

# Marcuse, der gesellschaftskritische Sozialpsychologe

Herbert Marcuse (\*19.7.1898 in Berlin, † 29.7.1979 in Starnberg) siedelte, nachdem er im Mai 1933 Deutschland verlassen und in die Schweiz ausgewandert war, im Jahr **1934** mit Max Horkheimer, Erich Fromm und Leo Löwenthal auf Einladung von Nicholas M. Butler, dem Präsidenten der Columbia University, in das Viertel Morningside Heights in Manhattan.<sup>1</sup> Im Jahr 1936 kamen Franz Neumann und Otto Kirchheimer hinzu; 1938 schließlich Theodor W. Adorno, wohin dieser 1934 emigriert war. Adorno nannte sich fortan Theodor W. Adorno, weil er als eingewanderter Wissenschaftler, aber nicht als jüdischer politischer Flüchtling wahrgenommen werden wollte.<sup>2</sup> Auch in der US-amerikanischen Gesellschaft gab und gibt es antisemitische und antikommunistische Tendenzen.

## Bildungsprofile von Adorno, Fromm, Marcuse im Vergleich

	Adorno	Fromm	Marcuse
<b>Daten</b>	1903-1969	1900-1980	1898-1979
<b>Studium</b>	Philosophie, Musikwissenschaft, Psychologie, Soziologie	Rechtswissenschaft, Soziologie, Ausbildung zum Psychoanalytiker	Germanistik und neuere deutsche Literaturgeschichte, Philosophie und Nationalökonomie
<b>Dissertation</b>	Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie	Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diaspora-Judentums	Der deutsche Künstlerroman
<b>abgelehnte Habilitation</b>	Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre Kants		Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit
<b>Habilitation</b>	Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen		

Philosophisch von Martin Heidegger kommend hatte sich Marcuse dem Institut für Sozialforschung (IfS) angeschlossen, weil er Heideggers Seinsphilosophie gesellschaftskritisch zu füllen beabsichtigte. Das IfS ging bereits Anfang der dreißiger Jahre davon aus, dass **der ideologiekritische Theoretiker** das Proletariat **als Subjekt der revolutionären Theorie** verdrängt hatte, da die Arbeiter wenig klassenbewusst waren und anfällig für autoritäre Herrschaftsstrukturen. Verbunden mit dieser Diagnose verblasste die politpraktische Seite des Frankfurter Marxismus zugunsten einer intellektuellen Radikalität, die ihm ein originelles Profil verlieh.

Marcuse gehörte zu Heideggers engerem Schülerkreis.<sup>3</sup> Einerseits bewunderte er Heideggers „Konkrete Philosophie“ und dessen Versicherung, dass die Geschichtlichkeit als Grundbestimmtheit des Daseins „auch eine ‚Destruktion‘ der bisherigen Geschichte“ forderte.<sup>4</sup> Andererseits kritisierte er dessen Individualismus und mangelnde materiale Konstitution der Geschichte, die er bei Wilhelm Dilthey stärker ausgeprägt sah. Seine Absicht, sich bei Heidegger in Freiburg über Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit zu habilitieren, blieb aufgrund von Heideggers Ablehnung unerfüllt.<sup>5</sup> Jürgen Habermas bezeichnete Marcuse als den „ersten **Heidegger-Marxisten**“.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Thomas Wheatland: „The Frankfurt School’s Invitation from Columbia University: How the Horkheimer Circle Settled on Morning Heights“. in: German Politics & Society 22 (1973) 3, 1-32-

<sup>2</sup> Philipp Lenhard: Friedrich Pollock. Die graue Eminenz der Frankfurter Schule. Berlin 2019, S. 149.

<sup>3</sup> Hauke Brunkhorst: Marcuse, Herbert. In: Neue Deutsche Biographie (NDB). Band 16, Duncker & Humblot, Berlin 1990, 138–140.

<sup>4</sup> Herbert Marcuse: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus (1928); zitiert nach Stefan Breuer: Kritische Theorie. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, S. 163.

<sup>5</sup> Stefan Breuer: Kritische Theorie. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, S. 165.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas: Herbert Marcuse. Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der Rebellischen Subjektivität (1980). In: Ders.: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe. 2. Auflage. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, S. 319–335, hier S. 326.

Die 1932 im Rahmen der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe erstmals veröffentlichten „**Ökonomisch-philosophischen Manuskripte**“ von **Karl Marx** veranlassten Marcuse zu einer frühen Analyse, die im gleichen Jahr in einer sozialdemokratischen Zeitschrift veröffentlicht wurde. Marx' Jugendschriften von 1844 beeinflussten Marcuses Philosophieren erheblich. Wann immer er in späteren Schriften auf Marx zu sprechen kommt, bildet die Kategorie der „entfremdeten Arbeit“ den Ausgangspunkt.<sup>7</sup> Die ihn als Marx-Kenner ausweisende veröffentlichte Arbeit und die Distanzierung von Heidegger in seiner Hegel-Schrift empfahlen ihn dem Frankfurter Institut. Gleichwohl unterschied sich sein Marxismus von dem der Frankfurter Philosophen durch seine anthropologische Färbung.<sup>8</sup>

### **1933: Beginn der Tätigkeit für das IfS**

Nach der Machtergreifung Adolf Hitlers<sup>9</sup> verließ Marcuse im Mai 1933 Deutschland und ging in die Schweiz. Auf Empfehlung von Edmund Husserl war er in Genf etwa ein Jahr lang für die Zweigstelle des aus Frankfurt am Main emigrierten „Instituts für Sozialforschung“, das von Max Horkheimer geleitet wurde, tätig.<sup>10</sup> Kurzfristig arbeitete Marcuse auch für die Pariser Außenstelle des Instituts, bevor er Ende Juni 1934 endgültig in die Vereinigten Staaten von Amerika emigrierte.

In der Zeitschrift des Instituts für Sozialforschung erschien 1934 Marcuses erster Aufsatz „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“, in dem er sich unter anderem mit Heideggers Stellung zum Nationalsozialismus auseinandersetzt. Er referiert darin insbesondere Heideggers Rektoratsrede, in der ausgeführt wird, die Wissenschaft solle dem Dienst am Volk gewidmet werden. Die geistige Bewegung sei Macht zur Bewahrung der „erd- und bluthaften“ Kräfte des Volkes; darüber hinaus zitiert er einen Satz Heideggers aus der Freiburger Studentenzeitung vom November 1933: „Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.“<sup>11</sup> Marcuse wandte sich 1947 an Heidegger und forderte ihn auf, sich öffentlich vom Nationalsozialismus zu distanzieren, was dieser jedoch mit der Begründung ablehnte, dass er sich nicht mit jenen ehemaligen Nazianhängern gemein machen mochte, die in „der widerlichsten Weise ihren Gesinnungswechsel“ bekundet hätten. In einem Antwortbrief reagierte Marcuse empört auf Heideggers Gleichsetzung der Judenvernichtung mit der Vertreibung der Deutschen aus den Ostgebieten. Die Korrespondenz brach damit ab.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Alfred Schmidt: Herbert Marcuse – Versuch einer Vergegenwärtigung seiner sozialphilosophischen und politischen Ideen. In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, S. 16.

<sup>8</sup> Alfred Schmidt: Herbert Marcuse – Versuch einer Vergegenwärtigung seiner sozialphilosophischen und politischen Ideen. In: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, S. 15.

<sup>9</sup> Mit Machtergreifung (auch Machtübernahme oder Machtübergabe) wird die Ernennung des Nationalsozialisten Adolf Hitler zum Reichskanzler durch den Reichspräsidenten Paul von Hindenburg am 30. Januar 1933 bezeichnet. Hitler übernahm an diesem Tag die Führung einer Koalitionsregierung von NSDAP und nationalkonservativen Verbündeten (DNVP, Stahlhelm), in der neben ihm zunächst nur zwei Nationalsozialisten Regierungsämter bekleideten (Kabinett Hitler); dies waren Wilhelm Frick als Reichsinnenminister und Hermann Göring als Reichsminister ohne Geschäftsbereich. Zusätzlich zur eigentlichen Ernennung umfasst der Begriff die anschließende Umwandlung der bis dahin schon seit 1930 durch Präsidialkabinette geschwächten parlamentarischen Demokratie der Weimarer Republik und deren Verfassung in eine nach dem nationalsozialistischen Führerprinzip agierende zentralistische Diktatur. Nachdem am 1. Februar 1933 das Parlament in Berlin, der Reichstag, aufgelöst worden war, schränkten die Machthaber in den folgenden – von nationalsozialistischem Terror gekennzeichneten – Monaten die politischen und demokratischen Rechte durch Notverordnungen des Präsidenten ein. Als entscheidende Schritte auf dem Weg zur Diktatur gelten die Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat (Reichstagsbrandverordnung) vom 28. Februar 1933 und das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933. Der Reichstag verlor damit praktisch jegliche Entscheidungskompetenz. Neben vielen anderen wurden nun auch Parlamentarier ohne Gerichtsverfahren in Konzentrationslagern eingesperrt und gefoltert.

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno – Max Horkheimer. Briefwechsel 1927–1969. Band I: 1927–1937. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 30.

<sup>11</sup> Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Band 3, 1934, Heft 2, S. 161–194.

<sup>12</sup> Herbert Marcuse: Correspondence with Martin Heidegger, 1947–1948. Der Briefwechsel ist auch abgedruckt in: Peter-Erwin Jansen (Hrsg.): Befreiung denken – Ein politischer Imperativ. Ein Materialband zu Herbert Marcuse. Verlag 2000, Offenbach/Main 1989, S. 111–115.

## 1934 bis 1941: Festanstellung am IfS

Im **1934** nach New York übergesiedelten „Institut für Sozialforschung“ erhielt Marcuse<sup>13</sup> eine feste Anstellung. Horkheimer wies ihm die **Funktion des zweiten Philosophen** nach ihm zu.<sup>14</sup> **1937** veröffentlichte er, formal zusammen mit Horkheimer,<sup>15</sup> in der Zeitschrift für Sozialforschung den Aufsatz „Philosophie und kritische Theorie“,<sup>16</sup> in dem er den von Horkheimer zuvor veröffentlichten programmatischen Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“<sup>17</sup> um den normativen philosophischen Grundbegriff der Vernunft, der Freiheit und Autonomie einschließt, korrigierend erweiterte. Hauke Brunkhorst und Gertrud Koch werten Marcuses Aufsatz als „wichtigsten Anteil am Programm der frühen Kritischen Theorie“.<sup>18</sup>

Nach dem Ausscheiden von Erich Fromm Ende **1939** übernahmen Heinrich Marcuse und Theodor W. Adorno dessen führende Rolle bei der empirischen und theoretischen Erforschung der autoritären Persönlichkeit. **1940** wurde Marcuse amerikanischer Staatsbürger. Als Erster folgte Marcuse Horkheimer im Mai **1941** an die Westküste nach Los Angeles, um mit ihm das von Horkheimer geplante Dialektik-Buch in Angriff zu nehmen. Aber offensichtlich war auch Theodor W. Adorno dafür vorgesehen.

Hoffte Horkheimer anfangs noch, aus Marcuse, Adorno und sich selbst „ein gutes Gespann zu machen“,<sup>19</sup> sah sich Marcuse doch durch die miserable ökonomische Situation des Instituts und das Drängen Max Horkheimers dazu genötigt, **1942** eine neue Stellung in Washington, D.C. beim „Office of Strategic Services“ (OSS), Amerikas erstem Geheimdienst,<sup>20</sup> anzunehmen. Dazu beigetragen haben möglicherweise auch Adornos beharrliches Werben um Horkheimers Gunst, wobei er nicht davor zurückschreckte, Marcuse als „einen durch Judentum verhinderten Faschisten“ herabzusetzen,<sup>21</sup> und seine, wie Stefan Breuer schreibt, fortwährend geübte „ätzende Kritik“ an Marcuses Beiträgen.<sup>22</sup>

## 1969er-Differenzen mit Adorno

„In den letzten Jahren wurde viel über angebliche Differenzen zwischen uns geredet. Ich glaube, es handelt sich eher um eine Frage divergierender Temperamente denn theoretischer Differenzen.“ Adorno über Marcuse, **1968**

„Du weißt, dass ich alles getan habe, um einen Bruch zwischen Marcuse und uns zu vermeiden, aber ich sehe nachgerade nicht mehr, wie er vermieden werden kann.“ Adorno an Horkheimer, **1969**

Diese beiden Zitate zeigen, dass sich das Verhältnis zwischen den beiden Kritischen Theoretikern Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse innerhalb nur eines Jahres massiv geändert hat. Ab Februar 1969 bis zu Adornos Tod im August 1969 tragen Adorno und Herbert Marcuse in einem intensiven Briefwechsel einen Dissens aus, von dem Adorno in einem Brief an Horkheimer bereits befürchtete, er könnte einen Bruch herbeiführen. Doch aus welchem Grund droht aus lediglich „divergierenden Temperamenten“ kurze Zeit später ein „Bruch“ zu werden? Was war das Thema, das die beiden langjährigen „Genossen“ so voneinander trennt?

<sup>13</sup> Marcuse übersiedelte im Juli 1934, Löwenthal folgte im August, Pollock im September und Wittfogel im Oktober. Fromm befand sich bereits seit 1932 aufgrund einer Einladung des Instituts für Psychoanalyse in Chicago in den Vereinigten Staaten von Amerika. Vgl. Martin Jay: Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950, Boston/Toronto 1973. S. Fischer, Frankfurt am Main 1976, S. 59.

<sup>14</sup> Emil Walter-Busch: Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik. Fink, München 2010, S. 193.

<sup>15</sup> Der erste Teil von Horkheimer umfasst nur sechseinhalb Seiten über das Verhältnis von Philosophie und Kritischer Theorie.

<sup>16</sup> Max Horkheimer und Herbert Marcuse: Philosophie und kritische Theorie. In: Zeitschrift für Sozialforschung. 6. Jg. (1937), Heft 3, S. 625–647.

<sup>17</sup> Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. In: Zeitschrift für Sozialforschung. 6. Jg. (1937), Heft 2, S. 245–294.

<sup>18</sup> Hauke Brunkhorst und Gertrud Koch: Herbert Marcuse. Eine Einführung. Panorama Verlag, Wiesbaden 2005, S. 38.

<sup>19</sup> Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung. 2. Auflage. Hanser, München 1986, S. 295.

<sup>20</sup> Einleitung. In: Franz Neumann, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer: Im Kampf gegen Nazideutschland. Berichte für den amerikanischen Geheimdienst 1943–1949. Campus, Frankfurt am Main 2016, S. 37.

<sup>21</sup> Brief Adornos an Horkheimer vom 13. Mai 1935. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Band 15: Briefwechsel 1913–1936. Fischer, Frankfurt am Main, S. 345–351, hier: S. 347.

<sup>22</sup> Stefan Breuer: Kritische Theorie. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, S. 174.

Es ist das Verhältnis zur Protestbewegung der sechziger Jahre, welches die beiden so aneinander geraten lässt. Diese anfänglich rein studentische Bewegung bezieht sich zu Beginn in ihrer Kritik der spätkapitalistischen Gesellschaft zentral auf die Schriften der Kritischen Theorie, diese waren für sie „das Medium der Selbstverständigung“. Doch damit tritt für die Kritische Theorie ein unerwarteter Effekt ein, denn als deren Vertreter in der Endphase der Weimarer Republik und im Exil ihre Texte schrieben, schrieben sie diese nicht für unmittelbare Rezipienten, denn diese waren zu dieser Zeit nicht (mehr) vorhanden. Die revolutionäre Arbeiterbewegung, auf die sich das Institut noch in seiner Frühphase bezogen hatte, erwies sich als unfähig, dem Vormarsch des Faschismus etwas entgegenzusetzen.

Die Kritische Theorie war also darauf zurückgeworfen, dass eventuell spätere Generationen ihre Kritik aufnehmen würden. Adorno ersann dafür die Metapher der Flaschenpost. Doch als nun die Studentenbewegung die Flaschenpost mit einem Knall entkorkte und sich somit ein Rezipient fand, reagierten die Kritischen Theoretiker ganz unterschiedlich darauf: Adorno mit Zurückhaltung, Marcuse mit Zustimmung. Und Marcuse kritisiert Adornos Praxis-Abstinenz ebenso wie Habermas' Vorwurf des „linken Faschismus“ gegenüber den rebellierenden Studenten sowie die polizeiliche Räumung des besetzten Instituts. Adorno verteidigt Habermas' Vorwurf. Auch er sieht er jetzt Tendenzen, die „mit dem Faschismus unmittelbar konvergieren“, und nimmt, wie er Marcuse schreibt, „die Gefahr des Umschlags der Studentenbewegung in Faschismus viel schwerer als Du“.

Kurz nach Adornos Herztod am 8. August 1969 gab Marcuse einem Frankfurter Rundfunksender ein Interview (siehe folgenden Auszug).<sup>23</sup>

**Marcuse:** „Den Tod Adornos zu begreifen, fällt mir schwer wie allen Nahestehenden. Eine Würdigung des Werkes schon geben zu können, bezweifle ich. Es gibt andere Gründe, Adorno zurückzurufen. Ich muss heute und hier ihn zurückrufen, weil gerade in der letzten Zeit Differenzen bekannt geworden sind zwischen mir und ihm, die in verschiedener Weise – gutwillig oder böswillig – entstellt wurden. Diese Differenzen – und das muss von vornherein gesagt werden – entstanden auf dem Grunde einer Gemeinsamkeit und einer Solidarität, die durch sie in keiner Weise geschwächt worden sind.“

**Seiffe:** „Worin sehen Sie heute die besondere Stellung Adornos? Wo gibt es eine Solidarität?“

**Marcuse:** „Die Solidarität heute ist da, wo sie eigentlich immer gewesen ist, nämlich in der Radikalität des Denkens. Ich glaube, es gibt niemanden, der so wie Adorno der bestehenden Gesellschaft radikal gegenüberstand, der sie so radikal gekannt und erkannt hat. Sein Denken war so kompromisslos, dass er sich selbst den Erfolg in dieser Gesellschaft leisten konnte. Dieser Erfolg hat sein Denken in keiner Weise infiziert, in keiner Weise kompromittiert. Man spricht manchmal von kompromittierenden Formen seines Verhaltens. Ich glaube, über diese Formen ist dasselbe zu sagen. Sie haben seiner Radikalität nicht das Geringste angetan. Ich sehe in ihnen die bewusste Aufrechterhaltung von Formen einer vergangenen Kultur und zwar – vielleicht – aus Schutz vor der aufdringlichen, brutalen, falsch-egalitären Vertraulichkeit des Bestehenden; ein Pathos der Distanz, Formen der Höflichkeit, Formen der Härte, die vielleicht auch Angst bekunden vor zu großem Mitleid mit dem, was den Menschen angetan wurde – Mitleid, das vielleicht die notwendige Rücksichtslosigkeit der Kritik beeinträchtigen könnte. Mir jedenfalls waren diese aristokratischen Formen seines Verhaltens immer besonders liebenswert.“

---

<sup>23</sup> Herbert Marcuse: Reflexion zu Theodor W. Adorno - Aus einem Gespräch mit Michaela Seiffe, in: Titel, Thesen, Temperamente: Ein Kulturmagazin, Hessischer Rundfunk, Abteilung Fernsehen, Kunst und Literatur, Sendung am 24. August 1969. Veröffentlicht in: Hermann Schweppenhäuser (Hg.), Theodor W. Adorno Zum Gedächtnis: Eine Sammlung. Frankfurt: Suhrkamp, 1971, 47-51.

## 1) Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, 1934

Marcuses erster Aufsatz in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ analysiert den Zusammenhang zwischen der ökonomischen Entwicklung des kapitalistischen Wirtschaftssystems und der politischen Entwicklung eines totalitären Staatsapparats. Er führt den ideologiekritischen Nachweis, dass die Kultur schon in der liberalen Ära des Kapitalismus, die noch die Autonomie des Individuums einforderte und die freie öffentliche Diskussion, jene Elemente enthielt, die den Umschlag in die totalitäre Staatsauffassung ermöglichten und legitimieren konnten. Er beginnt mit dem Satz: „Die Konstituierung des total-autoritären Staates wurde begleitet von der Verkündung einer neuen politischen Weltanschauung: der >heroisch-völkische Realismus< wurde zur herrschenden Theorie.“<sup>24</sup> Diese Ideologie der NSDAP diente der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Rationalismus, Individualismus und Materialismus des 19. Jahrhunderts und den humanistisch-pazifistischen Werten der Französischen Revolution von 1789. Sie bestand aus vier Elementen: in der Heroisierung des Menschen, der existenzialistisch-gefärbten Lebensphilosophie, dem irrationalistischen Naturalismus und dem ganzheitsorientierten Universalismus. Dabei „dient der Begriff >liberal< ausschließlich der Diffamierung: >liberal< ist der politische Gegner, ganz gleich wo er steht, und als solcher der schlechthin >Böse<.“<sup>25</sup> Die dem Liberalismus vorgehaltenen Sünden sind laut Marcuse nicht für den historischen Liberalismus charakteristisch, den er mit Mises-Zitaten erläutert.<sup>26</sup>

Marcuse beschreibt die Entwicklung vom liberalen Kapitalismus über den Monopolkapitalismus zum faschistischen Staatsmonopolkapitalismus. Er vertritt dabei die **Kontinuitätsthese**,<sup>27</sup> die allerdings keine zwingende Notwendigkeit dieser Abfolge impliziert: „Die ökonomischen Grundlagen dieser Entwicklung von der liberalistischen zur totalitären Theorie müssen hier vorausgesetzt werden“<sup>28</sup>: sie liegen im Wesentlichen alle auf der Linie der Wandlung der kapitalistischen Gesellschaft von dem auf der freien Konkurrenz der selbstständigen Einzelunternehmer aufgebauten Handels- und Industriekapitalismus zum modernen Monopolkapitalismus, in dem die veränderten Produktionsverhältnisse (und besonders die großen >Einheiten< der Kartelle, Trusts etc.) eine alle Machtmittel mobilisierende starke Staatsgewalt fordern. Offen und klar spricht die Wirtschaftstheorie es aus, *weshalb* der Liberalismus jetzt zum Todfeind der Gesellschaftstheorie wird: >Der Imperialismus hat dem Kapitalismus die Hilfsmittel einer starken Staatsgewalt zur Verfügung gestellt. Die liberalen Ideen von der freischwebenden Konkurrenz von Einzelwirtschaften haben sich für den Kapitalismus als ungeeignet erwiesen.<<sup>29</sup> Die Wendung vom liberalistischen zum total-autoritären Staate vollzieht sich auf dem Boden derselben Gesellschaftsordnung. Im Hinblick auf diese Einheit der ökonomischen Basis lässt sich sagen: es ist der Liberalismus selbst, der den total-autoritären Staat aus sich erzeugt<: als seine

---

<sup>24</sup> Zitiert nach der Fassung im Taschenbuch *Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965, S. 17. Im Vorwort vom Oktober 1964 beschreibt Marcuse auf Seite 8 seine Aufgabenstellung: „Die Gegenwart erschien nicht in unvermitteltem Gegensatz zur Vergangenheit: es galt, die Vermittlung aufzuzeigen, kraft deren die bürgerliche Freiheit zur Unfreiheit werden konnte; (...) was ich versuchte, war, die Tendenzen in der Kultur aufzuspüren, und zwar in ihrer repräsentativen Philosophie.“

<sup>25</sup> Ebd. Marcuse zitiert Moeller van den Bruck: „Der Liberalismus ist die Freiheit, keine Gesinnung zu haben und gleichwohl zu behaupten, dass eben dies Gesinnung sei“ und Ernst Kriek, der Liberalismus, Kapitalismus und Marxismus als die „Formen der Gegenbewegung“ zusammennimmt.

<sup>26</sup> Mises: Liberalismus. 1927. Ludwig Heinrich von Mises (\* 29. September 1881 in Lemberg, Österreich-Ungarn; † 10. Oktober 1973 in New York, bis 1919: Ludwig Heinrich Edler von Mises (Adelsaufhebungsgesetz)) war ein österreichisch/US-amerikanischer Wirtschaftswissenschaftler und Theoretiker des klassischen Liberalismus und Libertarismus. Er gilt als einer der wichtigsten Vertreter der Österreichischen Schule der Nationalökonomie im 20. Jahrhundert.

<sup>27</sup> Marcuse teilt die Kontinuitätsthese der kritischen Theorie, die Anfang der 1930er-Jahre von Max Horkheimer, Friedrich Pollock und Franz Neumann entwickelt wurde. Sie geht von einem systemischen Verwertungs-, Ausbeutungs- und Versklavungszwang des Kapitalismus aus, der keine Moral und keine Humanität kennt – notfalls bis zum Faschismus. Adorno rückte nach 1942 von dieser entelechisch-theologischen These ab und sah in den abscheulichen Massenmorden (Stichwort „Auschwitz“) einen historischen Kulturbruch, der singulär und unüberbietbar brutal und grausam war, aber nicht zwangsläufig aus reinen Akkumulations-, Ausbeutungs- und Expansionszwängen des kapitalistischen Verwertungssystems erklärbar ist. Die ideologische Triebfeder sah er in einem böswilligen Rassismus und in einer bandenkriminellen Dynamik zu eiskalt-sadistischer Destruktivität sowie in der pervertierten Instrumentalisierung der technischen Rationalität für irrationale Herrenmenschenpolitik.

<sup>28</sup> Marcuse verweist an dieser Stelle auf den Aufsatz „Bemerkungen zur Wirtschaftskrise“ von Friedrich Pollock, der 1933 auf den Seiten 321 bis 354 im dritten Heft des zweiten Jahrgangs der „Zeitschrift für Sozialforschung“ erschien.

<sup>29</sup> Zitat aus Walter Sombart: *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, 1927, I. Halbband, S. 69.

eigene Vollendung auf einer fortgeschrittenen Stufe der Entwicklung. Der total-autoritäre Staat bringt die dem monopolistischen Stadium des Kapitalismus entsprechende Organisation und Theorie der Gesellschaft.“<sup>30</sup>

**Zwischenkommentar:** Meiner Meinung nach war 1933/34 noch nicht absehbar, wie dysfunktional destruktiv die NSDAP ihre imperialistisch-rassistische Ideologie insbesondere ab dem 20. Januar 1942<sup>31</sup> durchsetzen würde. Die Vernichtung vieler Millionen Menschen ist in der liberalistischen Gesellschaftstheorie, aus der sich viele Elemente der totalitären Staatsauffassung entwickeln konnten, noch nicht „angelegt“, wie Marcuse 1934 schrieb; sie wurde auch nicht von dieser „gefordert“ und nicht „aus sich erzeugt“ – sie wurde in diese willentlich hineingezwungen, um eine ethnisch homogene Volksgemeinschaft einer „arischen Herrenrasse“ zu verwirklichen.

Im Anschluss analysiert Marcuse **drei** – wie er schreibt – „>neue< Elemente, die über die alte liberalistische Gesellschaftsordnung und ihre bloße Negation hinausweisen“<sup>32</sup>: den „Universalismus (Holismus), Naturalismus (Organizismus) und (politischen) Existenzialismus“.<sup>33</sup> Marcuse sieht in der bewussten Politisierung der Existenzbegriffe, in der Ent-Privatisierung und Ent-Innerlichung der liberalistisch-idealistischen Konzeption des Menschen eine neues fortschrittliches Element der totalitären Staatsauffassung, durch den sie über ihren eigenen Boden, über die von ihr statuierte Gesellschaftsordnung hinausgetrieben wird. Werden aber die freigesetzten, vorwärtstreibenden Kräfte in diese Ordnung hineingezwungen, so dass ihre befreiende Wirkung illusionär wird, wirkt der Fortschritt als Rückschritt: Die Ent-Privatisierung und Politisierung vernichtet die Einzelexistenz, statt sie in der »Allgemeinheit« aufzuheben. Das Individuum wird der Allgemeinheit geopfert.

Die beschworene Identität von Freiheit und Bindung zwingt zur Frage: Wie sieht das Gemeinwesen aus, an das ich mich binden soll? Kann bei ihm das, was das Glück und die Würde des Menschen ausmacht, aufbewahrt sein? „Die politische Bindung der Freiheit ist [...] nur als freie Praxis der einzelnen möglich: sie beginnt mit der Kritik und endet mit der freien Selbstverwirklichung des Einzelnen in der vernunftgemäß organisierten Gesellschaft. Diese Organisation der Gesellschaft und diese Praxis sind die Todfeinde“<sup>34</sup> des politischen Existenzialismus. Insbesondere der Heideggersche Existenzialismus sei „den Weg vom kritischen Idealismus zum >existenziellen< Opportunismus mit unerbittlicher Konsequenz zu Ende gegangen. [...] Nicht mit Hegels Tode, sondern jetzt erst geschieht der Titanensturz der deutschen Philosophie.“<sup>35</sup>

**Schlusskommentar:** Der autoritäre Staat im Deutschland des Jahres 1933 strebte die Rückeroberung des Vorrangs der Politik vor der Wirtschaft an, um die Wirtschaftskrisen und Bürgerkriege der Weimarer Republik zu beenden und ein dauerhaftes (tausendjähriges) Reich zu errichten. Dabei wurde das wirtschaftlich und technisch produktive Potenzial der kapitalistischen Wirtschaftsdynamik ideologisch höheren Zwecken unterworfen: der Militarisierung der Gesellschaft, der imperialistischen Expansion und der ethnischen Säuberung. Der eigentliche Konkurrenzkampf war in der Nazi-Ideologie nicht ökonomischer Natur, sondern der Kampf der Rassen überlagerte den Kampf der Klassen. Die ökonomische Basis dieses Rassenkampfes bildete weiterhin die Privatautonomie der Wirtschaftssubjekte, das

---

<sup>30</sup> Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, a.a.O., S. 32.

<sup>31</sup> Die **Wannseekonferenz** zur „Endlösung der Judenfrage“ war eine geheime Besprechung am 20. Januar 1942 in einer Villa am Großen Wannsee in Berlin. Fünfzehn hochrangige Vertreter der nationalsozialistischen Reichsregierung und der SS-Behörden kamen zusammen, um unter dem Vorsitz des SS-Obergruppenführers **Reinhard Heydrich** in seiner Funktion als Chef der Sicherheitspolizei (SiPo) und des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS (SD) den begonnenen Holocaust an den Juden im Detail zu organisieren und die Zusammenarbeit der beteiligten Instanzen zu koordinieren. Entgegen verbreiteter Meinung war es nicht Hauptzweck der Konferenz, den Holocaust zu beschließen – diese Entscheidung war mit den seit dem Angriff auf die Sowjetunion am 22. Juni 1941 stattfindenden Massenmorden in vom Deutschen Reich besetzten Gebieten faktisch schon gefallen –, sondern die Deportation der gesamten jüdischen Bevölkerung Europas zur Vernichtung in den Osten zu organisieren und die erforderliche Koordination sicherzustellen. Die Teilnehmer legten den zeitlichen Ablauf für die weiteren Massentötungen fest, erweiterten die dafür vorgesehenen Opfergruppen zunehmend und einigten sich auf eine Zusammenarbeit unter der Leitung des Reichssicherheitshauptamts (RSHA), das Heydrich führte. Heydrich war von Hermann Göring am 31. Juli 1941 mit der Gesamtorganisation der „Endlösung der Judenfrage“ beauftragt worden. Dieser Auftrag war nicht ökonomisch, sondern ideologisch begründet.

<sup>32</sup> Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, a.a.O., S. 32.

<sup>33</sup> Ebd., S. 33.

<sup>34</sup> Ebd., S. 53.

<sup>35</sup> Ebd., S. 55. Damit spielt Marcuse auf ein Zitat von Carl Schmitt an, der die (freilich anders gemeinte) Erkenntnis formulierte: „An diesem Tage [dem 30. Januar 1933] ist demnach, so kann man sagen, >Hegel gestorben<“. Carl Schmitt: Staat, Bewegung, Volk; Hamburg 1933, S. 32.

Privateigentum und das Profitprinzip. Doch die politische Instrumentalisierung von Kriegswirtschaft und Kriegstechnologie zur Ausbeutung eigener und fremder Bevölkerungsschichten jüdischen Glaubens war keine notwendige Folge des Kapitalismus, sondern des völkischen Rassismus'. Die Politiker wurden mehr und mehr zu Unternehmern, und die Unternehmer wurden zu Praktikern der herrschenden Politik. Das war eine Machtverschiebung von der Wirtschaft zur Politik. An die Stelle der Herrschaft von Kapital und Rechtsstaat traten unmittelbare Herrschafts-, Ausbeutungs- und Gewaltverhältnisse, die zwar wegen der massenhaften Vernichtung von Arbeitskräften ihre eigene kapitalistische Grundlage gefährdeten, aber durch diktatorische Führergewalt zusammengehalten wurden.

## 2) Herbert Marcuse: Philosophie und kritische Theorie, 1937

Marcuses dritter und programmatisch wichtigster Aufsatz in der „Zeitschrift für Sozialforschung“ erläutert die Funktion einer gesellschaftskritischen Philosophie in der Gesellschaft und für die Veränderung dieser Gesellschaft zu Vernunft und Freiheit.<sup>36</sup> Stärker als Horkheimer in seinem Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie“ betont er die große normative Bedeutung der Vernunft für die Frankfurter Schule, die sich mittlerweile in New York befand. In der Tradition von Aristoteles bestimmt Marcuse die Vernunft als „die Grundkategorie des philosophischen Denkens, die einzige, wodurch es sich mit dem Schicksal der Menschen verbunden hält. Die Philosophie wollte die letzten und allgemeinsten Gründe des Seins erforschen. Unter dem Titel Vernunft hat sie die Idee eines eigentlichen Seins gedacht, in dem alle entscheidenden Gegensätze (zwischen Subjekt und Objekt, Wesen und Erscheinung, Denken und Sein) vereinigt sind. Mit dieser Idee war die Überzeugung verknüpft, dass das Seiende nicht unmittelbar schon vernünftig sei, sondern erst zur Vernunft gebracht werden müsse. Wenn die gegebene Welt mit dem vernünftigen Denken verbunden, ja ihrem Sinn nach auf es angewiesen war, dann war damit alles, was der Vernunft widersprach, was nicht vernünftig war, als etwas zu Überwindendes hingestellt. Die Vernunft war als kritische Instanz aufgerichtet.“

Der Sinn dieses Begriffs ist universell und ist von jeher auf die Teilhabe aller Menschen am rationalen Vermögen angelegt. Vernunft bedeutet Autonomie, Freiheit von unbeherrschten und unbegriffenen Mächten und macht die Philosophie zu „mehr als Ideologie“. „Gerade insofern sie idealistisch ist, ist sie richtiges Bewusstsein“: „Dass der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, dass dieses Wesen Freiheit erfordert, dass Glückseligkeit sein höchstes Gut ist: all das sind Allgemeinheiten, die eben durch ihre Allgemeinheit eine vorwärtstreibende Kraft sind. Die Allgemeinheit gibt ihnen einen beinahe umstürzlerischen Anspruch: nicht nur dieser oder jener, sondern alle sollen vernünftig, frei, glücklich sein.“<sup>37</sup>

Die Philosophie kann ihre Zielsetzungen immer nur aus den vorhandenen Tendenzen der „gegebenen Wirklichkeit“ ableiten. Deshalb muss sie fragen, welche Chancen für eine bessere Verwirklichung der Vernunft in den „materiellen Daseinsverhältnissen“ stecken.<sup>38</sup> Aus „Sorge um das Glück der Menschen“<sup>39</sup> muss die kritische Gesellschaftsphilosophie berücksichtigen, dass sich die geschichtliche Konstellation von Vernunft und Glück durch die Fortschritte der Naturbeherrschung tiefgreifend gewandelt hat, die die Philosophie dazu zwingen, ihren überlieferten Vernunftbegriff zu revidieren. Angesichts der neuen technischen und ideologischen Möglichkeiten des modernen Gesellschafts-systems plädiert die Kritische Theorie für eine Rehabilitierung der Phantasie: „Dass Phantasie etwas Wesentliches mit Philosophie zu tun hat, geht schon aus der Funktion hervor, welche ihr unter dem Titel >Einbildungskraft< von den Philosophen zugewiesen wurde, besonders von Aristoteles und Kant. Kraft ihrer einzigartigen Fähigkeit, einen Gegenstand auch ohne dessen Vorhandensein >anzuschauen<, aufgrund des gegebenen Materials der Erkenntnis doch etwas zu schaffen, bezeichnet die Einbildungskraft einen hohen Grad der Unabhängigkeit von Gegebenen, der Freiheit inmitten einer Welt von Unfreiheit. Im Hinausgehen über das Vorhandene kann sie die Zukunft vorwegnehmen.“<sup>40</sup>

Die Phantasie soll insbesondere die technische Phantasie in eine „Technik der Befreiung“ umwandeln – so eine spätere Formulierung –, wobei diese Umwandlung der utopischen Phantasie technische Grenzen zieht: „Wenn die Phantasie, unter genauer Verweisung auf das heute schon gegebene Material, für die Beantwortung der von Kant angeführten philosophischen Grundfragen freigelassen würde: alle Soziologie würde vor dem utopischen Charakter ihrer Antworten erschrecken. Und doch wären die Antworten, welche die Phantasie geben könnte, der Wahrheit sehr nahe, näher jedenfalls als jene, die durch die streng begrifflichen Analysen der philosophischen Anthropologie zustande gekommen sind. Denn was der Mensch ist, würde sie aus dem bestimmen, was er morgen wirklich sein kann. Bei der Frage: was darf ich hoffen? Würde sie weniger auf eine ewige Seligkeit und eine innere Freiheit hinweisen als auf die schon jetzt mögliche Entfaltung und Erfüllung der Bedürfnisse.“<sup>41</sup>

Das Interesse der kritischen Theorie an der Befreiung der Menschen verbindet sie mit bestimmten alten Wahrheiten der Philosophie, die sie festhalten muss. Daher eignet ihr neben dem progressiven Zug auch ein konservativer. Die

---

<sup>36</sup> Herbert Marcuse: Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft I.

<sup>37</sup> Herbert Marcuse: Philosophie und kritische Theorie, in: ZfS 6 (1937), S. 632, 635, 643 f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 636 ff.

<sup>39</sup> Ebd., S. 632.

<sup>40</sup> Ebd., S. 644.

<sup>41</sup> Ebd., S. 645.

künftige Wahrheit spiegelt sich in der früheren Philosophie, mit deren Hilfe die aktuellen anachronistischen Zustände überwunden werden können. Die philosophischen Wahrheiten von Aristoteles und Kant machen die Möglichkeiten bewusst, die in der gegenwärtigen Gesellschaft herangereift und in den ökonomischen und politischen Begriffen der kritischen Theorie aufbewahrt sind.

Tatsächlich waren Praxis und Vernunft die beiden Polen der Kritischen Theorie, so wie sie es für die Linkshegelianer hundert Jahre zuvor gewesen waren, wobei der Primat der Vernunft niemals infrage stand. Marcuse erkläre in „Vernunft und Revolution“ im Namen der gesamten Frankfurter Schule: „Die Theorie wird an der Wahrheit festhalten, selbst wenn die revolutionäre Praxis von ihrem rechten Pfade abweicht. Die Praxis folgt der Wahrheit, nicht umgekehrt.“<sup>42</sup>

Ebenso hielt Marcuse übereinstimmend mit Horkheimer und Adorno die These für falsch, der Sozialismus folge dem Kapitalismus zwangsläufig bzw. automatisch. Marcuse teilte auch deren Skepsis hinsichtlich des Zusammenhangs von menschlicher Emanzipation, technologischem Fortschritt und instrumentellem Rationalismus.<sup>43</sup>

Und Marcuse gab auch das ontologische Moment im Denken Hegels auf, das er in seiner Heidegger-Phase noch gerne sah, weil es durch die historische Methode bei Marx überholt war: „[...] die Totalität, in der sich die Marxsche Theorie bewegt, [ist] eine andere als die der Hegelschen Philosophie, und dieser Unterschied deutet auf den entscheidenden Unterschied zwischen der Hegelschen und der Marxschen Dialektik hin. Für Hegel war die Totalität die der Vernunft, ein geschlossenes, ontologisches System, das schließlich mit dem vernünftigen System, das schließlich mit dem vernünftigen System der Geschichte identisch war. Marx löste demgegenüber die Dialektik von dieser ontologischen Basis ab. In seinem Werk wird die Negativität der Wirklichkeit zu einer historischen Bedingung, die nicht zu einem metaphysischen Sachverhalt hypostasiert werden kann.“<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Herbert Marcuse: Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, neu bearb. Ausg. Boston 1960. Dt. Ausg., Neuwied, Berlin 1982, S. 282.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 218.

<sup>44</sup> Ebd. 275.

### 3) Herbert Marcuse: Zur Kritik des Hedonismus, 1938

Mit seinem vierten, 1938 für die „Zeitschrift für Sozialforschung“ verfassten Artikel „Zur Kritik des Hedonismus“<sup>45</sup> zählt Marcuse zu den Verfechtern persönlichen Glücks als integralem Bestandteil einer materialistischen Gesellschaftstheorie im Sinne des „Instituts für Sozialforschung“. Im Gegensatz zu Hegel, der „im Interesse des geschichtlichen Fortschritts den Eudämonismus bekämpft hat“<sup>46</sup>, verteidigt Marcuse die hedonistischen Philosophien, weil sie ein „Moment“ von Wahrheit enthielten, indem sie immerhin auf das individuelle Glück pochten. Einen Irrtum bescheinigt Marcuse ihnen allerdings dort, wo sie das konkurrierende Individuum als Modell höchster persönlicher Entfaltung akzeptieren. „Das rechtfertigende Moment im Hedonismus liegt tiefer: in seiner abstrakten Fassung schon der subjektiven Seite des Glücks, in seiner Unfähigkeit, zwischen und wahren und falschem Genuss unterscheiden zu können.“<sup>47</sup>

Das Ideal der fürsorglichen Kultur beschreibt Marcuse in der Überlegung: „Würde in ihnen [den menschlichen Beziehungen] je die Sachlichkeit [der Vertragscharakter] durchbrochen: nicht nur als jene leutselige Herzlichkeit, welche den gegenseitigen sachlichen Abstand erst recht vor Augen führt, sondern in solidarischer, gegenseitiger Sorge, so wäre ein Zurücktreten der Menschen in ihre normale soziale Funktion und Stellung unmöglich: das Vertragswerk wäre gebrochen, auf dem diese [kapitalistische, dominante] Gesellschaft beruht.“<sup>48</sup>

Indem Marcuse die Unterscheidung zwischen höheren und niederen Genüssen sowie zwischen richtiger und falscher Lust aufrechterhält, steht er dem epikureischen Typus von Hedonismus näher als dem kyrenäischen, die er beide in seinem Aufsatz behandelt. Damit steht Marcuse in Gesellschaft von John Stuart Mill, der in seinem Utilitarismus eine ähnliche Unterscheidung getroffen hatte.<sup>49</sup> Marcuse erklärt zur falschen Lust und zum Maßstab für Glück nämlich Freiheit, Vernunft und Bereicherung: „Die Lust an der Demütigung anderer wie an der Selbstdemütigung unter einem stärkeren Willen, die Lust an den mannigfachen Surrogaten der Sexualität, am sinnlosen Opfer, an der Heroizität des Krieges ist deshalb eine falsche Lust, weil die in ihr sich erfüllenden Triebe und Bedürfnisse die Menschen unfreier, blinder und armseliger machen, als sie sein müssen.“<sup>50</sup>

In einer Gesellschaftsform der Freiheit und Vernunft in Arbeits- und Lebenswelt würde die kapitalistische Unfreiheit der Bedürfnisse und deren Befriedigung umschlagen in das Ideal: „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“: Das ist die Forderung, dass in einer Assoziation freier Menschen jedes Individuum nach seinen Bedürfnissen am Sozialprodukt Anteil haben sollte. In ihr taucht die „hedonistische Definition wieder auf, die das Glück in der allseitigen Befriedigung der Bedürfnisse sieht. Die zu befriedigenden Bedürfnisse der Individuen sollen

---

<sup>45</sup> Herbert Marcuse: Zur Kritik des Hedonismus, in: ZfS V1, 1 (1938); und in: Kultur und Gesellschaft I.

<sup>46</sup> Ebd., S. 160 bzw. 129.

<sup>47</sup> Ebd., S. 168 bzw. 136.

<sup>48</sup> Ebd., S. 133.

<sup>49</sup> Die grundlegende These von Mills Utilitarismus ist das Prinzip des größten Glücks: Eine Handlung ist genau dann richtig, wenn sie das Glück fördert, und falsch, wenn sie das Gegenteil tut. Mit Glück sei hierbei Freude und die Abwesenheit von Schmerz gemeint. Es sei seine Theorie des Lebens (theory of life), dass außer Freude und Freiheit von Schmerz nichts für sich selbst erstrebenswert sei. Wer eine solche Theorie nur Schweinen für würdig halte, der stelle sich selbst in ein schlechtes Licht, weil er behaupte, dass den Menschen nicht qualitativ hochwertigere Quellen der Freude zugänglich seien als Schweinen. Tatsächlich sei es mit dem Utilitarismus durchaus kompatibel, dass einige Quellen der Freude wertvoller seien als andere. Mill bietet einen Test an, um den Wert zweier Freuden zu vergleichen: Wenn eine Person (geistig, körperlich) in der Lage ist, zwei Freuden zu erleben, und nachdem sie beide erlebt hat, einer den klaren Vorzug gibt, dann sei diese Freude wertvoller als die andere. So werde sich immer ergeben, dass diejenigen Freuden vorzugswürdig sind, die intellektuell ansprechender seien. Da die Voraussetzung für das Erleben solcher Freuden hohe geistige Kapazitäten sind, sei es besser ein unzufriedener Sokrates zu sein, als ein zufriedener Dummkopf. Hierbei sei zu beachten, dass sich Personen gegen das intellektuelle Vergnügen entscheiden, weil das körperliche Vergnügen näher liegt. Diese Personen seien dann aber nicht – oder nicht mehr – auf der nötigen intellektuellen Höhe, um kompetente Beurteiler (competent judges) zu sein. Die Verwirklichung des Glücks sei als permanenter Zustand überhaupt unmöglich. Jedoch gehe es dem Utilitarismus auch nur um ein quantitatives und qualitatives Maximum an möglichem Glück – dies sei auch für jeden Menschen ein akzeptables Ziel. Der Utilitarismus führe zu einer Vermehrung der Bildung und des Wissens und auch zu einer Vermehrung etwa der Nächstenliebe. Nur seien solche Ziele im Utilitarismus nicht selbst ein Gut, sondern ein notwendiges Mittel zur Vermehrung des Glücks.

<sup>50</sup> Ebd., S. 190 bzw. 158. Reinen Konsumismus bezeichnet Marcuse in späteren Schriften als „repressive Desublimierung“ also als gesellschaftlich erzwungenen Kulturverfall.

zum regelnden Prinzip des Arbeitsprozesses werden. Aber die Bedürfnisse der befreiten Menschen der Genuss in ihrer Befriedigung werden eine andere Gestalt haben als die Bedürfnisse und der Genuss in der Unfreiheit“.<sup>51</sup>

Marcuse kritisiert die ungeschichtliche Vorstellung, die höheren Formen von Glück ließen sich unter den gegenwärtigen Verhältnissen verwirklichen. Tatsächlich spreche die hedonistische Einschränkung des Glücks auf Konsum und Freizeit unter Ausschluss von produktiver Arbeit ein durchaus richtiges Urteil über eine Gesellschaft, in der Arbeit entfremdete Arbeit sei. Falsch dagegen sei die Annahme, diese Gesellschaft trage Ewigkeitscharakter. Wie der historische Wandel sich vollziehen werde, sei schwer vorauszusagen, denn „es zeige sich, dass die Individuen, welche zur Einordnung in den antagonistischen Arbeitsprozess erzogen worden waren, nicht Richter über ihr Glück sein können.“<sup>52</sup>

Das Bewusstsein sei deshalb unfähig, sich aus sich heraus zu verändern. Der Anstoß müssen von außen kommen: „Sofern die Unfreiheit schon in den Bedürfnissen steckt und nicht erst in ihrer Befriedigung, sind sie zunächst zu befreien. Das ist kein Akt der Erziehung, der moralischen Erneuerung des Menschen, sondern ein ökonomischer und politischer Vorgang. Die Verfügung der Allgemeinheit über die Produktionsmittel, die Umstellung des Produktionsprozesses auf die Bedürfnisse der Gesamtheit, die Verkürzung des Arbeitstages, die aktive Teilnahme der Individuen an der Verwaltung des Ganzen gehören zu seinen Inhalten.“<sup>53</sup>

Hier kommt Marcuse den orthodoxeren Marxisten nahe, die mit Nachdruck von einer objektiven gesellschaftlichen Entwicklung sprachen, die notwendig für eine Veränderung der Gesellschaft sei. Diese Auffassung wurde vom Institut für Sozialforschung stets mit dem Hinweis auf das subjektive Moment von Praxis kritisiert. Die Schlüsselfrage, wie sich gesellschaftlicher Wandel in einer Gesellschaft vollzieht, die das Bewusstsein ihrer Mitglieder weitgehend bestimmt, bleibt auch in Marcuses späteren Schriften unklar.

**Bemerkung:** Zwischen richtigen oder falschen Bedürfnissen und den richtigen oder falschen Arten der Befriedigung zu entscheiden, halte ich für unmöglich – allenfalls zwischen primären und sekundären. Primäre Bedürfnisse sind leben, lieben und erleben. Die Vielfalt und Abwechslung an sinnlichen Möglichkeiten und die allseitig entfalteten Fähigkeiten zu Differenzierung, Empfänglichkeit, Sinnlichkeit, Sensibilität und Rezeptivität sollten einen Ausgleich von Lust und Unlust, Glück und Schmerz, Befriedigung und Verlangen herstellen.<sup>54</sup> Letztlich stehen alle Bedürfnisse und Triebe unter der Notwendigkeit von Selbsterhaltung und Überleben, auf deren erfüllter Grundlage sich höhere Bedürfnisse entfalten können (siehe Maslows Bedürfnis-Pyramide). Primär scheinen mir zudem zwei Intentionen zu sein: Bindung und Bewegung. Die Freude an der Bindung an geliebte Menschen und an der Gemeinschaft und Interaktion mit ihnen sowie die Freude am Spüren des eigenen gesunden Körpers und an dessen Bewegungen sowie an bewegten Gegenständen und Bildern – ob in Spiel und Sport sowie Kunst und Sexualität.

Marcuse bestimmt unter Hinweis auf Epikur die Sinnlichkeit als „Quelle des Glücks (...), weil in ihr ganz unmittelbar die Isolierung des Individuums aufgehoben ist“.<sup>55</sup> Bei Epikur „ist auch das entscheidende Moment der Sinnlichkeit, die offene und sich öffnende Rezeptivität festgehalten worden (die der angeblichen dumpfen Triebhaftigkeit der Sinnlichkeit widerspricht).“<sup>56</sup> Bei Epikur wird die „Vernunft, welche voraussehend eine Abschätzung zwischen dem Wert einer augenblicklichen Lust und späterer Unlust ermöglicht, (...) zur Richterin über die Lust, ja selbst zur höheren Lust (...).“<sup>57</sup> Marcuse weist der Vernunft eine hohe Bedeutung bei.<sup>58</sup> Vernunft ist für ihn neben positiver

---

<sup>51</sup> Ebd., S. 151.

<sup>52</sup> Ebd., S. 191 bzw. 160.

<sup>53</sup> Ebd., S. 193 bzw. 161.

<sup>54</sup> Die Utopie formulierte Marx so: „Morgens Jäger, mittags Fischer, abends kritischer Kritiker.“ Die Gesellschaft werde es dem einzelnen Menschen ermöglichen, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, mittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirte oder Kritiker zu werden“. Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. 9–530, hier S. 33. „Die deutsche Ideologie“ ist ein Manuskriptkonvolut, das in den Jahren 1845 und 1846 hauptsächlich von Karl Marx und in Teilen von Friedrich Engels und zeitweilig auch von Moses Hess, Joseph Weydemeyer und Roland Daniels verfasst, damals aber nur zu einem geringen Teil veröffentlicht wurde. Zusammen mit den 1845 von Marx verfassten, ebenfalls zu Lebzeiten unveröffentlichten „Thesen über Feuerbach“ gilt „Die deutsche Ideologie“ als Schlüsselwerk des „Historischen Materialismus“, das gemeinhin als „Frühschriften“ bezeichnet wird.

<sup>55</sup> Herbert Marcuse: Zur Kritik des Hedonismus, zitiert nach: Kultur und Gesellschaft I, S. 139.

<sup>56</sup> Ebd., S. 139.

<sup>57</sup> Ebd., S. 137.

Freiheit ein Element individuellen Glücks. „Die Wirklichkeit des Glücks ist die Wirklichkeit der Freiheit, als der Selbstbestimmung der befreiten Menschen in ihrem gemeinsamen Kampf mit der Natur.“ Und weil Freiheit gleichbedeutend sei mit der Verwirklichung von Vernunft, sollten „in ihrer vollendeten Gestalt (...) beide, Glückseligkeit und Vernunft, zusammenfallen“.<sup>59</sup> Damit vertritt Marcuse die Konvergenz von partikularen und allgemeinen Interessen, gemeinhin als „positive Freiheit“ bekannt. Glück besteht für ihn aus Freiheit und Vernunft, aus frei ausgelebten Bedürfnissen (Mangelgefühlen) und vernünftig-besonnenen Befriedigungen (Sättigungsgefühlen).

Durch die enorme Steigerung der Produktivkräfte ist die Vermittlung von materieller und geistiger Kultur zu einer vorstellbaren, realistisch greifbaren Möglichkeit geworden. Sie taucht die auf Hegel zurückgreifende Idee einer Darstellung der Vernunft im „gegliederten Bau“ der wirklichen Welt in ein neues, radikal materialistisches Licht. Das ist die Idee einer **Veräußerlichung der Freiheit, einer Entfesselung** des im „einheimischen Reich des Geistes“ (Hegel) verinnerlichten Reichtums **der Vernunft in die „materiellen Verhältnisse der äußeren Welt“**.<sup>60</sup>

**Schlussbemerkung:** Zunehmende Selbstverwirklichung durch ein ständig steigendes Konsumniveau? Nicht etwa Sinnerfüllung durch fürsorgliche Interaktionen mit geliebten Menschen und frei gestalteten Arbeitsbeziehungen?

---

<sup>58</sup> Im 1937 veröffentlichten Aufsatz „Philosophie und Kritische Theorie“ (ZfS VI, 3) schreibt Marcuse: „Vernunft ist die Grundkategorie philosophischen Denkens, die einzige, wodurch es sich mit dem Schicksal des Menschen verbunden hält. Die Philosophie wollte die letzten und allgemeinsten Gründe des Seins erforschen. Unter dem Titel Vernunft hat sie die Idee eines eigentlichen Seins gedacht, in dem alle entscheidenden Gegensätze (zwischen Subjekt und Objekt, Wesen und Erscheinung, Denken und Sein) vereinigt sind. Mit dieser Idee war die Überzeugung verknüpft, dass das Seiende nicht unmittelbar schon vernünftig sei, sondern erst zur Vernunft gebracht werden müsse. (...) Wenn die gegebene Welt mit dem vernünftigen Denken verbunden, ja seinem Sein nach auf es angewiesen war, dann war damit alles, was der Vernunft widersprach, was nicht vernünftig war, als etwas zu Überwindendes hingestellt. Die Vernunft war als kritische Instanz aufgerichtet.“ Bekanntlich sind Horkheimer und Adorno in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ 1947 von dieser einseitigen Sicht der Vernunft abgerückt. Marcuse argumentiert hier im scharfen Gegensatz zur allgemeinen Frankfurter Schule für eine Identitätstheorie, während Horkheimer und Adorno das Verhältnis von Vernunft und Natur als Nichtidentität auffassen. Marcuse dachte dabei wohl eher an Aristoteles' Vernunftbegriff des Strebens nach „Erkenntnis des unbewegt Bewegenden“ als Ursache der Welt als an den modernen Begriff von Vernunft als Instrument der Naturbeherrschung.

<sup>59</sup> Herbert Marcuse: Zur Kritik des Hedonismus, in: ZfS V1, 1 (1938), S. 199; und in: Kultur und Gesellschaft I, S. 167 f.

<sup>60</sup> Ebd.

#### 4) Herbert Marcuse: Eros und Kultur, 1955

Marcuses Hauptwerk „**Triebstruktur und Gesellschaft**“ wurde 1955 in den USA unter dem Titel **Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud** veröffentlicht; die amerikanische Ausgabe widmete er seiner 1951 verstorbenen Ehefrau Sophie Wertheim. 1957 erschien die deutsche Übersetzung im Klett-Verlag unter dem Titel **Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud**; 1965 veröffentlichte der Suhrkamp-Verlag diese Übersetzung unter dem veränderten Titel **Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud**. Marcuse versucht, aus der Philosophie Karl Marx' und der Psychoanalyse Sigmund Freuds eine an Horkheimer orientierte Synthese zu schaffen. Das Werk hätte auch „Die Dialektik der Zivilisation“ heißen können, denn sie lieferte die triebdynamische Fundierung der Kritischen Theorie und gehört zu den grundlegenden Werken der gesellschaftskritischen Sozialpsychologie. Im Rahmen der deutschen Studentenbewegung der 1960er-Jahre wurde das Werk stark rezipiert.

Der Essay *Triebstruktur und Gesellschaft* ist einerseits als Beitrag zu dem Projekt der kritischen Theorie zu verstehen, die analytischen Ergebnisse einer reflektierten marxistischen Gesellschaftskritik mit den Aussagen der psychoanalytischen Theorie zu verbinden,<sup>61</sup> andererseits als eine direkte Antwort auf **Freuds kulturtheoretischen Essay, Das Unbehagen in der Kultur**.<sup>62</sup> Marcuse betont in der Einleitung, dass der Zweck des Essays sei, „zur Philosophie der Psychoanalyse beizusteuern – nicht zur Psychoanalyse selbst.“<sup>63</sup> Marcuse versucht, gegen Freuds gegenteilige Annahme zu begründen, dass eine Zivilisation ohne Triebverzicht und Triebunterdrückung und ohne Anerkennung des Realitätsprinzips denkbar ist.

Ziel der Unternehmung war es, die Widersprüche moderner gesellschaftlicher Verhältnisse mittels einer dialektisch verfahrenen, die Tiefendimensionen unserer Kultur erfassenden Methode zu beschreiben und insbesondere den Zusammenhang zwischen Subjekt und Sozialität in einem theoretisch ambitionierten Verfahren zu erhellen. Andererseits versucht Marcuse auch, aus der kritischen Analyse des Gegebenen Möglichkeiten einer befreiten Gesellschaft und einer befreiten Subjektivität, mithin einen positiven Entwurf künftiger gesellschaftlicher Verhältnisse zu extrahieren, mit dem Anspruch, nicht eine Utopie zu formulieren, sondern in der Verfasstheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit und des menschlichen Individuums selbst Ansätze einer künftigen Befreiung ausfindig zu machen. Marcuse entwirft darin eine Gesellschaft, in der der wirtschaftliche und soziale Fortschritt ermöglichen würde, **Vernunft und Eros zu harmonisieren**: Eros, Kultur, Kunst und das Glück der Menschen würden vitalisiert, repressive leidvolle Arbeit werde nicht mehr notwendig sein.

#### Herrschaft des Realitätsprinzips

Nach Freud ist die Bedingung für die Schaffung von Kultur und die Errichtung stabiler sozialer Beziehungen die **Unterdrückung der destruktiven und antisozialen Triebe**. Das ursprüngliche Lustprinzip, gerichtet auf die unmittelbare und vollständige Befriedigung der Triebwünsche, gelangt unter dem Einfluss einer durch materiellen Mangel geprägten Wirklichkeit unter die Herrschaft des Realitätsprinzips. Die Erfüllung der Triebwünsche wird unter der Wirkung **gesellschaftlicher Herrschaft** zurückgestellt, dadurch entsteht das bewusste, denkende und sich erinnernde Subjekt.

Das Lustprinzip wird **ins Unbewusste verdrängt** und nur die Phantasie gelangt nicht unter die Herrschaft des Realitätsprinzips. Die Unterdrückung des Lustprinzips jedoch schwächt den **Eros**<sup>64</sup> zugunsten der destruktiven Tendenz des **Thanatos** und führt so zu den soziopathologischen Dynamiken moderner Gesellschaften wie Krieg und Massenmord. Im Unterschied zu Freud jedoch sieht Marcuse die **Ananke (Lebensnot)**, unter deren Einfluss die Repression der Triebe sich entwickelt, als **historisch-kontingentes Faktum** und nicht als zeitlose Bedingung menschlicher Existenz schlechthin an.

Marcuses Diagnose der „**Dialektik der Zivilisation**“ so sah aus: Der gesamte Verlauf der bisherigen Kultur war dadurch gekennzeichnet, dass die Beschaffung der lebensnotwendigen Mittel nicht mit dem Ziel organisiert wurde, die sich entwickelnden Bedürfnisse der Individuen auf die bestmögliche Weise zu befriedigen, sondern so, dass „der

---

<sup>61</sup> Micha Brumlik: *Marcuse, Herbert: Triebstruktur und Gesellschaft*. In: Georg W. Oesterdiekhoff (Hrsg.): *Lexikon der soziologischen Werke*. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2001, S. 447.

<sup>62</sup> Bernard Görlich: *Die Wette mit Freud. Drei Studien zu Herbert Marcuse*. Nexus, Frankfurt am Main 1991, S. 7.

<sup>63</sup> Zitiert nach Bernard Görlich: *Die Wette mit Freud. Drei Studien zu Herbert Marcuse*. Nexus, Frankfurt am Main 1991, S. 9.

<sup>64</sup> Wiebke Walther: *Erotik*. In: *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*. J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2005, Bd. 1, S. 289 f.

allmähliche Sieg über die Lebensnot unlösbar mit den Interessen der Beherrschung verquickt und von ihnen geformt war“.<sup>65</sup>

Der von zusätzlicher Unterdrückung gekennzeichnete Fortschritt der Kultur schwächte die erotische Komponente der Triebenergie und stärkte die destruktive: „Eine verstärkte Abwehr gegen die Aggression war notwendig; aber um wirksam zu sein, müsste die Abwehr gegen die erhöhte Aggression den Sexualtrieb stärken, denn nur ein starker Eros kann die Destruktionstrieb mit Erfolg >binden<. Und genau dies ist es, was die entwickelte Kultur zu leisten außerstande ist, denn sie hängt, um existieren zu können, von einer gesteigerten und umfassenden Reglementierung und Kontrolle ab.“<sup>66</sup>

Die historisch vorherrschende Form des Realitätsprinzips ist das Leistungsprinzip. Das Lustprinzip wird zeitlich auf die Freizeit und räumlich auf die Genitalität begrenzt. Dadurch wird ein Großteil der Zeit und des menschlichen Körpers für die Verrichtung entfremdeter Arbeit frei, so kann der Mensch sich und seine soziale Umgebung unter Bedingungen natürlichen Mangels reproduzieren. Das **Leistungsprinzip** ist in der gegenwärtigen Phase durch die Erfordernisse der produktiven Effizienz und der Konkurrenz geprägt. Die entfremdete Arbeit schafft nun selbst Freiheitsgrade, vor allem die Freiheit von natürlichen Zwängen und dient damit mittelbar dem Lustprinzip, allerdings um den Preis einer unterdrückenden Kultur.

Marcuse prägt nun den Begriff der **zusätzlichen Unterdrückung** (surplus repression), die keine für die Existenz von Kultur überhaupt notwendige ist, sondern der Organisation der Herrschaft des Menschen über den Menschen dient. Diese Herrschaft wird im Laufe der Geschichte immer wieder durch revolutionäre Prozesse überwunden, aber gleich wieder aufgerichtet, weil die Subjekte durch die internalisierte Unterdrückung die Herrschaft mit der Existenz lebenssichernder Ordnung schlechthin identifizieren. So entsteht ein doppeltes Schuldgefühl durch den Verrat an der Herrschaft und an den eigenen Wünschen nach Freiheit. Produktion und Konsum rechtfertigen die Herrschaft und täuschen darüber hinweg, dass die Menschen ihre Bedürfnisse selbst bestimmen könnten.

### Jenseits des Realitätsprinzips

Durch die Steigerung der Produktivität in der entfremdeten Arbeit schafft das Realitätsprinzip jedoch im Laufe der Geschichte die Bedingungen dafür, dass die herrschende Form des Realitätsprinzips abgeschafft werden könnte. „Je vollständiger die Entfremdung, desto größer das Potenzial der Freiheit.“ Marcuse sieht eine historische Phase gekommen, in der die Menschen ihre Bedürfnisse selbst bestimmen könnten. Durch die Automation der Produktion könnte die weiterhin lebensnotwendige entfremdete Arbeit auf ein zeitliches Minimum begrenzt werden. Der **Eros** würde in großem Ausmaß **von seinen destruktiven Beschränkungen befreit**. Allerdings wäre eine Vorbedingung dafür der **Verzicht** auf den erreichten Lebensstandard in der westlichen Welt.

Im Unterschied zu Freud geht Marcuse davon aus, dass ein solcherart **befreiter Eros** nicht zum Untergang der Kultur führen würde, im Gegenteil: „**Die Befreiung des Eros** könnte neue, dauerhafte **Werkbeziehungen** schaffen.“ Es käme zu einer **Selbst-Sublimierung der Sexualität**, die kultiviertere Beziehungen der Individuen untereinander ermöglichen würde. Marcuse geht von einer **dem Eros innewohnenden libidinösen Moral** aus, die nach der **Abschaffung der zusätzlichen Unterdrückung** und der damit verbundenen Herrschaftsformen zur Ausprägung einer befreiten Gesellschaft führen könnte. Arbeit könnte dank der freigewordenen zeitlichen Ressourcen und der gesteigerten Möglichkeiten freier Wahl den **Charakter des Spiels** annehmen. Antizipiert sieht Marcuse diese Entwicklungsmöglichkeiten in der ästhetischen Aneignung der Wirklichkeit, in der Kunst. Diese entspringt der Phantasie, die sich als einzige Form des Denkens von der Herrschaft des Realitätsprinzips freigehalten hat. In der Kunst sieht Marcuse eine Form menschlicher Arbeit verwirklicht, die weitgehend ohne Triebunterdrückung vor sich geht und ein hohes Maß an libidinöser Befriedigung bietet, ohne destruktiv zu sein. **Im Kunstschaffen und in der Kunstrezeption kommt es zu einer wenigstens zeitweiligen Befreiung des Eros**. So kann die ästhetische Erfahrung als Modell einer von repressiven Strukturen befreiten Welterfahrung dienen. In einer befreiten Gesellschaft würde das **Lustprinzip als Realitätsprinzip eingesetzt, ohne die Kultur zu zerstören**.

Auch auf den Tod sollte die Philosophie mit der „**Großen Weigerung**“ reagieren – ein Ausdruck von A. N. Whitehead für das Hauptcharakteristikum der Kunst – und auf den „Ansprüchen des Menschen und der Natur auf vollständige Erfüllung“ bestehen.<sup>67</sup> „Unter wirklich menschlichen Daseinsbedingungen könnte der Unterschied zwischen einem Tod durch Krankheit mit zehn, dreißig, fünfzig oder siebzig Jahren oder einem >natürlichen< Ende nach einem erfüllten Leben wirklich ein Unterschied sein, der einen Kampf mit aller Triebenergie lohnte.“<sup>68</sup> Dazu sah Marcuse die

<sup>65</sup> Herbert Marcuse: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1965, S. 41.

<sup>66</sup> Ebd., 82.

<sup>67</sup> Ebd., S. 159.

<sup>68</sup> Ebd., S. 232.

Notwendigkeit einer „rationellen Neuorganisation eines riesigen Industrieapparates“<sup>69</sup> und die dann mögliche Umwandlung der Sexualität in Eros sowie die Ersetzung „entfremdeter Arbeit“ durch „>libidinöse< Arbeit“<sup>70</sup>

Im **Epilog „Kritik des Neo-Freudianischen Revisionismus“**<sup>71</sup> kritisiert Marcuse unter anderem auch Fromms Abweichen von Freuds Triebtheorie in dessen Werk „Das Unbehagen in der Kultur“ von 1930, in dem dieser schrieb, das Ziel des Lustprinzips – nämlich glücklich zu sein – sei in der menschlichen Kultur nicht erreichbar.<sup>72</sup>

### **Kontroverse mit Erich Fromm**

Dem Institutskollegen Erich Fromm war Marcuse erst in der Emigration persönlich begegnet, wobei ihm bewusst war, dass dieser bereits in den Entstehungsjahren des Instituts eine wesentliche Rolle gespielt hatte. In einem Gespräch mit Habermas und anderen in Starnberg im Juli 1977 betonte Marcuse rückblickend die Bedeutung, die der frühe Erich Fromm mit seiner Vermittlung von Marx und Freud für die Formationsperiode der Kritischen Theorie gespielt habe. Seine „radikale marxistische Sozialpsychologie“ habe Fromm jedoch später revidiert.<sup>73</sup> In den ausgehenden 1930er-Jahren reagierten die Frankfurter Kollegen mit Unbehagen auf Fromms Abneigung gegen die freudsche Orthodoxie. Fromm hatte Freuds Auffassung infrage gestellt, dass die libidinösen Triebe die alles entscheidende Rolle spielen.<sup>74</sup>

Die Kontroverse Marcuses mit dem „Revisionisten“ Erich Fromm begann 1955 mit der Publikation „Eros and Civilization“. Marcuse kritisierte Fromm, weil er sich von der Triebbasis der menschlichen Persönlichkeit entfernt und stattdessen ein „positives Denken“ übernommen habe.<sup>75</sup> Der Kontroverse lagen zwei grundlegende Fragen zugrunde: 1. Wie interpretieren wir Freuds Ideen heute? 2. Wie ist das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in der Anwendung der psychoanalytischen Theorie auf Geschichte und Gesellschaft zu bestimmen?

Während Marcuse dem späten Fromm vorwarf, die wichtigsten Theorien Freuds preisgegeben zu haben, vornehmlich die des Primats der Sexualität und des Todestribs, verteidigte der Fromm-Biograph Daniel Burston Fromm darin, dass er Freud in seinen historischen und kulturellen Zusammenhang gestellt habe, um so zu unterscheiden, welche Elemente seines Denkens von dauerhafter Bedeutung und welche seiner Zeit und Kultur verpflichtet waren.<sup>76</sup>

### **Freud, Fromm, Marcuse und das einstürzende Kartenhaus**

In seiner Schrift „**Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse**“<sup>77</sup> wirft Fromm Marcuse eine „entscheidende Fehlinterpretation der Freudschen Position“ vor. Demnach interpretiere er Freud, der doch ein typischer Vertreter des Bürgertums und ein Gegner des Sozialismus gewesen sei, als einen revolutionären Denker. Da Marcuse zudem ausdrücklich auf klinische Beobachtungen und Erfahrungen verzichtete, sei ein Verstehen der psychoanalytischen Theorie ernstlich behindert. Fromm zudem dessen Missverständnis der Perversionen und eine Fehldeutung des Ödipuskomplexes.<sup>78</sup> Die Kontroverse wurde auch in der Zeitschrift „Dissent“, wie Stuart Jeffries schreibt, derart „erbittert“ ausgetragen, dass sie „Fromms Verbannung aus der Sphäre der Kritischen Theorie markierte“ und die Freundschaft zwischen Marcuse und Fromm beendete.<sup>79</sup>

Diese Kontroverse um die wissenschaftliche Wahrheit ähnelt meines Erachtens einem Kartenhaus, das auf wackligen Annahmen beruht und durch die zunehmende Belastung mit weiteren gewagten Annahmen in sich zusammenbricht. **Freuds** weitausholende **Kulturtheorie** nimmt eine anthropologisch konstante Triebstruktur an, die einen Destruktions- bzw. Todestrieb einschließt. Die destruktiven und sozialschädlichen Triebanteile werden zugunsten der gesellschaftlichen Entwicklung verdrängt und zu nützlichen oder künstlerischen Leistungen sublimiert. Die unbewusste Triebunterdrückung führt zwar zum Unbehagen in der Kultur und zu psychischen Pathologien (Neurosen), ist aber kulturell

---

<sup>69</sup> Ebd., S. 213.

<sup>70</sup> Ebd., S. 217.

<sup>71</sup> Ebd., S. 234-267.

<sup>72</sup> Vgl. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, 1930, S. 114.

<sup>73</sup> Theorie und Politik. In: Gespräche mit Herbert Marcuse. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 14 f.

<sup>74</sup> Stuart Jeffries: Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit. Klett-Cotta, Stuttgart 2019, S. 186 ff., 350.

<sup>75</sup> Stuart Jeffries: Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit. Klett-Cotta, Stuttgart 2019, S. 348.

<sup>76</sup> Daniel Burston: Verdrängung, Realität und die Autonomie der Theorie in der Fromm-Marcuse Kontroverse (Memento vom 28. September 2007 im Internet Archive). Übersetzt von Karl von Zimmermann. In: erich-fromm.de, 2003 (PDF-Datei; 58 kB).

<sup>77</sup> Als E-Book herausgegeben von Rainer Funk. Open Publishing 2015.

<sup>78</sup> Erich Fromm: *Der angebliche Radikalismus von Herbert Marcuse*. In: Ders.: *Schriften aus dem Nachlass*, Band 3. Beltz, Weinheim 1990, S. 149–170. Als E-Book-Ausgabe hrsg. von Rainer Funk. Open Publishing Rights, München 2015.

<sup>79</sup> Stuart Jeffries: Grand Hotel Abgrund. Die Frankfurter Schule und ihre Zeit. Klett-Cotta, Stuttgart 2019, S. 353 f.

notwendig, wenn es keinen Rückfall in die Barbarei geben soll. Dieser kulturtheoretischen Annahme kann man zustimmen, muss man aber nicht, weil sie wissenschaftlich nicht belegbar und ebenso wenig widerlegbar ist.

**Fromm** entwickelt die These, dass in kapitalistischen Gesellschaften die Zwänge und Pathologien stressbedingt zunehmen, wobei die erhöhte Produktivität des Kapitalismus aber auch zur Verkürzung der täglichen Arbeitszeit, Arbeitserleichterungen und Freiräumen für Liebe und Kultur schafft, ohne die notwendige und kulturförderliche Unterdrückung der destruktiven Triebe zu mildern. Auch das ist nicht stichhaltig be- oder widerlegbar.

**Marcuse** behauptet demgegenüber, dass der Kapitalismus ein Entwicklungsniveau erreicht habe, das es ermögliche, destruktiven Bedürfnisse wie Sadismus und Koprophilie auszuleben, indem diese sich zu produktiven, glückssteigernden Triebenergien höherentwickeln. Zugleich wirft Marcuse Fromm vor, dass er Freuds These von der kulturellen Notwendigkeit der Triebunterdrückung befürworte und dessen Kulturkritik entschärfen wolle.

Doch **Fromm** widerspricht ihm und behauptet, Marcuse habe Freud falsch interpretiert, weil dieser lediglich die Kultur und nicht den Kapitalismus kritisiert habe. Zudem habe er keine Ahnung von destruktiven Trieben.<sup>80</sup> So stehen Thesen, Annahmen und Behauptungen gegeneinander, die weder stichhaltig beweisbar noch eindeutig widerlegbar sind. Übrig bleibt als einigende Grundlage der gesellschaftskritischen Theoretiker die Kritik an Freuds Überzeugungen zum ewigen Wesen des Menschen, seinen weltanschaulichen Psychologismus und seine Apologie sozialer Herrschaft.<sup>81</sup>

**Bernard Görlich** zufolge machte Marcuses Schrift ihn zum „Begründer einer Politischen Psychologie, die ihren Gegenstand nicht bloß äußerlich mit Freudscher Begrifflichkeit garniert, sondern im Freudschen Erkenntniszentrum selbst aufsucht“.<sup>82</sup> Die Schrift verkünde „alles andere als eine optimistische Lösung“. Zwar habe Marcuse immer Bilder der Befreiung gesucht, „um den Emanzipationsgedanken zu fundieren“, aber in der Auseinandersetzung mit Freuds *Unbehagen in der Kultur* suchte er Antworten auf die Frage zu finden, „wo und warum diese Bilder begraben worden sind“.<sup>83</sup> Nach Görlich hat Marcuse den fundamentalen Konflikt zwischen Eros und Kultur keineswegs geleugnet, sondern ihn gleichsam historisiert. Das von Freud für deren Unversöhnlichkeit verantwortlich gemachte Realitätsprinzip sei als historisch notwendiges Leistungsprinzip zu verstehen, das eine Unterdrückung der Triebe notwendig gemacht habe, welches aber in der Gegenwart tendenziell überflüssig geworden sei und nur durch die gesellschaftlichen Machtstrukturen mit ihrer „zusätzlichen Unterdrückung“ aufrechterhalten werde.<sup>84</sup>

Der Philosoph **Michael Werz** verortete die Schrift, die die Grenze zwischen Psychologie und Sozialphilosophie auflöse, im Kontext „beginnender Befreiungs- und Entkolonialisierungsbewegungen“. Marcuse habe den von Freud hervorgehobenen unversöhnlichen „Konflikt zwischen Lebens- und Todestrieb“ zugunsten „einer neuen utopischen Konzeption“ relativiert.<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. Erich Fromm: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Original 1973, deutsch 1974. In diesem Buch analysiert Fromm unter anderem Heinrich Himmler als „klinischen Fall von anal-hortendem Sadismus“, Adolf Hitler als „klinischen Fall von Nekrophilie“ und Josef Stalin als „klinischen Fall von nichtsexuellem Sadismus“.

<sup>81</sup> Zum ambivalenten Verhältnis der Kritischen Theorie zu Freud vgl. Hans-Ernst Schiller: Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse; Springer 2017.

<sup>82</sup> Görlich 1991, S. 15.

<sup>83</sup> Görlich 1991, S. 100 und 102.

<sup>84</sup> Görlich 1991, S. 72 f.

<sup>85</sup> Michael Werz: *Marcuse, Herbert – Eros and Civilization*. In: *Kindlers Literatur Lexikon*, 3., völlig neu bearbeitete Auflage 2009. Aktualisiert mit Artikeln aus der Kindler-Redaktion online, Zugriff am 22. September 2019.

## 5) Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, 1964

„Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ ist das wirkungsmächtigste Werk des philosophischen Sozialpsychologen Herbert Marcuse, das 1964 in den USA unter dem Titel „One-Dimensional Man“ erschien. Drei Jahre später wurde es in der Übersetzung von Alfred Schmidt auch in Deutschland verlegt. Marcuse wurde mit dem Werk in den 1960er-Jahren zum Mentor der deutschen Studentenbewegung.<sup>86</sup>

In diesem Werk konstatiert Marcuse die Konvergenz, Vereinheitlichung und Verschmelzung aller Gesellschaftsbereiche Wirtschaft, Politik und Lebenswelt zu einem nivellierten Gefüge, das immer stärker bürokratisiert, gesteuert und kontrolliert wird, und zwar unter Mithilfe von Massenmedien, Werbung und Identifikationsmechanismen. Die freie Marktwirtschaft und der paternalistische Sozialstaat sind zu einem hermetischen Staatskapitalismus verwachsen, auf den die Mehrheit der Bevölkerung stolz ist und zu dem sie sich gern bekennt, als lebte sie in „der besten aller möglichen Welten“.<sup>87</sup>

In der „Vorrede“ mit dem Titel „**Die Paralyse der Kritik: eine Gesellschaft ohne Opposition**“ geht Marcuse von der im Jahr 1964 aktuellen „Bedrohung durch eine atomare Katastrophe“ aus, deren „Ursachen in der gegenwärtigen Industriegesellschaft“ zu finden sind.<sup>88</sup> Die Atombombe soll „diejenigen Kräfte (...) schützen, die diese Gefahr verewigen“ und produziert haben. Das zeigt, dass die kapitalistische Produktion zunehmend menscheitsgefährdende Nebenwirkungen hat. „Die politischen Bedürfnisse der Gesellschaft werden zu industriellen Bedürfnissen und Wünschen, ihre Befriedigung fördert das Geschäft und das Gemeinwohl, und das Ganze erscheint als die **reine Verkörperung der Vernunft**. Und doch ist diese Gesellschaft als Ganzes **irrational**. Ihre Produktivität zerstört die freie Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen, ihr Friede wird durch die beständige Kriegsdrohung aufrechterhalten, ihr Wachstum hängt ab von der Unterdrückung der realen Möglichkeiten, den Kampf ums Dasein zu befrieden – individuell, national und international.“<sup>89</sup>

„Die Unterbindung sozialen Wandels ist vielleicht die hervorstechendste Leistung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.“<sup>90</sup> Das verunmöglicht auch Gesellschaftskritik: „Gegenüber dem totalen Charakter der Errungenschaften der fortgeschrittenen Industriegesellschaft gebricht es der kritischen Theorie an einer rationalen Grundlage zum Transzendieren dieser Gesellschaft.“<sup>91</sup> Die gesamte Gesellschaft unterliegt einem „universellen Verblendungszusammenhang“ (Adorno), denn warum sollte man auf die Idee kommen, ein funktionierendes System zu ändern? Dadurch erhält die Gesellschaftskritik einen „ideologischen Charakter“, weil „die Analyse gezwungen ist, von einer Position >außerhalb< der positiven wie negativen, der produktiven wie der destruktiven Tendenzen in der Gesellschaft auszugehen“,<sup>92</sup> was absolut unmöglich ist, weil jeder Kritiker unhintergebar Teil dieser Gesellschaft ist.

---

<sup>86</sup> Franco Volpi / Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Lexikon der philosophischen Werke. Kröner, Stuttgart 1988, S. 482.

<sup>87</sup> Das Postulat, dass wir in der besten aller möglichen Welten leben, ist Teil des größeren philosophischen Arguments des 17. Jahrhunderts, dem zufolge Gott mit dem Kosmos nichts Geringeres als eben die beste unter allen möglichen Welten hervorbringen konnte. Nach Leibniz' Theodizee-Lehre wäre Gott nicht das vollkommene Wesen, wenn er etwas anderes als die „beste aller möglichen Welten“ für die Menschen erschaffen hätte. „Gott kann zwar alle möglichen Welten denken, aber doch nur die beste von ihnen wollen, denn mit seiner Vollkommenheit wäre es unverträglich, das weniger Vollkommene, oder wenn man will, das Böse zu tun. [...] Er hat die beste aller Welten durch seine Weisheit erkannt, durch seine Güte erwählt und durch seine Macht verwirklicht.“ Voltaire war einer der ersten, der diese Art des Optimismus in seinem Roman „Candide oder der Optimismus“ kritisierten, in dem der Protagonist Candide auf seiner Reise durch die ganze Welt auf die Lehre vom Guten und von „der besten aller möglichen Welten“ zu vertrauen versucht (u. a. wird hier am Erdbeben von Lissabon dieser Optimismusgedanke hinterfragt). Dabei steht ihm der Philosoph und unverbesserliche Optimist Pangloss zur Seite. Doch Candide erlebt diese Welt mit all ihren Schrecken und ihm kommen mehr und mehr Zweifel an der Theorie von „der besten aller möglichen Welten“. Voltaire übt in seinem Werk insbesondere Kritik am Autoritätsglauben und am naiven Optimismus derjenigen, die auf das Gute im Menschen und in der Welt vertrauen. Gotthold Ephraim Lessing und Moses Mendelssohn kritisierten in ihrer Abhandlung „Pope als Metaphysiker!“ die bereits von antiken Philosophen vertretene These, „es sei alles gut“, als die „Weltweisheit der Faulen; denn was ist fauler, als sich bei einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen...“.

<sup>88</sup> Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, Klampen Verlag 2014, S. 11.

<sup>89</sup> Ebd., S. 11 f.

<sup>90</sup> Ebd., S. 14.

<sup>91</sup> Ebd., S. 16.

<sup>92</sup> Ebd., S. 17.

„Diese zweideutige Situation schließt eine noch grundlegendere Zweideutigkeit ein. Der *Eindimensionale Mensch* wird durchweg zwischen zwei einander widersprechenden Hypothesen schwanken: **1. dass die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. dass Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können.**“<sup>93</sup> Die zweite Hypothese schließt die Hoffnung auf mögliche Revolten mit dem Ziel der Sprengung von Eindimensionalität ein. Dieser Optimismus, der das Geheimnis von Marcuses großem Einfluss auf die studentische Protestbewegung ist, bricht mit dem Pessimismus von Horkheimer und Adorno, die zwanzig Jahre zuvor – angesichts von „Auschwitz“ – in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ jegliche Hoffnung auf ein Entrinnen aus der Rationalisierungsdynamik aufgegeben hatten, weil sie die systemische Entwicklungsdynamik der technischen Rationalität in der kapitalistischen Gesellschaft für stärker hielten als die durchaus vorhandenen Chancen auf vernünftige Humanität.

Doch selbst Marcuse hält die erste Tendenz für die vorherrschende, also die systematische Unterbindung von qualitativen Veränderungen. Im Hinblick auf einen Atomkrieg – heute: auf eine globale Klimakatastrophe – sagt er: „Vielleicht kann ein Unglück die Lage ändern, aber solange nicht die **Anerkennung** dessen, was getan und was verhindert wird, das Bewusstsein und Verhalten des Menschen umwälzt, wird nicht [einmal] eine Katastrophe die Änderung herbeiführen.“<sup>94</sup>

Das **erste** von drei **Kapiteln** des Buches behandelt die eindimensionale Gesellschaft und dabei zuerst die **neuen Formen der Kontrolle, Steuerung und Gleichschaltung**. Die scheinbar rationale Entwicklung der Gesellschaft macht eine vernünftige Kritik vermeintlich obsolet: „Die Rechte und Freiheiten (...) weichen einer höheren Stufe dieser Gesellschaft: sie sind dabei, ihre traditionelle Vernunftbasis und ihren Inhalt zu verlieren. (...) Der Erfolg hebt seine Voraussetzungen auf.“<sup>95</sup> Alle haben Teil am gesellschaftlich erarbeiteten Wohlstand, und „unter den Bedingungen eines steigenden Lebensstandards erscheint die Nichtübereinstimmung mit dem System als solchem als gesellschaftlich sinnlos“<sup>96</sup>.

Angesichts der ökonomischen Leistungsfähigkeit des System wäre es sogar möglich, den erwirtschafteten Reichtum, der ungleich angeeignet wird, etwas gleichmäßiger zu verteilen, um der gesamten Bevölkerung mehr Freiheit in der Lebensgestaltung zu ermöglichen: „Wäre das Individuum nicht mehr gezwungen, sich auf dem Markt als *freies* ökonomisches Subjekt zu bewähren, so wäre das Verschwinden dieser Art von *Freiheit* eine der größten Errungenschaften der Zivilisation.“<sup>97</sup> Diese ironisch gemeinte Art von Freiheit des Arbeiters spielt auf Marxens Begriff vom „doppelt freien Lohnarbeiter“ an<sup>98</sup>.

Mehr Freiheit in der Lebensgestaltung zu ermöglichen, ist zur Zeit der Abfassung und Veröffentlichung von Marcuses Werk höchst aktuell durch eine Veröffentlichung des liberalistisch-monetaristischen Wirtschaftstheoretikers Milton Friedman, der 1962 eine „negative Einkommensteuer“ vorschlug, die heute unter dem Begriff des „**bedingungslosen Grundeinkommens**“ (**BGE**) weltweit diskutiert wird.<sup>99</sup> Das Grundeinkommen für alle Bürger wäre ein erster Schritt zu

---

<sup>93</sup> Ebd., S. 17.

<sup>94</sup> Ebd., S. 17.

<sup>95</sup> Ebd., S. 21.

<sup>96</sup> Ebd., S. 22

<sup>97</sup> Ebd., S. 22.

<sup>98</sup> Der doppelt freie Lohnarbeiter ist ein Begriff aus der marxistischen Theorie, der die Situation von Arbeitern beschreibt, die nach der erfolgreichen bürgerlichen Revolution gegen die feudale Leibeigenschaft ihre Arbeitskraft im Kapitalismus auf dem freien Markt anbieten können. Diese Arbeiter sind frei von feudalen Fesseln, aber gleichzeitig frei von Produktionsmitteln, die den Kapitalisten privat gehören, was sie zwingt, ihre Arbeitskraft an die Kapitalisten zu verkaufen, um zu überleben.

<sup>99</sup> In seinem 1962 veröffentlichten Buch „Capitalism and Freedom“ (Titel der dt. Erstausgabe „Kapitalismus und Freiheit“ (1971). Im Folgenden werden die Originalausgabe von 1962 sowie die dt. Ausgabe von 2004 zitiert) beschäftigt sich Friedman im Rahmen seiner Ausführungen zu Markt und Wettbewerb und der (ökonomischen) Freiheit des Einzelnen auch mit den Aufgaben des Staates und dessen Verantwortung, Armut zu bekämpfen. Idealtypisch nach Friedman wäre die Beseitigung von Armut durch private Wohltätigkeit. Da dies aber auf Grund der menschlichen Verhaltensweisen nicht möglich sei, müsse der Staat die Existenzsicherung übernehmen. An diesem Punkt setzen die Ausführungen Friedmans an. Ihm geht es darum, ein effektives und effizientes Wohlfahrtsmodell aufzuzeigen, das die Menschen unterstützt, sie aber nicht in ihrer persönlichen Entwicklungsfreiheit einschränkt. Außerdem dürfen nach Friedman Programme und Maßnahmen, die Armut verhindern bzw. die den Armen helfen sollen, weder einzelne Personengruppen (z.B. Berufs-, Alters-, Branchengruppen etc.) bevorzugen, noch den Markt und die Marktmechanismen stören, wie dies seiner Ansicht nach bei Mindestlohnsätzen oder Preissubventionen der Fall ist. „Die

einem Systemwechsel, der jedoch weder die Eigentums- und Produktionsverhältnisse ändern noch von der Mehrheit als sozial ungerecht, weil „gleichmacherisch“ empfunden wird. Deshalb wird das BGE abgelehnt und die weiterhin notwendige Lohnarbeit als gerechter empfunden, obwohl auch sie offensichtlich ungerecht ist und zu einer Öffnung der Schere zwischen Arm und Reich führt. Allerdings merken viele das nicht so leicht, weil die Lohn-Ungerechtigkeit versteckt geschieht. Als Schlussfolgerung schreibt Marcuse von ideologischer Gleichschaltung von Arbeit und Kapital, Ökonomie und Politik: „(...) totalitär ist nicht nur eine terroristische politische ökonomisch-technische Gleichschaltung der Gesellschaft, sondern auch eine nicht-terroristische ökonomisch-technische Gleichschaltung, die sich in der Manipulation von Bedürfnissen durch althergebrachte Interessen geltend macht.“<sup>100</sup>

Doch sieht Marcuse eine theoretisch-abstrakte **Hoffnung**: „In dem Maße, wie die Arbeitswelt als eine Maschine verstanden und entsprechend mechanisiert wird, wird sie zur potenziellen Basis einer neuen Freiheit für den Menschen.“<sup>101</sup> Allerdings überwiegen manipulativen Medien und „die Gewalt der Kräfte, die ihrer Verwirklichung im Wege stehen. Die wirksamste und zähste Form des Kampfes gegen die Befreiung besteht darin, den Menschen materielle und geistige Bedürfnisse einzupfropfen, welche die veralteten Formen des Kampfes ums Dasein verewigen.“<sup>102</sup>

**Gesellschaftliche** Notwendigkeiten entwickeln sich zu **individuellen** Bedürfnissen, wie Massenmedien, Autos, Architektur, Arbeit und Lust zeigen. Was notwendig ist, um das System aufrecht zu erhalten, tun die Menschen von sich aus und mit großem Genuss. Marcuse konstatiert: „Wiederum stehen wir einem der beunruhigendsten Aspekte der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation gegenüber: **dem rationalen Charakter der Irrationalität.**“<sup>103</sup> Diese paradoxe Begrifflichkeit, die auf den dialektischen Antagonismus der vollendeten Negativität des vollendet Positiven zugeschnitten ist, ermöglicht überraschende Einsichten in die funktionale Dynamik spätkapitalistischer Gesellschaften. Auf dem höchsten Entwicklungsniveau reproduziert die Freiheit der einzelnen die **Unfreiheit** aller, die in einem **goldenen Käfig** gefangen sind. Das ist die gesellschaftliche **Rationalisierungsparadoxie**, denn obwohl alles änderbar und wählbar geworden ist, ändert sich nichts am System der Gesellschaft, die immer wieder neue Sachzwänge produziert, die alternativlos erscheinen und denen nachzugeben ist. Der Fortschritt geht in eine einzige Richtung: **immer mehr vom Immergleichen**. Auch das bestärkt den Eindruck der Alternativlosigkeit, fördert die

---

**Maßnahme, die sich aus rein technischen Gründen anbietet, ist eine negative Einkommensteuer.**“ (Friedman 1962:191f./2004: 228) Diese erfüllt sämtliche Kriterien, die Friedman an eine staatlich finanzierte Wohlfahrtspflege stellt. Das Modell der negativen Einkommensteuer zeigt vereinfacht auf, wie die Funktionsmechanismen einer staatlichen Zuwendung für bestimmte Einkommensgruppen gestaltet sein könnten. Ausgehend von einem **festgelegten Schwellenwert (Steuerfreibetrag)** wird der Einkommensanteil besteuert, der diesen Wert übersteigt. Sonderausgaben wirken sich im Friedmanschen Entwurf einkommensreduzierend aus. Einkommen, die unterhalb dieses Grenzwertes liegen und im Extremfall gleich Null oder sogar negativ sein können, erhalten eine staatliche Zuwendung auf den Betrag, der die negative Differenz zwischen Einkommen und Steuerfreibetrag ausdrückt. Friedman legt in seinem theoretischen Beispiel den **Zuwendungssatz bei 50 Prozent (negativer Einkommensteuersatz)** fest, weist aber gleichzeitig darauf hin, dass dieser Satz „selbstverständlich gestaffelt“ sein könnte. **Dabei hänge die genaue Höhe des Grundeinkommens davon ab, was die öffentliche Hand aufbringen könnte, d.h. wie hoch der Steuerfreibetrag wäre und wie die konkrete Gestaltung des Zuwendungssatzes (gestaffelt oder pauschal, orientiert an der Personenzahl, die in einem Haushalt lebt etc.), aussehen würde.** „Auf diese Weise könnte eine Grundlage geschaffen werden, die im Einkommen des Einzelnen niemals unterschritten werden könnte (...)“ (Friedman 2004: 229) Wäre der Schwellenwert beispielsweise bei 600 USD und der Zuwendungssatz 50%, dann würde bei einem Einkommen von 400 USD die Zuwendung 100 USD betragen.

Diese fiskalisch-monetaristische Steuerung des Sozialstaats führt unweigerlich zu einem neuen **atavistischen Sozialdarwinismus**, da alle Sozialleistungen und Sozialversicherungen damit abgeschafft würden (bis auf das Kindergeld). Die (geniale?) unsoziale Idee von Friedman bestand darin, die immens personalintensive Verwaltung der staatlichen Wohlfahrt einzusparen: Kranken-, Unfall- und Pflegeversicherung sowie Arbeitslosen-, Renten- und Pensionsversicherung sowie Ausbildungsförderung, Sozialhilfe, Wohn- und Bürgergeld werden obsolet. Derzeit gibt es in Deutschland rund 120 verschiedene Sozialleistungen, die teilweise miteinander verrechnet werden müssen. Doch Friedman meinte: Das durchschnittliche Existenzminimum jedes einzelnen abzusichern sei ausreichend, um den Pflichten von Vater Staat gegenüber seinen Bürgern gerecht zu werden. Darüber hinaus sei jeder seines Glückes Schmied. Was aber, wenn jemand einen höheren Bedarf als das Existenzminimum hat, weil er krankheitsbedingt kein Geld verdienen kann?

<sup>100</sup> Ebd., S. 23.

<sup>101</sup> Ebd., S. 23.

<sup>102</sup> Ebd., S. 24.

<sup>103</sup> Ebd., S. 28 f.

**Identifikation** mit dem Status quo und „macht selbst den Begriff der Entfremdung fragwürdig“. <sup>104</sup> Diese „unmittelbare, automatische Identifikation“ beschneidet „die >innere< Dimension des Geistes (...), in der eine Opposition gegen den Status Quo Wurzeln schlagen kann. Der Verlust dieser Dimension, in der **die Macht des negativen Denkens – die kritische Macht der Vernunft** – ihre Stätte hat, ist das ideologische Gegenstück zu dem sehr materiellen Prozess, in dem die fortgeschrittene Industriegesellschaft die Opposition zum Schweigen und mit sich in Einklang bringt.“ <sup>105</sup>

Doch **Fortschritt** im Sinne einer Verbesserung der Lage der Menschen durch **Umsturz der Produktions- und Eigentumsverhältnisse** ist laut Marcuse möglich: „Die fortgeschrittene Industriegesellschaft nähert sich dem Stadium, wo weiterer Fortschritt den radikalen Umsturz der herrschenden Richtung und Organisation des Fortschritts erfordern würde“ <sup>106</sup>, und zwar wenn die Produktion automatisiert und die Arbeitszeit reduziert wird, wie es uns heute die Roboter- und KI-Industrie verspricht. „Von diesem Punkt an würde der technische Fortschritt das Reich der Notwendigkeit transzendieren (...). Ein solcher Zustand ist in dem Marxschen Begriff der >Aufhebung der Arbeit< ins Auge gefasst.“ <sup>107</sup>

Dieser **Befriedung des Daseins** versperrt „sich die reife Industriegesellschaft“ durch statischen „Operationalismus“, der das System stabil und den Fortschritt in die festgelegte Richtung am Laufen halten soll. <sup>108</sup> Folge: Herrschaft „**integriert** alle wirkliche **Opposition** und verleibt sich alle Alternativen ein“. <sup>109</sup> Die zunehmende **Ausdifferenzierung** des modernen Kapitalismus führt – trotz der sich weitenden Schere zwischen armer und reicher Bevölkerung – zu einer mentalen Uniformität der Gesellschaft, und zwar wegen deren enormer Leistungsfähigkeit, deren lebensumspannender Wohlfahrtsstaatlichkeit und deren vermeintlicher Alternativlosigkeit, die von der Mehrheit befürwortet wird. Kriminalität, Chaos, Krisen, Kriege und Katastrophen, die auf die voranschreitende Naturzerstörung zurückführbar sind, sowie Krankheit, Burnout und Drogenkonsum werden **billigend in Kauf genommen**.

Marcuse konstatiert sowohl in der **Wissenschaft** als auch im öffentlichen Diskurs ein „eindimensionales“ und „positives“ bzw. „positivistisches“ Denken. Insbesondere die Wissenschaft flüchtete sich aus Furcht vor Werturteilen oder politischer Einmischung in die Empirie und in **quantitatives Denken**. Grundsätzliche, qualitative Reflexion der gesellschaftlichen Probleme und Aufgabenstellungen fänden in dieser technokratischen Herrschaftswissenschaft nicht statt. Statt die Ungleichheit im Staatskapitalismus und die nukleare Bedrohung zu hinterfragen und zu kritisieren, würden diese Probleme nur verwaltet und somit immer neu reproduziert. Marcuse hebt in diesem Zusammenhang einen vom klassischen Marxismus noch nicht beachteten Staatskapitalismus-Aspekt besonders hervor: die **Manipulation** des Individuums, seine Instrumentalisierung durch die suggestive Kraft der **Konsumwerbung**. In den sowjetisch dominierten Systemen des Ostblocks sieht er keine Alternative, im Gegenteil: Sie seien nur zum Schein sozialistisch, in Wahrheit bestehe eine „negative Konvergenz“ zwischen westlichen und der östlichen Industriegesellschaften, da beide Systeme „von **Herrschaft** und **Gleichschaltung**“ geprägt seien. <sup>110</sup>

Der **ideologischen Manipulation** setzt Marcuse die **Negation** entgegen: einerseits die **Verneinung durch Kritik**, andererseits die **Weigerung, dieses Spiel mitzuspielen**. Trotz der partiell aufscheinenden Suche nach dem qualitativ Anderen bleibt Marcuse pessimistisch bezüglich der Veränderbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und betont die stabilisierende, affirmative und Konformität bildende Kraft des eindimensionalen Denkens. Die Mehrheit genießt den zunehmenden Wohlstand und die soziale Sicherheit, die ihnen das kapitalistische System bietet. Wohlstand und Sicherheit machen den Leistungs- und Konkurrenzdruck und deren gesundheitsschädliche Folgen akzeptabel.

Die politischen Aspekte der mentalen und ideologischen Eindimensionalität behandelt der **zweite Teil des ersten Kapitels** unter dem Titel **Die Abriegelung des Politischen**. Die „totale Mobilisierung“, die „in produktiver Einheit der Züge des Wohlfahrts- mit denen des Kriegsführungsstaates“ mündet, führt zur „Konzentration der Volkswirtschaft auf die Bedürfnisse der großen Konzerne (...), Verflechtung dieser Wirtschaft mit einem weltweiten System von militärischen Bündnissen, (...) Angleichung der Arbeiter- an die Angestelltenbevölkerung, (...) Angriff auf die

<sup>104</sup> Ebd., S. 29.

<sup>105</sup> Ebd., S. 30 f.

<sup>106</sup> Ebd., S. 36.

<sup>107</sup> Ebd., S. 36.

<sup>108</sup> Ebd., S. 37

<sup>109</sup> Ebd., S. 38.

<sup>110</sup> Martin Jänicke: Staatstheorie der Gegenwart. In: Dieter Nohlen (Hrsg.): Lexikon der Politik, Band 1: Politische Theorien. Directmedia, Berlin 2004, S. 606.

Privatsphäre durch die Allgegenwart der öffentlichen Meinung, Auslieferung des Schlafzimmers an die Kommunikation der Massenmedien.“<sup>111</sup> In vielen Schlafzimmern standen in den 1960er-Jahren Fernseh- und Hörfunkgeräte.

„Auch im **politischen Bereich** offenbart sich diese Tendenz in einer auffälligen Vereinigung oder Konvergenz der Gegensätze“, die die Politik zu einem „abgekartete[n] Spiel“ macht.<sup>112</sup> Oppositionsparteien sind „zur Nichtradikalität >verdammt-<“. <sup>113</sup> „Sie zeugen von der Tiefe und Reichweite der kapitalistischen Integration und von Verhältnissen, die die qualitative Differenz widerstreitender Interessen als quantitative Differenzen innerhalb der etablierten Gesellschaft erscheinen lassen.“<sup>114</sup>

„In dem Maße (...), wie der bestehende technische Apparat das öffentliche und private Dasein in allen Bereichen der Gesellschaft verschlingt (...), in dem Maße würde die **qualitative Änderung** eine solche in der technologischen Struktur selbst nach sich ziehen. Und eine derartige Änderung würde *voraussetzen*, dass die arbeitenden Klassen ihrer ganzen Existenz nach diesem Universum entfremdet sind, dass ihr Bewusstsein das der totalen Unmöglichkeit ist, in diesem Universum fortzubestehen, **sodass es bei dem Bedürfnis nach qualitativer Änderung um Leben und Tod geht**. Daher besteht die Negation *vor* der Änderung selbst; die Vorstellung, dass die befreienden historischen Kräfte sich *innerhalb* der etablierten Gesellschaft entwickeln, ist ein Eckstein der Marxschen Theorie.“<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch. A.a.O., S. 39.

<sup>112</sup> Ebd., S. 39.

<sup>113</sup> Ebd., S. 41.

<sup>114</sup> Ebd., S. 41.

<sup>115</sup> Ebd., S. 43. Die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, auf die Marcuse auf den Seiten 43 („bei dem Bedürfnis nach qualitativer Veränderung [geht es] um Leben und Tod“) und 53 („Und diese wechselseitige Abhängigkeit ist nicht mehr das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht (...), sondern eher ein *circulus vitiosus*, der beide einschließt, den Herrn und den Knecht.“) anspielt, bezieht sich auf ein berühmtes Kapitel in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1807), in der der Philosoph die wesentliche Instabilität der Herrschaftsbeziehung beleuchtet. Das gleichnamige Kapitel gilt als ein Schlüsselement in Hegels philosophischem System und hat viele materialistische Philosophen stark beeinflusst. Hegel entwickelte in diesem asymmetrischen Anerkennungsverhältnis zwischen Herr und Knecht die symmetrische Anerkennungsphilosophie Fichtes kritisch weiter und wurde so zum einflussreichen Vorläufer des dialektischen Materialismus. Nachfolgend wurde dies bei der hegelschen Linken zum historischen Materialismus und zum wissenschaftlichen Sozialismus weiterentwickelt.

Das Herr-Knecht-Kapitel beschreibt in narrativer Form die Entwicklung des Selbstbewusstseins als solches in einer Begegnung zwischen zwei unterschiedlichen, selbstbewussten Wesen, die durch diese Begegnung entstehen. Das Wesen dieser Dialektik ist die Bewegung des Erkennens, in der sich die beiden Selbstbewusstseine dadurch konstituieren, dass das eine vom anderen als selbstbewusst erkannt wird. Diese Bewegung, die unerbittlich auf die Spitze getrieben wird, nimmt die Form eines „Kampfes auf Leben und Tod“ an, in dem der eine den anderen beherrscht, nur um festzustellen, dass diese Herrschaft die Anerkennung, die er angestrebt hatte, unmöglich macht, da der Gefesselte in diesem Zustand nicht frei ist, sie anzubieten.

Hegel definiert den Knecht als denjenigen, der durch seine Arbeit die Natur umgestaltet. Er bemerkt, dass er durch seine Arbeit Zugang zum Objekt in seiner aktiven Seite erhält. Der Herr, der seinerseits nicht arbeitet, sondern verwirklichen lässt, lebt unmittelbar im Genuss des verbrauchbaren Objekts: Er kennt nur dessen passive Seite. Es zeigt sich, dass der Knecht, der an der Umgestaltung der menschlichen Welt arbeitet (realisiert), sich selbst umgestaltet und dazu kommt, seine *Autonomie* von der natürlichen Welt in seiner menschlichen Umgestaltung der Welt zu behaupten, während der Herr sich seiner Welt fremd wird, die er in der Anerkennung, die der Knecht ihr verleiht, nicht mehr erkennt. So kann der Knecht, indem er sich auf das Produkt seiner Arbeit stützt, das Herrschaftsverhältnis umkehren und sich in der Vollendung der menschlichen Welt wiederfinden: der Gleichheit. Die Dialektik von Herr und Knecht beruht auf der paradoxen These, dass die *entfremdete Arbeit* des Knechtes der Weg zu seiner Befreiung ist. Es ist für den Herrn notwendig, den anderen (den Knecht) zu erkennen, wenn er sich selbst erkennen will. Der Konflikt ist dem menschlichen Dasein (*conditio humana*) inhärent. Hegel sagt übrigens von der Geburt eines Kindes, dass sie „der Tod der Eltern“ sei.

Wenn zwei Menschen angespannte Beziehungen unterhalten, wird es also zu einem Konflikt kommen, und einer der beiden wird, indem er bereit ist, Risiken einzugehen, zum Herrscher werden: „Das Leben ist das wert, was wir in der Lage sind, für es zu riskieren.“ Die Freiheit ergibt sich aus dem Akt der Befreiung selbst: Wer nicht bereit ist, sein Leben zu riskieren, riskiert sehr wohl die Knechtschaft. Sobald der Einzelne jedoch Herr geworden ist, wird er passiv bzw. inaktiv. Es ist sein Sklave, der arbeitet und sich selbst verwirklicht. So wird der Herr von der Arbeit seines Sklaven abhängig. Er wird zum Sklaven seines Sklaven, denn Freiheit erreicht man durch Arbeit.

Hintergrund: Einen ersten Versuch der Systematisierung des Anerkennungsbegriffs leistete Johann Gottlieb Fichte in seiner „Grundlage des Naturrechts“ (1796). „Im wechselseitigen Auffordern zu freiem Handeln und im Begrenzen der eigenen Handlungssphäre zugunsten des Anderen bildet sich sowohl individuelles wie gemeinsames Bewusstsein – eines ist nicht ohne das andere.“ Darauf aufbauend entwickelte Georg Wilhelm Friedrich Hegel in seinen frühen Schriften in Jena ein theoretisches System, in dessen Zentrum ein Anerkennungs begriff stand. Bei Fichte und Hegel ersetzt die Anerkennung gewissermaßen den

Marcuse skizziert vier Faktoren der Transformation: **Erstens** setzt die Mechanisierung „die bei der Arbeit verausgabte Quantität und Intensität körperlicher Energie immer mehr herab. Diese Entwicklung ist für den Marxschen Begriff des Arbeiters (Proletariers) von großer Tragweite. Für Marx ist der Proletarier in erster Linie Handarbeiter, der seine körperliche Energie im Arbeitsprozess verausgibt und erschöpft, selbst wenn er mit Maschinen arbeitet. (...) Jetzt modifiziert die stets vollkommener werdende Mechanisierung der Arbeit im fortgeschrittenen Kapitalismus bei beibehaltener Ausbeutung die Einstellung und den Status der Ausgebeuteten. (...) in der mechanisierten Versklavung [ist ein] Wandel [eingetreten]. Der maschinelle Prozess im technologischen Universum zerstört die innerste Privatsphäre der Freiheit und vereinigt Sexualität und Arbeit in einem unbewussten, rhythmischen Automatismus – ein Prozess, der dazu parallel läuft, dass die Beschäftigungen einander ähnlich werden.“<sup>116</sup> Diese These von der „Zerstörung der Privatsphäre“ durch den „maschinellen Prozess im technologischen Universum“ versucht Marcuse anhand von Veränderungen des Sexualverhaltens zu verdeutlichen. Drastisch formuliert: Die Monotonie und Routine sowie die Langeweile und der Leistungsdruck der mechanisierten Fabriken überträgt sich bis in den privatesten Bereich der Schlafzimmer, in denen die intimen Interaktionen zunehmend ebenso mechanisiert und monoton, routiniert und leistungsbezogen ablaufen wie in den kulturindustriellen Produkten pornografischer Pseudoliebes-szenen mit gynäkologischen Detailaufnahmen, die nach den immer gleichen Schemata und Rollenmustern ablaufen. Andererseits schwächen die durch die Mechanisierung der Produktivkräfte möglich gewordene Flucht in Tagträume sowie der mentale und emotionale Eskapismus aus dem monotonen Arbeitsablauf den klassenkämpferischen Widerstand und die unbedingte Negation der Produktionsverhältnisse.

**Zweitens** zeigt sich „dieser Trend zur Angleichung“ an der berufsmäßigen Schichtung: „In den Schlüsselindustrien geht die Tätigkeit von Arbeitern im Verhältnis zu der von Angestellten zurück; die Zahl nicht in der Produktion tätiger Arbeiter erhöht sich. (...) Der technologische Wandel, der dazu tendiert, die Maschine als *individuelles*

---

Gesellschaftsvertrag als Grundlage von Recht und Staat. In der Theorie und Terminologie von Gottlob Frege ist das Urteilen die Anerkennung des Wahrheitswertes eines Gedankens. Das Anerkennungsprinzip Hegels wurde 1968 von Jürgen Habermas wieder aufgegriffen. Habermas wies in „Erkenntnis und Interesse“ auf die Aktualität des Begriffs „Anerkennung“ hin und betonte die Vorteile dieses Konzepts gegenüber Problemen der Moraltheorien von Immanuel Kant oder Karl Marx: Bei Kant fehle in der Klärung moralischer Fragen die zwischenmenschliche Interaktion und damit die tatsächliche intersubjektivität. Marx hingegen reduziere Interaktion auf Arbeit. Hegel habe mit der Anerkennung hingegen richtigerweise Interaktion und Arbeit auseinandergehalten. Aus dieser These entwickelte der gesellschaftskritische Sozialphilosoph Axel Honneth 1994 sein Hauptwerk „Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte“. In dieser Theorie argumentiert Honneth dafür, dass wir in unserer technologisierten Welt das Bedürfnis haben, als Menschen Anerkennung zu erfahren. Das Ziel dieses Buchs ist es, aus dem Hegelschen Denkmodell eines »Kampfes um Anerkennung« die Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie zu entwickeln. Die systematische Rekonstruktion der Hegelschen Argumentationsfigur, die den ersten Teil des Buches ausmacht, führt zu einer Unterscheidung von drei Anerkennungsformen. Der zweite Teil der Arbeit nimmt seinen Ausgang in dem Unterfangen, der Hegelschen Idee mit Rückgriff auf die Sozialpsychologie G. H. Meads eine empirische Wendung zu geben: auf diese Weise entsteht ein intersubjektivitätstheoretisches Personenkonzept. Als eine Konsequenz dieser Untersuchung zeichnet sich die Idee einer kritischen Gesellschaftstheorie ab, in der Prozesse des gesellschaftlichen Wandels mit Bezugnahme auf die normativen Ansprüche erklärt werden sollen, die in der Beziehung der wechselseitigen Anerkennung strukturell angelegt sind. Die durch diesen Grundgedanken eröffneten Perspektiven werden im letzten Teil des Buches „Kampf um Anerkennung“ weiterverfolgt.

Aus Karl Marx, „*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*“, hg. v. Barbara Zehnpfennig (Meiner, 2005): Der Proletarier als Knecht und der Kapitalist als Herr – in der Übertragung der hegelschen Denkfigur auf die sozioökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus stellt die marxistische Lesart die hegelsche Dialektik „vom Kopf auf die Füße“, von der Interaktion auf die Arbeit. Obwohl Karl Marx (1818–1883) sich nicht explizit auf das Kapitel *Herrschaft und Knechtschaft* beruft, sind die Bezüge in seinem Denken unübersehbar. Zentral ist dabei der Begriff der Arbeit. So wie der Knecht über das bearbeitete Ding zu einem Bewusstsein seiner selbst gelangt, ist die Arbeit für Marx das „sich bewährende Wesen des Menschen“. Durch die aktive und schöpferische Umformung der Natur unterscheidet sich der Mensch vom Tier und komme in der Arbeit zum „Selbstgenuss seiner Persönlichkeit“. Oder in den hegelschen Worten: „Das arbeitende Bewusstsein kommt (...) hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seins als seiner selbst.“ Doch in der kapitalistischen Warenproduktion ist diese Tätigkeit laut Marx entfremdet: Der Arbeiter produziert nur für den Kapitalisten, er erkennt sich und seine Zwecke nicht mehr im Produkt seiner Arbeit wieder. Um die Entfremdung aufzuheben, muss sich das Proletariat aus den Ketten der Bourgeoisie befreien. Diese Emanzipation der Arbeiterklasse lesen marxistische Denker wie der russisch-französische Philosoph Alexandre Kojève als dialektische Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse, die im Herr-und-Knecht-Kapitel beschrieben wird. Dabei wird die Emanzipation allerdings nicht als ein Prozess des Bewusstseins gefasst, sondern auf ihre materialistischen Füße gestellt. Der arbeitende Knecht wird erst dann frei, wenn er sich die Produktionsmittel und das Produkt seiner Arbeit wieder aneignet. Denn: Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein und nicht umgekehrt.

<sup>116</sup> Ebd., S. 44-47.

Produktionsmittel zu beseitigen, als >absolute Einheit<, scheint den Marxschen Begriff der <organischen Zusammensetzung des Kapitals> und mit ihm die Theorie der Mehrwertbildung ungültig zu machen.“<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Ebd., S. 47-48. Dazu schreibt Michael Heinrich unter dem Titel „Was ist die Werttheorie noch wert? Zur neueren Debatte um das Transformationsproblem und die Marxsche Werttheorie“, in: PROKLA 72, 18. Jg., Nr. 3, September 1988, S. 15-38; hier: S. 31-35. Marx hat die Arbeitswerttheorie der bürgerlichen Klassik nicht einfach übernommen und an einigen Stellen verbessert, wie manche Autoren meinen. Seine Kritik der politischen Ökonomie muss vielmehr als eine "wissenschaftliche Revolution" im Sinne von Thomas Kuhn (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 1962), als ein **Paradigmenwechsel** und nicht als Fortschritt innerhalb eines gegebenen Paradigmas aufgefasst werden. In Anlehnung an die Arbeiten von Althusser (1968, 1972) lässt sich dieser Paradigmenwechsel als **Aufgeben einer anthropologischen Begründung des theoretischen Feldes der Ökonomie** begreifen. Dass die Größe des (Tausch)Werts einer Ware durch die zu ihrer Produktion notwendige Arbeitszeit bestimmt sei, wurde von Adam Smith mit der Rationalität der einzelnen Warenproduzenten begründet. Da die mit der Arbeit verbundene Mühe den wirklichen Preis für die Erlangung eines Dinges ausmache, werde es nicht gegen etwas getauscht, dessen Erlangung weniger Mühe verursache (Smith 1776, S. 37). Im Gegensatz zu dieser Auffassung schreibt Marx im "Kapital": **"Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es."** (MEW 23, S. 88) Marx bestimmt den Wert gerade nicht durch einen Rekurs auf die Rationalität der Warenbesitzer, sondern als Ausdruck einer gesellschaftlichen Struktur, die den Individuen ihre Plätze anweist und eine bestimmte Rationalität überhaupt erst hervorbringt. Diesem neuen Terrain ökonomischer Begriffsbildung verdankt sich auch die Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Arbeit. Nicht konkrete Arbeit (die der einzelne Warenproduzent verrichtet und die ihm Mühe verursacht) sondern abstrakte Arbeit, d.h. Arbeit, die dadurch zu gesellschaftlicher Arbeit wird, dass sie im Tausch ihrer Produkte als gleiche menschliche Arbeit auf andere Arbeit bezogen wird, ist wertbestimmend. In der Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte (die eben kein natürliches sondern ein gesellschaftliches Phänomen ist) kommt der für die bürgerliche Gesellschaft spezifisch gesellschaftliche Charakter der Arbeit zum Ausdruck. Die Untersuchung dieses "spezifisch gesellschaftlichen Charakters" und nicht die Begründung des Satzes, dass das Austauschverhältnis zweier Waren den inkorporierten Arbeitsmengen proportional ist, ist der eigentliche Gegenstand der Marxschen Werttheorie.

Der Wert einer Ware kann nun nicht an ihr selbst bestimmt werden, sondern nur in der Beziehung auf die übrigen Waren und dies ist nur vermittels des Geldes möglich. Daher ist die Marxsche Werttheorie wesentlich "monetäre Werttheorie". Die Klassik, die dagegen vom Rationalitätskalkül des einzelnen Warenbesitzers (der das Produkt seiner Mühe nur gegen ein Produkt von gleicher Mühe tauschen will) ausgeht, thematisiert im Grunde eine „Barterökonomie“. (Eine Barterökonomie, auch Tauschhandel genannt, ist ein Wirtschaftssystem, bei dem Waren und Dienstleistungen direkt ohne den Einsatz von Geld ausgetauscht werden. Im Gegensatz zu traditionellen Märkten, in denen Geld als Tauschmittel verwendet wird, basiert Barter auf direkten Verrechnungen zwischen den Beteiligten.) Geld kann sie dabei nur als ein bloß technisches Hilfsmittel begreifen. Dieser prämonetäre Ansatz wird bei allen inhaltlichen Unterschieden auch von der Neoklassik und den Neoricardianern geteilt. Dagegen fasst Marx die bürgerliche Ökonomie wirklich als Warenökonomie, die sich eben nicht aus einzelnen Tauschakten sondern durch einen allseitigen über Geld vermittelten Zusammenhang herstellt. Das bedeutet aber auch, dass es sich verbietet von einer vor dem tatsächlichen Tausch vorhandenen quantitativ bestimmten Wertstruktur auszugehen. Dann stellt sich das Problem der Wert-Preis Transformation aber auch nicht in der Art wie es von Marx im neunten Kapitel des dritten Bandes aufgefasst wird, als Umrechnung von gegebenen Wertgrößen in aufzufindende Preisgrößen.

Dass Marx überhaupt in die Sackgasse einer quantitativen Wert-Preis Transformation geriet, wird verständlich, wenn man die Herausbildung seiner eigenen theoretischen Konzeption betrachtet. Marx eröffnete zwar ein neues wissenschaftliches Terrain, das von dem der klassischen politischen Ökonomie unterschieden ist, doch war er sich, wie Althusser (Das Kapital lesen, 1972) deutlich gemacht hat, keineswegs über den Begriff dieser Differenz vollständig im Klaren. So ist es nicht verwunderlich, dass sich im "Kapital" auch noch Konzepte und Fragestellungen vorfinden, die sich dem bereits überwundenen Feld verdanken. Marx entwickelte seine theoretischen Konzepte zu großen Teilen in Auseinandersetzung mit Ricardo als dem fortgeschrittensten bürgerlichen Ökonomen. Er deckte dessen Widersprüche auf und versuchte sie selbst zu lösen. **Bereits in den "Grundrissen" hatte Marx erkannt, dass Ricardo auf der Grundlage seiner eigenen Wertbestimmung zwei zentrale Probleme nicht gelöst hatte: die Erklärung des "Austauschs zwischen Kapital und Arbeit" (d.h. Ricardo konnte nicht erklären wieso die Arbeit einen höheren Wert schaffen kann, als sie selbst besitzt und ihr vom Kapital bezahlt wird), sowie die Vereinbarkeit der Wertbestimmung durch Arbeit mit der Existenz einer allgemeinen Profitrate.**

Beide Probleme will Marx auf der Grundlage der Werttheorie lösen. Zu dem Zeitpunkt als Marx diese Probleme erkannt hatte, hatte er aber seine "monetäre Werttheorie" noch nicht klar herausgearbeitet. Seine Problemstellung war daher noch von einer "ricardianisch" gefassten Werttheorie geprägt. **Die Ausformulierung seiner eigenen Werttheorie, die Schaffung eines neuen Paradigmas und die Abarbeitung am alten Paradigma, der Versuch, dessen Widersprüche zu verstehen und zum Teil auch zu lösen war bei Marx ein einziger untrennbarer und vor allem unabgeschlossener Prozess.**

Ricardo bestimmte im Wertkapitel seiner "Principles" (Ricardo 1817) die relativen Werte zweier Waren zunächst durch die verhältnismäßigen Arbeitsmengen, die zu ihrer Produktion direkt und indirekt erforderlich sind. Andererseits ging er auch davon

---

aus, dass Kapitale, die ihre Produkte zu ihren Werten verkaufen, eine gleiche Profitrate erzielen würden. Nun war ihm aufgefallen, dass sich bei zwei Waren, die mit einem unterschiedlichen Verhältnis von direkter zu indirekter Arbeit produziert wurden, Lohnerhöhungen unterschiedlich auf die mit diesen Waren erzielten Profitraten auswirken. Daher folgerte er, dass im obigen Fall die Wertbestimmung "modifiziert" werden müsste. Verändert sich das Austauschverhältnis der beiden Waren nach der Lohnerhöhung nämlich nicht, so werden beide nicht mehr mit derselben Profitrate produziert. Ricardo zog daraus den Schluss, dass sich die relativen Werte auch ohne Änderung der zur Produktion notwendigen Arbeitsmengen ändern müssten, dann nämlich wenn die Waren mit unterschiedlichen Mengen an direkter und indirekter Arbeit produziert würden und es zu einer Lohnänderung käme. Ein Wertsystem, das nur die zur Produktion der Waren notwendigen Arbeitsmengen widerspiegelt, ist verteilungsunabhängig. Ricardos Entdeckung bestand nun darin, dass Austauschrelationen, die eine Durchschnittsprofitrate ermöglichen, nicht verteilungsunabhängig sein können. Er folgerte daher, dass solche Austauschrelationen dann auch nicht ausschließlich durch die relativen Arbeitsmengen bestimmt werden. Diesen generellen Sachverhalt untersuchte er aber an einen speziellen Fall, nämlich dem Einfluss von Lohnänderungen auf die Austauschrelationen.

Marx hielt gegenüber Ricardo in aller Klarheit den Unterschied zwischen einem Tausch zu Werten, die den zur Produktion aufgewendeten Arbeitsmengen proportional sind und einem Tausch zu Produktionspreisen, die den verschiedenen Kapitalien eine gleiche Profitrate ermöglichen, fest. Damit holte er zunächst nur eine bei Ricardo unvollkommene Unterscheidung nach.

Zugleich versuchte er aber auch eine quantitative Verbindung zwischen beiden Sphären anzugeben, d.h. er versuchte aus gegebenen Wertgrößen Durchschnittsprofitrate und Produktionspreise zu berechnen. Die Möglichkeit einer solchen Berechnung setzt aber die quantitative Bestimmung der einzelnen Wertgrößen unabhängig vom Austausch voraus. Werte werden dann wie bei Ricardo auf bloße Arbeitsquantitäten, die unabhängig von Geld sind, reduziert. Und in der Tat wendet Marx nicht einfach einen falschen Transformationsalgorithmus an, er abstrahiert vor allem völlig vom Geld. Er zeigte also nicht nur ein Problem Ricardos auf, er versuchte es auch auf dem von Ricardo vorgegebenen Terrain einer nicht-monetären Arbeitswerttheorie zu lösen. Das eigentliche Verdienst der Neoricardianer ist nun darin zu sehen, dass sie gezeigt haben, dass eine solche nicht-monetäre Werttheorie zur Bestimmung (der ebenfalls nicht-monetären) Produktionspreise überflüssig ist.

Die Wert-Preis Transformation stellt den begrifflichen Übergang zwischen verschiedenen Stufen der Darstellung dar. Die Marxsche monetäre Werttheorie, deren Elemente sich im ersten Band des "Kapital" und vor allem in "Zur Kritik der politischen Ökonomie" finden, hat es nicht in erster Linie damit zu tun, dass die Wertgröße einer Ware durch ein bestimmtes Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeit bestimmt ist, sondern mit dem spezifisch gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, die sich überhaupt als Ware darstellt. Diese spezifisch gesellschaftlichen Bestimmungen erschöpfen sich aber nicht in der bloßen Feststellung des Doppelcharakters der Waren produzierenden Arbeit. Gesellschaftlich wird die verausgabte Arbeitszeit nur, wenn sie sich als "allgemeine Arbeitszeit" (MEW 13, S. 19) erweist, die sich "in einem allgemeinen Produkt, einem allgemeinen Äquivalent" (MEW 13, S. 20) darstellt. Der eigentliche Gegenstand der monetären Werttheorie ist daher nicht die Wertgröße sondern die Wertform und ihre entwickeltste Gestalt, die Geldform, sowie die auf ihr beruhenden Strukturbildungen. Die Transformation von Werten in Produktionspreise ist als Bestandteil dieser Formanalyse keine Umrechnung von einem quantitativen System in ein anderes, sondern begrifflich-logischer Übergang zwischen verschiedenen Ebenen der Darstellung, wie bereits von einigen Autoren mit unterschiedlicher Akzentuierung hervorgehoben wurde (Gerstein: Production, Circulation and Value: the significance of the 'transformation problem' in Marx's Critique of Political Economy, in: Economy and Society, vol.5, no 3, 1976; Himmelweit/Mohun: Real Abstractions and Anomalous Assumptions, in: Steedman (Hg.), The Value Controversy, London 1981). Wurde im ersten Band des "Kapital" der Zusammenhang von Ware und Geld zunächst abstrakt, d.h. in Absehung der weiteren Verhältnisse unter denen Warenproduktion und -zirkulation stattfindet, dargestellt, um dann den Begriff des Kapitals (dessen unmittelbaren Produktions- und Zirkulationsprozess) auf dieser Grundlage zu entwickeln, so wird im dritten Band des "Kapital" Produktion und Zirkulation von Waren erst wirklich als Resultat kapitalistischer Produktion aufgefasst. Ware ist jetzt nicht mehr nur Resultat einer spezifisch gesellschaftlichen Form von Arbeit, Ware ist jetzt konkreter bestimmt als Resultat kapitalistischer Lohnarbeit, der Verausgabung von Kapital. Nur dieser Übergang lässt sich sinnvoll als "Verwandlung der Warenwerte in Produktionspreise" fassen. Die Inkongruenz der Werte und der Produktionspreise drückt dann nicht, wie die Marxsche Darstellung nahe legt, aus, dass eine zunächst formulierte quantitative Bestimmung der Tauschrelationen ("Äquivalententausch") durch eine verfeinerte (Tausch zu Produktionspreisen) ersetzt wurde; sie drückt vielmehr aus, dass sich mit dem Wechsel der Darstellungsebene das theoretische Beziehungsgefüge der den Tausch determinierenden Faktoren geändert hat. Im Rahmen einer solchen Auffassung der Werttheorie ist es aber dann äußerst problematisch, von einer irgendwie gearteten quantitativen Regulation des Preissystems durch die Werte zu sprechen, denn damit wird unterstellt, dass irgendwo ein gewissermaßen reines, quantitativ fixiertes Wertsystem existiert, als dessen Ausfluss sich ein bestimmtes Preissystem ergibt. Von Regulation kann nur insofern gesprochen werden als die Kategorie Wert dem Verständnis der Kategorien Preis, Profit etc. vorgeordnet ist, dass wenn daher sinnvoll von Preisen und Profiten gesprochen wird, Werte (begrifflich) immer schon vorausgesetzt werden. Allerdings erscheint mir dann für die Charakterisierung des Verhältnisses von Werten zu Preisen der von Althusser geprägte Begriff "struktureller Kausalität" (Althusser 1972, Kap. 9) zutreffender zu sein.

**Die qualitativ aufgefasste monetäre Werttheorie hat zwar keine Schwierigkeiten mit dem klassischen Transformationsproblem, allerdings hat sie mit Problemen auf dem von ihr beanspruchten Feld zu kämpfen: der Geld- und Kredittheorie. Marx entwickelte im ersten Band des "Kapital" zwar den monetären Charakter des Werts, die Ansätze einer Geldtheorie erscheinen allerdings durch ihre enge Bindung an die Existenz einer Geldware problematisch und die**

„Nun scheint die Automation das Verhältnis von toter und lebendiger Arbeit qualitativ zu ändern; sie strebt dem Punkt zu, wo die Produktivität >durch die Maschinen< bestimmt wird und nicht durch die individuelle Arbeitsleistung. (...) Worum es geht, ist die Vereinbarkeit des technischen Fortschritts mit gerade denjenigen Institutionen, in denen die Industrialisierung sich entwickelte.“<sup>118</sup> Also in den Fabriken.

**Drittens** verändern „diese Veränderungen im Charakter der Arbeit und der Produktionsinstrumente“ „die Haltung und das [Klassen-]Bewusstsein des Arbeiters, was in der [...] >sozialen und kulturellen< Integration der Arbeiterklasse in die kapitalistische Gesellschaft deutlich wurde.“<sup>119</sup> Der bei Marx noch brutale Ausbeutungs- und Verelendungskapitalismus entwickelte sich durch die Verkürzung der Arbeitszeiten, die Erleichterung der Arbeitsbedingungen, die Verbesserung der Arbeitsprozesse, durch die Schaffung der Sozialversicherungen gegen Krankheit und Alter sowie die politische Teilhabe über Parteien und Gewerkschaften in eine soziale Marktwirtschaft. Dennoch fesseln die technischen Innovationen die Arbeiter noch stärker an die Unternehmen, weil allein diese das nötige Kapital besitzen, um die Produktion auf dem neuesten Stand zu halten.

**Viertens** verbessert sich die Position der Arbeiter, weil „Herrschaft in die Verwaltung überführt“ wird und „die reale Quelle der Ausbeutung hinter der **Fassade objektiver Rationalität**“ verschwindet. „[...] der **technologische Schleier** verhüllt die Reproduktion von Ungleichheit und Versklavung. Mit dem technischen Fortschritt als ihrem Instrument wird Unfreiheit – im Sinne der Unterwerfung des Menschen unter seinen Produktionsapparat – in Gestalt vieler Freiheiten und Bequemlichkeiten verewigt und intensiviert.“<sup>120</sup> Das **oppositionelle Bewusstsein** der arbeitenden Klasse wird geschwächt durch zahlreiche Veränderungen, die als Fortschritte angesehen werden können: die Anwendung administrativer Kontrollen, die Erleichterung der Arbeit, die Angleichung der Berufsgruppen und die Gleichstellung im Konsumbereich. Zudem haben sie keine Kontrolle über ihre persönliche und nationale Sicherheit, sodass sie zivilisierte und sublimierte Sklaven und Knechte bleiben.<sup>121</sup>

„Ein **circulus vitiosus** scheint in der Tat das wahre Bild einer Gesellschaft, die sich in ihrer vorher festgelegten Richtung von selbst erweitert und perpetuiert – getrieben von den zunehmenden Bedürfnissen, die sie erzeugt und zugleich eindämmt.“<sup>122</sup> Auch die eigentlichen menschlichen Bedürfnisse der Manager werden durch Leistungsdruck und Arbeitsstress eingeschränkt, weil auch die Geschäftsführer und Abteilungsleiter durch die Anforderungen der Shareholder, die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft und die Entfremdung von ihren Produkten zunehmend unter körperlichen und psychischen Krankheiten zu leiden haben.

Marx hatte den Kreislauf von Ware und Geld als dynamische Rückkopplung charakterisiert. Neben einfachen Selbsterhaltungskreisen (*circuli stabilitatis*), die man üblicherweise als „Natur“ bzw. als selbstregulierende Ökosysteme auffasst (*Autopoiesis*), werden beim Studium komplexerer sozialer Kreisläufe zwei Differenz erzeugende Dynamiken auffällig: solche, die in **Selbststeigerungskreise** (*circuli virtuosii*) übergehen, und solche, die in **Selbstschädigungskreise** (*circuli vitiosii*) münden. Diese Prozesskreisläufe sind für die prozesstheoretische und methodisch amoralistische Veranschaulichung und Interpretation von Stabilisierungs-, Steigerungs- und Verfallstendenzen in komplexen Systemen zuständig.

Dabei hegt Marcuse eine große Hoffnung: die **Automation**: „Die Automation scheint in der Tat der große Katalysator der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Sie ist ein sprengender (...) Katalysator in der materiellen Basis der qualitativen Änderung, das technische Instrument des Umschlags von Quantität in Qualität.“<sup>123</sup> Wenn die Automation „zum materiellen Produktionsprozess schlechthin geworden [sei], würde Automation die ganze Gesellschaft revolutionieren. (...) Das wäre die geschichtliche **Transzendenz** zu einer neuen Zivilisation.“<sup>124</sup>

Die Voraussetzung für diese transzendierende **Revolution** ist, „dass die Sklaven **frei** für ihre **Befreiung** sein müssen, ehe sie **frei** werden können (...). Marx' Satz, dass die Befreiung der Arbeiterklasse das Werk der Arbeiterklasse sein

---

**Kredittheorie im dritten Band blieb von vorneherein ein Fragment. Auf wichtige ökonomische Fragen ist die „monetäre Werttheorie“ die Antwort noch schuldig geblieben.**

<sup>118</sup> Ebd., S. 48 f.

<sup>119</sup> Ebd., S. 49.

<sup>120</sup> Ebd. S. 52.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., S. 52 f.

<sup>122</sup> Ebd., S. 54.

<sup>123</sup> Ebd., S. 56.

<sup>124</sup> Ebd., S. 57.

muss, stellt dieses Apriori fest.<sup>125</sup> Im Folgenden stellt Marcuse ausführlich die Transformation vom Kapitalismus über den Sozialismus zum Kommunismus dar, und zwar sowohl für die westlichen Demokratien als auch für die damals noch existierende Sowjetunion, deren beider Systemkonkurrenz den untergründigen Motor der ökonomischen und technologischen Dynamik in der Nachkriegszeit darstellte.<sup>126</sup> Diese vergleichende Darstellung beendet Marcuse mit der Schlussfolgerung: „Die verhängnisvolle wechselseitige Abhängigkeit der einzigen beiden >souveränen< Gesellschaftssysteme in der gegenwärtigen Welt drückt die Tatsache aus, dass der **Konflikt zwischen Fortschritt und Politik**, zwischen dem Menschen und seinen Herren total geworden ist. (...) Beide Systeme enthalten diese Möglichkeiten [zur Transzendenz] bis zur Unkenntlichkeit entstellt, und in beiden Fällen ist der Grund dafür in letzter Instanz derselbe – der Kampf gegen eine Lebensform, die die Grundlage der Herrschaft auflösen würde.“<sup>127</sup>

Das oft aufgegriffene Schlagwort der „**Großen Verweigerung**“ als Ausweg taucht erst auf den letzten Seiten auf. Viele Gruppen der 1968er-Bewegung und der alternativen Szenen bezogen sich auf dieses Motiv, aber auch auf seine anderen Werke und propagierten ein Aussteigen aus dem staatskapitalistischen System. Marcuses Utopie liegt darin, eine befreite Gesellschaft vernunfttheoretisch und triebtheoretisch zu begründen, mindestens jedoch die Möglichkeit einer freieren Gesellschaft wach zu halten.

---

<sup>125</sup> Ebd., S. 61.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., S. 61-73.

<sup>127</sup> Ebd., S. 74 f.

In seinem **1967** vor Studenten der Freien Universität Berlin gehaltenen Vortrag: „**Das Ende der Utopie**“ wird dieser Ansatz ausgeführt. In Gesellschaften mit hochentwickelten Produktivkräften besteht demnach die Möglichkeit zu einer Umwälzung, durch die Armut und Elend und entfremdete Arbeit abgeschafft werden können. Anders als Marx beschrieben hatte, kann „das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit“ erscheinen. Marcuse bezeichnet die Negation der bestehenden Gesellschaft als Voraussetzung zur Transformation menschlicher Bedürfnisse. Es bedarf einer jenseits der judäo-christlichen Moral stehenden neuen Moral, die die vitalen Bedürfnisse nach Freude und nach dem Glück erfüllt und die ästhetisch-erotischen Dimensionen umfasst. Er befürwortet ein Experiment der Konvergenz von Technik und Kunst sowie von Arbeit und Spiel. Charles Fourier habe die Differenz zwischen einer freien und einer unfreien Gesellschaft erstmals deutlich gemacht, indem er eine Gesellschaft in Aussicht stellte, „in der selbst gesellschaftlich notwendige Arbeit im Einklang mit den befreiten, eigenen Bedürfnissen der Menschen organisiert werden kann.“ In dieser Rede prägt Marcuse den Begriff vom möglichen Ende der Geschichte. Das Werk schließt mit dem Zitat von Walter Benjamin: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“.

In seinem Essay „**Versuch über die Befreiung**“ (**1969**), geplant unter dem Arbeitstitel „**Jenseits des eindimensionalen Menschen**“, entwickelte Marcuse im Anschluss an „Der eindimensionale Mensch“ eine optimistischere Position für die Überwindung der staatskapitalistischen Ausbeutung.

**Tatjana Freytag** zeigte mit ihrer empirisch fundierten Studie „Der unternommene Mensch. Eindimensionalitätsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft“<sup>128</sup> 2008 anhand des zentralen Kritikbegriffs der Eindimensionalität exemplarisch auf, wie aktuell und prägnant dieser weiterhin ist. Eindimensionalität heute kommt zwar nicht mehr so zustande, wie es Herbert Marcuse seinerzeit in „Der eindimensionale Mensch“ erklärt hatte. Ihre Physiognomie hat sich verändert, aber bestimmte Merkmale, die Marcuse analysierte, haben sich im Zuge des global gewordenen Staatskapitalismus' wirkmächtiger denn je manifestiert. Diese Virulenz herauszuarbeiten und den Begriff der Eindimensionalität, in seiner veränderten Gestalt, für die gegenwärtige kritische Gesellschaftsanalyse zu rehabilitieren, ist Ziel dieser Arbeit. Klaus Hansen kommentierte auf socialnet.de am 15.10.2009: „Das Buch ist ein fulminantes Dokument der ›negativen Denkungsart‹ in bester Frankfurter Tradition. Allein das ist im Zeitalter der betriebswirtschaftlich verordneten Verherrlichung des ›positive thinking‹ Provokation genug. Der überall hofierte unternehmerisch denkende Mensch, der Lebensunternehmer steht am Ende nackt da: Er ist nichts weiter als eine unternommene Marionette des spätkapitalistischen Systems.“

Der Rätekommunist **Paul Mattick** veröffentlichte eine kritische Monographie über Marcuses eindimensionalen Menschen, die 1969 auf Deutsch erschien. Marcuse selbst anerkannte diese als die allein ernstzunehmende Kritik.<sup>129</sup>

Der britische Philosoph **Alasdair MacIntyre** kritisierte am „One-Dimensional Man“, dass Marcuses Aussagen freischwebend bleiben, mehr suggestiv als voll verständlich, „wenngleich nicht einmal mit einiger Genauigkeit gesagt werden kann, was suggeriert wird. Die Wirkung ist beschwörend und antirational, ein eher magischer als philosophischer Gebrauch der Sprache.“<sup>130</sup>

Laut **Stefan Breuer** hat das Buch Herbert Marcuse als Erbe und Vollender der klassischen Imperialismustheorien ausgewiesen. Wie diese habe Marcuse als Kennzeichen der Epoche die Auflösung des „Primats der Ökonomie“ durch den „Primat der Politik“ mit der Auflösung aller vermittelnden Instanzen gesehen. Aber im Unterschied zu Kautsky und Hilferding, Lenin und Bucharin habe er darin keine Politisierung der Klassenauseinandersetzungen mehr erkennen können, in der die Wirklichkeit von selbst zum revolutionären Gedanken drängt. Vielmehr sei der Staatskapitalismus

---

<sup>128</sup> Tatjana Freytag: Der unternommene Mensch. Eindimensionalitätsprozesse in der gegenwärtigen Gesellschaft.

Erscheinungsdatum: 10.7.2008, 220 Seiten, ISBN 978-3-938808-44-3, 24,90 €.

<sup>129</sup> Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft. Aus dem Amerikanischen von Hermann Huss. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1969. In "Critique of Herbert Marcuse – The one-dimensional man in class society", weist Mattick entschieden Marcuses These zurück, nach der das Proletariat im Marx'schen Verständnis ein „mythologisches Konzept“ in einer fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft geworden sei. Obgleich er Marcuses kritischer Analyse der vorherrschenden Ideologie zustimmt, legt Mattick dar, dass die Theorie der Eindimensionalität selbst nur als Ideologie existierte. Marcuse bestätigte in der Folge, dass Matticks Kritik die einzig ernstzunehmende gewesen sei, der sein Buch unterzogen wurde.

<sup>130</sup> Alasdair MacIntyre: Herbert Marcuse. (Reihe Moderne Theoretiker), dtv, München 1971, S. 112.

zum reinen Herrschaftsverhältnis geworden, „aus dem es keinen Ausweg mehr gab, außer dem Willen der Beherrschten“ zur Revolution, der sich auf der Grundlage der gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln müsste.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Stefan Breuer: Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse. Syndikat, Frankfurt am Main 1977, S. 174 f.