
Marxistischer Idealismus

Wie linke Intellektuelle ihre eigene Praxis verklären

PETER STRECKEISEN (1)

Den Anstoß zu diesem Beitrag gab Norbert Nicolls (2012) Aufsatz über die «unbestreitbare Nützlichkeit einer hegemonialen Strategie» in Heft 2.1 der *Emanzipation*. Der Autor greift Gramscis Konzept der Hegemonie und dessen Überlegungen zur Rolle der Intellektuellen auf. Er geht davon aus, dass die neoliberalen Intellektuellen – allen voran Friedrich August von Hayek – nach dem Zweiten Weltkrieg Gramscis Ansatz bewusst oder unbewusst erfolgreich umgesetzt haben. Die Schlussfolgerung liegt für ihn auf der Hand: Wir Linke müssen aus dem Erfolg der Neoliberalen lernen, um die politische und intellektuelle Initiative zurückzugewinnen und ein neues hegemoniales Projekt voran zu bringen.

Wenn es doch nur so einfach wäre! Ich möchte auf die Gefahren hinweisen, die das Streben der Intellektuellen (2) nach politischer Hegemonie für jede Emanzipationsbewegung mit sich bringt. In Kreisen marxistischer und anderer linker Intellektueller wird die selbstkritische Reflexion des Zusammenhangs der intellektuellen Praxis mit spezifischen Klasseninteressen (3) oft durch die Proklamation von Glaubenssätzen ersetzt. Diese Intellektuellen glauben fest daran, ihre Praxis orientiere sich an den Interessen der Arbeiterklasse, der unterdrückten Massen usw. Dieser Glaube erlaubt es ihnen, eigene Klasseninteressen als Intellektuelle und deren Auswirkungen auf die eigene Praxis zu ignorieren. Sie lieben es, große Erklärungen über das Kapital und scharfsinnige Analysen der kapitalistischen Krisen zu präsentieren, doch wenn es um die Hinterfragung ihrer eigenen Stellung und gesellschaftlichen Funktion geht, verstummen sie oder werden ungehalten. Ich gehe in diesem Beitrag durch einige Stationen der Geschichte dieses Glaubens, bevor ich mit Bourdieus Feldtheorie eine alternative Auffassung des Problems skizziere, die andere politische Schlussfolgerungen nahe legt. Dabei nehme ich teilweise Bezug auf Nicoll, ohne seinem Argument systematisch zu folgen. Ganz bewusst bespreche ich die ausgewählten Marxisten (4) nur im Lichte der genannten Problemstellung und erhebe nicht den Anspruch, ein umfassendes Urteil über deren gesamtes Werk zu fällen.

Marx und der marxistische Traum

«Und wie man im Privatleben unterscheidet zwischen dem, was ein Mensch von sich meint und sagt, und dem, was er wirklich ist und tut, so muss man noch mehr in geschichtlichen Kämpfen die Phrasen und Einbildungen der Parteien von ihrem wirklichen Organismus und ihren wirklichen Interessen, ihre Vorstellung von ihrer Realität unter-

scheiden.» (Marx 1960: 139) Diesen Satz aus dem *18. Brumaire* gilt es nicht nur auf politische Parteien, sondern auch auf die Intellektuellen anzuwenden, nicht zuletzt auf die marxistischen Intellektuellen. Marx geht es bei der Analyse der 1848er Revolution in Frankreich darum aufzuzeigen, dass wir die politischen Kämpfe nicht angemessen verstehen, wenn wir von den Vorstellungen der Protagonisten ausgehen. Vielmehr gilt es, hinter der politischen Bühne die sozialen Klassen wahrzunehmen, deren Interessen das Stück prägen, das da gerade gespielt wird. Marx untersucht, wie die politischen Vertreter verschiedener Klassen – führende Persönlichkeiten und Parteien – auftreten und einer nach dem anderen scheitern, bis am Schluss die Macht mit Louis Bonaparte einer Person zufällt, die vorgibt, über den Klassen zu stehen.

Der *18. Brumaire* ist ganz durch die Brille der politischen Vertretung von Klassen gedacht. Marx (1960: 173) bricht mit dem «parlamentarischen Kretinismus» und erinnert an die «rauhe Außenwelt» der Klasseninteressen, die dem Handlungsspielraum der PolitikerInnen und der Wirkung ihrer Praxis Grenzen setzt. Die materialistische Analyse bleibt aber unvollständig, wenn sie nicht die Klasseninteressen der PolitikerInnen ebenfalls untersucht. Sicherlich war die Politik zu Marx' Zeiten noch in geringerem Ausmaß als heute eine Welt für sich, das heißt ein relativ autonomes Feld (Bourdieu 1993: 107–114), das als solches untersucht werden muss. Heute spielen in der Politik der führenden kapitalistischen Staaten BerufspolitikerInnen die entscheidende Rolle, nicht mehr Angehörige unterschiedlicher Klassen, die nebenher noch die Interessen ihrer Klasse vertreten. Die großen Parteien haben sich von klassenspezifischen Wurzeln weitgehend befreit und Apparate herausgebildet, in denen sich fast ausschließlich Intellektuelle betätigen. Deswegen ist die Bedeutung von Klasseninteressen in der Politik keineswegs zurückgegangen, sondern die klassenspezifischen Interessen der PolitikerInnen haben an Bedeutung gewonnen.

Mir geht es hier in erster Linie nicht um die politische, sondern um die intellektuelle Praxis der Linken. Aber weil viele Intellektuelle Politik, Kultur und Wissenschaft durch dieselbe Brille betrachten, nämlich etwa so wie Marx es im *18. Brumaire* tut, macht der Bezug auf diesen Text auch diesbezüglich Sinn. So kommt im marxistischen Begriff der bürgerlichen Wissenschaft (5) der Glaube zum Ausdruck, auch die Wissenschaft funktioniere im Modus der Klassenvertretung. Nach dieser ebenso romantischen wie verkürzten Sichtweise stehen linke WissenschaftlerInnen, welche die Interessen der Arbeiterklasse oder anderer unterdrückter oder benachteiligter Gruppen vertreten, konservativen GegenspielerInnen gegenüber, die im Interesse der Bourgeoisie arbeiten. Wenn es um die Intellektuellen geht, dominiert also im Marxismus die sehr idealistische Sichtweise, diese verfolgten nicht Eigeninteressen, sondern stellten sich in den Dienst anderer Klassen. Hat dies vielleicht etwas damit zu tun, dass der Marxismus selbst ein Produkt von Intellektuellen ist?

Es ist jedenfalls wichtig, die geradezu magische Kraft zu verstehen, die eine solche Sicht auf linke Intellektuelle ausüben kann. Sich selbst als Vertreter oder Anwalt, wenn nicht sogar als Anführer der Arbeiterklasse zu denken, die «an sich die Kraft zur Veränderung darstellt», gibt ein «beglückendes Gefühl, mit einer ungeheuren Macht verbunden zu sein» (Horkheimer 1937: 268). Dieses Gefühl kann über die eigene, unter Umständen marginale Position in Wissenschaft oder Politik hinweg trösten. In bewegten politischen

Zeiten kann es durch die Ereignisse scheinbar voll und ganz bestätigt werden. So glaubt etwa Trotzki in seiner *Geschichte der russischen Revolution* felsenfest, eine Revolution nur an- und ausgeführt zu haben, die das Werk der russischen Arbeiterklasse war. Der ins Exil verbannte ehemalige Revolutionsführer beschreibt das Verhältnis zwischen den Massen und ihren Parteien und Anführern in eindrucklichen Bildern: «Ohne eine leitende Organisation würde die Energie der Massen verfliegen wie Dampf, der nicht in einem Kolbenzylinder eingeschlossen ist. Die Bewegung erzeugt indes weder der Zylinder noch der Kolben, sondern der Dampf.» (Trotzki 1931: 11)

Wenn wir uns Trotzki im Führerstand einer riesigen Dampflokomotive denken, welche die russische Gesellschaft wie einen Zug aus dem Land des Zarismus ins Reich des Sozialismus fährt und durch die Energie der Volksmassen angetrieben wird, lässt sich darin die perfekte Verkörperung eines marxistischen Traums erkennen, den nur wenige Marxisten im Großen ausleben konnten. Und auch Trotzki's Traum ging zu Ende, als der Lokführer ausgewechselt und der Zug in eine Richtung umgelenkt wurde, die in einen richtigen Albtraum führte. Die Kritik an Stalin hat ihn aber nicht dazu geführt, sein eigenes Idealbild symbiotischer Fusion von Proletariat und Partei grundsätzlich in Frage zu stellen. Auch das ist typisch für das Selbstverständnis der marxistischen Intellektuellen: Politische Kritik muss sein (Trotzki gegen Stalin, Lenin gegen Luxemburg, alle gegen Bernstein...), aber eine tiefer greifende Kritik, die den Fokus auf das legt, was den verschiedenen marxistischen Strömungen und Anführern gemeinsam ist (zum Beispiel die Haltung gegenüber den sog. Massen), wird nicht ins Auge gefasst und gilt als unpolitisch, wenn nicht rechts.

Die Intellektuellen und der Sozialismus

Was ist aus dem marxistischen Traum geworden? Wenn Nicoll (2012) nun die Linke aufruft, aus der Erfolgsgeschichte des Neoliberalismus zu lernen, entbehrt dies nicht einer gewissen Ironie. Denn die Strategie des neoliberalen Vordenkers Friedrich August von Hayek beruhte in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ihrerseits auf dem Versuch, den Erfolg der sozialistischen Intellektuellen zu verstehen und deren Praxis bis zu einem gewissen Grad zu imitieren, um dem Liberalismus neue Kraft zu verleihen. In einem Aufsatz über die Intellektuellen und den Sozialismus betont Hayek (1960) den politischen Einfluss der Intellektuellen: Wenn sich unter ihnen eine bestimmte Sicht der Dinge durchsetzt, sei es nur eine Frage der Zeit, bis diese auch politisch wirksam wird. Der Sozialismus war ihm kein Produkt der Arbeiterklasse, sondern eine theoretische Konstruktion von Intellektuellen, die stärker deren eigene Interessen spiegelte als jene der ArbeiterInnen. Zwar appellierten linke Intellektuelle stets an die Macht der großen Zahl, das heißt an die schiere Masse der Arbeiterklasse als den entscheidenden politischen Faktor, doch hätten sich in der Praxis die Sozialisten doch viel mehr als die Liberalen so verhalten, als hätten sie die zentrale Bedeutung des Kampfs um Ideen und Theorien verstanden. Aus diesen Überlegungen ergibt sich für Hayek die Einsicht, die intellektuelle Praxis der Liberalen müsse sich von unmittelbaren politischen Anliegen bis zu einem gewissen Grad befreien und eine neue Utopie entwerfen, die für Intellektuelle attraktiv ist und unter ihnen an Einfluss gewinnen kann.

Es ist sehr reizvoll, Hayeks *The Intellectuals and Socialism* mit zwei früheren marxistischen Schriften mit einem beinahe gleichen Titel zu vergleichen. Max Adler (1910) argumentierte in *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, dass die Intellektuellen aus Eigeninteresse dem Sozialismus zuneigen, da der Kapitalismus geistige Arbeit einschränkt und in eine subalterne Stellung zwingt. In einer Replik unter dem Titel *Die Intelligenzler und der Sozialismus* zeigte sich Trotzki (1968) skeptisch: Das Erstarken der Arbeiterbewegung und die Zuspitzung des Klassenkampfes mache es für die Intellektuellen schwieriger und unwahrscheinlicher, ins Lager des Sozialismus zu wechseln. Zwar seien die Intellektuellen nicht direkt an der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Ordnung interessiert, aber von der herrschenden Klasse und dem kapitalistischen Staat abhängig und deshalb kaum geneigt, die herrschenden Kräfte herauszufordern. Erst bei revolutionären Umbrüchen sei zu erwarten, dass sich Intellektuelle in großer Zahl dem Sozialismus anschließen.

Allen drei Texten mangelt es an einer systematischen Analyse der Intellektuellen-Welt, ohne die viele Aussagen über die Intellektuellen, deren Interessen und Neigungen, zwangsläufig spekulativ bleiben. Doch es zeigt sich auch eine Differenz zwischen der marxistischen und der liberalen Sicht auf die Intellektuellen: Hayek geht davon aus, dass ihre Tätigkeit politisch umso wirksamer wird, als sie sich auf ihr Kerngebiet der intellektuellen Praxis konzentrieren. Anders, als es im Marxismus üblich ist, bürdet er ihnen weder die Aufgabe auf, die Interessen einer bestimmten Klasse zu vertreten, noch verpflichtet er sie zu politischer Tätigkeit in einer Partei. Vielleicht konstruiert Nicoll (2012: 76) deshalb ein reines Luftschloss, wenn er Hayek zum Gramscianer macht, das heißt zu einem Intellektuellen, der Gramscis Ideen erfolgreich umgesetzt hat, obwohl nicht bekannt ist, ob der Neoliberale den Marxisten überhaupt gelesen hat.

Die Philosophie als revolutionäre Waffe

Lenins *Materialismus und Empirio-kritizismus* ist ein Beispiel *par excellence* dafür, wie der marxistische Idealismus mit Berufung auf einen platten Materialismus die intellektuelle oder wissenschaftliche Diskussion für politische Zwecke missbraucht. Es geht nur scheinbar um Philosophie. Bogdanov, den Lenin besonders heftig angreift, wurde 1909 aus der Partei ausgeschlossen. Im Personenverzeichnis des Buchs ist seine Sünde festgehalten: «In der Philosophie versuchte er ein eigenes System zu schaffen, den ›Empiriomonismus‹ (eine durch pseudomarxistische Terminologie getarnte Spielart der subjektiv-idealistischen machistischen Philosophie).» (Lenin 1962: 449.) Bogdanov verkörpert in Lenins Kampfschrift perfekt den inneren Feind. Auf der Jagd nach Abweichungen und Eklektizismen spürt Lenin unerbittlich all jene Gegner auf, die sich als Freunde tarnen. Es sind sog. Marxisten, die in Wirklichkeit ins Lager des Idealismus gewechselt sind oder gerade im Begriff sind, dies zu tun. Bogdanov war keineswegs der einzige Verräter dieser Art: «W.I. Lenin entlarvte die Verfälschung der marxistischen Philosophie durch Basarow und sagte von ihm, er sei ‚halb Berkeleyaner und halb Humeist der Machistensekte (siehe den vorliegenden Band, S.105).« (Ebd.: 445.) Neben Verrätern gibt es Fehlbare und Schwache: «In der Einschätzung der gesellschaftlichen Erscheinungen blieb Feuerbach Idealist. Das von ihm verkündete anthropologische Prinzip in der Philosophie nannte W.I. Lenin eine ›nur ungenaue, schwache Umschreibung des Materialismus‹ (Werke, 4. Ausgabe,

Bd. 38, S. 72).» (Ebd.: 459.) Und natürlich die ewigen Versöhner: «Der Grundzug der kantischen Philosophie», schrieb W.I. Lenin, «ist die Aussöhnung des Materialismus mit dem Idealismus, ein Kompromiss zwischen beiden, eine Verknüpfung verschiedenartiger, einander widersprechender philosophischer Richtungen zu einem System.» (Ebd.: 470.)

Hat aber nicht Marx selbst in den *Thesen über Feuerbach* einer so absoluten Opposition von Materialismus und Idealismus eine Abfuhr erteilt? Wer so fragt, ist doppelt naiv. Er oder sie stellt eine Frage, die Lenin verboten hat, und glaubt erst noch, es gehe um Philosophie, wo es doch in erster Linie um Politik geht. Louis Althusser, der Lenins Schrift mit Begeisterung aufgegriffen hat, sieht in dieser eine neue Praxis der Philosophie am Werk, die sich nicht mehr als über der Politik stehend begreift, sondern politisch Partei ergreift zugunsten des Proletariats. Denn die philosophischen Auseinandersetzungen, die sich Lenin zu Folge in der ganzen Geschichte um nichts Anderes als die Opposition von Materialismus und Idealismus gedreht haben, hängen «definitiv mit Klassenpositionen und Klassenauseinandersetzungen zusammen», so dass wir sagen können, «dass die Philosophie für Lenin den Klassenkampf, also die Politik *repräsentiert*» (Althusser 1974: 41, 42). Hier kommt Marx' Modell der Repräsentation von Klasseninteressen wieder ins Spiel. Lenin war für Althusser der erste, der mit der Negation dieser Repräsentationsfunktion der Philosophie durch die Philosophie brach und offen dazu aufrief, politisch zu philosophieren. Die marxistischen PhilosophInnen haben ihm zufolge die Aufgabe, in der theoretischen Diskussion Trennlinien zwischen wahren und falschen Vorstellungen zu ziehen, das heißt zwischen Wissenschaft und Ideologie (ebd.: 38). Ein sehr traditionelles Selbstverständnis intellektueller Praxis, doch für Althusser (1970: 10) entsprechen solche Trennlinien eben auf wundersame Weise zugleich der Front zwischen dem Proletariat und seinen Feinden: «In principle, true ideas always serve the people; false ideas always serve the enemies of the people.»

So einfach ist das in der Welt der revolutionären Philosophie. Aber es braucht natürlich einen, der das Wahre vom Falschen zu unterscheiden weiß – einen wie Lenin oder Althusser, diese über den Philosophen stehenden Philosophen, die den Klassenkampf in die Philosophie hinein zu tragen verstehen. Wie Althusser (1970: 4) betont, ist es gar nicht so einfach, marxistisch-leninistischer Philosoph zu werden: Wie alle Intellektuellen gehörten die Philosophen dem Kleinbürgertum an und neigten deshalb zu idealistischem Denken. Sie müssten ihr bisheriges Denken revolutionieren, um in der Philosophie eine proletarische Klassenposition einnehmen zu können (ebd.: 5). Althusser ist offensichtlich überzeugt, ihm sei dies gelungen, und hält sich keinen Augenblick beim Problem auf, dass es in der Philosophie gar keine proletarische Klassenposition gibt, weil ja die Angehörigen des Proletariats keinen Zugang zum Feld der Philosophie haben. Vielleicht erscheint ihm das nicht als Problem, weil er das Proletariat in diesem Feld zu vertreten glaubt – besser, als es das selbst tun könnte. Bei Lenin hat Althusser auch die richtige Interpretation der 11. Feuerbachthese gefunden: Die Fusion marxistischer Theorie mit der Arbeiterbewegung ist die höchste Form der Einheit von Theorie und Praxis, in der die Philosophie aufhört, nur die Welt anders zu interpretieren, und zur revolutionären Waffe wird, mit der die Welt verändert werden kann (ebd.: 8/9).

Althussters Verklärung von Lenins Instrumentalisierung der Philosophie geht einher

mit einem traditionellen, wenn nicht konservativen Selbstverständnis als Intellektueller, das die hohe Würde der Philosophie gegen jüngere wissenschaftliche Disziplinen wie die Soziologie verteidigt. Im Glauben an die überlegene Wahrheit marxistischer Philosophie hat er nur Verachtung für empirische Sozialforschung übrig, die er *en bloc* als empiristisches Tun abtut (Vincent 2001: 125–144). Für ihn sind die Sozialwissenschaften Betrügerinnen, die zu Unrecht das Feld der durch Marx entdeckten Wissenschaft der Geschichte besetzen (Althusser 1970: 7). Diese Arroganz begünstigt die Ignoranz gesellschaftlicher Realitäten und erleichtert auf diese Weise wiederum den Glauben an marxistische Gewissheiten. Sie bringt eine philosophische Praxis hervor, die umso mehr an die Fusion mit dem Proletariat glauben kann, als sie eigene Klasseninteressen übersieht. Aus welcher Position in der Gesellschaft sprechen denn diese marxistischen Philosophen, wenn der proletarische Standpunkt in der Philosophie, den sie einzunehmen glauben, nur in ihren Köpfen existiert? Sie haben eine Position inne, die ihnen die Möglichkeit eröffnet, große Theorien und Wahrheiten zu verkünden und dabei ernst genommen zu werden. Pierre Bourdieu (1990: 146–168) nimmt genau dieses philosophische Überlegenheitsgefühl aufs Korn, wenn er den Althusser-Schüler Balibar humorvoll kritisiert. Er lässt Marx mit Zitaten aus der *Deutschen Ideologie* über den «Wichtigkeitsdiskurs» dieses Marxisten spotten, dessen Inhalt in erster Linie daraus bestehe zu betonen, wie wichtig das von ihm Gesagte sei. Indem Althusser und seine Schüler den philosophischen «Sinn für hohe Theorie» (ebd.: 115) unreflektiert zur Anwendung bringen, tragen sie gerade zum Ausschluss der Menschen von der philosophischen Diskussion bei, in deren Namen sie so gerne sprechen – so ist Bourdieus Polemik zweifellos zu verstehen.

Der organische Intellektuelle

Natürlich steht Gramsci in der marxistischen Tradition für etwas anderes als die eben zitierte Linie, die von Lenin zu Althusser geht. Seine *Gefängnishefte* bringen ein kritisches Denken über die Arbeiterbewegung und den Marxismus zum Ausdruck, in dem theoretische Fehler und politische Niederlagen verarbeitet werden. Wenn Gramsci (1994: 1393–1442) Bucharins (1922) Lehrbuch der marxistischen Soziologie, das in der jungen Sowjetunion als offizielle Lehrmeinung galt, einer vernichtenden Kritik unterzieht, trifft er damit faktisch auch Lenins platte Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus, wie Haug in der Einleitung zu Band 6 der *Gefängnishefte* richtig betont. Was mich hier aber interessiert, ist trotz allem das Gemeinsame, das heißt inwiefern eben selbst in Gramscis Sicht auf die Intellektuellen dieser marxistische Idealismus zum Tragen kommt, und was nicht nur einzelne Strömungen des Marxismus, sondern den Marxismus als solchen diesbezüglich zum Problem macht.

Nicoll (2012: 75) bezieht sich auf Gramscis Unterscheidung zwischen den organischen und den traditionellen Intellektuellen. Allerdings handelt er diesen Punkt sehr kurz ab, indem er festhält, Gramsci habe vor allem die Kirchenmänner als traditionelle Intellektuelle betrachtet, aber die interessantere Gruppe sei diejenige der organischen Intellektuellen. Nicoll führt hier mit Gramsci die Idee ein, dass Intellektuelle im Dienst bestimmter Klassen stehen, ohne auf Probleme einzugehen, die mit dieser Vorstellung verbunden sind. Wenn wir Gramscis (1996: 1497–1532) Notizen über die Geschichte der In-

tellektuellen im zwölften Gefängnisheft lesen, tauchen aber ebenso viele anregende Überlegungen wie offene Fragen auf. Er unterscheidet nicht einfach zwei Intellektuellenkategorien, sondern unterschiedliche Formierungsprozesse von Intellektuellen: Traditionelle Intellektuelle sind Produkte einer historischen Reproduktion von Intellektuellen über längere Zeiträume, während organische Intellektuelle erst von einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe neu hervorgebracht werden: Sie geben dieser Gruppe «Homogenität und Bewusstsein der eigenen Funktion nicht nur im ökonomischen, sondern auch im gesellschaftlichen und politischen Bereich» (ebd.: 1497). Gramsci nennt den Unternehmer als Beispiel, der mit sich den «Techniker der Industrie», den «Wissenschaftler der politischen Ökonomie» oder den «Organisatoren einer neuen Kultur, eines neuen Rechts usw. usf.» hervorbringt (ebd.).

Für Nicoll (2012) sind die Neoliberalen organische Intellektuelle der Kapitalistenklasse, und von ihnen zu lernen bedeutet, als organische Intellektuelle der Arbeiterklasse zu handeln und mit der oder für die Arbeiterschaft ein eigenes hegemoniales Projekt zu entwickeln. Doch die Gewissheit einer solchen Zielsetzung verleitet mit großer Wahrscheinlichkeit dazu, eben gerade die Augen vor dem «wirklichen Organismus» und den «wirklichen Interessen» (Marx 1960: 139) der Intellektuellen – auch der linken, das heißt: von uns selbst – zu verschließen. Ohne Zweifel ist die Kategorie der traditionellen Intellektuellen die interessantere in der Hinsicht. Gramsci (1996: 1498/1499) schreibt, dass sie auf der Basis ihrer geschichtlichen Kontinuität einen «Korpsgeist» empfinden und sich «als autonom und unabhängig von der herrschenden gesellschaftlichen Gruppe [positionieren]». Es geht ihnen um das «Monopol auf die Superstrukturen» (ebd.: 1498) und es kommt sogar vor, «dass viele Intellektuelle meinen, sie seien der Staat, ein Glaube, der angesichts der beeindruckenden Masse der Kategorie bisweilen beträchtliche Folgen hat und zu misslichen Komplikationen für die grundlegende ökonomische Gruppe führt, die in Wirklichkeit der Staat ist» (ebd.: 1505). Wir finden also bei Gramsci verstreute Hinweise darauf, dass Intellektuelle eben doch nicht nur «Gehilfen» (ebd.: 1502) der herrschenden Klasse oder des Proletariats sind, sondern durchaus eigene Interessen entwickeln und diese ins Zentrum ihrer Praxis stellen. Doch indem er den Staat und die Zivilgesellschaft nur unter dem Aspekt untersucht, was sie zur Sicherung der Herrschaft der herrschenden Klasse beitragen, vernachlässigt Gramsci die Tatsache, dass es sich um relativ autonome Praxisfelder handelt, und vergibt sich so die Chance zu erkennen, dass der Dienst der Intellektuellen an den Herrschenden nur deshalb so wirksam ist, weil sie diesen in aller Regel gar nicht dienen wollen.

Sind die organischen Intellektuellen der Arbeiterklasse denn etwas anderes als ein Wunsch, wie und was linke Intellektuelle – das heißt: wir – sein möchten? Ohne Zweifel lassen sich Beispiele nennen, etwa die Gründung von Gewerkschaften und Parteien der Arbeiterklasse, die das Wunschbild mit einer konkreten Realität verbinden lassen – auch wenn die Anführer dieser Parteien oft nicht aus der Arbeiterschaft kamen, oder nur aus bestimmten Fraktionen der Arbeiterklasse. Doch die Geschichte zeigt, dass solche organische Intellektuelle rasch Eigeninteressen entwickeln, welche sich von jenen der Gruppe unterscheiden, die sie zuerst hervorgebracht hat. Mit Gramsci ist davon auszugehen, dass sich die Gewerkschafts- und Parteiführer mit der Reproduktion über verschiedene Generationen hinweg dem Typus des traditionellen Intellektuellen annähern. Inzwi-

schen ist den Wortführern des Marxismus die Massenbasis weggebrochen und sind die Arbeiterzeitungen eingegangen. Seither sind marxistische Intellektuelle beruflich vor allem in staatlichen Einrichtungen wie Schulen und Universitäten tätig – ein wichtiges Merkmal des westlichen Marxismus (Anderson 1978) – und fügen sich in den Prozess der Reproduktion traditioneller Intellektueller ein, ob es ihnen passt oder nicht. Sich heute noch als organische Intellektuelle der Arbeiterklasse zu denken, ist eine Illusion, die gewissermaßen *hors sol* produziert wird.

Dagegen ließe sich einwenden: Einverstanden, aber das muss nicht so bleiben. Und in der Tat können wir uns wünschen, dass Fraktionen der Arbeiterklasse und andere soziale Gruppen sich von neuem ihre eigenen organischen Intellektuellen schaffen, indem sie sich politisch organisieren. Aber auch dann werden sich Interessen dieser Intellektuellen herausbilden, die in Konflikt mit den Gruppeninteressen treten. Gramscis Beispiel ist lehrreich in der Hinsicht. Vielleicht hat sich kein einflussreicher Marxist so ernsthaft wie er bemüht, die Angehörigen der Arbeiterklasse ernst zu nehmen und ein politisches Projekt mit systematischem Bezug auf ihren Alltagsverstand und ihre tägliche Praxis zu entwerfen. Doch selbst in seinen Schriften schlägt dieses für Intellektuelle so typische Überlegenheitsgefühl durch, auf Grund dessen er sich zur Erziehung der «Einfachen» berufen fühlt. So folgt auf den schönen Satz, «dass alle Menschen ‹Philosophen› sind», weil in der Sprache und im Alltagsverstand eine «spontane Philosophie» am Werk ist, die Frage des Philosophen ohne Anführungszeichen: «[I]st es vorzuziehen, ‹zu denken›, ohne sich dessen kritisch bewusst zu sein, auf zusammenhanglose und zufällige Weise ... oder ist es vorzuziehen, die eigene Weltauffassung bewusst und kritisch auszuarbeiten und folglich ... Führer seiner selbst zu sein und sich nicht einfach passiv und hinterrücks der eigenen Persönlichkeit von außen den Stempel aufdrücken zu lassen?» (Gramsci 1994: 1375.) Natürlich ist das nur eine rhetorische Frage, denn Gramsci strebt im Gegensatz zu den katholischen Kirchenmännern danach, «die ‹Einfachen› [nicht] in ihrer primitiven Philosophie des Alltagsverstands zu belassen, sondern sie statt dessen zu einer höheren Lebensauffassung zu führen» (ebd.: 1383).

Wenn das neue hegemoniale Projekt der Linken, das sich Nicoll (2012) herbeiwünscht, nicht ein kultureller und politischer Hegemonieanspruch von linken Intellektuellen sein soll, die «einfache» Menschen erziehen wollen, braucht es eine kritische Theorie intellektueller Praxis, welche den sozialen Organismus und die klassenspezifischen Interessen, die sich hinter dem angesprochenen Überlegenheitsgefühl verbergen, systematisch in Frage stellt. Hier kann ein Autor wie Pierre Bourdieu weiterhelfen.

Die Illusion der Interesselosigkeit

«Alle Menschen sind Intellektuelle, könnte man daher sagen; aber nicht alle Menschen haben in der Gesellschaft die Funktion von Intellektuellen.» (Gramsci 1996: 1500.) Es gilt, aus diesem Satz die letzte Konsequenz zu ziehen, was Gramsci nicht tut. Die gesellschaftliche Stellung der Intellektuellen beruht nicht auf einer einfachen Funktionszuschreibung, sondern auf einer kulturellen Enteignung der Bevölkerungsgruppen, in deren Namen marxistische Intellektuelle so gerne das Wort ergreifen. Nur weil die intellektuellen Fähigkeiten der großen Mehrheit gesellschaftlich nicht viel gelten, scheint sich die

ganze Intelligenz der Gesellschaft in einer kleinen Minderheit zu konzentrieren. Ob sie es wollen oder nicht, stehen marxistische Intellektuelle dem sog. einfachen Volk diesbezüglich genauso gegenüber wie ihre liberalen und konservativen GegenspielerInnen. Sie können es sich im Gegensatz zu diesen aber kaum eingestehen. Wenn es nun darum geht, «ihre Vorstellung von ihrer Realität [zu] unterscheiden» (Marx 1960: 139), muss die Welt der Intellektuellen als solche zum Gegenstand der Analyse gemacht werden, dieses Ensemble relativ autonomer Praxisfelder (Universität, Kunst, Literatur, Journalismus oder Politik), durch deren Funktionsweisen die Illusionen der Intellektuellen stets neu belebt werden. Da deren gesellschaftliche Stellung wesentlich auf Bildungstiteln beruht, ist es kein Zufall, dass sie sich im Vergleich mit anderen Menschen oft für besonders intelligent halten. Und die Welt der Intellektuellen bietet ihnen unzählige Möglichkeiten, solches Selbstbewusstsein zu reproduzieren.

Jede ernsthafte Analyse der Intellektuellen-Welt setzt voraus, dass wir uns von einer sterilen Alternative des Denkens befreien, zu deren Reproduktion gerade auch der Marxismus seinen Teil beigetragen hat. Greifen wir das Feld der Wissenschaft heraus: Sie ist weder eine reine und interesselose Tätigkeit, wie es traditionelle Vorstellungen wollen, noch eine unmittelbar an politischen Zielen ausgerichtete Praxis, wie es der Marxismus behauptet, sondern ein relativ autonomes Feld (6) der Praxis. «Das wissenschaftliche Feld ist eine soziale Welt, und als solche stellt sie Anforderungen, übt sie Zwänge aus, die allerdings einigermaßen unabhängig sind von den Zwängen der sie umgebenden sozialen Welt. Tatsächlich kommen äußere Zwänge, welcher Art auch immer, nur durch die Vermittlung des Feldes zum Tragen, sind vermittelt durch die Logik des Feldes. Eines der sichtbarsten Zeichen der Autonomie des Feldes ist seine Fähigkeit, äußere Zwänge oder Anforderungen zu brechen, in eine spezifische Logik zu bringen.» (Bourdieu 1998: 19.) Nun ist diese relative Autonomie der Wissenschaft nicht einfach gegeben, sondern das Ergebnis von Kämpfen und das Produkt einer langen Geschichte. Und nicht alle Wissenschaften weisen denselben Grad an Autonomie auf, die sich als je spezifische «Brechungsstärke» oder «Übersetzungsmacht» äußert (ebd.). «Wenn sie heutzutage gegenüber Biologen zu behaupten versuchen, dass eine ihrer Entdeckungen links sei, oder rechts, katholisch oder unkatholisch, werden Sie offene Heiterkeit hervorrufen, aber das war nicht immer so. In der Soziologie können Sie immer noch solche Dinge behaupten. Und für die Ökonomie gilt ganz offensichtlich das Gleiche, auch wenn die Ökonomen alles tun, um glauben zu machen, dass dies nicht mehr möglich sei.» (Ebd.: 20.)

Wenn die marxistischen Intellektuellen der Politisierung der Wissenschaft das Wort reden und Entdeckungen oder Theorien als links oder rechts bezeichnen, geraten sie in Konflikt mit dem kollektiven Interesse der Intellektuellen an der Unabhängigkeit der Wissenschaft, das auch ihr eigenes Interesse ist. Doch indem sie ihr Überlegenheitsgefühl als Intellektuelle zur Schau stellen (ich habe mit Althusser und Gramsci zwei unterschiedliche Beispiele beschrieben), votieren sie auf traditionelle Art doch wieder für diese Autonomie. Und vor allem haben sie einen Ersatz für die klassische Illusion der interesselosen intellektuellen Tätigkeit gefunden, indem auch sie daran glauben, im Dienste einer höheren Sache zu stehen – des Klassenkampfes und der Revolution. Das marxistische Diktum, die Wissenschaft sei mit Klasseninteressen verbunden und nicht unpolitisch, erweist sich als nur halb so radikal, wie es auf den ersten Blick erscheint: Es bringt

das in der Welt der Intellektuellen vorherrschende «Interesse an der Interesselosigkeit» (Bourdieu 1998: 27) der eigenen Tätigkeit auf eine Art zur Geltung, die sich nur scheinbar grundsätzlich von der liberalen oder der konservativen Sicht der Dinge unterscheidet. Als Intellektuelle halten sich die MarxistInnen an die Spielregel, der zu Folge Eigeninteressen verschwiegen und sublimiert werden, denn in der Intellektuellen-Welt zählt sich die zur Schau gestellte Uneigennützigkeit aus. Als MarxistInnen müssen sie ihre intellektuelle Praxis zwar politisch konzipieren, dürfen sich selbst aber nicht als politisches Subjekt in Betracht ziehen, denn diese Funktion ist ja der Arbeiterklasse allein zugewiesen. Sie haben keine andere Wahl, als sich in Gedanken zu VertreterInnen der Arbeiterklasse zu machen, was dazu führen kann, dass sie in derselben Weise denken, sie seien die Arbeiterklasse (7), wie gewisse traditionelle Intellektuelle laut Gramsci denken, sie seien der Staat.

Wenn der Marxismus das eigenartige Spektakel von Intellektuellen darbietet, welche die Arbeiterklasse dazu aufrufen, sich ihrer Klasseninteressen bewusst zu werden und für diese zu kämpfen, sich selbst aber weigern, ihren eigenen Klasseninteressen ins Auge zu blicken und diese zur Grundlage intellektueller Praxis und politischer Intervention zu machen, ist dies keinem Zufall geschuldet, sondern beinahe zwangsläufiges Ergebnis des Eindringens marxistischen Gedankenguts in die Welt der Intellektuellen. Der marxistische Intellektuelle spottet über den Patron, der vorgibt, im Dienst seiner Arbeiterschaft zu stehen, glaubt aber felsenfest daran, selbst der Arbeiterklasse zu dienen. Sein Elend ist, dass er im Gegensatz zum Patron weder Jobs noch Lohn anbieten kann, sondern nur Theorie und Bewusstsein. Die Nachfrage nach diesen Gütern ist starken Schwankungen unterworfen, die er mehr oder weniger verbissen zu beeinflussen versucht. Dabei läuft er aber stets Gefahr, unbemerkt in zweifacher Hinsicht konservativ zu wirken. In der Gesellschaft festigt der Avantgardismus, den er zur Schau trägt, die kulturelle und politische Enteignung der Bevölkerungsteile, deren Interessen er vertreten möchte. Und in der intellektuellen Welt kann die marxistische Politisierung zu Denk- und Experimentierverboten führen, die die Freiheit der wissenschaftlichen oder die Kreativität der künstlerischen Praxis einschränken. (8) Ohne Zweifel ist Foucaults (1978) Aufruf, sich vom Marxismus zu befreien, gerade auch in dieser Hinsicht ernst zu nehmen: Nicht nur in der Politik, sondern auch in Wissenschaft und Kunst ist der Marxismus im 20. Jahrhundert nicht selten zur Kraft geworden, welche auf vielfältige Weise die Imagination einschränkte.

Nicht für die Aufdeckung des Klassencharakters der intellektuellen Praxis ist der Marxismus zu kritisieren, sondern für die unreflektierte und unvollständige Art, wie damit umgegangen wird. Althussers Zuordnung der Intellektuellen zum Kleinbürgertum, dieser leeren Kategorie, der alles zugewiesen wird, was weder Proletariat noch Bourgeoisie ist, führt nicht weit: Was hat denn der Professor mit der Bankangestellten oder dem Kleingewerbler zu tun? Aber auch Gramscis schöner Ansatz, alle Menschen als Intellektuelle oder Philosophen zu betrachten, führt in die Irre, wenn übersehen wird, dass die Intellektuellen – marxistische wie liberale und konservative – in kultureller Hinsicht zu den herrschenden Klassen gehören und an der kulturellen Enteignung und Unterwerfung subalternen Klassen beteiligt sind, und zwar aus Eigeninteresse und an vorderster Front. (9) Der berühmte Satz aus der *Deutschen Ideologie*, die herrschenden Ideen seien

die Ideen der Herrschenden, muss präzisiert werden: Es sind nicht die Herrschenden an sich, sondern eben die Intellektuellen, diese «beherrschte Fraktion der herrschenden Klasse» (Bourdieu 1993: 68), welche die herrschenden Ideen produzieren und in Umlauf bringen. Es gibt weder eine proletarische noch eine bürgerliche Wissenschaft, da im wissenschaftlichen Feld der Proletarier ebenso wenig anzutreffen ist wie der Bourgeois. Und wenn die Intellektuellen im Klassenkampf tatsächlich eine wichtige Rolle spielen, so tun sie dies nicht, indem sie selbstlos anderen Klassen dienen, sondern eigene Interessen verfolgen und einen Kampf um Ideen und Wahrheiten ausfechten. Dieser Kampf um Klassifizierungen und Weltansichten, den auszutragen die Gesellschaft ihnen auferlegt, ist für jede Form des Klassenkampfes von zentraler Bedeutung, weil ja niemand für kollektive Interessen einsteht, ohne entsprechende Sichtweisen im Kopf zu haben, die erklären helfen, wer zusammengehört und wen es zu bekämpfen gilt.

Bourdieu's Feldtheorie eröffnet den Zugang zu einer soziologisch begründeten Selbstkritik intellektueller Praxis, die auch einem kritischen Marxisten wie Gramsci fremd blieb. Dessen Ringen mit den Problemen des Marxismus und der Versuch, die zentrale Bedeutung des Alltagsverstands der Bevölkerung für ein neues marxistisches Denken herauszustellen, lassen ihn unter den Klassikern des Marxismus zwar zur Ausnahmeerscheinung werden. Doch bleibt auch er in unreflektierten Sichtweisen gefangen, die ebenso viel mit seiner Zugehörigkeit zur Welt der Intellektuellen zu tun haben, wie mit dem Marxismus. Wenn er den Alltagsverstand als zusammenhangslos und ohne intellektuelle Ordnung beschreibt, übersieht Gramsci (1994: 1377/1378) all das, was Bourdieu's Begriff des Habitus auf den Punkt bringt, nämlich dieses verinnerlichte System mentaler Dispositionen, die dem Alltagshandeln der Menschen selbst dann Kohärenz und soziale Angepasstheit verleiht, wenn sie überhaupt nicht über ihre Praxis nachdenken. Wenn er schließlich die «primitive Philosophie» den «Einfachen», die «höhere Lebensauffassung» aber stillschweigend den Philosophen zuweist (ebd.: 1383), erkennt er nicht, dass Intellektuelle im Alltagsleben oft genau so unreflektiert handeln wie alle anderen Menschen: Nur weil es ihre gesellschaftliche Funktion ist, Intellektuelle zu sein, denken sie über sich selbst keineswegs besonders systematisch nach.

Das Intellektuellenselbstverständnis, das ich im vorliegenden Beitrag kritisiere, ist gerade ein Beispiel des unreflektierten Alltagsverstands von Intellektuellen. Weil sie das relative Privileg genießen, in ihrer beruflichen Tätigkeit die Dinge aus einer gewissen Distanz betrachten und theoretisch reflektieren zu können, glauben sie daran, niemand anders wäre in der Lage, dies zu tun. Der Glaube an ihre intellektuelle Überlegenheit beruht darauf, dass sie unreflektiert das Alltagshandeln anderer Menschen, nie aber ihr eigenes, an Maßstäben ihrer intellektuellen Tätigkeit messen. Wenn sie auf diese Weise intellektuelle Defizite weiter Bevölkerungsteile diagnostizieren, lässt sich ein solcher Befund zynisch hinnehmen oder durch gut gemeinte Versuche bekämpfen, das «einfache Volk» aufzuklären, das heißt zu höherer Erkenntnis und Wahrheit zu erziehen. Doch linke Intellektuelle täten gut daran zu begreifen, dass ihr eigenes Alltagshandeln in der Regel genau so wenig reflektiert abläuft, wie das anderer Menschen, und dass es keinen Grund gibt zu glauben, es bringe eine höhere Lebensauffassung zum Ausdruck. Sie sollten in erster Linie sich selbst, nicht die subalternen Klassen, zu kollektiver Selbstreflexion erziehen. Dies ist nicht nur eine Frage des guten Willens, sondern setzt theoretische Einsicht in die

Differenz zwischen theoretischer und praktischer Vernunft (Bourdieu 1987) voraus – anders gesagt die Erkenntnis, dass die Logik der Praxis in allen sozialen Gruppen nur selten eine Praxis der Logik ist (10).

Für die kollektive Organisation der Intellektuellen

«[M]an wird oft als Rechter beschimpft, wenn man die Wahrheit über die ›Linken‹ sagt...» (Bourdieu 2000: 126). Und wer die politische Haltung marxistischer Intellektueller kritisiert, setzt sich unweigerlich dem Verdacht der Entpolitisierung aus. Doch Bourdieus Werk ist ganz sicher kein Aufruf, unpolitisch zu denken und zu handeln. Er hat ja selbst bis zu seinem Tod wissenschaftliche Arbeit und politische Intervention verbunden (Bourdieu 2002). Er war ein politisch engagierter Intellektueller, der sich der unreflektierten Unterwerfung unter politische Ziele und Vorgaben von außen verweigerte und der Versuchung widersetzte, im Namen ausgebeuteter oder unterdrückter Gruppen zu sprechen. Er wollte weder Partei- noch organischer Intellektueller sein, sondern Teil eines Kollektivs von Intellektuellen, dessen politische Intervention auf der intellektuellen Arbeit der einzelnen Mitglieder beruht und den Gefahren der Personifizierung zu begegnen versucht, die mit jeder öffentlichen Intervention verbunden sind. Bourdieus Selbstverständnis als Intellektueller beruhte auf folgenden zwei Überzeugungen: Erstens dürfen Intellektuelle aus politischen Gründen keine intellektuellen Konzessionen machen. Zweitens müssen sie sich kollektiv organisieren, um auf sinnvolle Weise politisch intervenieren und Bündnisse mit anderen Akteuren eingehen zu können. In Anlehnung an Marx rief Bourdieu (1999: 530) etwa zur Gründung einer *«Internationale der Intellektuellen [auf], denen die Autonomie der kulturellen Produktionswelten am Herzen liegt oder, um es mit heute altmodisch klingenden Worten zu sagen: die Verfügungsgewalt der Kulturproduzenten über ihre Produktions- und Distributionsmittel (und also auch über die Bewertungs- und Konsekrationsinstanzen).»*

Wenn Nicoll (2012: 81–83) am Schluss seines Beitrags Lektionen für die Linke ziehen will, übersieht er genau diese Notwendigkeit einer kollektiven Organisation der Intellektuellen. Er differenziert nicht zwischen der politischen und intellektuellen Linken, weil für ihn beide im organischen Intellektuellen aufgehen. Er zitiert Susan George (2001), die Linke müsse wissen, dass es großer finanzieller Mittel bedürfe, um die verlorene intellektuelle Initiative wieder zu gewinnen. Doch sagt er uns nicht, wie sich diese finanziellen Mittel finden lassen. Vielleicht indem die Linke ihre Vorstellungen gesellschaftlicher Utopie konkretisiert, wie eine weitere Erkenntnis aus der neoliberalen Erfolgsgeschichte suggeriert? Die eingangs verkündete *«unbestreitbare Nützlichkeit»* hegemonialer Strategie weicht nun einer gewissen Hilflosigkeit, verbunden mit Ungenauigkeit. So vermag Nicoll nicht zu präzisieren, wessen organische Intellektuelle in neoliberalen Einrichtungen wie der Bertelsmann-Stiftung oder dem Konvent für Deutschland am Werk sind: Er schreibt von neo- und rechtsliberalen Kräften, die ihre intellektuellen Institutionen aufgebaut haben. Aber im Sinne Gramscis müsste es um soziale Gruppen gehen, die organische Intellektuelle hervorbringen. Ich zweifle nicht daran, dass die intellektuelle Praxis der Neoliberalen sich zugunsten des Kapitals ausgewirkt hat. Aber ist es denn ihr Selbstverständnis, dem Kapital zu dienen? Und sind sie tatsächlich als organische Intellektuel-

le der Kapitalistenklasse entstanden? Immerhin war etwa Hayek Professorensohn und schrieb sich in die Tradition der österreichischen Schule der Ökonomie ein, wenn auch kritisch.

Dennoch können wir in der Tat zwei Lektionen aus der neoliberalen Erfolgsgeschichte ziehen. Erstens hat der neoliberale Vordenker Hayek erkannt, dass die politische Wirksamkeit der Intellektuellen nicht gesteigert wird, wenn ihre Praxis direkt politischen Zielen unterworfen wird, oder wenn sie angehalten werden, sich in politischen Organisationen zu betätigen. Im Gegenteil: Der Neoliberalismus lässt den Intellektuellen mehr Freiheit als der Marxismus, und daraus können wir in der Tat etwas lernen. Der Marxismus überfordert die MarxistInnen, wenn er von ihnen verlangt, sowohl Intellektuelle als auch PolitikerInnen und nicht zuletzt VertreterInnen der Arbeiterklasse zu sein, das heißt drei schwierige Rollen gewissermaßen in Personalunion zu spielen. Zweitens beruht der Erfolg der Neoliberalen auch darauf, dass sie mit ihren Ideen bis zu einem gewissen Grad die Macht der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse auf ihrer Seite haben: Sie spielen nicht nur dem Kapital in die Hände, das Kapital spielt auch ihnen in die Hände. Deshalb können wir sie nicht einfach imitieren, wenn wir den Kapitalismus kritisieren und für eine andere Gesellschaft kämpfen wollen. Hayek wollte die Rolle der Intellektuellen nicht grundsätzlich verändern, weil es ihm ja nicht um eine Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung ging, auf der auch die Stellung der Intellektuellen beruht. Ihm reicht gewissermaßen ein politischer Richtungswechsel in der Welt der Intellektuellen. Dass die Intellektuellen eine gewisse Macht über subalterne Gruppen ausüben, störte ihn nicht.

Genau das muss uns jedoch stören, wenn wir als Intellektuelle politisch fortschrittlich handeln wollen. Der Bezug auf Gramsci wird problematisch, wenn er zur Idee eines hegemonialen Projekts führt, das nichts anderes ist als eine Hegemonie der Intellektuellen unter linken Vorzeichen. Die Ausübung von Hegemonie ist auch dann als Problem zu betrachten, wenn sie im Namen des Sozialismus oder anderer im Grunde progressiver Weltansichten ausgeübt wird: Zumindest das sollten wir aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts lernen. Die kollektive Organisation der Intellektuellen hat für uns nicht das Ziel, die kulturelle Vormachtstellung dieser Gruppe zu festigen, sondern die eigene intellektuelle Praxis zu hinterfragen. Es kann nicht nur darum gehen, einfach linke statt liberale oder konservative Intellektuelle zu sein. Vielmehr muss die symbolische Gewalt (11) (Bourdieu & Passeron 1973) als solche erkannt und so weit möglich dekonstruiert werden, die Intellektuelle unreflektiert über die subalternen Bevölkerungsteile ausüben. In diesem Sinne können die Intellektuellen – wie das Proletariat, wenn wir Marx' Analyse ernst nehmen – die Gesellschaft eben nur unter der Bedingung zum Besseren verändern, dass sie sich selbst als soziale Gruppe kritisieren.

Anmerkungen:

1. Ich danke Philipp Casula, Michael Mülli, Sarah Schilliger, Karin Vogt und Christian Zeller für die hilfreichen Kommentare zu früheren Fassungen dieses Beitrags.
2. Als Intellektuelle bezeichne ich Menschen, die in den Feldern der Intellektuellen-Welt – Politik, Wissenschaft, Philosophie, Journalismus, Kunst oder Literatur – berufstätig sind. Typisch für diese Menschen ist oft eine Berufung zur Intervention in öffentliche Diskussionen, die aufklärerischer Absicht entspringt.

3. Auf klassentheoretische Fragen kann ich in diesem Beitrag nicht weiter eingehen. Deshalb soll hier folgende Definition genügen: Soziale Klassen sind Gruppen von Menschen in ähnlicher Stellung zum gesellschaftlichen Reproduktionsprozess des Kapitals (Bihl 2001). Für die Klassenzugehörigkeit sind nicht nur ökonomische Dimensionen, sondern auch kulturelle Aspekte wichtig: Bildungstitel ebenso wie typische Lebensstile und Haltungen zu sich selbst und zur sozialen Welt.

4. Der Marxismus hat viele Gesichter und stellt keine monolithische Realität dar. Wenn ich einzelne Marxisten herausgreife, mag dies willkürlich erscheinen. Doch diese Marxisten stehen für gewisse Probleme, die meines Erachtens den Marxismus als solchen auszeichnen, nicht nur die eine oder andere marxistische Strömung. Zugleich ist zu sagen, dass diese Probleme je nachdem mehr oder weniger offen und vor allem in unterschiedlichen Formen auftreten können.

5. Dieser Begriff hat eine lange Geschichte. Ich beschränke mich auf wenige Hinweise. Als erster hat Engels (1962) im Anti-Dühring den Sozialismus (oder Marxismus) als Wissenschaft für sich beschrieben, die ihrer bürgerlichen Gegenspielerin wesensmäßig überlegen sei. Bei Lenin (1962) oder Bucharin (1922) entspricht die platte Opposition von Materialismus und Idealismus diesem Gedanken. Lukacs (1983: 87) argumentiert, nur aus dem Klassenstandpunkt des Proletariats heraus werde «das Ganze der Gesellschaft sichtbar». Korsch (1967) beschreibt die Soziologie als Inbegriff bürgerlicher Wissenschaft und Gegnerin des Marxismus. Und Mandel (1968: 16) bemüht sich um den Nachweis, «dass allein die Marxsche Wirtschaftslehre diese Synthese aller menschlichen Wissenschaften erlaubt», die es seines Erachtens anzustreben gilt.

6. Pierre Bourdieu hat den Feld-Begriff manchmal explizit in Analogie zu einem physikalischen Magnet- oder Kräftefeld konzipiert. Es handelt sich um eine praktische Welt, in der spezifische Kräfte wirksam sind und besondere Spielregeln gelten, denen meist un- oder halb bewusst Folge geleistet wird. Jedes Feld zeichnet sich überdies durch eine Herrschaftsstruktur aus, die homolog zu den gesellschaftlichen Klassenverhältnissen eine Gegenüberstellung von Herrschenden (Orthodoxie) und Beherrschten (Fügsame und Heterodoxe) hervorbringt. So lässt sich der Kampf um die Vorherrschaft in einem Feld nie unabhängig vom Klassenkampf im Allgemeinen denken, auch wenn er zwangsläufig je feldspezifischen Regeln folgt.

7. Natürlich wird kein marxistischer Intellektueller sich hinstellen und ausrufen: Ich bin das Proletariat! Aber es gibt auch keine traditionellen Intellektuellen, die ausrufen: Ich bin der Staat! Gramscis Bemerkung muss deshalb metaphorisch verstanden werden. Sie regt mich jedenfalls dazu an, in Analogie an Intellektuelle zu denken, die sich ganz selbstverständlich als Teil der Arbeiterklasse sehen, das heißt letztlich als normale Lohnabhängige, die aus welchen Gründen auch immer Professoren statt Bauarbeiter oder Putzfrauen geworden sind. Wenn es auch stimmt, dass Professoren wie Bauarbeiter und Putzfrauen Lohnabhängige sind, so trägt diese Feststellung doch kaum etwas dazu bei, die professorale Welt zu verstehen, eignet sich aber hervorragend dazu, Professoren von der Notwendigkeit einer kritischen Reflexion ihrer klassenspezifischen Stellung und Praxis abzuhalten.

8. Es wäre verfehlt, dieses Problem nur im Rahmen der sog. realsozialistischen Regime zu sehen (etwa am Beispiel der Soziologie, die in der Sowjetunion Jahrzehnte lang verboten war, bis sie zu politischen Zwecken als Reform-Wissenschaft neu ins Leben gerufen wurde). So wurden etwa wichtige Fragen zur Veränderung der Klassenstruktur kapitalistischer Gesellschaften, die sog. Revisionisten vor 100 Jahren aufgeworfen haben, auch in der westlichen marxistischen Diskussion verdrängt, wenn nicht tabuisiert (abgesehen von Ausnahmen wie der Kritischen Theorie, die sich zusehends aus der Welt des Marxismus verabschiedete). Wir können an diesem Beispiel eine für den Marxismus urtypische Verfahrensweise erkennen: Unangenehme Fragen werden mit dem Stigma des politischen Verrats befleckt und auf diese Weise aus der legitimen Diskussion ausgeschlossen. Warum war es nicht möglich, unbefangen über solche Fragen zu diskutieren, ohne unmittelbar auf eine ganz bestimmte Weise politische Stellung beziehen zu müssen? Dieses Beispiel erschöpft natürlich nicht das ganze Feld von Fragen, das sich mit Foucaults provokativer Aussage abstecken lässt.

9. Besonders augenfällig ist dies bei den Lehrkräften des Bildungssystems, die selbst direkt auf Bildungstiteln beruhende soziale Ungleichheiten mit produzieren. Aber auch die Politik, der Journalismus oder die Kunst sind Felder, die als solche nur funktionieren können, wenn immer wieder von Neuem die vorherrschende Sichtweise reproduziert wird, nur die in diesen Feldern berufstätigen Personen seien berufen, politisch, journalistisch oder künstlerisch tätig zu sein, weil die Mehrheit der Bevölkerung nicht über

die besonderen Fähigkeiten verfüge, die für eine solche intellektuelle Tätigkeit erforderlich seien.

10. Wenn Pierre Bourdieu immer wieder die Praxis der Logik und die Logik der Praxis gegenüberstellt, ist er in diesem Punkt inspiriert von den marxischen Feuerbachthesen über die Praxis als sinnliche, wirkliche Tätigkeit, und von der marxischen Hegelkritik, die zwischen der Logik der Sache und der Sache der Logik differenziert. Zu dieser Theorie der praktischen Vernunft siehe Bourdieu 1979; 1987.

11. Es handelt sich um eine Form von Gewalt, die mit kulturellen Mitteln ausgeübt wird. Sie ergänzt und kaschiert den «stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse», von dem bei Marx (1968: 765) die Rede ist.

Literatur

- Adler, Max (1910): *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Wien.
- Althusser, Louis (1970): *Philosophy as a Revolutionary Weapon*. *New Left Review*, I/64, S. 3–11.
- Althusser, Louis (1974): *Lenin und die Philosophie*. Reinbek b. H., Rowohlt Verlag.
- Anderson, Perry (1978): *Über den westlichen Marxismus*. Syndikat Verlag, Frankfurt/M.
- Bihr, Alain (2001): *La Reproduction du Capital. Prolégomènes à une Théorie Générale du Capitalisme*. Page deux, Lausanne. (2 Bände)
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1990): *Was heißt Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien, Braumüller.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Soziologische Fragen*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*, Konstanz UVK.
- Bourdieu, Pierre (1999): *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, Pierre (2000): *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz UVK.
- Bourdieu, Pierre (2002): *Interventions, 1961–2001: sciences sociale et action politique (textes choisis et présentés par Franck Poupeau et al.)*, Marseille, Agone.
- Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron (1973): *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Kulturelle Reproduktion und soziale Reproduktion*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- Bucharin, Nikolaj (1922): *Theorie des historischen Materialismus*. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie. Hamburg, Komintern Verlag.
- Engels, Friedrich (1962): *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. MEW 20, S. 1–303.
- Foucault, Michel (1978): *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, <http://libertaire.free.fr/MFoucault332.html> (15. 9. 2012)
- George, Susan (2001): *Den Krieg der Ideen gewinnen. Lektionen der gramscianischen Rechten. Ein neuer Kapitalismus?* (Hg. M. Candeias, F. Deppe), Hamburg: 207–217.
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte Band 6. Philosophie der Praxis*, Argument Verlag, Hamburg.
- Gramsci, Antonio (1996): *Gefängnishefte Band 7*, Argument Verlag, Hamburg.
- Hayek, Friedrich August von (1960): *The Intellectuals and Socialism*. In G. B. De Huszar (ed.), *The Intellectuals. A Controversial Portrait*, Glencoe Ill.: 371–384.
- Horkmeiner, Max (1937): *Traditionelle und Kritische Theorie*. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 6: 245–294.
- Korsch, Karl (1967): *Karl Marx*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M.
- Lenin, W. I. (1962): *Materialismus und Empirio-kritizismus*. Dietz Verlag, Berlin.
- Lukacs, Georg (1983): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darm-

stadt/Neuwied, Luchterhand Verlag.

Mandel, Ernest (1968): Marxistische Wirtschaftstheorie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, MEW 8, S. 111–207.

Marx, Karl (1968): Das Kapital. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. MEW 23.

Nicoll, Norbert (2012): Gramsci, Hayek und die unbestreitbare Nützlichkeit einer hegemonialen Strategie, Emanzipation, Heft 2. 1: 72–86.

Trotsky, Leo (1931): Geschichte der russischen Revolution. Band 1: Februarrevolution, Berlin, S. Fischer Verlag.

Trotsky, Leo (1968): Die Intelligenzler und der Sozialismus, in: Literatur und Revolution, Berlin, Gerhardt Verlag: 387–401.

Vincent, Jean-Marie (2001): Un autre Marx. Après les marxismes. Lausanne, Page deux.

Anzeige

Neu bei ISP

Dario Azzellini, Immanuel Ness

Die endlich entdeckte politische Form

Fabrikräte und Selbstverwaltung von der Russischen Revolution bis heute

2012 · 540 S., 29,80 Euro

ISBN 978-3-89900-138-9

«Die endlich entdeckte politische Form ist das aktuell reichhaltigste und umfassendste Werk zu Arbeiterkontrolle und Selbstverwaltung. Es bietet eine grundlegende Darstellung von Arbeiterbewegungen im Verlauf von Aufständen, direkter Aktion und Fabrikbesetzungen unter einer Bandbreite verschiedener Gesellschaftssysteme. Ich kann diese Arbeit entschieden empfehlen. Sie bietet weltweite Beispiele für Arbeiter im Kampf um Gerechtigkeit und Macht, von der Pariser Kommune bis zur Gegenwart.»
Gary Younge, Kolumnist, The Guardian

«Die endlich entdeckte politische Form ist ein Buch voller Möglichkeiten und reich an Inspiration, beruhend auf konkreten Erfahrungen von Arbeitern und Arbeiterinnen rund um die ganze Welt. Diese Berichte über Selbstverwaltung, neue soziale Beziehungen und Macht ermöglichen es uns, Wert und Subjektivität neu zu denken ... Es ist ein machtvoll Instrument, um unsere Welt zu verändern und eine neue Welt auf der Grundlage von Selbstverwaltung und Würde zu erschaffen.»

Marina Sitrin, Autorin von Everyday Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina

Neuer ISP Verlag GmbH

Belfortstr.7 · 76133 Karlsruhe

(07 21) 3 11 83 · neuer.isp.verlag@t-online.de

www.neuerispverlag.de