die Menschheit zu befrieden, und koste es das Leben – zunächst einmal das der anderen, die als Gegner dieser Ideen oder als ihrer Verwirklichung im Wege stehend ausgemacht werden. Das 20. *Jahrhundert der Diktaturen* hat das Bewusstsein für die Gefahren einer absoluten Verpflichtung auf die utopischen Projekte einer von ihren Widersprüchen, Konflikten und Unzulänglichkeiten ein für allemal befreiten Menschheit sensibilisiert, in der Menschen nur noch als Verfügungsmasse der strategischen Umsetzung dieser Projekte genommen werden.

91 Rainer Land/Ralf Possekel, *Fremde Welten. Die gegensätzliche Deutung der DDR durch SED-Reformer und Bürgerbewegung in den 80er Jahren*, Berlin 1998.