

TONI THOLEN · GOLDBACH

## Elite und Intellektuelle

### 1. Zur Diskussion um den Begriff der Elite

»Im Augenblick, in dem eine Elite als solche sich weiß und erklärt, macht sie sich schon zum Gegenteil dessen, was sie zu sein beansprucht, und leitet aus Umständen, die ihr vielleicht manches an rationaler Einsicht gestatten, ihre irrationale Herrschaft ab. Elite mag man in Gottes Namen sein; niemals darf man sich als solche fühlen.«<sup>1</sup>

Dieses Zitat findet sich in einem Aufsatz Adornos im Zusammenhang der Diskussion um den Begriff der öffentlichen Meinung als demokratischer Kontrollinstanz. Seit John Locke sei, so Adorno, evident, daß eine demokratische Gesellschaft in ihrer Wahrheit kontrollierbar sein müsse. Es geht Adorno also um die Sicherung der demokratischen Gesellschaft, und dazu greift er mit seinem Aufsatz *Meinung, Wahn, Gesellschaft* in die Öffentlichkeit der bundesrepublikanischen Gesellschaft der beginnenden sechziger Jahre ein. Er tut dies im Bewußtsein einer Gefahr, denn er meint zu erkennen, daß die demokratische Öffentlichkeit gleichsam von innen her ausgehöhlt werde. In der »pathischen Meinung« glaubt er den gespenstischen Doppelgänger der »öffentlichen Meinung« zu erkennen. Erstere bestimmt er als »die Glorifizierung bloßer Meinung, nämlich der herrschenden, die das Wahre nicht anders zu denken vermag denn als das, was alle denken«.<sup>2</sup> In der Massenkommunikation, die sich vor allem im Instrument der Meinungserhebung widerspiegeln, verzichte die Gesellschaft auf die *Unterscheidung* von Wahrheit und Meinung. Um Unterscheidung aber geht es Adorno selbst, wenn er das Gespenst der pathischen Meinung mittels Kritik bekämpfen will. *Kritik* soll vor allem den Narzißismus des Ich brechen. Gegenüber einem in seiner narzißistischen Ich-Schwäche verkapselten Meinungs-Ich, das sich permanent durch alles bestätigt fühlt, stärkt, so Adorno, das reflektierende Bewußtsein das Verhältnis zur Objektivität der Verhältnisse. In der Kritik sieht er eine *Kraft* am Werk, diese einzusehen und Entwicklungen als falsch zu *beurteilen*.<sup>3</sup> Auswuchs dieser Entwicklung und einmaliger Höhepunkt pathischer Meinung heute ist das Phänomen Guido Horn, der das schrille Begehren nach narzißistischer Selbstberührung in seiner Botschaft »Peep, peep, peep, Guido hat euch lieb!« ebenso prägnant wie zuckerwatteweich auf den Punkt bringt. Die brutale Ich-Verkapselung wird durch die Nußeckenspeisung der Fünftausend, Evokation urchristlicher Vergemeinschaftung, nur verdeckt, oder besser: anästhesiert.

---

TONI THOLEN, Jahrgang 1965, Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte; 1996–1999 Referent bei der Bischöflichen Studienförderung »Cusanuswerk«, bei derer Jahrestreffen 1998 er den vorliegenden Beitrag als Vortrag hielt; z. Zt. Arbeit an der Habilitation.

Reicht Guildos Liebe, die sich dem öffentlichen Bewußtsein beinahe flächendeckend und im Modus eines nicht enden wollenden Kairos eingeschrieben hat, aus, die demokratische Gesellschaft *in ihrer Wahrheit* und Wirklichkeit zu kontrollieren? Adornos Antwort wäre die denkbar schärfste. Für ihn wäre Guildos Liebe von Welt und Existenz die äußerste Spitze der Gefahr. Aber Adornos kritischer Geist ist so tot wie nie. Das Faszinosum der einfachen Botschaft erledigt jeden Ansatz einer kritischen Gegenstimme im Handstreich. Während die Linke Abschied genommen hat von den Illusionen emphatischer Kritik und sich gleichsam der harmloseren Variante aufklärerischen Denkens in Gestalt einer universalen kommunikativen Bewährungstheorie demokratischer Vergesellschaftung im Bewußtsein verpflichtet hat, man müsse die schon fest in den Köpfen verankerte aufgeklärte Vernunft nur noch oder immer wieder ausdifferenzieren, damit sie sich um so hartnäckiger in ihren menschlichen Trägern festsetze, findet sich Adornos Geist des radikalen Einspruchs ironischerweise in den kulturkritischen Essays einiger Konservativer wieder.<sup>1</sup>

Lassen Sie mich noch einmal auf das anfängliche Zitat und damit zum Thema »Elite und Intellektuelle« zurückkommen. Adorno meint mit der Elite im Zusammenhang seiner Überlegungen sehr gut ausgebildete, über großes Sachverständnis verfügende Experten, für deren Abschaffung er keineswegs plädiert. Allerdings bleibt auch eine solche Gruppierung von Wissenden, und d. h. von solchen, die Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung nehmen, von seiner kritischen Reflexion nicht unbehelligt. Der Kern des Arguments läßt sich wie folgt formulieren: Fordert eine Elite sich selbst als Elite, dann kann sie die demokratische Kontrollfunktion durch öffentliche Meinungsbildung schon nicht mehr rational ausüben. Ich sehe in diesem Argument die eigentliche Herausforderung in der gegenwärtigen Debatte über die Notwendigkeit der Heran- und Herausbildung neuer Eliten. Ich möchte es gerne aufrechterhalten, indem ich eine leichte semantische Verschiebung vornehme, dabei den emphatischen Duktus der Diktion Adornos aufnehmend: Es muß ein (öffentliches) Sprechen geben, das sich, um eine rationale öffentliche Meinungsbildung zu gewährleisten, von der Reproduktion bloßer Meinung abhebt, sich aber zugleich in seiner Abgehobenheit, in seinem elitären Status selbst widerruft.

Adorno warnt vor einem falschen Gebrauch des Wortes Elite. Noch mehr: Er reflektiert immanent die Gefahren des Elitebewußtseins und verhilft somit zur Einsicht in das Prekäre des Begriffs, selbstverständlich den historischen Mißbrauch des Begriffs im Hinterkopf. Trotz seiner Kritik am Begriff der Elite hält er allerdings an der hinter diesem Begriff stehenden Idee fest, daß es Wissende (Experten, Intellektuelle, Meinungsträger) gibt, die ein privilegiertes Verhältnis zur Wahrheit haben.

Adornos dialektische Äußerungen zum Thema haben die siebziger und erst recht die achtziger Jahre nicht mehr überlebt. Die Bildungsreform der siebziger Jahre sagte dem Elitedenken im ganzen – übrigens mit einigem guten Recht in bezug auf die hierarchische Formierung der Bildungsanstalten – den Kampf an. An einer Wand der damals neugegründeten Universität Bremen ist heute noch das Graffiti »Kampf der Eliteuniversität« zu lesen. Der Vorbehalt gegenüber dem Elitismus der Bildung und Ausbildung ging dabei bis zur Weigerung vieler Hochschullehrer, Noten zu geben. Auch Adorno, der Kritiker eines blanken Elitismus, wurde – im Verein mit anderen Vertretern der Kritischen Theorie – von seinen eigenen »Erben«

mit dem Vorwurf des Elitismus bedacht und anschließend als theoretisches Über-Ich fallengelassen. Der Hauptvorwurf der jüngeren Linken an Adorno, Sartre und andere war, daß die Arbeit kritischer Reflexion auf das gesellschaftlich Bestehende nicht mehr auf die privilegierten Erfahrungen einer kleinen Bildungselite zurückgreifen könne und dürfe. Zusammengefaßt findet sich der Geist des Angriffs linker »Söhne« und »Enkel« auf das Denken und den Habitus ihrer »Väter« in einem Buch von Hauke Brunkhorst über den »entzauberten Intellektuellen«:

»Die intellektuellen Erfahrungen, die das traditionale Bewußtsein, den eingelebten Gemeinsinn und die konventionelle Moral erschüttern, sind nicht mehr das Privileg von höherer Kunst und sozial exklusiver Bildung. Diese Privilegien zerstört zu haben, ist das Verdienst des kulturevolutionären Avantgardismus im Verein mit dem säkularen Trend einer ganz profanen Expansion des Bildungssystems. Das Allgemeine, weit davon entfernt, in die vielen kleinen Geschichten zersplittert zu werden, ist endlich sozial ortlos geworden. In einer Gesellschaft ohne Spitze und ohne Zentrum gibt es kein Privileg des Geistes mehr.«<sup>5</sup>

Aus diesen Sätzen spricht der unbedingte, ein wenig verkrampte Wille zur Durchdemokratisierung des gesamten Bildungssystems. Gleichzeitig steckt dahinter der wütende Angriff auf den Typus des universalen Intellektuellen vom Gepräge Adornos oder Sartres, deren politische, gesellschaftskritische Interventionen angesichts einer immer komplexer werdenden Welt als illusionär und vor allem elitär verurteilt wurden. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard verabschiedet in einem Aufsatz mit dem Titel »Tombeau de l'intellectuel« (1983) gar das Konzept des universalen Intellektuellen und damit den Typus des Intellektuellen insgesamt, da der einzige Gedanke, auf den dieser sich berufen könne, der der Universalität sei.<sup>6</sup> Mit der gänzlichen Abschaffung der Begriffe Elite und Intellektualität sowohl durch Vertreter der deutschen kommunikativen Gesellschaftstheorie als auch des französischen Postmodernismus sollte eine wahre Demokratisierung und Pluralisierung der Gesellschaft durchgeführt werden.

Was könnte man gegen ein solches Programm einzuwenden haben? Schaut man sich nun das obige Zitat ein wenig genauer an, so werden einem heute, angesichts drückender gesellschaftlicher Probleme wie der Bildungskatastrophe und der mangelnden geistigen und gesellschaftlichen Beweglichkeit, die tagtäglich sorgenvoll in den Feuilletons und nicht nur dort artikuliert werden, mindestens zwei Gedanken schal im Mund. Der eine ist der, daß das Allgemeine endlich sozial ortlos geworden sei, und der andere der, daß unsere Gesellschaft ohne Spitze und ohne Zentrum sei. Der erste Gedanke, sicherlich gut gemeint, weil er sich gegen jegliches Klassendenken richtet und für die Partizipation aller am gesellschaftlichen Prozeß eintritt, mutet allerdings in der gegenwärtigen Situation erschreckend an, weil er förmlich ins Buchstäbliche umgeschlagen ist: Das Allgemeine als kritische Selbstverständigung mit und gegenüber anderen, also der kritisch verstandene (Meinungs-)Bildungsprozeß, hat sozial wirklich keinen Ort mehr. Anders formuliert: Dadurch, daß das Allgemeine sozial entgrenzt ist, droht es zugleich ganz zu verschwinden. In dem zweiten Gedanken steckt eine ebenso gut gemeinte Illusion: Auch eine sich äußerst demokratisch verstehende Gesellschaft kann ohne Spitze nicht bestehen, und sie funktioniert de facto, und das heißt auch gegenwärtig, immer nur durch die Zentrierung von Macht und Entscheidungsgewalt. Gefährlich wird der Gedanke, wenn

man sich vorstellt, daß die »wahre Spitze der Gesellschaft« sich womöglich gerade mit dieser gut gemeinten linken Illusion tarnt, um desto ungestörter, nämlich an der öffentlichen Meinung vorbei, machtvoll agieren zu können.

Über die Kritik an solchen vorschnellen egalitären Konzepten hinaus bin ich der Meinung, daß sie der jüngsten Vergangenheit angehören. Warum ist ein totaler Egalitarismus Vergangenheit? Weil sich seit Beginn der neunziger Jahre das Bewußtsein einer Krise sowohl der öffentlichen Institutionen als auch der öffentlichen Meinung herausgebildet hat. Und dieses Krisenbewußtsein enthält ein Wahrheitsmoment. In dem Maße, wie sich erwiesen hat und sich fortwährend erweist, daß sich die demokratischen Institutionen unter der Last der von ihnen selbst etablierten egalitären Strukturen in extremer Weise abnutzen – die Universität ist dafür ein Paradebeispiel –, ist die Gesellschaft gefragt, neue Konzepte zur Regenerierung stumpf gewordener Überzeugungen und Instrumente zu entwickeln. Dazu wären Diskussionsprozesse notwendig, die zur öffentlichen Meinungsbildung und damit zur Stärkung einer wandlungsfähigen demokratischen Kultur führen würden. Zugleich stellt sich allerdings heraus, daß die öffentliche Auseinandersetzung in einen Zustand der Lähmung verfallen ist. Man mag sich darüber streiten, welche Gründe dafür verantwortlich sind. Ohne Zweifel jedoch haben die vielfältigen Inszenierungsstrategien, ob sie nun durch die Revolution im Medienbereich oder anders ermöglicht worden sind, dazu beigetragen, daß die allgemeine Bereitschaft, irgendetwas wirklich ernst zu nehmen und sich in einer allgemeinen Angelegenheit zu engagieren, stetig gesunken ist. Statt dessen wird oft genug nur über die Wahl bzw. Rationalität einer Strategie gesprochen, die zur Verwirklichung eines Zweckes X führt oder nicht führt. Die allmähliche Umwandlung der Öffentlichkeit in eine allgemeine Textur inszenatorischer Diskurse ruft die Reaktion beinahe zwangsläufig auf den Plan. Ich meine die Gestalten eines wiedererwachenden politisch, kulturell und religiös fundamentalistischen Geistes, der die Rückkehr zu Nation, Mythos und Hierarchie, kurz: zu Zucht und Ordnung fordert.

In dem Maße, wie die meisten, vor allem die heranwachsenden Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft aufgrund schlechter Bildungs- und Ausbildungsverhältnisse in einen theoretischen und praktischen Schlummerzustand versetzt und damit auch zunehmend unfähig werden, aktive Akteure im Prozeß des gesellschaftlichen Wandels und der öffentlichen Meinungsbildung zu sein, werden Forderungen nach der Heran- und Herausbildung neuer Eliten laut. Die Reihe derer, die neue Eliten fordern, beginnt beim Bundespräsidenten, und setzt sich fort mit Bildungs- und Wissenschaftspolitikern wie Peter Glotz, Wissenschaftlern, Unternehmern, Beratern und Kulturproduzenten bzw. -kritikern. Das Charakteristische an diesen aus allen Lagern der gesellschaftlichen Meinungsbildung ertönenden Forderungen ist das Fehlen der Reflexion darauf, in welcher Weise von Mitgliedern einer Elite denn etwas ausgehen soll, was die Demokratie zugleich stärkt und erneuert. Statt dessen fordert man die Formierung neuer Funktions- oder auch Leistungseliten, also Leute, die in einer gegebenen Funktion zu besonderer Leistung fähig und willens sind.<sup>7</sup> Dementsprechend sind wieder Institutionen gefragt, die solche Eliten heranbilden (Eliteschulen, Eliteuniversitäten, Begabtenförderungswerke etc.). Das Problem dieses neuen gesellschaftlichen Imperativs liegt jedoch in seiner allgemeinen Inhaltslosigkeit, besagt er ja eigentlich nur, daß Menschen Macht und Verant-

wortung übernehmen sollen, die aufgrund ihrer Exzellenz in einem bestimmten Gebiet und ihrer Motivation besonders viel zu leisten vermögen. In der gegenwärtigen Elitediskussion geht ein entscheidendes Moment verloren, das in den kritischen Überlegungen Adornos noch deutlich hörbar ist: das emphatische Ringen um die Wahrheit, die allgemeine wie die eigene. Damit geht aber auch die Möglichkeit verloren, um das jeweils Bessere und d. h. Menschlichere streiten zu können, und mit dem Streit letztlich die Grundlage einer freiheitlich demokratischen Gesellschaft.

Die Mitglieder von Funktions- bzw. Leistungseliten können per se noch nicht Vorbildcharakter haben für die streitende Suche nach dem Besseren und Lebenswerteren. Sie sind, wenn sie ihre Aufgaben erfüllen, in eine Elite geworfen und gelten dann als Entscheidungsträger. Dabei funktionieren sie aber eben nur unter vorgegebenen Bedingungen und nach bereits festgelegten Mustern. So definierte Eliten können keine Erneuerung oder Veränderung im Hinblick auf eine humane Praxis bewirken. Ihnen fehlt, so meine These, etwas Entscheidendes, das sich im bloßen Eliteimperativ gar nicht denken läßt, sondern eher im Begriff der *Intellektualität* – die Fähigkeit, Abstand zu nehmen, von anderen und von sich selbst. Ich will damit nicht sagen, daß es keine Eliten geben sollte, es gibt sie ja – wie oben schon bemerkt – geradezu unvermeidlich. Aber ich meine, daß die bloße Forderung nach Leistungseliten noch längst nicht dazu beiträgt, die Gesellschaft, in der wir leben, in ihrer demokratischen Form zu erhalten und vor allem zu erneuern. Es könnte sogar sein, daß sie dazu beiträgt, daß die immer spürbarer werdenden sozialen Gegensätze und Ungleichheiten sich in den nächsten Jahren verschärfen werden und dadurch der Bestand der Demokratie ernsthaft gefährdet wird.

Was muß also getan werden? Im Prozeß der Bildung – und vom Standpunkt der Bildung aus möchte ich nun reden – muß man einen Schritt weiter vorne anfangen und sich fragen, welcher notwendigen Haltung und Reflexion es bei den zukünftigen Meinungs- und Entscheidungsträgern bedarf, um zu einem normativ gehaltvollen Verständnis von Eliten zu kommen, das sich in den Dienst des demokratischen Prozesses stellen läßt.

Ich möchte zur Beantwortung der Frage noch einmal auf die Äußerung Adornos zurückkommen, dergemäß man Elite sein mag, sich aber niemals als solche fühlen dürfe. Darin liegt m. E. ein Appell an *Intellektualität als ethische Haltung*. Nach Adorno ist nur derjenige als Angehöriger einer Elite akzeptabel, der seinen Status moralisch reflektiert, und d. h. gleichzeitig, die in ihm mitgesetzte Irrationalität, wie sie sich in bestimmten Formen des Macht- und Besitzstrebens und in der un gerechtfertigten Inanspruchnahme von Privilegien äußert, erkennbar macht.

## 2. *Intellektualität als Disposition, das Ausgewähltsein als Freiheit zu erfahren*

Ich möchte im zweiten Teil meiner Ausführungen den Begriff der Elite ethisch reflektieren. Dabei führe ich ihn weg von seiner soziologischen Bestimmung, derzufolge die Elite immer als eine bestimmte Gruppierung innerhalb anderer, ihr untergeordneter gesellschaftlicher Kollektive betrachtet wird. Dagegen soll Elite-Sein nun auf die *Dimension der Individualität* zurückbezogen werden. Meine erste Überlegung dazu betrifft ein Grundmoment von Elite-Sein, nämlich das Faktum

der Auswahl. Dabei erscheint dem einzelnen, der auf den verschiedenen Stufen des Erziehungs- und Bildungsprozesses ausgewählt wird, die Auswahl selbst als ein Geschehen von außen, also als etwas, das mit ihm geschieht. Der Bildungsprozeß ist zur Hälfte nichts anderes als ein Prozeß des Ausgewähltwerdens. Bei allen Chancen und Möglichkeiten, die einem durch das Ausgewähltwerden entstehen, sollte man aber nicht vergessen, daß man dadurch auch in Zwänge hineingezogen wird, die einem von außen gesetzt werden. Ich plädiere nun dafür, das Faktum des Ausgewähltseins so zu reflektieren, daß die mitgesetzten Zwänge von außen – ich meine damit konkret den zu zahlenden Preis für gesellschaftlichen Einfluß und Besitz – sich in die Fähigkeit des einzelnen verwandeln, sich frei, und d. h. selbstbestimmt, zu ihnen zu verhalten. Aber wie läßt sich diese Freiheit erreichen? Wie gelingt es, sich aus den verstrickenden Versprechungen, die mit dem Elite-Sein immer verbunden sind, zumindest partiell herauszulösen?

Der einzelne muß seinem Ausgewähltsein eine *Selbstwahl* entgegensetzen. Nur durch den Mut, selbst zu sein, kann er sich zu den Zwängen des Ausgewähltseins frei und ggf. distanziert verhalten. Der Selbstwahl geht eine tiefe Selbsterfahrung voraus. Darin erfährt der einzelne, was ihm wesentlich ist. Eine Frau, die diesen Weg der Selbstwahl durch Selbsterfahrung gegangen ist, ist die romantische Schriftstellerin, Intellektuelle und Sozialreformerin Bettina von Arnim. In ihren in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts entstandenen Briefromanen geht es entscheidend um diese Selbstwahl. Sie nennt sie ihren »Entschluß«, frei zu sein. Das setze allerdings den Mut voraus, die Weisheit zu wollen. Ihr erstes Prinzip lautet, die alleinige Herrschaft von Reichtum und Macht, die für sie ein »fürchterlicher Wahnsinn« ist, radikal in Frage zu stellen. Statt dessen empfiehlt sie allen, die sich in ihrer Freiheit erfahren wollen, von der Luft zu leben:

»Zum Beispiel: man kann nicht von der Luft leben! – Ei, das könnt doch sehr möglich sein, und es ist eine sehr dumme Behauptung, die der Teufel gemacht hat, um den Menschen an die Sklavenkette zu legen des Erwerbs, daß man nicht von der Luft leben könne, daß er nur recht viel habe. Wer viel hat, der kann vor lauter Arbeit nicht zur Hochzeit kommen; und von der Luft lebt man doch allein, denn alles, was uns nährt, ist durch die Luft genährt, und auch unsere erste Bedingung zum Leben ist das Atemholen.«<sup>8</sup>

Weitgehende Unabhängigkeit, die Beschränkung auf das Wesentliche, die Luft, sind für Bettina von Arnim die Bedingungen, sich selbst in ihrer Freiheit und damit in ihrer freien intellektuellen Tätigkeit zu erfahren und zu bewahren. Es spricht daraus natürlich eine gewisse Tendenz zur Askese. Aber diese darf nicht als Abwendung von allem Weltlichen mißverstanden werden. Dieser Verzicht fördert nicht Weltfremdheit, sondern die entschiedene Zuwendung zur Welt. Bettina von Arnim ist entschlossen diesseitig, ihre zentrale ethische Kategorie ist das Leben, und die Lebensform ihrer Freiheitsphilosophie ist das Gespräch, d. h. die unbedingte Hingabe an den anderen. Ein solches Programm bleibt nicht nur Poesie oder »Schwebe-Religion«<sup>9</sup>, wie sie es selbst in ihren Briefen nennt, sondern gewinnt politische Bedeutung in ihren sozialreformerischen Schriften. Bettina von Arnim bringt den Mut auf, mit einem Buch dem preußischen König Friedrich Wilhelm IV. entgegenzutreten und soziale Reformen, vor allem im Gefängniswesen, zu fordern. Zu diesem Projekt notieren ihr nahestehende Freunde, daß sie dem König in ihrer

Widmung des Buches die *Wahrheit sagen wolle*. Den Mut zu haben, die Wahrheit zu sagen, und zwar an höchster Stelle, dies ist Resultat der ursprünglichen Selbstwahl, von der die ethische Reflexion des Begriffs Elite ihren Ausgang nahm. Und es gibt, wenn man den biographischen Weg Bettina von Arnims verfolgt, Grund zu der Annahme, daß der Mut zum politischen Eingriff die ursprüngliche Erfahrung der eigenen Freiheit voraussetzt.

Den Mut zu haben, die Wahrheit zu sagen, bringt mich zu einer zweiten Überlegung, die der ersten eine historische Dimension verleiht, innerhalb derer sich die christliche mit der griechisch-antiken Denktradition trifft. Wenn der katholische Theologe Karl Rahner in seinen *Schriften zur Theologie* notiert, daß man als Christ den »Schmerz« erfahren müsse, »dennoch reden zu müssen, wo man eigentlich verstummen wollte«<sup>10</sup>, dann bezieht er sich unmittelbar auf den paulinischen Gebrauch der *parrhesia* im zweiten Brief an Timotheus, wo zu lesen ist: »Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung« (2 Tim 4,2). *Parrhesia* – das heißt ins Deutsche übersetzt: Freimütigkeit. Nebenbei bemerkt: Es ist eigenartig, daß in Grimms Deutschem Wörterbuch kaum etwas unter diesem Ausdruck zu lesen ist. Rahner arbeitet an der *parrhesia* das zeitliche Moment des *akairos* heraus.<sup>11</sup> D. h. der Mut, die Wahrheit zu sagen, ist gekennzeichnet durch den »falschen« Moment, in dem man sie sagt. Das ist in der Tat ein wesentliches Element der *parrhesia*, sie beinhaltet einen Akt des Sichaussetzens. Ein solches Sichaussetzen geschieht nie im rechten Augenblick, deshalb schmerzt es einen. Der Mut ist eine Erfahrung des Schmerzes.

Das Phänomen der *parrhesia* hat wohl als erster Michel Foucault für die Ethik und Politik wiederentdeckt. In seinen Berkeley-Vorlesungen von 1983, die unter dem Titel »Diskurs und Wahrheit« auf deutsch erschienen sind<sup>12</sup>, legt er die *parrhesia* in den verschiedensten antiken Texten frei, um sie als eine *Praktik des Wahrsprechens* zu reformulieren. Ich möchte im folgenden, ohne auf jede einzelne Rekonstruktion Foucaults einzugehen, die Grundzüge der *parrhesia*, wie sie Foucault an der griechischen Literatur und Philosophie herausgearbeitet hat, erläutern. Zunächst einmal zur Herkunft des Wortes.<sup>13</sup> Es taucht in der griechischen Literatur zum erstenmal bei Euripides (ca. 484–407 v. Chr.) auf. Danach findet man es in der gesamten griechisch-antiken Literatur wieder. In der etymologischen Bedeutung heißt es soviel wie: »alles sagen«. Ein *parrhesiastes* ist jemand, der nichts verbirgt, sondern der anderen Menschen durch seine Rede vollständig sein Herz und seinen Sinn öffnet. Etwas Wichtiges kommt hinzu: Die Meinung des *parrhesiastes* ist auch die Wahrheit. Er erhebt den Anspruch, die Wahrheit zu sagen, und sie wird ihm geglaubt, wenn er als Person über bestimmte moralische Qualitäten verfügt. Der Gebrauch der *parrhesia* ist stets in einen sozialen Kontext eingebunden. Jemand, der *parrhesia* gebraucht, verdient Anerkennung nur, wenn er sich beim Sprechen in ein Risiko oder in eine Gefahr begibt. Von daher ist der Gebrauch von *parrhesia* mit Mut verbunden. Die *parrhesia* hat ausdrücklich eine kritische Funktion. Sie ist Kritik am anderen, aber auch gegenüber sich selbst. Ist sie Kritik am anderen, dann allerdings in einer Situation, in der der *parrhesiastes* in einer dem Gesprächspartner untergeordneten Position ist. Es gilt der Grundsatz, daß der *parrhesiastes* immer weniger mächtig ist als sein Gesprächspartner. Hinzuzufügen ist auch, daß der *parrhesiastes* seinen eigenen Status kennen muß. In Griechenland muß er Bürger

und als solcher einer der besten sein, um das Privileg zu haben, die parrhesiastische Rede zu führen. Foucault faßt die Begriffsbestimmung wie folgt zusammen:

»Parrhesia ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern.«<sup>14</sup>

Als solcher tritt er als Philosoph gegenüber dem Tyrannen, als Staatsbürger gegenüber dem *demos*, als Zögling gegenüber dem Lehrer auf.

Foucault zeigt in den folgenden Vorlesungen die eminent politische Bedeutung der parrhesiastischen Rede für die Demokratie Athens im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. auf. Die Kritik am demokratischen oder moralischen Leben gehöre zum konstitutiven Charakter des parrhesiastischen Individuums. Der *parrhesiastes* sei für die Demokratie deshalb so wertvoll gewesen, weil er mutig genug war, sowohl dem *demos* als auch dem König zu erklären, was wirklich die Unzulänglichkeiten ihres Lebens gewesen seien. (Das Paradebeispiel für Foucault ist die Darstellung Ions in Euripides' gleichnamiger Tragödie.<sup>15</sup>)

Das weitaus schwierigste Problem war in der damaligen Athener Demokratie und dürfte auch heute sein, wie bzw. woran man denn einen *parrhesiastes* erkennt. Foucault rekonstruiert aus einer Dialogsituation in Platons *Laches* das für ihn entscheidende Kriterium. Es muß bei einem solchen Individuum eine Übereinstimmung von *logos* und *bios*, von Wort und Tat feststellbar sein.<sup>16</sup> Der Sokrates des Platonischen Dialogs ist der Idealtyp eines solchen *parrhesiastes*, da er seinen *logos* angemessen lebt. Das heißt nichts anderes, als daß der *parrhesiastes* sich einzig aufgrund einer persönlichen Prüfung erkennt bzw. von anderen als solcher anerkannt wird, wenn sie die Überzeugung gewonnen haben, daß der Betreffende seine Überzeugungen in Übereinstimmung mit seinem Leben bringt.

Versucht man zusammenfassend zu bestimmen, was Foucault mit seinen Untersuchungen im Sinn hat, so kann man vielleicht von der Etablierung einer kritischen Praktik des Wahrsprechens sich selbst und anderen gegenüber sprechen. Die beiden Richtungen des Wahrsprechens stehen in der Perspektive einer Ethik der Sorge, der Sorge um sich selbst und der Sorge um den Bestand einer wirklich demokratischen Kultur. Foucaults Berufung auf die antike *parrhesia* ist ein emphatischer Versuch, die Notwendigkeit deutlich zu machen, daß man sich um sich selbst und um die anderen kümmern muß. Und das ist nicht selten mit der Einsicht verbunden, sein Leben und auch die gesellschaftlichen Verhältnisse radikal zu überdenken. Es mag nicht verwundern, wenn Foucault am Ende seiner Vorlesungen – ähnlich wie Bettina von Arnim – zur Realisierung einer solchen Praktik Askesis empfiehlt. Und er meint damit genauso wenig wie Bettina von Arnim Loslösung von der Welt, sondern eine Weise, der Welt vernünftig gegenüberzutreten.<sup>17</sup> Seine Vorstellung von Askesis gehorcht primär drei Grundsätzen: keine großen materiellen Bedürfnisse zu haben, nicht primär eine Karriere anzustreben, um anderen zu Diensten sein zu können, und keine große Rhetorik zu betreiben, sondern von der nützlichen Rede Gebrauch zu machen.<sup>18</sup>

Kann nach diesen Ausführungen überhaupt noch von Elite die Rede sein? Wenn von einem zukünftigen und derzeitigen Meinungs- und Entscheidungsträger verlangt wird, daß er sich von der Macht zurückhalte, daß er keine Rhetorik gebrauchen solle, daß er sich nach Möglichkeit von zu viel Besitz lösen solle, dann wird die

Rede von Leistungs-, Einfluß- und anderen Eliten scheinbar überflüssig. Man kann dahinter auch die abwegige Forderung vermuten, die bestehenden Leistungs- oder Einflußeliten durch Angehörige einer kulturellen oder Wertelite zu ersetzen, deren Existenz in den verschiedenen gesellschaftlichen Sphären allerdings als gänzlich unwahrscheinlich gelten dürfte. Um es noch einmal zu betonen: Es geht mir nicht um die Abschaffung dessen, was gar nicht abzuschaffen ist. Es geht schon gar nicht darum, all diejenigen, die aus welchen Gründen auch immer zur Elite gezählt werden, zu Intellektuellen vom Schlage Bettina von Arnims oder Michel Foucaults zu erziehen. Es geht mir allerdings um ein notwendiges *Korrektiv* im Nachdenken über Sinn und Funktion von Eliten in einer, in unserer demokratischen Gesellschaft. Und vielleicht erweist es sich als möglich, die kritische Reflexion auf die immer lauter werdenden Forderungen nach neuen Eliten als eine demokratische Vorsorgereflexion zu verstehen, in dem Sinne, Elite-Sein nicht als Selbstermächtigung, sondern als Sorge für sich selbst und als Sorge für andere, für das Allgemeine aufzufassen. Dies jedenfalls kann man vom Standpunkt der Bildung aus erwarten und fördern.

## ANMERKUNGEN

1 Th. W. Adorno, Meinung Wahn Gesellschaft, in: Ders., Eingriffe, Neun kritische Modelle. Frankfurt/M. 1963, S. 147–172, 165.

2 Ebd., S. 148.

3 Vgl. ebd. S. 159 f.

4 Beispielsweise in K. Adam, Berge gibt es auch im Flachland – oder: Wozu Elitebildung, in: Junge Eliten. Selbständigkeit als Beruf, hrsg. von H. Bude u. St. Schleissing. Stuttgart/Berlin/Köln 1997, S. 61–68, hier 61. Allerdings stellt Adam Adornos zu Beginn zitiertes Diktum sogleich wieder in Frage, denn es bleibe offen, ob man den Status, zur Elite zu gehören, ohne das entsprechende Selbstbewußtsein überhaupt denken könne. Diesem entscheidenden Problem widmen sich meine eigenen folgenden Überlegungen.

5 H. Brunkhorst, Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebtheit des Denkens. Hamburg 1990, S. 18 f.

6 Vgl. J.-F. Lyotard, Tombeau de l'intellectuel et autres papiers. Paris 1984, S. 9 ff.

7 Vgl. zur begrifflichen Differenzierung der Elitebestimmungen C. Leggewie, What's Next? Junge Eliten in den USA, in: Junge Eliten, a. a. O., S. 23–38, bes. 26.

8 B. v. Arnim, Die Günderode. Frankfurt/M. [1840] 1983, S. 190.

9 Ebd., S. 182.

10 K. Rahner, Parrhesia, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, S. 252–258, hier 256.

11 Ebd., S. 252.

12 M. Foucault, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia [...]. Berlin 1996.

13 Vgl. zum folgenden ebd., S. 9 ff.

14 Ebd., S. 19.

15 Ebd., S. 51.

16 Ebd., S. 101 ff.

17 Ebd., S. 151.

18 Ebd., S. 167.