

Frieder Otto Wolf

„Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben“¹

Zur Aktualität der Philosophie Herbert Marcuses²

1. Herbert Marcuse war Philosoph³ - also weder politischer Praktiker noch professioneller Wissenschaftler. Das bildete für ihn eine immer wieder einschränkende Grenze. Zugleich ist es aber auch die zentrale Voraussetzung, die es uns heute möglich macht, in dieser Weise über die Aktualität seines Denkens zu diskutieren. Denn wie sonst nur die Kunst, zeichnet sich die Philosophie offenbar durch einige Züge ihrer Tätigkeit aus, die sie zeitenthoben macht, ohne sie dadurch gleich zu ‚verewigen‘ (vgl. Heinrichs/Wolf 2003). Philosophische Texte, die als solche ‚funktionieren‘, sind immer allein dadurch bereits radikal zeitgenössisch.

Das gilt vermutlich auch für literarische Texte - doch nur solche, die zugleich eine philosophische Dimension aufweisen - wie etwa Shakespeares *Tempest*, Goethes *Faust*, Lessings *Nathan der Weise* oder Becketts *Endspiel* - sind offenbar dazu geeignet, in vergleichbarer Weise immer neue Diskussionen auszulösen.

Stefan Breuers Lektüreergebnisse aus den 1970er Jahren gehören jetzt selbst dieser jüngeren historischen Vergangenheit an: Dennoch können wir sein Plädoyer „für eine neue Lektüre Marcuses“ (1977, 7ff.) heute widersprechend aufnehmen wie einen Fehdehandschuh: Anstatt letztlich darin einzumünden, in „seine(r) intellektuelle(n) Biographie mehr als ein Einzelschicksal“ (ebd., 18) zu sehen und ihn eben dadurch als Figur in die Vergangenheit einzuordnen, können wir heute in Marcuses philosophischen Interventionen etwas ‚wiedererkennen‘, in dem sie sich für uns aktualisieren lassen.

Wir können ihn dadurch auch in seinen politischen Einsätzen auf die Fragen und Kämpfe unserer Gegenwart beziehen, wie dies in den Fragen von Peter Marcuse angesprochen und in dem Beitrag von Angela Davis vorgeführt worden ist.

Indem wir besser begreifen, dass und warum PhilosophInnen in ihrer Tätigkeit niemals ‚fertig werden‘, ganz gleich welche korrigierenden Eingriffe in laufende Diskursentwicklungen für sie jeweils im Vordergrund stehen, können wir Marcuse als Philosophen neu lesen. Auf diese Weise können wir in der Tat auch von ganz gegensätzlichen Modellen philosophischer Tätigkeit⁴ exemplarisch für unser eigenes kritisches Philosophieren hinzu lernen.

1 Zitat von Walter Benjamin, mit dem Herbert Marcuse (1964, 268) seinen Essay über den „One-dimensional man“ abgeschlossen hat.

2 Mein spezifischer biographischer Bezug auf Herbert Marcuse beschränkt sich, neben der zeitgenössischen Ergriffenheit von der Aufmerksamkeit auf seine Thesen in den 1960er Jahren, auf mein Studium (1963/64) bei Lucien Goldmann, der in vielem einer der wenigen verwandten Geister war, auf die Marcuse international hat rechnen können, und auf meine Tätigkeit in der Vorbereitungsgruppe der ‚Sozialistischen Konferenzen‘ (1980/81), in denen im Ringen mit Rudolph Bahro das Projekt fortgeführt wurde, das Rudi Dutschke in enger Kommunikation mit Marcuse im Rahmen der von ihm wesentlich bestimmten Bahro-Konferenz 1979 verfolgt hatte.

3 Und zwar ein Philosoph, der sich bereits konsequent auf die Erneuerungen der Philosophie bezogen hat, wie sie im Übergang zum 20. Jahrhundert durchgesetzt worden waren, und sich zugleich der Dringlichkeit bewusst war, ihrem Haupttrend in Richtung Herrschaftsaffirmation wirksam gegen zu halten (vgl. schon Marcuses Entwurf einer mit der phänomenologischen Linie der Philosophie ringenden ‚konkreten Philosophie‘ von 1929, aber auch seine präzise Kritik der ‚analytischen Philosophie‘ in seinen Ausführungen über „das geschichtliche Engagement der Philosophie“ (Marcuse 1964, Schriften, Bd. 7, 215ff.) - was nicht dadurch zu leisten war, gleichsam das Philosophieren als solches still zu stellen (wie dies Lenin gegenüber dem ersten Wiener Kreis innerhalb der russischen Sozialdemokratie durchzusetzen versucht hat) oder sich unbeirrt weiter auf deutsche Denker des 19. Jahrhunderts zu beziehen, wie dies Horkheimer und Adorno versucht haben.

4 Also etwa von dem theoretischen ‚Humanismus‘ der Stalinismuskritiker von Marcuse über Schaff und Kosik bis zur Praxis-Gruppe ebenso wie von dem theoretischen ‚Anti-Humanismus‘ der Althusserschule.

Das hat nichts mit Eklektizismus zu tun. Sondern mit der Einsicht, dass die philosophische Rede, und auch die Texte, die aus ihr entstehen⁵, eben weil sie so zeitentoben sind, immer schon nicht ganz so gültig sind wie ein politisches Programm, ein künstlerischer Entwurf oder eine wissenschaftliche Entdeckung. So sehr sich der individuelle Philosoph oder die Philosophin auch tummelt, etwas bleibt immer schon in der Schwebel. Das bleibt unproblematisch und oft auch unthematisch, so lange unmittelbare intuitive Zeitgenossenschaft den Spalt zwischen philosophischen Gedanken und der wirklichen Lage überbrücken kann.⁶ Sobald wir uns in einer neuen historischen Epoche befinden, bedarf es einer Aktualisierung⁷, die erneut den konkreten situativen Einsatz und die subjektive Verankerung justieren muss, damit ein philosophischer Text wieder funktioniert. In der Regel gehen dabei aber zugleich auch die Prägnanz der einstigen Gegensätze, Konkurrenzen und Polemiken verloren - und es tritt sehr viel deutlicher hervor, dass sich heftig bekämpfende verwandte Positionen sehr viel näher standen, als es die am Streit beteiligten wahr haben wollten.

2. Die gegenwärtige Situation unterscheidet sich historisch markant von der Situation, auf die sich Marcuses philosophisches Denken bezogen hat: Diese war geprägt vom Fordismus⁸ - von dessen konkreter Vorgeschichte, von dessen historischer Durchsetzung als weltweit hegemoniales Modell im II. Weltkrieg, von dessen 'glorreichen dreißig Jahren'⁹ (die optimistisch gerechnet von ca. 1950 bis 1970 gedauert haben) bis zu dessen Krise, die Ende der 1980er Jahre zugunsten seiner Beendigung entschieden worden ist - im Sieg des Neo-Liberalismus im Westen und im Scheitern der Reformprojekte im Osten. Die dadurch geschaffene historische Bifurkation ist längst irreversibel geworden, was aber keineswegs heißt, dass es keine Alternativen mehr gäbe - nur können es nicht länger dieselben sein. Herbert Marcuse war in anderer Weise ein Philosoph dieses Fordismus als dies Martin Heidegger gewesen ist (vgl. Heinrichs 1999): Er hat ihn im Hinblick auf seine kritische Überwindung, nicht im Hinblick auf seine entschlossene ideologische Verklärung und Überwölbung durchdacht. Deswegen war seine Kritik durchaus spezifisch auf dessen blinde Flecken und ungedachten Voraussetzungen gerichtet, die bei Heidegger nur suggestiv kulturkritisch aufblitzen:

- █ auf die unversöhnten Verhältnisse der politischen Ökologie der fordistischen Menschheit zu ihrem ökologischen Anderen, das sich ihr als 'innere' und als 'äußere' Natur darstellt;
- █ auf die warenförmige Durchdringung der fordistischen Produktionsprozesse unter der sich wechselseitig verstärkenden Dynamik von neuen Managementstrategien und neuen Technologien, die sich unter dem strategischen Imperativ der relativen Mehrwertproduktion wechselseitig verstärken,

5 Es ist durchaus für Philosophen typisch, dass so viele Texte Marcuses aus Reden und Diskussionen entstanden sind: Philosophie mag zwar, um bestimmte Reflexionsformen ausbilden zu können, der Schriftform bedürfen, zunächst und zumeist tritt sie aber ursprünglich mündlich auf. Dies ist am Beispiel der philosophischen 'Schulgründungen' seit Thales in der Antike zu studieren, kann aber auch an der zentralen Rolle eingerichteter oder verwehrteter Diskussionszusammenhänge in der Geschichte der 'Frankfurter Schule' (vgl. Demirovic 1999) exemplifiziert werden.

6 Das gilt für Marcuses philosophische Neuerungen im Kontext der sich bildenden 'Frankfurter Schule' der späten 1920er und der 1930er Jahre, die dann allerdings durch den Sieg des Faschismus in Deutschland, der dann in Weltkrieg und Holocaust geführt hat, gleichsam kipiert worden sind, wie dies etwa gleichzeitig in Frankreich mit Henri Lefebvre, Jean-Paul Sartre und Merleau-Ponty oder in Wien mit Lucien Goldmann geschehen ist, die dann ebenfalls erst im Krieg ihre Positionen neu artikulieren können.

7 Die Arbeit, die die 'neuen sozialen Bewegungen' der 1970er Jahre bereits mit der Aktualisierung Marcuses hatten, hat Roland Roth (1985) überzeugend nachgezeichnet. Als Philosophin hat sich hier Agnes Heller (1978) besondere Verdienste erworben, indem sie eine philosophische Theorie der 'radikalen Bedürfnisse' entwarf. Ich selber war in den 1980er Jahren an einem weiteren Aktualisierungsversuch beteiligt, der ebenfalls an Marcuses erotisch aufgeladenem Konzept der 'vitalen Bedürfnisse' anknüpfte, um Grundorientierungen für eine ökologische Politik zu gewinnen (vgl. Ebermann/Trampert 1974).

8 Mein Konzept des Fordismus knüpft an das von Lipietz (1998) umrissene an, nimmt aber einiges aus der daran v.a. von Robert Brenner formulierten Kritik auf - insbesondere den Gedanken, dass auf den Fordismus keineswegs unvermeidlich ein vergleichbarer Postfordismus als 'Entwicklungsmodell' folgen muss (vgl. Wolf 2003b).

9 Dies hat Alain Lipietz (1998 u. 1999) umfassend und plastisch reflektiert.

- ¶ auf die - von Habermas unter der Kategorie der ‘Kolonisierung der Lebenswelt’ verallgemeinerte – warenförmige Durchdringung immer größerer Teile der Reproduktionsprozesse der abhängigen Arbeit, d.h. der von Marx übergangenen ‘Metamorphosen der Ware Arbeitskraft’ in Geschlechter- und Generationenverhältnissen sowie in öffentlichen Institutionen ihrer Reproduktion und Sicherung;
- ¶ auf die Komplizitäten und Komplementaritäten des westlichen Fordismus in seinem Verhältnis zur stalinistisch beherrschten Sowjetunion und dessen strukturelle Subalternität¹⁰ im Verhältnis zum Westen;
- ¶ auf die - auch durch die Konfrontation zwischen den USA und ihren führenden Verbündeten im Suez-Konflikt von 1956 nicht abschließend geklärte - Unklarheit zwischen der US-Hegemonie der Pax Americana, dem ‘Kalten Krieg’ und den fortbestehenden kolonialen Herrschaftsansprüchen der führenden westeuropäischen Mächte, aufgrund derer die USA sich dann in den Vietnam-Krieg verwickelt haben;
- ¶ auf die Resonanzen und die wechselseitigen Verstärkung zwischen sich ausbreitender Warenförmigkeit im Alltagsleben und einer Zuspitzung bestehender Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse zwischen den Geschlechtern;
- ¶ auf die strategischen Aufspaltungen zwischen ‘traditioneller Arbeiterklasse’ und den vielfältigen Gruppen von Ausgeschlossenen und Marginalisierten, deren Unterdrückung und Ausbeutung nicht als Formen von Lohnarbeit organisiert sind, sowie auf die Rolle ethnizistischer, nationalistischer und rassistischer Motive in diesen Fragmentierungen.

In Marcuses Analysen sind diese Probleme an den Rändern der von ihm kritisierten Kultur und Gesellschaft verortet - was ja auch der Realität des Fordismus durchaus entsprochen hat, dessen tragende Mechanismen der ‘Normalisierung’ gerade diesem Zweck dienten: derartige Probleme, wo sie sich denn nicht gänzlich unterdrücken ließen, wenigstens an den Rand der Gesellschaften, an die Peripherie des Weltsystems oder gar in die fernere Zukunft zu verschieben (vgl. Keynes’ Losung ‘in the long run we are all dead’).

Dies hat sich mit dem Sieg der neoliberalen Reaktion auf den Fordismus und seine impliziten Klassenkompromisse gründlich verändert. Gegenwärtig tauchen die Probleme der ökologischen Krise, der methodisch betriebenen Ausbeutung, der systematisch vorangetriebenen Verwandlung von alltäglichen Lebenszusammenhängen in Absatzmärkte und entsprechenden Kapitalanlagegelegenheiten, der hierarchischen Beziehungen auf globalisierten Waren- und Finanzmärkten, der geopolitischen und strategischen Auseinandersetzung, der hierarchischen Geschlechterverhältnisse und der Prekarisierung und Fragmentierung der abhängigen Arbeit mitten in allen gesellschaftlichen Reproduktionsprozessen auf - allerdings jetzt als Probleme allein der abgetrennten und isolierten Gruppe der „Verlierer“, welche die aus jeder gesellschaftlichen Solidarität entlassenen „Gewinner“ gar nichts angehen, und ohne einen direkt namhaft zu machenden Verantwortlichen, als Resultat des jedenfalls scheinbar spontanen Selbstlaufes von Marktprozessen aller Art.

3. In dieser neuen Situation nehmen Marcuses Texte geradezu systematisch eine neue Bedeutung an: Anstatt dazu zu dienen, die Besonderheiten der fordistischen Gesellschaften als solche Besonderheiten zu fassen und die Hoffnung auf Rebellion und Befreiung durch „rebellische Subjektivität“ (Roth 1985, Brunkhorst/Koch 1987, 93ff.) auf diese Besonderheiten zu gründen, funktionieren sie heute als Analysemuster, um in vielfältigen Verhältnissen ihre Bestimmtheit durch die kapitalistische Produktionsverhältnisse, durch die Herrschaftseffekte des Kapitalverhältnisses ‘wiederzuerkennen’.

¹⁰ Seit dem Sieg des Stalinismus in der Sowjetunion war an sich historisch entschieden, dass diese nicht das Zentrum eines weltrevolutionären Prozesses bildete und bilden konnte - und alle revolutionären Umwälzungen, die bis in die 1970er Jahre in peripheren Staaten des kapitalistischen ‘Weltsystems’ zustande kamen, konnten sich immer wieder nur gegen den Haupttrend von deren Politik durchsetzen. Damit ist noch keine geschichtsphilosophische Aussage über deren Erfolgsaussichten getroffen, die deren faktische Niederlagen nachträglich zur historischen Notwendigkeit erklärt.

Ich möchte dies im folgenden an ein paar Beispielen illustrieren. Dafür beziehe ich mich, um der verbreiteten These von der Überlebtheit Marcuses wirksam zu widersprechen, wiederum auf Stefan Breuer, den wohl intelligentesten unter den radikalen Marcusekritikern, der Marcuse zentral dreierlei vorwirft:

- ┌ Eine nur negative Konzeption der Vergesellschaftung, die es mit der „Krise der Kritik“ (Breuer 1977, 146ff.) und dem sich längst daraus ergebenden „Ende der Utopie“ (203ff.) nicht aufzunehmen vermöge,
- ┌ eine unvermeidlich ins Affirmative umschlagende „Arbeitsmetaphysik“ (ebd., 244),
- ┌ sowie einen unmöglich gewordenen Versuch, „noch einmal die ganze Tradition des abendländischen Humanismus gegen diese Krise und für eine Rettung der Utopie zu mobilisieren“ (ebd., 18).

Anschließend will ich noch einige neue Züge im Denken des späten Marcuse hervorheben, in denen seine kritische Reaktion auf die Krise des Fordismus Gestalt angenommen hat.

a. Zur „negativen Vergesellschaftung“ ist selbstverständlich mehr zu sagen, als an Tucholskys treffenden Spott zu erinnern, dass die deutschen Bildungsbürger angesichts der neuen Kultur des 20. Jahrhunderts hilflos zu fragen pflegten, „wo aber bleibt das Positive?“. Aber auch intelligenteren Kritikern wie Breuer bleibt vorzuhalten, dass das von ihnen monierte „Negative“ oder gar „Transzendente“ an Marcuses Argumentationen in einer historischen Situation wie der heutigen geradezu zu einer Stärke wird, die für neue Anschlussmöglichkeiten sorgt – auch wenn sie die seit Korsch immer wieder postulierte Aufgabe einer marxistischen Selbstkritik durch Selbstanwendung des Marxismus nicht gelöst haben. Allerdings sollte inzwischen auch klar geworden sein, dass auch dieser Gedanke der ‚Selbstanwendung‘ das marxistische Denken nicht in eine sich selbst einholende und dadurch unbestreitbar begründende Abart des hegelschen ‚absoluten Wissens‘ verwandeln kann. Zwar ist Breuer darin Recht zu geben, dass auch Marcuse nicht ernsthaft versucht hat, was niemand in seiner Generation ernsthaft in Angriff genommen hat: eine wirkliche Wiedergewinnung der Problematik und der Erkenntnisse der Marxschen ‚Kritik der politischen Ökonomie‘.¹¹ Nur ist Breuer zweierlei entgegenzuhalten: Zum einen ist seine eigene Variante der Sohn-Rethelschen Ontologisierung der Wertformanalyse weit davon entfernt, den kritischen Gehalt der Marxschen Durchdringung und Überwindung der klassischen politischen Ökonomie auf dem Weg zu einem theoretischen Durchbruch zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Geschichte zurückzugewinnen, und zum anderen können wir heute nicht länger daran vorbei gehen, dass uns auch diese Marxsche Kritik der politischen Ökonomie nicht als ein fertiger Bestand zur Verfügung steht, der ohne philosophische Reflexionen und Vorgriffe das Reale der gesellschaftlichen Kämpfe erreichen kann. Sie ist selber nur als ein ‚unvollendetes Projekt‘ verfügbar, das wir rekonstruieren, erneuern und auf unsere Gegenwart beziehen müssen. Dabei können wir gerade die philosophischen Beiträge Marcuses neu durchdacht hilfreich in Anspruch nehmen, gerade wenn wir ihre platte Anwendung auf unsere gegenwärtigen Erfahrungen vermeiden.

b. Zur angeblichen Verhaftetheit Marcuses in einer „Arbeitsmetaphysik“ ist anzumerken, dass angesichts der inzwischen eingetretenen erneuten ‚Metamorphosen der Arbeit‘ (vgl. Martens/Peter/Wolf 2001) uns einen Blick auf Marcuses, zugegebenermaßen philosophischen Reflexionen der Arbeit gestatten, der sie als durchaus offen dafür erscheinen lässt, unter den Bedingungen einer pluralisierten und entgrenzten Arbeit nicht nur die ‚Befreiung der Arbeit‘, sondern auch den Zusammenhang zwischen Befreiung in und Befreiung von der Arbeit zu diskutieren (vgl. Zilbersheid 1999). Breuers Vorstellung von „Wertformanalyse“ als Gegensatz zu einer Revolutionstheorie, geradezu als „der Begriff ihrer [der Revolution, FOW]

¹¹ Hier hat die paradoxe Rezeption des Marxschen Fetischkapitels in Lukács' „Geschichte und Klassenbewusstsein“ eine wichtige Rolle gespielt, in dem die Bedeutung des Kapitals ebenso betont wird, wie dessen spezifische Argumentation offenbar durch eine identitätsphilosophische Geschichtsphilosophie des Proletariats geradezu substituiert und damit faktisch verdrängt wird.

Unmöglichkeit“ (ebd., 15), präsentiert sich heute als der Inbegriff einer in sich geschlossenen Denkbewegung, der es nicht mehr gelingen kann, aus ihren beständigen Kreisen überhaupt noch hinauszutreten. Gerade darin reproduziert diese Denkbewegung spezifisch die eigentümliche systemische Geschlossenheit des Fordismus, die in der ‘neuen Unübersichtlichkeit’ (Habermas) nach der Krise des Fordismus verloren gegangen ist - während Marcuses philosophische Reflexionen durchaus immer den Zusammenhang der Arbeitsverhältnisse mit der gesellschaftlichen Herrschaft des Kapitals im Blick behalten und gerade unter den neuen Bedingungen dabei helfen, deren spezifische Formen von Beherrschung und Subalternität wahrzunehmen und nicht durch deduzierte Vorstellungen zu überblenden. Wie Johan Pall Arnason überzeugend gezeigt hat, lässt sich sogar aus Marcuse ein Begriff der „gewaltfreien Aneignung“ (Arnason 1971, 255) gewinnen, der es möglich macht, die Voraussetzungen und Grenzen menschlicher Arbeit innerhalb der politischen Ökologie der Menschheit (Paust-Lassen/Wolf 2001) derart neu zu denken, dass die Herstellung „eines autonom bestimmten Arbeitsprozesses“ hier und heute damit beginnt, aufzuhören, ein „idealistisch-romantischer Wunschtraum“ (Breuer 1977, 64) zu bleiben. Das kann sowohl an das Potenzial im Kernbereich der kapitalistischen Mehrwertproduktion anknüpfen, das gerade in der entgrenzten Ausbeutung der subjektiven Schöpferkraft als solcher liegt, durch die die Möglichkeit eines Umdenkens, einer „Weigerung“, dieser Subjekte eine strategische Bedeutung für eine radikal oppositionelle Politik erhalten hat, als auch, mehr an den Rändern desselben Prozesses, an die neue Bedeutung von genossenschaftlicher Selbstorganisation als Form eines Rückzugs aus der marktvermittelten Herrschaft des Imperativs der Kapitalakkumulation.

c. Breuers zentraler Vorwurf an Marcuse ist der des „Humanismus“. Hier beruft er sich übrigens völlig zu Unrecht auf den „theoretischen Anti-Humanismus“ der Althusserschule. Auch Marcuse war ja durchaus bewusst, dass nach den großen Verbrechen des 20. Jahrhunderts, die auch im Namen ‚humanistischer Ideale‘ gerechtfertigt worden sind, eine Wiederaufnahme eines vollmundigen ‚Humanismus‘ unmöglich geworden war, der seine ‚Werte‘ an den Himmel projiziert, um die weltweite Herrschaft dummer weißer Männer aus Europa und den USA im Namen ‚eigentlichen Menschentums‘ zu legitimieren. Aber die ausdrücklich im Namen eines praktischen Humanismus argumentierenden Frantz Fanon und Che Guevara wird wohl niemand in den Verdacht zu bringen wagen, sich an einem derartigen Unternehmen beteiligt zu haben. Und für jeden, der die Produkte ihrer Denkarbeiten überhaupt ernsthaft studiert hat, wird es ganz unmöglich sein, diese auf den Leisten des „realen Humanismus“ zu schlagen, den Walter Ulbricht in der Verfassung der DDR hat deklarieren lassen. Für den Marcuse des „Sowjetmarxismus“ wäre eine derartige Reduktion vollends absurd: Herbert Marcuse gehörte zweifellos zu den wenigen in seiner Generation, denen schon früh das ganz klar geworden war, was der Sieg des Stalinismus in der UdSSR für die Krise des Marxismus bedeutet hat. Marcuse hat vielmehr ganz bewusst, in Kenntnis der Schwierigkeiten, daran gearbeitet, neu zu bestimmen, was sich die für die „Hoffnungslosen“ eintretenden Intellektuellen bei ihrem ‚praktischen Humanismus‘ angesichts barbarischer Zeiten denken können. In einer Welt ohne Frieden, weil Krieg wieder zu einem zentralen Instrument der Politik zu werden beginnt, in einer Welt ohne Friedensdividende, weil ohne Abrüstung, in einer Welt ohne Entwicklung zur Nachhaltigkeit, weil ohne demokratische Kontrolle des Selbstlaufs der globalisierten Kapitalakkumulation, und in einer Welt mehr und mehr ohne jeden sozialen Ausgleich, weil ohne wirksame Transfermechanismen, und in einer Weltzivilisation, die mehr als jemals von einem possessiven Individualismus (Macpherson) und von Entsolidarisierung geprägt ist, wird eine solche philosophische Anstrengung nur jeden Tag dringlicher.

Marcuses Kritik geht gerade bis an die Grenzen des "Unpersönlichkeits-Postulats der Moderne" und noch soweit darüber hinaus (Banuri, zit. n. Salleh 1997, 58), dass sie anschlussfähig wird für ein Denken jenseits dieser geschlossenen "totalitären Logik" (Marcuse 1964, 14), das die Schranken des "technologischen Menschen" (Salleh 1997, 58) übersteigt, indem es die Zielsetzung einer "Versöhnung von menschlicher Freiheit und natürlicher Notwendigkeit"

(Marcuse 1972, zit. Schriften 9, 76) als Perspektive einer gesellschaftspolitischen und ökologischen Selbstverständigung erschließt.

Marcuses aporetisch zuspitzender philosophischer Stil, der ihn etwa von der „Katastrophe der Befreiung“ (Marcuse 1964, Schriften, Bd. 7, 236ff.) oder davon, dass die „Vernunft ... zur Unvernunft geworden“ ist, sprechen ließ, ist als „mythische Redeweise“ kritisiert worden, die nicht nur „Strukturen, wie sie Marx in dem Anschnitt über den Fetischcharakter der Ware und ihr Geheimnis dargestellt hat, nicht nur in ihrer erscheinenden Verkehrtheit“ belässt, sondern diese „falschen Zusammenhänge und Subjekt-Objekt-Vertauschungen“ als solche „hypostasiert“ (Haug 1968, 55). Diese Kritik setzt als Kritik voraus, dass uns eine eigentliche Redeweise zur Verfügung steht, in welcher wir einfach ‘die Wahrheit aussprechen können’. Wenn wir dagegen den Gedanken der Philosophie als Wahrheitspolitik (vgl. Wolf 2002,) ernst nehmen, in der alle möglichen Wahrheitseffekte immer erst zu erkämpfen sind, verwandelt sich die Debatte in eine über die spezifische Effektivität unterschiedlicher philosophischer Rhetoriken - einer Rhetorik, die mit Paradoxien operiert, und einer Rhetorik, die einfach das Wahre mitzuteilen behauptet.

Marcuses unermüdliche Arbeit an der Wiedergewinnung einer Sprache, in der wir uns über Aufklärung und Befreiung verständigen können, ohne in die Fallen ihrer schlechten Dialektik zu gehen, verlangt heute nach energischer Fortsetzung. Unter den Bedingungen der Philosophie als Kampfplatz strategischer Haltungen im permanenten theoretischen Gegenfeuer, wie sie den Fordismus seit den Erneuerungen der Philosophie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ausgezeichnet haben, ist Marcuses Stil offenbar sehr viel effizienter als ein philosophischer Stil der einfachen Vermittlung der Wahrheit, wie ihn der späte Engels in seiner Popularisierung der marxistischen ‘Auffassungen’ geprägt hatte. Und in dem Maße jedenfalls, wie die Situation nach dem Fordismus die festen Strukturen aufzulösen begonnen hat, wie sie die Wirklichkeit und die Wissenschaften in dieser historischen Konstellation bestimmt haben, hat sich die offensichtliche Reichweite philosophischer Interventionen noch deutlich erweitert, gerade angesichts der „paradoxen Wunscherfüllungen“ (vgl. Wolf 1999), mit denen die neoliberale Offensive auf alle Wünsche der neuen sozialen Bewegungen geantwortet hat, indem sie deren Erfüllung von dem Anliegen der Befreiung trennte (vgl. Reitz 1999, 72f.).

Diese philosophische Aktualisierung geschieht allerdings um den Preis, dass die schlussendliche Übersetzung von Philosophie in Gesellschaftstheorie, wie sie für Marcuse noch sicher zu erwarten schien, selbst zu einem Problem geworden ist, das als solches anzugehen ist, da sich nichts und niemand in den luftigen Prozessen philosophischer Reflexivität auf Dauer einrichten kann – auch ohne dass wir jemals erwarten könnten, „aus der Kenntnis der Gesetzmäßigkeit jener Bewegung [der Gesellschaft, FOW] eine vollkommene Gesellschaftsordnung ableiten zu können (Schmid Noerr 1990, 228).

4. Douglas Kellner hat in einem sehr gelehrten und ausgewogenen Buch dafür plädiert, Marcuses durchgehende Auseinandersetzung mit der Krise des Marxismus als eine eigene Art von Marxismus Ernst zu nehmen. Das sollte in einem Zeitalter, in dem ein ernsthaftes marxistische Denken jedenfalls weit davon entfernt ist, sich erneut zu einem einheitlichen Zusammenhang von Auffassungen zu konfigurieren und schon gar nicht erwartet werden kann, dass eine solche ‘Lehre’ dann ‘die Massen ergreift’, nicht dahingehend missverstanden werden, dass Marcuses Denken dem Zeitalter angehört, indem es noch eine ‘marxistische Orthodoxie’ bzw., seit 1917, mehrere ‘offizielle Marxismen’ gegeben hat. Gerade Marcuses philosophische Arbeit auf dem Felde marxistischer Theoriebildung, in der „er versuchte, das Marxsche Projekt immer wieder zu prüfen und es dadurch weiterzuentwickeln, um es für die besondere Lage und die Probleme des gegenwärtigen Zeitalters relevanter zu machen“ (Kellner 1984, 5) bietet immer noch Modelle für die heute notwendige Tätigkeit „radikaler Philosophie“.¹²

Die von Lucien Goldmann im Mai 1968 formulierte These, dass „Marcuse doch in einer

¹² Es ist daher nicht als ein Zufall zu werten, dass die prominenteste Verwendung der Wendung „radikale Philosophie“ in den 1970er Jahren in der Überschrift zu einem Gespräch mit Herbert Marcuse auftaucht.

wesentlichen und prinzipiellen Hinsicht unrecht hatte: in seinem Pessimismus, in seiner Theorie vom eindimensionalen Menschen und vom Fehlen jeglicher kritischen und über das Bestehende hinausgehenden Kraft innerhalb der gegenwärtigen Konsumgesellschaft“ (Goldmann 1970, 273) ist heute selbst wieder zum Ausgangspunkt einer offenen Untersuchung zu machen. Angesichts der großen weltweiten Protestbewegung gegen die neoliberale ‚Globalisierung‘ und gegen die ‚neuen Kriege‘ gibt es hier durchaus Grund zur Hoffnung. Angesichts von deren Schwächen und Schwierigkeiten aber auch reichlich Grund für selbstkritisches Nachdenken. Das macht die Tätigkeit der PhilosophInnen (vgl. Heinrichs/Weinbach/Wolf 2003) nur um so wichtiger. Diese kritische Tätigkeit, als eine ‚Politik der Wahrheit‘, welche der herrschenden ‚Politik der Lüge‘ entgegentritt, heute zu vollziehen, müssen wir allerdings weiterhin ‚selber tun‘. Denn auch als ‚höhere Wesen‘ sind PhilosophInnen selbst nach ihrem Tode nicht zu gebrauchen: Sie bleiben immerhin Provokation und Impuls für unser eigenes Denken, für die eigene Selbstverständigung widerständiger und rebellischer Bewegungen und subversiver Praktiken.

Hier möchte ich noch einmal zum Schluss Marcuse zitieren: „die zweite Periode der Barbarei kann durchaus das fortbestehende Imperium der Zivilisation selbst sein.“ (Marcuse 1964, 268) Ich denke, ich kann mit Marcuse hinzufügen, dass es daran liegen wird, wie wir unsere eigenen Möglichkeiten (er-)finden und nutzen, ob diese gegenwärtig dominierende Richtung der weltweiten Politik so weitergehen wird.

Die Aktualität Marcuses hängt von unserer eigenen Aktualisierungsleistung dieses widerständigen, antiautoritären und rebellischen Impulses ab, in einer Welt, die geradezu danach schreit. Darin liegt, denke ich, auch die Antwort auf die von Peter Marcuse indirekt aufgeworfene Frage, ob wir in unserer Neulektüre der philosophischen Arbeiten Marcuses an der konkreten Utopie nach dem ‚Ende der Utopie‘ uns selber in Nostalgie verlieren oder aber selber für die schrecklichen Verhältnisse dieses beginnenden 21. Jahrhunderts wieder ‚gefährlicher‘ werden. Das Motto von Porto Alegre, das hier noch nicht zitiert worden ist, markiert immerhin einen Schritt in die richtige Richtung: „Die Welt ist keine Ware; eine andere Welt ist möglich!“

Literatur

- Althusser, Louis, La querelle de l'humanisme, in: Ders., *Écrits philosophiques et politiques*, Paris 1995
- Arnason, Johann Páll, 1971: Von Marcuse zu Marx, Neuwied/Berlin.
- Bahro, Rudolf, 1998: Bleibt mir der Erde treu! Apokalypse oder Geist einer neuen Zeit, Berlin.
- Breines, Paul, hg., 1970: *Critical Interruptions. New Left Perspectives on Marcuse*, New York.
- Brenner, Robert, 2003: *Boom & Bubble*, Hamburg.
- Breuer, Stefan, 1977: *Die Krisis der Revolutionstheorie*, Frankfurt a.M.
- Brunkhorst, Hauke/ Koch, Gertrud, 1987: *Marcuse zur Einführung*, Hamburg.
- Claussen, Detlev, 1981: **Spuren der Befreiung**, in: Ders., hg., *Spuren der Befreiung - Herbert Marcuse*, Neuwied.
- Ebermann, Thomas/Trampert, Rainer, 1984: *Die Zukunft der Grünen*, Hamburg.
- Fanon, Frantz, 1966: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.
- Fromm, Erich, hg., 1963: *Socialist Humanism*, Garden City, NY.
- Goldmann, Lucien, 1970: Das Denken Herbert Marcuses, in: *Soziale Welt*, 20, 3, 257-273.
- Gorz, André, 1989: *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Berlin.
- Guevara, Che, *Schaffen wir zwei, drei, viele Vietnam*, Berlin 1967
- Habermas, Jürgen, hg., 1968a: Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt a.M.
- Ders., 1968b: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘?, in: *Merkur*, 22, 7, 591-610 u. 8, 682-693.
- Ders., Silvia Bovenschen u.a., 1978: ‚Radikale Philosophie‘, in: Ders. u.a., *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.
- Haug, Frigga, 1999: Und in seiner Welt erscheint Pandora ... Überlegungen im Anschluss an Herbert Marcuse, in: *Rego Diaz* 1999, 53-65.
- Haug, Wolfgang Fritz, *Das Ganze und das ganz Andere: Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz*, in: *Habermas* 1968a, 50-72.
- Heinrichs, Thomas, 1999: *Zeit der Uneigentlichkeit*, Münster.
- Ders., 2000: Des Holländer Michels Abwehr. Heidegger als Philosoph des Fordismus, in: *Das Argument* Nr. 237, 469ff.
- Heinrichs, Thomas, 2002: *Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik*, Münster.

- Heinrichs, Thomas/Wolf, Frieder Otto: Was taten die Philosophen?, in: Heinrichs, Thomas/Weinbach, Heike/Wolf, Frieder Otto, 2003: Die Tätigkeit der PhilosophInnen, Münster.
- Heller, Agnes, 1978: Philosophie des linken Radikalismus, Hamburg.
- Holz, Hans Heinz, 1968: Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln. Institut für Sozialforschung, hg., 1992: Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, Frankfurt a.M.
- Jay, Martin, 1984: Marxism and Totality, Cambridge.
- Kearney, Richard, 1984: Herbert Marcuse, in: Ders., Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage, Manchester.
- Kellner, Douglas, 1984: Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, Houndsmills, Basingstoke.
- Lipietz, Alain, 1999: Nach dem Ende des Goldenen Zeitalters, hg. v. Hans-Peter Krebs, Hamburg.
- Ders., 2000: Die große Transformation des 21. Jahrhunderts. Ein Entwurf der politischen Ökologie, Münster.
- Lipp, Wolfgang, 1970: Apparat und Gewalt, Soziale Welt, 20, 3, 274-303.
- Marcuse, Herbert, 1928: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, Philosophische Hefte, 1, 1, 45-68.
- Ders., 1929: Über konkrete Philosophie, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 62, 111-128.
- Ders., 1930: Zum Problem der Dialektik I, II, Die Gesellschaft, 7 (1. Teil), 4, 15-30; 8, (Teil 2), 12, 541-557.
- Ders., 1932a: Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, Die Gesellschaft 9 (2. Teil), 8, 136-174.
- Ders., 1932b: Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, (Habil.-Schr.) Frankfurt a.M.
- Ders., 1933: Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 69, 257-292.
- Ders., 1934: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, Zeitschrift für Sozialforschung, 3, 2, 161-195.
- Ders., 1936: Zum Begriff des Wesens, Zeitschrift für Sozialforschung, 5, 1, 1-39.
- Ders., 1937a: Über den affirmativen Charakter der Kultur, Zeitschrift für Sozialforschung, 6, 54-94.
- Ders., 1937a: Philosophie und kritische Theorie, Zeitschrift für Sozialforschung, 6, 3, 625-647.
- Ders., 1938: Zur Kritik des Hedonismus, Zeitschrift für Sozialforschung, 7, 1-2, 55-89.
- Ders., 1941: Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, New York.
- Ders., 1951: Antidemocratic Popular Movements, in: H. J. Morgenthau, hg., Germany and the Future of Europe, 108-113.
- Ders., 1955: Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud, Boston.
- Ders., 1958: Soviet Marxism: A Critical Analysis, New York.
- Ders., 1962: Humanismus und Humanität (Vortrag Berlin).
- Ders., 1964: One-Dimensional Man, Boston.
- Ders. mit Barrington Moore u. Robert Paul Wolff, 1965a: A Critique of Pure Tolerance, Boston.
- Ders., Nachwort, in: Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a.M., 99-107.
- Ders., 1966: Zur Geschichte der Dialektik, in Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Freiburg, 1192-1211.
- Ders., 1967a: Das Ende der Utopie, Berlin.
- Ders., 1967b: Zum Begriff der Negation in der Dialektik, Prag (Hegel-Kongress).
- Ders., 1969: An Essay on Liberation, Boston.
- Ders., 1972: Ecology and Revolution, a symposium, Liberation, 17,6, 10-12.
- Ders., 1972: Counterrevolution and Revolt, Boston.
- Ders., 1974: Marxism and Feminism, Women's Studies, 2,3, 278-288.
- Ders., 1975: Zeit-Messungen, Frankfurt a.M.
- Ders., 1977a: Mord darf keine Waffe der Politik sein!, Die Zeit, 39, 23.9.1977, 41-42.
- Ders., 1977b: Die Permanenz der Kunst, München.
- Ders., 1979: Protosozialismus und Spätkapitalismus. Versuch einer revolutionstheoretischen Synthese von Bahros Ansatz, Kritik (Berlin), Nr. 19.
- Ders., 1979: Failure of the New Left?, New German Critique, 18, 3-11.
- Martens, Helmut/Peter, Gerd/Wolf, F.O., hg., 2001: Zwischen Selbstbestimmung und Selbstausbeutung. Gesellschaftlicher Umbruch und neue Arbeit, Frankfurt a.M./New York.
- Mattick, Paul, 1969: Kritik an Herbert Marcuse, Frankfurt a.M.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1968: Abenteuer der Dialektik, Frankfurt a.M.
- Palmier, Jean-Michel, 1973: Marcuse et la nouvelle gauche, Paris.
- Piccone, Paul/Delfini, Alexander, 1970: Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism, Telos, Nr. 6, 36-47.
- Reitz, Tilman, 1999: Politik des Kulturellen oder kulturelle Absorption von Politik? Marcuse, Adorno und wir.
- Rego Diaz, Victor, u.a., hg., 1999: Brecht - Eisler - Marcuse 100. Formen kritischer Theorie heute, Berlin.
- Riedel, Manfred, 1967: Der Denker Herbert Marcuse, in: Merkur 21, 7-12, 1084-1090.
- Roth, Roland, 1985: Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen, Frankfurt a.M./New York.
- Salleh, Ariel, 1997: Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern, London/New York.
- Schmid Noerr, Gunzelin, 1990: Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses, Darmstadt.

Schoolman, Merton, 1980: *The Imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse*, London.

Spehr, Christoph, 2003: *Gleicher als andere. Eine Grundlegung der freien Kooperation*, Berlin.

Wolff, Kurt/Moore, Barrington Jr., hg., 1964: *The Critical Spirit*, 1964.

Wolf, Frieder Otto, 1999: *Das Wunder von Europa lässt noch auf sich warten*, in: *Prokla* Nr. 114, 117-143.

Ders., 2002: *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*, Münster.

Ders., 2003a: *Was braucht marxistisches Denken heute, um als Theorie existieren zu können*, in: *Mit Marx ins 21. Jahrhundert* (Kisker-Festschrift), Hamburg.

Ders., 2004: *'Humanismus'*, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 6, Hamburg

Wolin, Richard, 2001: *Herbert Marcuse: From Existential Marxism to Left Heideggerianism*, in: Ders., *Heidegger's Children*, Princeton.

Zilbersheid, Uri, 1999: *Jenseits der Arbeit. Der vergessene sozialistische Traum von Marx, Fromm und Marcuse*, Frankfurt a.M. u.a.

Zur Lippe, Rudolf, 1974: *Naturbeherrschung am Menschen*, 2 Bde., Frankfurt a.M.