

2. Herbert Marcuse

»Die Destruktivität des heutigen Zustandes zeigt sich nur dann in ihrer ganzen Bedeutung, wenn man die Gegenwart nicht in Begriffen verflossener Stadien, sondern in den Begriffen ihrer eigenen Möglichkeiten bemißt. Es bedeutet mehr als einen quantitativen Unterschied, [...] ob Flüchtlinge jenseits der Grenzen Obdach finden können, oder ob sie rings um die Erde gejagt werden; ob Menschen von Natur unwissend sind oder ob sie durch die tägliche Aufnahme von Informationen und Unterhaltung unwissend gemacht werden.«

Herbert Marcuse in Triebstruktur und Gesellschaft (Marcuse 1955: 91)

Konnte in der Einleitung Kritische Theorie im Allgemeinen und in Bezug auf den Blick auf Widerstände Marcuse im Besonderen als theoretischer Bezug dieser Arbeit begründet werden, steht Marcuses Werk und Leben in diesem Kapitel im Fokus. »[W]e face today the task of appropriating and evaluating Marcuse's challenging body of writings in order to appraise his theoretical and political legacy« (Kellner 1984: 4), fordert Douglas Kellner, der in den USA wichtige Arbeit für die Erinnerung an Marcuses Werk leistet (s.u.). Bevor ich im zweiten Teil Marcuses Werk für die und im Zusammenhang der Refugee-Bewegung aneignen kann, steht zunächst eine Einführung und Kontextualisierung desselben an.

Um den Leser*innen eine Orientierung zu verschaffen und im späteren Verlauf zitierte Schriften einordnen zu können, werde ich daher im ersten Teil dieses Kapitels Marcuses Leben und Werk kurz skizzieren und einen Überblick über seine Schriften sowie die wichtigsten Sekundärquellen geben. Daraufhin werde ich Marcuses Gesellschaftstheorie anhand der Werke *Triebstruktur und Gesellschaft* (folgend: TuG) sowie *Der eindimensionale Mensch* (EDM) so aufarbeiten, dass die Le-

senden eine Einführung in Marcuses gesellschaftstheoretische Grundlagen sowie zentrale Kritiken und Debatten um seine Theorien erhalten. Das Potenzial, welches in der interdisziplinären Kritischen Theorie Marcuses liegt, macht es notwendig, nicht einzelne Zitate herauszupicken und damit heutige Praxis zu begründen, wie dies mit Kritischer Theorie öfters geschieht. Im letzten Teil dieses Kapitels stelle ich Marcuse dann als Theoretiker der Revolte und als Intellektuellen im Verhältnis zu den Bewegungen seiner Zeit vor. Dabei werden zentrale Themen seiner Widerstandstheorie angerissen und in Debatten der Zeit eingebettet.

Da ein umfassender Forschungsstand zur Marcuse-Rezeption aufgrund des Umfangs weder leistbar noch sinnvoll ist, wird in diesem Kapitel der Forschungsstand themenbezogen in Form eines Werksüberblickes und der Nennung der wichtigsten Texte für diese Arbeit, sowie einer Diskussion seiner gesellschaftstheoretischen Grundlegung und Rezeption im Kontext der Widerstandsbewegungen ausgeführt.

2.1 Erfahrung und Theorie – Leben und Werk

Herbert Marcuse, der 1898 in Berlin als Sohn einer jüdisch-großbürgerlichen Familie geboren wurde, entwickelte seine Philosophie stets ausgehend von konkreten, historischen Erfahrungen. Er sagte in einem Fernsehinterview kurz vor seinem Tod, dass das was ihn erzogen habe, die Erfahrung des 1. Weltkrieges und vor allem der gescheiterten deutschen November-Revolution 1918 gewesen sei. Außerdem prägten ihn »Bücher und meine Freunde und Mitarbeiter am Institut« (Zeugen des Jahrhunderts: Min. 2:26-3:02). Theorie und Praxis haben ihn geprägt, die Theorie aus den Büchern und mit Freund*innen diskutiert, die Praxis des Soldatenrats in Berlin Reinickendorf während der Revolution. Er war damals 20 Jahre alt. Eine Praxis, die scheiterte – nachdem die alten Militärs in die Räte gewählt wurden, verließ Marcuse den Soldatenrat. Und nachdem Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht ermordet worden waren die SPD (ebd.). Schon früh erlebte er also eine Enttäuschung über die Arbeiter*innenklasse. Das Proletariat hatte versagt. Warum? Was fehlte? Die Frage nach dem revolutionären bzw. rebellierenden Subjekt durchzieht sein Werk.

Marcuse studierte in Berlin und Freiburg Germanistik und Philosophie und promovierte mit *Der deutsche Künstlerroman* (Marcuse 1922). Er arbeitete danach in Berlin zunächst als Buchhändler. 1929 kehrte er nach Freiburg zurück, um bei Martin Heidegger weiter zu studieren und sich zu habilitieren, doch seine Arbeit *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Marcuse 1932) wurde 1932 von Heidegger nicht als Habilitationsschrift angenommen. Hier wendete Marcuse Heideggers Existenzialphilosophie gesellschaftspolitisch. In den Schriften aus der Zeit ist daher eine heideggerianische Terminologie zu vernehmen, wie an diesem Zitat aus

dem Aufsatz »Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus« von 1928 leicht zu veranschaulichen ist: »Es gibt ein Dasein, dessen Geworfenheit gerade die Überwindung seiner Geworfenheit ist. Die geschichtliche Tat ist heute nur möglich als Tat des Proletariats, weil es das einzige Dasein ist, mit dessen Existenz die Tat notwendig gegeben ist« (Marcuse 1928: 383). Es geht um Geschichte als Entwicklung, die zu einer besseren Gesellschaft führen soll, um Hegels objektiven Geist. Diesem unterstellt Marcuse aber keine gespenstische Selbsttätigkeit, sondern verweist auf die notwendige subjektive Entschlossenheit zum Handeln. Marcuses Kritik idealistischer Philosophie verwirft nicht die Dialektik und verwahrt sich daher vor Heideggers Beliebigkeit, die die Tat lobt und somit den Faschismus antizipiert. Die »Tat« ist bei Marcuse zielgerichtet und von Erkenntnis geleitet.¹

Um diesem Changieren zwischen Hegel und Heidegger Substanz zu geben, greift Marcuse ab Ende der 1920er Jahre nicht nur auf Marx², sondern auch auf Sigmund Freud zurück (s.u.). Marcuse wird Mitarbeiter beim IfS als dieses bereits

1 Siehe zu Marcuses Marcuses Heideggerrezeption Stephan Bundschuh (1998: 35ff.) sowie John Abromeit (Abromeit 1999), die beide betonen, dass Marcuse trotz seiner zeitweiligen Begeisterung für Heidegger dessen faschistische Tendenzen nicht übernahm. Marcuse unternahm auch später eine Selbstkritik seines Werkes in Hinblick auf politische Konsequenzen des Einflusses von Heidegger (Abromeit 1999: 166). Zudem versuchte Marcuse Heidegger nach der NS-Zeit zu konfrontieren, doch dieser wollte sich auf keinerlei Selbstkritik einlassen, woraufhin Marcuse den Kontakt abbrach.

Auf die Frage, was Marcuse so an Heidegger faszinierte und was dieser Einfluss Heideggers mit Marcuses Werk machte, verweisen sowohl Bundschuh als auch Alfred Schmidt auf die menschliche Erfahrungsebene, die Anthropologie: »Heidegger verkörperte diesen Gestus des nicht-akademischen, des ernsthaften Philosophierens. Das mußte ein Philosophieren sein, bei dem nun wirklich die Rede war von dem, was den Menschen unmittelbar anging und betraf. In *Sein und Zeit* war dies der Begriff der Geschichtlichkeit als der Bedingung der Möglichkeit von inhaltlicher Geschichte. Heidegger unterschied die bloße Historie, das Aufstapeln vergangener Fakten von jener Geschichte, die wir selber sind, indem wir losstürmen, unmittelbar aus der Lebenssituation heraus handeln. Hierin war für Marcuse auch eine Affinität zum Marxschen Begriff der Praxis gegeben. Daraus resultieren dann die Aufsätze des Marcuseschen Frühwerks, 1928-33, die als »Heidegger-Marxismus« gedeutet werden können. Hier sieht man, wie schwer sich Marcuse getan hat auch mit der Aneignung der Lehre von Marx. Er wollte sie nicht weltanschaulich bekenntnishaft übernehmen, sondern er wollte wirklich die geistige Erfahrung der Marxschen Theorie in sich aufnehmen. Marcuse lag daran, anhand von *Sein und Zeit* sich über die Gegenwartsaufgaben zu verständigen. Hier heißt es, die Philosophie definiert sich aus ihrem Verständnis der unmittelbar erlebten Wirklichkeit. Geschichtlichkeit gründet in der Zeitlichkeit des Daseins. Sie geht jeder bloß im Archiv aufbewahren Historie voraus. Das blieb für Marcuse ein bleibender Einfluß. Hierin sehe ich von vornherein die Differenz zu den Vätern der Frankfurter Schule: ein stark anthropologischer Zug.« (Schmidt 1999: 18-19)

2 Wie bereits in der Einleitung angedeutet, war für Marcuse wie für andere Theoretiker der Frankfurter Schule vor allem die Ideologiekritik Lukács' aus *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Lukács 1923) entscheidend für einen neuen Marx-Zugang. Und bereits in seiner literatur-

nach Genf emigriert war und wandert wie das gesamte Institut mit seiner Frau Sophie und Sohn Peter in die USA aus. Dieses zweite große Scheitern der Linken in Marcuses Biographie – nach dem Scheitern der Räterepublik nun die Machtübernahme der Nationalsozialisten – betrifft ihn, den jüdisch-marxistischen Intellektuellen, der ins Exil muss, ein erneutes Mal unmittelbar. In dieser Zeit Mitte der 1930er Jahre arbeitet er an der theoretischen Einbettung der »Studien über Autorität und Familie« (Horkheimer 1936; Marcuse 1936) mit und verfasst einige weitere Aufsätze in der vom IfS herausgegebenen Zeitschrift für Sozialforschung, die für seine weitere Arbeit wegweisend sind, bspw. »Über den affirmativen Charakter der Kultur« (Marcuse 1937b). Mit »Philosophie und kritische Theorie« (Marcuse 1937a) leistet er auch einen grundlegenden Beitrag zur Entwicklung der Kritischen Theorie als Schule. *Vernunft und Revolution* (Marcuse 1941) ist Marcuses großes Werk zu Hegel und Marx aus dieser Zeit.

Aufgrund fehlender Gelder können nicht alle Mitglieder des IfS weiter beschäftigt werden und Marcuse arbeitet in den 1940er Jahren für das Office of Strategic Services (OSS) und seine Nachfolgeorganisation gegen Nazideutschland an einer Strategie der (künftigen) Besatzungsmacht. Nach rund zehn Jahren verlässt er den Geheimdienst jedoch enttäuscht, da die von ihm und anderen exilierten Intellektuellen identifizierten Kriegsverbrecher nicht bestraft und die vorgeschlagenen Strategien nicht umgesetzt wurden (Brunkhorst und Koch 2005: 69).³

Marcuse betrachtet den deutschen Faschismus nicht bloß als vorübergehendes Phänomen, sondern als Ende des Liberalismus durch Monopolkapitalismus und Verwaltungsstaat. Diese Tendenz hält auch in den Nachkriegsgesellschaften im Westen und Osten an. In seinen Werken *Triebstruktur und Gesellschaft* (1955) und *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* (1958) beschäftigt er sich mit der Frage, wie die tiefgreifende Integration der Menschen in Herrschaftssysteme gelingt, untersucht die Wirkung des kapitalistischen Realitätsprinzips auf die Psyche der Menschen, die Wirkung der staatssozialistischen Ideologie im Ostblock⁴. Alle drei Ebenen, die Verankerung der Herrschaft im psychischen Unterbau, der autoritäre Umbau der Gesellschaft und die Bedeutung ideologischer Momente im Überbau, führt er in seinem bekanntesten Werk *Der eindimensionale Mensch* von 1964 (deutsch: 1967) zusammen. Ab 1952 lehrte Marcuse zunächst an der Columbia University und

wissenschaftlichen Dissertationsschrift bezieht sich Marcuse auf Lukács Theorie des Romans (Marcuse 1922: 10).

- 3 Laut Helga Schultz hatten Marcuse und seine Kolleg*innen empfohlen mindestens 220.000 Nazis verhaften zu lassen (Schultz 2014: 421).
- 4 Seine Arbeit zur Sowjetunion ebenso wie seine generelle Konzeption eines undogmatischen Marxismus machten ihn auch im Osten zum Feindbild: »Mit keinem anderen politischen Autor hat sich die sowjetische Publizistik so ausgiebig beschäftigt wie mit Herbert Marcuse« (Mehnert 1973: 61), schreibt Klaus Mehnert in *Moskau und die Neue Linke*. Um die Kritiken bis hin zu Feindbildprojektionen Marcuses im Westen geht es in dieser Einführung weiter unten.

in Harvard, dann an der jüdischen Brandeis University. Nachdem seine erste Frau Sophie 1951 an Krebs gestorben war, heirateten 1956 Marcuse und die Witwe seines Freundes Franz Neumann, Inge Neumann. Im gleichen Jahr wurde er Professor in Brandeis. 1965 wechselte er schließlich als Professor für Politikwissenschaft an die University of California San Diego (UCSD), wo er zum sogenannten »Theoretiker der Neuen Linken« wurde. Ohne sie als neues Subjekt der Revolution (sondern höchstens der Revolte) heraufzubeschwören, folgt für Marcuse ab den 1960er Jahren aus seiner Analyse der integrierten Gesellschaft, auf die Nicht-Integrierten und Nicht-Integrierbaren zu schauen. Auf die Außenseiter, oder auch »Randgruppen«⁵, denn: »Ihre Opposition trifft das System von außen und wird deshalb nicht durch das System abgelenkt; sie ist eine elementare Kraft, die die Regeln des Spiels verletzt und es damit als ein aufgetakeltes Spiel enthüllt« (ebd.: 276).

Nach den Erfahrungen von 1918/19 und 1933 in Deutschland sowie der Enttäuschung über die US-amerikanische Politik nach 1945, werden die in den 1960er Jahren sich formierenden Bewegungen zum wichtigsten praktischen Bezugspunkt seines Werks (siehe Ende des Kapitels und vgl. die in Marcuse 2004a sowie 2004e veröffentlichten Schriften und Vorträge). Inge Neumann stirbt 1973 ebenfalls an Krebs und Marcuse und Erica (Ricky) Sherover heiraten 1976. Inge Neumann und Ricky Sherover-Marcuse waren, neben vielen seiner Studierenden, für seine Auseinandersetzungen mit den Bewegungen, insbesondere der Frauenbefreiungsbewegung, ein wichtiger Einfluss (vgl. Abschnitt 6.2). Marcuse stirbt 1979 während eines Deutschlandbesuchs.⁶ Erst 2003 wird Marcuses Urne auf dem Dorotheenstädter Friedhof in Berlin beigesetzt⁷. Auf dem Grabstein steht, neben Marcuses Namen und Lebensdaten, nur ein Wort: Weitermachen!

Überblick Literatur

Es wäre unmöglich, sämtliche Veröffentlichungen aus Marcuses Werk in sämtlichen Sprachen aufzuführen, geschweige denn die Sekundärliteratur. Dennoch soll

-
- 5 Siehe kritische Diskussion des Begriffs in Abschnitt 5.1.
 - 6 Die biographischen Angaben in diesem Abschnitt finden sich beispielsweise auf der von seiner Familie betriebenen Homepage <https://www.marcuse.org/herbert/#biography> [20.01.2020] sowie in den unten genannten Marcuse-Einführungen mit biographischen Elementen.
 - 7 Siehe <https://www.tagesspiegel.de/berlin/marcuse-wird-in-berliner-ehrengrab-beigesetzt-die-asche-des-philosophen-traf-am-montag-in-seiner-geburtsstadt-ein/431134.html> [21.01.2020]. Wie im Artikel erwähnt, lehnte Marcuses dritte Frau Sherover-Marcuse eine Beisetzung in Deutschland ab, da dort schon zu viele verbrannte Juden liegen. Erst nach ihrem Tod kümmerte sich Peter Marcuse entsprechend um die Beisetzung. Anlässlich dieses Ereignisses organisierte der AStA der FU Berlin einen Kongress zur Aktualität der Philosophie Herbert Marcuses, auf dem unter anderem Angela Davis sprach (AStA FU Berlin 2005).

hier ein Überblick verschafft, sowie die wichtigsten Bezugsquellen meiner Arbeit, die deutsche und englische Literatur umfassen, dargelegt werden.

Die oben angegebenen Quellen aus Marcuses Werk beziehen sich auf die neun Bände der Schriften, die in den 1970er und 1980er Jahren bei Suhrkamp und 2004 in einer Neuauflage bei zu Klampen erschienen sind. Da jedoch zahlreiche von mir zitierte Texte Marcuses nicht in diesen Schriften veröffentlicht sind, habe ich mich gegen eine Zitierweise mit Siglen entschieden. Einige viel zitierte Werke haben dennoch im Fließtext Abkürzungen, die sich im Abkürzungsverzeichnis finden. Zudem zitiere ich generell, wenn bekannt, nach der Erstveröffentlichung, da dies eine historische Einordnung der Zitate erleichtert. Im Literaturverzeichnis findet sich dann dahinter das Erscheinungsjahr der zitierten Ausgabe. Dass Suhrkamp Marcuse nicht weiter verlegt hat zeigt bereits, dass es einige Jahrzehnte relativ wenig Rezeption Marcuses gab. An der Universitätsbibliothek Frankfurt a.M. findet sich das Marcuse-Archiv⁸, aus dem immer wieder Texte und andere Dokumente veröffentlicht werden. Zahlreiche weitere deutsche bzw. übersetzte Texte Marcuses sind in den sechs Bänden der *Nachgelassenen Schriften* erschienen, die von seinem Nachlassverwalter in Deutschland, Peter-Erwin Jansen, ebenfalls bei zu Klampen herausgegeben wurden. Davon sind insbesondere die Texte im 2004 erschienenen Band *Die Studentenbewegung und ihre Folgen* (Marcuse 2004c) für diese Arbeit von Relevanz, in dem Jansen zudem eine hilfreiche Kontextualisierung der Quellen vornimmt.

In den USA sind viele ältere Bücher und Texte frei im Internet verfügbar. Einen Überblick über Publikationen zu und von Marcuse erstellt Harold Marcuse, Herbert Marcuses Enkel, auf der Seite [marcuse.org](https://www.ub.uni-frankfurt.de/archive/marcuse.html) [04.06.2021]. Das US-amerikanische Pendant zu den *Nachgelassenen Schriften*, *Herbert Marcuse: Collected Papers*, gibt Douglas Kellner bei Routledge heraus. Die 2005 gegründete International Herbert Marcuse Society (IHMS), in der sowohl Marcuses Sohn, der Stadtforscher Prof. Peter Marcuse, sein Enkel, der Geschichtspräsident Harold Marcuse, sowie zahlreiche Professoren aktiv sind, die selbst noch bei Marcuse studiert haben, veranstaltet zweijährliche Konferenzen. Aus diesem Kontext erscheinen weitere Texte Marcuses, zum Beispiel Vorlesungen, die Marcuse 1974 an der aus der Studierendenbewegung hervorgegangenen Vincennes-Universität von Paris gehalten hat (Marcuse et al. 2015). Diese habe ich mit ins Deutsche übersetzt und herausgegeben (Marcuse 2017a). Zudem habe ich 2019 in Hannover eine Marcuse-Konferenz mitorganisiert, auf die es große Resonanz gab. Marcuse wird wieder mehr gelesen und diskutiert. In 2014 feierte Marcuses EDM 50. Geburtstag. Zu diesem Anlass kreierte Thomas Ebermann, Kristof Schreuf, Andreas Spechtel und Robert Stadlober ein Konzerttheater⁹.

8 <https://www.ub.uni-frankfurt.de/archive/marcuse.html> [21.01.2020].

9 Siehe: <http://der-eindimensionale-mensch.com/> [4.3.2020].

Bislang steht eine umfangreiche Biografie Marcuses sowohl im Englischen als auch Deutschen noch aus, wobei sich gerade durch Marcuses Verbundenheit zu den Bewegungen seiner Zeit in Sekundärliteratur immer wieder auch biographische Elemente finden. Im Deutschsprachigen bieten Hauke Brunkhorst und Gertrude Koch eine kurze Werkseinführung (Brunkhorst und Koch 2005). Roger Behrens liefert eine essayartige Einführung (Behrens 2000) und Stephan Bundschuh »Und weil der Mensch ein Mensch ist...« – *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses* (Bundschuh 1998) gibt ebenfalls einen guten theoretischen Überblick und schließt auch Marcuses Hegel-Interpretationen mit ein. Im englischsprachigen ist Barry Kätz' *Herbert Marcuse and the art of liberation. An intellectual biography* (Kätz 1982) als eine Kombination aus Biografie und theoretischem Beitrag zu nennen. Douglas Kellners *Herbert Marcuse and the crisis of marxism* (Kellner 1984) bietet ebenfalls einen guten Überblick und eine Diskussion insbesondere der Schriften Marcuses ab den 1950er Jahren. 2019 veröffentlichte der Zeichner Nick Thorkelson eine Graphic Novel über *Herbert Marcuse. Philosopher of Utopia* (Thorkelson 2019).

Eine umfangreiche Rezeption Marcuses setzt erst mit seiner Popularität in der Studierendenbewegung ein und bezieht sich daher vorrangig auf seine Werke ab *Triebstruktur und Gesellschaft*. Ein kurzer Einblick in die Diskussionen um dieses Werk sowie EDM findet sich unten. Monographien und Sammelbände für die Diskussion Marcuses im Kontext der neuen Linken bzw. in Bezug auf Marcuses politische Philosophie, die für die Diskussion im Hauptteil von Bedeutung sind, gibt es zahlreiche (beispielhaft seien hier alphabetisch aufgeführt Abromeit und Cobb 2004, AStA FU Berlin 2005, Bokina und Lukes 1994, Breuer 1977, Calvert und Neiman 1971, Claussen 1981b, Flego und Schmied-Kowarzick 1989, Habermas 1968, Holz 1968, Institut für Sozialforschung 1992, Jansen 1989, MacIntyre 1971, Marcuse et al. 1981a und b, Mattick 1969, Roth 1985 und Wolff und Moore 1967). Als recht aktuelle Bände sind im Deutschen Hendrik Theilers veröffentlichte Masterarbeit zu Marcuse und der Studentenbewegung (Theiler 2013) sowie im Englischen Javier Sethness Castros umfangreiche Studie *Eros and Revolution* (Sethness Castro 2016) sowie der von Andrew Lamas herausgegebenen Sammelband *The great refusal. Herbert Marcuse and contemporary social movements* (Lamas 2017) zu nennen. Aufgezählt sind hier, und auch das unvollständig, nur Monographien und Sammelbände, keine einzelnen Artikel, womit noch nicht alle für diese Arbeit relevanten Diskussionen abgebildet sind. So gibt es eine feministische Debatte um Marcuses Konzeption von Weiblichkeit (siehe Kapitel sechs), die jedoch nicht in einer Monographie oder einem Sammelband konzentriert ist.

Für die Jahrzehnte nach seinem Tod 1979, also die 1980er Jahre der neokonservativen Wende und die 1990er Jahre des neoliberalen Triumphzuges, ist ein akade-

misches Beschweigen Marcuses festzustellen¹⁰. Vielleicht war es seine enge Bindung an die Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre, durch die mit deren Niedergang auch ein Bedeutungsverlust der Theorie einherging? Oder auch Fehlinterpretationen und gezielte Diffamierungen? So sieht es Peter-Erwin Jansen in Bezug auf die BRD: Marcuse sei nicht nur von konservativen Akteur*innen zum »geistigen Wegbereiter des roten Terrors« (Jansen 2009: 67) erklärt worden, sondern wurde von dogmatischen Aktivist*innen/Marxist*innen in seiner Analyse des Proletariats als faktisch nicht mehr revolutionär, als unmarxistisch verpönt. Zudem sei seine Arbeit für das OSS, wo Marcuse gegen Nazi-Deutschland arbeitete, als Arbeit für den Klassenfeind deklariert worden (ebd.). Es gibt eine große Übereinstimmung unter den Verteidigern Marcuses (vgl. bspw. Roth 1985: 168, Breines 1968: 139), dass es gerade diejenigen pseudo-radikalen Kritiker waren, die keine realistische Analyse des Proletariats zulassen wollten und an einer veralteten Konzeption von Klassenkampf festhielten, die später jeglichen Marxismus als dogmatisch deklarierten und sich fabelhaft integrierten: »Manch ein Protagonist der 68er-Bewegung, der [...] andere des Reformismus bezichtigte, hat sich von gesellschaftskritischem Denken längst verabschiedet« (Kritidis 2009: 26). Laut Mark Cobb gab es auch unter US-amerikanischen Akademiker*innen geradezu einen Hass auf Marcuse, für den er in seinem Aufsatz »Diatribes and Distortions: Marcuse's Academic Reception« (Cobb 2004) einige Beispiele anführt.

Als weiteren Grund für die mangelnde Rezeption Marcuses in den USA führt Cobb die Popularität Foucaults und anderer poststrukturalistischer Philosophen ab Ende der 1970er Jahre an, obwohl Foucaults Analyse der repressiven Strukturen oberflächlicher sei als Marcuses. So gebe es bei jenem keine Unterscheidung in für Kultur notwendige und zusätzliche Repression, wie Marcuse sie in seinem Weiterdenken Freuds vornimmt (s.u.). Im Poststrukturalismus, der auch aus der Niederlage der Neuen Linken nach 1968 heraus entstand, ersetzt Widerstand in Alltagspraktiken die utopische Perspektive freier Gesellschaft. (siehe ebd.)

Auch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule wandelte sich seit den 1970er Jahren. Verbleibende marxistische Gesellschaftstheorie wurde oftmals aus der Universität gedrängt und erst mit dem Aufkommen der globalisierungskritischen Bewegung in den 2000er Jahren aber auch aktueller Krisenerscheinungen seit 2008 wird Kapitalismuskritik an deutschen Universitäten wieder salonfähiger. Heute, nach der Reintegration der Neuen Linken seit den 1980er Jahren, als sich Akteure

10 Alfred Schmidt: »Ich sage es deutlich, eine eigentlich akademische Rezeption des Werkes von Marcuse hat nicht stattgefunden. Insbesondere in Hinblick auf die Spätphase seines Denkens ist das, meine ich, zu bedauern« (Schmidt 1999: 34). Damit bezieht er sich auch auf die Rezeption in den 1970ern, die oftmals polemisch und im Kontext linker Richtungskämpfe geführt wurde.

aus K-Gruppen, den Spontis und der Alternativ-Bewegung der 1970er bei der Partei Die Grünen wiederfanden, welche in den 1990er Jahren zur Regierungspartei geworden ist, ist in den letzten Jahren eine (Re-)Radikalisierung der Theorie zu beobachten und werden dekoloniale und feministische marxistische Ansätze breiter wahrgenommen und rezipiert. Also genau der richtige Zeitpunkt, auch Marcuse wieder in die Diskussion und in Verbindung zu bringen:

»Contemporary discussions in critical theory, for example, could certainly benefit from a reconsideration of Marcuse's work. Marcuse's version of critical theory could serve as a reminder that not all theorists in the twentieth century took a pragmatic or linguistic turn, and those who did may have left something essential behind.« (Abromeit und Cobb 2004: 15)

2.2 Marcuses Gesellschaftstheorie in der Diskussion

Da es in dieser Arbeit nicht darum gehen kann, das ganze Werk Marcuses zu rekonstruieren, fokussiert die folgende Diskussion darauf, welche Elemente seiner Gesellschaftstheorie entscheidend für die unten folgende Protesttheorie Marcuses sind. Dieser Zusammenhang lässt sich mit zwei Hauptwerken Marcuses gut herausarbeiten. Erstens mit *Triebstruktur und Gesellschaft*, das zunächst als *Eros and Civilization* in den USA erschien. In der ersten deutschen Übersetzung von 1957 hieß es noch *Eros und Kultur*, in späterer und hier zitierter Übersetzung dann *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein Philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (TuG). Hier arbeitet Marcuse seine Synthese von Marx und Freud aus, die auf die Möglichkeit einer nicht-repressiven Kultur abzielt – eine Kultur, die durch Widerstand erreicht und im Protest der 1968er bereits antizipiert wird. In *Der eindimensionale Mensch* (EDM) beschreibt er dann den vorherrschenden eindimensionalen Charakter der Menschen in einer Medien- und Kontrollgesellschaft – im Kontrast zum zuvor bestimmten Möglichen ein Trauerspiel. Zentral ist dabei das Konzept der Integration des Proletariats in die spätkapitalistische Konsumgesellschaft der Industrieländer und deren Staaten, die dann später zum Blick auf die Menschen führt, die nicht als »normales« Subjekt der Gesellschaft – der ältere, weiße, heterosexuelle, erwachsene Mann – gedacht sind.

Wie Jansen schreibt, sei Marcuse oftmals auf die Rolle des Vaters der Studentenbewegung¹¹ reduziert worden, was seinem theoretischen Werk nicht gerecht

11 Da »Studentenbewegung« eine feststehende Bezeichnung für die Revolte Studierender in vielen Ländern Ende der 1960er/Anfang der 1970er ist, wird dieser Begriff bei indirekten Zitaten übernommen. In Passagen, in denen ich freier schreibe benutze ich den Ausdruck »Studierendenbewegung«. Tatsächlich waren die zumindest schriftlich dokumentierten Debatten sehr männerdominiert, sodass – auch als Reaktion darauf – Frauen* sich in erster Linie zu

werde. Auch der Kontext der Kritischen Theorie werde oftmals nicht mitgedacht (Jansen 2009: 69). Im Zusammenhang des Konzerttheaters (s.o.) sagte Dietmar Dath in einem Gespräch mit der Zeitschrift *konkret*:

»Er schreibt auch nicht wie dieser Piketty und andere Modeautoren ein Buch ›Die Armen werden ärmer, die Reichen werden reicher, und ich habe hier die Zahlen dazu«. Er hat weder soziale Aufbruchsliryk wie Hardt und Negri, sondern er hat etwas, das dazwischen immer fehlt, nämlich einen Begriff von Gesellschaft« (Dath und Gremliza 2014: 9).

Marcuses Begriff von Gesellschaft, darum soll es in diesem Teil gehen. Arbeit am Begriff, so wird im Rückblick deutlich, stand für Marcuse durchaus in einem Verhältnis zum Eingriff in die oder den Angriff auf die Gesellschaft. In den Bewegungen der 1960er Jahre, denen Marcuse als Orientierungspunkt galt, wurde er oft missverstanden und, besonders in den USA, oftmals gar nicht gründlich gelesen und/oder die Lesenden hatten zu wenig Ahnung vom Theoriezusammenhang der Kritischen Theorie, in dem Marcuses Werk stand. Einige ältere Texte gab es auch noch gar nicht in englischer Übersetzung (vgl. Breines 1968: 137). Für meine weitere Diskussion möchte ich jedoch eine Grundlage für alle Lesenden schaffen.

Marcuses theoretisch-anthropologische Befreiungsperspektive

Wie in der Einleitung aufgezeigt, findet mit Kritischer Theorie ein Anschluss, jedoch ebenfalls Kritik an Marx und Hegel statt. Marcuse etwa verteidigte den Marx und Hegel vereinigenden Anspruch auf eine vernünftige Gesellschaft. Zunächst 1932 in seinem Buch *Hegels Ontologie und die Idee der Geschichtlichkeit* gegen Heidegger, später in *Vernunft und Revolution* gegen die Behauptung einer Linie von Hegel zu Hitler. Zugleich enthält sein Werk eine grundlegende Kritik an geschichtsdeterministischem Fortschrittsglauben, indem er das Fortschreiten der Herrschaftstechnik und -ideologie im Gegensatz zu Bewusstsein und wahrer menschlicher Entwicklung beschreibt. Und hier wird der Bezug auf Freud als Anschlusspunkt entscheidend, den er gesellschaftstheoretisch wendet. Mehr noch als für seinen Hegel-Marxismus ist Marcuse für seinen Freudo-Marxismus bekannt geworden. In TuG leitet Marcuse diesen her und schafft somit die Grundlage für die von ihm entfaltete Befreiungstheorie (so schwierig Befreiung in der Praxis auch sein mag) und seine Auseinandersetzung mit den Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre. Für das Verständnis von Gesellschaft mit Marcuse ist diese triebtheoretische Schrift äußerst relevant, da deutlich wird, warum wenig Widerstand geleistet und

Geschlechterfragen äußerten bzw. äußern mussten (siehe Abschnitt 6.2). Auch an der verwendeten akademischen Literatur dieser Arbeit wird diese in den 1960er Jahren noch viel krassere Dominanz von Männern an den Universitäten sichtbar.

wie Aggressivität falsch kanalisiert wird und sich gegen sich selbst und als Andere konstruierte Menschen, wie beispielsweise Geflüchtete, richtet. Andererseits verweist die Schrift auf die Möglichkeit und Spuren der Befreiung, die auch in der Refugee-Bewegung zu entdecken sind. Im Folgenden werde ich versuchen, eine verständliche Einführung in das Werk zu geben ohne Freuds (und Marcuses) Triebtheorie mit den Gegenspielern Eros (Lebenstrieb) und Thanatos (Todestrieb) sowie die Metapsychologie des Es, Ich und Über-Ich zu rekonstruieren.

Während Freud von der Notwendigkeit von Unterdrückung für die Möglichkeit eines sozialen Miteinanders ausgeht, führt Marcuse seine These aus, dass Gesellschaft und Kultur zwar nicht ohne Triebunterdrückung, aber ohne repressive Unterdrückung möglich seien. Marcuses Essay ist in zwei Teile unterteilt. Während er im ersten Teil mit dem Titel »Unter der Herrschaft des Realitätsprinzips« den Zusammenhang zwischen unterdrückten Trieben und Gesellschaft herstellt, bzw. von Freud übernimmt, geht es ihm im zweiten Teil unter »Jenseits des Realitätsprinzips« darum, die Möglichkeit nicht-repressiver Kultur jenseits von Herrschaft zu denken und diese Möglichkeit in Phantasie, Erinnerung, Mythologie und Ästhetik nachzuweisen.

Seine Kernthese der Möglichkeit einer Kultur ohne Unterdrückung begründet Marcuse damit, dass »Freuds theoretische Konzeption selbst eine konsequente Verneinung der historischen Möglichkeit einer Kultur ohne Unterdrückung zu widerlegen« scheine und »zweitens scheinen gerade die Errungenschaften der unterdrückten Kultur die Vorbedingungen für die allmähliche Abschaffung der Unterdrückung zu bieten« (Marcuse 1955: 12f.). Mit Vorbedingungen meint Marcuse den Stand der Produktivkräfte, die technischen Errungenschaften, die es heute im Gegensatz zur vorindustriellen Zeit ermöglichen würden, dass alle Menschen ein Leben nach ihren Bedürfnissen leben könnten. Dies ist die von Marx übernommene und aktualisierte Ausgangsposition, aber ohne einen Determinismus der Erfüllung wie er im orthodoxen Marxismus oftmals postuliert wird. Daher ist dann auch nicht die Reife der Produktivkräfte allein entscheidend, auch die Reife der Menschen steht, mit Freud, zur Diskussion. Die Frage, die sich stellt, ist daher nicht die nach den natürlichen/technischen Voraussetzungen, sondern ob Menschen in der Lage sind, eine nicht-repressive Gesellschaft zu schaffen und aufrechtzuerhalten. Und hier meint Marcuse mit Freuds Triebtheorie diese Möglichkeiten zu erkennen, auch wenn Freud selbst stets auf Kultur als Unterdrückung beharrte. Das soll im Folgenden genauer erläutert werden.

»Kultur beginnt dort, wo auf das primäre Ziel – nämlich die vollständige Befriedigung von Bedürfnissen – mit Erfolg verzichtet wird« (ebd.: 19), stimmt Marcuse Freud zu. Der Verzicht auf ungehemmte Auslebung aller Triebe ist die Durchsetzung des Realitätsprinzips: »Das Realitätsprinzip materialisiert sich in einem System von Institutionen: und das Individuum, das innerhalb solch eines Systems heranwächst, erlernt die Forderungen des Realitätsprinzips als Forderungen von

Gesetz und Ordnung anzunehmen und übermittelt sie so der folgenden Generation« (ebd.: 22). (Selbst-)Organisation in größeren Einheiten funktioniert nur durch eine Unterdrückung der Primärtriebe. Auch hier ist Marcuse mit Freud konform.

Doch Marcuse stellt fest, Freud unterscheide nicht in biologische und sozial-logisch-historische Tribschicksale. Zu dieser Differenzierung führt Marcuse zwei neue Ausdrücke ein:

- »a) Zusätzliche Unterdrückung: die durch die soziale Herrschaft notwendig gewordenen Beschränkungen. Sie unterscheiden sich von der (Grund-)Unterdrückung, der Triebmodifizierung, die für das Fortbestehen der menschlichen Rasse in der Kultur unerlässlich ist.
- b) Leistungsprinzip: die vorherrschende historische Form des Realitätsprinzips.« (Ebd.: 38)

Zu kritisieren ist somit nicht die Grundunterdrückung, die Kultur erst möglich macht, sondern die soziologisch-historisch herausgebildete zusätzliche Unterdrückung, die nicht einem sozialen Miteinander, sondern der Aufrechterhaltung von Herrschaft dient. Dabei ist es wiederum historisch veränderbar, welche Unterdrückung wann zusätzliche Unterdrückung wird. Wo Marx zu wenig auf Psyche, Individualität und Subjekte eingehe, vernachlässige Freud hingegen Gesellschaft, Entwicklung und Geschichte. Die heutige Form des Realitätsprinzips, das Leistungsprinzip, schaffe und erhalte rationalisierte Herrschaft, welche die Kontrolle über die soziale Arbeitsteilung absichere (vgl. ebd.: 45). Das führe dazu, dass die Individuen entfremdet leben, also statt wirkliche Individualität auszuleben vorher bereits festgelegte Funktionen erfüllen (ebd.: 46). Und meist merkten sie das nicht: »In der ›normalen‹ Entwicklung lebt das Individuum seine Verdrängung ›frei‹ als eigenes Leben: es wünscht das, was es wünschen soll; seine Befriedigungen bringen ihm und anderen Nutzen; es ist einigermaßen und oft sogar überschwänglich glücklich« (ebd.). Diese Beobachtung muss wieder kontextualisiert werden: Marcuse schreibt TuG in den USA der frühen 1950er Jahre. Eine Zeit, in der auch über die unmittelbare Lebenserhaltung hinausgehende Konsumgüter immer mehr (*weißes*) Menschen zur Verfügung stehen, in dem die Aussicht auf ein Auto, ein Eigenheim, einen Fernseher die Menschen antreibt.

Wo ist also das Problem? Neben seinem Glauben daran, dass auch ein Leben in relativem Wohlstand nicht zu wahrer Befriedigung führt (wie sich später in den Protestbewegungen auch äußert), ist Marcuses Blick stets global und nicht nur auf die Schichten gerichtet, die zumindest materiell profitieren:

- »Die Freiheiten und Befriedigungen, die es gibt, sind an die Bedürfnisse der Herrschaft gebunden; sie werden selbst zu Instrumenten der Unterdrückung. Die Entschuldigung mit der Lebensnot, die der institutionalisierten Unterdrückung von Anfang an als Rechtfertigung diente, wird immer hinfälliger, je mehr Möglichkei-

ten zur mühelosen Bedürfnisbefriedigung sich mit zunehmendem Wissen und wachsender Naturbeherrschung ergeben. Wo weite Gebiete der Welt noch in Armut leben, liegt dies nicht mehr in erster Linie am Mangel menschlicher und natürlicher Hilfsmittel, sondern an der Art, wie diese Mittel verteilt und ausgenutzt werden.« (Ebd.: 83)

Zum einen stützt die vorherrschende Bedürfnis- und Triebstruktur eine Gesellschaftsstruktur, die auf globaler Ungleichheit und auch extremen, rassifizierten Klassenunterschieden innerhalb von Nationalstaaten wie den USA beruht. Zum anderen, beziehungsweise auch als Rechtfertigung dieser Unterschiede, führt die vorherrschende Triebstruktur zu einer repressiven Entladung, zu Aggressivität und unmittelbarer Gewalt gegen als anders konstruierte Gruppen – gegen Frauen*, Queers, Jüdinnen und Juden, Schwarze, Romnja und Roma, Indigene, Behinderte, religiöse Minderheiten, gegen Oppositionelle. Wieso?

Mit Verweis auf die Problematik der Normalisierung der bürgerlichen *weißen* Familie und der männlich heteronormativen Perspektive (siehe auch Kritik unten), soll für ein Verständnis der speziellen Ausformung und dem Anhalten von Aggressivität in der Klassengesellschaft des 20. und auch 21. Jahrhunderts kurz auf den Wandel der Autoritäten eingegangen werden. Nahm früher in der Familie der Vater die Rolle des Unterdrückers ein, war seine Herrschaft sehr direkt und persönlich. Das Individuum hatte sich zwar zu beugen, konnte aber auch rebellieren bzw. sich als Mann emanzipieren. Durch diese Konflikte bildete sich Persönlichkeit und Individualität. Die Rolle des Vaters ist in der modernen, differenzierten Gesellschaft weitgehend durch Institutionen ersetzt, es findet eine sehr frühe Sozialisation statt (Kindergarten, Schule usw.). Alle diese Institutionen, auch die der Freizeit, sind in erster Linie durch die herrschende Produktionsform und Technologie bestimmt. Kern der zusätzlichen Unterdrückung ist entfremdete Arbeit und Manipulation der Freizeit, wie wir später in EDM noch genauer sehen. Das Individuum wird unterworfen ohne ein unmittelbares Feindbild, eine Reibungsfläche, zu haben. Eindringlich aufgegriffen hat dies Franz Kafka in seinem Roman-Fragment *Das Schloß* (Kafka 1926), in dem der Protagonist die höheren Beamten, die sein Leben bestimmen, nicht einmal mehr zu Gesicht bekommt. Mit den »vernünftigen« Institutionen, mit der Gesellschaft als Bürokratie, gibt es keine Möglichkeit der Auseinandersetzung. Die fehlende Reibung mit dem Vater aber auch die mangelnde libidinöse Bindung in einem Umfeld durchrationalisierter Institutionen führt beim Individuum, so Bundschuh, zu »einem Anstieg der aggressiven Impulse in seinem Inneren« (Bundschuh 1998: 122). Doch wohin mit diesen aggressiven Impulsen?

»Diese müssen von der Gemeinschaft entschärft oder umgelenkt werden. Hierzu dient die Konstruktion eines äußeren Feindbilds. Eine Gruppe konstruiert sich nicht mehr über die libidinösen Bindungen ihrer Mitglieder [...] sondern die Do-

minanz der Aggressivität schafft sich einen äußeren Feind, gegenüber dem die Gruppe sich abgrenzen kann. Der Feind ermöglicht die Personifizierung und affektive Kenntlichmachung. Aggressivität nach außen ersetzt die libidinöse Bindung nach innen und festigt die Gruppe durch die gemeinsame Ablehnung.« (Ebd.)

Sie würde also in zur Aufrechterhaltung der Gesellschaft nützliche oder diese zumindest nicht gefährdende Bahnen gelenkt. Das könnten die Handlungen vieler Individuen sein, die sie entweder legal oder auch gegen das Gesetz, aber dennoch kaum gesellschaftlich geächtet ausüben, ebenso wie Auswüchse, die von der gesamten Gesellschaft, dem Staat oder der Nation getragen würden. Hier nennt Marcuse unter anderem koloniale Gewalt:

»Nur werden die Impulse dieser Phase auf eine neue ›zivilisierte‹ Art reaktiviert: praktisch ohne Sublimierung werden sie zu sozial ›nützlichen‹ Betätigungen in Konzentrations- und Arbeitslagern, in Kolonial- und Zivilkriegen, Strafexpeditionen und ähnlichem.« (Marcuse 1955: 90)

Die Dialektik der Kultur führe dazu, dass mit der Möglichkeit einer anderen Kultur diese Möglichkeit umso mehr geleugnet werde (ebd.: 84) – unterdrückt werden müssten entsprechend insbesondere diejenigen, »deren Existenz eine Verleugnung des Ganzen darstellt« (ebd.: 90). Hier findet sich der Bezug zu Rassismus, Antisemitismus und Anti-Roma*nja- und Anti-Sinti*zze-Rassismus, die Ausdrücke des Hasses auf die jeweils unterschiedlich als anders Konstruierten sind. Ebenso bieten sich Erklärungsansätze, warum sich Hass auch an den Protagonist*innen sozialer Bewegungen entlädt (vgl. der Mordversuch an Rudi Dutschke, an dessen Spätfolgen er starb, siehe Abschnitt 7.1). Marcuse unternimmt hier eine spezifische Betrachtung der Situation der materiell (halbwegs) abgesicherten Subjekte in westlichen Industriestaaten, bei denen sich Triebstruktur durch Verlagerung der Unterdrückung vom Vater auf gesellschaftliche Institutionen verändert und angestaute Aggression sich über Wege der repressiven Entsublimierung in Gewalt gegen die Anderen entlädt.

Die Nicht-Notwendigkeit der zusätzlichen Unterdrückung und die Möglichkeit, dass es anders sein könnte, machen die »Destruktivität des heutigen Zustandes« (ebd.: 91) besonders perfide (siehe Eingangszitat zu diesem Kapitel). Gerade heute in Abstiegs Gesellschaften (vgl. Nachtwey 2016), in denen Konkurrenz und Vereinzelung zunehmen, so die These, dient Abgrenzung von Anderen zur Gemeinschaftsstiftung. Bezeichnenderweise geschieht dies in einer historischen Phase (seit dem 20. Jahrhundert), in der Mangel eigentlich nicht mehr existieren müsste. Marcuse nennt dies die Dialektik der Kultur. Einst rationale Unterdrückung (da für Gesellschaft im Mangel notwendig), wird irrational. Selbst dort, wo es keinen Mangel gibt, wird eine Angst erzeugt, herrscht eine Ideologie der Lebensnot (Marcuse 1955: 92), die dazu führt, dass sich Gewalt gegen die tiefer Stehenden richtet, aus

Angst, dass denjenigen die (noch) etwas haben, das letzte genommen wird. Laut Marcuse konnte Freud zu seiner Zeit noch nicht erkennen, dass statt Lebensnot immer mehr eine hierarchische Verteilung der Not stattfindet (ebd.: 118).

Die Möglichkeit nicht-unterdrückender Kultur ist für Marcuse somit nicht nur darin zu begründen, dass Menschen erkennen können, dass keine Lebensnot mehr herrschen würde, wenn diese nicht durch Herrschaft aufrechterhalten würde, sondern vor allem in der »Möglichkeit einer nicht-verdrängenden Libidoentwicklung (ebd.: 123). Er weist diese Kräfte in Phantasie, Utopie und Ästhetik nach und fokussiert abschließend auf die Sexualität, da die Möglichkeit einer nicht-repressiven Triebordnung an dem »ordnungslosesten« aller Triebe geprüft werden müsse (ebd.: 171):

»Eine repressionsfreie Ordnung wäre nur möglich, wenn es sich erweist, daß die Sexualtriebe, kraft ihrer eigenen Dynamik und unter veränderten sozialen und Daseins-Bedingungen, imstande sind, dauerhafte erotische Bindungen unter reifen Individuen zu stiften. Wir müssen uns fragen, ob die Sexualtriebe, nach der Behebung aller zusätzlichen Unterdrückung eine »libidinöse Vernünftigkeit« entwickeln können, die nicht nur mit einem Fortschritt zu höheren Formen kultureller Freiheit vereinbar sind, sondern ihn selbst fördern.« (Ebd.)

Freud habe selbst darauf hingewiesen, dass soziale Beziehungen auf sublimierten (also auf nicht-sexuelle Handlungen umgeleitete) und unsublimierten libidinösen Beziehungen beruhen (vgl. ebd.: 178). Marcuse skizziert dementsprechend die Vision einer Entfaltung der Libido unabhängig von den alten Institutionen und als Teil des Entstehens neuer Institutionen und Strukturen, die erotisch binden. Die Energie der Sexualität wird Solidarität. Das beinhaltet ebenso eine Veränderung der ausgelebten körperlichen Sexualität (nicht-repressive Entsublimierung), wie die erotische Bindung in allen möglichen gesellschaftlichen Bereichen (zufriedenstellende Sublimierung). Marcuse geht sogar so weit, dass er von der Abschaffung der Arbeit als Zwang spricht. Arbeit könne, wenn technischer Fortschritt für die freie Entfaltung der Menschen von den Menschen selbst eingesetzt werde, zu sublimierter libidinöser Tätigkeit werden, befreit von den repressiven Elementen, die sie heute annimmt. Zusätzliche Unterdrückung und Leistungsprinzip würden überflüssig.

Die zahlreichen Kritiken an TuG können auf eine Kritik an der eklektizistischen Übernahme der Freudschen Grundannahmen zur Triebentwicklung sowie an Marcuses utopischer Konzeption heruntergebrochen werden (siehe zusammenfassend Füchtner 1999 sowie Heiß 1973: 142-143 und Kellner 1984: 194). Freuds Psychoanalyse und somit auch der Übernahme Marcuses von Freuds Grundannahmen ist die Tendenz zur Universalisierung der Psyche des *weißen* bürgerlichen Mannes anzumerken. Zu verweisen ist auf postkoloniale und feministische Kritiken und Aneignungen der Psychoanalyse, die sowohl eine Dezentrierung des männlichen *weißen*

heterosexuellen Subjekts vornehmen als auch historische und gesellschaftlich spezifische Kontexte in den Fokus rücken (Irigaray 1977, Bhabha 1994, Fanon 1980).

Nach meinem Verständnis Marcuses zielt seine Konzeption zum Einen auf eine gesellschaftliche Kontextualisierung sowie zum Anderen auf den Versuch, in gegenüber der heteronormativen, patriarchalen, rassistischen Gesellschaft jenseitigen Subjektkonstitutionen die Utopie der Befreiung denkbar zu machen. Jenseits sowohl im Sinne von zukünftig als auch und damit richtungsweisend in damaligen (1950er Jahre) Vergesellschaftungen jenseits der »normalen« *weißen* heterosexuellen mittelständigen Subjektivität. Problematisch ist meines Erachtens daher weniger Marcuses Intention und auch nicht, Freud kritisch als Ausgangspunkt zu nehmen. Problematisch ist vielmehr, dass zwischen seiner Auseinandersetzung mit diesem und ebenjener utopischen Perspektive, die er dann punktuell ausmacht, eine detailliertere Analyse von gesellschaftlichen und intersubjektiven Entstehungsbedingungen fehlt.

Mit Blick auf Marcuses spätere Konzeption von Weiblichkeit in »Marxismus und Feminismus« und seine Auseinandersetzungen mit Feminist*innen im Kontext der Frauenbewegung wird dies deutlich und in Kapitel sechs ausführlich diskutiert. Beispielsweise thematisiert Gad Horowitz unter Bezug auf die feministische Psychoanalytikerin Jessica Benjamin in »Psychoanalytic Feminism in the Wake of Marcuse« (Horowitz 1994) eine fehlende Perspektive der Reziprozität bei Freud und Marcuse. Statt den Fokus nur auf die angebliche durch den Vater durchgesetzte Unterdrückung der polymorphen Sexualität zu richten, rückt hier fehlende Gegenseitigkeit, aufeinander Acht zu nehmen und Bezugnehmen insgesamt in der Familie und in engen Beziehungen in den Fokus (ebd.: 126). Meines Erachtens entspricht gerade diese Konzeption im Kern der Utopie, die Marcuse skizziert: Die Entfaltung der Libido in festen Beziehungen, die über die heteronormative Kleinfamilie hinausgehen. Am Ende des Aufsatzes kommt Horowitz dann auch auf die von Marcuse aufgezeigte Perspektive der Befreiung zurück und fragt nach dem Zusammenhang zwischen repressiven Geschlechterrollen und gesellschaftlichen Strukturen (Staat, Klasse, Krieg):

»Could it be that mother-monopolized child rearing and the patriarchal domination that rises on that foundation cannot be abolished without the abolition of toil? Can we use the languages of intersubjectivity and sexuality, and of gender and class, without needing to derive one from the other? If so, Benjamin's feminist psychoanalysis could only be greatly enriched and strengthened by a conscious return to the repressed sexual and socialist themes of Marcuse's Eros and Civilization.« (Ebd.: 128-129)

Es wird deutlich, dass Marcuses Konzeption in TuG trotz ihrer anthropologischen Verankerung vor allem eine theoretisch-hypothetische ist und bleiben muss. Den Kritiken einer utopischen Konzeption kann entgegengehalten werden, dass Marcu-

se im Grunde nur die Möglichkeit zur nicht-repressiven Triebentwicklung begründet, also durchaus seine Wunschvorstellung ausarbeitet, ohne zu behaupten, dass es so kommen werde, geschweige denn müsse. Zu kritisieren ist jedoch der Sprung von der kritischen Analyse individueller Triebstruktur auf gesamtgesellschaftliche Struktur und die Forderung der Ausdehnung des Eros von engsten familiären und sexuellen Beziehungen auf gesellschaftliche Strukturen. Mir fehlt darin eine Analyse des »Dazwischen« und so lese ich auch die mitschwingende Kritik Horowitz'. Neben der Nützlichkeit einiger zentraler Begriffe, die Marcuse gesellschaftskritisch einbettet (zusätzliche Unterdrückung, Leistungsprinzip, repressive Entsublimierung, Aggressivität), impliziert eine Aneignung der utopischen Dimension in TuG heute die Notwendigkeit, genauer auf intersubjektive Prozesse und spezifische gesellschaftliche Bedingungen der Subjektkonstitution zu schauen, als Marcuse das in seiner Auseinandersetzung mit den Bewegungen seiner Zeit tat. Das versuche ich in Teil II dieser Arbeit konkret, wenn ich nach utopischen Elementen in der Refugee-Bewegung frage. Kommen wir zunächst zu einem genaueren Blick auf Marcuses Analyse des zeitlichen und örtlichen Zusammenhangs, in dem dann die neuen Bewegungen durchbrechen: Die integrierte Gesellschaft mit ihrem tief verwurzelten Konformismus und ideologischer Alternativlosigkeit im Kontext eines ökonomisch verfestigten Konsumkapitalismus.

Die integrierte Gesellschaft

Den Inhalt des *Eindimensionalen Menschen* bezeichnet treffend der Untertitel »Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft«. Es ist keine disziplinäre, methodische Forschung die Marcuse betreibt, sondern eine interdisziplinäre Betrachtung aktueller Tendenzen der US-amerikanischen Gesellschaft der frühen 1960er Jahre. Seine Kernaussagen finden sich bereits am Beginn des Buches:

»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. Ich glaube nicht, daß eine klare Antwort gegeben werden kann. Beide Tendenzen bestehen nebeneinander – und sogar die eine in der anderen. Die erste Tendenz ist die herrschende, und alle Vorbedingungen eines Umschwungs, die es geben mag, werden benutzt, ihn zu verhindern.« (Marcuse 1964: 17)

Damit wird von Marcuse ebenso wie in TuG die Möglichkeit von Befreiung aufgemacht, aber zugleich als unwahrscheinlich dargestellt: die Tendenz der Eindämmung der widerstreitenden Kräfte ist vorherrschend. Mit EDM liefert Marcuse eine Aktualisierung und Erweiterung der Marxschen Kritik des Warenfetischismus

in der Konsumgesellschaft. Er beschreibt Entfremdung und Verdinglichung der Menschen in einer Gesellschaft, in der Herrschaft als Verwaltung erscheint, analysiert funktionalisierte Sprache sowie Technologie und Wissenschaft als zentrale Elemente des integrierten Spätkapitalismus. Auf das Beispiel Sprache möchte ich kurz eingehen.

Unter der Überschrift »Die Absperrung des Universums der Rede« widmet Marcuse instrumenteller Sprache einen langen Abschnitt, an dem sich viele der beschriebenen Tendenzen zusammenfassend ablesen lassen. Hier arbeitet Marcuse den »Gegensatz zwischen zweidimensionalen, dialektischen Denkweisen und technologischem Verhalten oder gesellschaftlichen ›Denkgewohnheiten« (ebd.: 104) heraus. Sprache wird für ihn dabei zum Indikator für unterschiedliche Weltzugänge. Begriffliches Denken bedeutet nach Marcuse, dass ein grammatisches Subjekt mehr als das Ding in seiner Funktion ist, etwas »Allgemeines, dass der Satz als in einem besonderen Zustand oder in einer Funktion befindlich bestimmt« (ebd.: 114-115), diese Funktion ist jedoch nicht sein Wesen. Ein Begriff ist in bestimmten Hinsichten immer zugleich identisch mit dem Bezeichneten, aber in anderen Hinsichten auch verschieden, da er zudem »eine allgemeine, dem besonderen Ding wesentliche Beschaffenheit oder Beziehung« (ebd.: 124) ausdrückt. In begrifflichem Denken gelingt durch die mitgedachte historisch-gesellschaftliche Dimension die sprachliche Vermittlung von gesellschaftlicher Realität. Für emanzipatorisches Denken ist die Frage dann, wie Begriffe – auch und gerade als Selbstbezeichnungen – zu finden sind, welche die Mehrdimensionalität von Gewordenem, Bestehendem und Veränderbarem auszudrücken vermögen.

Marcuse beobachtet jedoch, wie Sprache zunehmend funktional und operational wird, indem das Subjekt eines Satzes stets mit seiner Funktion verknüpft und somit vorgeblich unveränderlich, zur nicht zu hinterfragenden Tatsache wird:

»Verkürzung des Begriffs in fixierten Bildern, gehemmte Entwicklung in hypnotischen Formeln, die sich selbst für gültig erklären, Immunität gegen Widerspruch, Identifikation des Dings (und der Person) mit seiner Funktion – diese Tendenzen offenbaren den eindimensionalen Geist in der Sprache, die er spricht« (ebd.: 115-116).

Wenn Marcuse Beispiele aus Werbung und Politik nennt, bedeutet das nicht, dass die eindimensionale Sprache durch einige Wenige eingeführt und gelenkt wird, vielmehr greift sie überall um sich. Allerdings ist gerade die relativ schnelle Durchsetzung bestimmter Konstruktionen durch ständige Wiederholung über verschiedene Medien für gesellschaftlich stark positionierte Akteure wie Politiker*innen oder große Konzerne wesentlich einfacher. So seien »saubere Bombe« oder »harmloser atomarer Niederschlag« extreme Schöpfungen eines normalen Stils (ebd.: 108). Eine Bombe ist eine Waffe, eine Bombe tötet, was kann das mit sauber zu tun ha-

ben? Durch rituelle Wiederholung dringt der Ausdruck in den normalen Sprachgebrauch ein und jeglicher Widerspruch erstickt.

Wie das Beispiel Sprache zeigt, ist Eindimensionalität die Stillstellung von Dialektik. Kein uneingelöstes Versprechen des Bestehenden, kein Widerspruch des Gegebenen soll mehr über die Gesellschaft hinausweisen. Es erscheint eine Gesellschaft ohne Widerspruchsmöglichkeit:

»So entsteht ein Muster eindimensionalen Denkens und Verhaltens, worin Ideen, Bestrebungen und Ziele, die ihrem Inhalt nach das bestehende Universum von Sprache und Handeln transzendieren, entweder abgewehrt oder zu Begriffen dieses Universums herabgesetzt werden. Sie werden Neubestimmt von der Rationalität des gegebenen Systems und seiner quantitativen Ausweitung« (ebd.: 32).

Die Kombination aus Unterwerfung unter Produktion und Staat, selbst Teil davon zu sein und somit keinen äußeren Gegner zu haben, Technologie, Verdinglichung und Entfremdung führen dazu, dass das Subjekt nicht mehr das Objekt beherrscht, sondern andersherum:

»Darin besteht die reine Form von Knechtschaft: als ein Instrument, als ein Ding zu existieren. Und diese Existenzweise ist nicht aufgehoben, wenn das Ding belebt ist und seine materielle und geistige Nahrung auswählt, wenn es sein Ding-Sein nicht empfindet, wenn es ein hübsches, sauberes, mobiles Ding ist. [...] Und diese wechselseitige Abhängigkeit ist nicht mehr das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht, das im Kampf um wechselseitige Anerkennung durchbrochen worden ist, sondern eher ein *circulus vitiosus*, der beide einschließt, den Herrn und den Knecht.« (Ebd.: 53)

Die Assimilation des Subjekts ins Objekt verhindert die Kontrolle des Subjekts über das Objekt. Die Triebstruktur wird für die Reproduktion des Bestehenden in Arbeit und Freizeit zugerichtet. Kapitalistische Produktion und Kulturindustrie zwingen einen zum Mitmachen, sie dringen in alle Bereiche des Lebens. Wo kann ich an einem freien Tag unter Menschen sein, ohne materielle oder immaterielle Waren, verpackt als Kultur, kaufen zu müssen? Wie schon in TuG beschrieben, gibt es somit keine wirkliche Individualität mehr:

»In Marcuse's analysis, ›one-dimensional man‹ has lost, or is losing, individuality, freedom and the ability to dissent and to control one's own destiny. The ›private space‹, the dimension of negation and individuality, in which one may become and remain a self, is being whittled away by a society which shapes aspirations, hopes, fears and values, even manipulating vital needs.« (Kellner 1984: 236)

Eine Ideologie der Individualität und Freiheit, die sich auf die Wahl zwischen verschiedenen Konsumgütern und Parteien im gleichen ökonomischen System beschränkt, technische Rationalität, positivistische Wissenschaft, beschränkte Aus-

drucksmöglichkeiten – diese und weitere Elemente schaffen nicht nur Gesellschaft, sondern lassen sie den Menschen auch als alternativlos und rational erscheinen. »Die Eindimensionalität zerstört die Dimension der Geschichte« (Bundschuh 1998: 144), so heißt es bei Bundschuh, und damit die Erinnerung und Erfahrung von Veränderung und Veränderbarkeit. Anders als im Konservatismus und Liberalismus im 19. Jahrhundert, aber auch im Unterschied zum Staatssozialismus des 20. Jahrhunderts, fehlt der Ideologie der Eindimensionalität der Aspekt des Guten. Rechtfertigten Konservative das Gewordene und Bestehende als höchstes Gut, so versprachen Liberale und Linke Besserungen, einen Fortschritt in Freiheit und Gleichheit. Eindimensionalität aber verspricht weder eine Bewahrung des Guten noch eine Verbesserung der Zukunft, sondern beharrt auf der Alternativlosigkeit des Bestehenden. Das Warenspektakel braucht keine Rechtfertigung, es ist einfach da. Marcuse enttarnt das, was »einfach da ist« und worin das Mitmachen als unabdingbares und normales Verhalten erscheint, als Problem:

»Wir wissen, daß Zerstörung der Preis des Fortschritts ist wie der Tod der Preis des Lebens, daß Versagung und Mühe die Vorbedingungen für Genuß und Freude sind, daß die Geschäfte weiter gehen müssen und die Alternativen utopisch sind. Diese Ideologie gehört zum bestehenden Gesellschaftsapparat; sie ist für sein beständiges Funktionieren erforderlich und ein Teil seiner Rationalität.« (Marcuse 1964: 160)

Die viel diskutierte Kernthese der »Integration des Proletariats« ist in diesem Kontext zu verstehen. Marcuse meint damit nicht, dass Klassen im Spätkapitalismus verschwinden, auch wenn sich ihre Zusammensetzung ändert. Durch Medien, Kultur- und Werbeindustrie werden Formen der Bedürfnisbefriedigung populär, die durch das enorme Anwachsen der Produktivkräfte auch in großen Teilen befriedigt werden können bzw. das damit einhergehende Versprechen der baldigen Befriedigung bringt die Menschen dazu, weiterzumachen. Die Auswirkungen des Warenangebots auf die Arbeiter*innen und somit die Befriedung der Arbeiterklasse hat Marx nicht vorausgesehen (vgl. Kellner 1984: 244). Für ihn waren diejenigen, die ihre Lebenszeit als Arbeitszeit verkaufen, sowohl Objekt im Kapitalismus als auch Subjekt des Wandels zum Sozialismus. Unvorstellbar für Marx, dass sie sich selbst mit dem Verkauf ihrer Ware Arbeitskraft und dem Kauf anderer Waren, die ihnen vor der Produktion für den Massenkonsum im 20. Jahrhundert auch nicht angeboten wurden, dermaßen identifizieren könnten. Waren es bei Marx Bedürfnisse der Arbeiterklasse, die die Gesellschaft nicht erfüllen kann, die zu deren ständiger Opposition und letztlich zum Sturz des Systems führen würden, sind bei Marcuse die von den *weißen* Arbeiter*innen der reichen Industrieländer wahrgenommen Bedürfnisse weitgehend erfüllbar. Doch die »meisten der herrschenden Bedürfnisse, sich im Einklang mit der Reklame zu entspannen, zu vergnügen, zu benehmen und zu konsumieren, zu hasen und

zu lieben, was andere hassten und lieben [...] haben einen gesellschaftlichen Inhalt und eine gesellschaftliche Funktion« (Marcuse 1964: 25), sie sind somit repressiv und stützen die vorgegebenen Fetischformen (Ware, Recht, Staat). Bedürfnisbefriedigung nimmt die Form des Konsums an, Ansprüche die Form des Vertrags (Lohnvertrag, Mietvertrag), Forderungen richten sich, sofern sie überhaupt erhoben werden, an den vermeintlichen Sozialstaat als tatsächlich regulierende Instanz¹².

Gegenüber Marcuses vorherigen Arbeiten zu Hegel, Freud und der Sowjetunion ist der EDM primär eine Bündelung älterer Thesen. So sieht Kätz in EDM wenig inhaltlich Neues, Marcuse habe alles vorher schon gesagt, nur sei dieses Buch mit dem richtigen Fokus zum richtigen Zeitpunkt herausgekommen. Marcuses vorher abstrakte Formulierungen würden hier veranschaulicht (Kätz 1982: 162). Kellner hebt zudem hervor, dass Marcuse auch nicht der Einzige war, der Theorien der Integration des Proletariats und einer Stabilisierung des Kapitalismus formulierte, doch niemand sonst habe das so schonungslos und eindrücklich getan (Kellner 1984: 276). Innerhalb marxistischer Debatten in den späten 1960er Jahren zog wohl kaum etwas so viel Widerspruch auf sich, wie die Kernthese des EDM, dass große Teile der Lohnabhängigen sich ins kapitalistische Weltsystem integriert hätten: »ODM had a curious reception and impact. It angered both orthodox Marxists, who could not accept comprehensive critique of Marxism, and many others who were unable to assent to such radical critiques of contemporary capitalist society« (ebd.: 242). Der Vorwurf von marxistischer Seite reicht dabei von einer »Abschaffung der Arbeiter*innenklasse« bis hin zu etwas differenzierteren Kritiken. Dabei stehen beispielsweise eine zu absolute Einschätzung der Technologie als Herrschaftstechnologie oder eine angebliche Anmaßung, über richtige und falsche Bedürfnisse urteilen zu können, im Zentrum. Erst recht aus heutiger Perspektive wirken viele der Kritiken und Angriffe wie ein Festhalten an etwas, das gar nicht da war: eine revolutionäre Arbeiter*innenklasse. Im Folgenden können sowohl aus US-amerikanischen als auch aus deutschen Debatten nur einige wenige Beispiele angeführt werden.

In Paul Matticks *Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft* (Mattick 1969) stellt er es so dar, als widerspreche sich Marcuse, wenn er zwar betone, dass in der Marxschen Theorie »die gesellschaftliche Produktionsweise, nicht die Technik, der grundlegende historische Faktor ist« (ebd.: 17) und dann aber ausführe, »daß der Kapitalismus fortfahren kann, die gesellschaftlichen Produktivkräfte zu entwickeln bei gleichzeitiger Beibehaltung seiner Klassenstruktur. Seiner Meinung nach steht nicht so sehr der Klassencharakter des Kapitalismus der technischen Entwicklung entgegen, sondern sichert eher die Technik die

12 In Westeuropa weit mehr als in den USA, wo eine liberale Ideologie der Selbstverantwortung noch bzw. schon weit früher viel verbreiteter war und ist.

Fortexistenz des Kapitalismus.« (Ebd.: 17-18). Hier liegt meines Erachtens eine deterministische Fehlinterpretation vor. In Marcuses Kritik eines marxistischen Determinismus, nach dem eine Weiterentwicklung der Produktivkräfte automatisch zu neuen Gesellschaftsformen führt, ist kein umgekehrter Determinismus enthalten, nach dem sich Technik verselbstständigen und eine Überwindung des Kapitalismus unmöglich machen würde. Auch Kellner stellt heraus, dass einige Kritiker*innen es so darstellen würden, als hätte Marcuse behauptet, die technologische Rationalität konstituiere die eindimensionale Gesellschaft. Bei Marcuse hingegen sei es ein reziproker Prozess:

»In view of the charges that Marcuse is a technological determinist, or theorist of an ›autonomous technology‹ that is ›out of control‹, it is crucial to see that he is aware that science and technology are constructed and used by dominant interests in a given society for specific ends which themselves help constitute their forms and functions.« (Kellner 1984: 264)

In einem Gespräch mit ihm 1978 habe Marcuse zudem gesagt, dass er Formulierungen bereut habe, die Ähnlichkeiten zu Theorien »autonomer Technologie« nahelegten (ebd.: 266f.).

Claus Offe kritisierte in seinem Beitrag in *Antworten auf Herbert Marcuse* (Habermas 1968) das Konzept der Eindimensionalität scharf, da es eigentlich Widerspruch ausschließe, die Vision einer befreiten Gesellschaft somit zu einem unerklärlichen Privileg werde und die Möglichkeiten des Widerstandes auf Anthropologie und Bedürfnisse reduziert würden. Durch Marcuses Verständnis der Technologisierung von Herrschaft ginge der Blick auf Interessen verloren und somit Erklärungsmodelle, die dann auch Ansatz für wirklichen, wenn auch zeitgemäßen, an die »jetzige« Situation angepassten Klassenkampf werden könnten (Offe 1968). Eine Antwort darauf, was eine 1968 aktuelle Form des Klassenkampfes sein könnte, liefert Offe jedoch auch nicht. Ein Kritiker in den USA war Alasdair MacIntyre, der mit seinem Einführungsbuch zu Marcuse große Popularität erreichte und, so Mark Cobb, Marcuse verunglimpft habe. MacIntyre spreche Marcuse ab, Marxist zu sein, da er in ihm in erster Linie einen Hegelianer sehe, bezeichne Marcuse als arrogant, da er sich anmaße, über falsche und richtige Bedürfnisse urteilen zu können, und werfe ihm seinen Schreibstil als zu poetisch vor. Cobb entkräftet alle diese Argumente, indem er nachweist, wie wenig MacIntyre sich wirklich auf Marcuses Schriften beziehe, die Theorietradition der Kritischen Theorie ganz weglasse und vor allem analysiert Cobb MacIntyres eigenes Werk, das erstaunliche Ähnlichkeiten zu Marcuses aufzeige, ohne dies deutlich zu machen¹³. (Cobb 2004)

13 In Siegfried Königs Einführung zu Alasdair MacIntyres *Der Verlust der Tugend* von 1981 wird die von Cobb beschriebene inhaltliche Nähe MacIntyres zu Marcuse deutlich, auch wenn seine Herangehensweise eine andere ist. MacIntyre unterstellt der Gesellschaft mangelnde Teleo-

Laut Kellner wurde Marcuses Konzeption der Eindimensionalität oftmals als zu total aufgefasst, als würde Marcuse keinerlei Möglichkeiten für dialektisches Denken und Widerspruch mehr sehen (Kellner 1984: 234f.). Er betont hingegen, Marcuse selbst benutze das Wort »Eindimensionalität« kaum, sondern spreche, wie der Titel zeigt, vom vorherrschenden »Eindimensionalen Menschen« und »Eindimensionalem Denken«. Diese Begriffe lassen tatsächlich weniger auf eine Totalität schließen. Auch unterschied Marcuse selbst zwar zwischen Bedürfnissen, die an den Kapitalismus binden und befreienden Bedürfnissen, sagte aber auch: »Was wahre und falsche Bedürfnisse sind, [muß] von den Individuen selbst beantwortet werden« (Marcuse 1964: 26).

Bei genauem Lesen, unter Einbezug seiner späteren Schriften und unter Betrachtung historischer Entwicklungen, die Marcuse in Tendenzen bereits benannte, werden viele Kritiker des EDM Marcuse nicht gerecht. Polemisch formuliert warteten viele vorgeblich radikale Marxisten im Gegensatz zu Marcuse noch ein paar Jahre auf das Proletariat, bevor sie sich selbst integrieren ließen und grün bis liberal bis konservativ wurden. Marcuse hat ein Urteil über die Gesellschaft geschrieben, die er in den frühen 1960er Jahren erlebte und studierte. Dabei hat er weder gesagt, dass Widersprüche aufgelöst seien, noch dass Kritik für immer eingedämmt sei und schon gar nicht, dass der Kapitalismus nun für immer existieren müsse. Jedoch kann die*der Lesende in Teilen des EDM den Eindruck gewinnen, dass der Kapitalismus eine langfristige Stabilität erreicht habe und Systemkrisen zumindest alsbald nicht absehbar seien. Diese Kritik am eindimensionalen Menschen ist weit verbreitet, etwa bei Paul Mattick oben und in Hans Heinz Holz' *Utopie und Anarchismus – Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses* (Holz 1968). Doch bereits im EDM finden sich Hinweise, dass er durchaus weiter von wiederkehrenden Krisen des Kapitalismus oder gar einer großen Endkrise, die in die Barbarei führen könnte, ausging. Zwei Beispiele: »Vielleicht kann ein Unglück die Lage ändern, aber solange nicht die Anerkennung dessen, was getan und was verhindert wird, das Bewußtsein und Verhalten der Menschen umwälzt, wird nicht einmal eine Katastrophe die Änderung herbeiführen« (Marcuse 1964: 17) und »Nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird« (ebd.: 267). Wenige Jahre später, in den Schriften, die hier vor allem als wichtige Bezüge für Bewegungen genommen werden, taucht Krise dann ständig auf, so bei seinen Vorträgen 1967 in Berlin, z.B. in »Das Problem der Gewalt in der Opposition«:

logie, wodurch Mentalitäten des Individualismus und Positivismus herrschten. Tradition in Aristoteles Sinne könnte hier entgegenwirken. Seine Definition des guten Lebens als Leben im Suchen nach dem guten Leben für den Menschen und die Tugenden, die dabei entwickelt werden als eben jene Tugenden, die im guten Leben notwendig wären, ähnelt dabei sehr einer entpolitierten Version von Marcuses Suche nach Sensibilität in den Kämpfen (s.u.). (Vgl. König 2014: 124-129)

»Alle Oppositionskräfte wirken heute zur Vorbereitung und nur zur Vorbereitung, aber auch zur notwendigen Vorbereitung für eine mögliche Krise des Systems. Und zu dieser Krise tragen gerade die nationalen Befreiungsfronten und die Ghetto-Rebellion bei, nicht nur als militärische, sondern auch als politische und moralische Gegner – lebendige, menschliche Negation des Systems.« (Marcuse 1980b: 56)

Hier zeichnet sich bereits eine Veränderung ab. 1964 formulierte Marcuse seine Erfahrungen der Nachkriegszeit bis in die frühen 1960er Jahre. Dabei ging es um eine radikale Kritik mit einem höchstens theoretischen Verweis auf mögliche Widerstände. 1967 hingegen scheint die konkretisierte Möglichkeit einer radikalen Politik auf, die von Bewegungen getragen wird und im Kontext einer kapitalistischen Krise agiert bzw. diese mit herbeiführt und verschärft. Wie war die Lage?

In der Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten, der damals sogenannten zweiten Welt, ist das Proletariat integriert, indem es ideologisch auf die Diktatur der Partei verpflichtet wird. Marcuse analysiert und kritisiert den Sowjetmarxismus grundlegend, ohne den im Sozialismus enthaltenen utopischen Gehalt zu verwerfen (Marcuse 1958). Von dieser Integration in den Staatssozialismus unterscheidet sich die Integration in den Sozialstaat im Westen, der von den USA dominiert wird. Von Roosevelts New Deal bis zu Brandts Kanzlerschaft dominiert die Tendenz einer Integration durch Zugeständnisse. Selbst im globalen Süden, wo Marcuse auf einen sozialistischen Überschuss der nationalen anti-kolonialen Befreiung setzte, wurden die Subalternen gewaltvoll ins postkoloniale Projekt kapitalistischer Nationalstaaten integriert. Weder im westlichen Sozialstaat, im östlichen Staatssozialismus noch im südlichen Nationalstaat, als Idealtypen, hörte die Klassengesellschaft auf zu existieren. Für den Weltsystemanalytiker Immanuel Wallerstein zeigt sich retrospektiv: »The underlying social reality of the class struggle continues within all existing states, including those where national-liberation movements have come to power« (Wallerstein in: Arrighi et al. 1989: 60). Der Unterschied zwischen der Vorkriegszeit und der Nachkriegszeit, den Marcuse schon in den 1950er Jahren erkannte, liegt in der Tatsache, dass der Klassenkampf nach 1945 in Formen kanalisiert wurde, die das System nicht mehr existentiell bedrohen konnten. Marcuse sah keine Gespenster, wo keine waren und lenkte seinen Blick dorthin, wo sie sich noch oder auch neu formierten.

Noch bevor er seine Analysen auf diese Subjekte und Bewegungen richtet, liefert er im Anschluss an die Integrationstheorie des EDM eine Rechtfertigung, indem er die repressive Toleranz (im Folgenden: RT) theoretisiert. In dem gleichnamigen Essay von 1965 (und 1968 mit einem Nachwort versehen) begründet Marcuse, dass vorherrschende Toleranz repressiv ist, da mit ihr rechte Äußerungen als freie Meinungsäußerung verteidigt würden. Rechte Meinungen und Politik werde als Teil des Bestehenden akzeptiert und verteidigt, linke Positionen gingen hingegen

entweder einfach im Diskurs unter oder würden, sobald sie konkret und radikal sind, verfolgt und kriminalisiert. Aufgrund der Entfremdung der Individuen nehmen sie das Gegebene als Normales hin. Eine wirkliche Freiheit, in der Toleranz angebracht wäre, gäbe es nicht:

»Faktisch ist die Entscheidung zwischen gegensätzlichen Ansichten schon vollzogen, ehe es dazu kommt, sie vorzutragen und zu erörtern – vollzogen nicht durch eine Verschwörung, einen Führer oder Propagandisten, nicht durch irgendeine Diktatur, sondern vielmehr durch den ›normalen Gang der Ereignisse‹, der der Gang verwalteter Ereignisse ist, sowie durch die darin geformte Mentalität.« (Ebd.: 147)

In einem Interview mit der französischen Zeitschrift *L'Express* im September 1968 sagt er ganz deutlich: »I am certainly not in favor of authorizing free expression to racist, anti-semitic, or neo-Nazi movements, because the distance between the word and the deed is too brief today, too short« (zitiert nach Kätz 1982: 175). Roger Behrens hat Marcuses Gesellschaftsanalyse auf die Situation in der BRD in den 1990er Jahren übertragen:

»Es ist zu vermuten, daß gerade die Ausweitung der Disziplin eine zunehmende Unterwerfung des Subjekts verlangt, wobei durch perfektionierte Selbstkontrolle jenes Bewußtsein konditioniert wird, welches zum Beispiel gegen Fremde gerichtete Disziplinargewalt nicht mehr mitbekommt, sich blind macht gegenüber offenen Repressionen – und diese eventuell sogar, dank des kontrollierten Selbst, befördert und stützt. Obwohl sich zum Beispiel die staatlichen Repressionen gegenüber Emigranten verschärft haben und das Asylrecht fast abgeschafft ist, obwohl die herrschende ›Ausländerpolitik‹ Ressentiments und Diskriminierungen duldet und kaum Maßnahmen zur Bekämpfung des Neonazismus ergreift (statt dessen aber Antifaschisten polizeilicher Verfolgung ausgesetzt sind), gebürdet sich das öffentliche Bewußtsein als tolerant und demokratisch, ohne daß es einen nennenswerten antirassistischen Diskurs geben würde.« (Behrens 2000: 141)

Eine politische Situation, die sich derzeit weiter und wieder akuter bewahrheitet. Trotz einer, wie in den 1990er Jahren, erstarkenden migrantischen Selbstorganisation und antirassistischer Interventionen (migrantifa, Black Lives Matter,...) ist »[d]ie akute Gefahr des Faschismus oder des Neofaschismus [...] noch in keiner Weise überwunden« (Marcuse 1980b: 56) – gilt für 1967 wie für 2021, wie der Rechtsautoritarismus in vielen Ländern zeigt. Was ist daraus für Bewegungen zu folgern? Entsprechend fordert er, die ›Toleranz‹ gegenüber menschenverachtender Ideologie einzustellen und verteidigt radikale linke Politik als Gegenpol. In Marcuses Nachwort zu RT heißt es:

»Toleranz, die das Lebenselement, das Kennzeichen einer freien Gesellschaft ist, wird niemals etwas sein, das von den bestehenden Mächten ›gewährt‹ wird; sie kann unter den herrschenden Bedingungen einer Tyrannei der Mehrheit nur durch die hartnäckige Anstrengung radikaler Minderheiten erkämpft werden, die willens sind, diese Tyrannei zu brechen und an der Entstehung einer freien und souveränen Mehrheit zu arbeiten – durch intolerante Minderheiten also von militanter Ungeduldssamkeit und kämpferischem Ungehorsam gegenüber Verhaltensregeln, die Zerstörung und Unterdrückung tolerieren.« (Marcuse 1965: 166)

Dabei geht es nicht um die Anmaßung einer Minderheit, nun der Mehrheit ihre Wahrheit aufzudrücken. Es geht darum, Ausbeutung und Fremdbestimmung, Rassismus und Sexismus nicht mehr zu dulden, also zu tolerieren, auch wenn sie mehrheitsfähig und üblich sind. Bei den kämpferischen, ungeduldigen und intoleranten Minderheiten, die Marcuse 1965 erwähnt, lässt sich auch an die antirassistische Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen in diesen Jahren denken. Diese arbeitete durchaus an neuen Mehrheitsverhältnissen in der US-Demokratie, agierte aber zunächst als Minderheit mit der Bereitschaft zum Ungehorsam gegenüber der Mehrheit. Um Marcuses Verhältnis zu den radikalen Minderheiten der 1960er und 1970er Jahre wird es im Folgenden gehen.

2.3 Marcuse als Theoretiker der Revolte

Undogmatischer Marxismus, die ausgezeichnete Analyse der politischen Situation sowie die Psychoanalyse bezeichnet Marcuse in einem Interview mit Habermas als das Besondere der Kritischen Theorie (Marcuse et al. 1981c: 13). Und diesen Elementen bei ihm selbst konnten wir uns in diesem Kapitel bisher annähern. Doch Marcuse sieht die Aufgabe Kritischer Theorie nicht nur in Analyse, sondern auch im »Aufweis sichtbarer Tendenzen (wenn es welche gibt), die über den bestehenden Zustand hinausführen könnten« (Marcuse 1969d: 244). Den Begriff der Tendenz, der bereits mehrmals gefallen ist, möchte ich in Bezug auf Marcuse stärken und damit seine stetige Suche nach emanzipatorischen Elementen verteidigen. Er ruft dazu auf, nach rebellischen und emanzipatorischen Kräften Ausschau zu halten und widersteht somit trotz seiner realistischen, negativen Analysen einem Impuls vieler Kritischen Theoretiker, die Unterwerfung des Subjekts zu totalisieren. In den späten 1960er und frühen 1970er Jahren geht er über Gesellschaftskritik und theoretische Befreiungsperspektive hinaus, indem er in seiner Kritik nicht bei Theorie verbleibt, also nicht nur analysiert, hinterfragt, ablehnt und als überwindbar beschreibt, sondern emanzipatorische Kräfte bestärken möchte – auch durch Kritik an ihrem Handeln. Das viel zitierte Bild Kritischer Theorie als »Flaschenpost«, die

eines Tages im richtigen Moment gefunden und geöffnet wird, trifft für Marcuse nicht zu, wie sein Sohn Peter Marcuse betont:

»But he was not interested in ›Flaschenpost,‹ putting a message for the future in a bottle and casting it on the seas, hoping some day someone somewhere would find and heed it; he wanted to influence things today, because they so badly needed changing and possibilities were similarly so great.« (Marcuse 2004g: 252).

Entsprechend adressierte Marcuse »seine Texte [der 60er und 70er Jahre] nicht mehr an eine universitäre Öffentlichkeit oder an eingebildete Zeugen in einer ungewissen Zukunft, sondern an engagierte Mitstreitende« (Schwandt 2009: 151). Dass sich dadurch auch die Textformen veränderten, macht es einerseits leicht, mit Marcuse zu arbeiten. Er liefert Interpretation und Beispiele des Öfteren selbst gleich mit. Andererseits ist es auch gefährlich etwas in einem sehr speziellen Kontext Geschriebenes zu verallgemeinern und auf andere zeitliche und örtliche Kontexte anzuwenden. Wenn manche Texte nicht als Momentaufnahme gelesen werden, sind sie gar widersprüchlich. Zum Beispiel lesen sich einige berühmt gewordene Passagen aus EDM und RT als Aufruf zu linksradikaler, mit dem etablierten brechende Politik. Bereits 1968 schreibt er aber, dass Bündnisse mit Allen einzugehen seien, »die wissen, daß der Feind rechts steht und die gezeigt haben, daß sie das wissen« (Marcuse 1969b: 110). Doch wer wird wann benannt bzw. adressiert? Mitte der 1960er Jahre bezieht sich Marcuse vorrangig auf die Bürgerrechtsbewegung, die Kämpfe Schwarzer in den USA. Ende der 1960er Jahre ist er aktiv im Austausch vor allem mit Akteur*innen der Studierendenbewegung, die bereits begann, sich selbst zu zerlegen.

Findet die Diskussion der Schriften Marcuses zu Bewegungen vor allem in Teil II statt und werden sie dort teils auf heute übertragen, soll an dieser Stelle ein Überblick erfolgen. Worüber schreibt Marcuse in welchem Kontext? Warum wird gerade er zum Intellektuellen des Widerstandes? Was waren zentrale Kritiken an seinen Konzeptionen? Welche Kritiken übte er an den Bewegungen?

Internationalismus und Antirassismus

Auf den letzten Seiten des EDM steht das sogenannte »Randgruppenzitat«, das inklusive des Begriffs »Randgruppe« im Hauptteil genauer diskutiert wird:

»Unter der konservativen Volksbasis befindet sich jedoch das Substrat der Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen. [...] Die Tatsache, daß sie anfangen, sich zu weigern, das Spiel mitzuspielen, kann die Tatsache sein, die den Beginn des Endes einer Periode markiert. Nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird.« (Marcuse 1964: 276)

Marcuses Beschäftigung mit Befreiungsbewegungen nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung, nicht bei der *weißen* Studierendenbewegung. Und Marcuse unterstellt niemandem, das neue revolutionäre Subjekt zu sein. Der Kritische Theoretiker Detlev Claussen verdeutlicht sehr treffend, dass es Marcuse gerade durch die bereits hier gemachten Einschränkungen, wie im Satz »nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird« möglich werde, unbefangener auf die Bewegungen zu schauen als viele andere Zeitgenossen – und gerade aufgrund seines klaren Blicks in den Dialog zu gehen:

»Ganz entscheidend ist die Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten gewesen. Marcuse hatte einen direkten Kontakt zu den Aktivisten, die in den frühen 60er Jahren in den Süden gegangen sind. Er hat gesehen, dass die Protestbewegung aus dieser Bürgerrechtsbewegung hervorgegangen ist, in der es zu Beginn überhaupt nicht den Anspruch einer revolutionären Praxis gab. Sie wollte die rassistische Struktur der Vereinigten Staaten infrage stellen. Deswegen hat es eine viel organischere Beziehung von Marcuse zur Protestbewegung gegeben, während die Verhältnisse in Europa doch andere gewesen sind.

Für Marcuse hatte die Praxis der Protestbewegung eine katalysatorische Funktion. Ich denke dabei auch an die berühmte Randgruppentheorie, die er am Ende von ›Der eindimensionale Mensch‹ aufstellt. Darin hat er diese Randgruppen vom hohen Anspruch revolutionärer Praxis suspendiert. So ist es Marcuse deutlich leichter gefallen, die Protestbewegung realistisch wahrzunehmen. Ihre Ziele – Vietnam, später der Feminismus – haben letztlich katalysatorisch auf die Gesellschaft gewirkt.« (Claussen in: Schroeder 21.03.2017)

Wie das Ende des EDM ist auch RT im Kontext der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung geschrieben. Erst durch die Organisierung durch den SNCC und Solidarität mit der Bürgerrechtsbewegung radikalisierten sich auch die *weißen* Studierenden. In Deutschland war der Kontext ein anderer: die Bewegung fand ihren Anfang in der Auseinandersetzung mit den Verstrickungen bzw. Kontinuitäten der Karrieren von NS-Tätern in staatlichen Strukturen, so auch in den Universitäten, dem Ausschluss des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (folgend: SDS) aus der SPD, einer Mobilisierung gegen die Wiederaufrüstung Deutschlands sowie Protesten gegen die Notstandsgesetze im Zusammenschluss mit Gewerkschaften.

Relevant für eine Radikalisierung der Studierenden in Deutschland waren zudem internationale, teils exilierte, Studierende aus afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern (vgl. Seibert 2008). Mit der Antivietnamkriegsbewegung, die sich aus den USA auf Westeuropa ausdehnt, kommen die Bewegungen international zusammen (vgl. Jansen 2004: 8-9).

Bei seinem Vortrag beim vom SDS in Frankfurt veranstalteten Vietnam-Kongress 1966 nennt Marcuse vier oppositionelle Gruppen in den USA: »1. Intellektuelle und Jugendliche. 2. ›Unterprivilegierte‹ Gruppen der Bevölkerung,

z.B. Puertoricaner, N[-Wort]¹⁴ usw. 3. Eine religiös-radikale Bewegung und 4. Die Frauen« (Marcuse zit.n. Kraushaar 2004: 16). Mit den Gruppen, die den ideologischen Kern einer patriarchalen, *weißen* und auf Altershierarchien beruhenden Lebensform in Frage stellten, setzte Marcuse sich auseinander. Marcuses konkreter Kontakt zu den sozialen Bewegungen der Neuen Linken, etwa der Jugend- und Bürgerrechtsbewegung der 1960er oder der Frauen- und Umweltbewegung der 1970er, sowohl in den USA als auch in der BRD, war weitgehend über die Studierendenbewegung vermittelt. Es waren Studierende und junge Intellektuelle in aller Welt, die sich auf ihn bezogen. In der BRD geschah dies durch seine Kontakte zum SDS, mit Rudi Dutschke freundete er sich sogar an. Auch Aktivist*innen des Pariser Mai 1968 verwiesen auf Marcuse. So zitiert Winfried Loth als Zeitzeugin des Pariser Mai eine ehemalige Resistance-Kämpferin: »Wir waren alle Kinder Marcuses [...] ob wir seine Schriften gelesen hatten oder nicht, auf der Suche nach einer neuen Form des Sozialismus, neuen Beziehungen zwischen den Menschen und zunächst unter uns, im Aktionskomitee« (zit.n. Loth 2018: 150).

Stets blieb eine antirassistische und eine internationalistische Perspektive erhalten, auch durch den Internationalismus der Studierendenbewegung. Um einige Beispiele zu nennen: Die wichtigsten Theoretiker und Aktivisten des deutschen SDS, Hans-Jürgen Krahle und Rudi Dutschke, versuchten sich an einer praxistauglichen Konzeption revolutionärer Subjektivität und reihten dabei, so die Historikerin von 1968 Ingrid Gilcher-Holtey, Marcuse neben die Schriften der antikolonialen Theoretiker und Kämpfer Frantz Fanon und Che Guevara ein. »Gestützt auf Marcuse, der in den Randgruppen eine Negation der bestehenden Gesellschaft sah, sowie auf das Plädoyer Fanons für die Entrechteten der Dritten Welt, traten sie für eine Unterstützung der antikolonialen Befreiungsbewegungen ein« (Gilcher-Holtey 1998: 184). Ingo Juchler stellt in *Rebellische Subjektivität und Internationalismus* (Juchler 1989) den Einfluss Marcuses sowie der nationalen Befreiungsbewegungen auf die Studentenbewegung heraus. Bei dem Kongress *Dialectics of Liberation* in London im Sommer 1967 sprachen unter anderen Marcuse und der Black-Panther-Intellektuelle Stokeley Carmichael (Cooper 1969).

Neben den antirassistischen und internationalistischen Ausgangspunkten und Dimensionen ist ein zweites zentrales Charakteristikum der Bewegungen hervorzuheben, denn Solidarität allein erklärt noch nicht, warum Studierende, die einer integrierten *weißen* Mittelschicht entspringen, aufbegehren. Das besondere an Marcuses Marxismus ist das Interesse für Entfremdung, nicht nur für Ausbeutung. Er insistiert nicht nur auf der Möglichkeit, dass es allen Menschen materiell gut gehen könnte, sondern auch darauf, dass Menschen in der Entfremdung nicht wirklich leben und dass dieses Gefühl immer wieder durchbricht. Ekel vor dieser

14 Auch wenn im zeitlichen Kontext gebräuchlich und nicht rassistisch gemeint, ist auf die Wiederholung dieses verletzenden Wortes zu vermeiden.

Gesellschaft heißt es in einem Spiegel-Interview von 1969 (Marcuse 1969e). Dieser Zugang Marcuses ermöglicht ein theoretisches Zusammendenken aller emanzipatorischen Bewegungen, da es eben nicht um Ausweitung der oder Integration in die Konsumgesellschaft geht, sondern um die Forderung nach ganz anderen Formen des Seins, die sich sowohl bei den »Unterprivilegierten« wie auch bei den *weißen* Studierenden findet.

Stark beeinflusst und beeindruckt von den aufkommenden Bewegungen, schreibt Marcuse sein Essay »Versuch über die Befreiung« (Marcuse 1969d, folgend: VüdB). Wenn bisher in Andeutungen und zögerlich formuliert, lotet er hier aus, welche emanzipatorischen Tendenzen sich in den Bewegungen zeigen. Er beschreibt die globalen Aufstände und sagt im Vorwort: »Keine dieser Kräfte *ist* die Alternative« (ebd.: 242), doch sie können darauf vorbereiten, sie können Impulse geben, sie sind »Katalysatoren« (ebd.: 286). In dieser Schrift skizziert Marcuse eine neue Sensibilität und konkretisiert seine Vision einer wirklich solidarischen Menschheit basierend auf seinen Erkenntnissen aus der Psychoanalyse sowie den Beobachtungen der aktuellen Proteste.

Negation als Basis für Sensibilität

Für Marcuse setzt die Artikulation neuer Bedürfnisse zunächst die bestimmte Negation der alten Bedürfnisse voraus: »Negation des Bedürfnisses, das Leben zu verdienen, Negation des Bedürfnisses nach einer verschwendenden, zerstörenden Produktivität [...], Negation des Bedürfnisses nach verlogener Triebunterdrückung« (Marcuse 1980a: 15). Negation ist zentrales Theorem der Kritischen Theorie, in der Negation der herrschenden Verhältnisse, die sich in den größten Katastrophen wie in den kleinsten Irritationen im Alltag zeigen können, findet sie ihren Ausgangspunkt. »Das Ganze ist das Unwahre« (Adorno 1951: 55), heißt es bei Adorno in Erwiderung auf Hegel. In der Negation begründet sich zugleich die Befreiungsperspektive, denn die Negation ist verankert in der Möglichkeit, dass es anders sein könnte – das Ganze könnte wahr werden (vgl. Hawel 2006: 103). Insbesondere bei Marcuse zeigt sich zum einen diese Befreiungsoption, zum anderen, dass Negation nicht nur auf der rationalen Analyse der Gesellschaft und der Erkenntnis gesellschaftlicher Potenziale beruht, sondern ihren Impuls in der menschlichen Triebstruktur, in einem Begehren nach Beziehungen, hat. Grundlage für Freiheit ist ein »Organismus, der nicht mehr imstande ist, sich den konkurrierenden Leistungen anzupassen, wie Wohlergehen unter Herrschaft sie verlangt; der die Aggressivität, Brutalität und Häßlichkeit der etablierten Lebensweise nicht länger zu ertragen vermag« (Marcuse 1969d: 245). Diese Negation wiederum mache, so Marcuse, den Organismus erst empfänglich »für die potentiellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt« (ebd.: 246). Die Negation ist für Marcuse also auch körperlich, da tief in den Menschen

verankert. Sensibilität und Negation bedingen sich gegenseitig. Diese Themen werden in Teil II im Praxiskontext einer Bewegung kritisch diskutiert.

Exkurs: Marcuse als Intellektueller

Marcuse nahm bewusst die Rolle eines Intellektuellen ein. Edward Said schreibt in *Representations of the Intellectual* (Said 1996) es sind die Charakteristika Öffentlichkeit (ebd.: 11), Sensibilität (ebd.: 12) sowie Engagement/Hingabe und damit einhergehend die Bereitschaft, Risiken einzugehen (ebd.: 13), die einen Intellektuellen ausmachen – diese finden sich bei Marcuse wieder. Marcuse war ein öffentlicher Intellektueller mit einem weiten Blick für globale Ungerechtigkeiten, die Bedeutung der antikolonialen Kämpfe, die Kämpfe marginalisierter Gruppen in der Metropole und des Feminismus. Und nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit Sensibilität zog sich durch sein gesamtes Spätwerk. Er riskierte nicht nur seine Professur, sondern erhielt auch Morddrohungen. Freund*innen und Schüler*innen Marcuses beschrieben ihn als einen hingebungsvollen Lehrer¹⁵. Er verstand es zu begeistern, aber auch zuzuhören und war bis ins hohe Alter offen wahrzunehmen, was gerade aktuell und wichtig war. Marcuse mischte sich ein und bestärkte seine Studierenden in ihrem Engagement ebenso wie darin, sich weiter mit Theorie zu beschäftigen und das Erlebte theoretisch zu kontextualisieren, mit Philosophie einzubetten, wie Angela Davis betont: »[...] Marcuse's critical theory would explore the one-dimensional society in the US and would later identify the prominent role of racism, encouraging students like myself to attempt to further develop the emancipatory promise of the German philosophical tradition« (Davis 2004: 45). Dass der Dialog zwischen Marcuse und vielen seiner Studierenden gelang, hat auch mit diesem wirklichen Interesse an Theorie und Praxis zu tun.

Für diese Sensibilität ist sicherlich nicht zuletzt auch seine eigene Biographie konstitutiv: »Als deutscher Emigrant und Jude, der den Todesmühlen der Nazis

15 Das Titelgebende Zitat, »knowledge is partisan«, gebe ich hier nochmals in voller Länge wieder: »In formal lectures and informal discussions his teaching is generously spiced with irony and humor directed at the sacred cows of the Establishment. As he himself remarked with reference to Paul Baran, however, this is a characteristic of those who are truly serious. The individuals who have seen and heard him remember also the mastery of Socratic method, the fairness and generosity in debate, the sure command of a vast learning, and the unbounded intellectual curiosity. But the essential element of Marcuse's teaching is that knowledge is partisan. Knowledge, in its origin and intention, is for life. The current pretensions to »scientific objectivity,« intellectual neutrality, and value-free thinking betray the goals of knowledge itself: Knowledge is inextricably bound up with the attempt to create a free and rational human existence« (Leiss et al. 1967: 425). Sein Lob auf Marcuse als Lehrer wiederholte William Leiss auch 50 Jahre später in einem Workshop zu »Teaching Marcuse« auf der Toronto-Konferenz der Marcuse Society 2017 (eigene Notizen).

entkommen war, sprach Marcuse über die Barbarei mit einer besonderen biographischen Autorität und Authentizität zu den amerikanischen 68ern« (Mausbach 2009: 129), schätzt Wilfried Mausbach ein. Anders als beispielsweise Theodor W. Adorno aber auch viele andere intellektuelle Exilanten, war die mit dieser Erfahrung verknüpfte geographische Ferne seiner intellektuellen Heimat, das Denken und Schreiben in einem neuen Kontext, für ihn jedoch kein Grund in eine Sehnsucht nach Europa oder Melancholie zu verfallen. Gerade die genannten Charakteristika der Zugewandtheit zu Menschen, Offenheit und Sensibilität für die Themen, die aktuell virulent sind, ließen ihn trotz aller Erlebnisse nicht resignieren: »In dieser Rolle [als Intellektuelle*r] rächt sich jede Illusion; aber noch schwerer rächt sich jeder, auch der geringste Anflug von Defätismus« (Marcuse 1969a: 101).

Marcuse und seine Auseinandersetzung mit Intellektualität sind damit in dieser Arbeit nicht nur theoretischer Bezug, sondern auch gelingende Figur eines Intellektuellen im 20. Jahrhundert. Ein Mensch, der zur gegenseitigen Übersetzung von Theorie und Praxis einerseits in Form der Entfaltung Kritischer Theorie in einem neuen geographischen und zeitlichen Kontext (Europa in die USA) und andererseits zum »Transfer der Proteste von Amerika nach Europa und [...der] Entstehung einer Solidarität zwischen den Trägergruppen« (Gilcher-Holtey 2001: 45) beitrug. Wie bereits in der Einleitung hervorgehoben, war Marcuse der einzige der Kritischen Theoretiker der ersten Generation für den der weltweite Ausbeutungszusammenhang stets zentrales Element seiner Analyse war und der mit der Unterstützung der antikolonialen Solidarität (wenn auch mit anderen Begrifflichkeiten) eine Übersetzung vornahm. Er inspirierte und beeinflusste die Protestbewegungen. Wie Angela Davis betont, lernte sie von Marcuse, dass sie Theoretikerin und Aktivistin zugleich sein kann und es hier statt eines Gegensatzes vielmehr eine notwendige Synthese gibt¹⁶. Auch wenn Davis Marcuses Handeln als Aktivismus wahrnahm, ist er dennoch von denjenigen Intellektuellen zu unterscheiden, die direkt in die Organisationsstrukturen der Proteste eingebunden sind. Er bezeichnete sich selbst als »solidarisch« und distanzierte sich von einer Gleichstellung mit Guevara oder Dutschke, da diese ihr Leben riskierten während er selbst »nur mit [.s]einen Worten und Gedanken an diesem Kampf teilnehme« (Marcu-

16 »What influenced me most was the way in which [Marcuse] negotiated his very close engagement with philosophical texts. He was an incredible reader of texts and the way he engaged with those texts and made a connection between possibilities in the real social world. And so I saw him, you know, I took many seminars with him, but I also saw him speak at rallies, I also saw him speak out against the war, I also saw him support the Black struggle, I also saw him support the student movement [...]. So that way he was an inspiration to me. Watching him made it apparent to me that there didn't have to be a contradiction between academic research and social activism«. (Explorations in Black Leadership 2014: Min. 3:45-4:54)

se 1969c: 9), was ein grundlegender Unterschied sei¹⁷. Eine absolute Identifikation verbietet sich für ihn, ein Eintreten für die Sache und ein strategisches Ausnutzen seiner privilegierten Position jedoch nicht¹⁸.

So war seine Solidarität stets verbunden mit einer intellektuellen Distanz und konstruktiv gemeinter Kritik, die er dennoch drastisch zu formulieren vermochte (s.u.). Marcuse war ein kritischer Intellektueller, der solidarisch war, aber auch eine Distanz bewahrte und somit dem von Ingrid Gilcher-Holtey als typisch für die 1960er Jahre beschriebenen »aktivistischen Intellektuellen« der »zugleich bereit [ist], die praktischen Kämpfe derjenigen zu unterstützen, in deren Namen er das Wort ergreift« (Gilcher-Holtey 2013: 45) nicht ganz entsprach. Vielmehr bewahrte er stets auch die Eigenschaften des öffentlichen Intellektuellen: Er ergriff in der Öffentlichkeit das Wort und verteidigte das freie Denken und Reden gegen konservative ebenso wie gegen vermeintlich linke Kritik.

Die Figur des Intellektuellen durchzieht diese Arbeit und wird sowohl in der Vorstellung meiner Gesprächspartner*innen (Kapitel 3), in der Methodologie in einer Reflexion der Theoriediskussionen als Übersetzung und meiner Rolle hierin (Kapitel 4), als auch in Kapitel sieben mit einer Diskussion von Marcuses Reflexionen zu Erkenntnis und politischer Erziehung wieder aufgegriffen.

Solidarische Kritik

Um zu verstehen, warum sich auf Marcuses Befreiungsperspektive derart »gestürzt« wurde, obwohl er ja, wie gezeigt wurde, ein überwiegend negatives Bild der integrierten Gesellschaft zeichnet und diese Perspektive zwar aufmacht, aber für unwahrscheinlich hält, hilft es sich in den in EDM beschriebenen Kontext der USA der 1960er Jahre zu versetzen. Immer mehr Konsum auf der einen Seite, weiter völlig deklassierte Menschen auf der anderen und dennoch kein Widerspruch,

17 Im gleichen Interview mit der Zeitung L'Express schätzt er auch die Morddrohungen gegen ihn als weniger bedrohlich ein, als sie dargestellt wurden: »Die Drohungen waren mit Ku-Klux-Klan unterzeichnet, aber ich glaube nicht, daß sie von ihm stammten« sagt er und beschreibt, wie die Studierenden ihn mit Wachen um sein Haus beschützten (Marcuse 1969c: 35).

18 »Marcuse [hat] an seiner Rolle als Intellektueller festgehalten und betont, daß zwischen Theorie und emanzipatorischer Praxis ein Spannungsverhältnis erhalten bleiben müsse, Theorie ihre autonome Position nicht zugunsten von Parteilichkeit für konkrete Politiken aufgeben dürfe. So hat sich Marcuse in diesen Jahren zu zahllosen politischen Diskussionen vor allem in Westeuropa und den USA begeben, seine Rolle als Intellektueller auch im Sinne von konkreter Solidarität mit einzelnen Bewegungen und Opfern der Repression wahrgenommen und immer wieder den Versuch gemacht, selbst durch Vorträge in anderen Milieus und den Medien an dem Bewußtseinsbildungsprozeß mitzuwirken.« (Roth 1985: 169-170)

keine Perspektive, weder im orthodoxen Marxismus, noch im nominal existierenden Sozialismus, in dem die Bürokratie des Kapitals durch die Bürokratie der Partei ersetzt wurde. Mit Marcuses Analyse und Blick auf Bewegungen, die nicht nur materielle Verbesserungen, sondern ein selbst gestaltetes Leben fordern, kehrt der Marxismus in den Westen zurück.

Damit zieht Marcuse jedoch viel Kritik auf sich, nicht nur, wie wir bereits gesehen haben, von orthodox-marxistischer Seite, sie reichte vielmehr auch über konservative Versuche ihn von der Universität zu entfernen, bis hin zu einer rechten Morddrohung durch den Ku-Klux-Klan oder Personen, die sich dafür ausgaben (so Marcuses Vermutung). Marcuse wird selbst zur Projektionsfläche von aufgestaunter Aggressivität, zum Intellektuellen, dessen nicht-körperliches Arbeiten, dessen Ideen zu einer befreiten Sexualität die auf die Gesellschaft dermaßen zugerichteten Individuen nicht ertragen. Auf rechte bis rechtsradikale Äußerungen brauche ich nicht einzugehen, doch selbstverständlich gibt es auch differenzierte Kritiken. Zurückkommen möchte ich auf die in der Einleitung angedeutete Kritik, dass Marcuse zwar globale Ausbeutungsverhältnisse und rassistische Zustände stets mitdenke, hier aber keine genaueren Analysen vornehme. Zum Beispiel wird das an der Kontrastierung von Stokeley Carmichaels mit Marcuses Vortrag auf dem *Dialectics of Liberation*-Kongress 1967 deutlich (Cooper 1969). Marcuse fasst hier seine Kritik der Überfluggesellschaft zusammen und skizziert die bereits umrissene Befreiungsperspektive. Er schließt mit einem Aufruf »den Befreiungskampf in den neokolonialen Ländern zu unterstützen«, meint aber, »daß wir den Akzent unserer Arbeit auf die entwickelten Industriegesellschaften legen müssen« (Marcuse 1969a: 101). Carmichael hingegen spricht über »das System der internationalen weißen Vorherrschaft, die mit dem internationalen Kapitalismus verbunden ist« (Carmichael 1969: 27). Er argumentiert, dass die Analyse und Kritik des Rassismus nicht als ein nachrangiger Schritt betrachtet werden darf. »Die Interpretation unserer ökonomischen Lage entstammt nicht nur den Schriften von Marx, sondern, wie wir es sehen, auch dem Verhältnis der kapitalistischen Länder zu den farbigen Völkern auf der ganzen Welt« (ebd.: 37).

Im Kontext einer Kritik nicht ausreichender Vertiefung zum Beispiel rassistischer Verhältnisse und antirassistischer Bewegungen kann Marcuse auch vorgeworfen werden, dass er in seinen Spätschriften von einer Befreiungsperspektive zur anderen und von einer Bewegung zur nächsten sprang. Die feministische Kritik, die in Kapitel sechs ausführlich behandelt wird, zielt ebenfalls darauf ab, dass Marcuse Frauen als mögliche Trägerinnen revolutionärer Eigenschaften gesehen habe, ohne sich den tatsächlichen Verhältnissen ihrer Vergesellschaftung und den tatsächlichen feministischen Bewegungen näher zu widmen. Für Stefan Breuer ist das ein Hinweis auf eine Krise der Kritischen Theorie als Krise der Revolutionstheorie, die Marcuse aber nicht erkannt habe: »Indem Marcuse in einer atemlosen und bereits die ganze Vergeblichkeit seines Unterfangens ahnen lassenden Anstren-

gung noch einmal alle Möglichkeiten der Revolutionstheorie durchspielt [...] lässt er ihre objektive Unmöglichkeit hervortreten« (Breuer 1977: 241-242).

Weiterer Punkt, an dem sich Kritik entzündete, war der Vorwurf mangelnder Neutralität. Kellner schreibt über VüdB: »This politically explosive essay was criticized harshly for its obvious partisanship, violating the academic taboo of neutrality [...]« (Kellner 1984: 281). Diesem Vorwurf kann mit Verweis darauf gekontert werden, dass Marcuse niemals behauptet hat, neutral zu sein und sein Werk, insbesondere EDM aufzeigte, dass es keine Neutralität eines vorgeblichen Status Quo gibt – das betrifft selbstverständlich auch die Wissenschaft. Wenn Theorie immer parteiisch ist, muss mit Kritischer Theorie für die Unterdrückten Partei ergriffen werden (vgl. Methodologie).

Vorwürfe, dass Marcuse Gewalt pauschal legitimiere und jeglichen Protest gutheiße, lagen auch an Missinterpretationen durch Bewegungen. Wie aufgezeigt, bezogen sich Marcuses Ausführungen in EDM und RT vor allem auf die Bürgerrechtsbewegung, auf die »Unterprivilegierten«, denen eingeschränkt legale Möglichkeiten des Widerstandes zur Verfügung stehen (siehe Diskussion in Hauptteil). Doch, so Wolfgang Kraushaar, einige »glaubten in dem 1965 von Herbert Marcuse verfaßten Aufsatz über ›Repressive Toleranz‹ einen Freibrief dafür erkennen zu können, den Legalitätsrahmen der parlamentarischen Demokratie nach Belieben überschreiten zu dürfen« (Kraushaar 2004: 15).

Aus seinem solidarischen Verhältnis zu den Bewegungen, insbesondere der Studierendenbewegung, übte Marcuse entsprechend auch harsche Kritik an diesen. In einem Brief an Adorno vom 5. April 1969 wird deutlich, dass Marcuse alles andere als beliebig und freudig alles gutheißend gegenüber den Studierenden auftrat: »Ich diskutiere mit den Studenten, ich beschimpfe sie, wenn sie nach meiner Ansicht stupide sind und den Anderen in die Hände spielen, aber ich würde wahrscheinlich nicht die schlechteren, scheußlicheren Waffen gegen ihre schlechten zur Hilfe rufen« (Marcuse zit.n. Jansen 2004: 10). Marcuse ging in die Auseinandersetzung und kritisiert implizit Adorno dafür, dass er sich dieser verweigerte¹⁹.

Doch was waren die Themen seiner Kritik an den Bewegungen seiner Zeit? Ausführlich werde ich sie im Hauptteil diskutieren, da sie auch in Bezug auf die Refugee-Bewegung bzw. antirassistische Bewegungen großen Anklang fanden. Sie sollen hier zur Orientierung nur kurz skizziert werden: Marcuse beklagte einen immensen Antiintellektualismus, der dazu führe, dass sich die Studierenden ihre eigene Basis, die Universitäten, nehmen lassen wollten (Marcuse 1971b: 12 sowie

19 Marcuse nimmt hier Bezug auf Adornos Reaktion auf die Besetzung des IfS durch Studierende, denn dieser hatte die Polizei gerufen. Adorno und Horkheimer verloren durch ihre Abriegelung Einfluss – sie hätten durch mehr Einmischung vielleicht auch zu einer weniger dogmatischen Entwicklung beitragen können.

1971a: 127), beklagt Pseudo-Radikalismus, ohnmächtigen Anarchismus und narzisstische Selbstüberschätzung (Marcuse 1975b: 161), wie es schließlich in »Scheitern der Neuen Linken?« heißt. Aber er thematisiert genauso die Repression, die insbesondere die Schwarzen Bewegungen, weniger brutal und direkt auch die *weißen* Studierenden, trifft – ebenso wie Kooptation durch Re-Integration in das Establishment (Marcuse 1971a). Damit sind die Themen umrissen, die neben der These der integrierten Gesellschaft, neben einer Diskussion von Randgruppentheorie sowie Sensibilität und Feminismus, im Zentrum des Hauptteils stehen werden.

So wie es in den 1960er Jahren galt, den Kontext der Bewegungen richtig einzuschätzen, bleibt diese Aufgabe bis heute bestehen. »Eine Bewegung hat meist nicht das richtige Bewußtsein über die historische Bedeutung ihrer Tat« (Bundschuh 1998: 222), schreibt Stephan Bundschuh im Anschluss an Marcuse. Dabei geht es jedoch nicht darum, durch intellektuelle Reflexion den Protest kleinzureden und zu demoralisieren, aber manchmal ihr Realitätsprinzip (Roth 1985: 199) zu sein. Das gilt als Aufgabe nicht nur für Wissenschaftler*innen von außen, sondern auch für die Intellektuellen der Bewegung (siehe 5.1). »Marcuse ist in der Bewegung befangen, zugleich gelingt es ihm aber, ihre Kraft realistisch zu beurteilen und sie in der utopischen Konzeption weit zu überschreiten. Seine Spätschriften darf man nicht für bare Münze nehmen, sondern muß ihnen durch ein ideologiekritisches Verfahren ihren eigenen Ort zuweisen« (Bundschuh 1998: 222), resümiert Bundschuh. Solidarische Kritik ist dabei kein Cheerleading. Zwar mag es wichtig sein, Tendenzen in Bewegungen zu bestärken oder abzuschwächen, aber »der Bewegungstheoretiker [der die Bewegung rein affirmativ begleitet] betrügt die Bewegung um das, was aus ihr werden könnte und erniedrigt sie, indem er sie wie ein unreifes Kind behandelt – der Bewegungskritiker nimmt sie überhaupt erst ernst und befindet sich mit ihr auf Augenhöhe, indem er sie kritisiert« (Kettner 2006).

Wie sich in dieser Hinführung zu Marcuse gezeigt hat, sind die Thesen seiner Hauptwerke zum psychischen Unterbau von Gesellschaft und eindimensionaler sozialer Integration spannende Ausgangspunkte für die Diskussion über Marcuse mit Intellektuellen der Refugee-Bewegung. Themenfelder sind hier Des-Integration (5.1), Sensibilität für Unterdrückungsverhältnisse (5.2) sowie Organisationsformen von Protesten (5.3). Es sind Themen, die Marcuse und die Bewegungen der 1960er/1970er Jahre ebenso umtrieben, wie sie die Aktivist*innen der 2010er Jahre beschäftigten. Bevor also Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Situationen darauf abgeklöpft werden können, was von Marcuses Theorie gerade aktuell ist, wie die heutigen Proteste anknüpfen oder auch überschreiten, gilt es zunächst die zweite Partei dieses Dialogs vorzustellen: Intellektuelle der Refugee-Bewegung. Auf die übersetzende Position von mir als Soziologin und Aktivistin als dritte Seite sowie eine Diskussion der Gesprächsform komme ich in der Methodologie zurück.