

 rowohlt repertoire

Leseprobe aus:

Rolf Hochhuth

Krieg und Klassenkrieg

Studien

Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf
www.rowohlt.de/repertoire

Die Verantwortung des Intellektuellen

Zum Impetus der Arbeiten Rolf Hochhuths

Es sei alles gesagt?

Es ist nicht alles gesagt; Noam Chomsky – dessen Aufsatz *Die Verantwortlichkeit des Intellektuellen* nicht nur dem Titel nach Modell zu diesen Überlegungen war – ist auf die Banalität dieses Arguments von der Banalität eingegangen: Der Scheu, einen Satz hinzuschreiben wie «Die Intellektuellen haben die Verantwortung, die Wahrheit zu sagen und Lügen aufzudecken», dieser Scheu entspricht die Kraft der Denunziation: dieses sei ein Gemeinplatz. Das Sammlungsvolumen dieses gemeinen Platzes anzuzeigen bedürfte es einer Liste vom Umfange des New Yorker Telefonbuches; das Beispiel Arthur Schlesinger ist pars pro toto: Der erklärte – auf die Diskrepanz zwischen seinem später veröffentlichten Bericht über die Schweinebucht-Affäre und seine erste Pressedarstellung angesprochen – schlicht, er habe gelogen. Im nationalen Interesse, versteht sich.

Die Frage ist zu stellen nach Platz und Rolle des Individuums, nach seiner Möglichkeit der Selbstbestimmung, damit den Koordinaten und Kausalitäten, die es bestimmt. «Es bestimmt»: nicht nur grammatikalisch, auch logisch eine aktive wie passive Konstruktion. Das Individuum als Subjekt wie als Objekt, das war nicht zufällig Kern der Auseinandersetzung zwischen Adorno und Rolf Hochhuth, und nicht zufällig entzündet an Georg Lukács. Adorno, bis hin zum fatalen Ausgang der Debatte mit seinen Studenten, die ihren ikonographierten Messianismus in Aktivität (oder Aktivismus) übertrugen, leugnete Kraft und Sinn dieses «Tuns»; in einem Text, der bezeichnenderweise *«Resignation»* heißt, denunziert er – übrigens ganz unbewiesen – die 11. Feuerbachthese als «autoritär, weil Marx sich ihrer nicht ganz sicher wußte». Hochhuth, nicht nur in seinen Stücken, sondern auch in nahezu allen hier vorliegenden Streitschriften, argumentiert ad personam; ob offener oder eingeschriebener Brief, Kritik an Herbert Marcuse oder Nekrolog: Personen werden als veränderbar, Zustände als durch sie beeinflussbar begriffen. Hochhuths Satz «Die Philosophen haben Marx bisher nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, ihn zu verändern» ist mehr als indirekte – abermalige – Antwort auf Adorno, ist Schlüssel zu seinem Politikverständnis. Georg Lukács, dessen eigenartig ungleichzeitige Rolle zwischen Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur hier nicht ausführlich erörtert werden kann, hat natürlich ein streng deterministisches Bild von der Rolle des Individuums in der Gesellschaft; jenes Bild, das Robert Havemann, beispielsweise, hervorragend auf seine Rechtfertigungsfunktion hin untersucht hat. Hochhuth, eifervoller Pro-

testant, führt eine als altmodisch inzwischen denunzierte Kategorie ein: Moral. Habermas hat, gegen Gehlens Diffamierung der Humanitas als «Humanitarismus» Bloch zitierend, darauf hingewiesen, daß «die Befriedigung des Hungers, sosehr sie als Bedingung der Freiheit eine moralische Forderung sein kann, nicht selber – wie die Errichtung der Freiheit – eine politisch-moralische Kategorie ist... Biblisch gesprochen: Einst waren die Mühseligen und die Beladenen auch die Erniedrigten und die Beleidigten; aber heute sind die Entlasteten und von Mühsal Freigesetzten nicht eo ipso auch schon die Aufgerichteten und die Versöhnten.»

Die Anmaßung, mit der Moral leichthin als untauglicher Begriff, untaugliches Mittel in der Politik gemäßregelt wird, will untersucht sein. Dem klassischen marxistischen «Ideologieverdacht» – daß nämlich im Sinne von Calvins Wort über den menschlichen Geist als einer ständig arbeitenden Götzenfabrik die Menschen im Zustand der Entfremdung ständig Ideologien produzieren, um ihre Tätigkeit zu rechtfertigen – diesem von Marx geprägten wie belasteten Begriff der Ideologie entspricht der neue «Moral-Verdacht»: Pragmatiker der Politik, deren Denkvokabular nur von A wie Abgeordnetenkauf über Hammelsprung bis Z wie Zuwahl reicht, hämen ihn als unreal. Das entspricht der politischen Logik, mit der Stalin «groß» genannt wird – eine Quantifizierung à la «Peter der Große»; daß Stalin nur groß in einem «alten» Begriffssinne war, der Geschichte nicht als Prozeß der Emanzipation begreift, sondern Großmächte, Staatsraison, Geopolitik meint, wenn er von Historie spricht, wird da nicht mitgedacht. Die Abwesenheit «moralischer» Kategorien – sozialistischer, in diesem Beispielsfall – hat einen Begriff inhaltsloser Realpolitik perpetuiert. Linksaußenkritiker sehen in dem inkriminierten Begriff Moral jene Utopie, gegen die Marx sich angeblich gewandt habe; sie verwenden den Begriff Utopie aber nicht im historischen Bezugsrahmen. Paul Tillich hat das einmal analysiert:

«... es handelt sich um die Ewigkeits-Dimension im Selbstverständnis des Menschen in seiner Welt. Das Fehlen dieser Dimension im Marxismus macht den Marxismus in all seinen Formen utopisch. Wenn ich vom Utopismus der marxistischen Bewegung spreche, so bedarf das einer Rechtfertigung. Denn Marx hat ja das, was er den utopischen Sozialismus nannte, bekämpft und besiegt. Aber was Marx utopisch nannte, ist etwas anderes als das, wovon wir reden. Utopisch ist für ihn der optimistische Glaube an den guten Willen der herrschenden Klassen, die Situation der sozialen Entfremdung zu überwinden. Solchen Glauben verwirft Marx im Einklang mit seiner existentiellen Analyse der menschlichen Natur. Marx' Ideologienlehre macht solchen ethischen Optimismus unmöglich. Und doch bleibt ein utopisches Element im Marxismus. Es ist der Glaube, daß wir auf eine Periode der Geschichte zugehen, in der die Entfremdung überwunden und der Mensch wieder

in sein Wesen gekommen sein wird. Die «klassenlose Gesellschaft» ist das Symbol, das dem Glauben der christlichen Sekte an das Tausendjährige Reich entspricht. Wo aber ein solcher utopischer Glaube vorliegt, kommt es notwendig zu einer ins Religiöse reichenden Enttäuschung. Diese «metaphysische Enttäuschung» über die utopischen Elemente des Marxismus ist einer der verhängnisvollen Züge unserer Zeit.»

Dieser Begriff der metaphysischen Enttäuschung läßt sich vielfältig ausfüllen, kann als Interpretationshilfe dienen. Es beginnt mit der komplexen Wortbedeutung: Ent-täuschen, also eigentlich Wahrheit erfahren, einer Täuschung nicht mehr aufsitzen, ist groteskerweise ein Negativbegriff. Das Wort in sich ist bereits Postulat eines Menschenkonzepts: Der Mensch kann nicht in der Wahrheit leben. Sprache verrät hier nicht, sondern verschleiert Evidenzen: ähnlich der Verkehrtheit, mit der Arbeitnehmer heißt, wer anderen seine Arbeit gibt (verkauft); und mit der Arbeitgeber sich nennt, wer davon lebt, die Arbeit anderer (für sich in Anspruch) zu nehmen.

Dem ordnen sich zeitliche Abläufe zu – vom schon 1924 aus der KPD ausgeschlossenen Karl Korsch (dessen «*Marxismus und Philosophie*» im selben Jahr wie Lukács' «*Geschichte und Klassenbewußtsein*» erschien) bis zu Garaudy: Der Versuch, den Marxismus seinem eigenen historisch-materialistischen Entwicklungsgesetz zu unterwerfen und kritisch zu revidieren, wurde immer gleichsam mit Panzern beantwortet. Die dritte mögliche Position, in der metaphysischen Enttäuschung sich einzurichten, ist die der kognitiven Unschuld. Das kann sich «große Verweigerung» nennen oder «*Easy Rider*»; die neue literarische Rechtfertigung derer, die aus der Gesellschaft aussteigen wollen, heißt Hermann Hesse, der als strohbehüteter, nickelbebrillter Regenmacher in allen Campus Poster Shops zwischen Yoko Ono und Che Guevara hängt und dessen Bücher zu Plakaten verkamen: «*Grooving beneath the wheel?*» («Wonnig unterm Rad?»). Der Weg nach innen, psychedelisch oder nicht, ist nicht der Ausweg, sondern das Ausbiegen vor Informationen, gar Erkenntnissen.

Wo, wenn nicht im Ernstnehmen seiner Möglichkeit, mehr Information mehr Menschen zugänglich zu machen – Information dabei als kritische Reflexion verstanden –, liegt die Funktion des Intellektuellen heute? Da er eben keine *Klasse* ist, da er von Klasseninteressen und Klassen-gegensätzen zwar geprägt, meist aber keiner zugehörig ist, hat er eine Chance wahrzunehmen wie zu verspielen. Wenn das Wort, schließlich in seiner Bedeutung des Differenzierens, «Dazwischenlesens» nicht *jen-seits* aller Werte, Sinn haben soll, dann den: in Ordnungen die Unordnung, in Macht die Ohnmacht, in Hierarchien Anarchien zu zeigen, auch hineinzutragen. Thomas Mann, sieben Jahre nach dem, was im bundes-deutschen Rechtfertigungsvokabular «Zusammenbruch» heißt, begann seinen Salzburger Vortrag «*Der Künstler und die Gesellschaft*» bezeich-

nenderweise mit der Feststellung: «Auf seinen vollen Namen gebracht, müßte das Thema lauten: <Der Künstler und die Moral>»; was er eine boshafte Feststellung nannte, was er aber auch ergänzte mit der eher militanten These, das Ästhetische, das Moralische, das Politisch-Gesellschaftliche seien eines, etwa bei Goethe. Und mit der skeptischen Distanz zu eigenen Positionen und deren Proklamation fügt er hinzu:

«Unleugbar hat ja das politische Moralisieren eines Künstlers etwas Komisches, und die Propagierung humanitärer Ideale bringt ihn fast unwiderruflich in die Nähe – und nicht nur in die Nähe – der Platitude.»

Thomas Mann bezieht sich ein in diese leicht doppelt zu deutende Rolle, in die des «Wanderredners der Demokratie» – und übernahm sie doch. Damit aber, in jenem Sinne, in dem auch Hochhuth seine Individuen wieder «freisetzt», entscheidet sich der «unpolitische» Autor zahlloser Rundfunkansprachen und militanter Vorträge an amerikanischen Universitäten für eine personale Freiheit; sie hebt sich nicht heraus aus Kritik, und auch nicht aus Verantwortung, spricht sich Mündigkeit nicht ab, sondern zu. Rolf Hochhuths argumentativer Versuch – manifest sogar in den umständlichen Fixativen seiner Personen- wie Regieanweisungen –, der Person die Freiheit, sich zu entscheiden, zurückzugeben, entspricht dieser neu in Anspruch genommenen, aufgegriffenen wie angegriffenen Würde. Der ewige Hinweis auf den Marquis Posa, spricht man von Hochhuth in der Premierennacht – der sollte nun wirklich vom Tisch: als nenne nur einen Namen, decke nicht eben Mechanismen und Kausalitäten auf, wer Lenin sagt, etwa.

Mir scheint es dagegen eine Antiaufklärerkoketterie, ein wort-mokierender Zierat, mit Karl Kraus darauf hinzuweisen, daß Pater Noster ein Lift und Bethlehem die Stadt genannt wird, in der sich Amerikas größte Munitionsfabrik befindet; das benennt allenfalls, erklärt nichts, setzt nichts in Gang. Wem die Fabrik gehört und wer den Lift betreibt und ob es auch anders sein könnte, wird in die Lösungsmöglichkeiten dieses Worträtsels nicht mit eingebaut. Reinhard Baumgart hat in einem Aufsatz «Unmenschlichkeit beschreiben», Adorno fortschreibend, versucht, damit das Unbeschreibliche der Unmenschlichkeit zu belegen, zu beweisen:

«Der verfügbare Tod war über menschliche Entscheidung und folglich auch über menschliche Vorstellung endgültig hinausgewachsen. Hinter der technischen Kriegsmaschine ließen sich Täter nicht mehr fixieren.»

Das klingt plausibel – aber es stimmt nicht. Von den *cahiers* der französischen Vorrevolutionszeit bis zur simplen «Schreibhilfe» für Willy Brandt, von Baldwins *The Fire Next Time* oder Fanons *Les damnés de la terre* zu Allendes Chile, das natürlich ohne Traum und Utopie des gemordeten Che nicht entstanden wäre: ohne diesen vorausgreifenden Traum der Ratio, ohne die vorformulierende Vernunft der Hoff-

nung keine Realität. Man darf sich an den berühmten Eingangssatz von Kropotkins Geschichte der Französischen Revolution erinnern:

«Zwei große Strömungen bereiteten die Revolution vor, führten sie herbei und führten sie durch. Die eine Strömung, die *ideelle* – die Flut neuer Ideen über die politische Erneuerung der Staaten – kam von der Bourgeoisie. Die andere, die des *Handelns*, kam von den Volksmassen – den Bauern und den städtischen Proletariern, die unverzügliche und durchschlagende Verbesserungen ihrer wirtschaftlichen Lage zu erreichen suchten. Und als diese beiden Strömungen sich in einem gemeinsamen Ziele trafen, als sie sich eine Zeitlang gegenseitigen Beistand leisteten, da war es zur Revolution gekommen.»

In einem sonderbar immateriellen Materialismus, der Phänomene anerkennt, deren Ursachen kaum, die Verursacher überhaupt nicht mehr, negieren Adorno und manche seiner Schüler die «Kategorie der Person»; in einem Offenen Brief an Rolf Hochhuth, den die FAZ druckte, hieß es:

«Überall wird personalisiert, um anonyme Zusammenhänge, die dem theoretisch nicht Gewitzigten nicht länger durchschaubar sind und deren Höllenkälte das verängstigte Bewußtsein nicht mehr ertragen kann, lebendigen Menschen zuzurechnen und dadurch etwas von spontaner Erfahrung zu erretten; auch Sie sind nicht anders verfahren. Daß immer noch spontan Handelnde existieren, und ihre Darstellung, durch die ihrem Handeln entscheidender Einfluß bestätigt wird, ist aber zweierlei. Wollte man dagegen das Grauen an den Opfern darstellen, so überhöht es sich, ohne Durchblick auf die Machtverhältnisse, die es bedingen, in unausweichliches Schicksal; irre ich nicht, so hat das Sie zur Stoffwahl Ihrer Stücke gebracht. Aus dem Schreckenszirkel führt nichts hinaus. Es liegen dafür gleichsam experimentelle Proben vor. Menschen guten Willens haben versucht, dem Unheil zu widerstehen, indem sie an Prominente, wirkliche Schlüsselfiguren der Katastrophen oder jenen Nahestehende, Hilfe heischend sich wandten; wenn ich recht sehe, sind diese Versuche gescheitert.»

Adorno irrte tatsächlich. Was die Appellfähigkeit (und damit das Recht zum Appell) betrifft, genügt der Hinweis auf wenige jüngste von vielen möglichen Beispielen, ob Rostropowitschs Brief in Sachen Solschenizyn oder Pablo Casals' und Pablo Picassos Intervention wegen der Urteile von Burgos. Und ob jener unbekannte Postmeister Drouet, der die Postkutsche mit dem fliehenden Ludwig XVI. in Varenne aufhielt, nicht tatsächlich den Verlauf der Französischen Revolution mit bestimmt hat? Und ob die Ermordung Rosa Luxemburgs, der eigentlichen Begründerin eines demokratischen Sozialismus, nicht für die ganze sozialistische und demokratische Bewegung bis hin zu den Ereignissen in der ČSSR von großer, nur auf diese Person einzuzirkelnder Bedeutung war?

Was wichtiger ist: Auch die ästhetische Position ist nicht haltbar. Die

Theorie von der Undurchschaubarkeit von Mechanismen, der Unmöglichkeit, sie «anschaulich» zu machen, entspringt eben jener kognitiven Unschuld. Mit dieses Agnostizismus Hilfe wird eher ein Ohnmachtsritual fixiert, das schließlich formale Postulate aufstellt, die schlichtweg nirgendwo begründet werden. Natürlich wissen wir, daß Becketts Menschenstümpfe «realistische Abbilder» sind. Aber: «realistischer als die Abbilder einer Realität, welche diese durch ihre Abbildlichkeit bereits «sänftigen»? Wieso? Wo «sänftigt» die Mutter Courage, und inwiefern wäre der «Galilei» Beweis, daß Brecht «das politische Drama von dessen Subjekten auf die Objekte verschob»? Das stimmt schlichtweg alles nicht – Adorno, der die Verlagerung vom «traditionellen Pathos der Tragödienform» auf die Episode begründen will mit der Verlagerung des dramatischen Subjekts auf Objekte («Bevölkerung») in Brechts «*Furcht und Elend des Dritten Reiches*», hatte sicherlich in seiner Bibliothek den schmalen Band «*24 Szenen aus dem Dritten Reich*», der 1945 im Aurora-Verlag in New York erschienen war. Aus dieser Erstveröffentlichung geht nämlich hervor, daß die Texte ursprünglich als Filmskript angelegt waren, also ganz anderen dramaturgischen und szenischen Gesetzen zu folgen hatten.

Brechts größte politische Dramen sind sämtlich, ausnahmslos, «Personenstücke». Die wirrselige Dialektik Subjekt als Objekt macht er gerade an der «großen Person» fest (wie Hochhuth am Papst oder Churchill, dabei ebensowenig den Papst oder Churchill meinend – als Subjekt eher und immer wieder sogar exkulpierend –, sondern den augenfälligen Verantwortungsträger). Kein Zufall, daß in der unmittelbaren Brecht-Nachfolge, nämlich der jüngeren DDR-Dramatik, Zentrum der theoretischen Auseinandersetzung die Debatte um die «große Person» ist, um ihre funktionelle Transparenz, die Fähigkeit, an ihr historische wie ideologische Prozesse durchsichtig machen zu können. Eben gerade der Versuch, nicht mehr nur gesellschaftliche Vorgänge, sondern Personen glaubhaft zu machen, zeigt sich beispielsweise in der Entwicklung von Dramentiteln. Was bei Hacks 1955 «*Eröffnung des indischen Zeitalters*» hieß, heißt 1964 «*Moritz Tasso*»; was bei Heiner Müller 1958 «*Klettwitzscher Bericht*» hieß, heißt 1966 «*Philoktet*»; und was bei Hartmut Lange 1960 «*Senftenberger Erzählungen*» hieß, heißt 1963 «*Marski*». Peter Hacks hat einmal in einem Aufsatz diese neue Tragfähigkeit der Person untersucht:

«Es gelingt wieder, Personen glaubhaft zu machen, deren Individualität so wesentlich und deren Unverwechselbarkeit so reich an Allgemeinem ist, daß der bloße, unkommentierte Name Programm wird. Es gab schon Zeiten, wo das Subjekt in der Gesellschaft sein Recht hatte und die Stücktitel Namen waren. Aus diesen Zeiten, der Antike und der Renaissance, stammt die Liste der Utopien in Menschengestalt, also jener Helden, die durch vollkommene Ausprägung einer Seite des huma-

nen Wesens (einer gesellschaftlichen Haltung oder eines anthropischen Vermögens), die Idee der Vollkommenheit überhaupt verkörpern. Prometheus ist die Utopie der Revolution, Helena die der Schönheit, Don Juan die der Sinnlichkeit, Faust die des Denkens, Gargantua die des niederen Begehrens. Marski ist natürlich vom Samen Gargantuas. Aber er übt außer der Tätigkeit riesenmäßigen Verdauens auch die Tätigkeit riesenmäßigen Anpflanzens; er verschlingt nicht nur Welt, er erzeugt Welt; dieser Fresser arbeitet.»

Aber es geht hier nicht um dramaturgische Modelle. Daß Jürgen Beckers hör- und sehbarer Zitatmontagen, bei allem ennui ihres Autors vor dem gepeinigten Wort «Aufklärung», Welt einbringen so gut wie Handkes nur scheinbar monologische Bewegungsabläufe, ist ebenso einsichtig und unbestreitbar, wie es bestreitbar und uneinsichtig ist, mit Max Frisch Brechts Werk mit der «durchschlagenden Wirkungslosigkeit eines Klassikers» abzutun. Hier, mit der Verweigerung, dem Artisten Wirkung zuzubilligen, wird die eigene Unbehaglichkeit zur Volte gedreht – zurück zum Kulinarischen. Dabei ist es natürlich nicht wahr – um dieselbe Rede Frischs beim Worte zu nehmen –, daß «Guernica, Name einer spanischen Stadt, die als erste bombardiert worden ist, für Picasso begeistert. Was bleibt, ist Kunst.» Die winzigen Verschiebe, «Umverteilungen» in Vorstellungen und Verhaltensweisen, langsam wirkend, manchmal – gewiß – verpuffend, rückschlagend, die «Urheber» verzehrend – das wird geleugnet unter dem Vorwand, Großes, Wahrnehmbares könne der Intellektuelle nicht erreichen? Heißt das nicht den Code Napoléon zwar als noch heute gültige Rechtsbasis westlicher Demokratien akzeptieren, aber die Enzyklopädisten nicht wahrnehmen? Das ist ein künstliches Auseinanderspleißen von in Wahrheit ineinanderwirkenden Energien: Es erinnert an Sartres töricht-aktivistischen Satz, jedes Buch sei überflüssig, wöge man es an einer einzigen Kinderleiche, und Claude Simons töricht-balancierende Antwort, seit wann man Bücher mit Kinderleichen aufwöge. Natürlich blieb von «Guernica» (da es Kunst ist) mehr als «nur» Kunst. Es blieb Autorität; nicht eine, die einsetzbar wie ein Handfeuerlöscher im politischen Alarmfall ist, aber die – ableitbare, zielsetzende – des Intellektuellen als citoyen. Nicht als Instanz – nicht, ganz gewißlich nicht, als «Gewissen der Nation». Aber ein Seismograph – ein Laut-Sprecher, ein Mundwerksbursche, von mir aus – muß auch Inhalte anzeigen können; nicht nur Strukturen nachzeichnen, auch vorzeichnen.

Man sagt, ein Mensch, der nicht träumt, wird verrückt. Eine Gesellschaft, der nicht vorangeträumt wird, wird wahnsinnig. Wer aber die Person auslöschen will als Kategorie – auch als Artisten –, verbannt Wahrheit und Erkenntnis, verbannt schließlich den Traum, die Gerechtigkeit. Als sei Josef K. keine Person – und als habe jene Konferenz vom 27. und 28. Mai 1963 in Liblice gleichsam ohne Kafka stattgefunden. Ein exem-

plarischer Fall für jenes Gewirr aus Traum, Illusion, konkreter Utopie und Rückschlag. Denn es ist ja nicht nur der Prager Frühling so geendet wie die Aufbruchsbewegungen in allen Staaten des sozialistischen «Lagers» bisher (die ausnahmslos, ob der 17. Juni 1953, Polen oder Ungarn 1956, ihren Ausgangspunkt in «intellektuellen Bewegungen» hatten) – es gibt inzwischen auch einen nicht-verhafteten Robert Havemann, einen nicht-deportierten Solschenizyn, und Rostropowitsch gab *nach* diesem Brief mit David Oistrach und Swjatoslaw Richter, die den gemeinsamen Auftritt in Moskau erzwangen, ein Konzert. Mehr als Gesten – das sind Inhalte. Gerade sie bzw. die Möglichkeit, sie zu erkennen, kennbar zu machen, leugnet das Konzept vom «endgültigen Versagen der alten Kategorie der Person». Der entsprechende Absatz in Reinhard Baumgarts Artikel beginnt bezeichnenderweise:

«Es scheint also, daß nicht die Inhalte unserer politischen Vergangenheit, dieser oder jener Akt des Terrors, sondern daß seine Methode und sein System Gegenstände jeder Nacherzählung sein sollten. Die Inhalte liegen ja als Herausforderungen für jede Phantasie in unübersehbaren Dokumentationen bereit.»

Der Autor ersetzt durch Tonabnehmer und Xerox-Apparat: eine seltsame Faktengläubigkeit, eine nur Systeme und Methoden aufspürende impassibilité. In der Literatur: Kluge allenfalls, und Borowski. Baumgart selber gibt eine Seite später zu, daß diese Literatur den bloßen Dokumenten schon wieder überlegen sei. Und Bobrowskis *«Mäusefest»*, Jurek Beckers *«Jakob der Lügner»*, Jakov Linds *«Selbstporträt»* – um nur wenige von vielen möglichen Gegenbeispielen zu nennen, die alle das «alte Modell» einer personenträchtigen, Haltungen und nicht Methoden nachziehenden Literatur benutzen? Das alles stimmt nicht in der Kunsttheorie, es stimmt nicht in der Kunstpraxis. Diese Konstruktion eines literarischen Konsensus erinnert an die eines gesellschaftlichen Konsensus, wie ihn Daniel Bells Essay über das *«Ende der Ideologie»* vortrug und der die «Verwandlung von Ideen in gesellschaftliche Hebel» leugnete (für die westlichen, eben im pluralistischen Konsensus der Wohlfahrtsstaaten abgefundenen Gesellschaften). Der impassibilité als verbindlichem artistischem Kodex entspricht dieser gesellschaftliche Konsensus; kurz: Tropismen.

Genau dieses Problem hat Sartre neuerdings erörtert, sich damit der Grundfrage aussetzend: An welchem Punkt hält man selber, nach Dutschke und Cohn-Bendit, nach Berlin, San Francisco, Tokio und Paris? Kann man, ohne Überanstrengung der Subjektivität, überhaupt noch zu einem Selbstverständnis kommen über die eigene Rolle, seine Pflichten und Rechte? Die habgieriger, brutaler, ekelhafter werdende Welt der westlichen Selbstmordgesellschaften, regiert von Buchhaltern, die sich für das entgangene Stalingrad oder Tobruk noch immer zu rächen wissen – die Ohnmacht von Sprache und Gebärde, darauf noch zu rea-

gieren; die Ohnmacht des eigenen Gewissens auch: Wie leben wir eigentlich, verbal jenen Konsensus denunzierend, aber Steuervorteile ausnutzend, Häuser bauend, Aktien kaufend? Wo liegt, wenn man nun «die Person», «das Individuum» als mögliche Wachheit, als reizbaren Indikator des gesellschaftlichen Mißstands (ein singulare tantum) begreift – wo liegt nun unsere Konsequenz? Darf – nur mal angenommen – Rudolf Augstein Mietshäuser besitzen? Darf – nur mal angenommen – Rolf Hochhuth Aktien haben, Dow Chemical zum Beispiel? Darf – nur mal angenommen – Fritz Raddatz nach Portugal oder Griechenland oder Spanien fahren? Es ist so reaktionslos selbstverständlich geworden, sich von den Ferien im Algarve zu erzählen und im Winter, während man das *«Schwarzbuch der Diktatur in Griechenland»* liest, Fotos von der Akropolis zu zeigen. Wie etwa soll der Schüler reagieren, der – gesetzt den unwahrscheinlichen Fall – Richtiges über die Länder der Dritten Welt im Unterricht erfuhr oder über Faschismus – und dessen Lehrer nach den Sommerferien Dias aus Angola vorführt? Bekommt da keiner von uns mehr eine Gänsehaut? Aber was nützt der Brief an Mňačko, die Polemik gegen Marcuses «Weg nach innen», die Kenntnis einiger Bücher mehr oder weniger – wenn Erkenntnis und Interesse als permanente Diskrepanz akzeptiert werden? Tun wir was? Wir leben – viele von uns – komfortabel, manche haben Häuser, große Wohnungen – ein vietnamesisches Adoptivkind sah ich noch bei keinem von uns. Wir kennen und zitieren gern Heinrich Manns Satz:

«Lieber gleichgeschaltet als ausgeschaltet, damit kann ein Bankier zur Not durchkommen, ein Schriftsteller nicht. Ihn schließt gerade sein Verzicht auf innere Ehrenhaftigkeit von seinem Beruf aus. Wer das Unehrenhafte einer solchen Lage nicht empfindet, kommt für die Literatur überhaupt nicht in Betracht. Wer es aber empfindet und dennoch hin- nimmt, wird persönlich uninteressant und bringt bestimmt nur Unwirk- sames hervor.»

Ist es altmodisch, nach Konsequenz zu fragen? (Und was ist altmodisch – der korrelierende Begriff heißt: modisch.) Es ist vergleichsweise ein- fach, das Wort «Megatonnen» obszön zu nennen; und nach Madeira ins Luxushotel zu reisen. Ich habe das getan – «eigentlich» geht es nicht, aber man tut es (und der Einwand «Man muß ja nicht ins Reids Hotel» ist wohl keiner – der Campingplatz bei Amalfi ist dasselbe). Abends Dinner im Smoking, am Schwarzen Brett in der Halle voller Mimosen ein Zettel «Platin-Lorgnon verloren», am Tage Buffet am Swimming-pool mit etwa 25 verschiedenen Speisen – und hundert Meter daneben füh- ren Familien sich gegenseitig auf den Strich, weil sie hungern, keine Arbeit haben, Analphabeten sind. Ich habe dort gesessen und wollte einen Aufsatz über die Black Panthers schreiben – alles wurde schief, falsch, schlecht. Jede Bewegung läuft schließlich falsch ab, wie in einem falsch eingelegten Film – essen gehen, nicht essen gehen, «zu den ein-

fachen Fischern gehen», Geld verschenken, kein Geld verschenken, jemandem eine Ausbildung bezahlen – wie kläglich. Abreisen, schließlich, ist so falsch wie hinfahren. Das alles «sagt man nicht», ich weiß, es ist auch taktlos, und privat ist an dieser Welt nichts zu ändern . . .

Wer spricht da eigentlich? Darf da nicht mal gefragt werden, wenigstens? Die sechzig Millionen D-Mark, die in der letzten Silvesternacht in der Bundesrepublik in den Himmel gejagt wurden, die Brillanten von Liz Taylor, die Jacht von Jackie Onassis – «privat ist da nichts zu machen». Ich weiß es – aber ich weiß auch, wie viele Menschen davon zur Schule gehen oder essen könnten. Hier geht nicht die Rede von Caritas-Sentimentalität; nicht einer Dritten-Welt-Variante von «Dein Päckchen nach drüben» wird das Wort geredet, sondern von jener ganz persönlichen Erfahrung und Konsequenz, die theoretische Einsichten sensibilisiert. Lenin schildert einmal eine solche Szene aus einem Arbeiterhaus, in dem er sich nach dem Juliaufstand 1917 verbarg. Das Brot wird gebracht, und der Familienvater sagt: «Schau dir das ausgezeichnete Brot an. Sie wagen es jetzt wohl nicht, schlechtes Brot zu geben, wir hatten fast vergessen, daß es in Petrograd auch gutes Brot geben kann.» Und Lenin, dem man wohl Einsicht in Strukturen und Strategien wie taktische Pläne zu ihrer Veränderung nicht absprechen kann und der in gerade diesem Arbeiterhaus saß und eine Analyse der Julitage schrieb, sagt zu dieser Szene:

«An das Brot hatte ich, ein Mensch, der nie Not gekannt hatte, nicht gedacht. Das Brot stellte sich für mich irgendwie von selbst ein, etwa wie eine Art Nebenprodukt der schriftstellerischen Arbeit. Zu dem, was allem zugrunde liegt, zum Klassenkampf ums Brot, gelangt das Denken durch die politische Analyse auf einem ungewöhnlich komplizierten und verwickelten Wege.»

Was wäre eigentlich, wenn es tatsächlich eine Grenze für Einkommen gäbe – die bekannten «Fachleute» werden lachen mit dem Gestus, mit dem sie Oppenheimer sagten «Mach du die Bombe – die Politik machen wir». Und mit dem der Fachmann Erhard den «naiven» Hochhuth einen Pinscher nannte, als er von Klassenkampf sprach. Die Diskrepanz zwischen öffentlicher und privater Moral – wir sollten wenigstens uns einbeziehen, nicht nur aufrufen. Die Frage nach der Verantwortung des Intellektuellen ist, scheint mir, die Frage, wem wir verantwortlich sein wollen, antworten wollen. Die Antwort nicht zu wissen ist Bestandteil dieses Prozesses; es gibt das nacheiferbare Modell nicht, nicht einmal ein funktionierendes sozialistischer Wirtschaft. Es gibt aber eine Art Schamwirkung, die man wohl nur hervorrufen kann, wenn man sich ihr selber unterzieht. Die Abhängigkeiten, Demütigungen, der Würdeverlust, dem Menschen in unserem täglichen Weltablauf ausgesetzt sind; der geheimnisvolle Zwangsmechanismus zwischen Unternehmer und Angestelltem – der nicht auflösbar ist durch «Enteignen» –, durch den Menschen