

Gilbert Ziebura Über das Chamäleonhafte linker Intellektueller

Zusammenfassung: G. Ziebura beschreibt – als Linksintellektueller – die soziale und funktionale Ambivalenz der Linksintellektuellen. Aus ihr leitet sich die oft beobachtete Inkonsistenz zwischen Denken und Verhalten der Linksintellektuellen her, die sich in geknickten Biographien oder auf der Theorieebene z.B. in überstürzten Paradigmenwechseln ausdrückt. In der gegenwärtigen Krise, in der der »Block an der Macht« wegen Hilflosigkeit bröckelt, sieht Ziebura eine Chance für einen erneuten Einflußgewinn der Linksintellektuellen, wenn sie – trotz aller Distanz zu bestehenden politischen Organisationen – wieder zu ihrer Aufgabe zurückfinden und ein praxisnahes, alternatives Gesamtprojekt entwerfen.

1. Ambivalenz

Man muß es ihnen zugute halten: genau betrachtet sind Linksintellektuelle eine unmögliche Spezies. Niemand weiß etwas mit ihnen anzufangen. Oft wissen sie es nicht einmal selbst. Nehmen sie ihren Auftrag ernst, liegen sie quer, sind allen ein Dorn im Auge, den Herrschenden sowieso, aber auch denen, für die zu streiten sie vorgeben. Der ewige personifizierte Nonkonformismus, das Hinterfragen und Infragestellen, ist ein schwieriges, ständig bedrohtes und manchmal sich ad absurdum führendes Geschäft. Es verlangt die widersprüchlichsten Tugenden: Selbstverleugnung und Führerschaft, Zweifel und Glauben, Denken und Handeln. Er soll mit gutem Beispiel vorangehen, Anspruch und Wirklichkeit zur Deckung bringen. Kein Wunder, wenn das Scheitern, die Vergeblichkeit näher liegen als der Erfolg. Ein Linksintellektueller ist der geborene Sisyphus, der sich vor nichts so hüten muß, wie seine gute Laune zu verlieren.

Sein Image ist, jedenfalls zu Lebzeiten, hunds miserabel. Mögliche Verdienste finden, wenn überhaupt, in Nekrologen ihre Würdigung. Dann ist man ihn ja gottlob los. Die Herrschenden schwanken in ihrer Einschätzung. Entweder sie strafen ihn mit Verachtung (»Pinscher«) oder sie schieben ihm alle Übel der Gesellschaft in die Schuhe (»Schreibischtäter«, »Sympathisanten«). Auf jeden Fall sind sie Unruhestifter, Nörgler, Pessimisten, wurzellose Ideologen und Weltverbesserer, die, wie weiland ihr Urvater Jean-Jacques Rousseau, gerade durch ihren Idealismus und Moralismus dem Totalitarismus Tür und Tor öffnen. In der Geschichte der »deutschen Ideologie« hat die konservative Intellektuellen-Kritik ihren festen Platz, nämlich als Schutzschild gegenüber all denjenigen, die imstande wären, Obrigkeitsdenken, Staatsfrömmigkeit, Harmoniebedürfnis und Konsenssuche zu stören. An-

ders als in den großen westlichen Demokratien hat bei uns der Begriff »Intellektueller« den Klang eines Schimpfwortes (Bering 1978). In diese Tradition gehört es, wenn im »deutschen Herbst« die Linksintellektuellen zur privilegierten Zielscheibe konservativer Politik wurden, die so weit ging, deren Kampf für Emanzipation, Demokratisierung, Herrschaftsabbau und Aufklärung als eine Art Volksverhetzung, als gefährliche Indoktrinierung und Bevormundung durch eine selbsternannte »Priesterkaste« zu interpretieren (Schelsky 1975) und die »Kritische Theorie« (vom Marxismus ganz zu schweigen) als Abnormität, als Beleidigung des »gesunden Menschenverstandes« hinzustellen (Sontheimer 1976; vgl. Kolakowski 1972).

Die Kritik von rechts versteht sich von selbst. Aber auch das eigene Lager, die Arbeiterbewegung, tat sich mit seinen Intellektuellen schwer. Auf dem Dresdner Parteitag der SPD 1903 rief Bebel unter dem stürmischen Beifall der Delegierten aus: »Seht Euch jeden Parteigenossen an, aber wenn es ein Akademiker ist oder ein Intellektueller, dann seht ihn Euch doppelt und dreifach an« (zit. Bering 1978, 73). Dahinter stand damals der keineswegs unbegründete Verdacht, daß Intellektuelle zum »Revisionismus« neigen und damit die Gefahr der Spaltung verkörpern. Die Intellektuellenfeindlichkeit der »Grünen« ist also kein Novum.

Woran liegt es? Das Hauptproblem stellt der Linksintellektuelle selbst dar, das, was man seine soziale und funktionale Ambivalenz nennen könnte. Jean-Paul Sartre, mit allen seinen Widersprüchen ein besonders gut gelungenes Exemplar des Linksintellektuellen, hat sich selbst als »Totengräber der bürgerliche Klasse« begriffen, selbst auf die Gefahr hin, sich »mit ihr zu begraben« (Sartre 1971). Hier leuchtet ein Element der Ambivalenz auf. Einerseits geht es darum, die herrschende Klasse zu zerstören; andererseits zieht sie den Linksintellektuellen, als ein Produkt eben dieser Klasse, mit in den Abgrund. Denn die Zugehörigkeit zum Proletariat als dem Träger des revolutionären Prozesses muß immer künstlich bleiben. Tatsächlich erwiesen sich die vielen Versuche, die Klassenlage der Intellektuellen zu definieren, als verlorene Liebesmüh (vgl. Konrád/Szelényi 1978, 12 ff.). Welch ein Krampf! Lenin, selbst ein Intellektueller, waren alle anderen Intellektuellen suspekt. Er hielt sie für unausrottbare Kleinbürger, die erst nach langem und schmerzhaftem Umerziehungsprozeß einen Klassenwechsel zu vollziehen in der Lage waren. Mao tse tung glaubte, das Problem mit Hilfe einer »Kulturrevolution« zu lösen, also der zwangsweisen Verwandlung der Intellektuellen in Industrie- und Landarbeiter. Das Experiment mißlang auf der ganzen Linie. Die Intellektuellen kapselten sich ein, warteten auf das Ende des Unternehmens und erlebten, als es eintrat, fröhliche Urständ.

Oder es gibt die entgegengesetzte Möglichkeit: die bedingungslose Unterordnung unter die Räson der »führenden Partei der Arbeiterklasse«, das ergebene Schicksal einer »Intelligentzia«, Propagandisten der offiziellen Parteiideologie. Das Ergebnis war niederschmetternd. Als klar wurde, was Stalinismus bedeutet, begann das große Schisma: der massenhafte Abfall der Intellektuellen von der Kommunistischen Partei, sowohl im Land des »realen Sozialismus« wie, vor allem, im kapitalistischen Westen. Die »Autokritik« der Intellektuellen seit 1956 füllt Bände (z.B. Morin 1959;

Lefebvre 1959). Auch die von Gramsci im Zusammenhang der Neuformulierung einer materialistischen Staats- und Gesellschaftstheorie entwickelte Konzeption des »organischen Intellektuellen« löst das Problem der sozialen und funktionalen Ambivalenz nur teilweise. Auf der einen Seite ist er für Gramsci ein Büttel des herrschenden Machtblocks, der eine für die Gesamtgesellschaft zentrale Rolle als Vermittler zwischen dominanten und subalternen Klassen, zwischen politischer und ziviler Gesellschaft spielt, also als »Funktionär« der Superstruktur fungiert. Ihm fällt die Aufgabe zu, die heterogenen Vorstellungen der herrschenden Klasse und des sozialen Korps insgesamt zu einer kohärenten »Vision der Welt« zusammenzufügen und schließlich den »spontanen« Konsens zwischen herrschender Klasse und den Massen herzustellen. Er ist der Legitimationsbeschaffer par excellence (Macciocchi 1974, 202-281; Buci-Glucksmann 1975, 51-62).

Abgesehen davon, daß Gramsci alle geistigen Berufe zur Schicht der Intellektuellen zählt und folglich die Figur des »eigentlichen«, des »Großintellektuellen« mit besonderem Einfluß, schaffen muß, sieht er, daß diese Einvernahme durch den »Block an der Macht« nicht endgültig sein kann. Die durch die Intellektuellen mitbewirkte Stabilisierung der Verhältnisse in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften bleibt prekär. Wieder schleicht sich eine Ambivalenz ein. Einerseits hängen sie in diesen Gesellschaften materiell von den Herrschenden ab, die ihnen die Posten in den »kulturellen Machtapparaten« des Staates verschaffen. Andererseits bewahren sie, eben weil sie eher eine »Schicht« denn eine Klasse sind, eine gewisse Autonomie, die dann genutzt und ausgeweitet wird, wenn die Krise ausbricht, die ihrerseits eine Folge des Bruchs der Intellektuellen mit der herrschenden Klasse ist und nun den neuen »Block an der Macht« vorbereitet. Damit bleibt die Gestalt des »organischen Intellektuellen« widersprüchlich: ideologischer Stabilisator und Legitimationsproduzent einerseits, potentieller Vorbereiter des Machtwechsels andererseits. Wo aber liegt die Grenze, wann wird sie überschritten? Folgt der Intellektuelle der (ökonomischen und ideologischen) Krise oder ist er einer ihrer Agenten?

Für Sartre dagegen ist und bleibt der Intellektuelle ein doppeltes Produkt der bürgerlichen Gesellschaft. Sie bringt ihn als »privates Individuum« hervor und macht ihn zugleich zum Repräsentanten ihrer »technischen Universalität«, also der Summe des anwendbaren Wissens. Daraus ergibt sich ein Widerspruch »zwischen der Allgemeingültigkeit, die die bürgerliche Gesellschaft seinem Wissen zugestehen muß, und dem besonderen ideologischen und politischen Rahmen, in dem er dieses Wissen anzuwenden verdammt ist.« Aus dem Intellektuellen wird der »allgemeine Techniker«. Sartre weist damit auf den Widerspruch hin zwischen der Ideologie der bürgerlichen Gesellschaft, in die der Intellektuelle hineingeboren wird, und dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie er mit seinem Beruf verbunden ist. Dieses Spannungsverhältnis muß er, und das macht erst den wahren Intellektuellen aus, »in Unsicherheit« durchleben. Gerade weil sein Auftrag darin besteht, stets für das Allgemeine gegen das Besondere zu kämpfen, versetzt er ihn »in die ungünstigsten Positionen«. Hinzu kommt, daß ein Intellektueller nur jemand ist, der in seinem

Denken (und Handeln) die beiden Kriterien der Rationalität und Radikalität verbindet. Er muß sich immer für das Radikalste entscheiden, um das Allgemeine wiederzufinden. Um der Gefahr des »Linksradikalismus« (»Gauchisme«) zu entgehen, muß er zwei Gegenmittel parat halten: die Wahrheit, d.h. das Abstecken eines Feldes realer Möglichkeiten sowie die Dialektik von Kritik und Disziplin, ohne daß dabei die langfristigen Ziele aus den Augen verloren werden. Natürlich ist auch das ein Widerspruch, der sich zum ersten Widerspruch gesellt und damit die Lage des Intellektuellen weiter kompliziert (Sarte 1971, 13-17).

Diese dem Intellektuellen von Natur aus anhaftende Ambivalenz erreicht ihren Höhepunkt, sobald es um das Verhältnis von Theorie und Praxis geht. Anspruch und Wirklichkeit klaffen hier am weitesten auseinander. Sartre hat gut reden, wenn er meint, daß der Intellektuelle »ein Theoretiker des praktischen Wissens« zu sein hat. Wie verwandelt sich Theorie in praktisches Wissen? Nach dem Vorbild Lenins: Der Intellektuelle an der Spitze der Revolution? Die perfekte Verschmelzung von Theorie und Praxis? Doch nur, wenn überhaupt, für einen kurzen historischen Moment. Oder ein Léon Blum, der wegen seiner intellektuellen Fähigkeiten viele Jahre hindurch als Führer der Sozialistischen Partei Frankreichs anerkannt wurde (Joll 1960; Zieburg 1963)? Gerade dieses Beispiel zeigt, daß die Deckung von Theorie und Praxis nur dann gelingt, wenn in beiden Bereichen auf Sparflamme gekocht wird.

Ansonsten ist alles umstritten. Soll die Theorie aus intensiver Praxis erwachsen oder umgekehrt? Ist die Dialektik zwischen beiden überhaupt definierbar? So begnügt man sich mit Platitüden, wonach das eine ohne das andere nicht geht. Gibt es eine Relation zwischen dem Grad angestrebter Veränderungen und der Ausgereiftheit der Theorie? Kommt den gesellschaftlichen Kämpfen der Primat zu oder der »richtigen« Theorie? Im Bereich linker Intellektueller findet man alle denkbaren Positionen. Etwa die, die Leo Löwenthal, Mitschöpfer der »Kritischen Theorie«, formuliert hat als Antwort auf den Vorwurf, die »Frankfurter Schule« hätte die Realität aus den Augen verloren: »Wir haben nicht die Praxis verlassen, sondern die Praxis hat uns verlassen.« Welch ein Wort! Die Reflexion über das Verhältnis von Politik und Theorie habe, so Löwenthal, zum »innersten Element« der »Kritischen Theorie« gehört. Das heißt aber nicht, daß die Theorie etwas Positives, etwas in die Praxis unmittelbar Umsetzbares zu leisten habe. Dann folgt eine Aussage, über die linke Intellektuelle nicht genug nachdenken können:

»Genau das Negative war das Positive, dieses Bewußtsein des Nichtmitmachens, des Verweigerns; die unerbittliche Analyse des Bestehenden, soweit wir jeweils dafür kompetent waren, das ist eigentlich das Wesen der kritischen Theorie. ... Wir kommen aus der antithetischen Position Hegels nicht hinaus. Wie könnten wir denn? Die Synthese selbst ist ja nur von den Subjekten zu leisten. Wir sind die beteiligten Mitarbeiter an der negativen Phase des dialektischen Prozesses. Das ist es, glaube ich, was uns zusammenhält und uns auch die große Kraft gegeben hat. Es hat uns geholfen, nicht von der Realität verführt zu werden« (Löwenthal 1980, 79-81).

Was nun? Ist die »unerbittliche Analyse des Bestehenden« selbst schon ein revolutionärer Akt? Vielleicht in einer langfristigen Perspektive, weil sie Voraussetzungen dafür schafft: die Veränderung des Bewußtseins. Notwendigerweise aber ergibt

sich dieses Resultat nicht. Und wenn die Synthese des dialektischen Geschichtsprozesses »nur von den Subjekten zu leisten« ist, braucht sich der Intellektuelle darum nicht zu kümmern, weil es genügt, daß er an der negativen Phase beteiligt ist? Oder ist es grundsätzlich nicht möglich, das Verhältnis von Theorie und Praxis auf abstrakte Weise zu definieren? Ist es nicht abhängig von der konkreten Situation? Gibt es Situationen, in denen Theoriebildung Vorrang haben muß? Eine solche Interpretation suggeriert ein Brief, den Louis Althusser seinem damaligen Schüler Régis Debray geschrieben hat: »Es gibt dringende Erfordernisse des Kampfes. Aber es ist manchmal, Du weißt es, politisch dringend, Anlauf zu nehmen und sich dem Studium zu widmen, von dem alles abhängt. Marx und Lenin haben uns die ersten Beispiele dafür gegeben. ... Ich glaube, daß dies die Pflicht aller Intellektuellen gegenüber der Arbeiterklasse und der Revolution ist. Sie erhalten vom kämpfenden Volk einen Auftrag zur wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie müssen sich seiner annehmen mit der größten Sorgfalt, indem sie dem Beispiel von Marx folgen, der nichts für wichtiger hielt für die Kämpfe der Arbeiterbewegung und ihrer Kombattanten als die gründlichste und ernsthafteste Erkenntnis, und der ihr sein Leben geopfert hat« (zit. Altwegg 1985, 155). Das Drama ist nur, daß dieser Brief am 1. März 1967 geschrieben wurde – ein Jahr, bevor eine soziale Explosion stattfand, deren Protagonisten zudem nicht Arbeiter, sondern Studenten waren. Althusser, der große marxistische Strukturalist, hatte Pech: er war in keiner Phase des dialektischen Prozesses präsent.

2. Inkonsistenz

Die soziale und funktionale Ambivalenz des Linksinlektuellen ist die Hauptursache für die ihm eigentümliche Berufskrankheit: die Inkonsistenz des Denkens und Verhaltens. Im Gegensatz zur Intelligenz im rechten Lager gibt es auffallend wenig Biographien, die sich durch Konsequenz auszeichnen. Viele, die als linke Intellektuelle beginnen, enden, nach den erstaunlichsten Wandlungsprozessen, nicht selten sogar am entgegengesetzten Pol des ideologischen Spektrums. Auch dieses in zahlreichen Varianten auftretende Phänomen ist bis heute nicht systematisch untersucht worden.

Die verbreitetste Variante stellen jene Bataillone von Linksinlektuellen dar, die, nach einem historischen Sieg, der ihnen zunächst die kulturelle Hegemonie verschaffte, dann sukzessive von der herrschenden Klasse, der sie selbst mit zur Macht verholfen hatten, aufgesaugt und schließlich assimiliert werden. Gramsci, der von der Geschichte der französischen Intellektuellen (ein guter Überblick: Ory/Sirinelli 1986) fasziniert war und aus ihr das Material für seine Theorie der ideologischen Staatsapparate entnahm, hat gezeigt, wie diese Intellektuellen zunächst entscheidenden Anteil am Zerfall eines niedergehenden, aber noch regierenden »Blocks an der Macht« hatten: die Phalanx der Aufklärer im Ancien Régime oder die Vor-

kämpfer einer egalitären Republik gegen die Koalition aus Militär, Adel und Großbourgeoisie sowie den nationalistisch-antisemitischen Schichten der Kleinbourgeoisie während der Dreyfus-Affäre, die allgemein sogar als Geburtsstunde des modernen, kritischen, öffentlich engagierten Intellektuellen gilt. Bald aber wurden sie empfänglich für den neuen »Block an der Macht«: sie füllten seine kulturellen Institutionen (Bildungswesen, Presse), um nun die Funktion »organischer Intellektueller« auszuüben; mit anderen Worten: Wächter jenes neuen gesellschaftlichen Status quo zu werden, dem sie selber alles verdankten. Damit aber wurden sie, fast unmerklich, Träger einer konservativen Wende, wenigstens solange, bis eine neue Generation von Intellektuellen auftritt und sie in Frage stellt.

Ist das der »normale«, verständliche, letztlich, wenn er funktioniert, gar nicht so üble Lauf der Dinge? Intellektuelle als die Hefe im alten Sauerteig? Dann bleibt aber die Frage, ob sie nicht das Gegenteil von dem erreichen, was sie bewirken wollten, nämlich Gesellschaften, die in eine Krise geraten sind, durch eine kulturelle Sauerstoffzufuhr wieder fit zu machen, ohne die Herrschaftsverhältnisse verändert zu haben. Liegt dann nicht nahe, was man die Rekonversionskapazität linker Intellektueller nennen könnte? Das jüngste, außerordentlich lehrreiche Beispiel für dieses Phänomen liefert das Schicksal der »68er-Bewegung« (Cohn-Bendit 1987; Ferry/Renaut). Auch sie wäre ohne »Vordenker«, die die Krisenzeichen benannten, nicht möglich gewesen. Wieder stößt man auf einen anscheinend unvermeidbaren Widerspruch. Auf der einen Seite hatten sie unzweifelhaft großen Erfolg. Vornehmlich über die kulturellen Institutionen trugen sie neue Wertvorstellungen und Bewußtseinsinhalte, von der antiautoritären Sensibilität bis zu alternativen Verhaltensweisen, in die Gesellschaft.

Auf der anderen Seite aber erneuerte sich der schon angeschlagene »Block an der Macht« überall, in West- und Osteuropa, in den USA. Er erwies sich als stark genug, um die Veränderungsdynamik zunächst zu kanalisieren und dann langsam abzuwürgen. Dabei leistete ihm der in den Terrorismus abgeglittene Teil der »68er« entscheidende, hoch willkommene Schützenhilfe. War es, trotz des versuchten »Marsches durch die Institutionen«, diese von Anfang an nicht überbrückbare Trennung von kultureller und ökonomisch-politischer Macht, die viele Linksintellektuelle kapitulieren ließ und sie schließlich dazu brachte, sich ins Private zurückzuziehen, also eine, mehr oder weniger freiwillige, Marginalisierung in irgendwelchen sorgsam gehüteten »Freiräumen« zu akzeptieren, die die Gesellschaft ohne weiteres verkraften kann?

Aber es kommt noch schlimmer. Wie ist es zu erklären, daß die sich ihrerseits erneuernde Rechte sogar Zulauf aus den Reihen der »68er« erhielt und daß es ausgerechnet diese Elemente waren, die ihr neuen ideologischen Schwung verliehen? Was sie gestern angebetet hatten, wird heute verbrannt. Viele der »neuen Philosophen« in Frankreich sind ehemalige Maoisten (A. Glucksmann) oder sind politisch und intellektuell von der »68er« Bewegung geprägt worden. In den USA verteidigen Trotzlisten aus der Studentenbewegung die Marktwirtschaft und arrivieren als er-

folgreiche Manager. Aus den libertären »Hippies« von einst werden die superangepaßten »Yuppies« von heute (Cohn-Bendit 1987, 19-32). Es scheint schick zu sein, als Renegat oder Konvertit daherzukommen. Oder steckt mehr dahinter? Ist es »normal«, daß sich nach dem Protest gegen die Autorität nun »die positive und liberale Vernunft« (Sorman 1987) durchsetzt? Hat die antiautoritäre Sensibilität im Neoliberalismus ihre neue Heimat gefunden? Steckt hinter dem Chamäleonhaften linker Intellektueller nicht doch eine gewisse Logik? Denn das Phänomen einer Totalrevision ursprünglich linker Positionen ist nicht neu. Wie viele Intellektuelle haben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die für sie keineswegs lange Wegstrecke von der äußersten Linken zur Verherrlichung des Faschismus durchschritten? »Linke Leute von rechts« (Schueddekopf 1960) oder auch umgekehrt, wie es beliebt? Wie lang ist die Liste derer, die in ihrer Jugend als engagierte Kommunisten begannen, um dann, mit zunehmendem Alter, im Schoß der Sozialdemokratie (und zwar auf dem rechten Flügel) zu landen? Können diese Intellektuellen für sich in Anspruch nehmen, daß »nicht sie die Praxis, sondern die Praxis sie verlassen« hat? Das revolutionäre Engagement als (verzeihliche) Jugendsünde? Gibt es nicht ein Recht auf Entwicklung, auf intellektuelle Reifung im Feuer der Erfahrung? Sicher. Aber wo liegt die Grenze zum Opportunismus und Karrierismus? Ein höchst lehrreiches und bezeichnendes Beispiel für diese Form der Wandlung linker Intellektueller stellt die Laufbahn eines Régis Debray dar, der sich, aus großbürgerlichen Verhältnissen stammend, vom Guerillero im Gefolge Che Guevaras, vom Heros der »68er«-Bewegung zum außenpolitischen Berater und Freund Francois Mitterands mauserte (Altwegg 1985). Welch ein Weg von der radikalsten Form der Militanz in einem Entwicklungsland ins Zentrum der Macht eines metropolitenan bürgerlich-kapitalistischen Staates! Man kann ihn genau nachvollziehen, weil Debray selbst, Intellektueller, der er nun einmal ist, jede Etappe dieses Weges gründlich reflektiert und zu Papier gebracht hat, von der Theoretisierung des Guerillakampfes (1966) über die Auseinandersetzung mit seinen linken Gesinnungsgenossen (1979) bis zur Kritik des Marxismus (1981), um schließlich bei der Rechtfertigung einer »modernen« Sozialdemokratie (»linke Realpolitik«) zu enden, wozu die Abschreckung (»force de frappe«) ebenso gehört wie die Ablehnung der Entkolonialisierung Neukaledoniens. Jetzt denkt er als hochdotierter Lebenszeitbeamter im Conseil d'Etat über die Zeitläufe und vor allem über sich selbst nach. Andere vor ihm, wie André Malraux, haben eine ähnliche Karriere absolviert. Und dennoch: wer bricht als erster den Stab? Malraux' Schlüsselerlebnis war de Gaulle, der de Gaulle von 1940. Debrays Weg zu Mitterrand ging über Allende. Man sollte es in die Rechnung einbeziehen.

Von der Inkonsistenz führt nur ein kleiner Schritt zum »Verrat der Intellektuellen«. Als Julien Benda 1927 sein Pamphlet unter dem Titel »La trahison des clercs« veröffentlichte, bestand sein Verdienst darin, die (damaligen) Fronten zwischen linken und rechten Intellektuellen klar zu bezeichnen. Auf der Anklagebank saßen jene »Großintellektuellen«, denen Benda vorwarf, sich zu Wegbereitern des neuen Na-

tionalismus und irrationalen Romantizismus zu machen (Barrès, Maurras, Bergson, Nietzsche, Péguy, D'Annunzio, Kipling usw.). Ihr »Verrat« bestand darin, daß sie ihr Amt, nämlich für die »ewigen, interessefreien Werte« der Vernunft, Wahrheit und Gerechtigkeit zu kämpfen, aufgegeben und sich in den Dienst politischer Leidenschaften gestellt hätten. Für Benda gehört zum »clerc« die unparteiische Distanz als Voraussetzung für die Verteidigung der Werte eines universalen Humanismus. Mehr noch: die »reine Passion« des Intellektuellen dürfe keinerlei »irdische Liebe« kennen. Benda selbst war die perfekte Verkörperung eines in Frankreich verbreiteten »radikalrationalistischen Intellektualismus« (J. Améry im Vorwort zur deutschen Ausgabe 1983), also der Typ des freigeistigen, in der Tradition der Französischen Revolution stehenden, jüdischen, aber voll assimilierten und in die kleinbürgerliche Dritte Republik integrierten Schriftstellers. Es verwundert nicht, daß Gramsci diese Definition des Intellektuellen abgelehnt hat. Aber diese Art des Unbestechlichkeitsfanatismus bei der Verteidigung der reinen Prinzipien hatte seine Berechtigung: Benda gehörte zu der starken Gruppe linker Intellektueller, die dazu beigetragen haben, Frankreich bis zum Krieg vor dem Faschismus zu bewahren. Das Hauptdilemma linker Intellektueller aber besteht darin, daß sie, im Gegensatz zur rechten Intelligenz, gezwungen sind, »Theorie« hervorzubringen, also eine kausale Erklärung der Wirklichkeit zu liefern, und daß diese Theorie überdies, was sie selbst oft vergessen, niemals »fertig« ist, niemals ein abgeschlossenes »Lehrgebäude« darstellt. Wenn die Permanenz der Theoriearbeit aber unerlässlich ist, wie soll sie aussehen? Gibt es eine Kontinuität, die, schrittweise und widersprüchlich, zu einer Akkumulation des Wissens, des »praktischen Wissens« führt? Oder ist Theoriebildung ein diskontinuierlicher Prozeß, der immer wieder den Bruch verlangt, um das Überholte über Bord zu werfen und den Blick frei und offen zu halten? Ist dann die Gefahr nicht groß, daß Theorien zu modischen Konstrukten verkommen, Teil eines vergänglichen »Zeitgeistes«? Wie stellt sich das Verhältnis von Kontinuität und Bruch dar?

Überblickt man die Theoriebildungsversuche der westdeutschen Linken während der letzten zwanzig Jahre, drängt sich der Eindruck einer gespenstischen Mondlandschaft auf, in der, weit verstreut, so manche Theorie ruine herumliegt. Zwei Beispiele mögen als Beleg genügen. Der erste große theoretische Aufbruch Ende der 60er Jahre war durch das gekennzeichnet, was man die »Staatsableitungsdebatte« genannt hat. Tatsächlich drängte sich, auch aus Gründen der Praxis, nichts so auf wie die Notwendigkeit, eine Theorie des Staates zu entwickeln, die geeignet war, sowohl den Ökonomismus, Reduktionismus und Determinismus der Debatte um den Staatsmonopolkapitalismus zu überwinden, wie die sich beschleunigende Internationalisierung der Kapitalverwertung zu berücksichtigen. Aber es kam nicht dazu. Schnell versank der Versuch in den Subtilitäten marxistischer Seminarelehramkeit, wurde Sache einer kleinen Gruppe von Insidern, die sich untereinander auch noch bis aufs Messer bekämpften. Kleinliche Rechthaberei, dogmatische Haarspalterei und Cliquenbildung (um entsprechende Zeitschriften) beherrschten die Szene.

Wovor Sartre stets gewarnt hatte, trat ein: das Besondere war wichtiger als das Allgemeine. Erst gegen Ende der 70er Jahre hat die viel offener, konstruktiver, undogmatischer und kreativer geführte Diskussion in Frankreich (Poulantzas, »Regulations-Schule«) dazu beigetragen, die westdeutsche Linke aus der theoretischen Sackgasse wieder herauszuführen, wobei das »Fordismus«-Konzept eine entscheidende Rolle spielte.

Aber nicht von allen wurde die damit wieder mögliche Kontinuität der Theoriebildung akzeptiert. Bei manchen setzte sich die alte Neigung durch, das theoretische Kind mit dem Bade auszuschütten und mit der verkorksten Staatsableitungsdebatte gleich die »Kritik der politischen Ökonomie« insgesamt zu opfern. So kann man lesen:

»Souverän vernachlässigt die Linke das ›Politikum der Form‹ (W.D. Narr), sieht in ihr (der oppositionellen Politik) nur die *jeweilige*, will sagen: kontingente, nebensächliche, untergeordnete institutionelle Ausprägung *des* Klassenkampfes. Doch übersieht der geschulte Materialist dabei manchmal vor lauter 'Wesen' die 'Erscheinungen'« (Leggewie 1986, 15).

Oder, noch radikaler, man verlegt sich auf die »Kritik der Politik«. Dann erscheint der Staat als kaltes Monstrum, als pathologisches Wesen, geboren aus dem Krieg für den Krieg, der nur Unvernunft und Dummheit produziert, also die Wurzel allen Übels auf dieser Welt darstellt (Krippendorff 1985). Diese, freilich nicht neue Erkenntnis führt dann, logischerweise, zu der Aussage, daß nur »Befreiungsmilitanz« die angemessene Antwort auf diese Art von »kriegerischer Machtstaatlichkeit« sein kann. Hatte die RAF doch recht?

Das zweite Beispiel für überstürzten Paradigmenwechsel liefert die Theoriebildung im Bereich der Unterentwicklung. Schien es nicht, als hätten gerade hier Linksinтеллектуelle aus der Ersten und Dritten Welt bahnbrechende Erklärungsansätze vorgelegt, die in die »Dependencia-Theorie« einmündeten? Inzwischen heißt es, diese wie alle anderen Theorien hätten versagt, weil sie keine wirksamen Strategien zur Überwindung von Unterentwicklung ermöglichen (z.B. Boeckh 1985). Sicher: diese wie jede andere Theorie bedarf der Vervollkommnung. Sicher: der Zusammenbruch der Entwicklungspolitiken, die Verschuldungskrise, die Auswirkungen der Weltwirtschaftskrise seit 1974, der Zerfall der »Dritten Welt« sowie, insbesondere, die Entwicklungserfolge der südostasiatischen »Viererbände« erschütterten manche als gesichert angenommene theoretische Erkenntnis. Aber ist es deshalb erforderlich, den Spieß umzudrehen und plötzlich die Maxime zu verkünden: »Von Europa lernen« (Senghaas 1982; Menzel 1985)? Kann man wirklich etwas aus dem Vergleich der Entwicklungswege Dänemarks und Uruguays lernen? Können die verschiedenen Entwicklungsmodelle, die die Länder Europas praktiziert haben, für die Überwindung von Unterentwicklung fruchtbar gemacht werden? Etwa wie eine »landwirtschaftsnahe Industrialisierung« durchzuführen ist? Will man auf diese Weise »zur überfälligen Revision eines in der entwicklungspolitischen Diskussion problematischen Europabildes beitragen« (Senghaas 1982, 11) oder geht es darum, den metropolitanen Kapitalismus zu entlasten und klammheimlich die Rückkehr zur

Modernisierungstheorie einzuläuten? Erhält damit die Vermutung nicht Auftrieb, daß sich die Problematik der Unterentwicklung in besonderer Weise als Tummelplatz für die Abfolge von Theorie-Moden eignet (Elsenhans/Späth 1986, 192) und Linksintellektuelle daran ihren Anteil haben?

Die Inkonsistenz linker Theoriebildung hat verhängnisvolle Folgen: vor allem die Über- oder Falscheinschätzung von Ereignissen, die sich auf den ersten Blick als revolutionär ausnehmen. Da klare, eindeutige Kriterien der Beurteilung fehlen, fällt die Linke immer wieder darauf herein, einen Beitrag zur »Mystifizierung der revolutionären Welt« zu leisten (Sartre 1971, 28). Nichts ist penibler als diese kurzatmige Revolutionsbegeisterung, die dann auch noch, vom sicheren Hort aus, gute Ratschläge an die Akteure austeilte. Wenn dann die Dinge anders verlaufen als erwartet, setzt die große Enttäuschung ein, die zu Desillusionierung und, schließlich, zur Resignation und zum Renegatentum führt. Es ist dieses ständige Auf und Ab, das den linken Intellektuellen zum Spielball der Geschichte macht.

3. Niedergang oder Renaissance?

Oberflächlich betrachtet spricht alles für die These eines, sich sogar noch beschleunigenden Niedergangs des klassischen Linksintellektuellen. Zu den üblichen Strukturdefekten der Ambivalenz und Inkonsistenz, die der Grund für eine inhärente Schwäche sind, gesellt sich der Kontext einer historischen Situation, die den Linksintellektuellen nun endgültig zu überfordern scheint. Freimütig wird die »Neue Unübersichtlichkeit« (Habermas) zugegeben, was einer erneuten Kapitulation gefährlich nahe kommt. Tatsächlich ist er mit einer Fülle neuer Probleme konfrontiert. An erster Stelle rangiert das Faktum, daß er mit den Bestandteilen der organisierten historischen Linken, seiner ursprünglichen politischen Heimat, immer weniger anzufangen weiß. Auf das Schisma mit den Kommunistischen Parteien folgte die Abwendung von der Sozialdemokratie in dem Maß, wie diese selbst ihren Reformwillen verlor. Der Umgang mit den Gewerkschaften war immer schwierig: je konkreter sich die Arbeiterbewegung verhielt, um so größer war die Distanz der Intellektuellen. In allen diesen Organisationen mit ihren mächtigen, zentralisierten bürokratischen Apparaten und Entscheidungsprozessen haben weiterhin die »organischen Intellektuellen« das Sagen (Typ Peter Glotz, der quasi offizielle »Vordenker«).

Allerdings stellt sich die Frage, ob die Intellektuellen diese traditionellen Formationen ihrem im Augenblick ziemlich desolaten Schicksal und ihrer Orientierungslosigkeit überlassen sollten. Jorge Semprún, der spanische Intellektuelle, der 1964 aus der Kommunistischen Partei ausgeschlossen wurde, vertritt in dieser Hinsicht einen dezidierten Standpunkt: »Ich glaube, heute existiert keine Partei mehr für die Intellektuellen. Wir stehen vor einem totalen Zusammenbruch, was das Verhältnis der Intellektuellen zu den Parteien betrifft, ob es sich nun um ein Partei-Engagement militanter Ausprägung handelt oder nur um Mitläufer« (Semprún 1987, 51). Besteht

dann aber nicht die Gefahr, daß sich der Intellektuelle gesellschaftlich isoliert, daß er in einen luftleeren Raum gerät, was, unvermeidlicherweise, den Erstickungstod herbeiführt? Die Erfahrung mit den Neuen sozialen Bewegungen ist wiederum enttäuschend. Wieder herrscht eher gegenseitiges Abstoßen vor, als konstruktive Zusammenarbeit. Dennoch bleibt die Aufgabe, zumindest über die Möglichkeiten einer nichtkonservativen Alternative nachzudenken.

Das zweite Handicap liegt darin, daß die Linksintellektuellen an ihrer ureigensten Mission versagt haben, wenigstens die Grundzüge eines praxisnahen alternativen Gesamtprojektes zu entwerfen. Eric Hobsbawm, dem großen britischen Wirtschaftshistoriker (der noch heute Mitglied der Kommunistischen Partei ist), ist zuzustimmen, wenn er meint: »Ich glaube, die Linke ist schwächer, weil sie in den siebziger und achtziger Jahren kein Programm und kein Projekt für die Krise entwickeln konnte« (Hobsbawm 1987, 582). Damit wiederholt sich die Erfahrung von 1929. Der Versuch, die Krise aus den Widersprüchen des fordistischen Akkumulationsmodells zu erklären (z.B. Hirsch/Roth 1986; die Arbeiten der »Regulations-Schule«), stellt zweifelsohne in der Theoriedebatte im Vergleich zur ersten Weltwirtschaftskrise einen Fortschritt dar. Aber die Analyse bleibt nicht nur negativ (Scheitern der Arbeiterbewegung, der marxistischen Klassentheorie u.s.w.). Indem sie die Umriss einer »post-fordistischen« Reproduktion skizziert, zeigt sie, wie die Krise als Vehikel zum Übergang zu einer qualitativ neuen Phase der kapitalistischen Produktionsweise dient. Je mehr dieser Übergang aber als notwendig und unvermeidlich angesehen wird, um so nachhaltiger werden Bemühungen, die damit verbundenen gesellschaftlichen Konflikte für eine alternative Strategie zu nutzen, entmutigt. Kann der Intellektuelle tatsächlich nur, wie Leo Löwenthal meint, die negative Phase des dialektischen Prozesses beschreiben und muß er den Subjekten die Synthese überlassen?

Dieses alte Dilemma verschärft sich noch, wenn klar wird, daß sich die Rolle des kritischen Intellektuellen in der post-fordistischen Gesellschaft eigentlich nur verschlechtern kann. Wenn gegen Ende des Jahrhunderts die Informations- und Dienstleistungsgesellschaft zu 70 % aus Angestellten besteht, wenn zugleich der Prozeß der Gesellschaftsspaltung fortschreitet, gibt es zwar soziale Konflikte, aber ihre Natur und Qualität bleibt zu definieren. Welche Bedeutung kommt der von den elektronischen Medien produzierten und verbreiteten Massenkultur zu als Instrument gesellschaftlicher Disziplinierung über die geistige Entmündigung? Kann sich der kritische Intellektuelle außerhalb esoterischer Zeitschriften Gehör verschaffen, ganz zu schweigen davon, ob überhaupt jemand seine aufklärerischen Äußerungen hören will? Sind aufgeklärte konservative Geister wie der baden-württembergische Ministerpräsident Lothar Späth den kritischen Intellektuellen nicht um Nasenlängen voraus, wenn sie sich über die Freizeit-Gesellschaft der Zukunft Gedanken machen und erklären:

»Ich habe gelernt, daß ich der Kunst einen Freiraum geben muß für härteste gesellschaftliche Kritik, daß ich Dinge zulassen oder sogar befördern muß, die man im bürgerlichen Leben als chaotisch und de-

struktiv bezeichnen würde. Aber auf der anderen Seite kann ich nicht zulassen, daß die Freiheit, die ich der Kunst einräume, auf die Ordnungspolitik der Gesellschaft übertragen wird« (Späth 1988, 29).

Es ist, seitens der Herrschenden, an alles gedacht: die Kunst als Ventil, über das Dampf abgelassen wird, der sich am blauen Himmel der Gesellschaft auflöst und verflüchtigt. Das nennt sich dann: konservative Kulturpolitik. Sie ist, dialektisch gewendet, über die größtmögliche Freiheit, die zuzugestehen ist, zugleich ein Instrument, um der Politik Freiraum zu verschaffen. Während sich das Volk in Ausstellungen und Konzerten seines Lebens erfreut, bestimmt der »Block an der Macht« die Rahmenbedingungen bis hin zu einer Art »Totalitarismus der Mitte«, der sich sogar, in letzter Instanz, mit dem freundlichen Individualismus an der Basis vereinbaren läßt, mehr noch: ihn geradezu als Korrelat braucht. Die Politik strebt zur Mitte, vereinheitlicht die ideologischen Positionen bis zur ideologischen Entleerung und verweist die Radikalität des Denkens in den Bereich der Kultur. Da finden kritische Intellektuelle ihre angestammte Spielwiese, eine Art Zoologischer Garten für wilde exotische Geister. Da können die Restbestände der alten Linken über die »Zukunft der Aufklärung« diskutieren. Währenddessen wird der Übergang zum Post-Fordismus bewältigt. Hat diese Zukunft nicht schon begonnen?

Vieles spricht dafür, daß sie nicht eintreten wird, wie die Herrschenden es sich vorstellen. In allen westlichen Demokratien ist der »Block an der Macht« brüchig. Seine offensichtliche Hilflosigkeit, mit der Krise fertig zu werden, tritt täglich deutlicher hervor. Die politische Klasse in Westeuropa hat einen Ansehensverlust erlitten, der kaum wieder gutzumachen ist. Wenn bürgerliche (neoklassische wie keynesianische) Nationalökonomien aus dreizehn Ländern Vorschläge zur Überwindung der weltwirtschaftlichen »Ungleichgewichte« unterbreiten, schwören sie, unwissentlich, einen Offenbarungseid, weil sie nicht einmal fähig sind, die Kosten der von ihnen vorgeschlagenen »Anpassungs«maßnahmen als Problem zu erkennen (vgl. den Bericht in NZZ, 18.12.1987, 13). Es kann nur verwundern, daß die kritische Intelligenz eine Machtstruktur nicht radikaler, entschlossener und systematischer denunziert, die nur mit Mühe ihre geistige Nacktheit und faktische Ohnmacht zu verbergen weiß. Eine Renaissance des kritischen Intellektuellen wird es nur geben, wenn er die Kraft zur Subversion wiederfindet.

Zugleich fällt ihm die Aufgabe zu, für das Überleben einer Kultur zu sorgen, die diesen Namen verdient, also nicht von der Gnade und scheinbaren Liberalität der Herrschenden abhängt und ein eingehogtes Dasein fristet. Da selbst die alte, gute bürgerliche Kultur unter dem Einfluß der Massenmedien dahinzuschmelzen droht, müssen sich kritische Intellektuelle zu ihrem Sachverwalter machen, bevor sie ihrer eigentlichen Berufung nachkommen, eine Alternative zu entwickeln. Bedarf es dazu einer Utopie? Bezeichnenderweise denkt der peruanische Schriftsteller Mario Vargas Llosa darüber ähnlich wie Lothar Späth: »Die Demokratie ist die Negation der Utopie. Der Mensch kann allerdings ohne Utopie nicht leben. Er muß sie suchen, in der Kunst, der Literatur, der Liebe, im Sport. In der Politik dagegen müssen Utopien bekämpft werden. Dort sind sie mörderisch, sie enden immer im Holocaust« (Inter-

view im Spiegel, 30.11.1987, 177/179). Die Gegenposition vertritt nicht zufällig ein ungarischer Intellektueller: »Der Mensch wird dumm und häßlich, wenn er keine Utopie hat.« Denn ohne Utopie gibt es keine Strategie und ohne Strategie »sind wir Statisten und Opfer« (Konrád 1985, 193). Denken osteuropäische Intellektuellen im Zeichen von »Glasnost« und »Perestroika« weiter und kühner als ihre westlichen Kollegen, gerade weil die Chancen auf Veränderung begrenzt bleiben? Dennoch ist das »neue Denken«, was immer Gorbatschow damit gemeint haben mag, die zentrale Herausforderung in einer Zeit, in der sich zeigt, daß die Nachkriegsordnungen in Ost und West keine Zukunftsperspektiven mehr zu entfalten in der Lage sind. Damit schlägt erneut die Stunde des kritischen Intellektuellen, sofern es ihm gelingt, aus seiner alten Chamäleonhaut herauszuschlüpfen.

Literatur

- Altwegg, Jürg (1985): Vom Klassenkampf zum nationalen Konsens. Régis Debray in der Gefolgschaft Mitterrands, in: Dokumente, Juni 1985, 155-163
- Benda, Julien (1927): La trahison des clercs, Paris (dt., mit e. Vorwort von J. Améry: Der Verrat der Intellektuellen, Frankfurt/M. 1978 und 1983)
- Benda, Julien (1936): La jeunesse d'un clerc, Paris
- Bering, Dietz (1978): Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes, Stuttgart
- Boeckh, Andreas (1985): Dependencia und kapitalistisches Weltsystem, oder: Die Grenzen globaler Entwicklungstheorien, in: Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 16/1985, 56-74
- Buci-Glucksmann, Christine (1975): Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie, Paris
- Cohn-Bendit, Daniel (1987): Wir haben sie so geliebt, die Revolution, Frankfurt/M.
- Debray, Régis (1966): Révolution dans la Révolution? Paris (dt. Revolution in der Revolution? München 1967)
- Debray, Régis (1979): Le pouvoir intellectuel, Paris (dt. Voltaire verhaftet man nicht, Hamburg 1983)
- Debray, Régis (1981): La critique de la raison politique, Paris
- Elsenhans, Hartmut u. Späth, Brigitte (1986): Ratlosigkeit und Paradigmenwechsel. Die Moden der internationalen Entwicklungspolitik, in: Vereinte Nationen, 6/1986, 189-192
- Ferry, Luc u. Renaut, Alain (1987): 68-86, Itinéraires de l'Individu, Paris
- Hirsch, Joachim u. Roth, Roland (1986): Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Post-Fordismus, Hamburg
- Hobsbawm, Eric (1987): Man soll nicht sagen, daß wir nicht weiter an die Befreiung der Menschheit glauben. Gespräch mit P. Glotz, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, 1987, 580-592
- Joll, James (1960): Intellectuals in Politics. Three biographical Essays, London (über Blum, Rathenau, Marinetti)
- Kolakowski, Leszek (1972): Intellectuals against Intellect, in: Daedalus, 3/1972
- Konrád, György u. Szelényi, Iván (1978): Die Intelligenz auf dem Marsch zur Klassenmacht, Frankfurt/M.
- Konrád, György (1985): Mein Traum von Europa, in: Kursbuch 81, Sept. 1986, 175-193
- Krippendorff, Ekkehart (1985): Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft, Frankfurt/M.
- Lefebvre, Henri (1959): La Somme et le Reste, 2 Bde., Paris

- Leggewie, Claus (1986): *Der König ist nackt. Ein Versuch, die Ära Mitterrand zu verstehen*, Hamburg
- Löwenthal, Leo (1980): *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*, Frankfurt/M.
- Macciocchi, Maria-Antonietta (1974): *Pour Gramsci*, Paris
- Menzel, Ulrich (1985): *In der Nachfolge Europas. Autozentrierte Entwicklung in den ostasiatischen Schwellenländern Südkorea und Taiwan*, München
- Morin, Edgar (1959): *Autocritique*, Paris
- Ory, Pascal u. Sirinelli, Jean-François (1986): *Les Intellectuels en France de l’Affaire Dreyfus à nos jours*, Paris
- Schelsky, Helmut (1975): *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen
- Sartre, Jean-Paul (1971): *Die Intellektuellen und die Revolution*, Neuwied u. Berlin
- Schueddekopf, O.E. (1960): *Linke Leute von rechts. Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik*, Stuttgart
- Semprún, Jorge (1987): Interview von Brigitta Ashof, in: *Frankfurter Allgemeine Magazin*, 21.8.1987
- Senghaas, Dieter (1982): *Von Europa lernen. Entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen*, Frankfurt/M.
- Sontheimer, Kurt (1976): *Das Elend der Intellektuellen*, München
- Sorman, Guy (1987): *Warum sind die Liberalen heute konservativ?* Interview von Jürg Altwegg, in: *Frankfurter Allgemeine Magazin*, 14.8.1987
- Späth, Lothar (1988): *Warum ist Ihnen Kulturpolitik plötzlich so wichtig?* Interview von Felix Schmidt, in: *Frankfurter Allgemeine Magazin*, 8.1.1988
- Ziebura, Gilbert (1963): *Léon Blum. Theorie und Praxis einer sozialistischen Politik, Bd. I: 1872-1934*, Berlin