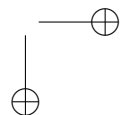
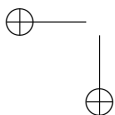


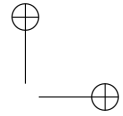
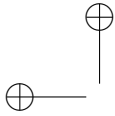
Aufschrei der Utopie

Möglichkeiten einer anderen Welt

Herausgegeben von
Marcus Hawel und Gregor Kritidis

Offizin





Die Herausgeber danken für freundliche finanzielle Unterstützung:

der Rosa-Luxemburg-Stiftung
dem Rosa-Luxemburg-Bildungswerk Niedersachsen
der Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen
und Wissenschaftler

<http://www.offizin-verlag.de>

ISBN (10) 3-930345-51-x
ISBN (13) 978-3-930345-51-9

© Offizin-Verlag, Boedekerstr. 75, D-30161 Hannover

fon: 0511 - 807 61 94

fax: 0511 - 62 47 30

Umschlaggestaltung: freestyle Grafik, Hannover

Satz: Oliver Heins, Hannover

Druck: Uni-Druck, Hannover

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen
Vortrags, der Rundfunkübertragung und der Fernsehausstrahlung,
der fotomechanischen Wiedergabe, auch einzelner Teile.

Erstausgabe, 2006

Printed in Germany

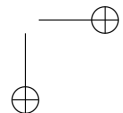
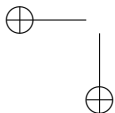
Die deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Aufschrei der Utopie:

Möglichkeiten einer anderen Welt /

Marcus Hawel, Gregor Kritidis (Hrsg.). Hannover: Offizin-Verl., 2006

ISBN 3-930345-51-x



Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Gregor Kritisidis</i> : Einleitung: Konkrete Utopie und realpolitische Intervention	9
<i>Joachim Perels</i> : Die Gegenwartsbedeutung von Blochs Geist der Utopie	20
<i>Peter-Erwin Jansen</i> : »Die Begierde nach Gesellschaft«. Herbert Marcuses Blick für die Unzulänglichkeiten staatlicher Utopien	33
<i>Gunzelin Schmid Noerr</i> : Zur Utopie einer universellen Ethik	48
<i>Regina Becker-Schmidt</i> : Radikale Kritik als Basis feministischer Visionen	67
<i>Roger Behrens</i> : Wahrheit als werdende Konstellation. Reflexionen zur kritischen Theorie der Utopie	85
<i>Marcus Hawel</i> : Negative Kritik und bestimmte Negation. Zur praktischen Seite der kritischen Theorie	98
<i>Michael Jäger</i> : Utopie und Realpolitik	117
<i>Moshe Zuckermann</i> : Aufschrei der Utopie als radikale Kritik von zweierlei Barbarei	127
<i>Utz Anhalt</i> : Hugo Chávez – Populismus und soziale Utopie in Venezuela	139
<i>Michael R. Krätke</i> : Jenseits des Kapitalismus. Oder wo die kapitalistische Entwicklung über sich hinausweist	163
<i>Tobias ten Brink</i> : Globalisierte Widersprüche. Die blockierte Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte	184
<i>Christoph Görg</i> : Kein Kommunismus jenseits der Natur	208

<i>Sven Oliveira Cavalcanti</i> : Utopie der Technik. Reale Möglichkeiten und das Elend der Realität	224
<i>Gerburg Treusch-Dieter</i> : Enteignung des Ureigenen. Transpflanzung im Menschenpark	238
<i>Uta Wagenmann</i> : Genom und Copyright – Eigentumsverhältnisse an Körpersubstanzen	251
<i>Stefan Meretz</i> : Freie Software – Keimform einer neuen Form gesellschaftlicher Produktion	261
<i>Oliver Heins</i> : Utopien aus Technik. Das emanzipative Potential freier Software und die Dystopie des Kapitals	276
Zu den Autorinnen und Autoren	300

»Die Begierde nach Gesellschaft«

Herbert Marcuses Blick für die Unzulänglichkeiten staatlicher Utopien

Von Peter-Erwin Jansen

ALS IM JAHR 1990 DAS INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG in Frankfurt am Main mit einer Fach- und Expertentagung und mit einjähriger Verspätung an Marcuses 10. Todestag erinnerte, entschieden sich die Veranstalter, dies hinter verschlossenen Türen zu tun. Nur Alfred Schmidts glänzender Einleitungsvortrag über die *Vergegenwärtigung von Marcuses sozialphilosophischen und politischen Ideen* war öffentlich. Das Thema der Tagung lautete *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*.

Gegen den Ausschluß der Öffentlichkeit regte sich studentischer Protest. Wenige Stunden vor der Eröffnung tauchte am Studentenhaus ein großes Transparent mit neuen Referenten und alternativen Themen auf, auch andere Räume wurden angekündigt. Die Verwirrung war komplett und ein aufgeregter Institutsdirektor verteilte selbstgemachte Handzettel auf dem Campus: Die Konferenz zu Marcuses Utopie finde im Institut für Sozialforschung statt. In aller Eile wurden Eintrittskarten gedruckt und persönlich verteilt. Geforscht wurde auch nach den Urhebern des Plakats. Der Verdacht fiel nach Recherchen des Direktors auf – ich zitiere aus einer Kritik an der Veranstaltung, die in der Studentenzeitung *Diskus* erschien – »die Autonomen, die immer die Computer kaputt schlagen« und, wie weiter verlautete, auf »die Undogmatischen Linken aus dem AStA, die ihre politischen Aktionen immer mit Marcuse und der Kritischen Theorie begründen.«¹

Deutlich wurde, daß die versammelte Akademikerwelt und Universitätsspitze Marcuses Kritik an der spätkapitalistischen Gesellschaft, seinem theoretischen und praktischen Engagement für die Bürgerrechts-

¹ Vgl. Jan Sibar: »Liturgische Feierstunde«, in: *Diskus*, Herbst 1990, S. 16 ff.

und Studentenbewegung der sechziger Jahre, noch immer ein Höchstmaß an politischer Subversivität zutraute. Eine nostalgische Überschätzung von Marcuses gebrochenem Verhältnis zu einer konkreten Utopie gesellschaftlicher Emanzipation, resultierend aus einem Kern historischer Wahrheit. Getrieben wurde diese Überschätzung von einer tief sitzenden Angst vor politischen Protesten.

Nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus war Aufbruchsstimmung zu verspüren, wenigstens bei denjenigen, die sich engagiert gegen den autoritären Staatssozialismus aufgelehnt hatten – im Osten zwar mehr als im Westen, aber auch dort. Der Ausverkauf des sozialistischen Systems ließ zahlreiche verwirrte Geister westlich-dogmatischer K-Gruppen und links-autoritärer Splitterfraktionen zurück. Hier war erst einmal Wundenlecken angesagt. Und man richtete sich auf an dem Gedanken, daß bedauerlicherweise die Idee nicht zur Wirklichkeit durchgedrungen war. Umso schlimmer für die Wirklichkeit.

Haben heute sozialkritische Utopien einer anders organisierten, gerechteren und herrschaftsfreien Gesellschaft ihre Berechtigung verloren? Ja, antworteten damals die konservativen Kritiker, wie zum Beispiel der Herausgeber der FAZ, Joachim Fest. Der Traum ist aus, das utopische Zeitalter zu Ende. Gesellschaftskritiker wie Bloch oder Marcuse hätten selbst am totalitären Zeitalter gezündelt.²

Auch der einstige real-existierende und von einem autoritären Macht-, Spitzel- und Repressionsapparat durchzogene Staatssozialismus fürchtete die aufrührerische Mixtur von subversivem Verhalten und Kritik, angereichert mit einem Schuß an Utopie. Selbst ein Begriff wie »menschlicher Sozialismus«, so führte Bloch 1968 an, »auch nur einmal ausgesprochen, genügte, um schon mit einem Fuß im Zuchthaus zu stehen.«³ Diese verdeckte Bemerkung Blochs bezog sich auf die Verhaftungswelle, die der Aufbruch des Prager Frühlings nach sich zog. Kritiker wurden weggesperrt oder denunziert.

Letzteres bekam auch Marcuse zu spüren. Seine *Feindanalysen*⁴, die er Ende der 30er und zu Beginn der 40er Jahre für das Office of Strategic Services über das nationalsozialistische Deutschland erstellte, kamen

2 Joachim Fest: *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991.

3 Ernst Bloch: »Diskussion mit Herbert Marcuse«, in: Marxismus-Kollektiv (Hrsg.): *Karl Marx und die Revolution*, mit Beiträgen von E. Bloch, J. Habermas, H. Marcuse u. a., Tübingen 1970. S. 148.

4 Herbert Marcuse: *Feindanalysen. Über die Deutschen*, hrsg. und mit einem Vorwort von Peter-Erwin Jansen, Einleitung Detlev Claussen, Lüneburg 1998.

zahlreichen Vertretern des wissenschaftlichen Marxismus wie gerufen, Marcuse als Agent des CIA denunzieren zu können. Der CIA, so 1969 in der *Weltbühne*, habe Marcuse nach Frankfurt am Main gesandt, um dort eine »Zentrale für die Spionagetätigkeit der Vereinigten Staaten in ganz Westeuropa aufzubauen.«⁵ Aus seiner *Kritik am sowjetischen Marxismus*⁶, die 1958 in den USA und dann 1964 in der Bundesrepublik erschien, und aus seinem Eintreten für die Dissidenten des Prager Frühlings sowie aus seiner These von der Integration der Arbeiterklasse in das bestehende, kapitalistische System resultierten schließlich die Vorwürfe, er sei kein kritischer sozialistischer Denker, sondern ein klein-bürgerlicher verwirrter Anarchist. Kritik an den bestehenden Verhältnissen war auch der politischen Klasse im Osten suspekt. Willkommen waren in der ehemaligen DDR die Analysen des marxistischen Philosophen und DKP-Mitglieds Robert Steigerwald, der mit Nachdruck darauf hinwies, daß zwischen Marxismus und Marcuse es keine theoretischen Kompromisse geben dürfe und Marcuses Theorie als »defätistisch« bezeichnete.

Es wundert nicht, daß auch Marcuse seine Stasi-Akte hatte. Geführt wurde die, allerdings wenig umfangreiche Akte, in der Hauptabteilung IX und XI. Zur Aufgabenstellung der Abteilung gehörte unter anderem: »Vorkommnisuntersuchung und Ermittlungsverfahren zur Bearbeitung und Aufklärung politischer Untergrundtätigkeit.« Hier siedelten die Machthaber der sozialistischen DDR Marcuses Denken an. Seine Akte beinhaltet eine Pressemappe zur damaligen CSSR mit Erwähnungen Marcuses und einen Aufruf zur Freilassung von Rudolf Bahro vom Mai 1979, den Marcuse und zahlreiche andere Intellektuelle unterschrieben hatten. Im März 1978 lautet der Akteneintrag: »gehört dem Redaktionsbeirat der ›Internationalen Zeitschrift links von der Mitte‹, *Neues Forum* an.« Dem *Neuen Deutschland* ist die Todesnachricht Herbert Marcuses sechs Zeilen wert und führt gleich mitten in unser Thema: »Der amerikanische Philosoph Herbert Marcuse ist am Sonntag im Alter von 81 Jahren in Starnberg (BRD) gestorben. Er vertrat ultralinke, kleinbürgerlich-utopistische und antikommunistische Sozialtheorien.« (31. Juli 1979)

Gleichzeitig ultra-links und kleinbürgerlich-utopistisch zu sein, für wahr eine abstruse Kombination. Marcuse hätte über diese Beschreibung sicher geschmunzelt. In weißem Hemd, legerem Sakko und schwarzer

5 L. L. Matthias: »Wer ist Herbert Marcuse?«, in: *Die Weltbühne. Wochenzeitschrift für Politik, Kunst und Wirtschaft*; 10. Juli 1969, XXIV, S. 822–825.

6 Herbert Marcuse: *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied 1964.

Korthose sitzt er auf einer Terrasse nah am Meer von La Jolla in Kalifornien. Über seiner leicht gekrümmten, ausgeprägten Nase trägt er eine tiefschwarze Sonnenbrille, die sein schlohweißes Haar besonders gut kontrastiert. Er raucht eine kubanische Zigarre, in seiner rechten Hand hält er ein Glas zwanzig Jahre alten Tennessee-Whiskey und vor ihm liegt *Das Ende der Utopie*.⁷

Die Beiträge der zu Beginn angesprochenen Konferenz *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*⁸ in Frankfurt erschienen 1992 in einem Sammelband. Hierin befinden sich mehrere lesenswerte Beiträge, die sich sowohl implizit, als auch explizit mit dem Begriff der Utopie bei Marcuse auseinandersetzen. Helmut Fahrenbach widmet sich in seinem Text dem *Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialismuskonzeption*⁹. Fahrenbach weist mit Recht auf ein ambivalentes Verhältnis Marcuses zur Utopie hin und nennt dies »zwiespältige Utopie-Abwehr und -Aneignung«.¹⁰ Am eindeutigsten, so Fahrenbach, zeigten sich die Abwehrtendenzen in Marcuses Vortrag *Das Ende der Utopie*, den Marcuse auf Einladung des Berliner SDS am 10. Juli 1967 an der Freien Universität hielt. Ich werde im Folgenden auf diese Abwehr- und Aneignungstendenzen in Marcuses Vortrag kurz eingehen und ein weiteres Argument von Gunzelin Schmid Noerr's Beitrag¹¹ aus diesem Band anführen, der sich auf Aporien in Marcuses Band *Triebstruktur und Gesellschaft* bezieht.

Angeregt durch das, was Jean Paul Sartre in seinem letzten, sehr nachdenklichen und selbstkritischen Interview mit Benny Levy von 1979 als ein systematisches Defizit vieler Utopien benannt hat, eine »Begierde nach Gesellschaft«¹², und inspiriert durch die kommunitaristischen Überlegungen von Michael Walzer versuche ich, zu skizzieren, was ein weniger an Utopie ein Mehr für die gesellschaftlichen Veränderungen im Sinne Marcuses sein könnte.

7 Herbert Marcuse: *Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967*, Frankfurt am Main 1980.

8 Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main 1992.

9 Helmut Fahrenbach: »Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialismuskonzeption«, in: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, a. a. O., S. 74–101.

10 Ebd., S. 75.

11 Gunzelin Schmid Noerr: »Der Zirkel der Emanzipation und die Semiotik der Triebe«, in: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, a. a. O., S. 201–217.

12 Jean-Paul Sartre: »Die Linke neu denken. Über Hoffnung und Moral. Ein Gespräch mit Benny Lévy«, in: *Freibeuter* 4, 1980, S. 37–50.

In *Das Ende der Utopie* verwirft Marcuse zwei begriffliche Varianten des Utopiebegriffs und stellt mit dieser Kritik seinen Begriffersatz für Utopie heraus, der sich ab Mitte der sechziger Jahre stark an Blochs Gedanken einer »konkreten Utopie« anlehnt.

Zum Ersten: Marcuse grenzt seinen Utopiebegriff gegenüber einem von Marx entwickelten ab, weil Marx dem »Begriff des Kontinuums des Fortschritts« noch zu sehr verhaftet war. Schließlich sei nach Marx jede Gesellschaftsform jenseits des Kommunismus notwendige Vorgeschichte zu einer freien Gesellschaft. Doch nur der »Bruch mit dem Fortschrittskontinuum« setze »jene qualitative Differenz zwischen einer freien und den noch unfreien Gesellschaften voraus.«¹³ Weiterhin verortete Marx das Reich der Freiheit nur jenseits des Reichs der Notwendigkeit. Selbst wenn Arbeit noch so rational und produktiv organisiert werde, bliebe sie entfremdete Arbeit. Marcuse betont dagegen, das Reich der Freiheit erscheine bereits im Reich der Notwendigkeit, also in der von ihm kritisierten verwalteten, eindimensionalen Gesellschaft.¹⁴ In seinem Aufsatz von 1965 *Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft* merkt er kritisch an: »Ich glaube wir sollten diskutieren, ob diese Konzeption (vom Reich der Freiheit jenseits des Reichs der Notwendigkeit) in den hochkapitalistischen Gesellschaften überhaupt noch einen Inhalt hat und das ist vielleicht die schmerzlichste Frage: wir lieben alle die Begriffe der Selbsterfüllung des Individuums, die freie Entfaltung individueller Fähigkeiten, die Aufhebung der Entfremdung, aber wir müssen heute fragen: wie sieht so etwas aus? (...) Mit solchen traditionellen Ausdrücken wie »schöpferische Arbeit« und »schöpferische Entwicklung« kommen wir nicht mehr aus.«¹⁵ Er begründet diese These mit den »neuen Möglichkeiten«, die uns in der jetzigen Zeit schon gesellschaftlich und technisch gegeben sind. Eine Vision, die Marcuse 1979, wenige Wochen vor seinem Tod, in der 11. These seines Römerberg-

13 Herbert Marcuse: *Das Ende der Utopie*, Frankfurt am Main 1980. S. 9.

14 »Nach dieser Marxschen Konzeption würde sich das Reich der Notwendigkeit im Sozialismus in solchem Umfang fortsetzen, daß wirkliche Freiheit nur außerhalb der gesamten Sphäre gesellschaftlich notwendiger Arbeit herrschte. Marx verwirft die Idee, daß Arbeit jemals Spiel werde. Entfremdung würde sich mit der progressiven Abnahme des Arbeitstages verringern, der aber ein Tag der Unfreiheit bliebe, rational, aber nicht frei. Gleichwohl bietet die Entwicklung der Produktivkräfte über ihre kapitalistische Organisation hinaus die Möglichkeit von Freiheit innerhalb des Reichs der Notwendigkeit an.« – Herbert Marcuse: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt am Main 1969, S. 39 f.

15 Ernst Bloch: *Diskussion mit Herbert Marcuse*, Tübingen 1970. S. 163.

vortrages *Die Kinder des Prometheus* zuspitzte: »Technischer Fortschritt ist objektive Notwendigkeit für den Kapitalismus sowohl wie für die Emanzipation. Letztere ist abhängig von einer Weiterentwicklung der Automation bis zu dem Punkt, wo die herrschende ›Ökonomie der Zeit‹ (Bahro) umgestürzt werden kann; freie, schöpferische Zeit als Lebenszeit.«¹⁶ Eine interessante begriffliche Verschiebung ist zu erkennen, die gleichzeitig auf einen anderen Bezugspunkt für gesellschaftliche Veränderung verweist. Die Dominanz des Arbeitsbegriffs wird gebrochen und statt dessen werden Möglichkeiten für gesellschaftliche Veränderung über einen gestärkten Lebenszeitbegriff angedeutet. Eine Vision, die von André Gorz am schlüssigsten formuliert wurde.

Die zweite Abwehrhaltung gegenüber dem gewöhnlichen Utopiebegriff begründet Marcuse damit, daß er gesellschaftliche Utopie aus einer unhistorischen Befangenheit lösen möchte und ihn daher als »historischen Begriff« einführt. Diese utopische Vision einer veränderten Gesellschaft beziehe sich auf »Projekte gesellschaftlicher Umgestaltung, die für unmöglich gehalten werden.« Als geschichtlich unmöglich gelten sie dann, »wenn die subjektiven und objektiven Faktoren einer gegebenen gesellschaftlichen Situation der Umwandlung entgegenstehen.«¹⁷ Das hinterläßt Verwirrung, die ein paar Zeilen später noch vergrößert wird. Marcuse bietet hier eine positive Definition, wann in seinem Sinne von Utopie gesprochen werden kann. »Wenn ein Projekt der gesellschaftlichen Umwandlung wirklichen Naturgesetzen widerspricht. Nur ein solches Projekt ist in striktem Sinne utopisch, das heißt außergeschichtlich, aber dieses ›außergeschichtlich‹ hat noch eine geschichtliche Grenze.«¹⁸ Nehmen wir beide Interpretation beim Wort, dann stellt der »historische Begriff der Utopie« keine Utopie im Sinne Marcuses dar. Aber was dann? Gehört nicht zum Wesen der Utopie, daß ihr Realisierungsmöglichkeiten entgegenstehen? Wer stellt fest, daß die »subjektiven und objektiven Faktoren« reif sind für die Umwandlung der Gesellschaft? Ist es nicht ein Kernproblem aller Utopien, daß sie ein Ziel beschreiben und niemand weiß, wie der Weg dorthin beschrritten werden soll? Ist es nicht eine der Utopie inhärente Eigenschaft, daß ihre Ziele von »außerhalb« an die gesellschaftliche Realität herangetragen werden? Fahrenbachs kritischer Anmerkung, Marcuse verstärkte mit diesen Interpretationen »die pro-

16 Herbert Marcuse: »Die Kinder des Prometheus«, in: *Die Tüte. Sonderheft zu Herbert Marcuse*, 1979, S. 24.

17 Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a. a. O., S. 10.

18 Ebd., S. 11.

blematische Tendenz, Utopie dem Utopismus zu überantworten«,¹⁹ ist unter Vorbehalten zu zustimmen.

Im Sinne Marcuses stellen diese Fragen kein Problem dar, weil er den Utopiebegriff ersetzt sehen möchte durch den Terminus der »realen, aber blockierten Möglichkeiten«. Sie beinhalten alle Hebel zur Veränderung der verwalteten, repressiven, ungerechten und unfreien gesellschaftlichen Situation. In den unterirdischen Gängen des Hier und Jetzt liegt alles befreiende Verborgene. Ein modernes Höhlengleichnis.²⁰ Marcuse stützt seine normative Ausgangsbasis, wie er im Gespräch mit Jürgen Habermas betont, auf zwei unhinterfragbare Werturteile: »1. Es ist besser zu leben als nicht zu leben; 2. Es ist besser, ein gutes Leben zu haben als ein schlechtes.«²¹ Ihnen muß, so Marcuse, keine Begründung vorausgehen. Das ist insofern problematisch, als sich die Werturteile auf Evidenzen stützen, aber nicht auf geteilte Einsichten der in einer Gesellschaft Lebenden. Selbst wenn alle diese Evidenzen als einsichtig und verbindlich ansehen würden, wäre nicht geklärt, welche Inhalte diese Einsichten haben, wie die Menschen in der verwalteten und repressiven Gesellschaft zu diesen Einsichten gelangen und warum sie allgemeine Anerkennung verdienen. Marcuse macht es sich in diesem Falle zu einfach, weil er sich einer auf Argumenten gestützten Begründung entzieht und sich statt dessen auf begründungsneutrale allgemeine Evidenzen zurückzieht. Er nennt sie »primäre Erfahrungselemente«.²² Sie beruhen auf »universellen Allgemeinbegriffen«, wie Schönheit, Gerechtigkeit, Glück. Es sind die Potentialitäten, gegenüber denen sich das »unglückliche Bewußtsein« als resistent erweist. Die Differenz zwischen dem, »was ist«, und dem, »was sein könnte«, bildet die Substanz der Veränderung in der eindimensionalen Gesellschaft.²³ Auch das, »was sein könnte«, bedarf der überzeugenden Begründung und der notwendigen gegenseitigen Anerkennung der in einer Gesellschaft lebenden Menschen.

19 Fahrenbach: »Das Utopieproblem in Marcuses Kritischer Theorie und Sozialismuskonzeption«, a. a. O., S. 76.

20 Gefesselt liegen die Möglichkeiten in den unterirdischen Gängen des Geschichtsverlaufs verborgen. Die Möglichkeiten, gelöst von ihren Fesseln, drängen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Erschrocken weicht die Gesellschaft vor ihren eigenen entfesselten Möglichkeiten zurück. Sie bändigt sie, vernichtet sie. In der Schattenwelt ist es um die utopischen Möglichkeiten besser gestellt, und bequemer ist das auch.

21 Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen u. a.: *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main 1978, S. 30.

22 Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Darmstadt und Neuwied 1967, S. 13.

23 Vgl. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., S. 220, 211.

Die repressiven Tendenzen der spätkapitalistischen Industriegesellschaft hat Marcuse im *Eindimensionalen Mensch*²⁴ einer weitumfassenden Kritik unterzogen. Sein pessimistischer Blick auf die regressiven Entwicklungen der amerikanischen Entwicklung dient dem Ziel, die »genutzten und ungenutzten oder mißbrauchten Kapazitäten zur Verbesserung der menschlichen Lage« zu analysieren und Wege einer gesellschaftlichen Alternative zu untersuchen. »Die Möglichkeiten [von Veränderung; PEJ] müssen sich innerhalb der Reichweite der jeweiligen Gesellschaft befinden; sie müssen bestimmbare Ziele der Praxis sein.«²⁵ In Blochs Terminus einer »konkreten Utopie« findet er seine Überlegungen zu den »realen, aber blockierten Möglichkeiten« am präzisesten begrifflich erfaßt. Sie diskutierten diese Problematik erstmals gemeinsam, als sie 1968 an einer Konferenz der Sommerschule der jugoslawischen Praxisgruppe in Korcula teilnahmen. Dankbar, annähernd enthusiastisch nimmt Marcuse Blochs Gedanken auf.

Zustimmend und direkt äußert sich Marcuse 1977 in *Ökologie und Gesellschaftskritik* zu Blochs Überlegungen: »Blochs Idee der konkreten Utopie bezieht sich auf eine Gesellschaft, in der die Menschen es nicht mehr länger nötig haben, unter Bedingungen der Entfremdung ihr Leben als Mittel zur Erringung des Lebensunterhalts zu leben. Konkrete Utopie: ›Utopie‹, weil eine solche Gesellschaft bisher noch nirgendwo existiert; ›konkret‹, weil eine solche Gesellschaft eine reale historische Möglichkeit darstellt.«²⁶

In annähernd allen seinen Werken ist Marcuse auf der Suche nach einem alternativen Utopiebegriff, der sich einem vorschnellen Utopismus-Vorwurf widersetzt. Marcuse war viel zu sehr Gesellschaftstheoretiker mit politischem Praxisbezug, als daß er sich dem Vorwurf aussetzen wollte, seine Überlegungen zu gesellschaftlichen Alternativen könnten als Utopismus abgetan oder mit dem Verdacht des Irrationalen belegt werden. Seine Ausführungen verknüpft er daher mit einem alternativen, nicht instrumentell verzerrten Vernunftbegriff, den er aus den menschlichen Trieben extrapoliert. Diesen »libidinösen Vernunftbegriff« sieht er in der Triebstruktur insofern verankert, als Eros sich der destruktiven Energie, der Aggressivität widersetzt. Mit dieser Feststellung verweist

24 Ebd.

25 Ebd., S. 223.

26 Herbert Marcuse: »Ökologie und Gesellschaftskritik«, in: Peter-Erwin Jansen (Hrsg.): *Befreiung denken – ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu Herbert Marcuse*, Offenbach am Main 1990, 2. Aufl., S. 62 f.

Marcuse erneut auf die Potentialität der Veränderung im Hier und Jetzt, nur dieses Mal in einer anthropologischen Variante. »Weil für die Ausbeutung und Unterdrückung in der spätkapitalistischen Gesellschaft die Manipulation der Triebstruktur einer der wichtigsten Hebel ist«²⁷, bedarf es nicht nur einer Veränderung der menschlichen Natur, sondern insgesamt »der Idee einer neuen Anthropologie«²⁸. Marcuse ist zutiefst davon überzeugt, daß diese notwendigen gesellschaftlichen Umwälzungen einer Veränderung der gesamten Existenzweise der Menschen bedürfen. Erst dann werden die »vitalen Bedürfnisse« nach Frieden, Freiheit, solidarischem Verhalten und nach Befreiung dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß eine andere Richtung geben. Denn in der kapitalistischen, konsumorientierten Gesellschaft reproduzieren »die Individuen in ihren eigenen Bedürfnissen die repressive Gesellschaft, selbst durch die Revolutionen hindurch, und es ist genau diese Kontinuität, die den Sprung von der Quantität in die Qualität einer freien Gesellschaft bisher verhindert hat.«²⁹

Der Frage nach der Entstehung neuer vitaler Bedürfnisse ist Marcuse 1955 in seinem Werk *Triebstruktur und Gesellschaft* nachgegangen. Hier versuchte er zu zeigen, daß eine nicht-repressive Triebentwicklung möglich ist, ohne daß darüber, wie Freud annahm, die menschliche Kultur zusammenbrechen müßte: Unter den herrschenden Verhältnissen käme eine Befreiung des repressiv modifizierten Eros tatsächlich einer destruktiven Explosion gleich, unter anderen Bedingungen menschlichen Lebens jedoch könnte sich eine »libidinöse Vernünftigkeit« entwickeln, die in der Form einer »neuen Sensibilität« andere Verkehrsformen unter den Menschen ausbildet. Aber auch in diesem Werk verfängt sich Marcuse in Aporien. Darauf hat Gunzelin Schmid Noerr in *Der Zirkel der Emanzipation und die Semiotik der Triebe*³⁰, hingewiesen. Nach Marcuses Argumentation setze die »reale Befreiung das Bedürfnis nach Freiheit (...), ein Bedürfnis vor der Befreiung der Bedürfnisse«³¹ voraus. Ein Zirkelschluß? Schmid Noerr spitzt seine These weiter zu: »Vollends unlösbar wird die Aporie, wenn der Rekurs auf das Triebpotential naturalistisch oder vitalistisch verstanden wird: als Berufung auf Bedürfnisse jenseits

27 Habermas, Bovenschen u. a.: *Gespräche mit Herbert Marcuse*, a. a. O., S. 26.

28 Vgl. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a. a. O., S. 13.

29 Ebd.

30 Gunzelin Schmid Noerr: »Der Zirkel der Emanzipation und die Semiotik der Triebe«, a. a. O.

31 Ebd., S. 203.

einer diese korrumpierenden Gesellschaft und Geschichte.«³² Freilich ist Schmid Noerr's Argumentation darauf ausgelegt, einen Ausweg aus Marcuses Zirkelschluß zu finden. In unseren Trieben schlummert eine emanzipatorische, oder wie es in diesem Zusammenhang bei Marcuse heißt, eine »libidinöse Vernunft«, die ihr Potential aus einer nicht-repressiven Selbstorganisation der Triebe schöpft. Schmid Noerr rekonstruiert und vertieft daher die Freud-Interpretation aus *Triebstruktur und Gesellschaft* und stellt fest, daß »Marcuses postulierte, alternative Möglichkeit« sich als »semiotische Grundstruktur der Triebe selbst aufweisen« lasse.³³ Anders als Fahrenbach folgert Schmid Noerr, daß diese Aporien Marcuses Überlegungen immanent sind, aber sich daraus kein Utopismus-Vorwurf ableiten ließe. Als Beleg für diese These zitiert er eine Stelle aus Marcuses Werk von 1955. Da sich »die Konstruktion einer repressionsfreien Triebentwicklung (...) an der historischen Gegenwart und einer reifen Kultur« orientiert, »verliert der Begriff Utopie an sich seine Bedeutung«.³⁴ Damit bietet Marcuse keine ausreichende Begründung dafür, daß dieses neue Befreiungspotential gänzlich ohne utopischen Überhang auskommen kann. Die Feststellung, daß dieses Potential, diese »neuen, vitalen Bedürfnisse« in der Triebstruktur angelegt sind, bietet keine überzeugenden Gründe dafür, wie und warum die vitalen Bedürfnisse der Einzelnen nach Freiheit und Gerechtigkeit einen gesellschaftlichen Veränderungsprozeß in Gang bringen könnten. Läßt sich auf dieser Grundlage eine normative Verbindlichkeit, aus zwangloser Einsicht aller am gesellschaftlichen Leben Beteiligten, herstellen? Wie entsteht in der eindimensionalen, manipulierten und vom Verblendungszusammenhang dominierten Gesellschaft das Bedürfnis nach den neuen vitalen Bedürfnissen? Wenn wir realistisch bleiben und nach dem Möglichen schauen, so scheint Marcuses Hoffnung, die Gesellschaft böte alle Möglichkeiten, »in der die Arbeit zum Spiel wird, in der selbst die gesellschaftlich notwendige Arbeit, im Einklang mit den befreiten, eigenen Bedürfnissen der Menschen organisiert werden kann«,³⁵ einem Utopismusverdacht nicht entgehen zu können.

Treiben wir diese Fragen mit einer Stelle aus Voltaires *Candide* auf die Spitze. Voller Optimismus sucht der von einem glamourösen Schloß ver-

32 Ebd.

33 Ebd., S. 212.

34 Herbert Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1955, S. 149.

35 Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a. a. O., S. 17.

jagte Candide die beste aller möglichen Welten. Er scheitert im Großen, aber sein kleines Glück gewinnt Konturen. Sein Freund, der Philosoph Pangloß, erklärt ihm immer wieder, daß trotz schlimmster persönlicher Niederlagen es in der Welt doch gar nicht besser bestellt sein könnte. Der gutmütige Wiedertäufer Jacques, Wohltäter Candides in schweren Zeiten, teilt Pangloß Einstellung nicht. »Die Menschen müssen sich schon von der Natur etwas entfernt haben, denn sie werden zu reißenden Wölfen, obwohl sie nicht als solche auf die Welt kommen. Gott hat ihnen weder Vierundzwanzigpfünder noch Bajonette gegeben, sondern sie haben alles beides erst selbst erfunden, um sich gegenseitig zu vernichten. Auch die Bankrotte könnte ich in diesem Zusammenhang erwähnen und die Gerichte, die sich des Vermögens der Bankrotteure bemächtigen und die Gläubiger darum zu betrügen.« Im Stile eines Dialektikers antwortet der Philosoph, der letztlich an das Gute in der Welt glaubt: »Alles ist unerläßlich. Auf dem Unglück Einzelner baut sich das Wohl der Allgemeinheit auf, so daß also das Glück der Gesamtheit um so größer ist, je mehr privates Unglück es gibt.« Voltaire widerspricht Pangloß implizit und läßt die Natur zürnen: »Während er solchermaßen philosophierte, verfinsterte sich der Himmel.«³⁶

Ein schwieriger Balanceakt wird hier angezeigt: Unter welchen gesellschaftlichen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen findet unter gegenseitig anerkannten Normen eine gerechte Angleichung zwischen dem Glück des Einzelnen und dem Wohl der Allgemeinheit statt? Eine Frage, die moderne Sozialutopien oder alternative Gesellschaftsentwürfe beantworten müssen.

Skizzenhaft sei noch auf einen Ausweg hingewiesen, den Michael Walzers Kritik an Marcuse und seine kommunitaristischen Überlegungen, zum Hintergrund haben. Walzer hat in seinen Werken *Zweifel und Einmischung*³⁷ und in *Kritik und Gemeinsinn*³⁸ zu zeigen versucht, daß Marcuses größte Schwäche darin besteht, daß er sich den inneren Problemen der Gesellschaft von einem äußeren Standpunkt aus nähert. So rekurriere Marcuse nicht auf die Bedürfnisse der Menschen, wie sie *in* der beste-

36 Voltaire. *Oder der Optimismus*, Genf 1972, S. 26. – Candides philosophischer Freund Pangloß verkörpert Gottfried Wilhelm Leibniz, der in seinem 1710 erschienenen *Essais de theodicée* seine Welt als die beste aller möglichen Welten beschrieb und Gott als ihren wohlwissenden Schöpfer verteidigte.

37 Michael Walzer: *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1991.

38 Michael Walzer: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990.

henden Gesellschaft vorfindbar seien. Sein distanzierter Blick könne nicht die feinen Risse in der Eindimensionalität erkennen, versperre sich einem differenzierten Blick auf pluralistische Lebensentwürfe, entwickle moralische Verbindlichkeiten nicht aus der in der Gesellschaft erstrittenen und geteilten normativen Überzeugungen. Er verweigere sich dem Fortschritt demokratischer Institutionen, deute demokratische Errungenschaften gar als Mittel der Unfreiheit. Walzer zitiert Marcuse: »Unsere Unfreiheit wird in Gestalt vieler Freiheiten und Bequemlichkeiten verewigt und intensiviert.«³⁹ Walzer schlußfolgert, Marcuse schauere geringschätzig »auf diese (vermutlich banalen) Freiheiten und Bequemlichkeiten herab – den bloßen Luxus der Sklaven.«⁴⁰ Die Menschen richten sich mit einem »glücklichen Bewußtsein« in der verwalteten Gesellschaft ein, ihre Bedürfnisse sind »falsche Bedürfnisse«, Freiheit nur um den Preis der Unfreiheit erkaufte. Nur von außen und mit dem Gestus eines »Groß-Kritikers«, wie Walzer schreibt, ist diese totalisierende gesellschaftliche Diagnose zu stellen.

Der Widerstreit und die Differenzen in vielen unterschiedlichen Interessen und Kulturen, die Veränderungen oder Blockaden zahlreicher immanenter gesellschaftlicher Prozesse sowie neoliberale Forderungen, die den Verlust gesellschaftlicher Solidarität bewußt in Kauf nehmen, stellen heute Ausgangspunkte kritischer Gesellschaftstheorie dar. Der Gesellschaftskritiker muß eine Art, wie Sartre es selbstkritisch nannte, »neue Begierde nach Gesellschaft« entwickeln.⁴¹ Berücksichtigt man die theoretischen Ansätze der Kommunitaristen, so scheint mir Sartres Terminus ein idealer Synthesebegriff zwischen Walzers Kritik und Marcuses Überlegungen zu sein.

Kommunitaristen wie Walzer vertreten die Position, daß erst die Rückbesinnung auf gemeinschaftlich geteilte Werte ein Zugang zu den Antworten auf die Frage nach einer gerechten und freien Gesellschaft geben kann. Walzer sind monologische Erklärungsmuster für ein starkes freiheitlich handelndes Selbst nicht ausreichend, um den negativen Auswüchsen der Individualisierungsprozesse in der kapitalistischen Gesellschaft entgegenzuwirken. So sucht er verstärkt nach den gemeinschaftlichen Bindungen einer positiven Vergesellschaftung. Diese gemeinschaftlichen Bindungen lassen sich aber genau mit den Werten benennen, die Marcuse in den »primären Erfahrungsinhalten« veran-

39 Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., S. 52.

40 Walzer: *Zweifel und Einmischung*, a. a. O., S. 237.

41 Vgl. Jean-Paul Sartre: »Die Linke neu denken«, a. a. O., S. 37–50.

kert sieht: Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Solidarität, produktive Lebenszeit, Schönheit, Phantasie. Gegen Walzer verteidige ich in diesem Zusammenhang mit Nachdruck Marcuses emanzipatorische Überlegungen, die auf einem Wertefundament beruhen. Denn er gewinnt diese Begriffe nicht »from the middle of nowhere«, nicht von einem Standort jenseits der Gesellschaft, sondern aus neu erkämpften intersubjektiven Verkehrsformen auf der gesellschaftlichen Ebene, wie er sie dann in der Studentenbewegung zu erkennen glaubte.

Allerdings arbeitet Marcuse die Differenz zwischen kapitalistischem Staat, dessen bürokratischen Institutionen und der verwalteten Gesellschaft nicht heraus. Keiner dieser Bereiche stellt einen monolithischen Block dar, der in annähernd verschwörungstheoretischer Manier nur ein Ziel hat: die gesellschaftlichen und individuellen Emanzipationsschübe zu blockieren. Man ist geneigt, Marcuse zu unterstellen, er verwende diese Ebenen synonym. Das verhindert aber genau den Analysezugang, den Michael Walzer zu Recht geltend macht: zu differenzieren zwischen Staat, Gesellschaft und Gemeinschaft einerseits und partikularen Interessen, die er aus einer »komplexen Gleichheit«⁴² entwickelt, andererseits. Auch mit diesen Ausführungen nähert sich Walzer letztlich Marcuses Position an. »Dabei ist es nicht meine Absicht, einen im Niemandsland gelegenen Idealstaat oder ein überall anwendbares philosophisches Ideal zu konzipieren. Eine Gesellschaft von Gleichen liegt durchaus im Bereich unserer Möglichkeiten. Sie ist eine praktische Möglichkeit hier und jetzt, die, wie ich nachweisen möchte, in unserem gemeinsamen Verständnis von sozialen Gütern latent bereits existiert.«⁴³ Was ihn allerdings von Marcuse grundlegend unterscheidet ist dessen »revolutionärer Gestus«, der sich hinter der hegel-marxistisch inspirierten Annahme verbirgt, angestoßen durch eine wie auch immer agierende gesellschaftliche Gruppe von Entrechteten und Unterdrückten entstehe durch einen qualitativen Sprung eine gerechte Gesellschaft.

Abschließend werde ich Walzers Position an seiner Idee eines vergesellschafteten Wohlfahrtsstaates kurz erläutern. Ausgeführt hat er diese Überlegungen in seinem 1988 erschienen Text *Socializing the Welfare*

42 »Formal gesprochen bedeutet komplexe Gleichheit, daß die Position eines Bürgers in einer bestimmten Sphäre oder hinsichtlich eines bestimmten sozialen Gutes nicht unterhöhlt werden kann durch eine Stellung in einer anderen Sphäre oder hinsichtlich eines anderen sozialen Gutes.« – Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main, New York 1992, S. 42.

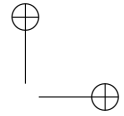
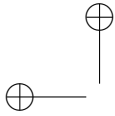
43 Ebd., S. 19.

State.⁴⁴ Walzer wendet sich mit seiner sozialen Vision eines vergesellschafteten Wohlfahrtsstaates gegen Gesellschaftsmodelle, die dem Staat zuviel Kompetenzen und Macht über die Menschen geben. Sein Negativbeispiel ist einerseits der real-existierende Sozialismus, der neben der staatlichen Kontrolle der Produktionsmittel auch vor einer Verstaatlichung der Privatsphäre nicht haltmachte. Er wendet sich aber andererseits auch vehement gegen die Auswüchse kapitalistischer Systeme, die gesellschaftliche Bindungen und intersubjektive Beziehungen reinen Marktgesetzmäßigkeiten unterwerfen. Die Fragen nach Anerkennung, Gerechtigkeit, Gleichheit, Unterstützung für Bedürftige und nach demokratischen Partizipationsmöglichkeiten werden nicht über den Wirtschaftssektor entschieden, sondern von diesem erst gar nicht gestellt.

Walzers Vorstellung eines vergesellschafteten Wohlfahrtsstaats und distributiver Gerechtigkeit stützt sich auf Stärkung des Mitspracherechts der Betroffenen, auf demokratische Transparenz, auf verschlankte bürokratische Verteilungsmechanismen, die Ausweitung sozialer Netzwerke und des subsidiären Sektors. Zwischen Staat, der als Garant sozialer Güter notwendig bleibt, und Gesellschaft, die sich ihrer normativen Verbindlichkeiten vergewissern muß, positioniert er einen starken Begriff von Gemeinschaft, der im Grunde von den »primären Erfahrungsinhalten« getragen wird, die Marcuse in seinen Überlegungen als die Potentialität einer alternativen Gesellschaft benannt hat.

Walzer geht es bei seinen Überlegungen darum, Gemeinschaft nicht als Gegenpole von Gesellschaft und Staat aufzuzeigen, sondern sie als komplementäre Elemente eines freiheitlichen und gerechten Gemeinwesens zu entwickeln. In *Socializing the Welfare State* ist die zentrale Frage, wie viel Gemeinschaft und Mitspracherecht der Betroffenen ein demokratischer Wohlfahrtsstaat benötigt, um den Sicherheitsgarantien seiner Bürger auf einem Höchstmaß an gerechter Verteilung zu genügen. Er zeigt Wege auf, wie die Hilfe zur Selbsthilfe in kleinen lokalen Einheiten (local units) diese Aufgabe des Staates produktiv unterstützen könnte. Seine Idee, die Kriterien einer gerechten Gesellschaft von der Produktions- auf die Verteilungsebene zu verschieben, speist sich aus der Kritik an den Fehlentwicklungen sozialistischer Vorstellungen und aus den Zerfallsmomenten moderner kapitalistischer Gesellschaften.

⁴⁴ Michael Walzer: "Socializing the Welfare State," in: Amy Gutmann (ed.): *Democracy and the Welfare State*, Princeton 1988, S. 13–26.



»Die Begierde nach Gesellschaft«

47

Damit steht er näher an Marcuse als er selbst wahrhaben möchte. Geben wir die Suche nach jeder Form staatlicher Utopien auf. Gesellschaftskritik tut gut daran, sich von einer neuen »Begierde nach Gesellschaft« leiten zu lassen, auch eine Rekonstruktion der kritischen Theorie von Herbert Marcuse.

