

Dick Boer

Der Intellektuelle im Zeichen seiner Aufhebung

Eine Utopie, die sich in Grenzen hält

Der engagierte Intellektuelle wird in der Tradition des *Argument* sehr radikal gedacht. Engagiert ist er im Projekt einer Emanzipation, die die Überwindung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zwischen Kopf- und Handarbeit zum Ziel hat, »so dass alle in den Genuss ihrer vollen intellektuellen Kompetenz kommen« (HKWM 6/II, 1267). Er, der Kopfarbeiter par excellence, soll das, was gerade ihn auszeichnet, verallgemeinern, als ›Sonderfall‹ von der Bühne verschwinden, weil der Intellektuelle ›alles in allen‹ geworden ist. Der engagierte Intellektuelle steht im Zeichen seiner Aufhebung.

Ist aber ein solcher Intellektueller überhaupt denkbar? Ist er dazu bereit, sich selber, sein ›Selbst‹ aufzuheben und so aufzugeben? Oder ist dieser Gedanke einfach utopisch? Der Artikel aus dem *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, aus dem ich zitierte, scheint tatsächlich zu diesem Schluss zu kommen. Denn im letzten Satz steht, dass diese Aufhebung des Intellektuellen in die Allgemeinheit »nur möglich [ist], wenn die Bedingungen der Produktion des Universellen kein Privileg mehr sind, sondern selbst universalisiert werden: Das Universelle nicht als Idee und Norm, sondern als konkrete, objektiv gewordene Menschheit« (1285).

Der engagierte Intellektuelle jedoch lebt in einer Welt, in der Privilegien herrschen und Herrschaft ein Privileg ist. Droht hier nicht ein fataler Kreis, ein *circulus vitiosus*? Denn einerseits ist der Intellektuelle im Zeichen seiner Aufhebung die Bedingung für die Gesellschaft, in der alle im vollen Sinn Intellektuelle sind, andererseits ist er selber erst unter der Bedingung der Wirklichkeit dieser Gesellschaft vorstellbar.

Dieser engagierte Intellektuelle ist in den *Gefängnisheften* Gramscis vorgedacht. Als »organischer Intellektueller« bezeichnet einen »neuen Typ« (*Gef*, H. 11, §12, 1390), der einer Organisation dient, in der die ›Einfachen‹ fähig werden sollen, die komplizierte Aufgabe ihrer Befreiung selbst in die Hand zu nehmen¹. Die Rolle, die dem Intellektuellen hier zugeordnet wird, könnte ihm gefallen: »keine Organisation ohne Intellektuellen« (ebd., 1385), schreibt Gramsci. Und der neue Intellektuelle ist für ihn »Konstrukteur, Organisator, ›dauerhaft Überzeugender« (H. 12, §3, 1532)! Das entspricht dem Bild des Intellektuellen, wie er sich gerne sieht. Die Dienstbarkeit aber, die ihm dabei abverlangt wird, gefällt sie ihm auch? Kann sie ihm überhaupt gefallen?

1 Gramsci hat vom Intellektuellen im Zeichen seiner Aufhebung nie so eindeutig gesprochen. Bei den »Intellektuellen neuen Typs« geht es um »Eliten«, wenn auch »direkt aus der Masse« hervorgegangen (*Gef*, H. 11, §12, 1390). Der Begriff des »Kollektivdenkers« (ebd.) kommt dem Gedanken der Aufhebung noch am nächsten, wenn er so verstanden wird: »Von der Führung zur Selbstführung und vom Denker zum ›Kollektivdenker‹«. (PIT 1979,79)

Auffällig ist, dass – schon bei Gramsci – vor allem gesagt wird, was der Intellektuelle sein *soll*². Die Frage, ob er das, was er sein soll, auch sein *kann*, wird aber weitgehend offen gelassen. Im HKWM-Artikel wird zwar erklärt, dass die Arbeitsteilung zwischen Kopf- und Handarbeit »eine der in der sozialen Organisation am tiefsten liegenden Schichten« (1267) bezeichnet; über ihre Bedeutung für eine (selbst)kritische Theorie des Intellektuellen wird jedoch kein Wort verloren. Sollte nicht gerade eine kritische Erforschung des ›Selbst‹ des real existierenden Intellektuellen Gegenstand seiner Theorie sein?³

Eine Debatte ohne Lösung

Doch hat diese Selbst-Kritik im *Argument* nicht gefehlt. In den Heften 97 und 98 (1976) gibt es eine Diskussion zwischen Friedrich Tomberg und Wolfgang Fritz Haug über die Frage des Verhältnisses Intellektuelle / Organisation / Partei. Beide setzen voraus, dass der Intellektuelle ein organischer ist und das heißt: er ist organisiert⁴. Die Auseinandersetzung »wird ausgetragen auf dem Boden der gemeinsamen Auffassung, dass der Weg zum Sozialismus nur organisiert zurückgelegt werden kann« (Haug 1976, 648).

Tombergs Kritik bezieht sich auf einen Typus kritischer Theorie und engagierter Intellektueller, der Organisation nur als Verhinderung seiner Denkfreiheit erfahren kann und deshalb nicht fähig ist, sich in einer Organisation zu engagieren. Denn die Organisation, konkret: die kommunistische Partei, fordert diesem Intellektuellen etwas ab, wozu dieser nicht bereit ist: »ein hohes Maß an Disziplin und Selbstverleugnung« (Tomberg 1976b, 640). Diese Unfähigkeit ist objektiv, denn der Intellektuelle ist per definitionem bürgerlich, »von Geburt her nicht dazu prädestiniert [...], die Weltgeschichte aus dem Blickwinkel der Arbeiterklasse zu betrachten oder sogar sich für die Interessen dieser Klasse einzusetzen« (Tomberg 1976a, 447). Er ist der geborene ›Privatdenker‹, der das Kollektiv nur ›kollektivistisch‹ missverstehen kann. Und er *muss* es missverstehen, weil sich seine ›private Weltanschauung‹ »mit der Interiorisierung des bürgerlichen Klasseninteresses im Sozialisationsprozess gebildet hat« (ders. 1976b, 623)⁵. Tomberg

2 Was Perry Anderson (1976, 31) im Bezug auf Gramscis Hegemonie-Theorie feststellt, gilt m.E. auch für seine Reflexionen über den organischen Intellektuellen: »The problem [...] remains the horizon rather than the object of his texts.«

3 Brechts Mahnung: »Wenn du die Notwendigkeit einer Reihe von Tatsachen feststellst, so vergiss nicht, dass du selbst auch eine Tatsache bist« (GA 21, 575) sollte nicht nur »ein Bewusstsein für die tätige Seite des Denkens entwickeln« (HKWM 6/II, 1279), sondern auch dazu anmahnen, die Tatsache dieses ›Selbst‹ nach ihrer objektiven Seite kritisch ins Auge zu fassen.

4 Gramscis empirische Beobachtung, »keine Organisation ohne Intellektuellen« impliziert das Selbstverständnis des organischen Intellektuellen: keine Intellektuellen ohne Organisation.

5 Legt sich hier nicht ein *circulus vitiosus* sehr nahe? Dieser scheint unvermeidlich zu werden, wenn Tomberg (1976b, 623) schreibt, dass der bürgerlich sozialisierte Intellektuelle »nur zu denken vermag, wozu e[r] gesellschaftlich [...] genötigt ist«. Dem entkommt er nur mit der merkwürdigen Konstruktion, dass der Intellektuelle dies nur so lange tut, »wie diese Zugehörigkeit [zur Bürgerwelt] bewusst oder unbewusst *gewollt* ist.« Verheddert Tomberg

thematisiert hier in einer spezifischen Weise die Unmöglichkeit eines engagierten, zweifellos (system-)kritischen Intellektuellen, im Zeichen einer Aufhebung zu stehen. Die Aufhebung bezieht sich (noch) nicht auf die kommunistische Gesellschaft, in der ›alle alles sind‹; sie betrifft die (schon) real existierende kommunistische Partei, die »dem frei denkenden Intellektuellen [abverlangt], die Eigenmächtigkeit seines Denkens aufzugeben, ohne ihm aus der Teilhabe an der kollektiven Souveränität heraus eine entsprechende Freiheit sogleich schon vollwertig garantieren zu können« (619).

Natürlich ist zu fragen, ob diese Fixierung auf die real existierende kommunistische Partei keine Engführung des Problems bedeutet. Muss der organische Intellektuelle sich unbedingt in dieser kommunistischen Partei organisieren? Aber diese Konkretisierung der vom Intellektuellen geforderten Aufhebung könnte gerade ihre Stärke sein. Denn die Aufhebung soll, wenn sie sich nicht in die Idee aufheben will, als ›reale Bewegung‹ gedacht werden können.

Haug stellt dieser Kritik des bürgerlichen Intellektuellen, der seine Denkautonomie *gegen* die Organisation verteidigt, die These entgegen, dass vom Intellektuellen eines entschieden *nicht* gefordert werden kann: dass dieser »bei seinem Eintritt in die Arbeiterpartei sein eignes Denken aufzugeben« habe (Haug 1976, 653). Gegenstand der Kritik kann deshalb nicht nur der Intellektuelle sein, sondern auch die Partei, die ein solches »Selbstopfer der Vernunft« (ebd.) verlangen würde. Es ist klar, dass Haug wie Tomberg die real existierende Partei vor Augen hat, diese aber zugleich ›aufheben‹ muss, um den Intellektuellen im Zeichen seiner Aufhebung denken zu können.

Wieder stoßen wir auf den *circulus vitiosus*: Der Intellektuelle kann sich nur ›aufheben‹ in einer Organisation, die die real existierende Partei in sich ›aufgehoben‹ hat. Denn die real existierende Partei macht es dem frei denkenden Intellektuellen (gelinde gesagt) tatsächlich schwer, einfach und offen zu äußern, was er denkt – Gedanken, die doch nur der »Verbesserung von Theorie und Praxis der sozialistischen Bewegung« dienen sollen (652). Eine Kollision scheint hier unvermeidlich. Die Selbstaufhebung des Intellektuellen kann ja nie bedeuten, dass er sich selbst als Intellektueller verleugnet. Denn dieses ›Selbst‹ bedeutet seine Identität. Die ›Selbstverleugnung‹, von der Tomberg spricht, ist eine *contradictio in terminis*: dieses ›Selbst‹ kann sich nicht verleugnen. Es wäre unsittlich, dies von ihm zu verlangen; es wäre unter seiner Würde sich ›dafür herzugeben‹. Haug aber will sich nicht damit abfinden, dass es sich hier tatsächlich um einen *circulus vitiosus* handeln könnte. Es geht ihm um ein »Spannungsverhältnis« zwischen dem »wissenschaftliche[n] Charakter des Sozialismus«, der eine ›Demokratisierung‹ der wissenschaftlichen Kompetenzen fordert (der Intellektuelle im Zeichen seiner Aufhebung), und der Tatsache, dass diese Kompetenzen »ungleich verteilt sind« (666). Die Lösung dieses Spannungsverhältnisses sucht er in den Gemeinsamkeiten in den »Gesetzmäßigkeiten des Wissenschaftsprozesses« und »denen des demokratischen Prozesses«: beide »verweisen auf Diskussion und rationale Überzeugung« (667).

sich hier nicht in einen unlösbaren Widerspruch: ›*unbewusst* [!] gewollt? Ein Widerspruch, den er nicht zugeben kann, weil dann »jede politische, auf Gesellschaftsänderung gerichtete Praxis von vorneherein sinnlos« wäre (ders. 1976a, 440) und deshalb beschließt, dass der *circulus vitiosus* nur eine bürgerliche Konstruktion sein kann (ebd.).

In dem kurze Zeit später veröffentlichten Aufsatz »Zur Dialektik des Linksidektuellen« fragt er sich aber: »Sind Wissenschaft und Arbeiterbewegung, so gedacht, mehr als ideale Gedankendinge?« Schön wäre es: »Die Arbeiter brauchen diese rücksichtslose Wissenschaft, die Wissenschaftler für ihre Rücksichtslosigkeit den Rückhalt bei der sozialistischen Arbeiterbewegung«. In Wirklichkeit aber erfahren wir »auch bei den Organisationen der Arbeiterklasse die vielseitige Notwendigkeit, Rücksicht zu nehmen [...], Denkverbote [...], die Spaltung von Erkenntnis und Bekenntnis, von privatem und amtlichen Vernunftgebrauch« (Haug 1985, 63).

So geraten wir in ein Dilemma zweier Unmöglichkeiten. Unmöglich ist der »unabhängige marxistische Theoretiker«. Denn ohne eine ihn schützende Organisation kann er nicht unabhängig sein. Ebenso unmöglich ist der »Parteitheoretiker«, der sich die Denkverbote der Partei gefallen lässt.⁶ Dieser Widerspruch darf aber nicht dazu führen, »sich voll unglücklichen Bewusstseins endlos den Kopf darüber zu zerbrechen«. Die »entscheidende Frage« sei vielmehr: »Wie praktizieren wir die Dialektik unserer Situation?« (66)

Aber die Antwort auf diese Frage ist nur die Wiederholung der Benennung des Widerspruchs. Nur, dass der Widerspruch sich inzwischen verschärft hat. Denn Haug vertieft diesen jetzt zum Widerspruch zwischen dem Kopf- und dem Gesamtarbeiter, d.h. dem Arbeiter der Zukunft, bei welchem der Gegensatz zwischen Kopf- und Handarbeit überwunden ist. *Dieser* Widerspruch bestimmt jetzt die Aufgabe des marxistischen Kopfarbeiters: »Er arbeite langfristig an seiner Selbstaufhebung, die allerdings nur in dem Maße möglich ist, in dem die Kopfarbeit im Gesamtarbeiter gut aufgehoben [ist]« (70). Die Arbeit an der Selbstaufhebung ist also erst möglich, wenn die Kopfarbeit im Gesamtarbeiter schon aufgehoben *ist*, d.h. wenn »die Arbeiterklasse insgesamt als besondere Klasse aufgehoben ist« (ebd.).

Dem *circulus vitiosus* ist offenbar nicht zu entkommen. Für uns, die nicht in dieser erlösten Welt der allgemeinen Aufhebung leben, bedeutet das, sehr undialektisch festzustellen – und Haug stellt es auch schon fest: »Der marxistische Theoretiker ist ein transitorisch notwendiges Unding, ob »unabhängig«, ob in der Partei« (ebd.). Daraus kann nur ein, zwar »an sich« richtiger, aber zugleich unvermittelter Fehlerkatalog resultieren: »Unnötige Feindschaften. Das Richtige falsch sagen. Bei anderen das Richtige im falsch Gesagten nicht verstehen. Sich als Geist gegen die Macht stellen (als Theorie gegen die Praxis).« (71) Das Ende des Versuchs, den Widerspruch zu »dialektisieren«, mündet in seinem Anfang: hier der unabhängige marxistische Intellektuelle Haug, dort der Parteitheoretiker Tomberg.

Zur Herrschaft berufen

Die Debatte Tomberg-Haug ist inzwischen von der »Wende« eingeholt worden. Ihr ist die Voraussetzung abhanden gekommen: die »Befreiungspraxis der Arbeiterklasse« als die »zwingende Beweiskraft« der »marxsche[n] Theorie« (Tomberg 1976a, 423).

6 Neben dem unabhängigen marxistischen Theoretiker und dem Parteitheoretiker ist noch vom »denkenden Schriftsteller« die Rede (Haug 1985, 65f). Weil für unser Thema nicht relevant, bleibt er jedoch außer Betracht.

Der unabhängige marxistische Intellektuelle ist nicht länger ein Phänomen bürgerlicher Borniertheit (Tomberg), keine Option, die verworfen werden kann (Haug), sondern er ist eine Notwendigkeit geworden: Ausdruck *unserer* Not. Wenn es überhaupt noch marxistische Intellektuelle gibt, dann bestenfalls unabhängige: »eine solche [marxistische], theoretische Praxis existiert fast nurmehr isoliert von Arbeiterbewegung und sozialistischer Politik. Ihre wichtigsten Stützpunkte hat sie an den Universitäten und Akademien« (Haug 2001, 324)⁷. Wir sind, ob wir es wollen oder nicht, »akademische Marxisten«.

Die Frage nach der Möglichkeit des Intellektuellen im Zeichen seiner Aufhebung hat sich damit nicht erledigt. Es sei denn, wir gäben das Ziel der Emanzipation, »das alle in den Genuss ihrer vollen Kompetenz kommen« (HKWM 6/II, 1267), als (leider) doch zu viel verlangt, auf. Dann akzeptierten wir die gegebenen Hierarchien als aller historischen Weisheit Schluss: nicht nur die von Kopf- und Handarbeit, sondern auch die anderen (der Geschlechter, der Ethnien, der Klassen). Hierarchien, die sich bis zum heutigen Tag hartnäckig gegen ihre Überwindung wehren.

Wollen wir das nicht tun (weil etwas in uns sich dagegen sträubt), wollen wir aber auch nicht in einen ohnmächtigen Utopismus verfallen (>der Traum bleibt, träumen wir weiter<), dann bleiben wir auf eine »Selbst<-kritische Theorie des Intellektuellen angewiesen. Diese Theorie, sollte sie wirklich kritisch sein, muss illusionslos den Umständen nachgehen, unter welchen Intellektuelle ihre Geschichte machen, damit sie sich davon bewusst werde – sowohl, was sie dazu bewegt, überhaupt im Zeichen ihrer Aufhebung stehen zu wollen, als auch, was sie daran hindert. Insofern diese Umstände gesellschaftlicher Art sind, sind sie Gegenstand einer Soziologie des Intellektuellen. Ich wende mich deshalb Pierre Bourdieu zu, der versucht hat, eine solche Soziologie zu entwickeln. Weil aber die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse uns schon eingepägt werden, bevor wir uns dessen bewusst sind, brauchen wir darüber hinaus eine Psychoanalyse des Intellektuellen, damit wir wirklich zu den »am tiefsten liegenden Schichten« der den Intellektuellen hervorbringenden »Arbeitsteilung« vorstoßen. Auch dazu werde ich (nur andeutungsweise) einige Bemerkungen machen⁸.

Zuerst zu Bourdieu. In einem Interview relativiert er harsch das Selbstbewusstsein des Intellektuellen, »frei, uneigennützig, schöpferisch« zu sein. Sie sind nur »die Beherrschten unter den Herrschern« (Bourdieu 2000, 126). Aber, so lese ich ihn, er negiert dieses Selbstbewusstsein nicht. Sie sind, wie »beherrscht« auch immer, Herrscher. Ihre Funktion des »Konstruktors, Organisators, dauerhaft Überzeugenden« erscheint ihnen nicht nur so, sondern sie ist es wirklich. Wenn Intellektuelle sich darauf berufen, »eine Art moralisches Lehramt auszuüben« (1991, 46), dann bezieht sich diese Berufung auf ein spezifisches »kulturelles Produktionsfeld«. Dieses Feld ist nicht autonom, sondern allen möglichen Einflüssen unterworfen – den äußeren »der Kirche, des Staates oder der großen Industrie- und Handelsunternehmen«,

7 Aber wo gibt es solche Stützpunkte überhaupt noch?

8 Diese Bemerkungen beziehen sich hauptsächlich auf Butler 2001.

den inneren, »die vermittels der Kontrolle über die spezifischen Produktions- und Verbreitungsmittel (Presse, Verlagswesen, Rundfunk, Fernsehen usw.) ausgeübt werden« (46f). Dieses Feld ist aber so strukturiert, dass die Intellektuellen darauf ihre selbst zuge dachte Rolle auch spielen können. Es gibt »ein wissenschaftliche[s] Universum«, worin sie ihre (relative, versteht sich) Autonomie praktizieren, indem sie durch Argumente, Gründe und Beweise »der Wahrheit und der Vernunft zum Fortschritt« verhelfen (52). Dieses Feld ist zwar ein ›Kampfplatz‹ – und für die Autonomie dieses ›Universums‹ muss gekämpft werden. Dieser Kampf ist aber nicht aussichtslos, wie es »die großen Kämpfe, die die Naturwissenschaften zur Behauptung ihrer Autonomie gegen die politischen und religiösen Mächte zu führen hatten« beweisen (ebd.). Der real existierende Intellektuelle ist nicht von vorneherein ein ›Tui‹, der nur für die Legitimationsbeschaffung der Herrschenden da ist (»sie handeln – wir liefern die Argumente«). Er ist (unter Umständen) durchaus bereit, seine Denkfreiheit zu verteidigen – eine Freiheit, die nicht bloß eine geträumte Identität ist, sondern die er kompetent ausüben kann. Es ist keine Chimäre, dass Intellektuelle dazu gebildet werden, unabhängig, also: kritisch zu denken. Wahrheit (wenn auch nicht die ganze) und Vernunft (wenn auch nur die instrumentelle) zum Fortschritt zu verhelfen, ist im Interesse der herrschenden Gesellschaftsordnung, die sich auf Verderb und Gedeih der Entwicklung der Produktionskräfte verschrieben hat. Aber dieser freie Intellektuelle ist keineswegs der uneigennützig schöpferische, der herrschaftsfreie. Kampfplatz ist das wissenschaftliche Universum nicht nur, weil seine Autonomie von außen bedroht wird. Wahrheit und Vernunft werden zu Fortschritt verholfen, *indem* die Intellektuellen gegeneinander kämpfen⁹. Um die Wahrheit? Ja, um die Wahrheit, aber »so [...], dass ein jeder über die anderen nur zu obsiegen, also sich selbst zur Geltung zu bringen vermag, indem er *Argumenten, Gründen, Beweisen* Geltung verschafft« (ebd.)¹⁰.

Gerade in der Betätigung dessen, was ihn zum Intellektuellen macht und vom Nicht-Intellektuellen unterscheidet, ist er der Herrscher – in (s)einer Welt, wo er nur siegen oder verlieren kann. Sollte nun der Linksintellektuelle so frei sein oder frei werden, sich diesem ›soziologischen Tatbestand‹ zu entziehen? Auch er ist durch diese ›Schule‹ gegangen, ist auf diesem Feld groß geworden (oder klein gemacht). Er ist Marxist, ja, aber ein *akademischer* Marxist. Sehen die marxistischen Intellektuellen auf ihrem Feld den ›normalen‹ Intellektuellen nicht zu verdammt ähnlich, um noch behaupten zu können, sie wären die *neuen* Intellektuellen, die im Zeichen ihrer Aufhebung stünden? Wäre da nicht der produktivere Realismus angebracht, der sich darauf beschränkt, die Intellektuellen zu ermuntern, ihren Ehrgeiz darin zu suchen, die Emanzipation der ›Abhängigen‹ zu fördern, ohne sich selbst (ihr ›Selbst‹) zu forcieren?

9 Auch Haug (1985, 68) spricht vom »Kampf fast aller Kopfarbeiter gegen fast alle«: »Dem Aufsteigenden ist der Aufsteigende im Weg, außer es bilden sich Seilschaften gegen andere Aufsteigende, Zitierkartelle, ergänzt durch eine Verschwörung des Schweigens.«

10 »Einer maß sich Allgemeines an. Da könnte jeder kommen! Jeder einzelne will etwas Besonderes sein.« (Haug 1985, 68)

Wir können aber, wollen wir hier weiterkommen, nicht bei der Soziologie stehen bleiben. Diese stellt nur fest, dass der Intellektuelle sich auf seinem Feld wie ein Herrscher benimmt, oder genauer: ein Herrscher *ist*. Sie gibt keine Antwort auf die doch nicht unwichtige Frage, wie dieses der Herrschaft Verhaftet-Sein zustande kommt. Die Soziologie bietet zwar eine Phänomenologie des Subjekts ›Intellektueller‹; gefragt ist jetzt eine Theorie, die etwas zur Genesis dieses Subjekts, oder allgemeiner, des *Subjekts* überhaupt sagen kann: die Psychoanalyse¹¹.

Diese bietet eine Rekonstruktion der ›Vorgeschichte‹ des Subjekts¹²: wie es entsteht in der Mikro-Gesellschaft der ödipalen Konstellation, die als die ›Ur-Sache‹ der Menschwerdung das Subjekt als eingespannt in ein Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis, eine »Gründungsunterwerfung« (Butler 2001, 105) konstituiert, die es in der Betätigung seiner Autonomie reproduzieren wird¹³. Es weiß, ohne zu wissen weshalb, dass es im Leben darauf ankommt, die Herrschaft zu erlangen, um so der Knechtschaft zu entkommen. Tertium non datur, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Wer in der Lage ist, sich auf die Seite der Herrschaft zu schlagen, wird das als seine Berufung ›erleben‹, wird sich in diese Richtung weiter ›entwickeln‹, dabei die Erfahrung machen, dass in seinem Leben das ›Lustprinzip‹ (das, was er möchte) weitgehend dem ›Realitätsprinzip‹ (das, was er wirklich kann) entspricht. Der Intellektuelle ist das Subjekt, das dazu in der Lage ist. Das Gesetz, dem er sich unterwerfen muss, gebietet ihm seine intellektuelle Existenz nicht aufzugeben, sondern zu behaupten. So soll, nein, muss er sich ›selbst‹ sein. Die Eigenart seines (Arbeits-)Feldes, so wie Bourdieu sie in seiner Soziologie des Intellektuellen beschreibt, ist mit seiner Eigenart völlig kompatibel: sein Denkvermögen einzusetzen, um im Kampf mit den anderen Intellektuellen seine Identität zu beweisen – der Sieger zu sein.

Die Psychoanalyse zeigt, warum der Linksintellektuelle hier keine Ausnahme bildet. Betritt er sein Arbeitsfeld, dann ist er (immer schon) der von der Gründungsunterwerfung Gebildete, der nicht (mehr) aus seiner Haut kann. Er kann, vielleicht, auf eine akademische Karriere verzichten (meistens muss er es), auf die damit verbundenen Privilegien, das bessere Gehalt. Er opfert oft viel (nicht selten auch sein Privatleben, seine Liebesbeziehungen, seine Freundschaften). Aber was er nicht aufgeben kann, was er vielmehr immer wieder bestätigen muss, ist, der bessere Denker zu sein (besser als die anderen), der Sieger in den Debatten. Es geht ja um seine ›Selbst-bestätigung. So reproduziert er in seiner Weise die herrschende Ordnung, die sich eine herrschaftsfreie Gesellschaft nicht vorstellen kann (nicht vorstellen möchte). In dieser Ordnung, die immer schon da ist, ist der Intellektuelle im Zeichen seiner Aufhebung nicht vorgesehen.

11 Mein erkenntnisleitendes Interesse ist, wie Judith Butler es formuliert, »ein bestimmtes kulturelles Engagement in der psychoanalytischen Theorie, das weder zum Gebiet der Psychologie noch der Psychoanalyse gehört und dennoch eine intellektuelle Beziehung zu diesen Unternehmungen herstellen will« (Butler 2001, 130).

12 Es geht um die »begründende Unterwerfung, die sich noch nicht ins Subjekt aufgelöst hat [...] die nicht narrativierbare Vorgeschichte des Subjekts« (Butler 2001, 106).

13 »Die Macht [der Unterwerfung] wirkt auf mindestens zweierlei Weise auf das Subjekt ein: [...] als Bedingung seiner Möglichkeit [...] und als das, was [...] im ›eigenen‹ Handeln wiederholt wird.« (Butler 2001, 18)

Dennoch

Und doch, etwas in uns sträubt sich dagegen, zugeben zu müssen, dass der Intellektuelle im Zeichen seiner Aufhebung nicht mehr sein sollte als eine – typisch intellektuelle – Wunschvorstellung. Wir sollten nicht so selbstkritisch werden, dass wir uns nicht mehr trauen, das Andere zuzugeben: Es gibt Menschen, die es nicht ansehen können, wie andere Menschen zu ›erniedrigten, geknechteten, verlassenen, verächtlichen Wesen‹ gemacht werden. Können wir (zum Beispiel) Marx darauf reduzieren, nur ein ›Meister-Denker‹ gewesen zu sein (zweifellos war er das) und den Beweggrund seines Denkens unterschlagen: die Empörung über das, was dem Proletariat angetan wurde? Und muss der Widerspruch zwischen dem kategorischen Imperativ dieser Empörung über das Schicksal anderer und der ›natürlichen‹ Neigung, sich selbst zu behaupten, unbedingt ungelöst bleiben?

Etwas in uns sträubt sich. Es sträubt sich gegen das, was uns selber angetan wurde. Die Psychoanalyse lehrt nicht nur, dass wir von vornherein restlos dem *circulus vitiosus* des Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnisses unterworfen sind. Es existiert auch das ›Unbehagen in der Kultur‹, das uns nötigt zu ›verzichten‹. Ist dieses Unbehagen nicht ebenso grundsätzlich, gegründet im Protest gegen das, was die ödipale Konstellation uns antut? Wir sehnten uns so nach Liebe, sehnten uns so danach, aufgehoben zu werden in die Arme eines Menschen, der nicht von uns verlangte, wir sollten uns unterwerfen, um überhaupt geliebt zu werden (»sei ein liebes«, aber das heißt: ein gehorsames Kind, »dann hat dich Mami wieder lieb«).

Warum sollte Liebe immer mit Herrschaft verstrickt sein?¹⁴ ›Irgendwie‹ lässt sich diese Frage nicht unterdrücken. ›Irgendwie‹ können wir zu hoffen nicht lassen, dass die Herrschaft im Zeichen ihrer Aufhebung steht – wir, die anscheinend so hoffnungslos in die Herrschaft verliebt sind und uns nicht selbst ›verleugnen‹ können. Es hätte diese Utopie des sich aufhebenden Intellektuellen nicht gegeben ohne diesen ›materiellen‹ Grund.

Diese Utopie hat gelebte Beispiele. Es gab Antonio Gramsci, der in der Einsamkeit des Gefängnisses, ohne Aussicht darauf, als Linksintellektueller zu glänzen und bewundert zu werden, seine Gefängnishefte schrieb – und daran starb¹⁵. Es gab Dietrich Bonhoeffer, der, ebenfalls im Gefängnis, das ›Dasein-für-andere‹, wie er Christus und die christliche Existenz auf den Begriff brachte (1970, 414), lebte – bis er hingerichtet wurde. Beide (sie sind nicht die Einzigsten) demonstrierten in ihrem Leben, was der Begriff nicht beweisen konnte: Sie standen im Zeichen ihrer Aufhebung, indem sie ihr Leben gaben, sich selbst verleugneten und so der Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft treu blieben. In einer kritischen Theorie des Intellektuellen darf die Überzeugungskraft des Lebens (dieser Leben) nicht verschwiegen werden: ›Theorie der Praxis‹ auch in dieser Hinsicht.

14 »Im Mechanismus der Anrufung [zum Subjekt] gibt es einen Rest [...]. Dieser Rest lässt sich an der Erfahrung der Liebe festmachen.« (Dolar, »Jenseits der Anrufung«, zit.n. Butler 2001, 119f)

15 »Gramsci not merely asserted the need for proletarian revolution in classical terms; many may have done that verbally since him. He fought and suffered a long agony for it. Not merely his work, but his life is incomprehensible without this vocation.« (Anderson 1976, 72)

Die Theorie wird aber gerade als Theorie der Praxis gleich wieder unkritisch, wenn sie übersieht, dass die Beispiele Ausnahmen von der Regel sind. Die Erfahrung (unsere, meine) lehrt, wie der organische Intellektuelle an seine Grenzen stößt. Die Theorie (dieser Praxis!) dient dazu, diese Grenzen zu erkennen.

Es ist paradox: Werden diese Grenzen nicht ausdrücklich erkannt, sondern nur nebenbei erwähnt (thematisiert als »die am tiefsten liegenden Schichten«, auf die dann nicht weiter zurückgekommen wird), dann ist es offenbar unausweichlich, das Projekt der Selbstaufhebung des Intellektuellen jenseits dieser Grenzen zu lokalisieren, d.h. in einer anderen Welt. Nicht wirklich denkbar sind Bedingungen und Möglichkeiten ihrer Verwirklichung (eben der Intellektuelle im Prozess seiner Aufhebung). Immer wieder verwickelt sich der Gedanke in einen *circulus vitiosus*. Könnte aber nicht gerade die Anerkennung dieser Grenzen, die Bereitschaft, sie offen an- und auszusprechen, der Hinweis sein, dass wir tatsächlich im Zeichen unserer Aufhebung stehen? Gibt es eine radikalere, an die Wurzel gehende, Selbstkritik, als uns zu unserer ›Unmöglichkeit‹ zu bekennen? Ist sie vielleicht die von uns geforderte ›Selbst‹-Verleugnung, die die Möglichkeit bietet, unsere Grenzen (wenn auch nur ein wenig) zu überschreiten?

Literatur

- Anderson, Perry, »The Antinomies of Antonio Gramsci«, in: *New Left Review* 100, 1976, 5-78
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, (Neuausgabe), München 1970
- Bourdieu, Pierre, *Die Intellektuellen und die Macht*, Hamburg 1991
- ders., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000
- Brecht, Bertolt, *Große Kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, 30 Bde., Berlin-Weimar-Frankfurt/M 1989ff (GA)
- Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M 2001
- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, 10 Bde., hgg. v. K.Bochmann, W.F.Haug u. P.Jehle, Hamburg 1991-2002 (*Gef*)
- Haug, Wolfgang Fritz, »Das sozialistische Kollektiv braucht denkende Individuen und durch Einsicht vermittelte Verbindlichkeit«, in: *Das Argument* 98 (1976), 648-67
- ders., »Dialektik des Linksintellektuellen. Der ›denkende Schriftsteller‹, der ›unabhängige Marxist‹ und der ›Parteitheoretiker‹«, in: ders., *Pluraler Marxismus. Beiträge zur politischen Kultur I*, Berlin/W 1985, 62-71
- ders., »Perspektiven gegenwärtigen marxistischen Denkens«, in: *UTOPIE kreativ* 126 (2001), 324-29
- HKWM, *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg 1994ff
- Projekt Ideologietheorie PIT, *Theorien über Ideologie*, Argument Sonderband 40, Berlin/W 1979
- Tomberg, Friedrich, »Von der ›kritischen Theorie‹ zur wissenschaftlichen Weltanschauung. Zur Problemlage bei A. Schmidt und W.F. Haug (I)«, in: *Das Argument* 97 (1976a), 395-448
- ders., »Von der ›kritischen Theorie‹ zur wissenschaftlichen Weltanschauung (II)«, in: *Das Argument* 98 (1976b), 619-47