

Christian Fuchs

Herbert Marcuse interkulturell gelesen



Interkulturelle Bibliothek

Christian Fuchs

—

**Herbert Marcuse
interkulturell gelesen**

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 15

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen

Prof. Dr. Claudia Bickmann

Prof. Dr. Horst Dräger

PD. Dr. Mir A. Ferdowsi

Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis

Prof. Dr. Richard Friedli

Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt

Prof. Dr. Wolfgang Gantke

Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson

Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle

Prof. Dr. Wolfgang Klooß

Prof. Dr. Peter Kühn

Dr. habil. Jürgen Maes

Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks

Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas

Prof. Dr. Alois Wierlacher

**Herbert Marcuse
interkulturell gelesen**

von
Christian Fuchs

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Zeichnung von Birgit Hill
Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 3-88309-175-8
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml



HERBERT MARCUSE

Inhaltsübersicht

Vorwort.....	9
1. Dialektische Methode und Gesellschaftskritik	13
1. 1. Biographische Daten	13
1. 2. Die Methode des dialektischen Denkens bei Hegel ...	16
1. 3. Marcuses Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik.....	20
1. 4. Marcuses Auseinandersetzung mit der Marxschen Dialektik.....	26
1. 5. Marcuses Auseinandersetzung mit dem Positivismus und der Phänomenologie Martin Heideggers.....	37
1. 6. Momente einer kritischen Theorie der Gesellschaft...	43
2. Herbert Marcuses Kulturtheorie	49
2. 1. Der Kulturbegriff	49
2. 2. Triebstruktur und Kultur	57
2. 3. Die affirmative Kultur: Der eindimensionale Mensch in der eindimensionalen Gesellschaft.....	73
2. 4. Kunst und Befreiung	81
2. 5. Formen der Interkulturalität	95
Der Autor und das Buch	111

Vorwort

Dieses Buch bietet eine Einführung in das Denken Herbert Marcuses unter besonderer Berücksichtigung kultureller und interkultureller Aspekte. Marcuse war marxistischer Denker, Gesellschaftskritiker, Ideengeber der Studentenbewegung und der Neuen Sozialen Bewegungen sowie Philosoph der Praxis. Die zentralen Themen in Marcuses Denken, mit denen sich dieses Buch auseinandersetzt sind Dialektik, Gesellschaftskritik und Kultur. Die vorliegende Arbeit ist in zwei Teile gegliedert.

Kapitel 1 beschäftigt sich mit dialektischem Denken als Grundlage der Gesellschaftskritik. Zunächst wird Marcuses Biographie umrissen (1.1.). Im Anschluß daran wird seine Beschäftigung mit dialektischem Denken erläutert. Dialektik beruht auf dem Ansatz von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1.2.), den Herbert Marcuse aufgegriffen hat (1.3.) und dessen Weiterentwicklung durch Karl Marx er zu einer Grundlage seines Denkens gemacht hat (1.4.). Marcuses Gesellschaftskritik ist u.a. eine Kritik des Positivismus; zur Phänomenologie und der Philosophie Martin Heideggers verhielt sich Marcuses Denken ambivalent (1.5). Marcuse hat die Prinzipien des dialektischen Denkens auf die Gesellschaft angewandt und daraus die Methode der Kritischen Theorie der Gesellschaft entwickelt (1.6.).

Die Kulturtheorie ist einer der zentralen Aspekte des Denkens von Herbert Marcuse (Kapitel 2). Die Unterscheidung der Kategorien Kultur und Zivilisation ist die Basis von Marcuses Kulturbegriff (2.1.). Die menschliche Triebstruktur ist für ihn die Grundlage der Entstehung und Reproduktion von Kultur, daher nimmt eine marxistische Interpretation der Psychoanalyse Sigmund Freuds eine entscheidende Rolle in seiner Theorie ein (2.3). Den heute vorherrschenden,

herrschaftsförmigen Typus der Kultur bezeichnet Marcuse als affirmative Kultur, die durch eindimensionales Denken und eine technologische Rationalität gekennzeichnet ist (2.4). Der Bereich der Kunst ist für Marcuse ein wichtiger Aspekt der Kultur, einen Teil seiner Gesellschaftstheorie bildet daher eine ästhetische Theorie (2.5). Formen der Interaktion und Kommunikation von Kulturen sind von zentraler Bedeutung für eine Kulturtheorie; Marcuses Denken bietet wichtige Implikationen für interkulturelles Denken (2.6.): Der Dominanz der affirmativen, eindimensionalen Interkulturalität wird die dialektische Form der Einheit in der Vielfalt als negierende und humanistische interkulturelle Kraft gegenübergestellt.

Der informationelle Kapitalismus ist u.a. gekennzeichnet durch eine flexible, dezentrale Produktionsweise mit flachen Hierarchien, die die globale Organisation der Produktion erlaubt, durch vernetzte Organisationsstrukturen, die Entstehung von transnationalen Konzernen und integrativen Managementphilosophien, die Globalisierung von Kommunikation und sozialen Beziehungen, die zunehmende Automation der Arbeit, die neoliberale Politik der Deregulierung, des Sozialabbaus und der Privatisierung, die zunehmende Dominanz der Wirtschaft über Staat, Kultur und Lebenswelt, die wissenschaftlich-technische Revolution, die Informatisierung von Wirtschaft und Gesellschaft, die zunehmende Bedeutung von Dienstleistungen und Wissensarbeit sowie den Übergang zum nationalen Wettbewerbsstaat. Resultat dieser gesellschaftlichen Restrukturierung ist eine Verschärfung der globalen Probleme – Armut, Arbeitslosigkeit, prekäre Arbeits- und Lebensverhältnisse, Naturzerstörung, Krieg, Terror, Gewalt, Rassismus, Kriminalität, Nationalismus, usw. sind unter diesen Bedingungen keine vorübergehenden Dysfunktionalitäten, sondern die irrationalen Dauererscheinungen einer anhaltenden Krise des kapitalistischen Weltsystems. Der Teufelskreis von Gewalt und Zer-

störung hat sich nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 beschleunigt. Die Möglichkeiten für ein befriedetes Dasein aller Menschen in Wohlstand und Glück sind paradoxerweise heute aber so groß wie nie zuvor, denn die materiellen und technischen Bedingungen für eine derartige Gesellschaft sind im informationellen Kapitalismus gegeben und sind durch die Computerisierung weit vorangetrieben worden. Mangel und Zerstörung werden künstlich durch Herrschaftsinteressen aufrechterhalten, den Menschen wird durch Politik, Konsum und Massenmedien vermittelt, daß das kapitalistische Sein das einzig mögliche und wünschenswerte gesellschaftliche Sein darstellt. In dieser Situation ist eine Beschäftigung mit den Ideen Herbert Marcuses fruchtvoll, denn er hat Tendenzen in Politik, Kultur, Technik und Wirtschaft analysiert und kritisiert, die sich heute immer mehr durchsetzen.

Protestbewegungen wie die Bewegung für eine demokratische und partizipative Form der Globalisierung oder die Open Source-Bewegung stellen die dominanten Werte des Kapitalismus, die auf umfassende Zerstörung hinauslaufen, in Frage, sie sind Fürsprecher für eine Welt der Kooperation, der Partizipation und der Selbstorganisation. Marcuses Ideen zu gesellschaftlicher Entwicklung, politischem Protest und gesellschaftlichen Alternativen verdienen unter diesen Umständen erneute Beachtung und können ein Anstoß und ein Beitrag zur Innovation fortschrittlichen politischen Denkens und einer darauf basierenden Praxis sein.

Chancen und Risiken sind im Spätkapitalismus aneinander scharf widerstrebende Tendenzen. Kooperation, Informatisierung, Vernetzung und Globalisierung als zentrale Momente der heutigen gesellschaftlichen Entwicklung beinhalten zugleich progressive und gefährliche Möglichkeit. Eine Beschäftigung mit dem Denken Marcuses kann den Sinn für kritisches Denken erneuern, das heute notwendig ist, um Risiken zu unterbinden und Chancen zu fördern.

Vorwort

Eine wichtige Einsicht Herbert Marcuses war, daß im Spätkapitalismus die technischen Voraussetzungen für eine Welt ohne Hunger und harter Arbeit, in der alle Menschen in Wohlstand, Glück und Frieden leben, gegeben sind, daß die technischen Errungenschaften jedoch in eine Macht der Destruktion, Herrschaft, Kontrolle und Manipulation umschlagen, die positive Veränderungen verhindert. Es entstehen zugleich Befreiungs- und Unterdrückungspotentiale. Diese These steht in einem Zusammenhang mit Marcuses kontinuierlicher Beschäftigung mit den Themen Technik und Politik. Eine Einführung in Marcuses Techniksoziologie und seine politische Theorie bildet einen Teil des Sammelbandes »Emanzipation! Technik und Politik bei Herbert Marcuse« (Christian Fuchs, 2005), der als eine Ergänzung und Erweiterung der vorliegenden Einführung in das Marcusesche Denken gesehen werden kann.

Ich danke Eva Horak für Lektorat, Diskussion und Kritik.

Wien, April 2005.
Christian Fuchs

1. Dialektische Methode und Gesellschaftskritik

1. 1. Biographische Daten

Herbert Marcuse wurde am 19. Juli 1908 als Sohn von Carl Marcuse und Gertrud Kreslowsky in Berlin geboren. 1916 nahm er im Zuge des Militärdienstes am Ersten Weltkrieg teil. Von 1917-1919 war er Mitglied der SPD. 1918 erlebte er die Deutsche Revolution in Berlin und wurde für kurze Zeit in den Soldatenrat von Berlin-Reinickendorf gewählt. Das Scheitern der Revolution erweckte bei Marcuse ein Interesse für die Frage, wie es geschehen konnte, daß unter revolutionären Bedingungen (großer Organisationsgrad der Arbeiter in sozialistischen und kommunistischen Organisationen) die Revolution scheiterte. Unter diesem Eindruck begann Marcuses Auseinandersetzung mit Philosophie, Freud und Marx¹. 1919-1922 studierte er Literaturwissenschaft, Philosophie und Wirtschaft an den Universitäten Berlin und Freiburg. 1922 promovierte er an der Universität Freiburg mit der Dissertation »Der deutsche Künstlerroman«. Von 1922-1928 arbeitete er als Buchhändler in Berlin. 1924 heiratete er Sophie Wertheim, der gemeinsame Sohn Peter Marcuse wurde 1928 geboren. 1928 ging Marcuse nach Freiburg, da er tief beeindruckt war von der Philosophie Martin Heideggers, um bei Heidegger und Edmund Husserl zu studieren. Er wollte marxistisches Denken mit der Phänomenologie Heideggers kombinieren. 1932 stellte er die Schrift »Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit« fertig. Es war geplant, daß er sich damit bei Martin Heidegger habilitiert, eine Habilitation war jedoch unter den herrschenden Bedingungen nach der Machtübernahme Hitlers 1933 für Wissenschaftler jüdischer Herkunft nicht mehr möglich. Das

¹ Vgl. Herbert Marcuse u.a., Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt/Main 1978, S. 98f.

Engagement Heideggers für den Nationalsozialismus enttäuschte Marcuse, er distanzierte sich von der Phänomenologie Heideggers. 1932 stellte Kurt Riezler, Kurator der Universität Frankfurt und ein Freund von Max Horkheimer, den Kontakt zwischen Herbert Marcuse und dem Frankfurter Institut für Sozialforschung her. 1933 wurde Marcuse Mitarbeiter des Instituts, dessen Direktor Max Horkheimer war. In den folgenden Jahren publizierte Marcuse in der Institutszeitschrift (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932-38, *Studies in Philosophy and Social Science*, 1939-41, herausgegeben von Max Horkheimer). 1933 flüchtete Marcuse aus Deutschland, zunächst nach Genf, dann über Paris nach New York. Die meisten Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung waren jüdischer Herkunft und/oder Kommunisten. Das gesamte Institut emigrierte in die USA und wurde Teil der Columbia University in New York, wo Marcuse als Institutsmitarbeiter beschäftigt war. 1936 publizierte das Institut seine bekannteste Untersuchung, die »Studien über Autorität und Familie« (*»Studies about Authority and Family«*). Marcuse steuerte den ideengeschichtlichen Teil und »Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933« bei. 1940 wurde Marcuse US-Staatsbürger. 1941 veröffentlichte er seine erste englische Monographie »Reason and Revolution« (*»Vernunft und Revolution«*), eine Einführung in das dialektische Denken von Hegel und Marx. 1942 nahm er einen Job beim Office of War Information an, im Rahmen dessen er Analysen des Nationalsozialismus verfaßte. 1943 wechselte er zum Office of Secret Services (OSS), wo er ebenfalls die Weltanschauung des Nationalsozialismus erforschte. Von 1945-1951 arbeitete Herbert Marcuse am US State Department (Division of Research and Intelligence), von 1952-1953 am Russian Institute an der Columbia University in New York, von 1954-1955 am Russian Research Center an der Harvard University in Cambridge, Massachusetts. Nach dem Tod seiner ersten Frau heiratete er 1955

Inge Neumann. 1955 erschien die Monographie »Eros and Civilization« (»Triebstruktur und Gesellschaft«), in der Marcuse zeigt, daß Triebe durch gesellschaftliche Strukturen geprägt werden und daß daher im Kapitalismus der Todestrieb und Aggressionen den Lebenstrieb dominieren. In diesem Buch versuchte Marcuse die Freudsche Psychoanalyse marxistisch zu fundieren. 1958 erschien »Soviet Marxism« (Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus«), eine Kritik der Ideologie des sowjetischen Systems. 1954-1965 war Marcuse Professor für Politikwissenschaft an der Brandeis University in Waltham, Massachusetts. 1964 erschien die Monographie »One Dimensional Man« (»Der eindimensionale Mensch«). Darin argumentiert Marcuse, daß die Ideologie des Spätkapitalismus falsche Bedürfnisse, falsches Bewußtsein und ein eindimensionales Massenbewußtsein produziert. Er faßt darin Kategorien wie Befreiung, Technologie, Kultur und Demokratie dialektisch und stellt fest, daß die Dialektik der Befreiung darin besteht, daß soziale Befreiung aus Unterdrückung heute möglich ist, da die materiellen Bedingungen der Gesellschaft ein entsprechendes Niveau erreicht haben, daß aber ideologische Manipulationsmechanismen radikalen gesellschaftlichen Wandel immer stärker unterbinden. 1965 erschien der Aufsatz »Repressive Tolerance« (»Repressive Toleranz«), in dem Kapitalismus und das westliche Demokratiemodell als totalitär und repressiv beschrieben wurden. 1965-1976 war Marcuse Professor an der University of California in San Diego. 1967 war er Gastprofessor an der Freien Universität (FU) Berlin. Der 1969 erschienene »Essay on Liberation« (»Versuch über die Befreiung«) ist eine Auseinandersetzung Marcuses mit der Studentenbewegung. 1972 wurde »Counterrevolution and Revolt« (»Konterrevolution und Revolte«) publiziert, worin sich Marcuse mit Aspekten von Befreiung und Unterdrückung in Politik, Kultur und Ökologie auseinandersetzt. Nach dem Tod seiner zweiten Frau Inge heira-

tete Marcuse 1976 Erica Sherover. 1978 erschien Marcuses letzte Monographie »The Aesthetic Dimension« (»Die Permanenz der Kunst«), worin er sich mit befreienden Aspekten der Kunst auseinandersetzt und argumentiert, daß revolutionäre Aspekte der Kunst sich nicht auf der Ebene der Inhalte, sondern auf jener der Form finden lassen. Am 29. Juli 1979 starb Herbert Marcuse im Alter von 81 Jahren während eines Besuchs in Starnberg (Deutschland).

1. 2. Die Methode des dialektischen Denkens bei Hegel

Das Denken Marcuses stützt sich auf die Hegelsche Dialektik und deren materialistische Weiterentwicklung durch Karl Marx. Für Georg Wilhelm Friedrich Hegel besteht der Sinn der Dialektik in der Analyse des Seins und der Veränderung der Welt. Für Hegel ist Sein ständiger Wandel, es ist prozeßhaft, in ständiger Bewegung und Differenzierung begriffen. Im dialektischen Denken ist das Sein ein Werden. Die dialektische Methode zeigt auf, »wie eine abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst gibt, unmittelbar in ihr Entgegengesetztes umschlägt«². Für Hegel konstituiert das Negative ein genuin dialektisches Moment: Zwei entgegengesetzte Momente »enthalten insofern den Widerspruch, als sie in derselben Rücksicht sich negativ aufeinander beziehende oder sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige sind«³. Die Negation ist das Prinzip, daß sich zwei Momente ausschließen und gegenseitig bedingen. Das Negative ist aber zugleich positiv, da die Dialektik ein positives Resultat hat, ihr Resultat ist nicht das leere, abstrakte Nichts, son-

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I: Die Wissenschaft der Logik, Werke 8, Frankfurt/Main 1830, Zusatz 1 zu §81.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik II, Werke 6, Frankfurt/Main 1812, S. 77.

dem die Negation von gewissen Bestimmungen, die Neues produzieren⁴.

Für Hegel ist das reine Sein eine Identität, ein abstraktes, leeres Sein. Jedes Ding ist identisch mit sich selbst⁵. In dieser Identität gründet jedoch zugleich die Differenz eines Dinges von anderen Dingen. Mit der Identität ist somit auch die Negation der Identität und die Beziehung eines Dings zu anderen Dingen gesetzt. Sein ist dialektisch verbunden mit dem Nichts, die Einheit der beiden ist das Werden⁶. Im Werden wird aus Sein und Nichts eine Einheit. Das Resultat des Werdens nennt Hegel Dasein, es ist ein Sein mit einer Bestimmtheit⁷, das sich durch Qualität und Realität auszeichnet. Die Qualität ist Sein-für-Anderes, da im Sein mit einer Bestimmtheit eine Negation enthalten ist, die Beziehungen der Dinge konstituiert. Etwas ist nur das, was es ist, in Beziehung zu etwas Anderem, durch die Negation der Negation bezieht das Etwas das Andere in sich selbst ein. »Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und so fort ins Unendliche«⁸. Im Fürsichsein eines Dings und in der Negation der Negation wird Etwas zu einem Anderen, das wieder Etwas ist, das von einem Anderen negiert wird, woraus sich im Prozeß der Negation der Negation, der sich unendlich fortsetzt, wieder ein Etwas wird, usw. Dadurch konstituiert sich ein permanenter Entwicklungsprozeß. Ein Ding, ein Etwas, wird in der Bewegung, in der es mit einem Anderen eine neue Einheit bildet, ein neues Etwas. Aus Etwas wird ein neues, qualitativ unterschiedliches Etwas, das Etwas ist

⁴ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, a.a.O., §82.

⁵ Ebd., §86.

⁶ Ebd., §88.

⁷ Ebd., §§ 89f.

⁸ Ebd., §93.

daher auf sich selbst bezogen und formt in seiner dialektischen Bewegung eine neue Identität.

Das Werden enthält zugleich das Moment des Entstehens und des Vergehens⁹, durch die aufhebende Negation der Negation vergeht ein Sein (aus Sein wird Nichts), zugleich entsteht aber etwas Neues. In der Aufhebung vergeht ein Sein, zugleich entsteht ein neues Sein. »Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist«¹⁰. Eine dritte Bedeutung der Kategorie Aufhebung kommt noch hinzu: Dialektische Prozesse und die Negation der Negation bedeuten nicht nur die Emergenz von anderen, neuen Qualitäten, sondern auch die Emergenz höherer Qualitäten und Strukturen. Daher ist dialektische Entwicklung nicht nur ein Prozeß der Aufbewahrung und Elimination, sondern auch einer des Höherhebens des Seins auf eine höhere Entwicklungsstufe.

Das Negative und der Widerspruch sind die Triebkräfte der dialektischen Entwicklung, Phasen der Entwicklung in denen die Negation der Negation stattfindet, werden von Hegel als Umschlagen von Quantität in Qualität beschrieben und mit der Kategorie des Maßes beschrieben. Wird eine steuernde Größe immer weiter erhöht, so gelangt das System irgendwann an einen Punkt, an dem neue Systemeigenschaften entstehen. Das Maß ist das qualitative Quan-

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt/Main 1812, S. 112.

¹⁰ Ebd., S. 114.

tum, das Quantum die Existenz der Quantität. »Die im Maß vorhandene Identität der Qualität und der Quantität ist nur erst an sich, aber noch nicht gesetzt. Hierin liegt, daß diese beiden Bestimmungen, deren Einheit das Maß ist, sich auch eine jede für sich selbst geltend machen, dergestalt, daß einerseits die quantitativen Bestimmungen des Daseins verändert werden können, ohne daß dessen Qualität dadurch affiziert wird, daß aber auch andererseits dies gleichgültige Vermehren oder Vermindern seine Grenze hat, durch deren Überschreitung die Qualität verändert wird. [...] Indem nun aber die im Maß vorhandene Quantität eine gewisse Grenze überschreitet, so wird dadurch auch die derselben entsprechende Qualität aufgehoben. Hiermit wird jedoch nicht die Qualität überhaupt, sondern nur diese bestimmte Qualität negiert, deren Stelle sofort wieder durch eine andere Qualität eingenommen wird. Man kann diesen Prozeß des Maßes, welcher sich abwechselnd als bloße Veränderung der Quantität und dann auch als ein Umschlagen der Quantität in Qualität erweist, unter dem Bilde einer Knotenlinie zur Anschauung bringen«¹¹. Beispiele, die Hegel für das Umschlagen von Quantität in Qualität nennt, sind der Siede- und Gefrierpunkt des Wasser, an dem sich durch Temperaturänderung der Aggregatzustand des Wassers qualitativ verändert, der Punkt, an dem ein zusätzliches Weizenkorn einen Haufen Weizen ergibt oder der Punkt, an dem das Ausreißen eines Haares aus dem Schweif eines Pferdes einen Kahlschweif macht.

Zusammenfassend können als wichtige Momente dialektischer Prozesse festgehalten werden:

- Ein Ding ist identisch mit sich selbst und zugleich nur sich selbst durch die Beziehung auf andere Dinge (Negation, Widerspruch).

¹¹ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, a.a.O., §§ 108f.

- An gewissen Punkten der Entwicklung von Widersprüchen wird ein kritischer Wert von steuernden Größen erreicht, worauf Quantität in Qualität umschlägt.
- Beim Umschlag von Quantität in Qualität findet eine Negation der Negation, ein Prozeß der Aufhebung (Elimination, Bewahrung, Höherheben) des Widerspruches statt.
- Durch die Aufhebung wird eine neue Totalität konstituiert, die sich auf einer höheren Ebene des Seins wiederum im Widerspruch zu einem anderen Ding befindet.

1. 3. Marcuses Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik

Die detaillierteste Auseinandersetzung Marcuses mit der Dialektik Hegels findet sich in seiner ersten Monographie »Vernunft und Revolution« (1941)¹².

Marcuse betont, daß Hegels Dialektik die Wirklichkeit als dynamisch erfaßt¹³. Die Hegelsche Dialektik unterscheidet sich von früherer Dialektik (Zenon, Sophisten, Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoa, Plotin, Kant, Fichte) qualitativ durch die neue Funktion des Negativen¹⁴. Für Marcuse sind nicht die Ideen über die Realität dialektisch, sondern die Realität selbst verhalte sich dialektisch, Dialektik sei daher keine Methode oder Erkenntnisform, sondern »Bezeichnung für eine Seinsart des Seienden«¹⁵. Dialektische Erkenntnis sei

¹² Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Schriften Band 4, Frankfurt/Main 1941.

¹³ Ebd., S. 114.

¹⁴ Herbert Marcuse, *Zur Geschichte der Dialektik*, in: Schriften Band 8, Frankfurt/Main 1966, S. 217.

¹⁵ Herbert Marcuse, *Zum Problem der Dialektik I*, in: Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1930, S. 419.

möglich, da die Realität selbst dialektisch sei. Für Hegel sei die Wirklichkeit eine Struktur von Widersprüchen¹⁶ und Dialektik eine Triplizität, die aus Subjekt, Objekt und deren Synthese bestehe, jedes Seiende sei eine dynamische, synthetische Einheit von Gegensätzen¹⁷. »An sich ist ein Ding nur das, was es in seinen Beziehungen zu anderen ist. Umgekehrt bestimmen seine Beziehungen zu anderen recht eigentlich sein Dasein«¹⁸. Ein Dasein könne seine Identität nur dadurch zustande bringen, daß es sich in sein eigenes Gegenteil verwandelt und sich durch den Gegensatz hindurcharbeitet¹⁹. Sein basiert auf einer »Sichselbstgleichheit im Anderssein«: Alles Seiende »erhält sich in den verschiedenen Zuständen seiner Bewegtheit als Eines und Selbiges. Diese Einheit und Selbigkeit, die erst das ausmacht, was das Seiende wirklich ist, wird erst in diesem Sich-Erhalten in der Bewegtheit. Das Seiende wird in seinem Dasein jeweils anders und ist immer anders da als es ›an sich‹ ist«²⁰. Für Marcuse sind die Verwirklichung von Vernunft und Wahrheit keine Tatsachen, sondern eine Aufgabe – Ziele, die erkämpft werden müssen. Die Wirklichkeit sei heute die Negation von Vernunft und Wahrheit. Indem die Dialektik und Hegels Philosophie diesen Widerspruch aufzeigen, seien sie »negative Philosophie. [...] Die Dialektik ist insgesamt mit der Auffassung verbunden, daß alle Formen des Seins von einer wesentlichen Negativität durchdrungen sind und daß diese Negativität ihren Inhalt und ihre Bewegung bestimmt«²¹. »Endliche Dinge sind ›negativ‹ – und dies ist ihr

¹⁶ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 43.

¹⁷ Ebd., S. 54.

¹⁸ Ebd., S. 123.

¹⁹ Ebd., S. 136.

²⁰ Herbert Marcuse, Zum Problem der Dialektik II, in: Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1931, S. 426.

²¹ Vernunft und Revolution, a.a.O., 34f.

bestimmendes Kennzeichen; sie sind niemals das, was sie sein können und sein sollten. Sie sind immer in einem Stadium, das ihre Möglichkeiten als nicht voll verwirklicht ausdrückt«²². »Die Negation, die jedes Ding in sich birgt, bestimmt sein Sein. Der wesentliche Teil der Wirklichkeit eines Dings besteht aus dem, was das Ding nicht ist, was es ausschließt und als seinen Gegensatz von sich abstößt. [...] Kraft der Negativität, die zu seiner Natur gehört, ist ein jedes Ding mit seinem Gegensatz behaftet. Um zu sein, was es wirklich ist, muß es werden, was es nicht ist«²³. »Negativ« bedeutet für Marcuse ein Zweifaches: 1. Die Negation der fixen und statischen Kategorien des gemeinen Menschenverstandes, 2. den unwahren Charakter der Welt, in der Wesen und Wirklichkeit auseinanderfallen²⁴. Negatives Denken ist für Marcuse ein notwendiges Moment der Kritik, da sich dadurch widersprechende Denkweisen konstituieren²⁵. »Die Macht des Negativen« ist das Prinzip, das die Entwicklung des Denkens bestimmt, und der Widerspruch wird zur entscheidenden Qualität der Vernunft (Hegel)«²⁶.

Dadurch, daß Dialektik nicht das Bestehende beschreibe, sondern die Widersprüche des Bestehenden und die darin angelegten Möglichkeiten aufzeige, sei sie inhärent kritisch. Sie könne zeigen, daß die Dinge nicht so sind, wie sie unmittelbar erscheinen. »Die Aufgabe, die Macht des gesunden Menschenverstandes zu brechen, gehört zur dialekti-

²² Ebd., S. 68.

²³ Ebd., S. 116.

²⁴ Ebd., S. 116.

²⁵ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Schriften Band 7, Frankfurt/Main 1967, S. 185.

²⁶ Ebd.

schen Logik«²⁷. Die dialektische Logik weise jeden Anspruch auf die Heiligkeit des Gegebenen zurück²⁸.

Obwohl Marcuse immer wieder betont, daß das Negative in der Dialektik zugleich immer auch Positives setze, wird die Beschreibung der Dialektik als negative Theorie unnötig überstrapaziert. Rein negative Dialektik ist undialektisch, da sie das dialektische Verhältnis des Negativen und des Positiven verkennt. Eine dialektische Kritik ist nur insofern dialektisch, als sie bestehende Herrschaftsverhältnisse aufzeigt und in Frage stellt (Negation) und als positives Element die im Bestehenden angelegten Möglichkeiten der Befreiung aufzeigt, die praktisch erkämpft werden können.

Das Umschlagen von Quantität und Qualität wird von Marcuse als ein dialektisches Gesetz bezeichnet. »Etwas kann sich quantitativ ändern, ohne daß die geringste Veränderung seiner Qualität eintritt, so daß seine Natur in ihren Eigenschaften ein mit sich Identisches bleibt, während es sich in einer gegebenen Richtung vermehrt oder vermindert. [...] Es tritt jedoch ein Punkt ein, bei dem die Natur eines Dinges sich mit einer bloß quantitativen Veränderung ändert«²⁹.

Marcuse hebt hervor, daß in der Dialektik mit dem Prozeß der Negation der Negation das Sein als ein ständiges Werden begriffen wird. »Die erste Negation ist das Anderssein, in das es übergeht, die zweite die Einverleibung dieses anderen in sein eigenes Selbst [...] Sein ist fortgesetztes Werden. Über jede Stufe des Daseins muß hinausgegangen werden; sie ist etwas Negatives, das die Dinge, durch ihre inneren Möglichkeiten getrieben, hinter sich lassen, um zu einer anderen überzugehen, die sich wiederum als negativ, als Grenze erweist. [...] Das Sein der Dinge [...] [besteht] mehr in

²⁷ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 115.

²⁸ Ebd., S. 122

²⁹ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 130.

ihrer Veränderung denn in ihrem festen Daseinszustand«³⁰. Wird das Sein dialektisch begriffen, so ist es in permanentem dynamischen Wandel begriffen, der angetrieben durch Widersprüche sich durch die Form der Negation der Negation realisiert und konkret materialisiert. Indem die Negativität negiert wird, wird die Negation positiv, sie hat ein konkretes Resultat, aus der Selbstentzweiung folgt eine Vereinigung. »Ein jedes Seiende fällt einer Negativität anheim und bleibt was es ist nur, indem es diese Negativität negiert. Es spaltet sich in eine Fülle von Zuständen und Beziehungen zu anderen Dingen auf, die ihm ursprünglich fremd sind, die aber zu einem Teil seines Selbst werden, wenn sie unter den tätigen Einfluß seines Wesens gelangen«³¹.

Marcuse diskutiert auch die Hegelsche Kategorie der Aufhebung und hebt dabei alle drei Bedeutungsweisen (Verfall, Aufbewahrung, Höherheben) hervor: »Der dialektische Zusammenhang von Thesis, Antithesis und Synthesis ist nur der allgemeine Ausdruck für ein Grundgesetz der geschichtlichen Bewegtheit dieses Lebens: für die im Sein des Lebens gründende notwendige ›Aufhebung‹ der jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeit, in der sich das Leben befindet (Thesis), und die notwendig ein Verfall seiner Möglichkeiten darstellt (Negation), das Fortschreiten zu einer die erste beseitigenden höheren und wahreren Wirklichkeit (Antithesis). Und dieses aufhebende Geschehen ist zugleich ein ›aufbewahrendes‹: es nimmt die auf der gegebenen geschichtlichen Stufe realisierten positiven Möglichkeiten mit hinauf (Synthesis); es ist auf diese Gegebenheit in zentralem Sinne angewiesen, sofern die aufbewahrende Aufhebung nur aus den jeweils vorliegenden Möglichkeiten geschehen kann: aus dem Wissen um ihr Gewordensein, ihren Verfall

³⁰ Ebd., S. 124ff.

³¹ Ebd., S. 135.

und ihre Zukunft«³². Aufhebung ist für Marcuse ein Prozeß der Verwirklichung: »Aufhebung bedeutet in eins Beseitigung, Aufbewahrung und Hinaufhebung des Aufzuhebenden: Beseitigung seiner unmittelbaren, noch uneigentlichen, unwahren Gestalt; Aufbewahrung dessen, was in dieser Gestalt schon an Eigentlichem und Wahrem enthalten war; Hinaufhebung dieses Eigentlichen und damit des Ganzen zu der in ihm angelegten angemessenen Gestalt: zu seiner wahren Wirklichkeit. Dies letztere ist das innere Ziel des Prozesses der Aufhebung, er enthält also schon in sich selbst einen Bezug zur Verwirklichung: Aufhebung als Verwirklichung«³³.

Daß ein Sein sich aufhebt, weist auch darauf hin, daß »das Neue [...] irgendwie bereits im Schoße des Alten existiert haben«³⁴ muß. Das Neue entwickelt sich zunächst innerhalb des Alten, ehe das Alte zum Neuen aufgehoben wird. »Wesentlich sowohl für Marx wie für Hegel ist es, daß die negierenden Kräfte, die die in einem System sich entfaltenden Widersprüche sprengen und zu der neuen Stufe führen, sich innerhalb dieses Systems entwickeln«³⁵.

Marcuse betont, daß Wahrheit für Hegel die Übereinstimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Wesen und Erscheinung und von Vernunft und Wirklichkeit bedeutet. »Etwas ist dann wahr, wenn es ist, was es sein kann, indem es alle seine objektiven Möglichkeiten verwirklicht. In Hegels Sprache ist es dann mit seinem ›Begriff‹ identisch«³⁶. Diese Einheit sei nicht automatisch gegeben, sondern müsse

³² Zum Problem der Dialektik II, a.a.O., S. 443.

³³ Herbert Marcuse, Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit, in: Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1931, S. 471.

³⁴ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 130.

³⁵ Herbert Marcuse, Zum Begriff der Negation in der Dialektik, in: Schriften Band 8, Frankfurt/Main 1966, S. 196.

³⁶ Ebd., S. 33.

in langwierigen historischen Prozessen erst erreicht werden. Für Hegel ist Wirklichkeit nicht gleichbedeutend mit realer Existenz: »Wirklich« bedeutet nicht alles, was tatsächlich existiert (es sollte eher Erscheinung genannt werden), sondern das, was in einer Form existiert, die mit den Maßstäben der Vernunft übereinstimmt. ›Wirklich‹ ist das Vernünftige und nur dieses³⁷. Das Wesen der Dinge (ihre innere Welt) ist unterschiedlich von ihrer Existenz. »Das Kennzeichen dialektischen Denkens ist die Fähigkeit, den wesentlichen von dem erscheinenden Prozeß der Wirklichkeit zu unterscheiden und ihre Beziehung zu begreifen«³⁸.

1. 4. Marcuses Auseinandersetzung mit der Marxschen Dialektik

Für Marcuse besteht der Unterschied zwischen Marxscher und Hegelscher Dialektik darin, daß das Marxsche Denken auf die Negation der bestehenden Ordnung abzielt, während in Hegels System alle Kategorien in die bestehende Ordnung einmünden³⁹. Das Moment der Negation ist bei Marx einerseits in der Existenz des Proletariats als ausgebeuteter Klasse und der entfremdeten Arbeit im Kapitalismus als Negation des Wesens des Menschen gegeben, andererseits in der antagonistischen Verfaßtheit der kapitalistischen Strukturen, die Krisen hervorbringen. Negation der Negation bedeutet für Marx revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft, die Aufhebung von Entfremdung, Ausbeutung und Klassen hin zu einer kommunistischen Gesellschaft. Widersprüche sind Verhältnisse von Momenten, die sich bedingen und ausschließen, sie negieren sich und der Widerspruch strebt zur Aufhebung. Widersprüche sind konstitutiv für die Bewegung aller Systeme, Antagonismen

³⁷ Ebd., S. 21f.

³⁸ Ebd., S. 134f.

³⁹ Ebd., S. 229, vgl. auch S. 275.

sind dialektische Beziehungen von Kräften, die nicht einfach aufhebbar sind. Die Aufhebung eines Antagonismus ist nur durch eine grundlegende Veränderung des Systems, in das sie eingebettet sind, möglich. Widersprüche sind grundlegende, kontinuierliche Prinzipien, Antagonismen sind spezielle Formen von Widersprüchen, sie sind vergänglich.

Die Eigentumslosigkeit des Proletariats, so Marcuse, zeige, daß der Kapitalismus die Negation der Vernunft darstelle, denn Eigentum sei das erste, womit eine freie Person ausgestattet ist⁴⁰. Das »Proletariat drückt eine totale Negativität aus: ›universelles Leiden‹ und das Unrecht schlechthin. Die Wirklichkeit der Vernunft, des Rechts und der Freiheit geht damit in die Wirklichkeit des Falschen, der Ungerechtigkeit und Knechtschaft über. Die Existenz des Proletariats legt also lebendiges Zeugnis für die Tatsache ab, daß die Wahrheit nicht verwirklicht worden ist«⁴¹. Das heißt: Lohnarbeiter kontrollieren den Produktionsprozeß und die aus diesem Prozeß hervorgehenden Produkte nicht selbst, sondern sind einer fremden Zwangsmacht unterworfen, die sie eigentumslos macht und das Produkt ihrer Arbeit in den Besitz einer anderen Klasse übergehen läßt. Ihre Arbeit ist entfremdet. Marcuse weist in seiner Diskussion der Marxschen Theorie immer wieder darauf hin, daß für Marx die entfremdete Arbeit, die im Kapitalismus den Produktionsprozeß beherrscht und die den Klassencharakter dieser Gesellschaftsformation konstituiert, den Menschen von seinem Wesen des universellen, freien, gesellschaftlichen Seins entfremdet. Der Mensch im Kapitalismus ist daher unfrei, der Kapitalismus ist eine unwahre Gesellschaftsformation, da darin Wesen und Existenz des Menschen auseinanderfallen. Bei dieser Diskussion bezieht sich Marcuse immer wieder auf die frühen philosophischen Schriften von Marx, vor

⁴⁰ Ebd., S. 231.

⁴¹ Ebd., S. 232.

allem auf die »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte«⁴² und die »Deutsche Ideologie«⁴³. Das negative Moment der Hegelschen Dialektik, das darauf verweist, daß Wesen und Erscheinung nichtidentisch sind, kehrt hier in einer gesellschaftskritischen Form wieder. In der entfremdeten Arbeit ist nicht die Existenz des Menschen ein Mittel seiner Selbstverwirklichung, sondern das Selbst des Menschen ein Mittel seiner bloßen Existenz⁴⁴. In der Auseinandersetzung mit dem Wesensbegriff bei Marx hält Marcuse fest: »Wenn so Wesen und Existenz auseinandertreten und beider Einigung als faktischer Verwirklichung die eigentliche freie Aufgabe der menschlichen Praxis ist, dann ist, wo die Faktizität bis zur völligen Verkehrung des menschlichen Wesens fortgeschritten ist, die radikale Aufhebung dieser Faktizität die Aufgabe schlechthin. Gerade der unbeirrbare Blick auf das Wesen des Menschen wird zum unerbittlichen Antrieb der Begründung der radikalen Revolution: daß es sich in der faktischen Situation des Kapitalismus eben nicht nur um eine ökonomische oder politische Krisis handelt, sondern um eine Katastrophe des menschlichen Wesens – diese Einsicht verurteilt jede bloße ökonomische oder politische Reform von vornherein und fordert unbedingt die katastrophische Aufhebung des faktischen Zustandes durch die totale Revolution«⁴⁵

Für Marcuse besteht die Leistung von Marx darin, daß er die Hegelsche Dialektik konkret gemacht hat und auf die

⁴² Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW Ergänzungsband 1, Berlin 1844, S. 465-588.

⁴³ Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW Band 3, Berlin 1846, S. 5-530.

⁴⁴ Herbert Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1932, S. 533.

⁴⁵ Ebd., S. 536.

gesellschaftliche Wirklichkeit des Kapitalismus kritisch angewandt hat. Die Dialektik wird damit zur kritischen und revolutionären Gesellschaftstheorie. Diese materialistische Wendung der Dialektik bewerkstelligt Marx durch Kategorien wie entfremdete Arbeit, Privateigentum, Klasse, Proletariat, Wert, Ware, Tauschwert, Kapital und Mehrwert. »Jede Tatsache ist mehr als eine bloße Tatsache; sie ist eine Negation und Beschränkung realer Möglichkeiten. Lohnarbeit ist eine Tatsache, aber zugleich ist sie eine Schranke für die freie Arbeit, die die menschlichen Bedürfnisse befriedigen könnte. Das Privateigentum ist eine Tatsache, aber zur gleichen Zeit ist es eine Negation gemeinschaftlicher Aneignung der Natur durch den Menschen. [...] Die Negativität der kapitalistischen Gesellschaft liegt in ihrer Entfremdung der Arbeit; die Negation dieser Negativität wird mit der Abschaffung der entfremdeten Arbeit zustande kommen. Die Entfremdung hat ihre umfassendste Gestalt in der Institution des Privateigentums angenommen; eine Besserung wird mit der Abschaffung des Privateigentums eintreten«⁴⁶. Die entfremdete Arbeit konstituiert also als das negative Moment des Kapitalismus einen Klassenwiderspruch, das Individuum wird negiert und wird zum »Klassenindividuum«.

Marcuse weist darauf hin, daß bei Marx die Krise des Kapitalismus ein negierendes Moment der ökonomischen Strukturen ist, durch die sich der Kapitalismus selbst entfaltet⁴⁷. Für Marx ist der Kapitalismus ein widersprüchliches, antagonistisches System, in dem die Zunahme der Produktivität und die Akkumulation des Kapitals zugleich die Krisentendenzen der Gesellschaft verschärfen. Dies drückt Marx im Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate aus, das auf der Beobachtung beruht, daß durch den techni-

⁴⁶ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 249.

⁴⁷ Ebd., S. 146.

schen Fortschritt im Kapitalismus einerseits die Produktivität steigt, was die Produktion von mehr Waren in kürzerer Zeit erlaubt, zugleich aber die Quantität der lebendigen Arbeit, die Wert schafft, im Verhältnis zu der Quantität der Produktionsmittel sinkt. Technik ersetzt also menschliche Arbeit; da aber nur menschliche Arbeit Wert und Profit schafft, so Marx, folgt daraus, daß sich eine Tendenz zu fallenden Profitraten ergibt. Marcuse meint nun, daß der Kapitalismus eine Gesellschaftsordnung ist, »die durch die Entwicklung der ihr innewohnenden Widersprüche fortschreitet. Bei alledem schreitet sie fort, und diese Widersprüche sind gerade das Mittel, ein ungeheures Wachstum der Arbeitsproduktivität, eine allumfassende Benutzung und Beherrschung natürlicher Quellen und eine Entfesselung bisher unbekannter Fähigkeiten und Bedürfnisse unter den Menschen herbeizuführen. Die kapitalistische Gesellschaft ist eine Einheit von Widersprüchen. Sie erzielt Freiheit durch Ausbeutung, Reichtum durch Verelendung, Fortschritt in der Produktion durch Beschränkung der Konsumtion. Der Kapitalismus ist seiner ganzen Struktur nach dialektisch: jede Form und Institution des ökonomischen Prozesses erzeugt ihre bestimmte Negation, und die Krise ist die extreme Form, in der die Widersprüche sich ausdrücken«⁴⁸. Die Krise als negierendes Moment des Kapitalismus gründet in antagonistischen Widersprüchen zwischen Objekt und Subjekt, Strukturen und menschlichen Akteuren, Tauschwert und Gebrauchswert, abstrakter und konkreter Arbeit, objektiven (Produktionsmittel) und subjektiven (lebendige Arbeit) Faktoren der Produktion, Mehrarbeit und notwendiger Arbeit, Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, individueller Produktion und gesellschaftlichem Bedarf, individueller Aneignung und gesellschaftlicher Produktion, Produktion und Konsumtion, Produk-

⁴⁸ Ebd., S. 273f.

tionsmitteln und Produzenten⁴⁹. Marcuse betont vor allem die Antagonismen zwischen Tauschwert und Gebrauchswert, abstrakter und konkreter Arbeit sowie objektiven und subjektiven Faktoren der Produktion.

Marcuse weist darauf hin, daß die Negation der Negation gesellschaftskritisch gefaßt Revolution bedeute: »Da sich in den Verhältnissen, wie sie ›bis jetzt‹ geherrscht haben, eine allseitige Negativität ausdrückt, die alle Sphären des Lebens überall beeinträchtigt, so erfordert ihre Umgestaltung darüber hinaus eine umfassende Revolution, das heißt eine Revolution, die erstens die Totalität der bestehenden Umstände umwälzen und sie zweitens durch eine neue umfassende Ordnung ersetzen müßte«⁵⁰. Das Proletariat bedeute »als Klasse die Negation aller Klassen«⁵¹, d.h. daß die kommunistische Revolution nicht die Lohnarbeit und das Proletariat zur herrschenden Klasse erhebe, sondern die entfremdete Arbeit abschaffe, wodurch Arbeit sich zu verwirklichender, selbstbestimmter Tätigkeit aufheben könne und das Phänomen der Klassen verschwinde. Das Proletariat als revolutionäres Subjekt konstituiere somit den Prozeß seiner Selbstaufhebung und die Aufhebung der Klassen, die »keine gesellschaftliche Gruppe in Knechtschaft belassen kann«⁵². Marcuse macht hier eine sehr bedeutende Feststellung, die in der Rezeption und in der Verwirklichung des Marxismus

⁴⁹ Zum antagonistischen Charakter des Kapitalismus vgl.: Christian Fuchs, *The Antagonistic Self-Organization of Modern Society*, in: *Studies in Political Economy*, Nr. 73, 2004, S. 183-209. Christian Fuchs, *Aspekte der evolutionären Systemtheorie in ökonomischen Krisentheorien unter besonderer Berücksichtigung techniksoziologischer Bezüge*, in: ders. *Krise und Kritik in der Informationsgesellschaft*, Norderstedt 2002, S. 82-401.

⁵⁰ *Vernunft und Revolution*, a.a.O., S. 254.

⁵¹ *Ebd.*, S. 256.

⁵² *Ebd.*, S. 257.

(im »real existierenden Sozialismus«) oft mißachtet wurde: Kommunismus bedeutet nicht Diktatur des Proletariats, Befreiung der Lohnarbeit aus den Fesseln des Kapitals und Erhebung der Arbeit zum herrschenden Prinzip, sondern Abschaffung der entfremdeten Arbeit, d.h. Aufhebung der Arbeit von der entfremdeten zur selbstbestimmten Tätigkeit. Bereits für Marx war die kommunistische Revolution die »Erkämpfung der Demokratie«⁵³, Kommunismus die »Selbstregierung der Produzenten«⁵⁴, eine Assoziation, »worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist«⁵⁵, die durch die »geschichtliche Selbsttätigkeit«⁵⁶ der Unterdrückten und Ausgebeuteten erreicht wird und in der jeder nach seinen Fähigkeiten tätig ist und nach seinen Bedürfnissen bekommt⁵⁷, eine Gesellschaft, »die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Assoziation der Produzenten neu organisiert«⁵⁸. Marx beschreibt die Pariser Kommune als lokale Selbstregierung und Form der Selbstbestimmung⁵⁹. Aus diesen Beschreibungen läßt sich schlußfolgern, daß Marx Kommunismus nicht als eine staatliche Diktatur verstand, sondern als eine umfassende Form der Selbstbestimmung und der Basisdemokratie.

⁵³ Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW Band 4, Berlin 1848, S. 481

⁵⁴ Karl Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich, in: MEW Band 17, Berlin 1871, S. 339.

⁵⁵ Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, a.a.O., S. 482.

⁵⁶ Ebd., S. 490.

⁵⁷ Karl Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: MEW Band 19, Berlin 1875, S. 21.

⁵⁸ Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, in: MEW Band 21, Berlin 1884, S. 168.

⁵⁹ Karl Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich, a.a.O.

»Die Aufhebung der negativen Organisation der Arbeit [...] ist [...] zur gleichen Zeit die Aufhebung des Proletariats«⁶⁰. Marcuse betont, daß Marx die Kategorie der Aufhebung der Arbeit so verwendete, daß einerseits die entfremdete Arbeit eliminiert wird, andererseits aber die wahre Form und das Wesen der Arbeit hergestellt wird.

Unter Kommunismus können wir eine Gesellschaft verstehen, in der Eigentum für alle verfügbar ist, gesellschaftliche Produktion durch freie Vereinbarungen und freie Verteilung geregelt sind, harte Arbeit durch die Verwirklichung technischer Möglichkeiten zu einem Ende gekommen ist und es Wohlstand, soziale Sicherheit, Glück, Verwirklichung und Mitbestimmung für alle gibt. Für Marx und Marcuse ist der Kommunismus die positive Aufhebung des Privateigentums und der Antagonismen der Klassengesellschaft, die die Verwirklichung des menschlichen Wesens, d.h. eines freien, vernünftigen, universellen und gesellschaftlichen Seins, ermöglicht. Kommunismus ist die Verwirklichung von Freiheit und Vernunft, die Aufhebung des Widerspruches zwischen Wesen und Existenz des Menschen und der Gesellschaft.

Bei der Diskussion der Kategorie der Negation der Negation in Form des Revolutionsbegriffes bei Marx ist Marcuse bestrebt, darauf hinzuweisen, daß Revolution und Kommunismus sich nicht automatisch aus dem Kapitalismus entwickeln, sondern von der praktischen Selbsttätigkeit des Menschen abhängig sind. »Der gegebene Zustand ist negativ und kann nur durch die Befreiung der ihm immanenten Möglichkeiten zu einem positiven gemacht werden. Diese Befreiung, die Negation der Negation, wird bewerkstelligt, indem eine neue Ordnung der Dinge eingerichtet wird. Die Negativität und ihre Negation sind zwei verschiedene Phasen des nämlichen historischen Prozesses, die durch die

⁶⁰ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 257.

historische Aktion des Menschen auseinander hervorgehen. Der ›neue‹ Zustand ist ›die Wahrheit‹ des alten. Aber jene Wahrheit wächst nicht allmählich und automatisch aus dem früheren Zustand hervor: sie kann nur durch einen autonomen Akt der Menschen freigesetzt werden, der den existierenden negativen Zustand als Ganzes aufhebt«⁶¹. Die Notwendigkeit geschieht »nur durch die gesellschaftliche Praxis. [...] In der Marxschen Dialektik bleibt das Denken, die Subjektivität, entscheidender Faktor des dialektischen Prozesses. [...] Der Ausgang [der gesellschaftlichen Entwicklung] hängt von den Bedingungen der Möglichkeiten dieses Kampfes und des sich in ihm entwickelnden Bewußtseins ab. Dazu gehört, daß seine Träger ihre Sklaverei und deren Gründe begriffen haben, daß sie ihre Befreiung wollen und die Wege dazu gesehen haben. [...] Die Notwendigkeit des Sozialismus ist selbst abhängig von der gesellschaftlichen Lage des Proletariats und von der Entwicklung seines Klassenbewußtseins«⁶².

Die Widersprüche des Kapitalismus erzeugen mit Notwendigkeit Krisen und Klassenverhältnisse, also die Bedingungen für einen Aufhebungsprozeß; die Aufhebung des Kapitalismus und die Realisierung des menschlichen Wesens kann aber nur auf Basis der Notwendigkeit und der von der Notwendigkeit erzeugten Möglichkeiten durch die freie Tätigkeit des Menschen erreicht werden, durch die Möglichkeit in konkrete Wirklichkeit verwandelt werden kann. Die Gesellschaftsdialektik ist geprägt durch eine Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit. »Nicht die geringste Naturnotwendigkeit oder gar automatische Unvermeidlichkeit garantiert den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus. [...] Die Revolution erfordert die Reife vieler Kräfte, aber die größte unter ihnen ist der subjektive Faktor, näm-

⁶¹ Ebd., S. 276.

⁶² Marcuse, Zur Geschichte der Dialektik, a.a.O., S. 224ff.

lich die revolutionäre Klasse selbst. Die Verwirklichung von Freiheit und Vernunft erfordert die freie Rationalität jener, die sie erlangen. Die Marxsche Theorie ist daher mit einem fatalistischen Determinismus unvereinbar⁶³.

Hegel hat mit dem Begriff der »bestimmten Negation« darauf hingewiesen, daß das Negative ebenso sehr positiv ist, daß also das Widersprechende sich nicht in Nichts auflöst, sondern nur in die Negation seines besonderen Inhalts, Negation ist die Negation »der bestimmten Sache«, das Resultat der Negation hat einen Inhalt, der reicher und höher ist als die alte Bestimmung, das Neue enthält das Alte und noch mehr⁶⁴. Um die Bedeutung des menschlichen Subjekts in der Gesellschaftsdialektik hervorzuheben, betont Marcuse, daß die bestimmte Negation eine »bestimmte Wahl« ist⁶⁵. Determiniert seien die spezifischen Widersprüche, die materiellen und geistigen Ressourcen und das Ausmaß der Freiheit in einer gesellschaftlichen Situation, dies sind objektive Aspekte der Dialektik. Daraus ergeben sich alternative Möglichkeiten der Entwicklung. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst unter gegebenen Bedingungen; Freiheit ist begriffene Notwendigkeit, da der Mensch die Geschichte unter gegebenen Bedingungen gestalten kann, d.h. er kann Alternativen realisieren, wenn er die Notwendigkeit, d.h. die in der Gesellschaft angelegten Möglichkeiten, erkennt. »Als geschichtlicher Prozeß schließt der dialektische Prozeß Bewußtsein ein: daß die befreienden Potentialitäten erkannt und erfaßt werden. [...] So ist nach Marx das Proletariat nur als revolutionäre Kraft die befreiende geschichtliche Kraft; die bestimmte Negation des Kapitalismus tritt ein, sofern und wenn das Proletariat seiner

⁶³ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 279f.

⁶⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik I, a.a.O., S. 49.

⁶⁵ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 233.

selbst und der Bedingungen und Prozesse bewußt geworden ist, die seine Gesellschaft ausmachen. Dieses Bewußtsein ist ebenso die Voraussetzung wie ein Element der negierenden Praxis. [...] Keine der gegebenen Alternativen ist von sich aus bestimmte Negation, sofern und solange sie nicht bewußt ergriffen wird, um die Macht unerträglicher Bedingungen zu brechen und rationalere, logischere Bedingungen zu erreichen, die von den jetzt herrschenden ermöglicht werden«⁶⁶. Bewußtes menschliches Handeln innerhalb vorgegebener Bedingungen ist als subjektiver Aspekt ein wesentlicher Teil der Gesellschaftsdialektik. Marcuse hat erkannt, daß nur durch den Handlungsaspekt Dialektik nichtdeterministisch ist und daß durch ihn der Begriff der menschlichen Freiheit in der Dialektik von Bedeutung ist. Es ist falsch, daß bei Marcuse eine Neigung besteht, »den objektiven Widerspruch in das subjektive Widersprechen aufzulösen« und daß er »immanente Widersprüche« des Kapitalismus vernachlässigt⁶⁷. Für Marcuse ist vielmehr das subjektive Handeln durch objektive Widersprüche bedingt, beschränkt und ermöglicht und die objektive Realität das Resultat der durch das menschliche Subjekt vollzogenen Realisierung von in der objektiven Realität angelegten bestimmten Möglichkeiten. Dialektik ist für Marcuse Dialektik von Subjekt und Objekt, Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit, Dialektik ist die Einheit von subjektiver Dialektik und objektiver Dialektik. Damit wirkt Marcuse einer deterministischen Interpretation des dialektischen Denkens entgegen. Es kann freilich in der menschlichen Geschichte zur vorübergehenden Stillstellung der bestimmten Negation kommen, die Gesellschaft wird dann tendenziell totalitär,

⁶⁶ Ebd., S. 234f.

⁶⁷ Hans-Ernst Schiller, *Gehemmte Entwicklung. Über Sprache und Dialektik bei Herbert Marcuse*, in: ders. *An unsichtbarer Kette*, Lüneburg 1993, S. 115f.

der Widerspruch wird unterbunden, real bleibt aber immer die Möglichkeit der bestimmten Negation, wird die Negation stillgestellt, so ist es Aufgabe der politischen Praxis, Protest wiederherzustellen.

1. 5. Marcuses Auseinandersetzung mit dem Positivismus und der Phänomenologie Martin Heideggers

Im zweiten Teil von »Vernunft und Revolution« kritisiert Marcuse die positivistische Philosophie und Soziologie, die er an Hand der Diskussion des Denkens von Auguste Comte, Friedrich Julius Stahl, Lorenz von Stein, des englischen Neuidealismus (T.H. Green, B. Bosanquet, L.T. Hobhouse), dem »revisionistischen Marxismus« (Eduard Bernstein) und der nationalsozialistischen Philosophie (Alfred Rosenberg, Otto Dietrich, Otto Koellreutter, Ernst Kriek, Franz Böhm, Hans Heyse, Carl Schmitt) erläutert. Der Positivismus sei unkritisch und undialektisch, da er auf die Herstellung gesellschaftlicher Harmonie abziele, die Möglichkeit der revolutionären Negation der Gesellschaft ausblende, sich auf die Analyse des Bestehenden und die Erforschung der Tatsachen beschränke, die bestehende Gesellschaftsordnung rechtfertige, Gesellschaft statisch beschreibe und historische Entwicklung als harmonische Evolution anstatt als Revolution fasse. »Die positivistische Idee der Ordnung bezieht sich auf ein Insgesamt von Gesetzen, das von dem Ganzen der dialektischen Gesetze gänzlich verschieden ist. Jenes ist wesentlich affirmativ und baut eine feste Ordnung auf, dieses ist wesentlich negativ und zerstört die Stabilität. Jenes sieht die Gesellschaft als ein Reich natürlicher Harmonie, dieses als ein System von Antagonismen«⁶⁸. Marcuse sieht die Soziologie als neutral und positivistisch, da sie sich auf die Beschreibung beobachtbarer Fakten beschränke. Es kann dagegen jedoch eingewendet

⁶⁸ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 306.

werden, daß Soziologie als die Wissenschaft von der Gesellschaft auch eine problemorientierte und gesellschaftskritische Vorgangsweise erlaubt. Marcuse betont, daß die Philosophie des Nationalsozialismus antihegelianisch war, da sie die herrschende unvernünftige, unfreie, terroristische Ordnung rechtfertigen wollte und daher die dialektische Negation der Gesellschaft, die durch Negation des Negativen zur Durchsetzung von Freiheit und Vernunft gelangen möchte, ablehnte. Diese Feindschaft zu Hegel, so betont Marcuse, war auch darauf gegründet, daß richtig erkannt wurde, daß das »negierende Denken« Hegels mit logischer Konsequenz zur marxistischen Gesellschaftskritik führt, und darauf, daß Hegel den Staat und nicht wie die nationalsozialistische Philosophie das Volk und die Rasse als objektiven Geist ansah. Hegel und Marx wollten die universelle Verwirklichung der Vernunft, der Nationalsozialismus propagierte die Überlegenheit der »deutschen Rasse« und mußte daher als unvernünftige und partikularistische Ideologie das Hegelsche und das Marxsche universalistische Vernunftdenken verurteilen.

Die Kritik des Positivismus ist ein wichtiges Thema Marcuses, das sich durch sein ganzes Werk zieht. In seinen Spätschriften, vor allem in »Der Eindimensionale Mensch« beschreibt Marcuse die Situation des Spätkapitalismus als eine, in der objektive Potentiale der Befreiung in den weit entwickelten technischen Produktivkräften existieren, diese Potentiale werden jedoch durch die Manipulation des subjektiven Faktors tendenziell stillgelegt, indem kritisches und dialektisches Denken unterbunden werden und den Massen kulturell suggestiert wird, daß das Gegebene selbstverständlich und einzige Existenzmöglichkeit ist. Diese prakti-

sche Form des Positivismus bedeute eine »Stillstellung der Dialektik der Negativität«⁶⁹.

Der »revisionistische Marxismus« (Eduard Bernstein) suspendierte die Revolutionstheorie und die Dialektik, um eine naturgesetzliche Evolution vom Kapitalismus zum Sozialismus zu propagieren. Die gesellschaftlichen Gesetze wurden als Naturgesetze aufgefaßt, aus denen sich die unvermeidliche Entwicklung zum Sozialismus ergebe. Das revolutionäre praktische Handeln der menschlichen Subjekte wurde somit auf Basis einer deterministischen und strukturalistischen Argumentation entwertet. »Die Revisionisten prüften so die kritische marxistische Theorie an den Maßstäben positivistischer Soziologie und verwandelten sie in eine Naturwissenschaft. In Übereinstimmung mit den inneren Tendenzen der positivistischen Reaktion gegen die »negative Philosophie« wurden die herrschenden objektiven Verhältnisse hypostasiert und die menschliche Praxis ihrer Autorität untergeordnet«⁷⁰.

Die Kritik am revisionistischen Marxismus war einer der Gründe, warum Marcuse nach neuen Möglichkeiten suchte, um den Marxismus und die Dialektik konkret und revolutionär zu machen. Marcuse dachte zunächst, daß durch die Phänomenologie Martin Heideggers eine solche Konkretisierung des Marxismus möglich sei. Die frühen Schriften Marcuses sind durch Heideggers Einfluß geprägt. Marcuse sah in Heideggers »Sein und Zeit« eine »wirklich konkrete Philosophie«⁷¹, durch ihren Aufgriff versprach er sich eine Aufweichung der damals gegenwärtigen Tendenzen des Marxismus, das Subjekt unter abstrakte Kollektivitäten un-

⁶⁹ Herbert Marcuse, Zum Begriff der Negation in der Dialektik, a.a.O., S. 194.

⁷⁰ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 352.

⁷¹ Herbert Marcuse u.a., Gespräche mit Herbert Marcuse, a.a.O., S. 10.

terzuordnen. Heideggers Denken wurde in den 1920ern von vielen als gegen die leere Abstraktheit der herrschenden Philosophie gerichtet aufgefaßt und versprach eine Philosophie, die auf das, was die menschlichen Subjekte angeht, orientiert ist. Charakteristisch für den Einfluß Heideggers auf Marcuses Denken sind vor allem die Arbeiten »Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus«⁷² und »Über konkrete Philosophie«⁷³. Durch den Begriff der Geschichtlichkeit habe Heidegger die Idee einer konkreten Philosophie an die Tagesordnung gesetzt, »nach langen Abirrungen wird wieder gesehen, daß Sinn und Wesen des Menschen in seinem konkreten Dasein beschlossen sind«⁷⁴. Marxismus und der historische Materialismus seien phänomenologisch zu begründen, um den Menschen als geschichtliches Wesen zu verstehen, das zur »radikalen Tat«⁷⁵ drängt. Marcuse kritisierte an Heidegger, daß dieser nicht zur »materialen Konstitution der Geschichtlichkeit«⁷⁶ durchdringt, er war jedoch überzeugt davon, daß Heideggers Phänomenologie, die auf dem Begriff der Geschichtlichkeit basiert, eine radikale Philosophie der Tat und die Orientierung der Philosophie an den konkreten Möglichkeiten der Existenz fundieren könne. Einerseits müsse die Phänomenologie Heideggers mit dialektischem Denken verbunden werden, um das geschichtliche Dasein konkret und materiell aufzufassen, andererseits müsse die dialektische Methode

⁷² Herbert Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, in: Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1928, S. 347-384.

⁷³ Herbert Marcuse, Über konkrete Philosophie, in: Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1929, S. 385-406.

⁷⁴ Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a.a.O., S. 362.

⁷⁵ Ebd., S. 352.

⁷⁶ Ebd., S. 365.

phänomenologisch werden, um einen außergeschichtlichen Sinn, der aller Geschichtlichkeit innewohnt, zu erfassen⁷⁷. Durch eine derartige Synthese seien sowohl Wesen als auch konkrete Erscheinung der geschichtlichen menschlichen Existenz erfaßbar. Marcuse versprach sich also von der Heideggerschen Phänomenologie die Fundierung des Wesensbegriffes. Seine zwar fertiggestellte, aber nicht angenommene Habilitation (nach der Machtübernahme Hitlers wurden Habilitationen von Wissenschaftlern jüdischer Herkunft hintangestellt bzw. unterbunden) ist von der Phänomenologie Heideggers und Diltheys stark beeinflußt. In der Einleitung dankt Marcuse Heidegger mit den Worten: »Was diese Arbeit etwa zu einer Aufrollung und Klärung der Probleme beiträgt, verdankt sie der philosophischen Arbeit Martin Heideggers«⁷⁸. Bereits der Begriff der »Geschichtlichkeit« im Titel der Arbeit (»Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit«) zeigt den Einfluß des Heideggerschen Denkens.

Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus war für Marcuse eine philosophische und persönliche Enttäuschung, Marcuse distanzierte sich von Heidegger. Während in Marcuses Habilitationsschrift der Einfluß Heideggers noch deutlich zu erkennen ist, kommt der Name Heidegger in Marcuses erster englischer Monographie »Reason and Revolution« (Vernunft und Revolution, 1941) nicht mehr vor. Vor allem die Veröffentlichung der Marxschen Pariser Frühschriften (»Ökonomisch-Philosophische Manuskripte«) verdeutlichte Marcuse, daß das Marxsche und das Hegelsche Denken eine konkrete Philosophie fundieren können. Eine frühe Auseinandersetzung mit den »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten« ist Marcuses Arbeit »Neue

⁷⁷ Ebd., S. 370.

⁷⁸ Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Schriften Band 2, Frankfurt/Main, S. 8.

Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus«⁷⁹: Marx argumentiert, daß entäußerte und entfremdete Arbeit auch eine Entfremdung des Menschen von seinem Wesen des geschichtlichen, gegenständlichen, sinnlichen, universellen, gesellschaftlichen, revolutionären Seins bedeute. Wesen und Existenz würden im Kapitalismus auseinanderreten. Marx hatte also bereits in seinen Frühschriften die Grundlagen für eine am Subjekt orientierte Philosophie geschaffen. In den »Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten« fand Marcuse eine revolutionäre Fassung des Wesensbegriffes⁸⁰. Auf Heidegger bezog sich Marcuse in seinem weiteren Werk nur mehr vereinzelt⁸¹.

In zwei Briefen an Heidegger warf Marcuse diesem 1948 seine Unterstützung der Nazis vor und fragte ihn: »Sie, der Philosoph, haben die Liquidierung des abendländischen Daseins mit seiner Erneuerung verwechselt? War nicht diese Liquidierung schon in jedem Worte der ›Führer‹, in jeder Geste und Tat der SA lange vor 1933 offenbar?«⁸². Marcuse stellte später ähnlich wie Günther Anders⁸³ fest, daß Heideggers Philosophie schein-konkret war; Heidegger habe so konkrete Begriffe wie Sorge und Existenz zu schlecht abstrakten Begriffen verflüchtigt⁸⁴. Marcuse sagte über Heidegger, daß dessen Interpretation des menschlichen Daseins

⁷⁹ Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, a.a.O., S. 509-555.

⁸⁰ Vgl. Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, a.a.O.

⁸¹ So z.B. Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 168.

⁸² Bernd Martin (Hrsg.), Martin Heidegger und das ›Dritte Reich‹, Darmstadt 1989, S. 157.

⁸³ Günther Anders, Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie (1948), in: Über Heidegger, München 2001, S. 72-115.

⁸⁴ Marcuse u.a., Gespräche mit Herbert Marcuse, a.a.O., S. 10.

als der Antizipation des Todes »die jüngste und höchst passende Ermunterung zum Tod [war]: genau zu der Zeit, als für die entsprechende Wirklichkeit des Todes die politischen Grundlagen gelegt wurden, für die Gaskammern und Konzentrationslager von Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Bergen-Belsen«⁸⁵. In einer Analyse der deutschen Philosophie aus dem Jahr 1940 bezeichnet Marcuse Heidegger als einen Philosophen, der die menschliche Existenz zur Grundlage der Philosophie machte und daher zu einem der wirklich großen Interpreten der Philosophiegeschichte wurde. »Jedoch fand die konkrete Existenz, die Heidegger als Fundament für die Neubegründung der Philosophie dienen sollte, ihre Errettung aus Angst, Verzweiflung und Nihilismus in genau jener totalitären Entschlossenheit, die aus der Enttäuschung über den Liberalismus nationalsozialistisch orientierte Konsequenzen zog. Umgeben von allgemeinen Auflösungserscheinungen suchte die Philosophie ihre Zuflucht bei der ›natürlichen‹ Integrität von Blut und Boden sowie in der Ganzheitlichkeit des Volkstums«⁸⁶.

1. 6. Momente einer kritischen Theorie der Gesellschaft

Die Methode der dialektischen Gesellschaftskritik identifiziert Widersprüche im Sein, die zur Aufhebung treiben. Dialektische Gesellschaftskritik denkt Gesellschaft nicht so, wie sie ist, sondern ihr geht es um die praktische Realisierung von Möglichkeiten des Seins, die Freiheit und Vernunft fördern. Als Kritik benennt und unterstützt sie die widersprechenden Momente der Gesellschaft, die das Bestehende negieren, um die Negation der Negation hin zu mehr Freiheit, Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung

⁸⁵ Herbert Marcuse, Die Ideologie des Todes, in: Nachgelassene Schriften 3, Lüneburg 2002, S. 107.

⁸⁶ Herbert Marcuse, Deutsche Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert, in: Feindanalysen, Lüneburg 1998, S. 128.

voranzutreiben. Als Momente einer kritischen Theorie können folgende Aspekte erachtet werden:

- Kritische Theorie entwirft Praxis: »Freiheit ist die Möglichkeit, geschichtliche Notwendigkeit auf sich zu nehmen. Die Theorie weist die geschichtlichen Notwendigkeiten und die Daseinsweisen auf, die sie verlangen, sie wird so zum Hebel der radikalen Praxis, die die Wirklichkeit nach der Notwendigkeit verändern will«⁸⁷. »Auf Grund der Analyse der gegebenen Gesellschaft, projiziert, entwirft die Theorie mögliche Praxis«⁸⁸.
- Das Aufzeigen von Wahrheit und der Differenz von Wesen und Erscheinung: Zu einer Aufgabe der erkennenden Praxis des Menschen gehört, zu erkennen, daß und wie »die Erscheinung nicht unmittelbar mit dem Wesen zusammenfällt«⁸⁹. Sinn einer kritischen Theorie sei das »Sichtbarmachen von Wahrheit«⁹⁰, Wahrheit existiere aber nicht an sich, sondern müsse vom Menschen angeeignet werden.
- Die Sorge um den Menschen: »Die Sorge um den Menschen tritt in das Zentrum der Theorie; er soll aus der wirklichen Not und dem wirklichen Elend zu sich selbst befreit werden«⁹¹. Die Sorge um die menschliche Existenz macht aus der kritischen Theorie eine »praktische Wissenschaft« und führt sie hinein in die konkrete Bedrängnis der menschlichen Existenz⁹². In Situationen, wo die

⁸⁷ Herbert Marcuse, *Transzendentaler Marxismus?*, in: *Schriften Band 1*, Frankfurt/Main 1930, S. 466.

⁸⁸ Herbert Marcuse, *Theorie und Praxis*, in: *Zeit-Messungen*, *Schriften Band 9*, Frankfurt/Main 1975, S. 143.

⁸⁹ Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, in: *Schriften Band 3*, Frankfurt/Main 1936, S. 69.

⁹⁰ *Über konkrete Philosophie*, a.a.O., S. 385.

⁹¹ *Zum Begriff des Wesens*, a.a.O., S. 71.

⁹² *Über konkrete Philosophie*, a.a.O., S. 387f.

menschliche Existenz in ihren Grundlagen erschüttert wird, verrate die Philosophie ihren eigenen Sinn, wenn sie in »zeitlosen« Diskussionen arbeite⁹³. Kritische Theorie ist gekennzeichnet durch »die Sorge um das Glück der Menschen, und die Überzeugung, daß dieses Glück nur durch eine Veränderung der materiellen Daseinsverhältnisse zu erreichen sei«⁹⁴. Sie ist daher orientiert an der grundlegenden Verbesserung der menschlichen Existenz und dem Glück aller Menschen.

- Das Erkennen von Möglichkeiten der Befreiung: Theorie kann die konkreten Wege der Realisierung der Wesensbestimmungen aufzeigen und auf die heute schon bestehenden Versuche ihrer Verwirklichung hinweisen, sie kann reale Möglichkeiten erkennen, die von der Praxis ergriffen werden können⁹⁵. »Die Philosophie hat nach der genauen Analyse der gegenwärtigen Existenz zu untersuchen, welche dieser Möglichkeiten eine ›wahre Existenzweise‹ gewährleisten. Sie hat jede Bewegung der Existenz genau zu beobachten: die vorzutreiben, die eine Bewegung zur Wahrheit hin darstellt, die zu hindern, die in verfallende Existenzweisen führt«⁹⁶. Kritische Theorie verdeutlicht Möglichkeiten der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sie leistet ein Bewußtmachen der Möglichkeiten, zu denen die geschichtliche Situation herangereift ist⁹⁷, sie stellt die Veränderung der Gesellschaft dar und damit die Bedingungen für gesellschaftlichen Wandel und identifiziert Eingriffsmöglichkeiten für den Menschen. Kritische Theorie möchte »eine Entwicklung beschleunigen

⁹³ Ebd., S. 406.

⁹⁴ Herbert Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, in: Schriften Band 3, Frankfurt/Main 1937, S. 228.

⁹⁵ Zum Begriff des Wesens, a.a.O., S. 72 und 80.

⁹⁶ Über konkrete Philosophie, a.a.O., S. 397.

⁹⁷ Philosophie und kritische Theorie, a.a.O., S. 249.

gen, die zur Gesellschaft ohne Unrecht führen soll«⁹⁸. »Eine kritische Gesellschaftstheorie, die sich als Organ der Selbstaufklärung eines historischen Prozesses versteht, muß nach Indikatoren suchen, wo im historischen Prozeß selbst ein Bewußtsein entsteht, das von dieser Theorie explizit gemacht werden kann«⁹⁹. Praxis setzt »das Wissen um die Bedingungen, Beschränkungen und Möglichkeiten der Veränderung voraus«, kritische Theorie erkennt »Bedingungen und Aussichten des Handelns«¹⁰⁰.

- Stellungnahme zu den konkreten Formen des Daseins: »Insoweit konkrete Dialektik die Vielspältigkeit, Gewordenheit und Grenze geschichtlicher Daseinsweisen und -formen aufweist, bedingt sie ein jeweiliges Stellungnehmen zu diesen Daseinsweisen und -formen ihrer Wirklichkeit«¹⁰¹.
- Transzendieren des Bestehenden und Antizipation der Freiheit: Kritische Theorie geht über das Bestehende hinaus, das Aufzeigen des Negativen ist zugleich die Antizipation einer qualitativ anderen positiven Wirklichkeit: »Die dialektischen Begriffe transzendieren die gegebene gesellschaftliche Wirklichkeit auf eine andere, in ihr tendenziell angelegte geschichtliche Gestalt hin«¹⁰². Die Begriffe der kritischen Theorie beinhalten daher zugleich Anklage und Forderung¹⁰³.
- Ausarbeitung von Kategorien, die die Gegenwart in Frage stellend sie thematisieren und eine Veränderung zum

⁹⁸ Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt/Main 1937, S. 238.

⁹⁹ Marcuse u.a., Gespräche mit Herbert Marcuse, a.a.O., S. 58.

¹⁰⁰ Herbert Marcuse, Die Relevanz der Realität, in: Nachgelassene Schriften Band 3, Lüneburg 2002, S. 213.

¹⁰¹ Zum Problem der Dialektik I, a.a.O., S. 420.

¹⁰² Zum Begriff des Wesens, a.a.O., S. 83.

¹⁰³ Ebd., S. 84.

Richtigen suchen. Kritische Theorie kritisiert die Gegenwart¹⁰⁴. Konkrete Erscheinungen der Gesellschaft werden auf den Begriff gebracht, Tendenzen werden begriffen, die in der Praxis abgebogen und blockiert werden können¹⁰⁵. Kritische Theorie identifiziert Tendenzen und Gegentendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung¹⁰⁶. Sie ist notwendig, um »die Welt zu begreifen«, in der wir leben – »sie im Hinblick auf das zu verstehen, was sie dem Menschen angetan hat und was sie dem Menschen antun kann«¹⁰⁷.

- Kritische Theorie unterscheidet sich sprachlich von der Wirklichkeit, denn diese ist wesentlich geprägt durch eine herrschende, eindimensionale Sprache, die komplexe Zusammenhänge nicht adäquat darstellen kann¹⁰⁸. Kritische Theorie verwendet eine dialektische Sprache, die Widersprüche und Ambivalenzen zum Ausdruck bringt. Sie ist eine »entgegenwirkende Philosophie«, die »der massiven ideologischen Indoktrination, die von den fortgeschrittenen repressiven Gesellschaften von heute praktiziert wird«, entgegenwirken kann¹⁰⁹.
- Vorherrschende Kategorien, die oft als selbstverständlich erscheinen, werden hinterfragt und in Frage gestellt. Gegebene Kategorien und gesellschaftliche Faktizität werden nicht als naturgegeben, sondern als historisch und veränderbar begriffen. Ideologischer Schein wird als Täuschung dargelegt¹¹⁰.

¹⁰⁴ Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, a.a.O., S. 235.

¹⁰⁵ Theorie und Praxis, a.a.O., S. 143.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 198.

¹⁰⁸ Ebd., S. 207f.

¹⁰⁹ Herbert Marcuse, Die Relevanz der Realität, a.a.O., S. 211.

¹¹⁰ Vgl. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, a.a.O.

- Die Erkenntnis, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, das Glück, Selbstbestimmung und Freiheit erfordert¹¹¹. Der Mensch gilt als das höchste Wesen für den Menschen, die Vernunft als die höchste Möglichkeit des Menschen¹¹². In einer durch Herrschaft und Machtasymmetrien geprägten Gesellschaft ist der Mensch von seinem Wesen entfremdet. Kritische Theorie tritt ein für Umwälzung menschenunwürdiger Bedingungen.
- Die Erkenntnis, daß der Mensch mehr sein kann und soll als ein verwertbares Subjekt¹¹³.
- Die Erkenntnis, daß Glück, Selbstbestimmung und Freiheit nur durch eine Veränderung der materiellen Daseinsverhältnisse erreicht werden können¹¹⁴.
- Phantasie, um das noch nicht Gegenwärtige als Ziel festzuhalten, über das Vorhandene hinauszugehen und die mögliche Zukunft vorwegzunehmen¹¹⁵.
- Das Ziel einer vernünftigen Organisation der Gesellschaft, einer Assoziation freier Menschen auf Basis nachhaltig eingesetzter und gestalteter technischer Mittel¹¹⁶. Kritische Theorie geht von den Urteilen aus, daß das menschliche Leben lebenswert ist oder vielmehr lebenswert gemacht werden kann oder sollte und daß in einer gegebenen Gesellschaft spezifische Möglichkeiten zur Verbesserung des menschlichen Lebens bestehen sowie spezifische Mittel und Wege, diese Möglichkeiten zu verwirklichen¹¹⁷.

¹¹¹ Philosophie und kritische Theorie, a.a.O., S. 243.

¹¹² Ebd., S. 228.

¹¹³ Ebd., S. 244.

¹¹⁴ Ebd., S. 237.

¹¹⁵ Ebd., S. 245. Vgl. auch Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, a.a.O., S. 237.

¹¹⁶ Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, a.a.O., S. 234.

¹¹⁷ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 12f.

- Parteilichkeit für Unterdrückte¹¹⁸.
- Das Streben nach einem Zustand ohne Ausbeutung und Unterdrückung sowie nach der Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen¹¹⁹.
- Die Erfassung der gesellschaftlichen Verhältnisse als Ganzem; das Ganze des Menschen und seiner Welt wird aus dem gesellschaftlichen Sein erklärt¹²⁰. Dies geschieht im Hinblick auf die mögliche Veränderung der Gesellschaft¹²¹. Gegenstand ist die Gesellschaft als Totalität¹²².
- Indem die Rationalität des Irrationalen und die Irrationalität des Rationalen in der bestehenden Gesellschaft aufgedeckt wird, wird kritische Theorie praktisch: »Das kritische Denken ist bestrebt, den irrationalen Charakter der bestehenden Rationalität (der immer offenkundiger wird) und die Tendenzen zu bestimmen, die diese Rationalität dazu veranlassen, ihre eigene Transformation hervorzu- bringen«¹²³ (ebd., S. 238).

2. Herbert Marcuses Kulturtheorie

2. 1. Der Kulturbegriff

Marcuse betont, daß in der bürgerlichen Epoche Kultur nicht mehr wie im Altertum als eine Sphäre gilt, in der sich eine Elite mit den höchsten Werten beschäftigt, sondern daß sie als allgemein und allgemeingültig aufgefaßt wird¹²⁴. Es sei nicht mehr so, daß die einen für die Arbeit, die anderen

¹¹⁸ Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, a.a.O., S. 235.

¹¹⁹ Ebd., S. 257+263.

¹²⁰ Marcuse u.a., Gespräche mit Herbert Marcuse, a.a.O., S. 95.

¹²¹ Ebd.

¹²² Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, a.a.O., S. 223.

¹²³ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 238.

¹²⁴ Herbert Marcuse, Über den affirmativen Charakter der Kultur, In: Schriften Band 3, Frankfurt/Main 1937, S. 191.

für die Muße zuständig sind, sondern als abstrakte Wesen sollten alle Menschen an den Werten Schönheit, Güte und Wahrheit teilhaben¹²⁵. Marcuse definiert Kultur in diesem Zusammenhang als die gesellschaftliche Totalität, die den Bereich der materiellen Produktion und der ideellen/geistigen Produktion umfasse. Der Kulturbegriff »meint das jeweilige Ganze des gesellschaftlichen Lebens, sofern darin sowohl die Gebiete der ideellen Reproduktion (Kultur im engeren Sinne, die ›geistige Welt‹) als auch der materiellen Reproduktion (der ›Zivilisation‹) eine historisch abhebbare und begreifbare Einheit bilden«¹²⁶. Kultur wird hier also im Sinn von Gesellschaft als die Totalität des menschlichen Handelns und der menschlichen Produktionstätigkeiten verstanden. Es existiere jedoch auch ein zweiter Kulturbegriff, in dem Kultur als die geistige Welt der Werte der materiellen Produktion (Zivilisation) entgegengesetzt wird. In der kapitalistischen Kultur werde die geistige Kultur als dem materiellen Produktionsprozeß überlegen angesehen, das impliziere, daß keine Veränderung der materiellen Produktion und der Eigentumsverhältnisse notwendig sei, da Glück innerhalb des Kapitalismus in der geistigen Kultur erlangt werden könne. »Unter affirmativer Kultur sei jene der bürgerlichen Epoche angehörige Kultur verstanden, welche im Laufe ihrer eigenen Entwicklung dazu geführt hat, die geistig-seelische Welt als ein selbständiges Wertreich von der Zivilisation abzulösen und über sie zu erhöhen. Ihr entscheidender Zug ist die Behauptung einer allgemein verpflichtenden, unbedingt zu bejahenden, ewig besseren, wertvolleren Welt, welche von der tatsächlichen Welt des alltäglichen Daseinskampfes wesentlich verschieden ist, die aber jedes Individuum ›von innen her‹, ohne jene Tatsächlichkeit zu verändern, für sich realisieren

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Ebd., S. 192.

kann«¹²⁷. Im affirmativen Kulturbegriff gehe es um seelische Werte. Die affirmative Kultur sei eine Ideologie, da sie den Menschen über die materielle Not hinwegtröste und vortäusche, daß Freiheit in kulturellen Werten und der Freizeitkultur gegeben sei. Um die entfremdete Arbeit zu legitimieren, werde Glück und Genuß durch den affirmativen Kulturbegriff auf den Reproduktionsbereich beschränkt. »Daß es eine höhere Welt, ein höheres Gut als das materielle Dasein gibt, verdeckt die Wahrheit, daß ein besseres materielles Dasein geschaffen werden kann, in dem solches Glück wirklich geworden ist. In der affirmativen Kultur wird sogar das Glück zu einem Mittel der Einordnung und Bescheidung. [...] Die Menschen können sich glücklich fühlen, auch wenn sie es gar nicht sind«¹²⁸.

Im Buch »Triebstruktur und Gesellschaft« verwendet Marcuse die beiden Begriffe »Kultur« und »Zivilisation« gleichermaßen, um die gesellschaftliche Totalität zu bezeichnen. Im Aufsatz »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«¹²⁹ aus dem Jahr 1965 nimmt Marcuse jedoch im Unterschied zu früheren Arbeiten eine Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation vor. Er bestimmt Kultur als den »Komplex moralischer, intellektueller und ästhetischer Ziele (Werte), die eine Gesellschaft als den Zweck der Organisation, Teilung und Leitung ihrer Arbeit betrachtet«¹³⁰. Kultur bezeichne »eine höhere Dimension menschlicher Autonomie und Erfüllung«, während Zivilisation das »Reich der Notwendigkeit« bezeichne, »des gesellschaftlich notwendigen Arbeitens und Verhaltens, worin der Mensch nicht wirklich er selbst und in seinem eigenen Element ist,

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd., S. 216.

¹²⁹ Herbert Marcuse, Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur, In: Schriften Band 8, Frankfurt/Main 1965, S. 115-135.

¹³⁰ Ebd., S. 115.

sondern der Heteronomie, äußeren Bedingungen und Bedürfnissen unterworfen« ist¹³¹. Zivilisation sei gekennzeichnet durch materielle Arbeit, Arbeitstag, Reich der Notwendigkeit, Natur und operationelles Denken, Kultur hingegen durch geistige Arbeit, Feiertag, Muße, Reich der Freiheit, Geist und nichtoperationales Denken¹³². An anderer Stelle unterscheidet Marcuse zwischen materieller Kultur, die sich durch Verdienen des Lebensunterhalts, operationale Werte, Leistungsprinzip, patriarchalische Familie und Arbeit auszeichne, und geistiger Kultur, die die höheren Werte, Kunst, Religion, Natur- und Geisteswissenschaften umfasse¹³³. Die affirmative Kultur bestimmt Marcuse nun als die spätkapitalistische Form der Kultur, in der Zivilisation und Kultur immer stärker ineinanderfallen und die transzendenten Ziele der Kultur, die gegenüber den entfremdeten Formen der Zivilisation antagonistisch und fremd waren, zerstört werden. Dies äußere sich z.B. in der Assimilation von Arbeit und Entspannung, Versagung und Vergnügung, Kunst und Haushalt, Psychologie und Betriebsführung. Die Kultur wird dadurch affirmativ, die Kulturelemente dienen nun dazu, »die Gewalt des Bestehenden über den Geist zu befestigen«¹³⁴, es kommt zur »Beseitigung des vormals antagonistischen Gehalts der Kultur«¹³⁵, die kritische und oppositionelle Entfremdung der Kultur von der Zivilisation wird aufgehoben¹³⁶, die Kultur wird durch die Zivilisation aufge-

¹³¹ Ebd., S. 117.

¹³² Ebd., S. 118.

¹³³ Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, In: *Schriften Band 9*, Frankfurt/Main 1972, S. 85.

¹³⁴ *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur*, a.a.O., S. 118.

¹³⁵ Ebd., S. 119.

¹³⁶ Ebd., S. 122.

sogen¹³⁷, aus der zweidimensionalen Gesellschaft wird die eindimensionale Gesellschaft. Die »kritische, qualitative Transzendenz der Kultur wird beseitigt und das Negative dem Positiven integriert. Die oppositionellen Elemente der Kultur werden so abgebaut. Die Zivilisation übernimmt, organisiert, kauft und verkauft die Kultur. [...] Das Ergebnis: die autonomen, kritischen Kulturgehalte werden pädagogisch, erbaulich, zu etwas Entspannendem – ein Vehikel der Anpassung«¹³⁸. Durch das Entstehen der Konsumkultur infolge der Dynamik des »Monopolkapitalismus« komme es zum Zerfall der klassischen bürgerlichen Kultur¹³⁹.

Marcuse verwendet also offenbar zwei unterschiedliche Kulturbegriffe. Zunächst bestimmt er Kultur umfassend im Sinn von Gesellschaft und argumentiert, daß das affirmative Denken im Kapitalismus die Einheit von materieller und ideeller Produktion ideologisch zerreiße, um Glück und Freiheit auf den geistigen Bereich zu beschränken und den Bereich der entfremdeten Arbeit zu legitimieren. In späteren Arbeiten argumentiert Marcuse umgekehrt, daß der Bereich der Kultur als Sphäre der geistigen Produktion der Sphäre der Notwendigkeit und der Arbeit, der Zivilisation, entfremdet sei und daher an sich Anklage und Negation der Entfremdung darstelle. Im Spätkapitalismus komme es nun aber zur Zerstörung der Autonomie der Kultur, Kultur werde immer stärker durch die Logik des Gewinns und der Waren geprägt. Diese zwei unterschiedlichen Verwendungsweisen des Kulturbegriffs stellen nicht unbedingt eine Inkonsequenz dar, sondern sind Resultat der historischen Entwicklung des Kapitalismus im 20. Jahrhundert. Die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse erfordert auch die Veränderung der theoretischen Begriffe, die diese Zusam-

¹³⁷ Ebd., S. 124.

¹³⁸ Ebd., S. 121f.

¹³⁹ Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 85f.

menhänge erklären und kritisieren. Die Veränderung des gesellschaftlichen Seins erfordert eine Veränderung der Wissenschaft als Form des kollektiven gesellschaftlichen Bewußtseins. Marcuses früher Kulturbegriff beschreibt jene kapitalistische Phase, in der der Bereich der geistigen Kultur vom materiellen Produktionsprozeß unabhängig war und eine relative Autonomie besaß. Affirmativ ist dieser Kulturbegriff dann, wenn Glück und Freiheit als rein geistig-kulturelle Phänomene aufgefaßt werden und die Möglichkeit von Glück und Freiheit nicht auch als im Bereich der materiellen Produktion verwirklichbar angesehen wird. Nach 1945 hat sich die Struktur des Kapitalismus verändert: Die kapitalistische Gesellschaftsformation trat in ein Stadium ein, das durch ein fordistisches Entwicklungsmodell gekennzeichnet war, es entstand u.a. eine Massenproduktions-, Massenkonsum- und Freizeitgesellschaft, die Warenlogik wurde auf den kulturellen Bereich und den Reproduktionsbereich ausgedehnt¹⁴⁰. Als Reaktion auf diese Entwicklung bestimmt Marcuse den Kulturbegriff neu, er faßt Kultur nun nur mehr als den Bereich der geistigen Produktion und definiert sie als gegenüber der materiellen Zivilisation transzendent. Affirmative Kultur bedeute nun nicht mehr die ideologische Trennung von materieller Zivilisation und geistiger Kultur, sondern die Aufsaugung der Kultur durch die Warenlogik der Zivilisation. Die Veränderung der Bedeutung des Kulturbegriffes bei Marcuse ist also auf reale gesellschaftliche Entwicklungstendenzen des Kapitalismus zurückzuführen, die sich nach 1945 immer stärker durchsetzten.

Es ist vorteilhaft, den Kulturbegriff in einem engeren Sinn zu fassen, da ansonsten keine Unterscheidung zwischen

¹⁴⁰ Vgl. Christian Fuchs, Aspekte der evolutionären Systemtheorie in ökonomischen Krisentheorien unter besonderer Berücksichtigung techniksoziologischer Bezüge, in: ders. Krise und Kritik in der Informationsgesellschaft, Norderstedt 2002, S. 82-401.

Kultur und Gesellschaft gemacht werden kann und der spezifische Inhalt des Kulturbegriffs verloren geht. Chris Jenks hat vier Bedeutungen des Kulturbegriffs identifiziert¹⁴¹: Kultur als 1. allgemeiner Geisteszustand, 2. als Zustand der intellektuellen und moralischen Entwicklung in der Gesellschaft, 3. als kollektives System von Kunst und intellektuellen Arbeiten, 4. als soziale Kategorie, die den ganzen Lebensstil einer Gruppe von Menschen beschreibt. Raymond Williams unterscheidet drei Verwendungsweisen: 1. Kultur als allgemeiner Prozeß der intellektuellen, geistigen und ästhetischen Entwicklung, 2. Kultur als bestimmter Lebensstil eines Volkes, einer Gruppe, Periode oder der Menschheit, 3. Kultur als die Arbeiten und Praktiken intellektueller und künstlerischer Aktivitäten.¹⁴² Generell kann man zwischen subjektiven, objektiven, dualistischen und dialektischen Kulturbegriffen unterscheiden¹⁴³. Subjektivistische Theorien definieren Kultur als den kognitiven Bereich von Ideen, Meinungen, Werten und des Glaubens, d.h. als kognitives Attribut und Geisteszustand. Objektivistische Theorien begreifen Kultur als materielle Artefakte mit symbolischer Bedeutung (kulturelle Produkte, Kulturgüter, kulturelle Werke) oder als bedeutungsvolle soziale Strukturen (kollektive Werte, Weltanschauungen und Weltansichten), die außerhalb einzelner menschlicher Subjekte existieren. Dualistische Kulturbegriffe sehen Kultur als aufgesplittet in zwei unabhängige Existenzsphären: Den Bereich der subjektiven/kognitiven Werte und Anschauungen, 2. den objektiven Bereich der kulturellen Werke und/oder kollektiven Weltanschauungen. Diese Kulturbegriffe lassen jeweils

¹⁴¹ Chris Jenks, *Culture*, London 1993.

¹⁴² Raymond Williams, *Keywords*, New York 1983.

¹⁴³ Christian Fuchs, *The Self-Organization of the Cultural Subsystem of Modern Society*, in: *Proceedings of the 12th Fuschl Conversations 2004* (18.-23.4.2004, Fuschl/See), im Erscheinen.

bestimmte Aspekte außeracht, subjektivistische Theorien ignorieren objektive Kulturaspekte, objektivistische Theorien ignorieren subjektive Kulturaspekte, dualistische Theorien vernachlässigen die Wechselwirkungen zwischen objektiven und subjektiven Kulturelementen. Sinnvoll ist daher ein dialektischer Kulturbegriff, der Kultur als ein sich ständig veränderndes Subsystem der Gesellschaft bestimmt, in dem Bedeutungen produziert werden, die gesellschaftliche Entitäten signifizieren und symbolisieren¹⁴⁴. Kultur ist ein dynamischer Prozeß, in dem sich subjektive und objektive Aspekte wechselseitig produzieren: Subjektive Ideen, Normen, Werte und Glaubensinhalte sind die kognitive Basis für Kommunikations- und Kooperationsprozesse, die zur Produktion und Reproduktion von objektiven kulturellen Strukturen in der Form von kulturellen Artefakten mit symbolischen Gehalten und kollektiven Normen, Ideen, Regeln, Werten, Traditionen, Weltanschauungen, Ethiken und Moralvorstellungen führen, die subjektive Praktiken und Wertvorstellungen beschränken und ermöglichen, auf Basis derer wiederum eine weitere Produktion und Reproduktion kultureller Strukturen möglich ist¹⁴⁵. Subjektive und objektive Kulturaspekte produzieren sich also wechselseitig. Es ist sinnvoll, so wie Marcuse in seinen späten kulturtheoretischen Arbeiten den Kulturbegriff auf die Sphäre der geistigen Produktion zu beschränken. Der affirmative Charakter der kapitalistischen Kultur kann dann bestimmt werden als die Tendenz zur Zerstörung der relativen Autonomie des Kultursystems von der Logik der Kapitalakkumulation. Dazu muß jedoch Kultur zunächst als ein Subsystem der Gesellschaft definiert werden, das von Ökonomie und Politik unterschieden ist. Daher ist es sinnvoll, Kultur nicht als die gesellschaftliche Totalität der geistigen und mate-

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

riellen Produktion zu fassen, sondern dem Kulturbegriff eine eingeschränktere Bedeutung zuzuweisen.

2. 2. Triebstruktur und Kultur

»Triebstruktur und Gesellschaft«¹⁴⁶ ist Marcuses Auseinandersetzung mit dem Werk von Sigmund Freud. Resultat davon ist eine soziologische und marxistische Interpretation der Psychoanalyse. Für Freud ist der seelische Apparat eine dynamische Einheit des Gegensatzes von unbewußten und bewußten Strukturen. Die beiden Grundtriebe des Menschen sind für Freud Eros (Lebenstrieb, Sexualtrieb) und Thanatos (Todestrieb). Eros ist lebens-, sex- und lustbejahend, Thanatos destruktiv, aggressiv, todesbejahend und lustverneinend. Im Zusammenhang mit dem Lustprinzip spricht Marcuse auch vom Nirwanaprinzip. Das Ideal des Nirwana »enthält die Versicherung, daß das Ende Erfüllung, Befriedigung, ist. Das Nirwana ist das Urbild des Lustprinzips«¹⁴⁷, das Nirwanaprinzip beschreibt einen Zustand, in dem Ausbeutung, Leid und Unterdrückung ein Ende gefunden haben. Marcuse betont das dialektische Verhältnis von Eros und Thanatos, es sind Gegensätze, die zur ständigen Aufhebung streben und Kultur als eine höhere Einheit konstituieren. Die »wechselnde Gegenwart und ständige Verschmelzung (und Entmischung)«¹⁴⁸ der beiden Grundtriebe charakterisiert den menschlichen Lebensprozeß. Den Prozeß des Übergangs von Triebbefriedigung zu Kultur bezeichnet Marcuse mit Freud als Sublimierung. Sublimierung ist die Überführung niederer Triebenergien in höhere Bereiche, Sublimierung bedeutet Desexualisierung und schwächt den Lebenstrieb zu Gunsten des Todestriebes. Im

¹⁴⁶ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Schriften Band 5, Frankfurt/Main 1957.

¹⁴⁷ Ebd., S. 105.

¹⁴⁸ Ebd., S. 31.

Sublimierungsprozeß werden Eros und Todestrieb in eine Einheit gezwungen, destruktive Energie wird in sozial nützliche konstruktive Energie verwandelt. Die Hauptschichten der seelischen Struktur sind für Freud das Es, das Ich und das Über-Ich. Das Es ist der Bereich des Unbewußten, der das Bestreben hat, den Triebbedürfnissen unter Einhaltung des Lustprinzips Befriedigung zu verschaffen. Das Ich ist Vermittler zwischen Es und Außenwelt, es organisiert Wahrnehmung und Bewußtsein und wandelt die Triebimpulse des Es ab, um Konflikte mit der Realität zu mildern. Das Über-Ich leistet die Introjektion der sozialen und kulturellen Einflüsse (Einfluß der Eltern in der Kindheit, Einfluß gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen).

Marcuse folgt Freuds These, daß Kultur dadurch zustande kommt, daß der Mensch dem Lusttrieb entsagt und seine Energie in produktive Tätigkeit umlenkt. »Die methodische Aufopferung der Libido, ihre strikte erzwungene Ablenkung auf sozial nutzbringende Ausdrucksformen ist Kultur«¹⁴⁹. »Kultur beginnt dort, wo auf das primäre Ziel – nämlich die vollständige Befriedigung von Bedürfnissen – mit Erfolg verzichtet wird«¹⁵⁰. Freud bezeichnet dies als Übergang vom Lustprinzip zum Realitätsprinzip; augenblickliche Befriedigung, Lust, Freude (Spiel), Empfangen und Entgegennehmen, Fehlen der Unterdrückung werden umgewandelt in aufgeschobene Befriedigung, Lustenthaltung, Mühe (Arbeit), Produktivität und Sicherheit¹⁵¹. Lust- und Realitätsprinzip, Natur und Kultur, Triebstruktur und Gesellschaft stehen also in Widerspruch zueinander, dieser wird ständig aufgehoben, indem die Triebbefriedigung bis zu einem gewissen Grad der Triebentsagung Platz macht,

¹⁴⁹ Ebd., S. 11.

¹⁵⁰ Ebd., S. 19.

¹⁵¹ Ebd., S. 20.

der Mensch lernt, das augenblickliche Lustbedürfnis zu beschränken und Lust aufzuschieben. Arbeit ist ein Medium, das auf Basis von Triebverzicht und -zurückhaltung Kultur ermöglicht. Während der Arbeit ist die Lust suspendiert und die Mühe herrscht vor¹⁵². »Kultur beruht darauf, daß der Organismus dieses Lustprinzip unterdrückt, daß er sich in ein Arbeitsinstrument verwandelt«¹⁵³. »Kultur ist in erster Linie Fortschritt in der Arbeit – d.h. Arbeit für die Beschaffung und Mehrung der lebensnotwendigen Dinge«¹⁵⁴. Das Realitätsprinzip muß permanent reproduziert werden; dies geschieht dadurch, daß es sich in einem System von gesellschaftlichen Institutionen materialisiert¹⁵⁵, d.h. das Lustprinzip muß durch die Gesellschaft permanent beschränkt werden. Marcuse hebt hervor, daß für Freud Arbeit Mühe, Unannehmlichkeit und Entzug an Libido bedeutet. »Der Bereich der Notwendigkeit, der Arbeit, ist ein Bereich der Unfreiheit, weil die Existenz des Menschen auf diesem Gebiet durch Ziele und Funktionen bestimmt wird, die nicht seine eigenen sind und kein freies Spiel der menschlichen Möglichkeiten und Wünsche zulassen«¹⁵⁶.

Marcuse geht davon aus, daß in der modernen Gesellschaft die Triebunterdrückung durch die Herrschaft des Kapitals und der daraus resultierenden entfremdeten Arbeit über das notwendige Maß hinaustritt, um Kapitalakkumulation durch Mehrarbeit zu ermöglichen. Das Realitätsprinzip werde repressiv; Marcuse spricht in diesem Zusammenhang von zusätzlicher Unterdrückung und dem Leistungsprinzip. Die zusätzliche Unterdrückung geht über jene Unterdrück-

¹⁵² Ebd., S. 38.

¹⁵³ Herbert Marcuse, Humanismus und Humanität, in: Nachgelassene Schriften Band 3, Lüneburg 2002, S. 126.

¹⁵⁴ Triebstruktur und Gesellschaft, a.a.O., S. 75.

¹⁵⁵ Ebd., S. 22.

¹⁵⁶ Ebd., S. 168.

kung hinaus, die für das Fortbestehen der Menschen in der Kultur unerlässlich ist¹⁵⁷. »Innerhalb der Gesamtstruktur der unterdrückten Persönlichkeit ist die ›zusätzliche Unterdrückung‹ jener Anteil, der sich als Ergebnis spezifischer Bedingungen herausstellt, die im spezifischen Bedingungen herausstellt, die im spezifischen Interesse der Beherrschung aufrecht erhalten werden. Das Ausmaß dieser zusätzlichen Unterdrückung liefert den Maßstab für die Bewertung; je kleiner sie ist, desto weniger verdrängend (unterdrückend) ist das Kulturstadium«¹⁵⁸. Marcuse unterscheidet also zwischen einer notwendigen und einer nicht notwendigen/zusätzlichen Unterdrückung der Lusttriebe. Die zusätzliche Unterdrückung sei das Resultat der herrschaftsförmigen Organisation der Gesellschaft: »Je breiter die Kluft wird zwischen der möglichen und der tatsächlichen menschlichen Verfassung, desto größer wird das Bedürfnis nach dem, was wir ›zusätzliche Repression‹ genannt haben, das heißt: Triebunterdrückung, die nicht der Bewahrung und Entfaltung der Kultur dient, sondern dem sanktionierten Interesse am Fortbestand der etablierten Gesellschaft«¹⁵⁹.

Für Karl Marx zerfällt der Arbeitstag in zwei Teile: notwendige Arbeitszeit und Mehrarbeitszeit. Die notwendige Arbeitszeit ist jene Zeit, die gearbeitet werden muß, um die zur Reproduktion der Arbeitskraft notwendigen Lebensmittel zu produzieren. Die darüber hinausgehende gratis geleistete Arbeit nennt Marx Mehrarbeit, die entsprechende Zeit Mehrarbeitszeit, den dabei produzierten Wert Mehrwert. In der notwendigen Arbeitszeit produziert der Arbeiter den »Wert seiner Arbeitskraft [...], d.h. den Wert seiner

¹⁵⁷ Ebd., S. 38.

¹⁵⁸ Ebd., S. 79f.

¹⁵⁹ Herbert Marcuse, Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft, In: Schriften Band 8, Frankfurt/Main 1956, S. 44.

notwendigen Lebensmittel«¹⁶⁰. »Eine gewisse Menge Lebensmittel muß ein Mensch konsumieren, um aufzuwachsen und sich am Leben zu erhalten«¹⁶¹. Marx betont, daß dazu z.B. auch Ausbildungs- und Erziehungskosten gehören. Die notwendige Arbeitszeit ist das zur »Erhaltung oder Reproduktion« der Arbeitskraft »notwendige Arbeitsquantum«¹⁶².

»Die zweite Periode des Arbeitsprozesses, die der Arbeiter über die Grenzen der notwendigen Arbeit hinaus schantzt, kostet ihn zwar Arbeit, Verausgabung von Arbeitskraft, bildet aber keinen Wert für ihn. Sie bildet Mehrwert, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus Nichts anlacht. Diesen Teil des Arbeitstags nenne ich: Surplusarbeitszeit, und die in ihr verausgabte Arbeit: Mehrarbeit (surplus labour). So entscheidend es für die Erkenntnis des Werts überhaupt ist, ihn als bloße Gerinnung von Arbeitszeit, als bloß vergegenständlichte Arbeit, so entscheidend ist es für die Erkenntnis des Mehrwerts, ihn als bloße Gerinnung von Surplusarbeitszeit, als bloß vergegenständlichte Mehrarbeit zu begreifen«¹⁶³. Bei der Mehrarbeit produziert der Arbeiter nicht für sich selbst, sondern für das Kapital als einer ihm fremden Macht: »Überall, wo ein Teil der Gesellschaft das Monopol der Produktionsmittel besitzt, muß der Arbeiter, frei oder unfrei, der zu seiner Selbsterhaltung notwendigen Arbeitszeit überschüssige Arbeitszeit zusetzen, um die Lebensmittel für den Eigner der Produktionsmittel zu produzieren«¹⁶⁴. Die »Produktion von Mehrwert oder die

¹⁶⁰ Karl Marx, Das Kapital. Band 1, MEW Band 23, Berlin 1867, S. 315.

¹⁶¹ Karl Marx, Lohn, Preis und Profit, MEW Band , MEW Band 16, Berlin 1865, S. 131.

¹⁶² Ebd., S. 133.

¹⁶³ Karl Marx, Das Kapital. Band 1, a.a.O., S. 231.

¹⁶⁴ Ebd., S. 249.

Extraktion von Mehrarbeit« bildet »den spezifischen Inhalt und Zweck der kapitalistischen Produktion«¹⁶⁵. Der Mehrwert wird durch die Mehrarbeit gebildet, der Mehrwert ΔG erscheint in der allgemeinen Zirkulationsform des Kapitals $G-W-G'$: Der Kapitalist muß Geld (G) vorschießen, um Waren (Arbeitskraft, Produktionsmittel) zu kaufen. Diese gehen in den Produktionsprozeß ein, in dem eine neue Ware entsteht, die teurer verkauft als die Summe des investierten Kapitals. Das ursprüngliche Geldkapital G wird vermehrt um ein Inkrement ΔG , $G' = G + \Delta G$. Beim Verkauf einer Ware wird ein Überschuß ihres ursprünglichen Wertes realisiert. »Diesen Zuwachs oder den Überschuß über den ursprünglichen Wert nenne ich Mehrwert (englisch: surplus value). Der ursprünglich vorgeschossene Wert erhält sich daher nicht nur in der Zirkulation, sondern in ihr verändert er seine Wertgröße, setzt einen Mehrwert zu, oder verwertet sich. Und diese Bewegung verwandelt ihn in Kapital«¹⁶⁶.

Der Zusammenhang von notwendiger Arbeit/notwendiger Triebunterdrückung und Mehrarbeit/zusätzlicher Triebunterdrückung ist naheliegend, wird aber von Marcuse in »Triebstruktur und Gesellschaft« nicht direkt vollzogen, da er sich in diesem Buch nicht explizit auf Marx bezieht. Die notwendige Gesamtarbeit ist jene Arbeit, die geleistet werden muß, damit eine Gesellschaft existieren und sich reproduzieren kann. Um notwendige Arbeit zu produzieren, ist ein gewisses Ausmaß der Lustunterdrückung der Arbeiter notwendig (notwendige Triebunterdrückung). Die darüber hinaus von den Arbeitern gratis geleistete Arbeit ist die Mehrarbeit, die sich im Mehrwert realisiert. Mehrarbeit erfordert auf der Ebene der Triebstruktur eine zusätzliche Triebunterdrückung. Die Marxschen Begriffe notwendige Arbeit und Mehrarbeit korrespondieren auf der Ebene der

¹⁶⁵ Ebd., S. 315.

¹⁶⁶ Ebd., S. 108.

Triebstruktur mit den Begriffen notwendige Triebunterdrückung und zusätzliche Triebunterdrückung. Dieser Zusammenhang ergibt sich aus dem wechselseitigen Zusammenhang von Triebstruktur und Gesellschaft. Arbeit und Exploitation erfordern Triebunterdrückung, diese ist eine natürliche Basis für Arbeit, Surplusunterdrückung die Basis der Ausbeutung der Arbeitskraft.

Marcuse betont, daß die Form des Realitätsprinzips abhängig ist von der herrschenden Gesellschaftsform. Resultat einer repressiven Gesellschaft sei daher ein repressives Realitätsprinzip. Das Leistungsprinzip ist das Resultat der herrschaftsförmigen Organisation der Gesellschaft, Herrschaft schlägt bis in die Triebstruktur durch. »Das Lustprinzip wurde nicht nur entthront, weil es dem Fortschritt der Kultur entgegenstand, sondern auch, weil es sich gegen eine Kultur auflehnte, deren Fortschritt Herrschaft und Mühsal verewigt«¹⁶⁷. Unter der Herrschaft des Leistungsprinzips wird die Lustentsagung die Basis von Arbeit, die nicht Selbstzweck, sondern Fremdzweck ist, also Arbeit, die für andere gratis geleistet wird. Lust und Glück werden auf den Bereich der Freizeit beschränkt, der dem Menschen Erholung und Wiederherstellung der Arbeitskraft erlaubt. Damit werden Glück und Lust eingeschränkt und vom Leistungsprinzip beherrscht. »Dieses Glücklichein, das zeitweise, in den wenigen Mußestunden stattfindet, zwischen den Tagen oder Nächten der Arbeit, aber manchmal auch während der Arbeitszeit, ermöglicht es dem Menschen, seine Leistung fortzusetzen, die wiederum seine und die Arbeit der anderen zu einem Dauerprozeß werden läßt«¹⁶⁸. Die Herrschaft des Leistungsprinzips führt zur »Stärkung des Destruktions-Aggressions- und Todestriebes« und zur »Entfesselung des

¹⁶⁷ Triebstruktur und Gesellschaft, a.a.O., S. 41f.

¹⁶⁸ Ebd., S. 47.

Destruktionstriebes«¹⁶⁹. Das Lustprinzip ist für Marcuse die Negation der Ausbeutung und der Repression, es ist eine widersprüchliche Kraft, die »einer repressiven Realität gegenüber wesentlich feindlich, rebellisch, antisozial ist« und eine »Gegenstellung zur repressiven Gesellschaft« einnimmt¹⁷⁰. Der Destruktionstrieb sei dem Individuum und der Kultur nur so lange nützlich, wie er im Dienste des Eros steht, wenn die Aggressionsneigung stärker wird als der vom Eros bestimmte Gegenpart, so wird die Energie des Eros geschwächt und die Aggressionsneigung der Gesellschaft wird allgegenwärtig und äußert sich in einer Enthumanisierung der Gesellschaft (Ausschaltung der persönlichen Entscheidungsfreiheit, permanenter Lärm, Verrohung der Sprache und Normalisierung des Grauens in den Massenmedien, Krieg, Delegation von Zerstörung an technische Mittel und bürokratische Apparate)¹⁷¹. »Der Rüstungswettlauf mit Waffen totaler Vernichtung und das Einverständnis sehr großer Teile des Volks sind nur die auffälligsten Zeichen dieser Mobilisierung zerstörerischer Energie«¹⁷².

Für Freud war die erste Form der Herrschaft die Vaterherrschaft, das Patriarchat. Der Urvater habe die Frauen besessen und mit ihnen Söhne und Töchter gezeugt. In Freuds Darstellung entwickelt sich ein Haß der Söhne auf den Vater, da dieser die Frauen als Objekte der Lust kontrolliert. Dieser Haß resultiert in der Ermordung des Urvaters durch die Söhne und in der Errichtung einer Bruderhorde, die den ermordeten Vater vergöttlicht (Entstehung

¹⁶⁹ Herbert Marcuse, *Humanismus und Humanität*, a.a.O., S. 126f.

¹⁷⁰ Herbert Marcuse, *Freiheit: zu oder von*, in: *Nachgelassene Schriften Band 3*, Lüneburg 2002, S. 143.

¹⁷¹ Herbert Marcuse, *Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft*, a.a.O.

¹⁷² Herbert Marcuse, *Das Veralten der Psychoanalyse*, in: *Schriften Band 8*, Frankfurt/Main 1963, S. 73.

der monotheistischen Religion, in der Gott als großer Vater angebetet wird) und wegen ihres Schuldgefühls moralische Regeln errichtet, die Kultur ermöglichen. Die Herrschaft des Vaters wird durchbrochen, an seine Stelle werden aber andere Herrschaftsfiguren und Autoritäten gesetzt, die den Urvater repräsentieren (Despot, König, Gott, Führer, Chef, usw.). »Freud nimmt an, daß das Urverbrechen und das ihm anhaftende Schuldgefühl sich in modifizierter Form im Verlauf der Geschichte fortgesetzt wiederholen – im Konflikt der alten und jungen Generation, in Revolte und Aufstand gegen geltende Autoritäten – und in der späten Reue: in der Wiederaufrichtung und Verherrlichung der Autorität«¹⁷³. Vätermord und Schuldgefühl kehren in der Form von Revolte und Kontinuität/Wiederherstellung des Herrschaftsprinzips in transsubstantiiertes (verwandelter) Form im Lauf der menschlichen Geschichte wieder. Auch der Ödipuskomplex, der aggressive Impuls des Sohnes gegen den Vater, der das Kind von der Mutter trennt, sei ein Ausdruck und eine Wiederkehr dieser Ursituation.

Marcuse betont, daß Freud davon ausging, daß der Widerspruch von Lustprinzip und Realitätsprinzip ewig existieren müsse, da eine Kultur ohne Triebunterdrückung nicht möglich sei. Herrschaft und Mühsal haben also für Freud ontologischen Status, sie werden als eine ewige Notwendigkeit des Menschen begriffen. Marcuse geht im Gegensatz dazu davon aus, daß die historische Zunahme der Produktivität heute die Stärkung des Lustprinzips und die Abschaffung des Leistungsprinzips erlaube. Marcuse begreift Leiden also als kein ewiges Phänomen, sondern als ein historisches. Wenn ein befriedetes Dasein materiell möglich ist, so ist auch die Abschaffung des repressiven Realitätsprinzips (Leistungsprinzips) reale Möglichkeit. »Da die Dauer des Arbeitstages an sich einer der entscheidenden Faktoren für

¹⁷³ Triebstruktur und Gesellschaft, a.a.O., S. 64.

die Unterdrückung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip darstellt, ist die Verkürzung der Arbeitszeit bis zu einem Punkt, wo das bloße Arbeitsquantum die menschliche Entwicklung nicht mehr behindert, die erste Vorbedingung der Freiheit«¹⁷⁴. Marcuse geht davon aus, daß eine Gesellschaft, die den technischen Fortschritt rational organisiert, um die Arbeitszeit zu verkürzen und das Glück, den Wohlstand und die freie Zeit der Menschen zu maximieren, eine Freisetzung des Eros ermöglichen würde. In einer solchen neuen Kultur würde die Arbeit von Mühe in Lust und Spiel verwandelt¹⁷⁵. Dann würde auch die zusätzliche Unterdrückung entfallen und ein neues, nicht repressives Realitätsprinzip jenseits des Leistungsprinzips könnte entstehen¹⁷⁶. In einer freien Gesellschaft wäre der Körper nicht mehr ganztägig Arbeitsinstrument und würde resexualisiert, er würde zu einem Instrument der Lust¹⁷⁷. Kultur würde dann aus freien libidinösen Beziehungen erwachsen, Sublimierung werde nicht-repressiv (Sublimierung ohne Desexualisierung). »Der ganze Körper wird zum Objekt libidinöser Kathexis¹⁷⁸ – ein Gegenstand der Lust«¹⁷⁹. Eine solche Veränderung sei unvereinbar mit bestehenden Institutionen, vor allem mit der monogamen, patriarchalischen Familie. Die Triebbefreiung würde nicht zu einer Gesellschaft von »Sex maniacs« führen, sondern zur Verwandlung und Selbstausbreitung der Libido und zur Erotisierung der gesamten Persönlichkeit¹⁸⁰. Resultat wäre eine »Kultur der

¹⁷⁴ Ebd., S. 133.

¹⁷⁵ Ebd., S. 162, 167, 184f, 190.

¹⁷⁶ Ebd., S. 133-138.

¹⁷⁷ Ebd., S. 173.

¹⁷⁸ Kathexis=Besetzung.

¹⁷⁹ Herbert Marcuse, Jenseits des Realitätsprinzips, in: Nachgelassene Schriften Band 3, Lüneburg 2002, S. 153.

¹⁸⁰ Ebd.

Sinnlichkeit«, in der der ganze Körper Subjekt-Objekt der Lust ist¹⁸¹. Es sei dann auch möglich, daß Arbeit und Lust teilweise zusammenfallen. In einer freien Gesellschaft sei die Verwirklichung des Nirwanaprinzips möglich, Nirwanaprinzip und Realitätsprinzip könnten sich versöhnen¹⁸². Unter solchen Bedingungen sei auch ein selbstbestimmtes Sterben möglich, der Tod werde dann nicht durch ein Leben in Unglück beschleunigt, sondern die Anstrengungen, das Leben zu verlängern und den Schmerz zu lindern, könnten in eine neue Qualität umschlagen: »In steigendem Maße hätte der Tod an der Freiheit Anteil und die einzelnen bekämen die Macht, selbst über den Tod zu entscheiden«¹⁸³. Ein Leben ohne Angst sei die Basis für den Sieg über den Tod in dem Sinn, daß dieser seines Schreckens beraubt wird und der menschlichen Autonomie unterworfen wird. Das nicht-repressive Realitätsprinzip sei im Fortschritt der Zivilisation selbst als reale Möglichkeit entstanden. Seine Verwirklichung setze »die materiellen und intellektuellen Errungenschaften der repressiven Kultur voraus – es ist das bestehende Realitätsprinzip selbst, das über sich selbst hinausweist«¹⁸⁴. Diese Idee Marcuses beruht auf der dialektischen Einsicht, daß das Neue seine Wurzeln im Alten hat und daß die Aufhebung des Alten nicht nur Elimination und Höherhebung ist, sondern zu einem gewissen Grad auch die Bewahrung des Alten darstellt. Das repressive Realitätsprinzip ist unterdrückend und produziert zugleich Möglichkeiten der Befreiung.

¹⁸¹ Ebd., S. 159.

¹⁸² Triebstruktur und Gesellschaft, a.a.O., S. 200.

¹⁸³ Herbert Marcuse, Die Ideologie des Todes, in: Nachgelassene Schriften Band 3, Lüneburg 2002, S. 107f.

¹⁸⁴ Herbert Marcuse, Politisches Vorwort zu »Triebstruktur und Gesellschaft«, in: Nachgelassene Schriften Band 3, Lüneburg 2002, S. 184.

Im Epilog von »Triebstruktur und Gesellschaft« (S. 203-232) wirft Marcuse Erich Fromm, Karen Horney und Harry Stack vor, daß diese eine Revision der Freudschen Theorie betreiben und deren radikale Potentiale zerstören. Die psychoanalytische Therapie würde von diesen Autoren als Möglichkeit der Verbesserung der Situation des Menschen betrachtet. Marcuse bezweifelt jedoch, daß eine solche Verbesserung ohne grundlegende gesellschaftliche Transformation möglich sei. Werde Psychoanalyse als Therapie und nicht auch als Gesellschaftskritik begriffen, so würde sie zur Ideologie, die dazu beiträgt, den Status Quo aufrechtzuerhalten. An anderer Stelle betont Marcuse, daß die »Geschichte der Menschheit selbst« geheilt werden müsse¹⁸⁵, die Kluft zwischen Theorie und Therapie habe sich derart vertieft, daß die Therapie »mehr dem Bestehenden zu helfen scheint als dem Individuum«¹⁸⁶. Erich Fromm trete für eine Ethik der Fürsorge, der Verantwortung, der Liebe und des

¹⁸⁵ Herbert, Marcuse, Theorie und Therapie bei Freud, in: Nachgelassene Schriften 3, Lüneburg 2002, S. 116. Marcuse betont in diesem Aufsatz, daß die Psychoanalyse als Therapie Ideologie ist und daß sie als Gesellschaftskritik verstanden werden muß. Es ist angesichts der Konsequenzen der biologistischen Umdeutungen der Gesellschaft durch den Sozialdarwinismus und die faschistische Ideologie unpassend, von einer »Krankheit« zu sprechen, von der die Gesellschaft geheilt werden müsse (auch wenn dies unter Anführungszeichen geschieht). Problematisch ist auch, daß Marcuse in seinem Aufsatz »Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft« (1956, in: Schriften Band 8, S. 41-59) eine Definition der »kranken Gesellschaft« (als die Existenz einer Kluft zwischen der möglichen und der tatsächlichen menschlichen Verfassung, die die Nutzung der vorhandenen materiellen und geistigen Mittel für die optimale Entfaltung der menschlichen Existenz nicht erlaubt) gibt.

¹⁸⁶ Marcuse, Das Veralten der Psychoanalyse, a.a.O., S. 60.

Respekts ein. Er übersehe jedoch, daß diese Werte nur auf der Basis einer materiellen Transformation der Gesellschaft erreichbar seien. Da Fromm an eine Verwirklichung ohne grundlegende Veränderung glaube, sei seine Theorie idealistisch und reformistisch. Dieser philosophische Idealismus zeige sich daran, daß Fromm die Menschen des Verrats an höheren Werten beschuldige und vermittele, daß diese höheren Werte innerhalb der bestehenden Zustände realisiert werden könnten. Die bestehenden Probleme würden somit nicht als gesellschaftliche aufgefaßt, sondern zu moralischen umgedeutet. In einer totalitären Epoche, in der das Individuum unterworfen wird, würden die Revisionisten den Einzelnen dazu auffordern, endlich er selbst zu sein und für sich selbst zu stehen.

Erich Fromm erwiderte in einem Artikel auf diese Vorwürfe, daß Herbert Marcuse den Menschen auf eine jenseitige Welt der Befreiung verträste, daß er nicht sehe, daß Befreiung ihre Keime im Jetzt habe und daß Marcuses Position daher nihilistisch sei¹⁸⁷ (»humaner Nihilismus«). In bezug auf Marcuses Feststellung, daß Fromm Liebe und Glück in Form einer idealistischen Ethik beschwöre, ohne eine fundamentale Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse anzustreben, meint Fromm: »I make it very clear in my own description of the productive character that he is rare in an alienated society, and in contrast to the marketing orientation which is the rule. [...] I emphasize again and again that happiness, love, as I define them, are not the same virtues as those called love and happiness in an alienated society«¹⁸⁸. Fromm geht nicht auf den Kern des Vorwurfs ein, daß nämlich die Realisierung dieser Werte nur nach einer radikalen Gesellschaftsänderung möglich sei, sondern

¹⁸⁷ Erich Fromm, *The Human Implications of Instinctivistic »Radicalism«*, in: *Dissent*, Fall 1955, S. 342-349.

¹⁸⁸ Ebd., S. 348.

stellt lediglich fest, daß er sich für eine andere Form von Liebe und Glück als wichtige Werte ausspreche und daß diese Werte heute selten anzutreffen sind. Diese Feststellung ist aber wiederum idealistisch und sitzt dem Irrglauben auf, daß das menschliche Denken der entscheidende Faktor ist und nicht die gesellschaftlichen Umstände, die bestimmte Formen des menschlichen Denkens ermöglichen und andere Formen einschränken. Dieser Idealismus bestätigt sich, wenn Fromm die Ansicht vertritt, daß das Praktizieren von Liebe »the most vital act of rebellion«¹⁸⁹ ist. Fromm stellt fest: »It is amazing that Marcuse should neglect his own dialectical position to the extent of drawing a black and white picture, and forget that the alienated society already develops in itself the elements which contradict it«¹⁹⁰. Marcuse sieht den Lebenstrieb als eine negierende Kraft, als eine Keimform der Freiheit, die im Prozeß der Revolution verallgemeinert und zu einer Gesellschaft des Glücks und der Lust führen kann. Er erkennt die Keime des Neuen im Alten (z.B. auch in Form der technischen Produktivkräfte) und versteht den Prozeß der Negation der Negation als Revolution. Fromms Denken hingegen ist undialektisch, da er davon ausgeht, daß Befreiung in einer unfreien Gesellschaft als geistige Veränderung ohne materielle Veränderung möglich ist. Die revolutionäre Dimension der Negation der Negation bleibt unberücksichtigt. In einer Antwort auf Fromm betont Marcuse¹⁹¹, daß er diesem in dem Punkt zustimme, daß Freud keine Kritik der entfremdeten Gesellschaft und ihrer sozio-ökonomischen Struktur biete, daß jedoch das Lustprinzip und die Kategorie des Eros radikale Implikationen hätten. Fromms Vorwurf, daß Marcuse den menschlichen

¹⁸⁹ Ebd., S. 349.

¹⁹⁰ Ebd., S. 348.

¹⁹¹ Herbert Marcuse, Erwiderung an Erich Fromm, in: Nachgelassene Schriften Band 3, Lüneburg 2002, S. 171-177.

Faktor vernachlässige und gegenüber moralischen Qualitäten abgestumpft sei, erwidert dieser erneut mit dem Vorwurf des Reformismus. Fromm setze sich nicht wirklich mit den Bedingungen von Glück und Liebe auseinander. In »The Sane Society« prangere Fromm sekundäre Eigenschaften der Entfremdung an und wolle gleichzeitig deren Wurzeln bewahren, da er meine, der entscheidende Punkt sei nicht der Besitz der Produktionsmittel, sondern die Teilnahme der Arbeiter am Management und an den Entscheidungsstrukturen. Fromms Begriffe würden an der Entfremdung teilhaben, er verwechsle »Vorschläge für ein reibungsloseres Funktionieren der bestehenden Gesellschaft mit Vorstellungen [...], die die Gesellschaft transzendieren«¹⁹².

Marcuse kritisierte an Norman O'Browns Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, daß dieser sich für die »Ab-schaffung der Unterscheidung zwischen männlich und weiblich und die Entstehung einer androgynen Person [...] ausspreche. Er betrachtet die Unterscheidung zwischen männlich und weiblich offenbar als ein Produkt der Repression. Das tue ich nicht. Das ist der letzte Unterschied, den ich abgeschafft sehen möchte. [...] Aber mein Haupteinwand beruht auf politischen Gründen. Ich möchte meinen Begriff der Sensibilität als revolutionären Begriff verstanden wissen, während sich ›Love's Body‹ in ein mystisches Universum zurückzieht«¹⁹³. Brown betreibe eine Mystifizierung der Freudschen Theorie, während Marcuse seine Interpretation als revolutionär versteht. Brown wolle nicht nur das repressive Realitätsprinzip abschaffen, sondern die Realität und

¹⁹² Ebd., S. 176.

¹⁹³ Ein Gespräch mit Herbert Marcuse, in: Nachgelassene Schriften Band 3, Lüneburg 2002, S. 228f.

das Realitätsprinzip an sich¹⁹⁴. Ziel sei dabei nicht materielle Veränderung, sondern die Sexualisierung des Geistes. Brown wolle alle Grenzen und Unterschiede eliminieren, für ihn sei die »Lösung, das Ende des Dramas der Geschichte [...] die Wiederherstellung der ursprünglichen vollständigen Einheit: der Einheit von männlich und weiblich, Vater und Mutter, Subjekt und Objekt, Leib und Seele – die Abschaffung des Selbst, von mein und dein, die Abschaffung des Realitätsprinzips, die Abschaffung aller Grenzen. [...] Was abgeschafft werden muß, ist nicht das Realitätsprinzip; nicht alles, sondern bestimmte Dinge wie Geschäft, Politik, Ausbeutung, Armut. Da Brown diese Realität ausläßt, wird seine Absicht zunichte, und die kritische Destruktion der Geschichte, die Entdeckung ihres verborgenen und wahren Inhalts wird zur Mystifizierung des verborgenen und wahren Inhalts«¹⁹⁵. Es gebe Teilungen und Grenzen, die auch noch nach der Verwirklichung von Freiheit und Erfüllung bestehen blieben, jene zwischen männlich und weiblich, Penis und Vagina, du und ich, mein und dein. Dies seien höchst erfreuliche und befriedigende Teilungen, ihre Abschaffung wäre der Gipfel der Unterdrückung¹⁹⁶. Man könne diesen Spannungen ihre Aggressivität nehmen, sie aber nicht abschaffen. Die Realisierung der Verschmelzungen, die sich Brown vorstellt, würden das Ende des menschlichen Lebens bedeuten. Es ginge um eine neue Rationalität, nicht um eine Verneinung der Rationalität¹⁹⁷. In der dialektischen Logik würden alle Teile und Trennungen

¹⁹⁴ Herbert Marcuse, *Mystifizierung der Liebe. Eine Kritik an Norman O. Brown*, in: Norman O. Brown, *Love's Body*, Frankfurt/Main 1979, S. 232-244.

¹⁹⁵ Ebd., S. 237ff.

¹⁹⁶ Ebd., S. 239.

¹⁹⁷ Ebd., S. 243.

ihren Platz im Ganzen haben¹⁹⁸. In einer kurzen Antwort auf Marcuses Kritik meint Brown lediglich, daß Mystifizierung die Alternative zur Verdinglichung sei, daß man statt Politik Poesie benötige, daß Revolution Wiederauferstehung sei und daß eine sexuelle Revolution die Genitalorganisation abschaffen müsse¹⁹⁹. Brown geht nicht auf Marcuses Argumente ein, sondern bestätigt lediglich die Differenzen unter Verwendung einer mystischen Sprache, die sich auch durch sein ganzes Buch zieht.

2. 3. Die affirmative Kultur: Der eindimensionale Mensch in der eindimensionalen Gesellschaft

1964 erschien Marcuses Monographie »One-Dimensional Man« (»Der eindimensionale Mensch«²⁰⁰, deutsche Übersetzung 1967), in der er die affirmative Kultur des Spätkapitalismus als Ideologie kritisiert, die die herrschenden Zustände aufrechterhält, indem sie die Menschen manipuliert²⁰¹. Marcuse geht davon aus, daß durch Kulturindustrie, Massenmedien, Politik und Ideologie eindimensionales Denken und Sprechen vermittelt werden, die sich in den Köpfen der Menschen festsetzen und ein Universum des falschen Bewußtseins und der falschen Bedürfnisse produzieren, das dabei hilft, die bestehende Gesellschaft aufrecht-

¹⁹⁸ Ebd., S. 242.

¹⁹⁹ Norman O. Brown, Eine Antwort auf Herbert Marcuse, in: Norman O. Brown, *Love's Body*, Frankfurt/Main 1979, S. 245-247.

²⁰⁰ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Schriften Band 7, Frankfurt/Main 1967.

²⁰¹ Zur Aktualität dieser Analyse vgl. Christian Fuchs, *Zur Aktualität ausgewählter Aspekte des Werks Herbert Marcuses*, in: ders. *Krise und Kritik in der Informationsgesellschaft*, Norderstedt 2002, S. 20-67. Christian Fuchs, *One-Dimensional Man 2000. Zur Aktualität des Denkens Herbert Marcuses*, in: ders. *Krise und Kritik in der Informationsgesellschaft*, Norderstedt 2002, S. 68-77.

zuerhalten. Die Menschen würden so dazu gebracht, das Bestehende hinzunehmen und nicht zu verändern. Die Menschen, so Marcuse, würden sich in den Waren wiedererkennen, sie würden für ihr Auto, ihren Hi-Fi-Empfänger oder ihr Küchengerät leben²⁰². Durch die Manipulation des Geistes mit Hilfe der technischer Kontrollen, der Massenmedien und der Konsumideologie entstehe ein eindimensionales Denken und Verhalten: »Die Erzeugnisse durchdringen und manipulieren die Menschen; sie befördern ein falsches Bewußtsein, das gegen seine Falschheit immun ist. [...] So entsteht ein Muster eindimensionalen Denkens und Verhaltens, worin Ideen, Bestrebungen und Ziele, die ihrem Inhalt nach das bestehende Universum von Sprache und Handeln transzendieren, entweder abgewehrt oder zu Begriffen dieses Universums herabgesetzt werden«²⁰³. Resultat ist das »glückliche Bewußtsein«²⁰⁴, das bestehendes Unglück als vernünftig anerkennt. »Das glückliche Bewußtsein – der Glaube, daß das Wirkliche vernünftig ist und das System die Güter liefert – reflektiert den neuen Konformismus, der eine Facette der in gesellschaftliches Verhalten übersetzten technologischen Rationalität ist«²⁰⁵.

Das eindimensionale Universum der Sprache werde benutzt, um Ungerechtigkeit und Gewalt zu legitimieren. »Indem die großen Worte über Freiheit und Erfüllung von Führern und Politikern bei Wahlkampagnen verkündet werden, in den Kinos, im Radio und Fernsehen, verkehren sie sich in sinnlose Laute, die nur im Zusammenhang mit Propaganda, Geschäft, Disziplin und Zerstreuung einen Sinn erhalten«²⁰⁶. Die Unfreiheit wird als frei präsentiert, das

²⁰² Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 29.

²⁰³ Ebd., S. 32.

²⁰⁴ Ebd., S. 98, 103.

²⁰⁵ Ebd., S. 103.

²⁰⁶ Ebd., S. 77.

Unglück als Glück, die Versklavung als Befreiung, die Barbarei als Zivilisation, die Ungleichheit als Gleichheit, die Ungerechtigkeit als Gerechtigkeit, der Totalitarismus als Freiheit usw. »Damit wird die Tatsache, daß die herrschende Art der Freiheit Knechtschaft ist und die herrschende Art der Gleichheit von außen auferlegte Ungleichheit durch die abgeschlossene Definition dieser Begriffe im Sinn der Mächte, die das jeweilige Universum der Rede modeln, daran gehindert, Ausdruck zu finden. Das Ergebnis ist die bekannte Orwellsche Sprache (›Frieden ist Krieg‹ und ›Krieg ist Frieden‹)²⁰⁷. Nicht zusammengehörige Gegensätze werden als Einheit präsentiert, um den Gedanken an Veränderung auszuschließen. Das Neue sei, daß die öffentliche und private Meinung diese Manipulation allgemein akzeptiere. Sprache und Kommunikation immunisiere sich zunehmend gegen den Ausdruck von Protest und Weigerung. Die Reklame belege Waren mit Bedeutungen und Images, um Güter zu verkaufen. Nicht kritisches Denken, sondern stupide, reflexartige Reaktionen würden gefördert. Die Werbung bediene sich einer widersprüchlichen, manipulierenden Sprache, sie schaffe neue Wortkreationen, die Waren lobpreisen. Im eindimensionalen Denken werden Wesen und Erscheinung, Möglichkeit und Existenz nicht als dialektisch aufeinander bezogen begriffen, sondern sie werden als identisch betrachtet, die Zweidimensionalität wird aufgelöst und zu einer Eindimensionalität reduziert, das Beobachtbare gilt als einzig mögliche Realität, Wesen und Möglichkeit spielen in diesem Denken keine Rolle²⁰⁸.

Den Menschen werde vermittelt, es ginge um »unsere« Zivilisation, »unsere« Freiheit etc. »Auf diese Weise werden aufgenötigte, genormte und allgemeine Dinge und Funktio-

²⁰⁷ Ebd., S. 107.

²⁰⁸ Ebd., S. 153.

nen als ›speziell für Sie‹ dargeboten«²⁰⁹. Marcuse sah auch, daß in der eindimensionalen Welt Bilder und Begriffe dekontextualisiert und auf neue Art zusammengesetzt werden, sodaß neue Bedeutungen entstehen, die das Bewußtsein manipulieren. »Begriffe, die ganz verschiedene Bereiche oder Qualitäten bezeichnen, werden zu einem festen, überwältigenden Ganzen zusammengezwungen. Die Wirkung ist wiederum eine magische und hypnotische – die Projektion von Bildern, die eine unwiderstehliche Einheit und Harmonie von Widersprüchen übermitteln«²¹⁰.

Marcuses Analyse der Eindimensionalität des Kapitalismus ist noch immer aktuell. Wir leben in keiner freien Welt, sondern in einer unfreien, die auf globaler Barbarei, Unterdrückung, Ausbeutung und sozialem Unglück basiert. Die Menschen sind nicht sich selbst, dies wäre aber die Basis für Befreiung. »Indem sie ihre eigene Sprache sprechen, sprechen die Menschen auch die Sprache ihrer Herren, Wohltäter und Werbetexter. Daher drücken sie nicht nur sich *selbst* aus, ihre eigene Erkenntnis, ihre Gefühle und Bestrebungen, sondern auch etwas anderes als sich selbst. Indem sie ›von sich aus‹ die politische Lage sei's ihrer Heimatstadt, sei's die internationale, beschreiben, beschreiben sie (und ›sie‹ schließt *uns* ein, die Intellektuellen, die es wissen und kritisieren), was ›ihre‹ Medien der Massenkommunikation ihnen erzählen – und das verschmilzt mit dem, was sie wirklich denken, sehen und fühlen«²¹¹. Das Grausame erscheint den Menschen als selbstverständlich, Krieg und Terror gelten als Frieden, die bestehende Ordnung wird als natürlich erachtet, die Idee der Revolte und die Idee der Befreiung von der falschen Totalität werden nicht gedacht. »Die Archetypen des Grauens wie der Freude, des Krieges wie des Friedens

²⁰⁹ Ebd., S. 111.

²¹⁰ Ebd., S. 112.

²¹¹ Ebd., S. 208.

verlieren ihren katastrophischen Charakter. Ihr Erscheinen im täglichen Leben der Individuen ist nicht mehr das von irrationalen Kräften«²¹². Es kommt zur Normalisierung des Grauens. So würden z.B. Werbungen des Civil Defense Headquarters für einen »erstklassigen Bunker gegen atomaren Niederschlag«, ausgestattet mit allem Luxus (Fernsehen, Brettspiele, Klubsesseln, usw.) und »entworfen als kombiniertes Zimmer für die Familie in Friedenszeiten und als Familienbunker gegen Atomniederschläge«, als völlig normal erachtet²¹³.

Ziel dabei sei es, daß das Grausame als selbstverständlich hingenommen und nicht in Frage gestellt wird. Die heutige Sprache sei eine eindimensionale, eine, die ein Vehikel der Gleichschaltung darstelle und unkritisch sei. »I would propose interpreting ›one-dimensional‹ as conforming to existing thought and behavior and lacking a critical dimension and a dimension of potentialities that transcend the existing society. In Marcuse's usage the adjective ›one-dimensional‹ describes practices that conform to pre-existing structures, norms, and behavior, in contrast to multidimensional discourse, which focuses on possibilities that transcend the established state of affairs«²¹⁴. Gegenpol dazu sei eine dialektische Sprache, die die Widersprüche benennt. Marx spreche z.B. im ›Kommunistischen Manifest‹ vom Proletariat, dem die Attribute der totalen Unterdrückung und der totalen Aufhebung der Unterdrückung zukämen²¹⁵. Das eindimensionale Bewußtsein verhindert revolutionäre Subjektivität: »Die Entwicklung der kapitalistischen Produktivität brachte jedoch die Entwicklung des revolutionären

²¹² Ebd., S. 259.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Douglas Kellner, Introduction to the Second Edition, in: Herbert Marcuse, One-Dimensional Man, London 1991, S. xxvii.

²¹⁵ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 119.

Bewußtseins zum Stillstand. Der technische Fortschritt vermehrte die Bedürfnisse und die Mittel, sie zu befriedigen, wobei seine Ausnutzung sowohl die Bedürfnisse als auch die Mittel ihrer Befriedigung repressiv machte: gerade sie erhalten Unterwerfung und Herrschaft aufrecht. Die fortschreitende Verwaltung reduziert das Maß, in dem die Individuen noch ›bei sich‹ und ›für sich‹ sein können und überführt sie in totale Objekte ihrer Gesellschaft«²¹⁶. Die spätindustrielle Zivilisation absorbiere Negativität, das Benennen von Widersprüchen wird verunmöglicht, dialektisches Denken wird tendenziell stillgestellt.

Die Menschen würden im Kapitalismus dazu gebracht, die Gesellschaft hinzunehmen. Dies bedeute ein falsches Bewußtsein, das aber in ein wahres umgewandelt werden könne. Die falschen Bedürfnisse, so Marcuse, sind jene, die den Menschen von gesellschaftlichen Mächten auferlegt werden, die an ihrer Unterdrückung interessiert sind. Es handle sich daher auch um repressive Bedürfnisse. »Die meisten der herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hassen und zu lieben, was andere hassen und lieben, gehören in diese Kategorie falscher Bedürfnisse«²¹⁷. Solange die Menschen manipuliert werden und kein eigenes autonomes Bewußtsein haben, so Marcuse, kann ihre Antwort auf die Frage, was wahre und falsche Bedürfnisse sind, nicht als ihre eigene verstanden werden.

Die von der Gesellschaft ausgeübte Kontrolle werde im Bewußtsein der Menschen reproduziert. Dies bezeichnet Marcuse als »Introjektion«²¹⁸. »Das Ergebnis ist nicht Anpassung, sondern *Mimesis*: eine unmittelbare Identifikation des

²¹⁶ Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution, Schriften Band 4, Frankfurt/Main 1941, S. 372.

²¹⁷ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 25.

²¹⁸ Ebd., S. 30.

Individuums mit *seiner* Gesellschaft und dadurch mit der Gesellschaft als einem Ganzen«²¹⁹.

Marcuse betont in diesem Zusammenhang, daß die Kulturindustrie Wildes, Obszönes, Deftiges, Unmoralisches und Männliches präsentierte und genau deswegen harmlos sei. Kategorien wie Lohnarbeit und Konsum würden über die Massenmedien als etwas Selbstverständliches präsentiert. Dies sei aber eine totalitäre Selbstverständlichkeit, da auf diese Weise gesellschaftliche Zwänge naturalisiert und entproblematisiert würden. Die Menschen würden die Sprache der Herrschenden internalisieren und ein falsches Bewußtsein und falsche Bedürfnisse ausbilden.

Die Produktion falschen Bewußtseins, die Marcuse als die Herstellung eines eindimensionalen Denkens beschreibt, wurde von Max Horkheimer als Tendenz zur Ausbildung einer instrumentellen Vernunft beschrieben. Horkheimer argumentiert, daß durch die kapitalistische Entwicklung Vernunft zum Instrument werde, das herrschenden Interessen diene. »Um zu überleben, verwandelt der Mensch sich in einen Apparat, der in jedem Augenblick mit genau der passenden Reaktion die verwirrenden und schwierigen Situationen beantwortet, die sein Leben ausmachen [...] Der Prozeß der Anpassung ist jetzt vollständig und deshalb total geworden«²²⁰. Die Menschen würden vorgeschriebene Reaktionen internalisieren, über ihr Handeln nicht mehr nachdenken und automatisch reagieren. »Immer weniger wird etwas um seiner selbst willen getan [...]. Nach Ansicht der formalisierten Vernunft ist eine Tätigkeit nur dann vernünftig, wenn sie einem anderen Zweck diene, zum Beispiel der Gesundheit oder der Entspannung, die hilft, die Arbeitskraft

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (S. 11-174). Frankfurt/Main 1947, S. 95f.

wieder aufzufrischen. Mit anderen Worten die Tätigkeit ist bloß ein Werkzeug; denn sie gewinnt ihren Sinn nur durch ihre Verbindung mit anderen Zwecken«²²¹. Die Vernunft werde neutralisiert und in ein ausführendes Vermögen verwandelt, einen stumpfsinnigen Apparat zum Registrieren von Fakten²²². Dies führe zur Idiotie allen Lebensinhalts und zu subjektiver Dummheit. Die instrumentelle Vernunft inkludiere eine Vorliebe für unkomplizierte Worte und Sätze. Ein Kind ahme Verhalten nach, um zu lernen (mimetischer Impuls), später werde dieser Impuls durch rationale Lernmethoden ersetzt. Die beherrschten Massen würden sich heute ebenfalls mimetisch verhalten, sie identifizieren sich mit den repressiven Kräften und machen sie nach²²³. »Von Kindesbeinen an wird das Individuum zu der Ansicht gebracht, daß es nur einen Weg gibt, mit dieser Welt auszukommen – den, seine Hoffnung auf höchste Selbstverwirklichung aufzugeben. [...] Wie das Kind die Worte seiner Mutter wiederholt und der Junge das brutale Verhalten der Älteren, unter deren Händen er leidet, so verdoppelt der gigantische Lautsprecher der Kulturindustrie endlos die Oberfläche der Realität, indem er in kommerzialisierter Unterhaltung und populärer Reklame erdröhnt, die immer ununterscheidbarer voneinander werden [...] Die moderne Massenkultur glorifiziert die Welt, wie sie ist, obgleich sie sich stark an abgestandenen Kulturwerten orientiert«²²⁴.

Marcuse sieht zwei widersprüchliche Tendenzen im Spätkapitalismus: einerseits werde durch technische Kontrolle, Konsumideologie und die Manipulation der Massenmedien kritisches Bewußtsein immer stärker unterbunden, andererseits würden sich kritische Potenziale ausbilden. »Der Ein-

²²¹ Ebd., S. 44.

²²² Ebd., S. 60f.

²²³ Ebd., S. 112-114.

²²⁴ Ebd., S. 135f.

dimensionale Mensch wird durchweg zwischen zwei einander widersprechenden Hypothesen schwanken: 1. daß die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. daß Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können. Ich glaube nicht, daß eine klare Antwort gegeben werden kann«²²⁵.

2. 4. Kunst und Befreiung

Kunst im Kapitalismus, so Marcuse, sei Teil der affirmativen Kultur, die den Menschen über sein unglückliches Dasein ideologisch hinwegtäusche. Zugleich erwecke die bürgerliche Kunst durch die Darstellung einer vom Alltag entfernten Realität die Sehnsucht und die »Forderung nach einem glücklicheren Dasein«²²⁶. Kunst negiere die herrschende Gesellschaft, d.h. die Logik der Kapitalakkumulation und des Warenkonsums, sie sei transzendierend und arbeite »in der etablierten Wirklichkeit gegen die etablierte Wirklichkeit«²²⁷. Diese Transzendenz sei »die Negation der Ordnung des Geschäfts«²²⁸. Als Bestandteil der herrschenden Gesellschaft wende sich Kunst gegen die Logik dieser Gesellschaft, sie sei zugleich »Affirmation und Anklage«²²⁹, sie sei »Teil des Bestehenden, und nur als Teil des Bestehenden spricht sie gegen das Bestehende«²³⁰. Sie sei gekennzeichnet durch

²²⁵ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 17.

²²⁶ Über den affirmativen Charakter der Kultur, a.a.O., S. 196.

²²⁷ Herbert Marcuse, Versuch über die Befreiung, in: Schriften Band 8, Frankfurt/Main 1969, S. 275.

²²⁸ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 80.

²²⁹ Herbert Marcuse, Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik, in: Schriften Band 9; Frankfurt/Main 1977, S. 203.

²³⁰ Ebd., S. 222.

die Einheit von Affirmation und Negation, eine Dialektik von Affirmation und Negation, Trost und Trauer²³¹. »Die ästhetische Form, kraft deren das Kunstwerk gegen die bestehende Realität steht, ist zugleich (deren) Bejahung durch die versöhnende Katharsis²³²«²³³.

Den Doppelcharakter der Kunst betonte ähnlich wie Marcuse auch Adorno, der vom »Doppelcharakter der Kunst als autonom und als fait social«²³⁴ spricht. »Soweit von Kunstwerken eine gesellschaftliche Funktion sich präzisieren lässt, ist es ihre Funktionslosigkeit«²³⁵. In der ästhetischen Form des Kunstwerks, d.h. der Gesamtheit der Qualitäten, die ein Werk zu einem in sich geschlossenen Ganzen macht, konstituiert sich, so Marcuse, eine Scheinrealität, die die Kunst von der Wirklichkeit trennt²³⁶. Das ästhetische Universum widerspreche der Wirklichkeit und sei von ihr distanziert, die ästhetische Form transfiguriere und übersetze die Wirklichkeit²³⁷, Kunst sei von der etablierten Wirklichkeit entfremdet²³⁸. »Kunst ist wesentlich unrealistisch: Die Wirklichkeit, welche sie hervorbringt, ist der anderen, realistischen Wirklichkeit gegenüber fremd und antagonistisch, die sie negiert und der sie widerspricht – um der zu verwirklichenden Utopie willen«²³⁹. Kunst ist Bestandteil einer Wirklichkeit, »die die bewusste Negation der gegebenen Wirk-

²³¹ Ebd., S. 233, 235.

²³² Katharsis=Läuterung, seelische Reinigung

²³³ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 232.

²³⁴ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/Main 1970, S. 16.

²³⁵ Ebd., S. 336f.

²³⁶ *Konterrevolution und Revolte*, a.a.O., S. 83.

²³⁷ Ebd., S. 87.

²³⁸ Ebd., S. 97.

²³⁹ Herbert Marcuse, *Kunst und Politik im totalitären Zeitalter*, in: *Nachgelassene Schriften Band 2*, Lüneburg 2000, S. 51.

lichkeit ist, mit all ihren Institutionen, ihrer gesamten materiellen und geistigen Kultur, ihrer ganzen unmoralischen Moralität«²⁴⁰. »Künstlerische Entfremdung macht das Kunstwerk, das Universum von Kunst zu etwas wesentlich Unwirklichem – sie schafft eine Welt, die es nicht gibt, eine Welt des Scheins, der Erscheinung, der Illusion. Aber in dieser Transformation der Wirklichkeit in Schein, und nur in ihr, erscheint die subversive Wahrheit der Kunst«²⁴¹. In dieser Transfiguration erschließe die Kunst »eine andere Dimension der bestehenden Wirklichkeit: die der möglichen Befreiung«²⁴². »Indem die Kunst ihre eigene Form, ihre eigene ›Sprache‹ schafft, bewegt sie sich in einer Dimension der Wirklichkeit, die der Alltagswelt antagonistisch gegenübertritt, jedoch so, daß Worte, Klänge, Musik in der Verwandlung, ja Verklärung der je gegebenen Bilder des Alltags deren vergessene oder verzerrte Wahrheit ›bewahren‹, indem sie ihnen ihre eigene ›schöne‹ Form, Harmonie, Dissonanz, Rhythmik usw. verleihen. Dergestalt sublimiert und befriedet die Musik die Erfahrung und die Situation des Menschen«²⁴³.

Dadurch, daß die Kunst auf die Realität mit Illusion reagiert, eine fiktive, phantastische Wirklichkeit schafft, die der Logik und Realität der herrschenden Ordnung und der Kapitalakkumulation entfremdet ist, sei die ästhetische Welt wirklicher als die Wirklichkeit. Für Hegel ist Wirklichkeit nicht gleich Existenz und Realität, Wirklichkeit ist die zur Vernunft gebrachte Existenz. Das heißt, daß Kunst in einer unvernünftigen Welt eine fiktive Realität schafft, die sich

²⁴⁰ Herbert Marcuse, Kunst als Form der Wirklichkeit, in: Nachgelassene Schriften Band 2, Lüneburg 2000, S. 96.

²⁴¹ Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 98.

²⁴² Ebd., S. 88f.

²⁴³ Herbert Marcuse, Musik von anderen Planeten, in: Nachgelassene Schriften 2, Lüneburg 2000, S. 90.

durch Schönheit auszeichnet und das Existierende komplex umgewandelt und entfremdet ästhetisch reflektiert. Diese Schönheit ist vernünftiger als die existierende Welt der Ausbeutung und Unterdrückung, sie ist wirklicher als die Wirklichkeit. »Die Trennung der Kunst vom materiellen Produktionsprozeß hat es ihr ermöglicht, die von ihm reproduzierte Realität zu entmystifizieren. Die Kunst widerspricht dem Realitätsmonopol des Bestehenden durch die Schaffung einer fiktiven Welt, die gleichwohl ›wirklicher ist als die Wirklichkeit selbst«²⁴⁴. »Die in der Kunst gemeinte Welt ist nicht und niemals die gegebene Alltagswelt; sie ist aber auch keine bloße Phantasiewelt, Illusion etc. Sie enthält nichts, das nicht auch in der gegebenen Wirklichkeit ›existiert: wie das Tun, Denken, Fühlen, Träumen der Menschen, die Möglichkeiten der Menschen und der Dinge. Und doch ist die Welt des Kunstwerks in der Tat ›unwirklich‹ im Alltagssinn: es ist eine fiktive Wirklichkeit – aber sie ist unwirklich, nicht weil sie weniger, sondern weil sie mehr und qualitativ anders ist als die gegebene. Als fiktive Welt, als ›Schein‹ ist sie wahrer als die Alltagswelt, die durch ihre Produktionsweise mystifiziert ist. Und in dieser Scheinwelt erscheinen auch die Dinge erst als das, was sie sind und sein könnten. Kraft dieser Wahrheit wird die Welt verkehrt: es ist die gegebene Wirklichkeit, die Alltagswelt, die nun als unwahr erscheint: als falsche, fragmentierte Wirklichkeit«²⁴⁵. Kunst subvertiert die Erfahrung: »Die subversive Qualität der Kunst liegt in ihrer Kraft, die verdinglichte und fetischerte Welt zu durchbrechen, und diesen Durchbruch zur (sinnlichen) Erfahrung zu machen«²⁴⁶.

²⁴⁴ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 211.

²⁴⁵ Ebd., S. 230.

²⁴⁶ Herbert Marcuse, Kunst und Befreiung, in: Nachgelassene Schriften 2, Lüneburg 2000, S. 132.

Die Logik der Kunst ist nicht-operational²⁴⁷, sie negiert die instrumentelle Vernunft und das operationale Denken des Spätkapitalismus. Das politische Potential der Kunst sei »Qualität der ästhetischen Form, die den gegebenen Verhältnissen gegenüber weitgehend autonom ist. Die Kunst protestiert gegen diese Verhältnisse, indem sie transzendiert«²⁴⁸. Kunst sei eine autonome, negierende Produktivkraft²⁴⁹. »Ihre Autonomie enthält den kategorischen Imperativ: es muß anders werden«²⁵⁰. »Gewiß, die ästhetische Form entfernt die Kunst von der Unmittelbarkeit des Klassenkampfes – von der Unmittelbarkeit überhaupt. Die ästhetische Form konstituiert die Autonomie der Kunst gegenüber dem ›Gegebenen‹. [...] Die Wahrheit der Kunst liegt in der Durchbrechung des Realitätsmonopols, wie es in der bestehenden Gesellschaft ausgeübt wird. In der ästhetischen Formgebung, die in diesem Bruch entspringt, erscheint die fiktive Welt der Kunst als die wahre Wirklichkeit. Die Kunst ist einer Wahrnehmung der Welt verpflichtet, die die Individuen ihrem funktionalen Dasein und Verhalten in der Gesellschaft entfremdet«²⁵¹.

Marcuse sagt, daß Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft einer Elite vorbehalten sei, dieser Klassencharakter der Kunst sei aber allen Kulturen seit dem Altertum gemeinsam²⁵². Die Klassenkultur sei daher nicht spezifisch für die bürgerliche Gesellschaft. Obwohl Kunst heute Klassen- und Warencharakter habe, könne ihre Form als schöner Schein die Logik des Kapitalismus negieren. »Ich gestehe, daß es mir schwer fällt, den spezifischen Klassencharakter bürger-

²⁴⁷ Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 104.

²⁴⁸ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 195.

²⁴⁹ Ebd., S. 204.

²⁵⁰ Ebd., S. 206.

²⁵¹ Ebd., S. 203.

²⁵² Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 91.

licher Kunst zu bestimmen. Natürlich sind die Werke der bürgerlichen Kunst Waren; sie sind möglicherweise sogar als Waren für den Markt geschaffen worden. Aber diese Tatsache allein ändert noch nichts an ihrer Substanz, ihrer Wahrheit«²⁵³. Der elitäre Charakter der Kunst sei das Resultat der Arbeitsteilung, der Trennung von geistiger und materieller Arbeit, die durch Herrschaftsverhältnisse geschaffen wurde²⁵⁴. In der herrschaftsförmigen Gesellschaft konstituiere sich die Autonomie der Kunst dadurch, daß ihr ein elitärer Charakter durch die Gesellschaft aufgezwungen wird. Daß der Künstler Teil einer geistigen Elite sei, negiere nicht die Wahrheit der Kunst und ihren Beitrag zum Kampf um die Befreiung, denn die revolutionäre Qualität der Kunst sei nur meßbar am Werk selbst als Ganzem, an seiner Form²⁵⁵.

Marcuse kritisierte Bestrebungen, eine »proletarische Kunst« zu schaffen, die an die Massen appelliert und diese durch kritische Inhalte politisiert. In dem Maße, wie Kunst zum Teil des wirklichen Lebens werde, verliere sie die Transzendenz, kraft derer sie der etablierten Ordnung entgegengesetzt sei²⁵⁶. Kunst müsse von der herrschenden Realität entfremdet bleiben. »Wenn Kunst wegen dieser Entfremdung nicht zu den Massen ›spricht‹, so liegt das an der Klassengesellschaft, die die Massen produziert und verewigt. Sofern und wenn es einer klassenlosen Gesellschaft gelingt, die Massen in ›frei assoziierte‹ Individuen zu verwandeln, verliert Kunst ihren elitären Charakter, nicht aber ihre Entfremdung von der Gesellschaft«²⁵⁷. Eine »proletarische Literatur«, die die Sprache des Proletariats

²⁵³ Ebd., S. 89.

²⁵⁴ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 208.

²⁵⁵ Ebd., S. 209.

²⁵⁶ Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 101.

²⁵⁷ Ebd., S. 103.

imitiere, verstoße gegen das Wesen der Kunst. »Wo das Proletariat nichtrevolutionär ist, kann die revolutionäre Literatur keine proletarische Literatur sein«²⁵⁸. Wenn »das Proletariat nicht mehr die Negation der bestehenden Gesellschaft, sondern in sie integriert ist, dann ist diese Ästhetik mit einer Situation konfrontiert, in der die authentischen Formen kultureller Schöpfung nicht mehr dem – potenziellen – Bewußtsein einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zugerechnet werden können. [...] Und je mehr auch die ausgebeuteten Klassen, das ›Volk‹, dem Bestehenden verfallen, wird die Kunst auch dem ›Volk‹ entfremdet sein«²⁵⁹. Literatur werde nicht dadurch revolutionär, daß sie für die Arbeiterklasse oder für die Revolution geschrieben werde, ein Kunstwerk sei dann revolutionär, wenn es eine radikale Veränderung in Stil und Technik darstelle oder »insofern es die herrschenden Formen der Wahrnehmung und des Verstehens untergräbt, eine Anklage der bestehenden Realität darstellt und das Bild der Befreiung aufscheinen läßt«²⁶⁰. Kunst könne nur als Form gewordener Inhalt revolutionär sein²⁶¹. Marcuse spricht der Inhaltsdimension der Kunst die revolutionäre Qualität ab, revolutionär sei einzig die ästhetische Form bzw. Inhalt, der Form wird.

Marcuse kritisierte die Chicago Surrealists, die für eine Politisierung der Kunst eintraten und nach einer Verbindung von Kunst und revolutionärer Praxis suchten²⁶². Marcuse wiederholt hier die These vom unversöhnlichen »Widerspruch zwischen Kunst und Politik, weil die Kunst alle po-

²⁵⁸ Ebd., S. 121.

²⁵⁹ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 217.

²⁶⁰ Ebd., S. 196.

²⁶¹ Ebd., S. 197.

²⁶² Herbert Marcuse, Zur Kritik an den Politisierung der Kunst. Briefe an die Gruppe der »Chicago Surrealists«, in: Nachgelassene Schriften Band 2, Lüneburg 2000, S. 109-128.

litischen Zielsetzungen (auch die der Revolution) überschreitet«²⁶³. Wenn die Kunst sich in den Dienst der Revolution stellen soll, so müsse es eine revolutionäre Klasse geben, deren Praxis die transzendierenden Eigenschaften der Kunst bewahre. Die heutige Arbeiterklasse sei keine revolutionäre Klasse, dies sei zurückzuführen auf die Verbesserung der Lebensbedingungen in der Konsumgesellschaft und das Verschwinden des Unterschieds zwischen Arbeitern und Angestellten, der durch die Technologisierung des Produktionsprozesses bewirkt werde. »Die Ausrichtung der Kunst auf die ›Massen‹, auf eine nichtexistente proletarische Weltanschauung, bewegt sich in einem gesellschaftlichen Vakuum [...] In dieser Situation kann die direkte Politisierung der Kunst, d.h. ihre Proletarisierung oder Popularisierung, nur um den Preis erreicht werden, daß man ihre radikal nonkonformistischen Eigenschaften ebenso opfert wie die Verpflichtung auf ihre innere, autonome (wiewohl geschichtlich gebundene) Wahrheit«²⁶⁴. Kein Kunstwerk habe die Massen jemals auf die Straßen gebracht, das radikale Potential der Kunst könne nicht durch ihre Popularisierung erreicht werden, sondern gehe dadurch verloren. Der Begriff einer proletarischen Kunst sei unsinnig, denn in einer freien Gesellschaft sei das Proletariat nicht die herrschende Klasse, sondern die Klassen und somit auch das Proletariat würden abgeschafft.

Marcuse erinnert die Chicago Surrealists daran²⁶⁵, daß André Breton und Diego Rivera unter dem Eindruck des deutschen Faschismus und des Stalinismus im surrealistischen

²⁶³ Ebd., S. 111.

²⁶⁴ Ebd., S. 115.

²⁶⁵ Ebd., S. 123.

»Manifesto for an Independent Revolutionary Art«²⁶⁶ festgestellt haben, daß Kunst unabhängig (auch von der Politik) sein muß, um revolutionär zu sein. »True art is unable not to be revolutionary, not to aspire to a complete and radical reconstruction of society«²⁶⁷. Freiheit der Kunst würde die freie Auswahl der Themen durch die Künstler und die Abwesenheit von Restriktionen auf diese Auswahl bedeuten. Das Manifest fordert: »The independence of art – for the revolution. The revolution – for the complete liberation of art!«²⁶⁸

Marcuse spricht von einer Differenz zwischen Kunst und revolutionärer Praxis, Kunst könne nicht Revolution sein. Die Vorstellung, die Kunst könne Bestandteil einer revolutionären Praxis werden, sei falsch und repressiv, denn dies würde das Ende der Kunst bedeuten²⁶⁹. Kunst sei genau dadurch revolutionär, daß sie nicht Revolution sei, da sie von der herrschenden Logik und der praktischen Kritik dieser Logik entfernt sei. Gerade die »Entfernung von der verändernden Praxis« vermittele »den emanzipatorischen Stellenwert der Kunst«²⁷⁰. Kunst und Revolution seien einerseits verschieden, andererseits aber durch ihr Engagement für Befreiung (allerdings mit Hilfe anderer Medien, menschliche Praxis im Fall der Revolution, ästhetische Form im Fall der Kunst) auch verbunden. »Kunst gehorcht einer Notwendigkeit, und sie hat eine eigene Freiheit, die nicht die der Revolution ist. Kunst und Revolution sind vereinigt in der ›Veränderung der Welt‹ – beide treten ein für Befrei-

²⁶⁶ André Breton, Diego Rivera, Manifesto for an Independent Revolutionary Art (1938), in: Mary Ann Caws (Hrsg.), Manifesto. A Century of Isms, Lincoln 2001, S. 472-477.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 105.

²⁷⁰ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 209.

ung. [...] In der Kunst erscheint das politische Ziel allein in der Transfiguration mittels der ästhetischen Form«²⁷¹. »Aber die der Welt gerechte Waffe liegt nicht im Arsenal, im Machtbereich der Kunst: Es ist die Waffe der Straße, der Organisation, des Umsturzes«²⁷². Kunst und Revolution würden sich beide für das Leben und gegen den Tod aussprechen²⁷³. Kunst könne nicht die Gesellschaft praktisch verändern, Revolution bilde aber die Substanz der Kunst in dem Sinn, daß revolutionäre Bewegungen die Kunst inspirieren könnten²⁷⁴. »Kunst kann die Welt nicht verändern, aber sie kann dazu beitragen, das Bewußtsein und die Triebe der Menschen zu verändern, die die Welt verändern können«²⁷⁵. Kunst verspreche Befreiung, die Einlösung dieses Versprechens stehe aber nicht bei der Kunst²⁷⁶. Kunst sei nicht direkt das Ziel der Freiheit, sondern beleuchte indirekt das Ziel der Freiheit²⁷⁷.

Für Marcuse ist Kunst im Kapitalismus ein Ausdruck von Phantasie, die das Schöne vorstellbar macht und damit die real existierende Unfreiheit negiert. Sie sei Wiederkehr des Verdrängten, d.h. Erinnerung an Lust und Glück, die heute unterdrückt würden, die ästhetische Form sei daher »der ewige Protest gegen die Organisation des Lebens durch die Logik der Herrschaft, die Kritik am Leistungsprinzip«²⁷⁸. Phantasie bezeichnet »einen hohen Grad der Unabhängigkeit vom Gegebenen, der Freiheit inmitten einer Welt von

²⁷¹ Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 104.

²⁷² Kunst und Befreiung, a.a.O., S. 140.

²⁷³ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 231.

²⁷⁴ Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 113.

²⁷⁵ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 217.

²⁷⁶ Ebd., S. 225.

²⁷⁷ Kunst und Politik im totalitären Zeitalter, a.a.O., S. 52.

²⁷⁸ Triebstruktur und Gesellschaft, a.a.O., S. 127.

Unfreiheit. Im Hinausgehen über das Vorhandenen kann sie die Zukunft vorwegnehmen«²⁷⁹.

Kunst sei dem Lustprinzip verhaftet²⁸⁰, sie bejahe die Lebenstriebe in ihrem Kampf gegen Triebunterdrückung und gesellschaftliche Unterdrückung²⁸¹. Das Schöne als Repräsentant des Lustprinzips rebelliert gegen das herrschende Realitätsprinzip²⁸². Kunst als Praxis ist eine Form der Entsublimierung²⁸³, sie wirkt der Lustunterdrückung entgegen, das Schöne ist eine Form der Lust. Kunst ist Einheit von »Sublimierung und Entsublimierung«²⁸⁴, d.h. als gesellschaftliche Praxis ist Kunst eine produktive Umwandlung von Triebenergien in gesellschaftliche Tätigkeit und eine Entsagung der Sexualität, zugleich ist sie aber auch eine Form des Genusses. Kunst ist also zugleich dem Realitätsprinzip und dem Lustprinzip verhaftet. »Schönheit hat die Macht, Aggression zu zügeln; sie verbietet und lähmt sie«²⁸⁵. Die Utopie, die in der Kunst zur Erscheinung komme, sei keine bloße Negation des Realitätsprinzips, sondern dessen Aufhebung, denn Vergangenes und Gegenwärtiges würden darin ihren Schatten auf die Erfüllung werfen. Kunst arbeite gegen das Realitätsprinzip und für die Erinnerung an die unterdrückte Lust, sie wolle das Vergehen des Leids und die Ewigkeit der Lust²⁸⁶.

Im Spätkapitalismus, so Marcuse, werden die »oppositionellen, fremden und transzendierenden Elemente der höhe-

²⁷⁹ Herbert Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, in: Schriften Band 3, Frankfurt/Main, 1937, S. 245,

²⁸⁰ Ebd., S. 160.

²⁸¹ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 204.

²⁸² Ebd., S. 235.

²⁸³ Ebd., S. 228.

²⁸⁴ Marcuse, Kunst und Befreiung, a.a.O., S. 141.

²⁸⁵ Versuch über die Befreiung, a.a.O., S. 263.

²⁸⁶ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 241.

ren Kultur getilgt«, die zweidimensionale Kultur werde liquidiert²⁸⁷. Die höhere Kultur werde immer stärker von der Warenform geprägt. »Die höhere Kultur wird ein Teil der materiellen und büßt bei dieser Umformung ihre Wahrheit weitgehend ein. [...] Die fremden und entfremdeten Werke der geistigen Kultur werden zu vertrauten Gütern und Dienstleistungen«²⁸⁸. Der Mangel der Klassengesellschaft, daß Kunst nur einer Elite zugänglich sei, werde nicht durch Paperbacks, Allgemeinbildung und Langspielplatten behoben, obwohl diese Güter an und für sich durchaus erfreulich wären²⁸⁹. Unterhaltung könne auch eine wirksame Form des Lernens sein, heute sei Unterhaltung aber Stillstellung des Geistes²⁹⁰. Kunstwerke werden im Spätkapitalismus zu Reklameartikeln und zu »Zahnradern einer Kulturmaschine«²⁹¹. Die eindimensionale Gesellschaft zeichnet sich also dadurch aus, daß die Warenlogik den Bereich der Kunst und der geistigen Kultur immer stärker absorbiert und dadurch deren Autonomie zerstört. Dieser Prozeß wurde zu Beginn dieses Kapitels bereits als die Schaffung einer »affirmativen Kultur« gekennzeichnet. Marcuse beschrieb dies bereits in früheren Arbeiten, im »Eindimensionalen Menschen« erläutert er, daß die affirmative Kultur immer umfassender zum eindimensionalen Denken und zur Stillstellung von Opposition führt. Die affirmative Kultur wird als die eindimensionale Kultur dargestellt. Sie bedeute eine repressive Form der Entsublimierung²⁹², das »Lustprinzip absorbiert das Realitätsprinzip«²⁹³, durch die

²⁸⁷ Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 76f.

²⁸⁸ Ebd., S. 78.

²⁸⁹ Ebd., S. 84.

²⁹⁰ Ebd., S. 86.

²⁹¹ Ebd., S. 84f.

²⁹² Ebd., S. 91-98.

²⁹³ Ebd., S. 91.

Transformation der höheren Kultur in Populärkultur, d.h. ihre Verwandlung in Waren, werden die Lust und der Genuß funktional. Kunst ist damit immer weniger dem Lustprinzip und immer mehr dem repressiven Realitätsprinzip, dem Leistungsprinzip, verhaftet. In der eindimensionalen Gesellschaft ist Kultur immer häufiger keine Herausforderung für den Geist, sondern stupide Entspannung. Daher wird das Bedürfnis nach Sublimierung durch repressive Entsublimierung verringert²⁹⁴. »Der Organismus wird präpariert, das Gebotene spontan hinzunehmen«²⁹⁵. Der höhere Grad an sexueller Freiheit, der im Spätkapitalismus herrsche, sei keine Stärkung des Lustprinzips, sondern des repressiven Realitätsprinzips, da Sexyness, attraktive Kleidung, Kosmetik, usw. Marktwert hätten und so in die Warenlogik eingegliedert würden. »Das Sexuelle wird in die Arbeitsbeziehungen und die Werbetätigkeit eingegliedert und so (kontrollierter) Befriedigung zugänglich gemacht. [...] Derart angepaßt, erzeugt Lust Unterwerfung«²⁹⁶. Sexualität wird zu einem »Vehikel der Bestseller der Unterdrückung«²⁹⁷. Die repressive Entsublimierung (wie in der Massenkultur) fördere somit das repressive Realitätsprinzip, obwohl Entsublimierung eigentlich das Lustprinzip stärke. Die »kontrollierte Entsublimierung« schwächt »die Triebrevolte gegen das bestehende Realitätsprinzip«²⁹⁸. Das Lustprinzip wird somit selbst zum Förderer der Entfremdung. An sich führe die Stärkung der Sexualität zur Schwächung der Aggressivität, in der eindimensionalen Gesellschaft

²⁹⁴ Ebd., S. 93.

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Ebd., S. 94f.

²⁹⁷ Ebd., S. 97.

²⁹⁸ Ebd., S. 96.

fördere Entsublimierung jedoch die Aggressivität in der Gesellschaft²⁹⁹.

In einer freien Gesellschaft, so Marcuse, wäre Kunst nicht mehr von der Wirklichkeit entfremdet, sondern die Wirklichkeit selbst würde zu Kunst werden, Kunst wäre Produktivkraft der materiellen und kulturellen Umgestaltung. Dies würde die Aufhebung der Kunst bedeuten³⁰⁰. Es würde dann eine neue Sinnlichkeit entstehen³⁰¹, die den Umbau der Gesellschaft leitet. Marcuse geht davon aus, daß sich im Spätkapitalismus die neue Sinnlichkeit bereits als Keimform in Kunst, Literatur, Musik, Kommunikationsformen, Sitten und Bräuchen äußert, es komme zu einer »Umwertung der Werte«³⁰² (u.a. durch die rebellierenden Jugendlichen und Studenten, Hippies, schwarze Kultur, usw.). Während Marcuse in »Versuch über die Befreiung« (1969) noch von der »Aufhebung der Kunst« in der klassenlosen Gesellschaft gesprochen hat, geht er in »Die Permanenz der Kunst« (1977) davon aus, daß es in einer freien Gesellschaft zu keinem »Ende der Kunst« komme. Der Schein des Schönen, der die Autonomie der Kunst konstituiere und die herrschende Logik negiere, verliere dann zwar seine kritische Funktion, geistige und körperliche Arbeit würden nicht mehr auseinanderfallen, die Kunst vertrete aber transhistorische, universale Wahrheiten und bezeuge die Unaufhebbarkeit des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur.

Adorno stellte die Frage, ob es möglich sei, nach Auschwitz noch Gedichte zu schreiben. Er meinte dazu: »Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch«, denn in einer Situation absoluter Verdinglichung sei Lyrik selbstge-

²⁹⁹ Ebd., S. 97.

³⁰⁰ Versuch über die Befreiung, a.a.O., S. 268.

³⁰¹ Vgl. Versuch über die Befreiung, a.a.O., S. 261-281.

³⁰² Konterrevolution und Revolte, a.a.O., S. 81.

nügsame Kontemplation und Geschwätz³⁰³. Marcuse teilte Adornos Ansicht nicht, sondern vertrat die Ansicht, daß in einer Gesellschaft, in der die politische Aktion immer stärker blockiert wird, man sich in der radikalen Phantasie als Absage an die Realität der Rebellion erinnern könne³⁰⁴. Kunst könne an das erinnern, was Auschwitz überleben und vielleicht auch einmal unmöglich machen kann. Die authentische Kunst bewahre trotz und gegen Auschwitz die Erinnerung an das mögliche Andere³⁰⁵. Auf die Frage, ob man nach Auschwitz noch Gedichte schreiben kann, stellt Marcuse eine Gegenfrage: »Hat der Schrecken der Wirklichkeit jemals die Schaffung von Kunstwerken verhindert?«³⁰⁶. »Die Frage, ob nach Auschwitz Lyrik noch möglich sei, kann vielleicht beantwortet werden: Ja, wenn sie, mit unnachsichtiger Verfremdung, den Schrecken re-präsentiert, der war. [...] In dem Maße, wie es der Literatur gelingt, die Erinnerung an diejenigen, die keine Chance hatten (und an die vielen Millionen, die keine Chance haben) zu bewahren und zu entfalten, hat sie auch nach Auschwitz noch eine Legitimation«³⁰⁷

2. 5. Formen der Interkulturalität

Der Begriff Interkulturalität bezeichnet Formen und Praktiken der Begegnung von Kulturen. Ram Adhar Mall, der als Vater der interkulturellen Philosophie bezeichnet wird, hat zu diesem Thema wichtige Werke verfaßt. Er geht davon

³⁰³ Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft , in: Kulturkritik und Gesellschaft 1, Frankfurt/Main 1977, S. 30.

³⁰⁴ Versuch über die Befreiung, a.a.O., S. 278.

³⁰⁵ Die Permanenz der Kunst, a.a.O., S. 231.

³⁰⁶ Herbert Marcuse, Kunst in der eindimensionalen Gesellschaft, in: Nachgelassene Schriften 2, Lüneburg 2000, S. 82.

³⁰⁷ Herbert Marcuse, Lyrik nach Auschwitz, in: Nachgelassene Schriften 2, Lüneburg 2000, S. 158.

aus: »Eine reine eigene Kultur gibt es ebensowenig wie es eine reine andere Kultur gibt.«³⁰⁸ Jede Gruppe ist geprägt durch bestimmte dominante Wertvorstellungen, die identitätsbildend wirken. Interkulturalität bedeutet kulturelle Kommunikation und damit eine Konfrontation der Wertvorstellungen von verschiedenen Gruppen. Der zunehmend globale Charakter der Gesellschaft macht immer mehr interkulturelle Kommunikation notwendig. Dabei lassen sich vier Formen der Interkulturalität unterscheiden³⁰⁹. Erstens die reduktionistische Form der Einheit ohne Vielfalt: Eine Kultur betrachtet sich als ultimativen, normativen kulturellen Standard, der global durchgesetzt werden soll. Andere Kulturen werden als zweitklassig oder zurückgeblieben angesehen. Um dem Aufstieg einer globalen Konsumkultur Rechnung zu tragen, wurde diese Position mit Begriffen wie Amerikanisierung³¹⁰, McDonaldisierung³¹¹, Coca-Coloniza-

³⁰⁸ Ram Adhar Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, S. 1. Vgl. auch Hamid Reza Yousefi/Ram Adhar Mall: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie (Interkulturelle Bibliothek, Bd. 1), Nordhausen 2005.

³⁰⁹ Wolfgang Hofkirchner, Wolfgang, The One and the Many. Information Technologies between Modernism, Fundamentalism, and Postmodernism, in: J. Becker, R. Hashim, Hrsg., Internet in Malaysia, Bangi 2001, S. 7-21. Wolfgang Hofkirchner, Projekt Eine Welt: Kognition - Kommunikation - Kooperation. Versuch über die Selbstorganisation der Informationsgesellschaft. Reihe Technikphilosophie Band 9, Münster 2002.

³¹⁰ Frederic Jameson, Notes on Globalization as a Philosophical Issue, In: Jameson, Frederic/Miyoshi, Masao, Hrsg., The Cultures of Globalization, Durham, NC. 1998, S. 54-77.

³¹¹ George Ritzer, The McDonaldisation of Society, Thousand Oaks, CA 1993.

tion³¹², Disneyifizierung³¹³ oder Kulturimperialismus³¹⁴ bezeichnet. CNN, Coca Cola und McDonalds sind Symbole für diese Entwicklung, die von manchen als globale Gefahr und von anderen als die Verwirklichung von Freiheit, Demokratie und Menschenrechten angesehen wird. »Die bisherige Kultur war herrschaftsmäßig, insofern das gesellschaftliche Bedürfnis durch das Interesse der jeweils herrschenden Gruppen bestimmt war und dieses Interesse die Bedürfnisse der anderen und die Weisen und Grenzen ihrer Befriedigung definierte«³¹⁵.

Zweitens gibt es die Form des Kulturrelativismus. Diese Position äußert sich in zwei Ausprägungen. Die erste kann als holistische oder projektive Einheit ohne Vielfalt (Fundamentalismus) beschrieben werden. Sie projiziert das Spezifische einer Kultur auf andere Kulturen oder auf alle Kulturen. Anders als die Position der imperialistischen Einheit ohne Vielfalt spricht sich diese Denkrichtung jedoch für eine Separation der Kulturen aus, da sie andere Kulturen als gefährlich und die eigene Kultur als höheren Wert erachtet, der vor fremden Einflüssen geschützt werden muß. Der Fundamentalismus ist die separatistische Form des Kulturrelativismus, er ruft einen Kampf der Kulturen und Werte aus. Marginalisierte Identitäten werden als universelle Werte angesehen, die es zu verteidigen und durchzusetzen

³¹² Reinhold Wagnleitner, *Coca-Colonization and the Cold War*, Chapel Hill, NC 1994.

³¹³ Brenda Ayres, Hrsg., *The emperor's old groove: decolonizing Disney's Magic Kingdom*, New York 2003. Henry A. Giroux, *Animating Youth: The Disneyfication of Children's Culture*, in: *Socialist Review*, 24(3), 1995.

³¹⁴ Jameson, *Notes on Globalization as a Philosophical Issue*, a.a.O. John B. Tomlinson, *Cultural Imperialism*, Baltimore 1991.

³¹⁵ Herbert Marcuse, *Trieblehre und Freiheit*, in: *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt/Main 1968, S. 7.

gelte. Formen der kulturellen Verständigung gelten als gefährlich. Arjun Appadurai³¹⁶ argumentiert in diesem Zusammenhang, daß heute globale Flüsse an Touristen, Immigranten, Flüchtlingen, Gastarbeitern (Ethnoscapes), Technologien (Technoscapes), Kapital (Finanscapes), Informationen und Bildern (Mediascapes) und Ideologien (Ideoscapes) entstehen. Diese globalen Flüsse seien unvorhersehbar, würden häufig als Gefahren für nationale Identitäten erachtet und im Aufstieg separatistischer Bewegungen resultieren. Appadurai meint, daß die heutige Form der Globalisierung gewalttätige Formen der Differenz und der Separation erzeugt (Nationalismus, Fundamentalismus, Völkermord, Kannibalisierung).

In ihrer zweiten Form ist die Position des Kulturrelativismus eine Vielfalt ohne Einheit, sie ist dualistisch. Es wird dabei davon ausgegangen, daß jede Kultur eine Vermischung verschiedener Kulturen darstellt, es gebe keinen gemeinsamen Nenner, sondern nur verschiedene kulturelle Traditionen. Diese postmoderne Form der kulturellen Interaktion betont die Differenz der Kulturen und lehnt jeden Begriff kultureller Einheit ab. Eine solche Denkweise resultiert in Konzepten wie Multikulturalität, kulturelle Diversität, kultureller Pluralismus, kulturelle Differenz, Hybridisierung/Globale Melange³¹⁷, globale Ökumene³¹⁸, Crossover-

³¹⁶ Arjun Appadurai, Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, in: *Theory, Culture & Society* 7(2-3), 1990, S. 95-310.

³¹⁷ Jan Nederveen Pieterse, Globalization as Hybridization, in: Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson, Hrsg., *Global Modernities*, London 1995, S. 45-68.

³¹⁸ Ulf Hannerz, Ulf, Notes on the Global Ecumene, in: *Public Culture* 1(2), 1989, S. 66-75.

kultur, Kreolisierung³¹⁹, Mestizierung³²⁰ oder multiple Identitäten. Es wird dabei z.B. argumentiert, daß Kulturgüter wie Musik, Filme, Essen usw. zunehmend einen multi-kulturellen Charakter haben.

Die Position der Einheit ohne Vielfalt ist einseitig, da sie das Bedürfnis nach lokaler Selbstbestimmung vernachlässigt, sie ist imperialistisch, da sie das Eine zuungunsten des Vielen fetischiert. Die Position der Vielfalt ohne Einheit ist unzureichend, da sie die Notwendigkeit der kulturellen Interaktion und eines bestimmten Grades der Einheit und universeller Rechte außer acht läßt. Sie fetischiert Lokalität, Differenz und das Viele zuungunsten der Einheit. Heute kann man von einem globalen Antagonismus zwischen dem Einen und dem Vielen sprechen. Die westliche politische, ökonomische und kulturelle Hegemonie wird von weniger modernen und mehr traditionell ausgerichteten Nationen und Regionen, speziell in der islamischen Welt, als Gefahr wahrgenommen, die traditionelle Identitäten aufzulösen drohe. Die westliche Fetischierung einer globalen Einheit, die häufig militärisch und durch Gewalteininsatz durchgesetzt und verteidigt wird, resultiert in einer fundamentalistischen Fetischierung von Differenz und Separation. Benjamin Barber hat diesen Konflikt als einen zwischen Jihad und McWorld beschrieben: »The first scenario rooted in race holds out the grim prospect of a retribalisation of large swaths of humankind by war and bloodshed: a threatened balkanisation of nation-states in which culture is pitted against culture, people against people, tribe against tribe, a

³¹⁹ Jonathan Friedman, *Being in the World. Globalization and Localization*, in: Mike Featherstone, Hrsg., *Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990. Ulf Hannerz, *The World in Creolisation*, in: *Africa* 57(4), 1987, S. 546-559.

³²⁰ Eleonora Masini, *The Futures of Cultures: An Overview*, in: UNESCO, Hrsg., *The Futures of Cultures*, Paris 1994, S. 9-28.

Jihad in name of a hundred narrowly conceived faiths against every kind of interdependence, every kind of artificial social cooperation and mutuality: against technology, against pop culture, and against integrated markets; against modernity itself as well as the future in which modernity issues. The second paints that future in shimmering pastels, a busy portrait of onrushing economic, technological, and ecological forces that demand integration and uniformity and that mesmerize peoples everywhere with fast music, fast computers, and fast food – MTV, Macintosh, and McDonald's – pressing nations into one homogenous global theme park, one McWorld tied together by communications, information, entertainment, and commerce³²¹. Jihad und McWorld sind dialektisch verbunden, da sie einerseits unterschiedlich sind und sich feindlich gegenüberstehen, andererseits sich aber als Feindbilder gegenseitige Abhängigkeit schaffen.

Dieser kulturelle Antagonismus resultiert nicht aus einer intrinsischen, wesensmäßigen Inkompatibilität verschiedener Kulturen, die kulturelle Interaktion verunmöglicht und einen Kampf der Kulturen hervorbringt, er ist vielmehr das Ergebnis der ungleichen und asymmetrischen Entwicklung des modernen Weltsystems, das Ungerechtigkeit, die asymmetrische Verteilung von Macht und Reichtum sowie multiple Formen der Herrschaft und Ausbeutung produziert. Samuel P. Huntington hat den Kulturkampf ontologisiert und naturalisiert: »It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. [...] The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will

³²¹ Benjamin Barber, Jihad VS. McWorld, New York 1995, S. 4.

be the battle lines of the future«³²². Dieser Kulturkampf sei zurückzuführen auf grundsätzliche historische Differenzen zwischen den Kulturen hinsichtlich der Verhältnisse von Gott und Mensch, Individuum und Gesellschaft, Bürgern und Staat, Eltern und Kindern, Mann und Frau und hinsichtlich Fragen von Rechten, Verantwortung, Freiheit, Autorität, Gleichheit und Hierarchie. Es gebe eine strikte Kluft zwischen der westlichen und der islamischen Kultur, daher sei es notwendig, daß der Westen durch ökonomische und militärische Macht seine Interessen schützt³²³. Huntington begreift Interkulturalität mit den Begriffen Konkurrenz, Feindschaft und Inkompatibilität. Er läßt außer acht, daß es historisch auch viele Formen kultureller Verständigung gegeben hat. Er erachtet unlösbare Glaubens- und Wertdifferenzen als Quelle von Konflikten und ignoriert dabei die asymmetrische Verteilung von Reichtum, Macht und Anerkennung auf globaler Ebene. Kulturelle Konflikte sind nicht das Ergebnis von wesensmäßigen Wertunterschieden, sondern von materiellen Differenzen und Hierarchien, die durch die ungleichmäßigen ökonomischen, politischen und kulturellen Akkumulationsprozesse des globalen Kapitalismus produziert werden. Für Huntington gibt es keine kulturelle Harmonie und keinen friedlichen kulturellen Dialog.

Der moderne Antagonismus zwischen Einheit und Vielfalt ist in den Terroranschlägen vom 11. September 2001 und den sich daraus ergebenden Teufelskreisen von Gewalt und Radikalisierung kulminiert. »The World Trade Center was a symbol of America's global hegemony in the economic realm, and the Pentagon is obviously the icon of its military preeminence around the world. [...] there are many around

³²² Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?* In: Frank J. Lechner, John Boli, Hrsg., *The Globalization Reader*, Oxford 2000, S. 27.

³²³ Ebd., S. 33.

the world, including a number within the Islamic world, who are waging war against McDonaldisation and American-style consumerism«³²⁴. Die Seiten radikalisieren ihre Positionen (Fetischierung von Einheit und Differenz), dies resultiert in einer weiteren Radikalisierung der jeweils anderen Seite, usw. Ergebnis ist eine explosive und gefährliche Situation, die nicht durch militärische Mittel, sondern nur durch Dialog und kommunikative Rationalität friedlich aufgelöst werden kann. Viele Gruppen sehen ihre Identität durch die Werte der globalen Warenproduktion und der globalen Konsumkultur bedroht und sind unzufrieden mit den ungleichen Zugangs- und Partizipationschancen im Weltsystem. Globalisierung ist für sie verbunden mit Unzufriedenheit und Mangel. »There is now one pluralistic world culture, not in the sense that there is a global consensus on matters of ultimate value, but in the sense that actors in different parts of the system share at least some conceptions about what the world is like and what is worth striving for«³²⁵. Frank Lechner argumentiert, daß dieses kulturelle Unbehagen zu Bewegungen der Weltzurückweisung führt. Fundamentalismus, Antimodernismus, Antiglobalisierungsbewegung, Nationalismus usw. seien nicht einfach antiglobale Bewegungen, sondern aktive Teile der anatonistischen Form der Globalisierung, die mit ihrer Praxis auf die Auswirkungen der vorherrschenden Form der Globalisierung reagieren. Sie würden sich entweder aussprechen für ein globales fundamentalistisches System, das von reli-

³²⁴ George Ritzer, September 11, 2002. Mass murder and its Roots in the symbolism of American consumer culture, in: George Ritzer, Hrsg., *McDonaldisation: The Reader*, Thousand Oaks, CA 2002, S. 199-212.

³²⁵ Frank J. Lechner, *Cultural Aspects of the World System*, in: Roland Robertson, Kathleen E. White, Hrsg., *Globalization. Critical Concepts in Sociology*. Band 4. London/New York 2003.

giösen Prinzipien regiert wird, oder für kulturelle Separation, d.h. es gibt eine universalistische und eine partikularistische Form des Fundamentalismus³²⁶. Fundamentalismus »takes on the tensions produced by the clash between a universalising global culture and particular local conditions. [...] [It] has its origins in real discontents experienced by real people«³²⁷.

Zur Auflösung des Antagonismus zwischen Einheit und Vielfalt ist eine weitere Form der Interkulturalität notwendig, die Position der Einheit in der Vielfalt. Diese anerkennt das dialektische Verhältnis des Globalen und des Lokalen, des Einen und des Vielen, und argumentiert, daß kulturelle Kommunikation notwendig ist, um grundsätzliche humane Werte, die für alle Menschen gelten sollen, zu erreichen und zu garantieren, daß es keine Akteure gibt, die alleine diese Werte definieren können. Daher sollten sich globale Werte im Konsens in Prozessen des herrschaftsfreien Dialogs konstituieren³²⁸. Einheit in der Vielfalt ist eine Form der interkulturellen Kommunikation, bei der verschiedene Werte, Identitäten, Traditionen und Muster erhalten und anerkannt werden und zugleich die Vermischung der Kulturen und die gemeinsame Produktion eines gewissen Grades der globalen Einheit und der globalen Identität anerkannt wird, um die Realisierung von humanistischen Werten global für alle Menschen zu erlangen.

³²⁶ Einschränkung sollte man dazu anmerken, daß die sogenannte »Antiglobalisierungsbewegung« weder fundamentalistisch noch separatistisch ist, sondern für eine demokratische Form der Globalisierung eintritt.

³²⁷ Frank J. Lechner, *Global Fundamentalism*, in: Frank J. Lechner, John Boli, Hrsg., *The Globalization Reader*, Oxford 2000, S. 340f.

³²⁸ Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Band 1+2, Frankfurt/Main 1981.

Diese Form stützt sich auf das dialektische Verhältnis des Einen und des Vielen. Für Hegel ist ein Ding identisch mit sich selbst, es ist Reflexion-in-sich ($A=A$)³²⁹. »Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds«³³⁰. Ein Ding ist nur das, was es ist, im Unterschied zu anderen Dingen, daher ist es auch Reflexion-in-anderes. Ein Ding ist aber nicht nur identisch mit sich selbst und unterschiedlich von anderen Dingen, es gibt auch die Einheit des Dings und des anderen Dings auf einer höheren Stufe. Hegel bezeichnet diese Einheit als den Grund. »Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes: die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, - die Reflexion-in-sich, die ebenso sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist«³³¹. Die höhere Einheit ist die Aufhebung des Dings und der anderen Dinge, das Eine und das Andere inkorporieren sich ineinander und schaffen etwas Neues. Das Eins ist für Hegel die Einheit des Etwas und des Anderen. Das Eine ist dialektisch verbunden mit dem Vielen, das Eins erweist sich »als das schlechthin mit sich selbst Unverträgliche, als das sich von [sich] selbst Abstoßende, und dasjenige, als was es sich setzt, ist das Viele. Wir können diese Seite im Prozeß des Fürsichseins mit dem bildlichen Ausdruck Repulsion bezeichnen. Von der Repulsion spricht man zunächst bei Betrachtung der Materie und versteht darunter eben dies, daß die Materie als ein Vieles in einem jeden dieser vielen Eins sich als ausschließlich gegen alle übrigen verhält. [...] Eins,

³²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I: Die Wissenschaft der Logik, Frankfurt/Main 1830, §113.

³³⁰ Ebd., §116.

³³¹ Ebd., §121.

und indem es sich als solches verhält, so schlägt hiermit diese allseitige Repulsion um in ihre Entgegengesetztes – die Attraktion. Die Vielen sind aber das eine was das andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. [...] da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich Attraktion; und das ausschließliche Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf«³³².

Philosophisch betrachtet sind das Globale und das Lokale, das Eine und das Viele, Identität und Differenz, Einheit und Vielfalt ihrem Wesen nach dialektisch verbunden. Einheit in der Vielfalt ist das Wesen des Verhältnisses der Dinge. Die heute existierende Abweichung von diesem Wesen (Einheit ohne Vielfalt, Vielfalt ohne Einheit), die sich in gewalttätigen Konflikten äußert, ist das Resultat der herrschaftsförmigen Organisation der Gesellschaft. Interkulturelle Wahrheit kann also nur erlangt werden, wenn die falschen Formen der Interkulturalität durch eine transkulturelle Einheit in der Vielfalt ersetzt werden.

Das Universelle ist nicht gleichbedeutend mit dem Globalen, das Partikuläre nicht mit dem Lokalen. Von Universalität kann gesprochen werden, wenn eine globale Kultur existiert, in der globale Normen, Rechte und Werte existieren, die Wohlstand, Frieden, soziale Sicherheit, Verwirklichung, Selbstbestimmung und Partizipation für alle Menschen ermöglichen. Universalität ist die ethische Dimension des Globalen. Eine globale Entwicklung ist universell, wenn alle Menschen davon profitieren und daran teilhaben können. Heute gibt es z.B. ein globales Wirtschaftssystem und globale technische Netzwerke, aber dies sind keine universellen Errungenschaften, da sie durch Stratifizierung, ungleichmäßige Entwicklung, Disparitäten und Segmentierung

³³² Ebd., §§97f.

gekennzeichnet sind, d.h. nur bestimmte Gruppen profitieren vom Produktivitätswachstum, der Zunahme des Reichtums und der größeren Geschwindigkeit, Intensität und Extension der Kommunikation. Die Partikularität ist heute universell und der Universalismus partikulär. Die Positionen der Einheit ohne Vielfalt und der Vielfalt ohne Einheit sind eindimensional, die zwei- und mehrdimensionale Dialektik von Einheit und Vielfalt wird auf eine einzige Seite reduziert, die eindimensionale Interkulturalität dominiert über die dialektische Interkulturalität, es herrscht die affirmative Interkulturalität. Herbert Marcuse hat gezeigt, daß die materiellen Bedingungen für eine solche Form der Universalität heute existieren, daß Herrschaftsmechanismen allerdings Partikularitäten aufrechterhalten. Er hat betont, daß Humanität nur universell sein kann. Humanität bedeute, daß »die vitalen Lebensbedürfnisse aller Menschen befriedigt sind«³³³. Die technischen Möglichkeiten, ein menschliches Dasein für alle zu schaffen, seien heute größer als je zuvor, die Realisierung dieser Möglichkeiten werde aber immer stärker unterbunden und schlage in einen globalen Existenzkampf um. »Dieser Kampf wird nicht leichter, er wird globaler, er wird destruktiver, er wird unmenschlicher«³³⁴. Für Marcuse ist die herrschende Form der Interkulturalität eine herrschaftsförmige Einheit ohne Vielfalt, die die Globalisierung der Warenproduktion und des Warenkonsums und damit der kapitalistischen Herrschaftslogik und ihrer Werte anstrebt. Dadurch werden ungleiche Entwicklung und Stratifizierung gefördert. Die herrschende Form der Interkulturalität ist eine destruktive, obwohl die materielle Basis für ein globales Reich des Wohlstands und des Friedens existiert. Das dominante Wertesystem hält Mangel künstlich aufrecht, es befestigt die

³³³ Herbert Marcuse, Humanismus und Humanität, a.a.O., S. 125.

³³⁴ Ebd., S. 126.

Akkumulation und die ungleiche globale Verteilung von Reichtum und Macht. Diese Entwicklungen, so Marcuse, seien jedoch umstritten und umkämpft. »Die globale Entwicklung der Produktivkräfte tendiert dazu, die versteinerten Unterscheidungen und Konflikte zwischen Klassen, Rassen und Nationalitäten aufzulösen. [...] Auf der materiellen, historischen Ebene ist dank der möglichen Überwindung von Not und blinder Natur das Überführen von Vernunft und Freiheit in weltumspannende Lebensbedingungen in die Reichweite des Menschen gelangt«³³⁵. Die Rebellion gegen »die mächtigen internationalen und nationalen politischen Strategien der Herrschaft und Ausbeutung« habe universalen Charakter und sei die »allgemeine Forderung nach der Freiheit der Menschen«³³⁶. Marcuse verdeutlicht, daß die materiellen Bedingungen für universelle Freiheit heute gegeben sind, daß Partikularität durch Herrschaft aufrechterhalten und verteidigt wird, daß das herrschende Wertesystem Wohlstand und Glück nur für bestimmte Gruppen und Kulturen vorsieht und daß dieses System umstritten und umkämpft ist.

Das dialektische Denken, von dem Herbert Marcuse geprägt war und das von Hegel und Marx grundgelegt wurde, ermöglicht eine humanistische und transkulturelle Form der Interkulturalität: die Position der Einheit in der Vielfalt. Marcuse hat in seiner Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Denken auf die Dialektik von Einheit und Vielfalt hingewiesen. »Das Ding ist eine Einheit und zugleich eine Vielheit. [...] Das Ding ist in sich Einheit und Verschiedenheit, eine Einheit in der Verschiedenheit. [...] Das Ding wird es selbst durch seinen Gegensatz zu anderen Dingen; es ist, wie Hegel sagt, die Einheit seiner selbst und seines Gegen-

³³⁵ Herbert Marcuse, Die Relevanz der Realität, in: Nachgelassene Schriften 3, Lüneburg 2002, S. 207.

³³⁶ Ebd., S. 208.

teils oder seinen Fürsichseins und seines Seins für anderes. [...] [Das Ding erwies sich] als eine sich selbst konstituierende Einheit in einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen zu anderen Dingen«³³⁷. »Jedes Seiende ist nur in seiner Vielspältigkeit, Vieldeutigkeit und Bewegtheit, indem es mit anderem Seienden in seinsmäßiger Verbindung steht oder von Seiendem sich trennt, um mit anderem Seienden eine neue Einheit des Seins zu bilden. Es ist nur zugleich mit seinem Anderen, Nichtseienden, Verschiedenen, durch das es begrenzt und bestimmt wird. Es ist nur in dieser Bewegtheit, Veränderung und Vielheit, und ist nur in ihnen als Einheit, Ständigkeit und Selbigkeit. Es ist in seinem Sinn nach dialektisch und kann deshalb nur dialektisch erfaßt werden«³³⁸. Das wahre Sein des Seienden enthält »eine Vielheit in seiner Einheit [...] es steht mit anderem Sein in mannigfachen Beziehungen, die ihm nicht etwa zufällig und äußerlich sind, sondern gerade sein Wesen erst begründen. Das Sein jedes Seienden ist nur zugleich mit dem, was es nicht ist und was ein Anderes ist; es ist nur zugleich mit seinem Nichtsein und Anderssein und kann nur im Durchgang durch dieses Nicht und Anders erfaßt werden«³³⁹. Angewandt auf die Gesellschaft bedeutet dies, daß der Mensch einzig durch andere Menschen werden kann, was er ist, seine Existenz, sein Sein-für-sich, konstituiert sich durch das Sein-für-Anderes³⁴⁰ und durch das Sein-mit-Anderen.

³³⁷ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 102f.

³³⁸ Herbert Marcuse, Zum Problem der Dialektik I, in: Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1930, S. 412.

³³⁹ Herbert Marcuse, Zum Problem der Dialektik II, in: Schriften Band 1, Frankfurt/Main 1931, S. 434.

³⁴⁰ Vernunft und Revolution, a.a.O., S. 108.

Wie Einheit in der Vielfalt konkret heißen kann, verdeutlicht Marcuses Position zum Nahostkonflikt³⁴¹. Er meint, daß es einen Staat geben müsse, der Juden Zuflucht biete, um die Wiederholung der Shoah zu verhindern. Die Gründung Israels sei jedoch mit der Vertreibung der Palästinenser einhergegangen, Israel müsse sich um menschliche Beziehungen mit den Arabern bemühen, um Sicherheit zu garantieren. Es sollte ermöglicht werden, daß vertriebene Palästinenser nach Israel zurückkehren. Sicherheit sei am besten durch das Zusammenleben von Juden und Arabern als Bürger mit gleichen Rechten und Freiheiten erreichbar. Die beste Lösung wäre das Zusammenleben von Juden und Arabern als gleichberechtigte Bürger eines sozialistischen nahöstlichen Staatenbundes. Diese Position ist heute noch immer aktuell, denn von linken Gruppen (»Antideutsche« und »Antiimperialisten«) werden die Diskussionen über den Nahostkonflikt immer einseitiger, undifferenzierter und kompromißloser (Forderungen nach bedingungsloser Solidarität mit einer Seite) geführt.

³⁴¹ Siehe Herbert Marcuse, Die Studentenbewegung und ihre Folgen, Nachgelassene Schriften Band 4, Springe 2004, S. 142-156.

Der Autor und das Buch

Christian Fuchs, geboren 1976, forscht in den Bereichen Gesellschaftstheorie, Wissensgesellschaft, Medientheorie.

Dieses Buch beschäftigt sich mit der Kritischen Theorie Herbert Marcuses. Marcuse war marxistischer Denker, Gesellschaftskritiker, Ideengeber der Studentenbewegung und der Neuen Sozialen Bewegungen sowie Philosoph der Praxis. Marcuses Denken erlaubt es, der heutigen Dominanz der affirmativen, eindimensionalen Interkulturalität die dialektische Form der Einheit in der Vielfalt als negierende und humanistische interkulturelle Kraft gegenüberzustellen.

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf Marcuses Verständnis von Dialektik und Kultur. Kapitel 1 beschäftigt sich mit der dialektischen Denkmethode Marcuses, die auf Hegel und Marx basiert und auf der seine gesamte Gesellschaftskritik beruht. Kapitel 2 ist eine Darstellung der Kulturtheorie Marcuses, es wird gezeigt, daß die spätkapitalistische Kultur eindimensional und affirmativ ist und daß eine Alternative in der interkulturellen Form der Einheit in der Vielfalt besteht.

Die neuen Protestbewegungen der globalisierten Gesellschaft des 21. Jahrhunderts stehen für die begründete, tätige Hoffnung auf eine freie, demokratische Gesellschaft, ein radikales Befreiungs- und Praxispotential bleibt durch sie aktuell. Es ist wichtig, in dieser Situation an Marcuses Einsichten anzuknüpfen, um eine lebendige Einheit von Theorie und Praxis zu schaffen, die für Befreiung eintritt.