Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1969

Vorwort

Wer sich mit Herbert Marcuse anlegt, gerät in die Rolle des Igels in der Geschichte vom Wettlauf des Stacheltieres mit dem Hasen: kaum ist die eine Kritik an Marcuse geschrieben, schon liegt ein neues Werk von ihm vor. Nach Fertigstellung dieses Manuskriptes erschienen Marcuses „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft“[1], sodann, die Werke seiner gesamten dritten Entwicklungsperiode zusammenfassend, der „Versuch über die Befreiung“[2], einige Interviews, von denen vor allem das mit dem „Spiegel“[3] der Popularisierung der im „Versuch über die Befreiung“ dargelegten Ideen dient.

Da also Marcuse „weitermacht“, ist es leichter, eine Frage zu beantworten, die bei der Abfassung des Buchmanuskriptes noch offen bleiben mußte. Damals deuteten einige Äußerungen Marcuses die Möglichkeit einer neuen, vierten Entwicklungsperiode des Wortführers „kritischer Theorie“ an, die durch ein dichteres Heranrücken an die Arbeiterbewegung gekennzeichnet sein konnte. Inzwischen hat Marcuse alle diese schwachen Ansätze wieder annulliert. War er beispielsweise anfangs ein nüchterner Kritiker des anarchistischen Teils der französischen Studentenbewegung, so webt er inzwischen längst kräftig mit an jenem romantischen Gespinst eines Pariser Intellektuellen-Wunders, das die linke kleinbürgerliche Intelligenz braucht, um sich selbst in die Toga des Hegemons der revolutionären Kräfte hüllen zu können.

Der „Versuch über die Befreiung“ zeigt, daß Marcuse den Rahmen seiner dritten Entwicklungsperiode nirgends überschreitet. Zwar gebe es einen Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus, schreibt er, doch sei letzterer durch die Politik der Koexistenz und des Wettbewerbs mit dem Kapitalismus pervertiert. Grundlage des Prozesses sei die überwältigende Produktivität. Allerdings biete die Spaltung im sozialistischen Lager einerseits, die lateinamerikanische Guerilla, die Studentenrebellion und Ghettorevolte angesichts der Schwäche des USA-Imperialismus andererseits die Alternative eines neuen, „dritten“ Zieles zwischen Imperialismus und realem Sozialismus. Hier müsse die kritische Theorie an-[VI]setzen, den „Sozialismus“ und seine Aussichten neu bestimmen. Diese Bewegung sei das Schreckgespenst für den Imperialismus *und* den realen Sozialismus. Sie trage die Revolution auch in den Sozialismus hinein. Alle Grunddogmen des „linken“ Antisowjetismus finden wir im Buch wieder: die Verleumdung der Koexistenzpolitik; die Spaltung der Welt in „Habende“ und „Habenichtse“ bei Zuordnung der USA *und* der Sowjetunion zu den „Habenden“; die Behauptung eines gemeinsamen Grundinteresses der USA und der Sowjetunion gegen „Habenichtse“ und neue „Revolutionäre“; die Verleumdung der sowjetischen Hilfe für Kuba und Vietnam; die Begeisterung über die Differenzen im sozialistischen Lager.

Theoretische Grundlage des „Versuchs über die Befreiung“ sind Marcuses Arbeiten „Triebstruktur und Gesellschaft“, „Der eindimensionale Mensch“, die „Kritik der reinen Toleranz“ sowie, hinsichtlich der Dialektik, die 1966 in Prag vorgetragenen Ideen. Der Sozialismus wird „vertieft“: Gemeineigentum und Planwirtschaft beseitigten noch nicht Herrschaft und Ausbeutung, weil die alte Triebstruktur übernommen worden sei, die, Folge des „Realitätsprinzips“, repressiv ist und eine repressive Bedürfnisstruktur erzeuge. Was das bedeutet, wird im Buch erläutert. Marcuse folgert daraus die Notwendigkeit, die Revolution über den sozialökonomischen Bereich hinaus bis in die Triebstruktur voranzutreiben. Hierbei komme der oppositionellen Intelligenz die Führungsrolle zu, weil die Arbeiterklasse, über die Bedürf-

[1] edition suhrkamp, Nr. 300, Frankfurt a. M. 1969, vgl. meine Rezension in: DZfPh, H. 5/1969.
[2] edition suhrkamp, Nr. 329, Frankfurt a. M. 1969.
[3] „Der Spiegel“, Nr. 31, 28.7.1969.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

nisstruktur an das System gebunden, integriert sei und ihre objektiv fortbestehende revolutionäre Rolle nicht erfüllen könne.

Das alles ist der *alte* Marcuse. Die jüngste Arbeit läßt nur einiges deutlicher erkennen, was zur Zeit der Arbeit an diesem Manuskript noch nicht so klar war: die teilweise Rückkehr zu existentialistischen und lebensphilosophisch-neuhegelianischen Ausgangspunkten der ersten Entwicklungsetappe Marcuses. Der Name Hegels wird nicht einmal mehr erwähnt, dafür ist das neuhegelianisch-lebensphilosophische „Zurück zu Kant" deutlich nachweisbar. Das seltsame Amalgam einiger Marxscher und Freudscher Gedanken in Marcuses eklektischen Spätwerk wird mit den Thesen aus Marcuses Marx-Kommentar von 1932 „begründet": Die philosophischen Begriffe des jungen (wie Marcuse sie interpretiert) und die ökonomischen Kategorien des reifen Marx erwiesen die Notwendigkeit einer Vereinigung von sozialer und triebstruktureller Revolution.[4] Über den inneren Zusammenhang von sozialökonomischer Revolution und Veränderung des Menschen bei Marx – darauf gehen wir in unserer Arbeit ein – äußert Marcuse sich nicht. Marcuses „Sozialismus" ist ein unentschiedenes Polaritätsverhältnis von sozialökonomischer und „existentieller" Revolution.

[VII] Wenn wir den „Versuch über die Befreiung" richtig einschätzen wollen, so dürfen wir die im Essay selbst nur ganz flüchtig gestreiften Grundlagen der nunmehr sich konstruktiv gebenden Theorien Marcuses nicht unbeachtet lassen. Es handelt sich um eine Freudsche Begründung von Herrschaft und Ausbeutung, worauf ich in der Arbeit selbst genauer eingehe. Das Zentralproblem ist die Stellung des Kleinbürgers, insbesondere des kleinbürgerlichen Intellektuellen, zur Machtfrage. Entsprechend seiner Klassenlage entwickelt der Kleinbürger ein undialektisches, unhistorisches Verhältnis zur Macht. Er begreift nicht, daß Macht „an sich" nicht existiert. Sie ist die Zentralerscheinung des Politischen, das wiederum durch die Existenz antagonistischer Klassen und ihres Kampfes gegeneinander hervorgerufen wird. In einer Welt des schärfsten Klassenkampfes zwischen Sozialismus und Imperialismus urteilt Marcuse über die sozialistische Macht: Macht „an sich", Staat „an sich", Politik „an sich" ist böse und schlecht, auch revolutionäre Macht. Das ist „Auerbachs Keller", Spießer-Argumentation. Freiheit wird in Marcuses Werk nirgends definiert. Am ehesten läßt sie sich aus dem Kontext seiner Schriften als Abwesenheit von Macht definieren. Da es diese Freiheit im realen Sozialismus noch nicht gibt, fordert Marcuse die Revolution *im* Sozialismus, die Mobilisierung des anarchistischen Elements gegen den realen Sozialismus.[5] Zur Tarnung dieser Spießerposition wird ein gigantisches Theoriengebäude errichtet: Die Marxsche Klärung des Ursprungs von Klassen, Klassenkampf, Politik und Staat reiche nicht hin, sie müsse durch Freud „vertieft" werden. So wälzen sich denn die Mythengestalten des späten Freud in die „kritische Theorie" hinein, die aber als moderne Version des Marxismus ausgegeben wird.

Auch H. G. Helms hat auf diesen Aspekt des Marcuseschen Werkes aufmerksam gemacht.[6] Ebenso verweist er auf ein anderes Problem, das auch ich zu klären versuche, auf die Tatsache, daß Marcuses theoretisches Richtmaß immer wieder Überbau-Erscheinungen der Gesellschaft darstellen. Wenn wir die *Basis* Marcuseschen Theoretisierens über die Gesellschaft und seine „Rezepte" für eine freie Welt prüfen, so stellen wir stets fest, daß die eigentliche Produktionssphäre ausgeklammert bleibt. Außer fast mystischen Bemerkungen über die moderne Produktivität – welcher Begriff ungeklärt bleibt – ist da kaum etwas zu finden. Für Marcuse existiert nur die Sphäre der Zirkulation und Distribution, also innerhalb der Produktion nicht die „Basis", sondern der „Überbau". Die Orientierung an diesem Bereich der Ökonomie ist aber eine alte Erscheinung kleinbürgerlicher Gesellschaftstheorie. Der Zugang oder

[4] Ebenda, S. 106.
[5] *H. Marcuse*, Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 132.
[6] *H. G. Helms*, Fetisch Revolution, Luchterhand Verlag, Neuwied 1969.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Nichtzugang zu den erzeugten Gütern wird primär und Repression von diesem Zugang abhängig, „... die Konterrevolution ist in der Bedürfnis-[VIII]struktur verankert“[7]. Wir haben es mit einer Sozialphilosophie des Konsums oder Nichtkonsums zu tun, mit der Sozialphilosophie von zwar konsumierenden, aber nicht produzierenden sozialen Kräften. Damit hängt auch der eigenartige Ästhetizismus Marcuseschen Denkens zusammen. Die Bedürfnisse werden primär, diese entspringen allein der Zirkulations- und Distributionssphäre und werden mittels des politischen Überbaus manipuliert, womit dann der Zusammenhang der kleinbürgerlichen – bei Marcuse nur ins Negative gewendeten – Staatsvergötzung mit der kleinbürgerlichen Konsumtionsphilosophie sichtbar geworden wäre.

Marcuse korrigiert einige seiner früheren Ansichten. Dieses Marcusesche Korrigieren hat es aber in sich. Es ist theoretisch folgenlos, rein verbal oder, um einen auch von Marcuse verwendeten Ausdruck zu gebrauchen, „bla bla“. Ich will das belegen. So gibt sich Marcuse in jüngster Zeit den Anschein, als anerkenne er nun die objektiv revolutionäre Rolle der Arbeiterklasse. Liest man aber beispielsweise den „Versuch über die Befreiung“ genauer, so kommt folgendes heraus: Die traditionelle Arbeiterklasse ist nicht mehr der Totengräber des Kapitalismus.[8] Aber die „neue“ Arbeiterklasse, die „Weiße-Kragen-Arbeiter“, sind es auch nicht.[9] Die Studentenbewegung sei zwar revolutionär, aber „vielleicht nicht einmal eine Avantgarde, solange keine Massen vorhanden sind, fähig und willens, sich ihr anzuschließen“(!). „Dennoch ist sie das Fundament der Hoffnung in den ... Metropolen.“[10] Damit ist genügend klar gesagt, daß Marcuse zwar die Arbeiterklasse als möglicherweise kämpfende anzuerkennen bereit ist, jedoch nicht als revolutionäre Führerin. Das sei die kleinbürgerliche Intelligenz. Neu ist diese Theorie nicht gerade. Wir finden sie im Werk Mannheims, und als Praxis fanden wir diese Politik in allen bürgerlichen Revolutionen, in denen die Arbeiterklasse kämpfte und die Bourgeoisie sich zur Macht schlich.

Nehmen wir ein anderes Beispiel Marcuseschen Selbstkorrigierens. H. H. Holz und ich kritisierten, daß in Marcuses „kritischer Theorie“ die Hegelsche Kategorie der „Vermittlung“ fehle, was einen Rückfall der Marcuseschen Dialektik auf ein Niveau unterhalb derjenigen von Hegel bewirkt habe. Ich habe das ausführlicher gerade an Marcuses Verhältnis zum bürgerlichen Humanismus dargestellt.[11] Marcuse sagt nun, daß die Kategorie der „Vermittlung“ nicht preisgegeben werden dürfe[12], daß „Große Weigerung“ nicht Verwerfung aller bürgerlichen Kultur bedeute, daß wir notwendigerweise in einem Erbschaftsverhältnis zu dieser Kultur stünden. In diesem Zusammenhang betont er sogar die Notwendigkeit der Arbeit auch innerhalb bürgerlicher Institutionen.[13]

Das alles hört sich recht gut an, aber was zeigt der „Versuch über die Befreiung“ dort, wo der Mund nicht nur zu spitzen, sondern wo auch zu [IX] pfeifen war? Da ist der Marxismus gerade darum revisionsbedürftig, weil er die neue Gesellschaft noch an die alte binde, obwohl doch zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft, keine Vermittlung bestehe.[14]

Damit man mich nicht falsch versteht: Zwischen Kapitalismus und Sozialismus/Kommunismus besteht tatsächlich der radikalste Bruch. Nicht um das zu betonen geht es hier, sondern dar-

---

[7] *H. Marcuse*, Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 25.
[8] Ebenda, S. 82.
[9] Ebenda, S. 85 f.
[10] Ebenda, S. 92.
[11] *H. Holz*, Utopie und Anarchismus, Köln 1968; *R. Steigerwald*, Bemerkungen zur Dialektik Marcuses, in: Marxistische Blätter, Sonderheft 1/1968.
[12] *H. Marcuse*, Versuch über die Befreiung, S. 75.
[13] *H. Marcuse*, in: Der Spiegel, a. a. O., S. 104/105.
[14] *H. Marcuse*, Versuch über die Befreiung, a. a. O., S. 18. Übrigens weiß und sagt Marcuse, daß sein Verhältnis zum Marxismus revisionistisch ist (ebenda S. 81).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

um, daß dies noch nicht die ganze Wahrheit darstellt. Es gibt auch ein Kontinuitätsverhältnis, beispielsweise hinsichtlich der entwickelten Produktivkräfte. So wie in diesem Beispiel richtet sich meine Kritik nicht gegen das, was in den kritisierten Marcuse-Texten richtig ist, sondern gegen die Vernachlässigung anderer, wesentlicher Seiten des jeweiligen Problems. Marcuse hat 1966 in Prag die Kategorie der „Vermittlung" aus der Dialektik verbannt. Jetzt, im „Versuch über die Befreiung", fordert er, genau das zu tun, was die Reaktionäre aller Spielarten in ihrer Kritik von rechts an der bürgerlich-demokratischen Ordnung forderten: die „9. Symphonie zurückzunehmen", die bürgerliche humanistische Kultur zu annullieren, wobei er sich ausdrücklich auf Thomas Manns „Doktor Faustus" beruft, aber verschweigt, daß Mann darin gerade diese Haltung als präfaschistisch anklagt![15] Marcuse lehnt ausdrücklich alle traditionellen politischen Praktiken, Parteien, Komitees, Interessengruppen auf allen Ebenen ab, erklärt sich gegen jede Mitarbeit hierin und gegen jede Anwendung ihrer Methoden.[16] Das alles sei so diskreditiert, daß kein Teil davon herauslösbar ist. Da bleibt doch nur noch die Losung des „Austritts aus dem Kapitalismus"! Selbstverständlich kann Opposition dann eben nicht mehr in Institutionen des Systems geübt werden, sie *muß* außerparlamentarisch sein.[17] Sie kann kein bestehendes Gesetz anerkennen, weil es stets ein Gesetz des Systems ist.[18] Die interessante und historisch bestätigte These von Bebel aus dem Jahre 1910, die Lenin aufgriff, daß gerade der Kapitalismus, infolge seiner reaktionären Entwicklung, seine eigenen Gesetze angreifen muß, womit sogar die Verteidigung von Gesetzen, die die Kapitalistenklasse ursprünglich durchsetzte, für revolutionäre Kräfte wesentlich werden kann, existiert für Marcuse nicht. Ihm wird die bürgerliche Demokratie obsolet, aber war das nicht ebenso bei den Präfaschisten? Enthält die Verteidigung dieser Demokratie gegen faschistische Angriffe nicht die Möglichkeit einer Erweiterung der antiimperialistischen Kampffront? Marcuse lehnt alle Führer ab, mögen sie noch so weit links stehen. Der praktischen Ablehnung der Kategorie der „Vermittlung" entspricht auch die großartig klingende These, daß die imperialistische Kette nicht an ihrem schwächsten Glied reißen müsse, sondern an ihrem stärksten.[19] Auch das ist wiederum nicht absolut falsch. Nur wird sie durch die Unterschlagung des Vermittlungsprozesses, der zum Zerreißen der Kette im stärksten Glied führt – und in [X] diesem Prozeß sind zerrissene schwächere Glieder sicher nicht das unwichtigste – zur Phrase und Basis einer total falschen Strategie.

Das wäre also ein zweites Beispiel Marcuseschen Korrigierens eigener Thesen.

Besonders deutlich wird die objektive Funktion Marcuseschen Theoretisierens in den Ländern des entwickelten Kapitalismus, die Arbeiterbewegung politisch zu entwaffnen, wenn wir seine Hinweise beachten, daß dem neuen Kapitalismus die alten Kampf- und Organisationsformen der Arbeiterbewegung nicht mehr entsprächen. Die These wäre immerhin zu prüfen. Aber was Marcuse dann als Ersatz anbietet, muß die Planer imperialistischer Politik gegen die Opposition entzücken: Kleine Gruppen, weit zerstreut, spontan handelnd sind die neue Kampf- und Organisationsform.[20] Auch das Problem der Spontaneität, des Klassencharakters spontaner Bewußtseinsprozesse, läßt Marcuse unerörtert. Sein Bild von einem infolge spontaner Emeuteaktionen zusammenbrechenden Kapitalismus, ist zwar idyllisch schön, aber durch keinerlei historisch-politische Erfahrung gestützt.

Vielleicht darf in diesem Zusammenhang darauf verwiesen werden, daß Marcuses Argumente *stilistisch* häufig im Konjunktiv vorgetragen werden. Ihre *logische* Form ist die unent-

[15] Ebenda, S. 73 f.
[16] Ebenda, S. 95.
[17] Ebenda, S. 99.
[18] Ebenda, S. 100.
[19] Ebenda, S. 121.
[20] Ebenda, S. 130 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

schiedene Implikation. Ihr *erkenntnistheoretisches* Vehikel ist eine Art ins Ästhetische gewendete „intellektuelle Anschauung“ Schellings (wobei die beißenden Kritiken Hegels und Lukács’ an dieser irrationalistischen Erkenntnistheorie unbeachtet bleiben). Marcuses Hinweise auf Studenten, Jungarbeiter und andere Kräfte als nicht-integrierte Teile der Gesellschaft sind seltsam wirklichkeitsfremd. Entsteht das Bewußtsein dieser Teile der Bevölkerung außerhalb der Gesellschaft, außerhalb von Klassenbeziehungen? Wäre es nicht an der Zeit, die tatsächlichen Ideologieprozesse dieser Bevölkerungsteile einmal gründlicher mit den Mitteln marxistischer Gesellschaftstheorie zu erforschen?[21]

Ich habe bei der Abfassung der Arbeit oder danach kritische Hinweise von Genossen erhalten, von denen ich dankbar nennen möchte Prof. Dr. M. Buhr, Prof. Dr. M. Klein, Horst Fisch, Henny Scharf und insbesondere Prof. Dr. J. Schleifstein.

Robert Steigerwald

[7]

[21] Einen Ansatz hierfür bietet beispielsweise: *M. I. Novinskaja*, Die Jugend in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft, in: Fragen der Philosophie, 1969, Heft 3 (russ.). Abgedruckt in: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, Heft 7/1969.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Einleitung

Herbert Marcuse wurde im Juli 1968 siebzig Jahre alt. Sein theoretisches Wirken begann in der Mitte der zwanziger Jahre. Stärkere Beachtung erzielte er damit jedoch erst seit Beginn der sechziger Jahre. Da es damals keine grundlegende Wende in seinem Schaffen gab, liegen die Gründe seiner plötzlichen Breitenwirkung im Zusammentreffen der von ihm schon lange entwickelten Theorie mit objektiven Prozessen – über die gleich noch zu sprechen ist –, deren Auswirkungen auf die von Marcuses Werk angesprochenen sozialen Schichten und in bestimmten persönlichen Eigenschaften Marcuses.

Marcuse erzielte plötzlich in entwickelten kapitalistischen Ländern und dort in Kreisen der jungen Intelligenz sowie in den Reihen der Rechtsabweichung des internationalen Kommunismus einige zeitweilige Erfolge, wobei die Rechtsabweichung in den Reihen der Kommunisten stärker vom Sozialdemokratismus beeinflußt ist. Soweit es sich um die entwickelten kapitalistischen Länder handelt, so sind ihnen in dieser Epoche folgende Merkmale gemeinsam: weitere Ausbildung des staatsmonopolistischen Kapitalismus mit seinen Formierungsprozessen. Dadurch treten neue Formen kapitalistischer Widersprüche auf, die wiederum neue Taktiken der revolutionären Arbeiterbewegung nötig machen. Außerdem steigert sich in diesen Ländern in der in Frage kommenden Zeit die wissenschaftlich-technische Umwälzung, die tiefgehende soziale Auswirkungen hat und auch die Rolle der Intelligenz wesentlich beeinflußt. Innerhalb einer verhältnismäßig lang andauernden Phase zumindest ökonomischer Prosperität treten in einigen dieser Länder erstmals tiefere ökonomische Einbrüche auf. Der humanistische und demokratische Anstrich, den sich die imperialistische Führungsclique der USA durch ihre Teilnahme am antifaschistischen Freiheitskampf der Völker geben konnte, bröckelt nun infolge ihrer Aggressionen gegen antiimperialistische Freiheitsbewegungen immer mehr ab.

Dies alles geschieht in einer Welt, die gekennzeichnet ist durch die Stärkung des sozialistischen Weltsystems, den Zusammenbruch des alten [8] Kolonialismus, eine bedeutende Verschärfung des Klassenkampfes zwischen Sozialismus und Imperialismus im Weltmaßstab. Das beeinflußt die Kampfbedingungen aller Grundklassen wesentlich. Unter den Bedingungen des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, der allgemeinen Krise des Kapitalismus, seiner politischen und moralischen Diskreditierung bricht ein größerer Teil gerade der jungen Intelligenz aus bürgerlichen Verhältnissen aus und sucht nach neuen, besseren Lebensformen und wird dadurch auf den Weg einer Linksentwicklung gedrängt.

Die offen zur Schau gestellte Integration rechtssozialdemokratischer Führungskräfte in das staatsmonopolistische System – Wehners „Gemeinsamkeitsrede“ vom 30.6.1960, die Bildung der Bonner Großen Koalition, die Bildung der sogenannten Mitte-Links-Regierungen in Italien, die Übernahme der Regierungsverantwortung durch die englische Labour-Regierung usw. usf. – entwertete in den Kreisen der jungen, opponierenden Intellektuellen den Sozialdemokratismus – der SDS stellt sich zum Beispiel gegen die SPD-Führung. In den USA gibt es ohnehin keine Sozialdemokratie. So werden andere Versionen des dritten Weges, nichtsozialdemokratische, sondern linksbürgerliche, in den Intellektuellenkreisen wirksam, während – die Arbeit des Erzeugens „dritter“ Wege wird gleichsam geteilt – der Sozialdemokratismus immer weniger für den „Hausgebrauch“, immer mehr für den „Export“ in sozialistische Länder erzeugt bzw. am Leben gehalten wird. Beide Formen des „dritten“ Weges, das wird unsere Arbeit u. a. zeigen, stimmen in gewissen Grundansichten überein und erweisen gerade damit ihren letztlich bürgerlichen Klassencharakter: Ihre Gesellschaftsauffassung ist in der Grundlage idealistisch, die Rolle der Arbeiterklasse, als der revolutionären Hauptkraft unserer Epoche, wird bestritten, die Politik wird voluntaristisch und „ethisch“ begründet, Hauptangriffsziele sind die wichtigsten Instrumente zur Führung des proletarischen Klassenkampfes, Partei und Staatsmacht der Arbeiterklasse.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Allerdings wirken auch die ernsten Probleme und Schwierigkeiten der kommunistischen Weltbewegung und des sozialistischen Weltsystems auf die ideologischen Prozesse in bürgerlichen und kleinbürgerlichen Schichten ein. Dies sowie ihre soziale Herkunft und ihre noch nicht überwundene Befangenheit in Formen der bürgerlichen Ideologie – mögen dies auch progressive Formen bürgerlichen Denkens sein – bilden die Grundlage für die Empfänglichkeit dieser Kreise für eine linksbürgerliche Version des „dritten" Weges.

Es wurde schon gesagt, daß Marcuse vor allem innerhalb linksbürgerlicher Intelligenz und in den Reihen der Rechtsabweichung des inter-[9]nationalen Kommunismus[1] Wirkung erzielt. Habermas schreibt richtig – wenn auch mit anderer Bewertung –: „Die linken Existentialisten in Paris und die Praxis-Philosophen in Prag und Zagreb konnten nach dem Kriege die Lebensweltanalysen des späten Husserl an die Stelle der Heideggerschen Daseinsanalyse setzen, aber beide ‚Schulen' stützen sich auf die phänomenologische Grundlage eines Marxismus, der von Herbert Marcuse eigentümlich antizipiert worden ist."[2]

Die Kämpfe, die sich in den letzten Jahren in den imperialistischen Hauptländern gegen die amerikanische Aggression in Vietnam, gegen die Pläne zur Weitergabe von Atomwaffen, gegen die Untergrabung der bürgerlichen Demokratie, gegen den sozialen Abbau, gegen die Lebens-, Ausbildungs- und Arbeitsbedingungen der jungen Intelligenz entwickelten, führten zu einer verstärkten Zusammenarbeit von Arbeiter- und Studenten-Opposition, zu einer größeren Disziplinierthеit und Bewußtheit der Intellektuellen-Bewegung, zu neuen Erfahrungen und neuen Formen des Kampfes. Im Zusammenhang damit erwiesen sich manche Grundthesen Marcuses als ungenau oder falsch. Darum ging sein Einfluß im letzten Jahre, zumindest in der deutschen Bundesrepublik, zurück. In diesen Erfahrungen und in der Tatsache, daß manche seiner Anhänger in der Praxis des Kampfes die Fehler der Theorie noch übertrieben, wurzeln jene Korrekturen, die Marcuse selbst, etwa seit Mitte 1967, an einigen seiner wichtigen Thesen vornimmt.

Die Auseinandersetzung mit der Rechtsabweichung im internationalen Kommunismus, die vor allem durch die Ereignisse in der ČSSR vorangetrieben werden muß, wird auch zum verstärkten Kampf gegen antisowjetische Auffassungen in linksliberalen und linksbürgerlichen Kreisen führen müssen, die auf der Grundlage abstrakter Freiheitslosungen reaktiviert werden. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Ansichten eines linksbürgerlichen „dritten" Weges zwischen Bourgeoisie und Proletariat stärkere Belebung erfahren. Im Zusammenhang damit wird Marcuses Theorie oder werden ähnliche Auffassungen wieder einen stärkeren Einfluß erlangen. Die sich andeutenden Korrekturen werden wahrscheinlich darauf hinauslaufen, bestimmte Teile der westeuropäischen Arbeiterbewegung unter der Bedingung nicht mehr als „antirevolutionär" einzuschätzen, daß sie sich wenigstens in „Teil"-Fragen in eine gegen die Sowjetunion gerichtete Front einreihen. Bestrebungen in dieser Richtung deuteten sich bereits an. Springers Hauptorgan „Die Welt" berichtete am 26.8.1968 mit deutlich wahrnehmbarer Sympathie und klarer antisowjetischer Zielsetzung davon, daß Marcuse, Bloch und etwa fünfzig weitere Persönlichkeiten aus dem Kreis der Anhänger eines linksbürgerlichen „dritten" Weges und der Theoretiker der Rechtsabweichung des Kommu-[10]nismus in Korčula, Jugoslawien, während der Sommerschule 1968 die Aufgabe gestellt hätten, einen neuen Kommunismus auszuarbeiten, der von demjenigen der Marxisten-Leninisten verschieden sei.

Marcuses Wirkung in den genannten Schichten hängt auch damit zusammen, daß die Grundkomponenten der linken Variante des „dritten" Weges, die in den letzten fünfzig Jahren ausgearbeitet worden sind, in seinem Werk in teilweise origineller und theoretisch anspruchsvoller

[1] *H. H. Holz*, Kritik der kritischen Kritik, oder: Die Irrtümer Herbert Marcuses, in: Kürbiskern, Literatur und Kritik. Hrsg. v. Ch. Geißler, F. Hitzer, Y. Karsunke, H. Stütz, M. Voß, München, 3/68, S. 431.
[2] Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. v. J. Habermas, Edition Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, S. 11.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Weise vereint erscheinen. Seine Philosophie und Politik des „dritten“ Weges wird – im Unterschied etwa zu Adorno und anderen – in einer aktivistischen Weise entwickelt, wobei Marcuse selbst an Aktionen der pazifistischen, demokratischen und anti-autoritär „sozialistischen“ Opposition beteiligt ist. Sein persönlicher Lebensweg zeugt von einer oppositionellen Haltung. Allerdings ist seine im Wesen antiimperialistische, im Partiellen sogar antikapitalistische Position stets verknüpft mit einer zumindest distanzierten, zumeist offen feindlichen Haltung gegenüber dem realen Sozialismus.[3] Auf die sozial nicht aus der Arbeiterklasse stammende, oppositionelle, jedoch immer noch bürgerlich denkende junge Intelligenz übt gerade das eine anziehende Wirkung aus. Dabei artikuliert Marcuse Differenzen zwischen einer proletarischen und linksbürgerlichen Position in solchen Grundfragen wie: Rolle der Arbeiterklasse und ihrer Organisationen, ihres Staates, Verhältnis von Determiniertheit und Freiheit.

Diese Differenzen wirken in den verschiedenen Ländern nicht gleichartig. Wo es eine starke revolutionäre Arbeiterbewegung gibt, sind sie schädlicher als in der Bundesrepublik, wo ihre Tendenz, breitere Kreise der jungen Intelligenz nach links hin zu politisieren – trotz aller damit verbundenen Probleme –, dann mehr positive als negative Wirkungen aufweist, wenn die Marxisten es verstehen, in gemeinsamer Aktion und im gründlichen Meinungsstreit die antikommunistischen, desorientierenden Merkmale Marcuseschen Denkens zurückzudrängen.

Dies sind, zusammen mit den bereits skizzierten objektiven Faktoren, die Hauptgründe dafür, daß Marcuses Philosophie und Politik der linksbürgerlichen Revolte junger Intellektueller in den entwickelten kapitalistischen Ländern und der Rechtsabweichung im internationalen Kommunismus gegenwärtig die Stichworte gibt.

Diese Auffassung enthält eine gewisse Kritik an Hans Heinz Holz’ Einstellung zu Marcuse. Holz meint, seine Kritik an Marcuse sei eine unter Freunden.[4] Dem ist insoweit zuzustimmen, als Marcuses Anhänger keine bewußten Parteigänger des Imperialismus, sondern dessen Kritiker sind, mit denen wir das politische Bündnis anstreben. Holz verwechselt aber dieses *politische* Bündnis mit der *theoretischen* Übereinstimmung, wenn er offensichtlich in Marcuse einen Marxisten sieht.[5] Gewiß ist Mar-[11]cuse verbal gegen den Imperialismus, gegen dessen menschenfeindliche Herrschaftsmethoden, für die Revolution, verbal auch für einen Sozialismus. Aber die Untersuchung wird zeigen, daß Revolution und Sozialismus bei Marcuse etwas anderes als im Marxismus-Leninismus bedeuten, und auch hinsichtlich des Trägers der Revolution hat Marcuse andere Auffassungen als Marx, Engels und Lenin. Das weiß und sagt Holz, aber er zieht daraus nicht so weitgehende Folgerungen, wie man unserer Meinung nach ziehen müßte.

Das notwendige antiimperialistische Bündnis mit Marcuses Freunden hat die Klarheit über diese theoretischen Unterschiede zur Voraussetzung. Größte politische Beweglichkeit ist nur bei größter Prinzipientreue möglich. Wir können, auch im Bündnis, nicht auf die theoretische Auseinandersetzung verzichten. Wir meinen, daß das auch nötig ist, um Verfechter eines „dritten“ Weges bei der Überwindung bürgerlicher Denkformen und -inhalte zu helfen, die gerade an einer wirkungsvolleren politischen Aktivität hindern und darüber hinaus einen größeren Teil der jungen, linksoppositionellen Intelligenz fehlleiten.

Wir kommen auch nicht umhin, hierbei die jahrzehntelange Entwicklung Marcuses – und anderer, die sich prinzipiell in gleicher Weise entwickelten, etwa Sartres – zu berücksichtigen. Gewiß: abstrakt gesehen kann die Position des „dritten“ Weges die eines Übergangs

[3] Ebenda, Fußnote 25. – So spricht er beispielsweise vom „Aufstieg einer internationalen Gesellschaft jenseits von Kommunismus und Kapitalismus“; vgl. *H. Marcuse*, Das Individuum in der Great Society, II, Diskus, Frankfurt a. M., 17. Jg., Juni 1967, S. 4.
[4] *H. H. Holz*, Kritik der kritischen Kritik, oder: Die Irrtümer Herbert Marcuses, a. a. O., S. 431/432.
[5] Ebenda, S. 432.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sein. Aber gerade darum ist sie doppeldeutig. Man kann von da aus zum proletarischen, aber auch zum bourgeoisen Standpunkt gelangen. Ernst Fischer beispielsweise, der offenbar auf sozialistische Klassenpositionen verzichtet hat[6], steht in seinen theoretischen Äußerungen der letzten Jahre immer mehr auf dem gleichen Boden wie Marcuse, Sartre und andere. Wir müssen also stets nicht nur die augenblickliche theoretische Position eines Vertreters der linksbürgerlichen Variante des „dritten" Weges berücksichtigen, sondern auch den Prozeß untersuchen, in dem sich diese Variante entwickelte oder entwickelt.

Ein wirkungsloser Einzelgänger, der solche Auffassungen hätte, könnte uns gleichgültig bleiben. Aber ein massenwirksamer Lehrer der jungen Intelligenz muß natürlich auch gefragt werden, wozu er erziehe, wohin er gehöre, wem er diene, wie er seiner Verantwortung als Pädagoge gerecht werde?

Wir müssen uns also in theoretischen und politischen Fragen erheblich kritischer gegenüber Marcuse verhalten, als das Hans Heinz Holz empfiehlt. Die Kritik an Marcuse muß die spezifische Differenz des in Frage kommenden Teiles der Intellektuellen-Revolte sowie der genannten revisionistischen Strömung im internationalen Kommunismus gegenüber dem Marxismus-Leninismus herausarbeiten. Diese Kritik muß die Hauptkomponenten der genannten Konzeption des „dritten" Weges, ihre Herausbildung, ihre sozialen und theoretischen Wurzeln kennzeichnen. Sie muß [12] die Art der Vereinigung dieser Komponenten im Werke Marcuses und – im Zusammenhang damit – ihre Konsequenzen hinsichtlich der Meinungsverschiedenheiten zwischen Marxisten und „Marcusianern" über den realen Sozialismus, die Problematik der Arbeiterklasse und ihrer Organisationen, das Verhältnis von Determiniertheit und Freiheit im gesellschaftlichen Handeln zeigen und kritisch prüfen. Die Kritik muß damit konkreter als bisher die Frage beantworten, welche objektiven und subjektiven Faktoren die plötzliche Wirkung Marcuses bewirkten.

Damit ist der Rahmen unserer Arbeit abgesteckt, die vor allem Probleme der gegenwärtigen Intellektuellen-Revolte, soziale und theoretische Quellen der Marcuseschen Position des „dritten" Weges sowie Marcuses „Summe" des „dritten" Weges selbst, schließlich theoretische und taktische Konsequenzen für eine marxistische Politik der Kritik, des Bündnisses und der Aktionseinheit mit „Marcusianern" behandeln muß.

Gegenstand dieser Arbeit ist also die Kritik an solchen Grundzügen Marcuseschen Denkens, die zur theoretischen Grundlage der heutigen linksbürgerlichen Variante des „dritten" Weges wurden. [13]

---

[6] Vgl. die sehr entlarvende Rezension von Fischers Buch „Kunst und Koexistenz" durch *J. Rühle* in der Literatur-Beilage: Die Welt der Literatur, in: Die Welt, 25/1966.
Rühle kennzeichnet Fischer als „Ferment der Zersetzung im Ostblock", nennt ihn, Kolakowski und Havemann „einen Hauch von Zukunft". Sie wüßten etwas von Strategie, im Gegensatz zu unseren Linksintellektuellen, und Protestdenten. Fischer fordere, wie Karl Mannheim, eine Gemeinschaft der Denkenden, Humanen und Beunruhigten (worüber Beunruhigten, über Vietnam oder über die wachsende Macht des Sozialismus?) aus *allen* Lagern zu schaffen. Klassenunabhängig registriere Fischer „Entfremdung" in Ost und West. Der Sozialismus ist eben nicht besser als der Kapitalismus, nur die „Beunruhigten", à la Rühle, von der „Welt" und Fischer sind positive Leute. Rühle fühlt sich durch Fischer zu dem Argument animiert: Beitz und Apel, Rostow und Fischer könnten „wir", Springers Leute und ihre Hintermänner, brauchen, wozu wir unsererseits Ernst Fischer herzlich gratulieren.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

1. KAPITEL
Einige Probleme der gegenwärtigen „Intellektuellen-Revolte“

Da diese Arbeit von einem inneren Zusammenhang zwischen Marcuses Philosophieren und der gegenwärtigen „Intellektuellen-Revolte“ ausgeht, ist es notwendig, sich einigen Fragen dieser Revolte zuzuwenden.

Innerhalb der Opposition der Bundesrepublik spielt die sogenannte anti-autoritäre Bewegung, die vor allem Kreise der jungen Intelligenz erfaßt, eine große Rolle. Auf der Außerordentlichen Delegierten-Konferenz des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS), die Ende März 1968 in Frankfurt a. M. stattfand, rief einer der führenden Vertreter dieser Strömung, Wolfgang Lefèvre, dem Autor dieser Arbeit polemisch zu, daß zwischen den Kommunisten und den Anti-Autoritären ein prinzipieller Gegensatz darüber bestehe, was Sozialismus sei. Die Mehrheit der SDS-Delegierten stimmte Lefèvre mit Recht zu. Allerdings muß deutlich gemacht werden, welches Prinzip es ist, das den genannten Gegensatz kennzeichnet. Das Studium entsprechender Materialien zeigt, daß diese „anti-autoritäre“ Strömung folgende Grundthesen entwickelt.

In den Metropolen seien die Massen manipuliert und sozial abgesättigt, an keiner fundamentalen Änderung des Systems interessiert. Ihre Parteien und Gewerkschaften hätten sich im System eingerichtet und stabilisierten es. Auch die kommunistischen Parteien Westeuropas seien reformistisch. Nur der Kampf der Dritten Welt könne die Befreiung der Menschheit vorantreiben.

Die sozialistischen Staaten seien verbürokratisiert, der Staat sterbe nicht ab, die Partei habe sich verselbständigt.

Die eigene Praxis wird als Entlastungsoffensive für die FLN und die Dritte Welt verstanden, wo die aktuelle Front der Weltrevolution sei. In den Metropolen seien die gesellschaftlichen Randgruppen – Studenten, Schüler und Arbeiter in Krisengebieten – zu organisieren. Das Organisationsverständnis ist weitgehend von Spontaneitätsvorstellungen geprägt und lehnt sich an anarchistische Föderationsmodelle an.[1]

Die Gründe der Intellektuellen-Opposition liegen in allen Bereichen des heutigen, das heißt: staatsmonopolistischen Kapitalismus. Die wissenschaftlich-technische Umwälzung und der soziale Kampf der Arbeiter-[14]bewegung unter den Bedingungen der Existenz eines sich rasch entwickelnden realen Sozialismus, der Systemwettbewerb zwischen Sozialismus und Kapitalismus, bewirken eine rasche Ausdehnung der Zahl der Studenten, deren veränderte soziale Zusammensetzung zugunsten eines allmählich anwachsenden Anteils von Kindern werktätiger Familien, die verstärkte Eingliederung eines ständig größer werdenden Teiles der Intelligenz in die Arbeiterklasse, und zwar hinsichtlich erstens ihrer sozialen Stellung, zweitens ihrer realen Stellung im Produktionsprozeß, drittens der fortschreitenden Verwandlung ihrer ursprünglich individualisierenden Arbeitsbedingungen in kollektive von der Art, wie sie bislang nur für Industriearbeiter typisch waren. Das alles und die Steigerung der Rolle des unmittelbaren Produzenten führt zu tiefgreifenden Änderungen im Leben und Bewußtsein großer Teile der Intelligenz und ist ein Stimulans für Unruhe und Opposition.

Dabei sind viele dieser Bedingungen nur vermittelt Ursachen der gegenwärtigen Intellektuellen-Opposition. Erstens spielen nur wenige dieser Faktoren in den Forderungen der Intellektuellen-Opposition eine Rolle. Zweitens hat diese Opposition weit stärkeren Anhang unter

[1] Materialien zum nonkonformistischen Sozialismus, hrsg. von den Studien von Zeitfragen, Frankfurt a. M., Sondermaterial Nr. 5/1968, 6. Juni 1968, S. 4; vgl. auch die Stellungnahmen *Dutschkes* und *K. Nevermanns* zu Marcuse, in: Der Spiegel, Nr. 25/1967, S. 103; Nr. 3/1967, S. 97 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

den Studierenden gesellschaftswissenschaftlicher als jener der technischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Fakultäten.[2] Allerdings zeigt gerade der Charakter solcher Grundforderungen der anti-autoritären Revolte, wie: Ablehnung auch der objektiv notwendigen Autorität – bei Marcuse gibt es dazu allerdings einige vorsichtigere Bemerkungen –, indem sie mit klassenmäßig bedingter Unterdrückung gleichgesetzt bzw. auf sie zurückgeführt oder als Form der „Entfremdung", der „Verdinglichung" gekennzeichnet wird, Ablehnung jeder nicht spontanen, den Bereich direkten gesellschaftlichen Zusammenlebens überschreitenden Organisationsform u. ä., daß wir es bestenfalls mit einer unreflektierten, nichtdialektischen Negation des objektiven Gehaltes der neuen Probleme zu tun haben. Denn keine kapitalistische Verzerrung der angedeuteten Probleme kann die Tatsache aus der Welt schaffen, daß die oben genannten Faktoren in nicht geringem Ausmaß unmittelbar mit dem Charakter der modernen Produktivkräfte (deren wichtigste bekanntlich der Mensch ist, seine Arbeitskraft, sein Wissen, seine Fähigkeit) verknüpft sind und darum auch, obgleich auf sozial andere Weise, im Sozialismus wirken.

Für die Intellektuellen-Opposition gibt es auch Gründe in dem Widerspruch zwischen einer unerhörten Ausweitung der Produktivkräfte und der Produktivität der Arbeit einerseits – wodurch nie dagewesene materielle Mittel für ein besseres Leben aller Glieder der Gesellschaft geschaffen wurden – und der beispiellosen Monopolisierung von Reichtum und Macht bei einer kleinen Schicht von Monopolkapitalisten andererseits –[3], wodurch der Mißbrauch riesiger Mittel und Kräfte für destruktive Zwecke [15] (Wettrüsten, Vietnam-Aggression) bewirkt wird. Diese gewaltigen produktiven Kräfte reichen angesichts der dem Profitmotiv entspringenden „Irrationalität" und Destruktivität des kapitalistischen Systems nicht aus, solche sozialen Probleme, wie das der amerikanischen Farbigen oder des Hungers in weiten Teilen der Welt, zu lösen.

Auch die miserablen Verhältnisse an den Hochschulen mancher Länder, darunter auch der Bundesrepublik – deren Regierung jedoch riesige Mittel für eine sinnlose und gefährliche Rüstung als Funktion jener Politik vergeudet, welche auf eine Annullierung der Ergebnisse eines Krieges hinzielt, den das eigene Sozialsystem ausgelöst und verloren hat – sind eine Quelle der Intellektuellen-Opposition.

Dazu kommt der Widerspruch zwischen einer an höheren Bildungsanstalten noch nicht völlig ausgemerzten Erziehung zu „Freiheit" und „Demokratie", zu den Idealen der Klassik einerseits, konkreten Aggressionshandlungen bzw. Aggressionskriegen gegen freiheitliche Volksbewegungen in Kuba, Santo Domingo, Kongo, Angola, gegen Vietnam und andere Länder der sogenannten dritten Welt sowie zwischen der Freiheits-Demagogie und dem Abbau der verfassungsmäßigen Rechte im eigenen Lande andererseits. Sind dies ganz allgemein Gründe für eine sich verstärkende Opposition gegen das imperialistische System, welche Opposition sich am leichtesten beim jüngeren, sensibleren, moralisch weniger pervertierten, zugleich gebildeteren Teil des Volkes entwickelt, welcher Teil außerdem noch sozial auf „Urlaub" ist[4], so gibt es für die anti-autoritäre Form der Intellektuellen-Revolte doch spezifische Gründe. Die entscheidende Ursache dieser anti-autoritären Strömung liegt im Bereich der staatlichen

---

[2] Herbert Marcuse macht selbst darauf aufmerksam: „Auf Grund ihrer Schlüsselstellung scheint diese Gruppe (er meint die Techniker, Ingenieure, Spezialisten, Wissenschaftler – *R. St.*) objektiv wirklich den Kern einer umwälzenden Kraft darzustellen, aber gleichzeitig ist sie heute das Liebkind des bestehenden Systems und bewußtseinsmäßig diesem System verfallen." (Vgl. Das Problem der Gewalt in der Opposition, in: *H. Marcuse*, Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968, S. 57)

[3] Das ist gerade eine der Ausgangsthesen der „Kritischen Theorie" Marcuses; vgl. alle seine Arbeiten mindestens seit 1954.

[4] Herbert Marcuse macht selbst auf solche Faktoren aufmerksam; vgl. *H. Marcuse*, Das Problem der Gewalt in der Opposition, a. a. O., S. 57 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

bzw. „institutionellen“ Sphäre. Es handelt sich um den Widerspruch zwischen dem staatsmonopolistischen System, seiner Art, die teilweise objektiv notwendigen Planungsprozesse durch Regulierungs- und Formierungsmethoden zu „lösen“, einerseits und den gerade innerhalb der Intelligenz – als Folge ihrer traditionell individualisierend wirkenden Ausbildungs-, Arbeits- und Lebensbedingungen – besonders weit verbreiteten Auffassungen der individuellen Spontaneität andererseits. Zweitens führt die Ablehnung proletarischer Autoritäten, das heißt der Partei der Arbeiterklasse und ihres Staates, diese bürgerlich-oppositionellen Kräfte zu einem scheinbar abstrakten Anti-Autoritarismus.

Diese Strömung ist im klassischen Sinne bürgerlich-individualistisch. Aber sie bildet sich in einer Zeit heraus, in welcher die bürgerliche Demokratie nicht mehr „klassisch“ ist, sondern von den Monopolen immer mehr zur Farce erniedrigt wird.

Der anti-autoritären Strömung liegt also der Widerspruch zwischen staatsmonopolistischer Formierung und bürgerlich individueller Freiheit [16] einerseits, bürgerlich-individualistischer Einstellung und proletarischer Kollektivität, Organisiertheit, „Autorität“ andererseits zugrunde. Darum schließt diese Strömung, die ihrem Wesen nach anarchistisch ist, sowohl eine oppositionelle Stoßrichtung gegen den *staatsmonopolistischen* Charakter des Systems als auch eine ablehnende Einstellung zum real existierenden Sozialismus als Möglichkeit ein.

Diese Strömung trifft sich, wie schon gesagt, mit revisionistischen Tendenzen im internationalen Kommunismus. Es gibt für solche revisionistische Tendenzen nicht wenige Gründe. Der Kommunismus entwickelte sich zu einer Massenbewegung. Diese muß gegenwärtig in den kapitalistischen Hauptländern unter Bedingungen wirken, die eine Politik des Kampfes um grundlegende Reformen unerläßlich machen. Dabei ist die Gefahr nicht auszuschalten, daß auch Kommunisten auf die Ebene des Reformismus abgleiten. Das geschieht beispielsweise, wenn bei der Erarbeitung einer notwendigen Politik der grundlegenden Reformen das Problem der wesentlichen staatsmonopolistischen Machtinstrumente und ihres schließlichen Zerbrechens nicht klar beachtet wird. Auch andere Probleme bildeten *Ansatzpunkte* für gewisse revisionistische Tendenzen innerhalb einiger kommunistischer Parteien: beispielsweise die notwendige Kritik an der Verletzung der Leninschen Normen des Parteilebens und der Kollektivität der Leitung – mit den bekannten ernsten Folgen solcher Verletzungen –; weiterhin Probleme des Prozesses des Sozialismus als Gesamtsystem, insbesondere der Übergang vom Aufbau der Grundlagen des Sozialismus und der im wesentlichen extensiven Form der sozialistischen Reproduktion zur Errichtung des Sozialismus auf seiner eigenen Grundlage, mit intensiveren Formen der sozialistischen Reproduktion und der Meisterung der wissenschaftlich-technischen Revolution[5] (Nichtbeherrschung solcher Prozesse verleitet zu administrativen Leitungsmethoden, führt zu linken und rechten Formen des Opportunismus); die Problematik der Dialektik von Zentralismus und Demokratismus, von schöpferischer Individualität und Kollektivität, von Internationalismus (notwendiger sozialistischer Integration) und Patriotismus unter diesen neuen Bedingungen. Solche komplizierten Fragen wurden und werden von marxistisch-leninistischer Position aus ihrer theoretischen und praktischen Lösung zugeführt. Jedoch wurde manches dieser Probleme – vor allem nach dem XX. Parteitag der KPdSU – von revisionistischen Kräften zum *Ausgangspunkt* ihrer Angriffe gegen den Marxismus-Leninismus und die sozialistischen Länder gemacht. Das geschah etwa, wenn der sozialistische Humanismus revisionistisch als kleinbürgerlicher Anthropologismus gedeutet, die marxistische Philosophie auf eine solche „des Menschen“ reduziert, die Praxis-Kategorie

[5] Vgl. hierzu: *W. Ulbricht*, Die Bedeutung des Werkes „Das Kapital“ von Karl Marx für die Schaffung des entwickelten gesellschaftlichen Systems des Sozialismus in der DDR und den Kampf gegen das staatsmonopolistische Herrschaftssystem in Westdeutschland, Berlin 1967, insbes. S. 38 ff.; *ders.*, Die Bedeutung und die Lebenskraft der Lehren von Karl Marx für unsere Zeit, Berlin 1968, insbes. die Abschnitte V und VI.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

des Marxismus anthropologisch entstellt wurde. [17] Auf dieser Grundlage vereinigte sich das Wirken linksbürgerlicher Philosophen und revisionistischer „Praxis“-Theoretiker einiger kommunistischer Parteien, was einige „Sommerschulen zu Korčula“ eindeutig zeigten. Schließlich darf der Druck imperialistischer Politik und Propaganda nicht unterschätzt werden. Falsche taktische Überlegungen (Gewinnen von Massen durch opportunistische Zugeständnisse) bzw. Vernachlässigung strategischer Aspekte zugunsten taktischer spielen eine negative Rolle.

Die revisionistischen Kräfte im internationalen Kommunismus treffen sich mit den Wortführern des „dritten“ Weges in der Kennzeichnung des realen Sozialismus als „pervertiert“, in der Forderung nach einem „menschlichen“ Sozialismus. Soweit sie diese Forderung aufschlüsseln, finden wir undialektische, abstrakte, „klassenunabhängige“, unhistorische Freiheitslosungen, im wesentlichen klassenindifferente Demokratie-Rezepte und „sozialistische“ Pluralismus-Konzeptionen, die Forderung nach Abbau des sozialistischen Staates. In einigen Fällen wird der internationalistische Standpunkt einer national bornierten Beurteilungsweise innerer und äußerer Prozesse geopfert.

Die Herausbildung revisionistischer Tendenzen im Kommunismus wird auch durch das Unterlassen des prinzipiell geführten theoretischen Kampfes oder durch ein ungenügendes Niveau dieses Kampfes gefördert.

Die anti-autoritäre Opposition in der Bundesrepublik knüpft in ihrer konkreten Sozialismus-Kritik an Äußerungen dieser Rechtsabweichung im internationalen Kommunismus an.

Sie knüpft jedoch auch an maoistisch-ultralinke Thesen an. Die „Kulturrevolution“ in China wird von ihr als Antibürokratismus, als Abbau verfremdeter Autoritäten gedeutet. Daraus erwachsen Sympathien für „Maos“ Position.

Es verdient festgehalten zu werden, daß von den Kritikern, die *offen* eine *bürgerliche* Position einnehmen, nicht wenige die „Kulturrevolution“ genau auf gleiche Weise wie die „Anti-Autoritären“[6] deuten und sie aus gleichem Grund begrüßen. Dies deutet auf den wirklichen gesellschaftlichen, das heißt: kleinbürgerlichen Charakter der in diesen Grundfragen konvergierenden linksbürgerlichen anti-autoritären und maoistischen Konzeption hin.

Zum tieferen Verständnis der anti-autoritären Intellektuellen-Revolte, des bürgerlichen Charakters ihrer Spontaneitätsvorstellungen müssen wir uns folgendes vor Augen halten. Notwendiges Element jeder gesellschaftlichen Produktion sind die Produktionsverhältnisse. Entscheidendes Produktionsverhältnis des Kapitalismus ist der Produktionsmittelbesitz der Kapitalistenklasse, die Eigentumslosigkeit des unmittelbaren Produzenten, der vom Verkauf seiner Arbeitskraft lebt. Marx weist im ersten [18] Bande des „Kapitals“, bei der Analyse der kapitalistischen Akkumulation, nach, daß der kapitalistische Reproduktionsprozeß das Kapitalverhältnis beständig reproduziert. Dies ist das *wichtigste* Merkmal kapitalistischer Reproduktion, denn es garantiert die Reproduktion des Systems selbst. Es gibt daher weder einen automatischen Zusammenbruch des Kapitalismus noch ein friedliches Hineinwachsen des Kapitalismus in den Sozialismus. Die sozialistische Revolution ist aus objektiven Gründen notwendig.

Diese beständige automatische Reproduktion des Kapitalismus ist die sozial-ökonomische Grundlage dafür, daß die im Kapitalismus automatisch, spontan ablaufenden Bewußtseinsprozesse den gesellschaftlichen Rahmen der bürgerlichen Ordnung nicht überwinden, insofern Formen *bürgerlichen* Bewußtseins sind. Lenin hat – vor allem in „Was tun?“[7] – die

[6] Als Beispiel sei genannt: *A. Künzli*, Dialog mit Mao?, in: Neues Forum, Wien, Mai 1968, XV Jahr, Heft 173, S. 309 ff.; vgl. auch: *H. Marcuse*, Das Ende der Utopie, Berlin 1967, S. 137.
[7] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 5, Berlin 1967, vor allem die Kapitel II und III.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sozialen Prozesse untersucht, durch die solch bürgerliches Bewußtsein als *spontanes* produziert wird. Er leitete daraus die Notwendigkeit sozialistischer Bewußtseinsbildung, eines bewußtseinsbildenden Faktors: der Partei und des ideologischen Klassenkampfes, ab.

Das sich im Kapitalismus spontan herausbildende Bewußtsein ist bürgerlich nicht infolge eines geheimnisvollen Automatismus. Die herrschende Klasse entwickelt die Ideenträger, damit sie *bürgerliches* Bewußtsein verbreiten. Die herrschende Klasse besitzt die wesentlichen Meinungsbildungsinstrumente. In Jahrhunderten gesellschaftlichen Lebens auf der Grundlage des privaten Produktionsmitteleigentums entstand eine „Sozialpsychologie" des Besitzes und Besitzens. Besitz-Ideen wurden zu einer Art „zweiten Natur" der Menschen, so sehr, daß nicht selten von einem „Besitztrieb" die Rede ist, also biologische Ursachen für Ausbeutung und Unterdrückung verantwortlich gemacht werden.

Das Proletariat verfügt zunächst nicht über die erforderlichen Bildungselemente, um seine gesamtgesellschaftliche Lage – deren ökonomische und soziale Bedingungen, ihren historischen Charakter, seine eigne weltgeschichtliche Rolle – zu verstehen, sein eigenes, tief begründetes Klassenbewußtsein auszuarbeiten. Hierzu bedarf es gründlicher wissenschaftlicher Kenntnisse, wie sie Marx, Engels und Lenin besaßen.

Dennoch erzeugt auch der spontane Entwicklungsprozeß des Kapitalismus Widersprüche, Widerstände und Opposition der Arbeiter, zumindest Hoffnungen auf eine bessere Ordnung menschlichen Zusammenlebens. Daraus erklären sich die sozialistischen Neigungen unter Arbeitern, wodurch erst das Hineintragen sozialistischen Klassenbewußtseins in die Arbeiterschaft ermöglicht wird.

Hier ist vor allem auf jenen anderen, objektiv, sich gesetzmäßig im Kapitalismus vollziehenden Prozeß zu verweisen, der ebenfalls die Klassenbeziehung zwischen Bourgeoisie, Proletariat und den anderen Klassen [19] bestimmt: die fortschreitende Konzentration der Produktion und Zentralisation des Kapitals, die fortschreitende Enteignung der kleinen und mittleren Eigentümer, die wachsende Vergesellschaftung der Produktionsprozesse, der immer deutlicher zutage tretende Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung. Erzeugt die beständige Reproduktion des Kapitalverhältnisses die Notwendigkeit systematischer, sozialistischer ideologischer Arbeit, so ergibt sich aus diesem anderen Prozeß, der ebenfalls einen Wesensbestandteil kapitalistischer Akkumulation darstellt, die Möglichkeit dafür, daß solche ideologische Arbeit weder utopischen noch voluntaristischen Charakter anzunehmen braucht.

Aber der spontane Prozeß erzeugt noch kein gesamtgesellschaftlich-kritisches Bewußtsein der Klasse, erzeugt in diesem Sinne noch kein Klassenbewußtsein. Dazu ist wissenschaftliches, vielseitiges, historisches Wissen nötig, das in den Dienst des Kampfes der Arbeiterklasse tritt, weil nur dies heute die Position ist, die ein Denken und Forschen frei von den „Lebenslügen" herrschender, ausbeutender Klassen ermöglicht.

Ein Marxist darf das nicht mißachten. Er darf nicht die Spontaneität der Bewußtseinsprozesse anbeten. Er kann nicht einfach Freiheit, Freiheit der öffentlichen Meinungsbildung fordern. Er muß wissen, daß „Freiheit", so gefordert, auf diesem Boden, ohne den *Prozeß* der Umwälzung der Produktionsverhältnisse gefordert, bürgerliche Freiheit bedeutet, Freiheit der Ausbeutung und – als „Geistesfreiheit" – Freiheit für die Ideen der Herrschenden als herrschende Ideen. Dies zu mißachten hieße, bürgerliche Interessen zu verfolgen. Das kann unter den Bedingungen des staatsmonopolistischen Systems durchaus eine Form von bürgerlich-demokratischer Opposition sein, aber sozialistisch ist das noch nicht. [21]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

2. KAPITEL
Quellen der Philosophie und Politik des „dritten“ Weges

Bisher wurde auf solche Quellen der linksbürgerlichen, der Intellektuellen-Opposition aufmerksam gemacht, die *heutigen* Verhältnissen des Kampfes entspringen. Es handelt sich jedoch darum, daß diese heutigen Verhältnisse in einem bestimmten historischen Zusammenhang stehen, sich in ihm herausbilden. Wir können in dieser Arbeit diesen Zusammenhang nicht einmal skizzieren, müssen jedoch auf einige gesellschaftliche und geistige Zusammenhänge verweisen, weil Marcuses Theorien u. a. eine breitere Strömung der bürgerlich-progressiven Ideologie-Entwicklung widerspiegeln.

Die Grundbedingungen der Beziehungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat entwickeln sich in konkret historischer Weise. Der Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum monopolistischen Kapitalismus schuf insofern für das Problem der Spontaneität des Bewußtseins neue Bedingungen, als das Monopol, wie Hilferding[1] treffend sagte, nicht nach Freiheit, sondern nach Herrschaft strebt. Hierin stecken die ökonomischen und sozialen Möglichkeiten für einen *inner*-kapitalistischen Widerspruch zwischen der Verteidigung der Spontaneität, der individuellen bürgerlichen Freiheit einerseits und dem Streben nach monopolistischer Diktatur andererseits.

Die Verteidigung der Spontaneität ist allerdings so wenig prinzipiell antibürgerlich, daß der Revisionismus, also die bürgerlich-ideologische Strömung in der Arbeiterbewegung, sich der Anbetung der Spontaneität befleißigt und gerade damit dem kapitalistischen System dient. Sozialistisches Bewußtsein besitzt eine prinzipiell andere Qualität als das spontane. Sozialistisches Bewußtsein enthält ein unerläßliches Minimum an wissenschaftlichen Einsichten in den Charakter der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, über deren historische Natur und die Notwendigkeit ihrer Ablösung durch den Sozialismus. Solche Einsichten gehen nicht aus spontanen Bewußtseinsprozessen hervor, deren Grundlage ein mechanistisches, unreflektiertes Verhältnis zur bestehenden kapitalistischen Ordnung des Systems ist.[2] Es ist typisch für linksbürgerliche Kritik am Marxismus, [22] daß sie gerade diese unreflektiert-mechanistische Position der Spontaneität als genuin marxistisch hinstellt und die leninistische Position als krypto-hegelianisch diffamiert (Korsch, Fetscher und andere[3]). Dies hängt mit der individualistischen Ablehnung der Organisiertheit durch Intellektuelle, mit der Feindschaft des *bürgerlichen* Intellektuellen gegen die Notwendigkeit einer das sozialistische Bewußtsein unter den Arbeitermassen verbreitenden und entwickelnden Partei zusammen.

Offensichtlich war eine solche tiefgreifende Gefährdung des kapitalistischen Gesamtsystems, wie sie der erste Weltkrieg, die Große Sozialistische Oktoberrevolution, die allgemeine Krise des Kapitalismus, die tiefe Erschütterung des bürgerlichen Selbstbewußtseins der Vorkriegszeit darstellt, war der Übergang zum staatsmonopolistischen Kapitalismus erforderlich, damit die genannte antifreiheitliche Tendenz im Kapitalismus zur Realisierung des Widerspruchs zwischen Monopol und individueller Spontaneität führte.

---

[1] *R. Hilferding*, Das Finanzkapital, eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus, Berlin 1947, S. 462.
[2] Marcuse kritisiert, wie auch andere linksbürgerliche Kräfte – zum Beispiel Iring *Fetscher*, vgl.: Karl Marx und der Marxismus, München 1967, S. 89 f. – Lenins Theorie vom Hineintragen des sozialistischen Bewußtseins in die Arbeiterbewegung. Dies ist um so erstaunlicher, als er selbst das Problem der Opposition mit den „Privilegierten“ verbindet, „deren Bewußtsein und deren Instinkte (! – *R. St.*) die gesellschaftliche Steuerung durchbrechen oder sich ihr entziehen können. Ich meine diejenigen Schichten der Gesellschaft, die auf Grund ihrer Position und Erziehung noch Zugang zu den Tatsachen – ein Zugang, der wahrhaftig schwer genug ist – Zugang zum Gesamtzusammenhang der Tatsachen haben.“ (Vgl. *H. Marcuse*, Das Problem der Gewalt in der Opposition, in: *H. Marcuse*, Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968, S. 56) – Wenn man das weiß und dennoch gegen Lenins These opponiert, so gelangt man auf einen snobistischen Elite-Standpunkt!
[3] Vgl. *I. Fetscher*, Karl Marx und der Marxismus, S. 89.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Ausdruck dieses Konfliktes war eine linke Strömung in den Reihen bürgerlich-humanistischer Intellektueller, wie er am Vorabend des ersten imperialistischen Weltkrieges, während dieses Krieges selbst und in der Periode der Oktober- und der ihr folgenden Revolutionen ausgelöst wurde. Wir wollen hier nur stellvertretend die Namen einiger bürgerlich-humanistischer Gelehrter und Künstler nennen, die sich unter diesen Bedingungen der revolutionären Arbeiterbewegung annäherten, häufig sogar den Übergang auf die Seite dieser Arbeiterbewegung vollzogen – wobei manche nur vorübergehend der Partei angehörten –: Henri Barbusse, Romain Rolland, Bertolt Brecht, Johannes R. Becher, Heinrich Mann, Arnold Zweig, Hanns Eisler, Bela Balasz, Georg Lukács, Alfred Kurella, Karl Korsch, Herbert Marcuse.

Vor allem veränderte die Große. Sozialistische Oktoberrevolution die Basis der Klassenbeziehungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Das Proletariat hörte auf, nur unterdrückte und ausgebeutete Klasse zu sein. Es schuf ein sozialökonomisches Konkurrenzsystem gegen den Kapitalismus, der damit aufhörte, als „selbstverständlich“ zu existieren. Unter solchen Bedingungen stellt sich das Problem der Spontaneität *insofern* auf andere Weise, als auf einem Sechstel der Erde theoretisch und praktisch durchaus nicht mehr das Spontane mit dem Kapitalistischen zusammenfiel.

Vor allem aber begann mit der Oktoberrevolution eine völlig neue Epoche der Weltgeschichte, deren Hauptinhalt der durch sie eingeleitete Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus ist. Wir leben in der Zeit des Kampfes der beiden entgegengesetzten Gesellschaftssysteme, der Epoche der sozialistischen Revolutionen und der nationalen Befreiungsrevolutionen. Es [23] ist die Epoche des Zusammenbruchs des Imperialismus und der Liquidierung des Kolonialsystems, die Epoche des Übergangs immer neuer Völker auf den Weg des Sozialismus. In dieser Epoche bildet die Arbeiterklasse, ihr Kampf, das durch sie errichtete sozialistische Weltsystem, das Zentrum der Entwicklung, bestimmt sie die Hauptrichtung der Entwicklung immer mehr. Zugleich ist das imperialistische System ökonomisch, sozial, politisch und ideologisch diskreditiert wie nie zuvor, tritt dieses System der Ausbeutung und Unterdrückung größter Menschenmassen, schlimmster ökonomischer Krisen und blutigster Raubkriege in eine allgemeine Krise ein, die mehrere Etappen durchläuft.

Dieser historische Gesamtprozeß – in den das Wirken der heutigen Anhänger des linksbürgerlichen „dritten“ Weges und damit auch Marcuses eingefügt ist – vollzog und vollzieht sich durchaus in komplizierten, widerspruchsvollen Bahnen und Formen. Es treten dabei Perioden der Ebbe und Flut des revolutionären Prozesses auf. Der Gesamtprozeß ist angefüllt von großartigen Siegen der Revolution, kennt aber auch bittere Niederlagen und folgenschwere Fehler der Revolutionäre.

Dies alles spiegelt sich im Denken der Massen und auch der Intellektuellen in vielfältiger, widerspruchsvoller Weise. Jeder ist auf die eine oder andere Art gezwungen, sich mit dem Problem Kapitalismus oder Sozialismus auseinanderzusetzen.

In dieser neuen Periode bildeten sich in den Reihen der bürgerlich-humanistischen Intelligenz weitere Tendenzen einer Linksentwicklung heraus. Wir wollen auf solche verweisen, die für Marcuses Denken wesentlich wurden und sich auch im Denken und Handeln der heutigen Verfechter des „dritten“ Weges auswirken.

Ganz allgemein kann man eine sich verstärkende sozial- und kulturkritische Tendenz feststellen. Das Selbstvertrauen des bürgerlichen Menschen ist erschüttert und macht einem Bewußtsein von der Krise des „Menschen“ Platz. Dadurch werden verstärkte anthropologische Tendenzen innerhalb der bürgerlichen Philosophie ausgelöst. „Der Mensch“ rückt immer mehr und direkt in den Mittelpunkt bürgerlichen Philosophierens. Er wird zum Beispiel das Zentralthema aller Spielarten des Existentialismus. Die neue Anthropologie betont die Rolle

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

der individuellen Aktivität der Praxis. Dies gilt für die linksbürgerlichen und die faschistischen Spielarten dieser neuen Anthropologie. Denn es vollzieht sich nicht nur eine ideologische Neuorientierung linker, demokratischer und humanistischer bürgerlicher Kräfte, sondern auch des reaktionären Bürgertums. Die Entdeckung des „Menschen“ gibt es auch in präfaschistischer Form (Ausweitung des Kults der Persönlichkeit zum Führerkult). Protest gegen den „entseelenden Apparat“ (des Kapitalismus) gibt es auch als irrationa-[24]listische Lebensphilosophie.[4] Und es gibt durchaus Querverbindungen zwischen den „linken“ und „rechten“ Strömungen innerhalb des Bürgertums.

Die linksbürgerliche Version nähert sich gewissen Thesen von Marx, nicht, ohne sie zugleich zu revidieren.

Eine bürgerliche Schule – sie ist mit dem Wirken Oppenheimers und Mannheims in Frankfurt a. M. verbunden – knüpft an Marx an, um den historischen Materialismus und die Ideologielehre zur „Soziologie“ des Wissens zu relativieren, die Rolle der bürgerlichen Intelligenz gegenüber den kämpfenden Grundklassen aufzuwerten: eine klare bürgerliche Form des „dritten“ Weges. Wieder andere linksbürgerliche Theoretiker streben auf linkshegelianischer Grundlage eine Verbindung von Marx und Hegel an, um eine kritische Theorie der sozialen und kulturellen Phänomene zu entwickeln: die Frankfurter Schule Horkheimers und Adornos, in der Marcuses Denken wesentlich geprägt wurde.

Die Forschung wendet sich in dem Bestreben, die verschiedenen Strömungen durch geistesgeschichtliche „Beweise“ abzusichern, verstärkt dem Nachlaß Hegels und Marx’ zu. Die Wissenschaft verdankt dem die Entdeckung neuer Texte des jungen Hegel. Linksbürgerliche Theoretiker versuchen, diese neuen Quellen und die damals gerade erst veröffentlichten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ des jungen Marx im Sinne der genannten linksbürgerlichen Strömungen nutzbar zu machen.

Auch die Konfrontation bürgerlich-humanistischer Theoretiker mit dem sich entwickelnden Faschismus bewirkt – bei Ablehnung des realen Sozialismus – die Herausbildung linksbürgerlicher Versionen eines „dritten“ Weges. Von diesem Boden aus wird – gegen den Faschismus gewandt – der prinzipielle Bruch zwischen klassischem bürgerlichem Humanismus, klassischer bürgerlicher Philosophie einerseits und bürgerlicher Reaktion, Faschismus andererseits herausgearbeitet. Marcuses Hegel-Buch von 1941 steht ebenso in der Tradition dieser Richtung, wie Thomas Manns Romane „Lotte in Weimar“ und „Doktor Faustus“. Das Verdienstvolle dieser Position für die Verteidigung des humanistischen bürgerlichen Erbes steht außer Zweifel. Jedoch enthält sie auch eine doppelte Gefahr: einerseits kann dadurch die Kontinuität von Faschismus und Kapitalismus überhaupt verdeckt, der Faschismus zum mysteriösen Betriebsunfall der Geschichte umgedeutet werden, andererseits kann von hier aus versucht werden (und das ist auch oft genug geschehen), die revolutionäre Arbeiterbewegung zum bloß quantitativen Vollender, zum bloßen Testamentsvollstrecker des bürgerlichen Humanismus zu erklären, sie also ihrer theoretischen und politischen Selbständigkeit zu berauben.

Dieser moderne Linkshegelianismus hat also eine kultur-, sozialkritische und antifaschistische Wurzel. Er verbindet klassischen Humanismus und [25] einen eigenartig adaptierten Marx im Sinne der oben skizzierten Unterordnung des Marxismus und der Arbeiterbewegung unter den bürgerlichen Humanismus.

---

[4] Marcuse zeigt in seinem Aufsatz „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“ (vgl. Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt a. M. 1965), daß dies auch für die faschistische Anthropologie gilt. Dies zu erwähnen ist wichtig, weil gewisse „Praxis“-Philosophen dies übersehen. Man vergleiche *K. Kosik,* Die Dialektik des Konkreten, Frankfurt a. M. 1967.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Die Tendenzen einer linksbürgerlichen „dritten“ Theorie und Praxis wurden auch durch gewisse Prozesse in der Arbeiterbewegung gefördert. Die Verbreitung des Marxismus und der Arbeiterbewegung bewirkte vor dem ersten Weltkrieg, als in der Zweiten Internationale der Opportunismus überwog, eine gewisse Verflachung und Verzerrung der Theorie. Dies wurde begünstigt durch das Entstehen der Arbeiterbürokratie und der Arbeiteraristokratie, das, zusammen mit anderen, von Lenin analysierten Faktoren[5] einen Mutterboden für opportunistische und revisionistische Anschauungen schuf.

Auch die „orthodoxen“ Marxismus-Interpretationen eines Kautsky unterlagen immer mehr solchen Tendenzen, fielen immer mehr hinter das Niveau selbst der Hegelschen Dialektik zurück. Unter der Einwirkung darwinistischer Vorstellungen differenzierten Kautsky und andere „Orthodoxe“ im Marxismus zwischen einer am naturwissenschaftlichen Modell gebildeten, wertneutralen Wissenschaft, die naturnotwendig, also auch ohne Mitwirkung des Menschen sich durchsetzende Gesetze abbilde und der darauf beruhenden Politik der Arbeiterbewegung. Im Grunde genommen war dies eine Trennung von Theorie und Politik, von Marxismus und Arbeiterbewegung, die sowohl die Theorie als auch die Praxis gründlich verfälschte. Nicht nur Bernsteins neukantianischer Revisionismus, sondern auch der „orthodoxe“ mechanisch-materialistische Evolutionarismus Kautskys verfälschten den dialektisch-materialistischen Charakter des Marxismus. Die „orthodoxen“ Auffassungen drangen teilweise auch – vor allem vermittelt durch philosophische Arbeiten Bucharins – in die kommunistische Bewegung ein. Bucharin lehrte eine Dialektik des mechanischen Gleichgewichts divergierender Faktoren. Die Bewegung entspringe der Störung dieses Gleichgewichts und diene der Wiederherstellung desselben.

Diese mechanisch-deterministischen Ansichten stießen auf den Protest nicht nur revisionistischer Autoren – wie etwa Hendrik de Mans –, sondern auch auf den Widerstand von linksbürgerlichen Theoretikern, die sich dem Marxismus annäherten und Hegels Dialektik gründlich kannten. Zu nennen wäre hier vor allem Lukács, seine Aufsatzsammlung „Geschichte und Klassenbewußtsein“[6], deren Inhalt wir kurz skizzieren müssen, weil dieses Buch der entscheidende Thesenspender aller ultralinken und rechtsopportunistischen Revisionen des Marxismus seit 1923 geworden ist. Lukács selbst hat sein Buch des öfteren und scharf kritisiert. Es wäre auch völlig falsch, den Lukács von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ theoretisch und praktisch auf das Niveau seiner Epigonen [26] hinabzudrücken. Für ihn stellte das Buch eine Station seines Weges zum Marxismus dar, aber es ist weit besser als das, was Marcuse, Sartre[7] und andere heute daraus machen, die nie jenen entscheidenden Schritt von der „dritten“ Position zu derjenigen der revolutionären Arbeiterbewegung unternommen haben, den Lukács bekanntlich tat. Selbst dieses Buch des Übergangs enthält schon Kritiken der heutigen Versionen des „dritten“ Weges der Linken. Man vergleiche etwa die Kritik an Ernst Bloch[8], an Indeterminismus-Vorstellungen, wie sie Marcuse noch heute vertritt[9], am Individualismus[10] oder die durch das

[5] Siehe vor allem Lenins Arbeiten: *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 5, Berlin 1967, S. 355-551; Bd. 15, Berlin 1963, S. 17-28; Bd. 16, S. 353-358; Bd. 17, Berlin 1967, S. 23-28; Bd. 23, Berlin 1964, S. 102-118; Bd. 22, Berlin 1960, S. 189-309.

[6] *G. Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über marxistische Dialektik, Berlin 1923.

[7] Vgl. Existentialismus und Marxismus, eine Kontroverse zwischen *Sartre*, *Garaudy*, *Hyppolite*, *Vigier* und *Orcel*, Frankfurt a. M. 1965, S. 23, 30, 37, 90 f.: Die Geschichte ist das Werk des Menschen und umgekehrt. Der Mensch ist gleichsam in ihr und kann sie deshalb erkennen (S. 30, 90 f.). Aber die Natur ist ihm ein Äußerliches, zu dem ihm der Zugang verwehrt ist (S. 30, 37). Folglich gibt es zwar Dialektik der Geschichte, Erkenntnis der Geschichte, nicht aber der Natur. Diese sei Folgerung aus postulierter Einheit des Wissens, per analogiam durch Ausdehnung der Geschichtsdialektik konstruiert (S. 23).

[8] Vgl. *G. Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 211.

[9] Ebenda, S. 212.

[10] Ebenda, S. 211.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Spätwerk Marcuses bestätigte These, daß der Opportunismus noch stets ökonomischen Mechanismus und ethischen Utopismus vereinige, um zu sehen, wie ungerechtfertigt eine plattpauschale Verurteilung des Buches wäre. Dennoch müssen wir, aus bereits genanntem Grunde, auf einige zentrale philosophische Thesen dieses Buches eingehen.

Der wesentliche Inhalt des Werkes besteht in folgendem: Dialektik ist ein Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Außerhalb dieses Verhältnisses gibt es keine Dialektik. Insbesondere gibt es keine Naturdialektik. Diese stellt vielmehr den Ausdruck verdinglichten Denkens dar. Dialektik ist Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt im Geschichtsprozeß. Die gegenständliche Welt ist nur als Produkt des Subjekts wesentlich. Entscheidend ist das zum Selbstbewußtsein-, zum Klassenbewußtsein-Kommen des Proletariats.[11] Dieses Bewußtsein schlägt in kollektive Aktion um.

Zur Ausführung dieser Thesen verabsolutiert Lukács den Unterschied zwischen Gesellschaft und Natur. Hegels Naturphilosophie – die Engels bei der Ausarbeitung seiner Naturdialektik beeinflusse – ignoriere diesen Unterschied und komme darum zu Absurditäten. Unter dem Einfluß der Naturdialektik sei der Marxismus nach naturwissenschaftlichem Modell und als Weltanschauung aufgebaut worden. Dies sei gegen Marx gedacht, der – umgekehrt – Naturwissenschaft und Technik nur als Funktionen der Gesellschaft kenne. Dem Fehler liege eine Verdinglichung des Denkens und damit der Natur zugrunde. Das führe zu einer mechanistisch-kontemplativen Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft, wie sie auch Engels' Widerspiegelungstheorie zugrunde liege. In Wahrheit seien wir hinsichtlich der Geschichte „inneres" Wesen, wodurch die Widerspiegelungsproblematik entfalle.

Bei der Behandlung des Proletariats konzentriert sich Lukács auf das Problem des Klassenbewußtseins. Erst dieses Bewußtsein erhebe die Klasse zum revolutionären Subjekt. Bourgeoisie und Proletariat erfahren beide die gleiche gesellschaftliche Realität. Ihre besten Denker versuchen, diese Realität zu erfassen. Hegel sei das nur in mystifizierter Weise ge-[27]lungen. Erst Marx sei zur wirklichen Beantwortung der durch diese Realität gestellten Fragen vorgedrungen.

Die in diesem Zusammenhang entwickelten Gedanken legen den Schluß nahe, als bestünde der Unterschied zwischen Marx und Hegel, zwischen Proletariat und Bourgeoisie darin, daß der eine die Antwort richtig gab auf die Fragen, die der andere richtig formuliert habe. Damit wird die ideologische Selbständigkeit des Proletariats im Grunde negiert. Der Unterschied in der Qualität der Antwort wird einfach aus der Klassenlage abgeleitet, was auf eine mechanisch-materialistische Beantwortung des Problems der sozialistischen Theorie und Bewußtseinsbildung hinausläuft und die Notwendigkeit einer proletarischen Partei in Frage stellt.

Das sind teilweise Thesen, die mit innerer Logik aus Lukács' Argumentation folgen, ohne daß er beispielsweise die Partei negiert hätte. Im Gegenteil: Er versucht gerade in diesem Werk, Lenins Parteitheorie* aufzunehmen, wobei er sich aber nicht völlig von der Spontaneitätstheorie löst[12]. Aber das ändert nichts am logischen Gehalt der Thesen, der denn auch von unseren heutigen Anti-Autoritären ausgenutzt wird.

Es wurde schon gesagt, daß Lukács selbst später sein Buch des öfteren hart kritisiert hat. Er sagte, die Essays seien 1921/22 entstanden, als er sich im Übergang von Hegel zu Marx befun-

---

[11] Wie sehr Lukács' damalige Auffassungen heute die Theorie der Studenten-Revolte prägen, zeigt beispielsweise Dutschkes These: „Die gesellschaftliche Erkenntnis ist (! – *R. St.*) gesellschaftliche Veränderung"; vgl. *Bergmann, Dutschke, Lefèvre, Rabehl*, Rebellion der Studenten oder: Die neue Opposition, Hamburg 1968, S. 40. Die These stammt vom jungen Lukács; siehe G. *Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über marxistische Dialektik.

* W. I. Lenin, Werke, Bd. 5, S, 298 ff.

[12] Vgl. *G. Lukács*, Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 298 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

den habe. Das Werk trage in den entscheidenden philosophischen Fragen die Merkmale dieses Übergangs. Er selbst nennt die Fragen der Erkenntnistheorie. In seinem Aufsatz „Mein Weg zu Marx“ schrieb er 1933: „Die Erfahrungen der ungarischen Revolution zeigten mir zwar sehr scharf die Hinfälligkeit jeder syndikalisierenden Theorie (Rolle der Partei in der Revolution), aber ein ultralinker Subjektivismus ist noch lange in mir lebendig geblieben (Stellung zur Parlamentarismusdebatte 1920, zur Märzaktion 1921). Dies vor allem hinderte mich daran, die materialistische Seite der Dialektik wirklich und richtig, in ihrer umfassenden philosophischen Bedeutung, zu begreifen. Mein Buch ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ (1923) zeigt sehr klar diesen Übergang. Trotz des bereits bewußten Versuchs, Hegel durch Marx zu überwinden und ‚aufzuheben‘, wurden entscheidende Fragen der Dialektik noch idealistisch gelöst (Naturdialektik, Abbildtheorie usw.). Die noch immer festgehaltene Luxemburgsche Akkumulationstheorie mischte sich unorganisch mit einem ultra-linkssubjektivistischen Aktivismus.“[13]

Wir werden im Werk Marcuses alle hier entwickelten Grundthesen Lukács’ wiederfinden: die Reduktion der Dialektik auf eine solche des Subjekts und seiner Praxis; die Leugnung der Naturdialektik; die mechanisch-materialistische Vorstellung des Bewußtseinsprozesses; die Reduktion von Marx auf Hegel; die Negation der Partei der Arbeiterklasse.

[28] Es wäre allerdings falsch zu glauben, Marcuse könne auf den jungen Lukács reduziert werden. Marcuse hat einen ganz anderen Entwicklungsgang hinter sich, kommt von Heidegger, nicht von Hegel her, hält – im Gegensatz zu Lukács – stets an einer subjektiv-idealistischen, indeterministischen Position fest. Nicht darum geht es also, solcher Reduktion das Wort zu reden, sondern darum, einige der besonderen Quellen des Marx-Verständnisses Marcuses aufzuzeigen. Und zu diesen Quellen gehört der junge Lukács.

Wir wollen unsere Kritik an den hier genannten Grundthesen von Lukács – ohne dann allerdings das noch ausdrücklich zu erwähnen – im Zusammenhang mit der Kritik an der Rezeption dieser Thesen durch Marcuse üben. Hier wollen wir jedoch auf eine ebenfalls vom jungen Lukács stammende These kritisch eingehen, die mittlerweile zum Angelpunkt aller neueren Marxismuskritik geworden ist, auf die These, daß es einen fundamentalen Gegensatz zwischen Marx und Engels in der Art ihres Philosophierens gegeben habe. Wir müssen unsere Kritik als eigenen Exkurs in diesen Textteil stellen, weil wir immer wieder auf die hier dargebrachten Beweise zurückgreifen müssen und weil wir immer wieder auf die genannte These eines philosophischen Gegensatzes zwischen Marx und Engels stoßen werden.

Einfügung*:*
Über den angeblichen grundlegenden philosophischen Gegensatz zwischen Marx und Engels

„Der Rückgriff auf die ursprüngliche Gestalt des Historischen Materialismus und seine kritische Verwahrung gegen alle späteren, an Engels’ Umdeutung und Ergänzung anknüpfenden Versionen, ist explicit Voraussetzung der gesamten philosophischen Diskussion um den Marxismus heute. Sie beruft sich auf die philosophiehistorische Klärung des Verhältnisses von Marx und Engels. Wobei freilich die eigentümliche theoretische Nachgiebigkeit des ‚ökonomischen‘ Marx, seit etwa 1858, gegenüber dem ‚metaphysischen‘ Engels; wobei der Einfluß der Engelsschen ‚Weltanschauung‘ auf Marx, der an einigen Stellen des ‚Kapitals‘ deutlich nachweisbar ist, wohl auch auf das bekannte Vorwort von 1867 (Kapital, Band I) eingewirkt hat, noch der Aufhellung bedarf. Die Rede vom jungen Marx und vom alten verdeckt nur eine Verlegenheit.“ Diese Feststellung von Habermas ist richtig, enthält höchstens

[13] Lukács zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 229. Eine weitere kritische Äußerung zu seiner Jugendschrift: *G. Lukács*, Essays über den Realismus, Berlin 1955, S. 157/158 (psychologisch sehr interessant und lehrreich für unsere heutigen Anti-Autoritären).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

den Fehler, daß er eine philosophische Übereinstimmung zwischen Marx und Engels erst ab 1858 anzunehmen [29] scheint. Immerhin verweist Habermas die Verteidiger der angegriffenen These auch noch auf den Briefwechsel zwischen Marx und Engels.[14]

Heute vertreten Anhänger des „dritten“ Weges, die sich für Marxisten halten, vom jungen Lukács oder von Sartre und anderen ausgehend, die Thesen des jungen Lukács übernommen haben, die Auffassung: Das Objekt der marxistischen Philosophie ist allein die Gesellschaft. Engels hat eine nicht notwendige, innerlich nicht mit Marx’ Auffassungen zusammenhängende, also sachfremde Änderung dieses Gegenstandes in Richtung auf eine Ontologisierung vorgenommen. Dies ist die theoretische Wurzel für die Dehumanisierung und Dogmatisierung des Marxismus (des „Ostens“), der seinen revolutionären Charakter verlor, affirmativ, positivistisch wurde.

Zur Widerlegung dessen müssen wir durch Belege aus dem Werke von Marx selbst dessen Auffassung vom Gegenstand der Philosophie kennzeichnen.

Beginnen wir mit einem Argumentum ad hominem*. Marx wurde nie müde, die Universalität von Engels zu bewundern. Er hat sich während seines ganzen Lebens immer wieder des Rates von Engels bedient. Beide haben mindestens seit 1870, seit Engels’ Übersiedlung nach London, täglich stundenlang zusammen gearbeitet. Marx kannte alle Pläne von Engels, eine Naturdialektik auszuarbeiten. Es gibt nicht nur keine kritische Äußerung von Marx dagegen, sondern Naturdialektisches in seinem Werk selbst. Alle Grundthesen der Engelsschen Naturdialektik können auch im Marxschen Werke aufgefunden werden. Engels hat Marx und dessen Werk stets richtig eingeschätzt und sich gegenüber dem Werk seines Freundes immer mit größter Gewissenhaftigkeit verhalten. Diesem Engels nachzusagen, er habe in *Marx*’ Namen eine Philosophie verbreitet, die nicht die Marxsche war, heißt – entweder – den Vorwurf der Fälschung zu erheben oder zu unterstellen, Engels, der in der skizzierten Weise mit Marx zusammen lebte und dessen geheimste Gedanken kannte, hätte Marx nicht oder doch wenigstens nicht so gut verstanden wie die Verbreiter der Legende von einem ernsthaften Gegensatz von Marx und Engels.

Wir müssen auch auf folgendes verweisen: Marx war äußerst kritisch und selbstkritisch. Wenn es um die Reinheit der Theorie ging, kannte er keinerlei Rücksicht, auch nicht gegenüber nächsten Freunden und Verwandten. Als ihm Paul Lafargue, sein Schwiegersohn, in Paris mechanisch-materialistische Ideen vortrug, entgegnete ihm Marx: Wenn das Marxismus ist, dann sei er kein Marxist. Wenn Marx anderer Meinung als Engels war, hat er dies gesagt, wie der Briefwechsel genügend beweist. Marx, der gerade jene Schriften nicht drucken lassen wollte, sondern sie der nagenden Kritik der Mäuse überließ, die heute von den Legendenbildnern zum alten und neuen Testament des Marxismus erhoben werden, hätte gewiß auch gegen-[30]über Engels nicht geschwiegen, wäre dessen Darstellung der Marxschen Philosophie im „Anti-Dühring“ eine Entstellung gewesen. Marx kannte und billigte jedoch diese Darstellung Wort für Wort!

Die Erzeuger der Legende von einem grundlegenden Gegensatz zwischen Marx und Engels siedeln sich in der „Lücke“ an, die durch die unvermeidliche Arbeitsteilung zwischen den beiden Freunden[15] entstehen mußte. Marx konzentrierte sich voll und ganz auf die Ausarbeitung seines Hauptwerkes. Er selbst schrieb, er habe jeden arbeitsfähigen Augenblick genutzt, um das Werk fertig zu machen, „dem ich Gesundheit, Lebensglück und Familie geopfert habe ... ich

[14] *J Habermas*, Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied-Berlin 1963, S. 272. – * Beweisrede zum Menschen: eine Position oder These eines Streitgegners wird durch einen Angriff auf persönliche Umstände oder Eigenschaften seiner Person angefochten. Dies geschieht meistens in der Absicht, die Position und ihren Vertreter in Mißkredit zu bringen.

[15] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 18, Berlin 1964, S. 649.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

hätte mich wirklich für *unpraktisch* gehalten, wenn ich krepiert wäre, ohne mein Buch, wenigstens im Manuskript, ganz fertig zu machen“[16]. Unter solchen Bedingungen konnte sich Marx nicht um eine spezifisch philosophische Arbeit, die er geplant hatte, kümmern, obgleich das „Kapital“ ein eminent philosophisches Werk ist. In dem berühmten „Nachwort“ zur zweiten Auflage des ersten Bandes kennzeichnete Marx immerhin sowohl seinen Materialismus als auch seine Dialektik. Er fasse den gesellschaftlichen Prozeß als naturgeschichtlichen auf, den Gesetze beherrschen, „die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen ...“ Seine dialektische Methode sei „der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“[17] „Fatalerweise“ finden wir mitten in diesem Text auch eine andere interessante Passage: In seiner Theorie, heißt es da, „spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wider“[18]. Sinngemäß finden wir das auch in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844: „Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt (Hegel – *R.* St.) nicht als *Ausdruck*, im Wissen und Denken sich abspiegelnder (! – *R. St.*) Ausdruck der *wirklichen* Entfremdung des menschlichen Wesens.“[19] Die Widerspiegelungstheorie ist offensichtlich nicht nur das Werk von Engels und Lenin, wie manche Gegner des Marxismus glauben machen möchten, die sich „nur“ als deren Gegner, hingegen als genuine Marxisten ausgeben möchten.

Das systematische Werk, das Engels geschrieben und in Druck gegeben hat, der „Anti-Dühring“, ist, wie der Briefwechsel zwischen Marx und Engels sowie das Vorwort von Engels aus dem Jahre 1885 beweisen, auf Drängen von Marx entstanden. Er schätzte das Buch als wesentlich für die Existenz der Partei ein. Er lernte es vor der Veröffentlichung Wort für [31] Wort kennen. „Da die hier entwickelte Anschauungsweise zum weitaus größeren Teil von Marx begründet und entwickelt worden und nur zum geringsten Teil von mir, so verstand es sich unter uns von selbst, daß diese meine Darstellung nicht ohne seine Kenntnis erfolgte. Ich habe ihm das ganze Manuskript vor dem Druck vorgelesen, und das zehnte Kapitel des Abschnittes über Ökonomie ... ist von Marx geschrieben.“[20] Marx versah die französische Ausgabe eines Teiles der Schrift mit einem Vorwort. Darin heißt es unter anderem: Die Ausgabe enthalte „die treffendsten Auszüge aus dem theoretischen Teil des Buches, die gewissermaßen eine *Einführung in den wissenschaftlichen Sozialismus bilden*.“ Der „Anti-Dühring“ selbst habe „bei den deutschen Sozialisten großen Erfolg gehabt“[21]. Was aber ist in diesen von Marx so gelobten, „treffendsten Auszügen“ enthalten? Der Hinweis „auf die Kant-Laplacesche Kosmogonie, auf die moderne Naturwissenschaft und Darwin, auf die klassische deutsche Philosophie und Hegel“[22], die Formulierung, daß „die moderne Naturwissenschaft ... Zeugin für die Bewährung der Dialektik in der Wirklichkeit“ sei[23]. Da kann man wohl schwerlich einen Gegensatz zwischen Marx und Engels herauslesen!

Auch das Werk Marx’ selbst zeugt gegen die Konstrukteure eines prinzipiellen Gegensatzes philosophischer Art zwischen Marx und Engels. Schon in den Pariser „Manuskripten“ von

[16] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 31, Berlin 1965, S. 542.
[17] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 26 f.
[18] Ebenda, S. 26.
[19] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Ergänzungsband, Erster Teil (künftig EB/1 genannt), Berlin 1967/1968, S. 575.
[20] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 20, Berlin 1963, S. 9.
[21] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 19, Berlin 1963, S. 185.
[22] Ebenda, S. 187.
[23] Ebenda, S. 188.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

1844 bestreitet Marx die Existenz von Außernatürlichem, erhebt er die Natur zur einzigen Realität, innerhalb deren die Probleme des Verhältnisses des Menschen zur Natur beantwortet werden müssen.[24],[25]

In dem berühmten „Vorwort“ von 1859 zu seinem Werk „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ sprach Marx davon, daß die Produktionsverhältnisse vom Willen der Menschen unabhängig entstünden und einem bestimmten Niveau der Produktivkräfte entsprächen[26]. Wenn Marx Subjektivist oder Dualist, wenn er nicht philosophischer Materialist im strengen Sinne des Wortes gewesen wäre, hätte er nicht von objektiven Naturgesetzen sprechen dürfen. Und er *hat* davon gesprochen, auch hinsichtlich der Gesellschaft.[27]

Was zeigt schließlich der Briefwechsel zwischen Marx und Engels? Marx’ Briefe enthalten durchaus Naturdialektisches. Am 16.1.1858 schreibt er an Engels, daß er beim Durchblättern der Hegelschen Logik große Lust bekommen habe, das Rationelle der dialektischen Methode auf einigen Druckbogen darzustellen. Das widerlegt die These, Marx habe Philosophie nur als Objekt der „Aufhebung“ anerkannt und nicht daran gedacht, eine eigene philosophische, dialektische Theorie zu entwerfen.

Am 19.12.1860 bemerkt er zu Darwins Theorie der natürlichen Zuchtwahl: „... obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die [32] naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.“[28] Dies ist eindeutig eine naturdialektische These von Marx, der Darwins Theorie schon früher als „großartigen Versuch“ kennzeichnete, „historische“ (!) Entwicklung in der Natur nachzuweisen[29].

Am 7.8.1866 lesen wir über Trimaux, dieser habe ein sehr bedeutsames Werk geschrieben, einen bedeutenden Fortschritt über Darwin hinaus vollzogen, weil der Fortschritt nicht mehr, wie bei Darwin, rein zufällig, sondern notwendig, auf der Basis der Entwicklungsperioden

---

[24] Dem Verteidiger des entgegengesetzten Standpunktes, der die Fragen nach dem Ursprung der Natur und der Schöpfung des Menschen stellt, antwortet er: „Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion.“ „Wenn Du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst Du also vom Menschen und der Natur. Du setzest sie als *nichtseiend* und willst doch, daß ich sie als *seiend* Dir beweise. Ich sage Dir nun: Gib Deine Abstraktion auf, so gibst Du auch Deine Frage auf, oder willst Du an Deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn Du den Menschen als *nichtseiend* denkend, denkst, so denke Dich selbst als nichtseiend, da Du doch auch Natur und Mensch bist.“ Marx zeigt in diesem Zusammenhang, wie es zur Formulierung der an sich schon idealistischen Fragstellung nach der Erschaffung der Natur und des Menschen gekommen sei. Ihr liege die Alltagserfahrung der räumlichen und zeitlichen Endlichkeit allen konkreten Seins zugrunde. Diese hinsichtlich der Einzeldinge richtige Erfahrung werde verallgemeinert und dann auf die Natur als Ganzes angewendet. Es wurde also vom Einzelnen auf das Ganze geschlossen und dabei dessen räumliche und zeitliche Endlichkeit bereits *vorausgesetzt*, denn sonst wäre dieser Schluß logisch nicht möglich. Damit ist die Argumentation von der Endlichkeit der Welt eine petitio principii*. (*K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 544 f.)
Wir werden, im Zusammenhang mit Marcuses Kommentar zu diesen „Manuskripten“, noch eine ganze Reihe von Marx’ Argumenten finden, die man schwerlich anders als „ontologisch“ nennen kann! – * „Inanspruchnahme des Beweisgrundes“. Verwendung eines unbewiesenen, erst noch zu beweisenden Satzes als Beweisgrund für einen anderen Satz.

[25] Marx kannte Feuerbachs Thesen über die Philosophie der Zukunft. Marx stimmte diesen Thesen im Grunde genommen in seinem Brief an Feuerbach vom 30.10.1843 zu. Aber diese Thesen waren materialistisch im „ontologischen“ Sinne. – In der „Heiligen Familie“ leitete Marx den utopischen Sozialismus vom Materialismus französischer Aufklärer ab. Er sah auch in Feuerbachs Lehre den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus. Darin deutet sich die Entdeckung des *historischen* Materialismus durch Marx an. Bei dieser Entdeckung stand die Vereinigung von „ontologischem“ und „humanistischem“ Materialismus Pate. – Schließlich zeigt auch Marx’ „Elend der Philosophie“, der zweite Teil, daß Marx dort eine knappe Skizze einer naturdialektischen Philosophie entwarf. (*K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 4, Berlin 1964, S. 128)

[26] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 13, Berlin 1964, S. 8 ff.

[27] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 23, S. 26.

[28] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 30, Berlin 1964, S. 131.

[29] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 19, S. 524.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

des Erdkörpers erfolge. Hier entwickelte sich der einzige Disput zwischen Marx und Engels über naturtheoretische Fragen, aber er betrifft nicht das Problem, ob eine Dialektik der Natur nachweisbar sei, sondern Probleme solcher Naturdialektik selbst.

Am 3.10.1866 kritisiert Marx deutsche Naturphantasten, die Darwins Grundidee aussprachen, aber nicht beweisen konnten. Marx ist also für eine beweisbare Naturdialektik.

Am 12.12.1866 meint er, Huxley trete wieder etwas materialistischer als in den letzten Jahren auf, lasse sich aber dennoch eine Hintertür offen. Welche? „Solange wir wirklich beobachten und denken, können wir nie aus dem Materialismus heraus. Aber alles das kömmt heraus auf Beziehung von Ursache und Wirkung, und ‚Euer großer Landsmann Heine' hat ja bereits bewiesen, daß diese Kategorien mit den Dingen an sich nichts zu tun haben. Ergo steht Euch frei, zu glauben, was Ihr wollt. Q. e. d."[30]

Das ist natürlich eine „ontologische" Argumentation, an der noch besonders interessant ist, daß sie der Engelsschen Kritik an demselben Huxley entspricht.[31]

Am 16.6.1867 schätzt Engels die neue chemische Theorie Hofmanns als naturdialektisch ein. In dieser Theorie seien die Moleküle „eine ganz rationelle Kategorie, ein ‚Knoten', wie Hegel sagt, in der unendlichen Reihe der Teilungen, der sie nicht abschließt, aber einen qualitativen Unterschied setzt. Das Atom – früher als Schranke der Teilbarkeit dargestellt – ist jetzt bloß noch ein *Verhältnis* ..."[32] Marx antwortet Engels am 22.6.1867: Dieser habe recht. „Du wirst übrigens aus dem Schluß meines Kapitels III, wo die Verwandlung des Handwerksmeisters in Kapitalist – infolge bloß *quantitativer* Änderungen – angedeutet wird, ersehen, daß ich *dort im Text Hegels Entdeckung* über *das Gesetz des Umschlags der bloß quantitativen Änderung in qualitative* zitiere als gleich bewährt in Geschichte und Naturwissenschaft. In der *Note* zum Text (ich hörte damals gerade den Hofmann) *erwähne ich die Molekulartheorie* ..."[33]

Bekanntlich hat sich Dietzgen in seinen Schriften den philosophischen Ansichten von Marx und Engels weitgehend genähert. Er sandte seine Arbeiten Marx und Engels zur Beurteilung. Marx spricht sich in einem [33] Brief kritisch über Dietzgen aus. Aber was kritisiert er an ihm? Wir finden kein einziges kritisches Wort an dessen naturdialektischen Argumentationen. Marx kritisiert Weitschweifigkeit, Unkenntnis Hegels usw.

In einem Brief an Engels stellt Marx über Ludwig Büchners Buch „Kraft und Stoff" fest, diese Arbeit habe insofern für ihn Interesse, als darin die meisten deutschen Naturforscher auf dem Gebiete des Darwinismus – er nennt zum Beispiel Haeckel – zitiert werden. „Danach ist die Zelle als Urform aufgegeben, dagegen formlose, aber kontraktile Eiweißklümpchen als starting point" [Ausgangspunkt] (davon wird Engels bei seiner Behandlung der Problematik des Lebens im „Anti-Dühring" ausgehen!). „Diese Hypothese später bestätigt durch Funde in Canada (später auch in Baiern und some other places [einigen anderen Gegenden]). Die Urform muß natürlich bis zu einem Punkt herunter verfolgt werden, wo sie chemisch fabrizierbar ist."[34]

Am 18.4.1870 schrieb Marx an Engels, Stirling, der Edinburgher Übersetzer der Hegelschen Logik, habe eine kleine Broschüre gegen Huxley und dessen Protoplasma-These geschrieben. Seine Kenntnis der Hegelschen Dialektik befähige Stirling, Huxleys philosophische Schwächen aufzudecken.

---

[30] *K. Marx/F. Engels*, Briefwechsel, Bd. 3, Berlin 1956, S. 439 f. (Dieser Brief ist in der Ausgabe der Werke nicht enthalten.) – * Quod erat demonstrandum: was zu beweisen war.
[31] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 19, S. 530 f.
[32] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 31, S. 304.
[33] Ebenda, S. 306.
[34] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 32, Berlin 1965, S. 206.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Sehr wichtig sind schließlich Marx' Briefe, die er im Zusammenhang mit der Entstehung des „Anti-Dühring" an Engels schrieb. Engels meinte am 24.5.1876, es werde an der Zeit sein, diesen Herren der Dühring-Richtung entgegenzutreten. Marx reagierte umgehend (25.5.1876): „Meine Ansicht ist, daß ‚Stellung vis-à-vis dieser Herren' nur genommen werden kann, indem ohne Rücksicht Dühring kritisiert wird." Liebknecht habe dies wiederholt verlangt und auf „die Gefahr einer Verflachungspropaganda unter der Partei" hingewiesen.[35] Engels repliziert (28.5.1876): Marx habe gut sprechen, er könne im warmen Bette liegen, Politische Ökonomie treiben, er aber, Engels, solle seine Studien unterbrechen und den kalten Wein saufen. Aber die Sache hat ihn längst gepackt. Er entwirft sogleich einen Plan der Auseinandersetzung.

Das Werk, das auf diese Weise entstand, ist bekannt. Wir belegten schon, daß Marx, der zu seiner Niederschrift drängte, es Wort für Wort kannte, billigte und seine „treffendsten Auszüge" hoch bewertete.

Dies alles sollte eigentlich hinreichen, der Legende über einen grundsätzlichen theoretischen Gegensatz zwischen Marx und Engels den Boden zu entziehen. Aber diese Legende entsprang nicht philosophiehistorisch sorgfältiger Prüfung des wahren Sachverhalts, sondern hat ihre Wurzeln in einer Form des versteckten Antimarxismus: Unter dem Vorwande, Marx gegen „Entstellungen" zu schützen, werden dessen Ansichten verfälscht, werden Engels' richtige Darstellungen der Marxschen Auffassungen als Verfälschungen hingestellt, um unter dieser Flagge antimarxisti-[34]sche Thesen ins Gefecht schicken zu können. Der Antimarxismus der „Dritt-Wegler" gibt sich als genuin marxistisch, um den konkreten Marxismus der lebenden und wirkenden Marxisten bekämpfen zu können. Und weil dies so ist, wird keine philologische Akribie, sondern nur der reale Klassenkampf schließlich diesen Legenden ein Ende setzen.

* *
*

Ende 1923 ging die revolutionäre Nachkriegsperiode in Mitteleuropa zu Ende. Damit änderten sich auch die Bedingungen des ideologischen Klassenkampfes wesentlich. Lukács' Arbeit „Geschichte und Klassenbewußtsein" sowie die etwa gleichzeitig erschienene und in den Grundtendenzen gleichartige Arbeit von Karl Korsch „Marxismus und Philosophie"[36] waren für eine längere Zeit die letzten, wirkungsvollen Schriften, die objektiv die Rolle einer theoretischen Grundlegung linksbürgerlicher Varianten im Gewande eines genuinen Marxismus spielten. Während der nun einsetzenden jahrelangen Periode einer relativen Stabilisierung des Kapitalismus spielten Konzeptionen eines „dritten" Weges eine geringere Rolle. Doch änderte sich das sicher nicht zufällig mit der großen Weltwirtschaftskrise und ihren ideologischen Auswirkungen. In diese Zeit fällt die Veröffentlichung gewisser Frühschriften von Marx, an die die Theoretiker der linksbürgerlichen Auffassung anknüpften. Die in ihrem Gehalt stärkste und auch wirkungsvollste Arbeit dieser Art und dieser Periode stellt der Kommentar Herbert Marcuses zu den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" dar, die Marx 1844 in Frankreich anfertigte. Wir werden auf diesen Kommentar zu sprechen kommen.

Faschismus und zweiter Weltkrieg unterbrachen innerhalb Deutschlands das Wirken auch der linksbürgerlichen Theoretiker. Allerdings arbeiteten einige ihrer führenden Vertreter in der Emigration ihre Ansichten weiter aus. Dazu gehörte auch Marcuse. Unter den neuen Bedingungen der Herausbildung eines Bündnisses zwischen Arbeiterbewegung und Teilen der bürgerlich-demokratischen, bürgerlich-humanistischen Kräfte im antifaschistischen Kampf bedeutete das eine Verstärkung antifaschistischer, eine Abschwächung antisowjetischer und antikommunistischer Aspekte in ihrer Theorie.

---

[35] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 34, Berlin 1966, S. 14.
[36] *K. Korsch*, Marxismus und Philosophie, Frankfurt a. M. 1966.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Nach dem zweiten Weltkrieg gab es eine vielfältig veränderte Klassenkampfsituation. Zwar trat die Konzeption des „dritten“ Weges sofort wieder auf, doch übte sie eine komplexe Wirkung aus.

Innerhalb der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, die den Charakter unserer Epoche und des ideologischen Klassenkampfes unserer Zeit bestimmen, wirkten in Deutschland einige besondere Faktoren. Dazu gehörte [35] vor allem die Kriegsniederlage des deutschen Imperialismus. Das grundlegend veränderte Kräfteverhältnis in der Welt und in Deutschland drückte dem ideologischen Klassenkampf seinen Stempel auf. Der Marxismus-Leninismus hatte die siegreiche Sowjetunion inspiriert. Im Verlaufe und Ergebnis des Befreiungskampfes wurde er von weiteren großen Teilen des werktätigen Volkes zahlreicher Länder angenommen. Er bewies in einer Reihe weiterer Länder seine Fähigkeit, als Wegweiser zur Lösung komplizierter Aufgaben zu dienen. Gleichzeitig wurden die Lehren von Marx, Engels und Lenin in wachsendem Maße zum Kompaß anti-kolonialer Bewegungen. In einigen imperialistischen Hauptländern waren starke, marxistisch-leninistische Massenparteien entstanden.

Alles das bewirkte eine bedeutende Verbreitung des Marxismus. Obgleich der Dogmatismus, eine gewisse Verflachung der Theorie, der Personenkult um Stalin, ernste Verletzungen der sozialistischen Gesetzlichkeit einige erhebliche Schwierigkeiten schufen, waren insgesamt gesehen doch wesentlich verbesserte Existenz- und Kampfbedingungen für die marxistisch-leninistische Theorie entstanden.

Aber auch für die bürgerliche Philosophie gab es neue Existenzbedingungen, wobei eine komplizierte Dialektik feststellbar ist.

Unter den Staaten, die gegen den Faschismus kämpften und siegten, befanden sich auch solche, die unter dem Feldzeichen bürgerlicher Ideale von Freiheit und Demokratie stritten. Die herrschenden Kräfte der imperialistischen Westmächte hatten den deutschen Imperialismus und Faschismus lange gefördert und in ihm eine willkommene, gegen die UdSSR gerichtete Speerspitze gesehen. Durch die internationale Entwicklung waren sie gezwungen, gegen Hitler-Deutschland Krieg zu führen. Dabei mußten sie auch antifaschistische Ideen, längst verratene bürgerlich-demokratische Ideale propagieren. Die Völker dieser Länder kämpften wirklich für diese Ideale. Wenigstens im Ansatz verbanden sie damit weitergehende, antikapitalistische, sozialistische Ideen und Ziele. Es war doch ein Signal, daß die Mehrheit des britischen Volkes 1945 nicht die „konservative“, das heißt offen großkapitalistische Partei des Kriegs-Siegers Churchill wählte, sondern die Labour-Partei, auf die das Volk seine sozialistischen Hoffnungen übertrug!

Alles das bewirkte eine Neubelebung bürgerlich-demokratischer und bürgerlich-humanistischer Ideale. Gerade die Vertreter linksbürgerlicher Auffassungen erhielten dadurch neue, günstigere Wirkungsmöglichkeiten.[37] Schwierigkeiten und zeitweilige Rückschläge beim sozialistischen Aufbau einiger Länder sowie Neubelebung bürgerlich-demokratischer und humanistischer Ideale wurden zu Ansatzpunkten für Konzeptionen des „dritten“ Weges.

[36] Solche Konzeptionen waren damals für die ihrer politischen, ideologischen und militärischen Machtmittel ganz oder weitgehend entblößte imperialistische deutsche Bourgeoisie vorteilhaft. Die Totalisierung der bürgerlichen Ideologie durch den Faschismus, das Überschwenken aller Hauptschulen des bürgerlichen Philosophierens auf faschistische Positionen führte auch zur Niederlage imperialistischer Ideologie in dem Moment, als der deutsche Imperialismus geschlagen war. Dieser Bankrott wurde noch durch Akte internationaler Verurtei-

[37] Hier wären etwa Einstein, Heinrich und Thomas Mann, Lion Feuchtwanger, Arnold Zweig, Adorno, Horkheimer, Fromm, Pollock, Marcuse selbst zu nennen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

lung dieser Ideologie (zum Beispiel im Potsdamer Abkommen) materiell und juristisch untermauert.

Unter solchen Bedingungen entwickelte sich nunmehr der ideologische Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Marxismus-Kritik trat zunächst nur in sozialdemokratisch-revisionistischer oder theologischer Form auf. Sie bediente sich „demokratischer“ und „europäischer“ Argumente, um – bei Gleichsetzung von Faschismus und Kommunismus im Zeichen des „Totalitarismus“ – eine Art offizieller, großbürgerlicher Variante des „dritten“ Weges zu entwickeln.

Davon hob sich die linksbürgerliche Variante des „dritten“ Weges ab, die sich zunächst Thesen des Existentialismus – einer philosophischen Reaktionsweise des Kleinbürgertums auf die allgemeine Krise des Kapitalismus – zuwandte. Dieser war mit seinen Stereotypen von der Sinnlosigkeit des Seins, der Rätselhaftigkeit der Welt und ihrer Unerkennbarkeit, mit seiner Hypostasierung des Subjekts und seines „Projekts“, das dem Sein erst den Sinn gibt, der Bourgeoisie in der unmittelbaren Nachkriegszeit, der Zeit größter Schwäche des deutschen Imperialismus, willkommen, in der es – gerade umgekehrt – darum ging, das Sein und den Sinn des Faschismus zu „enträtseln“, die Bedingungen eines neuen Lebens zu schaffen, einen neuen Humanismus zu verwirklichen.

Dabei war die Existentialismus Sartres und Merleau-Pontys wirkungsvoller als der deutsche. Beide hatten, im Gegensatz zum quietistischen Grundcharakter des deutschen Existentialismus, eine aktivistischere Spielart dieser Philosophie entwickelt. In deren Mittelpunkt stand nicht das Problem des Todes, sondern das der, allerdings subjektivistisch gedeuteten, Freiheit. Außerdem waren Sartre und seine Freunde aktive Widerstandskämpfer, während die Hauptvertreter des deutschen Existentialismus entweder, wie Heidegger, sich anfangs den Nazis zur Verfügung gestellt oder, wie Jaspers, vor der Politik resigniert hatten.[38] Die französischen Existentialisten, aktive, kleinbürgerliche Antifaschisten, aber keine Marxisten, kokettierten mit Elementen des Marxismus. Sie ließen sich aus diesen Gründen philosophisch gut zur Untermauerung eines „dritten“ Weges zwischen Kapitalismus und Sozialismus benutzen. Die Bourgeoisie knüpfte bewußt – ein altes taktisches Rezept ausnutzend – in der Periode [37] der Schwäche an diese am weitesten links angesiedelte Art bürgerlichen Bewußtseins an, was noch dadurch erleichtert wurde, daß die SPD-Führung damals einen „dritten“ Weg zu gehen vorgab.

Etwas später traten linkskatholische und protestantische Kreise erstmals wieder mit dem Anspruch auf, den humanistischen Gehalt des Werkes des jungen Marx herauszuarbeiten. Hier müssen Walter Dirks, Knappstein, Paul Tillich und Erich Thier genannt werden. Sie knüpften an Marcuses und de Mans Kommentare zu Marx’ „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ an, fanden damals aber kein breiteres Echo. Die Zeit für eine so weit gehende linksbürgerliche Marx-„Renaissance“ war noch nicht gekommen.

Dies hängt auch damit zusammen, daß sich um diese Zeit die Macht des deutschen Imperialismus bereits zu konsolidieren begann. In der Periode des zugespitzten kalten Krieges gab es in bürgerlichen Kreisen nur wenig Interesse an einer wie immer gearteten Marxismus-

[38] Jaspers hatte daraus folgende Konsequenzen gezogen: Politische Abstinenz ist schädlich. Man muß um die Freiheit kämpfen. Diese Freiheit identifizierte er zunächst mit „dem Westen“. Daraus resultiert seine einst mit vollem Recht von den Marxisten angegriffene „Atombombenphilosophie“. Die Erschütterung über den Abbau der Demokratie in der Bundesrepublik führte eine Positionswendung bei Jaspers herbei: namens der Verteidigung der Freiheit griff er seit geraumer Zeit den politischen Kurs der bundesdeutschen Führungskräfte an. Nach wie vor hatte er Illusionen über den Charakter der USA, die er als Vormacht der Freiheit einschätzte. Unter dem Druck der Ereignisse in Vietnam war Jaspers’ Urteil in dieser Hinsicht jedoch schwankend geworden. Ich stütze mich mit dieser Einschätzung auf die mündliche Mitteilung von Gesprächspartnern Jaspers’.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Diskussion. Die linken Varianten des „dritten“ Weges verloren vorübergehend ihren Wert im Klassenkampf, zumal auch von marxistischer Seite unter den Bedingungen des zugespitzten kalten Krieges die Möglichkeiten eines *politischen* Bündnisses mit manchen Anhängern linksbürgerlicher Auffassungen mißachtet wurden. Wir erleben nunmehr eine Periode des direkten, scharfen, theoretischen Angriffs auf den Marxismus, der vor allem von klerikalen Kräften angeführt wird[39].

Dennoch erkannten einige christliche Kreise bereits recht früh – etwa 1952 bis 1954 –, daß das Streben nach Vernichtung des Kommunismus die atomare Katastrophe heraufbeschwor. Aus der Mitte dieser Kräfte entwickelt sich seit dieser Zeit eine Strömung, die ständig an Boden gewinnt und am besten mit Brockmöllers Wort vom „Taufen des Kommunismus“ – heute vielleicht vom „Taufen durch den Dialog“ – gekennzeichnet wird. Allerdings treffen wir unter den Anhängern dieser neuen Form des „dritten“ Weges auch echte progressive Kräfte wie etwa den evangelischen Theologen Gollwitzer.

Das erste Signal dieser neuen Tendenz war die Antrittsvorlesung des Dominikaner-Paters Marcel Reding am moraltheologischen Lehrstuhl der Universität Graz, gehalten 1952. Thema der Vorlesung war „Thomas von Aquin und Karl Marx“. Reding konzedierte Marx, wie Thomas ein genialer und originaler Aristoteliker gewesen zu sein. Aristoteles wird gewissermaßen zum „missing link“ zwischen Marx und dem Aquinaten. Dabei gelangte Reding – zur Zeit von Pius XII. war das sehr mutig – zu der Frage: Aristoteles, Thomas, Marx hätten sich auf Grund der gemeinsamen Problematik verstehen und miteinander diskutieren können. Weshalb können wir es nicht?[40]

[38] Ein weiteres, schon deutlicher wahrnehmbares Zeichen der neuen Art der Auseinandersetzung war Brockmöllers Buch „Christentum am Morgen des Atomzeitalters“.[41] Seine geschichtsphilosophische Ausgangsposition ist teilweise rassistisch und geopolitisch. Seine allgemeine Einstellung zur marxistischen Philosophie fußt auf Wetter. Aber er hat erstmals in der katholischen Kirche Thesen folgender Art formuliert: Die Kirche ist nicht an eine bestimmte Eigentumsordnung gebunden. Es beginnt eine neue Zeit, auf die sich die Kirche einstellen muß. Sie darf weder europazentrisch noch kapitalistisch Partei ergreifen, sondern muß versuchen, ihre Existenz in die neue Zeit hinüberzuretten. Dabei sollte sie danach streben, den Marxismus durch Taufe – wie einst Aristoteles – auszunutzen.

Hier hätten wir also ein weiteres Motiv der neuen Taktik ausgesprochen: die Erkenntnis, daß dem Sozialismus die Zukunft gehört und sich somit für die Kirche die Frage stellt, wie sie ihre Existenz in den Sozialismus hinüberretten kann.

In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre werden die Bedingungen des ideologischen Kampfes zwischen Kapitalismus und Sozialismus abermals komplizierter und widerspruchsvoller.

---

[39] Als Träger dieser Kritik waren reaktionäre klerikale Kräfte aus folgenden Gründen besonders gut geeignet. Sie waren, bei aller Einbeziehung in das [46] faschistische System, genügend desintegriert, so daß man nicht von ideologischer Kongruenz sprechen konnte. Es gab einerseits einen christlichen Antifaschismus, andererseits einen faschistischen Anti-Klerikalismus. Während in Deutschland alle nicht faschistischen bürgerlichen Ideologieformen 1933 ihre eigene Existenz aufgaben, also mit dem Zusammenbruch des Nazismus ebenfalls „zusammenbrachen“, konnten die klerikalen Kräfte sofort – auch von den westlichen Besatzungsmächten gefördert – frei zu wirken beginnen. Dabei kam ihnen zugute, daß sie eigene Verlage, Druckereien, finanzielle Mittel, weitreichende internationale Verbindungen, starke Organisationen, im wesentlichen intakte Kader besaßen. Sozialpsychologisch befanden sie sich in der günstigen Lage, die Schuldgefühle großer Teile unseres Volkes ausnutzen zu können. Auch erhielten nicht wenige nazistische Hauptschuldige kirchlichen Schutz und Deckung. Dies alles und – bei der katholischen Kirche vor allem – die Tatsache, über ein relativ geschlossenes weltanschauliches System zu verfügen, erleichterte es gerade diesen Kreisen, ihre Rolle in der militanten Marxismuskritik zu übernehmen.

[40] Aus: Heute und Morgen, Monatszeitschrift für Kunst, Literatur und Zeitgeschehen, Heft 8/1955, S. 476.

[41] *C. Brockmüller* SJ., Christentum am Morgen des Atomzeitalters, 1954.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Einerseits schreitet die Konsolidierung der Macht des deutschen Imperialismus und Militarismus fort. Er geht von da aus zu immer mehr direkt aggressiver Politik über. Andererseits erstarkt aber auch nicht nur allgemein das sozialistische Weltsystem, zerbricht das Kolonialsystem immer mehr, sondern wächst der sozialistische deutsche Staat zu einem ökonomisch, politisch und ideologisch soliden Gebilde heran. Der Sozialismus ist auf deutschem Boden nicht mehr auszulöschen. Die DDR hat, im Bündnis mit der Sowjetunion und den anderen Staaten des Warschauer Paktes, dem deutschen Imperialismus am 13.8.1961 deutlich die Grenzen der Macht reaktionärer Kräfte in Deutschland gezeigt.

Zugleich ist dies die Zeit, in der in den entwickelten kapitalistischen Ländern die wissenschaftlich-technische Revolution rasche Fortschritte erzielt. Weiterhin tritt das aggressive Wesen des Imperialismus in einigen brutalen Aktionen (Kongo, Vietnam) vor aller Welt deutlich zutage.

Auf die ideologischen Auswirkungen solcher Veränderungen haben wir bereits verwiesen. Unter solchen Bedingungen entwickelt sich auch der ideologische Klassenkampf in Westdeutschland. Innerhalb der Großbourgeoisie bilden sich in dieser Zeit zwei verschiedene taktische Varianten zur Erreichung desselben Zieles – der Liquidierung der Ergebnisse des zweiten Weltkrieges – heraus; eine offen brutale (gekennzeichnet etwa durch Politiker wie Strauß, Guttenberg, Barzel, Schröder) und eine solche der „neuen Ostpolitik, die sich indirekter, „weicher“ und stärker ideologischer Mittel bedient.

[39] Im philosophischen Kampf gegen den Marxismus werden jetzt alte Thesen eines linksbürgerlichen „dritten“ Weges wiederbelebt und nunmehr auch von Anhängern einer durchaus nicht linksbürgerlichen Politik übernommen, womit der politisch-soziale Charakter dieser Thesen verdeutlicht wird.

Die „Marxismuskommission“ der Evangelischen Akademien entstand zwar schon 1951. Sie erhielt für ihr Wirken Gelder desselben Bundesinnenministeriums, das den KPD-Prozeß betrieb und das Verbot der Partei durchsetzte.[42] Die Kommission setzte sich ausdrücklich das Ziel, den Marxismus angesichts der „Herrschaft des Sowjetmarxismus in dem östlichen Teil Deutschlands“ zu kritisieren.[43] Die Wiederbelebung der Versuche, den Marxismus zu „anthropologisieren“ – welche Versuche Anfang der dreißiger Jahre von Marcuse ausgingen, wie wir zeigen werden –, ihn auf die Kategorie der „Entfremdung“ zu reduzieren, wurzelt in dieser Aufgabenstellung des kalten Krieges.[44] Und gerade in diesem theoretischen Kontext tauchen die Gedanken des frühen Lukács wieder auf. So argumentiert beispielsweise Landgrebe in der dritten Folge der „Marxismus-Studien“ wie folgt: Engels’ Thesen stellten eine „Degeneration der Dialektik“ dar. Sie entzögen „jeder Möglichkeit einer echten Dialektik den Boden“. Dialektik beruhe auf der „Wechselbeziehung von Bewußtwerden und Produzieren als einem körperlich tätigen Handeln“[45].

Das ist zunächst eine petitio principii, selbstverständlich ist per definitionem eine Dialektik dann nur geistig, wenn sie nur vom Subjekt gesetzt ist. Aber das ist nicht die Auffassung von Marx, sondern die von Fichte.

---

[42] Siehe „Marxismusstudien“, Tübingen 1954, S. IV der Titelei.
[43] *I. Fetscher*, Karl Marx und der Marxismus, München 1967, S. 242.
[44] Ebenda.
[45] *L. Landgrebe*, Das Problem der Dialektik, in: Marxismusstudien, 3. Folge, 1960, S. 59.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wie bei Wetter, Hommes und anderen reaktionären Kritikern des Marxismus[46] heißt es nunmehr: Marx stand über dem Gegensatz von Materialismus und Idealismus. Die Prätention auf eine „dritte“ Philosophie, im Namen von Marx und als Funktion des Antikommunismus erhoben, ist hier klar.

Marx’ Dialektik „ist *nicht materialistisch* insofern, als sie nicht Bewegungsgesetz *einer an sich bestehenden* Naturmaterie ist, sondern Gesetz der Selbstproduktion der Menschengattung, die durch ständiges Ineinandergreifen von materieller Veränderung ihrer Lebensbedingungen durch ihre leibliche Tätigkeit und Bewußtwerden dieser Veränderung gekennzeichnet ist“[47].

Etwa zur gleichen Zeit, da Landgrebe dies schrieb, entwickelte Sartre in Frankreich gleichartige Thesen, die ihrerseits von linksbürgerlichen Kräften in der Bundesrepublik übernommen wurden[48]. Sartre meint: Die Geschichte ist das Werk des Menschen und dieser das Werk der Geschichte. Der Mensch steht in der Geschichte und kann sie darum erkennen (Lukács 1923!). Er macht die Geschichte, sie ist ihm also nicht fremd, sondern erkennbar, während ihm die Natur ein Äußeres ist, durch so viele Vermitt-[40]lungsglieder von ihm entfernt, daß ihm der Zugang zu ihrem wirklichen Inneren verwehrt ist. Folglich gibt es zwar eine Erkenntnis (Dialektik) der Geschichte, nicht aber eine solche der Natur. Dialektik ist wesentlich Praxis des Subjekts, das – von seiner Natürlichkeit getrennt – letztlich nur Geist, Bewußtsein ist. Naturdialektik ist nur per analogiam [durch Analogieschluß] und gemäß dem Postulat der Einheit der Welt und des Denkens der Natur von außen aufgezwungen. Dadurch entsteht die Gefahr der Anthropologisierung der Natur und einer Naturalisierung des Menschen, einer Desintegration des Menschen.[49]

Wir sehen also eine Ausbreitung der Argumente, die ursprünglich Lukács entwickelt hat. Sie sind zu den Grundthesen der linksbürgerlichen Variante des „dritten“ Weges geworden. Es handelt sich um eine Ausbreitung, die den Kreis der linksbürgerlichen Kräfte überschreitet. Das hat dazu geführt, daß diese Thesen gegenwärtig die wirksamste Form der Marxismus-Kritik darstellen. Das besondere dabei besteht darin, daß sich diese Marxismus-Kritik als

---

[46] In der katholischen Marxismus-Kritik treten diese Tendenzen erstmals bei *J. Hommes* auf. In: Der technische Eros, Freiburg 1955, schreibt er: „Die wirklichen Dinge, die Engels im Kopf des Menschen abgebildet sein läßt, sind in keiner Weise mehr die vom Menschen unabhängig existierende Natur als solche.“ (S. 80) In der Dialektik lege der Mensch in Wahrheit sich selbst allem Sein unter. Im wahren Marxismus sei die gegenständliche Welt nur verkörperte menschliche Praxis. „Wo die dialektische Methode zu ihrem vollen Wesen kommt ..., da kann sie ein dem Leben und Handeln vorgegebenes und ihm sich gültig auferlegendes Wesen des Wirklichen nicht mehr anerkennen.“ (S. 84) – *Wetter* SJ hatte in seinem Standardwerk „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion“, Freiburg 1953, diese These noch abgelehnt, sie jedoch in den Vorarbeiten für die 5. Auflage dieses Buches adaptiert. Bei Rowohlt erschien 1958 die Bearbeitung des 5. Kapitels von Teil II des Buches in einer eigenen Ausgabe als Teil der „Enzyklopädie“-Reihe (unter dem Titel: Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion). Dort entwickelt er auf den Seiten 13/14 gleiche Thesen: Marx’ Dialektik sei im Unterschied zu derjenigen von Engels „überzeitlich“. Bei Marx gebe es eine vorausgesetzte Präsenz des Menschen. Deshalb „enthülle sich zwar die Natur und Mensch umspannende Einheit in der Geschichte“, ihre – dieser Einheit – „Konstituierung“ „liege jedoch dieser in der Zeit abrollen-[47]den Enthüllung ontologisch (nicht zeitlich) voraus.“ (S. 13) Aus solcher Konstruktion folgert Wetter: hier werde der ideale Faktor wieder in die „Grundkonstituierung der Wirklichkeit mit einbezogen“ (S. 13). Das sei nicht mehr Materialismus. Die Natur sei nicht mehr primär. Er fragt geradezu, ob sich ein dialektischer Materialismus auf solcher Grundlage überhaupt durchführen lasse. – In ihrem philosophischen Gehalt deckt sich die Auffassung von Hommes und Wetter sowie die von Landgrebe mit der Deutung der marxistischen Philosophie durch Lukács (in gewissen Teilen seines Werkes) und – wie noch zu zeigen sein wird – durch Marcuse. Allerdings folgen daraus divergente Bewertungen und Konsequenzen. Bei Lukács und Marcuse sind es andere als bei Hommes und Wetter.

[47] *L. Landgrebe*, Das Problem der Dialektik, a. a. O., S. 52.

[48] Vgl. *A. Schmidt*: Beitrag zu: Existentialismus und Marxismus, eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel, Frankfurt a. M. 1965, S. 101 ff., aber auch seine Dissertation: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, 1962.

[49] Vgl. Existentialismus und Marxismus, eine Kontroverse zwischen *Sartre*, *Garaudy*, *Hyppolite*, *Vigier* und *Orcel*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wiederherstellung des wahren Denkens von Marx ausgibt. Wir haben dazu in unserem Exkurs bereits einige kritische Bemerkungen gemacht. Die weitere Kritik soll jedoch im Zusammenhang mit der Polemik gegen Marcuse erfolgen, der die hier genannten Grundthesen in sein Werk eingefügt hat.

Die Verbreitung und die Wirkung dieser Grundthesen ergeben sich aus den Besonderheiten des ideologischen Klassenkampfes der Gegenwart. Die Grundtendenzen der Epoche bestimmen immer stärker die Prozesse der Ideologie-Bildung auch im bürgerlichen Lager. Selbstverständlich sind das sehr komplizierte, sehr schwer zu analysierende Prozesse. Sie vollziehen sich unter den Bedingungen komplexer Veränderungen in beiden Weltsystemen und einer imperialistischen Bewußtseinsmanipulation von nie gekanntem Ausmaß. Die in Bewegung geratenden Teile des Bürgertums und des Kleinbürgertums, soweit sie sich der politischen Linken annähern, sind keineswegs im Sinne der Arbeiterbewegung und des Marxismus vorgeprägt. Aber sie leben unter Bedingungen, die der Herausbildung von linksbürgerlichen Auffassungen eines „dritten“ Weges dienlich sind. Dies und die Absicht, wirkliche Linksentwicklungen aufzufangen, veranlaßt auch konservative und reaktionäre bürgerliche Ideologen, Anleihen bei Thesen der linksbürgerlichen Art zu erheben, diese jedoch in eine nicht mehr linksbürgerliche Politik einzuordnen.

Herbert Marcuse steht in einem hohen Ausmaße im Zentrum dieser ganzen Bewegung.

Die Auseinandersetzung mit ihm trifft also nicht nur die Problematik eines bestimmten Ideologen, sondern hat grundlegende Ideologie-Prozesse solcher bürgerlicher Schichten zum Gegenstand, die durch die objektiven [41] gesellschaftlichen Veränderungen auf den Weg einer Linksentwicklung gedrängt werden, ohne daß sie sich bereits auf den Boden der revolutionären Arbeiterbewegung stellten oder ihre marxistische Theorie übernähmen. Dennoch widerspiegeln sich die Prozesse, denen diese Schichten unterworfen sind, in nicht wenigen Fällen auf eine Weise, daß sich die Theoretiker dieser Strömung für Marxisten halten und von hier aus nicht nur Kritik am Imperialismus, sondern auch an dem nach ihrer Meinung „pervertierten“ realen Sozialismus üben.

Unter diesen Bedingungen wächst das Interesse am Marxismus gerade bei den jungen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intellektuellen ständig an. Sie sind einerseits genügend informiert, um sich nicht mit den offiziellen Propagandaphrasen zufrieden zu geben. Andererseits finden viele von ihnen diesen Widerspruch zwischen Realität und Ideologie empörend. Dies ist folglich keineswegs nur ein bürgerlich-defensives oder bürgerlich-aggressives Interesse am Marxismus – das es natürlich auch gibt –, sondern in wachsendem Maße – bei allen antikommunistischen Wirkungen und Einflüssen – dennoch echtes Bestreben, den Marxismus ernsthaft – freilich oft im Sinne rein theoretisch-kontemplativer Beschäftigung – kennenzulernen. Noch nie gab es in der Bundesrepublik ein so großes Interesse am Marxismus, schossen so viele Institute zur Erforschung und Bekämpfung des Marxismus aus dem Boden, veröffentlichten so viele gutrenommierte bürgerliche Verlage Werke von Marx, Engels und anderen Marxisten sowie Monographien über oder gegen den Marxismus.[50]

Eine kurze Zusammenfassung ergibt, daß im untersuchten Zeitraum zugunsten einer linksbürgerlichen Variante des „dritten“ Weges in der Philosophie folgende Faktoren wirkten:

Allgemeine Grundlage ist das komplizierte System von Beziehungen, das sich in der Epoche des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, in der allgemeinen Krise des Kapitalismus, unter den Widersprüchen zwischen staatsmonopolistischer Regulierung und bürgerlicher Spontaneität, zwischen den gesellschaftlichen Hauptklassen und ihren verschiedenen Schichten herausbildet.

[50] Siehe hierzu: Marxistische Blätter, Frankfurt a. M., Heft 3/1968. S. 45-52.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Das Eindringen mechanizistisch-deterministischer Konzeptionen (Kautsky, Bucharin) in die Arbeiterbewegung, die Trennung von Theorie und Praxis in Teilen der Arbeiterbewegung, die Herabminderung des subjektiven Faktors der gesellschaftlichen Entwicklung erleichtern die Herausbildung linksbürgerlicher Varianten eines „dritten“ Weges.

Der antifaschistische und demokratische Kampf bürgerlich-humanistischer Kräfte stimulierte diesen Prozeß ebenfalls.

Die ernsthafte Schwächung des imperialistischen Systems nach dem zweiten Weltkrieg machte linke Versionen des „dritten“ Weges, als [42] Instrumente zur Fesselung von sich nach links bewegenden bürgerlichen und kleinbürgerlichen Kräften, notwendig.

Die Einsicht in die Überlebtheit des Kapitalismus, in seine Dehumanisierung, in die Unvermeidlichkeit des Sozialismus, aber auch in die Wirkungslosigkeit traditioneller Marxismus-Kritik wirkt bei vielen Intellektuellen, die nicht oder noch nicht auf die sozialistische Position überzugehen bereit sind, zugunsten von Ansichten des „dritten“ Weges.

Hauptinhalt dieses „dritten“ Weges ist die Wiederbelebung der Anthropologie, der „Praxis“, als Instrument zur Verteidigung der individuellen Spontaneität gegenüber der objektiven Determiniertheit unseres Handelns ebenso wie gegenüber staatsmonopolistischer Reglementierung. Der Marxismus wird auf diese Anthropologie und „Praxis“ reduziert. Die Anerkennung der objektiven Realität wird als Ausdruck verdinglichten Bewußtseins und als die Freiheit einschränkend abgelehnt. Von diesem abstrakten individualistischen Standpunkt aus wird eine abstrakt anti-institutionelle und anti-autoritäre Opposition entwickelt. Ihr Wesen ist die Abtrennung der Autorität bzw. der Institution von ihrem konkreten, gesellschaftlichen, klassenmäßigen Inhalt. Praktisch bedeutet das einerseits, den inneren Zusammenhang reaktionärer, faschistischer Institutionen bzw. Autoritäten mit dem Kapitalismus zu verwischen. So richtet sich diese Opposition zwar gegen monopolkapitalistische *Formen* bürgerlicher Institutionen und Autoritäten. Andererseits aber richtet sie sich gegen das *Wesen* sozialistischer Institutionen und Autoritäten. Diese linksbürgerliche Position stellt in ihrem humanistischen Gehalt eine Wiederbelebung von Grundideen des klassischen bürgerlichen Humanismus und der Romantik dar. Sie wird gegen den realen Marxismus gewandt, dabei aber als genuiner Marxismus ausgegeben. Die ganze Strömung wird sich verstärken in Abhängigkeit einerseits von der weiteren Steigerung des Ansehens des Marxismus-Leninismus, andererseits der zunehmenden Schärfe des Kampfes zwischen Marxisten-Leninisten und den Theoretikern der revisionistischen Tendenzen im internationalen Kommunismus, in Abhängigkeit schließlich von der zunehmenden Verschärfung des Klassenkampfes zwischen den Kräften des einheitlichen, weltrevolutionären Prozesses einerseits, des Imperialismus andererseits.

Alle diese Gründe verleihen der Theorie des „dritten“ Weges zwischen Kapitalismus und Sozialismus, zwischen Bourgeoisie und Proletariat einen ambivalenten Charakter: sie ist einerseits Barriere gegen eine weitere Linksentwicklung und insofern bürgerlicher Natur. Andererseits wird sie bei vielen ihrer Anhänger notwendige Durchgangsetappe auf dem Wege zur Arbeiterbewegung sein. Dabei ist es durchaus nicht dasselbe, ob es sich um solche aus bürgerlicher Umwelt ausbrechende, sich der Arbeiter-[43]bewegung nähernde Kräfte handelt oder um Männer, die – wie Ernst Fischer – längst die grundsätzlichen Klassenpositionen aufgegeben haben. Beide Male hat sie einen strategisch anderen Stellenwert. Beide Male ergeben sich für die Marxisten daraus andere politisch-taktische Konsequenzen. Marcuse ist in diese große Partei des „dritten“ Weges als eine ihrer theoretischen und politischen Schlüsselgestalten einzuordnen, als solche zu untersuchen und zu kritisieren. [49]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

3. KAPITEL
Marcuses frühe Periode (1928-1932)

Herbert Marcuse ist am 19.7.1898 in Berlin geboren. Seine Eltern gehörten zum jüdischen Bürgertum. Im ersten Weltkrieg war er Soldat. Als Kriegsgegner wurde er 1917 Sozialdemokrat. 1918 gehörte er dem Soldatenrat von Berlin-Reinickendorf an. Er sympathisierte mit Rosa Luxemburg und trat nach der Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht aus der Sozialdemokratie aus. Von 1919-1922 studierte er in Berlin und Freiburg Philosophie. Nach der Promotion arbeitete er in Berlin als Verlagslektor. 1927 ging er nach Freiburg zurück, um dort wissenschaftlich zu arbeiten. Damals präsidierte den Freiburger Philosophen noch Husserl, ab 1928 dessen Schüler Heidegger.

Mit seinem Wirken in Freiburg datiere ich den Beginn des Schaffens von Marcuse.

Perioden im Wirken Marcuses

Ich gliedere das Wirken Marcuses in drei Perioden, wobei ich es offen lasse, ob seit seinen Berliner Vorträgen vom Sommer 1967 eine neue, eine vierte Periode begonnen hat. Als Kriterien der Periodisierung wende ich die jeweilige konkrete philosophische Grundorientierung und deren offenkundigen Zusammenhang mit politischen Aspekten an.

Die *erste* Periode hat die Versuche zum Inhalt, den Existentialismus Heideggers (Phänomenologie), die Dialektik und den historischen Materialismus im Zeichen des Existentialismus zu vereinigen. Diese Periode währt von 1927, als Marcuse in Freiburg eintrifft, bis zum Machtantritt des Faschismus. Das bedeutet, daß Marcuse auch während der ersten Zeit seines Wirkens im Rahmen des Frankfurter Institutes für Sozialforschung noch auf dieser Position verbleibt.

Die *zweite* Periode zeigt theoretisch – unter der Einwirkung des Faschismus – eine Lösung von Heidegger, eine verstärkte Hinwendung zu einer [50] modernen Form des Links-Hegelianismus, die, marxistische Thesen ausnutzend, kultur- und sozialkritisch wirkt. Politisch ist diese Periode des Wirkens Marcuses dadurch gekennzeichnet, daß er am antifaschistischen Kampf teilnimmt und eine Annäherung an austromarxistische Kreise vollzieht. Diese Periode endet mit dem zweiten Hegel-Buch, das heißt im Jahre 1941.

Die *dritte* Entwicklungsperiode Marcuses beginnt mit einigen Aufsätzen bald nach dem zweiten Hegel-Buch, findet jedoch ihren ersten bedeutenden Ausdruck in dem 1954 veröffentlichten „Nachwort“ zur zweiten amerikanischen Auflage des zweiten Hegel-Buches. Selbst unter Roosevelt war es ausgeschlossen, daß führende Mitarbeiter des Geheimdienstes – und das wurde Marcuse jetzt – eine politisch linke Position einnehmen konnten. Auf dem Höhepunkt des kalten Krieges ist denn auch von einer *linken* Variante des „dritten“ Weges bei Marcuse nichts mehr zu finden.

In politischer Hinsicht sind bei ihm zunächst Illusionen über die USA (Vorwort zum zweiten Hegel-Buch), Ablehnung der Sowjetunion und überhaupt des realen Sozialismus, Resignation hinsichtlich der Rolle des Proletariats auf der Grundlage einer falschen Theorie, einer *aktivistischen* Form des dritten Weges kennzeichnend. Er orientiert auf die dritte Welt und bestimmte, „nicht-integrierte“ Schichten in den „Industrieländern“ und übt auch scharfe Kritik am Imperialismus.

Dies kennzeichnet Marcuses philosophische und politische Ansichten mindestens bis 1966.

Anfang der sechziger Jahre werden die linksbürgerlichen Auffassungen im Werk Marcuses wieder stärker. Insgesamt gesehen erfolgt jedoch kein tieferer Einschnitt in seinem Philosophieren, so daß ich die dritte Periode, von 1952/53 bis vielleicht 1966 während, nicht noch

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

einmal unter allein politischem Gesichtspunkt teilen möchte. Im Anhang findet der Leser Marcuses Publikationsliste. Sie zeigt – Folge zu starker Beschäftigung im Geheimdienst? –, daß er von 1942-1954 sehr wenig publizierte.

Möglicherweise begann mit seinem Auftreten in Berlin im Juli 1967, wie schon angedeutet, eine neue, die vierte Periode. Unter dem Eindruck größerer Streikkämpfe der Arbeiterklasse Westeuropas geht er dazu über, gewisse seiner Grundthesen zu korrigieren. Doch muß abgewartet werden, wie weit dies führt und ob nicht durch die zugespitzte Form des Kampfes gegen die Rechtsabweichung und die durch sie in der ČSSR ermunterte Konterrevolution eine abermalige Positionsänderung Marcuses eintritt.

Eines jedenfalls ist klar: der rechte wie der linke Opportunismus – und Marcuses Theorie ist beiden Spielarten zuzurechnen oder stellt eine Brücke zwischen beiden dar, wie wir zeigen werden – besitzt kein wirkliches theoretisches Fundament, das tragfähig genug wäre, die verschieden-[51]artigen, grundlegenden, oft scharfen Wendungen des Klassenkampfes und der internationalen Klassenfronten zu überdauern. Darum muß dieser Opportunismus, muß auch Marcuse bei jeder solchen grundlegenden Wendung eine wesentliche Neuformulierung seiner Theorie vornehmen. Darum wird Marcuse seine „kritische Theorie“ so oft umbauen müssen, wie er sich nicht vom Opportunismus befreit und unzweideutig auf die Position der Arbeiterklasse, ihrer Theorie und Politik übergeht.

Die erste Periode im Wirken Marcuses ist – wie gesagt – dadurch gekennzeichnet, daß er versucht, die Philosophie Heideggers mit der Dialektik und dem historischen Materialismus zu „vereinigen“. Diesem Ziel dienen mehrere Arbeiten, die in den Jahren 1928-1932 geschrieben wurden.[1]

Der Aufsatz über Heidegger und Marx

Am deutlichsten drückt sich diese Grundtendenz in dem Aufsatz aus, den er 1928 über Heideggers „Sein und Zeit“ veröffentlichte.[2] Das Buch war gerade erst erschienen. Marcuse schätzte es sehr hoch ein.

Dieses Buch bedeute einen „Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie“. Dieser bestehe darin, daß nunmehr „die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen, ‚konkreten‘ Wissenschaft.“[3] Wir werden sehen, daß Marcuse später einsieht, wie sehr er sich in Heidegger getäuscht hatte. Hier jedenfalls sieht Marcuse in Heideggers Buch den Ausdruck einer *automatisch* erfolgenden Selbstauflösung der bürgerlichen Ideologie. Diese Einschätzung verdient auch darum festgehalten zu werden, weil wir hier einer Position begegnen, auf die wir im weiteren Werk Marcuses immer wieder stoßen werden. Da er das Hier und Jetzt des Kapitalismus für total verwerflich hält, begrüßt er alles, was immer sich gegen solches Hier und Jetzt stellt oder sich doch, seiner inneren Logik nach, dagegen stellen müßte. Marcuse hielt Heideggers Kritik am Bestehenden für progressiv, obgleich sie gar nicht von links her erfolgte, so abstrakt war, daß sie die Grundlagen des Bestehenden gar nicht berührte. Die Nazis sahen da weit genauer!

---

[1] Es handelt sich um die Aufsätze: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, in: Philosophische Hefte, hrsg. v. M. Beck, Heft 1 (Sonderheft über Heidegger Sein und Zeit), Juli 1928, Verlag der Philosophischen Hefte, Berlin; Über konkrete Philosophie, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 1929, Band 62; Transzendentaler Marxismus, in: Die Gesellschaft, 1930, 7. Jhg.; Zum Problem der Dialektik, in: Die Gesellschaft, 1931; Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. Interpretation der neuveröffentlichten Manuskripte von Marx, in: Die Gesellschaft, 9. Jhg. Nr. 8, Berlin 1932, S. 136-174; schließlich um Marcuses Habilitationsschrift: Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1932.

[2] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O.

[3] Ebenda, S. 52.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Der Titel des zur Diskussion stehenden Aufsatzes zeigt, daß Marcuse eine Vereinigung von historischem Materialismus und Phänomenologie anstrebte, wobei unter Phänomenologie der Existentialismus zu verstehen ist (das Wort Existentialismus entstand damals erst).

Wir haben es hier und in den anderen Aufsätzen dieser Periode mit dem *ersten* Versuch zu tun, Heidegger und Marx zu konfundieren [vermengen], wobei der [52] Primat des subjektiven Idealismus beibehalten werden sollte. Der frühe Marcuse nahm damit ein Werk in Angriff, das später Sartre wieder aufnahm. Marcuses Frühwerk steht folglich in einem geistesgeschichtlichen Dialog. Es ist – sieht man davon ab, daß der Terminus selbst falsch ist, – richtig, wenn Habermas Marcuse „den ersten Heidegger-Marxisten“ nennt.[4]

Das Programm des diskutierten Aufsatzes ist schnell umrissen: Es soll die „marxistische Grundsituation“ enthüllt und geprüft werden, ob der historische Materialismus dem von der Phänomenologie, das heißt von Heidegger in „Sein und Zeit“ aufgedeckten „Phänomen der Geschichtlichkeit“ gerecht wird. Diese Phänomenologie selbst soll, um der Geschichtlichkeit voll zu entsprechen, „im Sinne der dialektischen Methode“ korrigiert und danach eine „Phänomenologie des Historischen Materialismus“ entworfen werden.[5]

Die „marxistische Grundsituation“ wird – sofort polemisch gegen die mechanizistische Interpretation des Marxismus, dennoch nicht genuin[ursprünglich]-marxistisch, nicht dialektisch-materialistisch, sondern sogleich subjektiv-idealistisch, aktivistisch-anthropologisch – gekennzeichnet als „die geschichtliche Möglichkeit der radikalen Tat, die eine notwendige neue Wirklichkeit als Realisierung des ganzen Menschen freimachen soll. Ihr Träger ist der bewußt gesellschaftliche Mensch, sein einziges Tatfeld die Geschichte, die als Grundkategorie des menschlichen Daseins aufgedeckt wird. Damit erweist sich die radikale Tat als revolutionäre geschichtliche Tat der ‚Klasse‘ als der geschichtlichen Einheit.“[6]

Das ist äußerst abstrakt, so abstrakt, daß das „damit“ an der Spitze des letzten Satzes im Zitat unbegründet ist. Aber der aktivistische Ausgangspunkt ist klar erkennbar. Ebenso klar ist: Zur „marxistischen Grundsituation“ gehören nach Marcuse als Elemente: radikale Tat, notwendige neue Wirklichkeit, Realisierung des Menschen, wobei Träger der Tat die Klasse und menschliches Dasein geschichtlich ist.

In dieser Theorie ist die revolutionäre Situation ein Dauerzustand. Das kann als Protest gegen opportunistische Konsequenzen geschichtsmechanizistischen Denkens gedeutet werden.

Unser Autor wendet sich nun der Frage zu, wie die Erörterung dieser Elemente erkenntnistheoretisch abgesichert sei. Die Antwort stammt von Lukács, ist nur heideggerisch formuliert: die geschichtliche Situation ist uns erkennbar, „weil in ihr menschliches Dasein lebt ... Dem Erkennenden steht also hier nicht der ihm aufgegebene Gegenstand der Erkenntnis ‚gegenüber‘ als ein anderes, ihm ‚fremdes‘ Sein (wie bei der Erkenntnis physikalischer Gegenstände), sondern er ‚lebt mit ihm‘, hat dieselbe Seinsweise ...“[7] Gewiß kann man dieses Argument gegen eine mechanizistische [53] Ontologisierung des Verhältnisses von Mensch und Natur verwenden: Der „kurzgeschlossene“ Zusammenhang von Subjekt und Objekt auf der Basis des Subjekts „eliminiert“ mit dem objektiven Faktor dessen auch für Revolutionäre nicht einfache Probleme.

---

[4] Vgl. *J. Habermas*, Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied-Berlin 1963, S. 330.
[5] Vgl. *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 45.
[6] Ebenda, S. 47.
[7] Ebenda, S. 46. Man vergleiche damit Sartres heutige Argumentation in: Existentialismus und Marxismus, eine Kontroverse zwischen *Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier* und *Orcel*, Frankfurt a. M. 1965.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wir müssen bei dieser erkenntnistheoretischen Argumentation verweilen. Sie hat eine lange Geschichte. Wir finden solche Erörterungen schon bei den alten Griechen.[8] Marcuse und andere – etwa Sartre – gehen mit dem jungen Lukács von Marx' Bemerkung im „Kapital" aus (Marx stimmt dort einem Wort Vicos zu): die Menschengeschichte unterscheide sich von der Naturgeschichte dadurch, daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben.[9] Dieses Marx-Wort deuten sie so, daß die Geschichte – nur sie – unserer Erkenntnis zugänglich, weil Ergebnis unseres Handelns ist. Hinsichtlich der Geschichte, hinsichtlich ihrer Erkenntnis, befinden wir uns gewissermaßen immer noch im Reich des Subjektiven. Hier gilt, was Dilthey schrieb, auf den sich Marcuse hin und wieder beruft: „Der Zusammenhang der geistigen Welt wird erlebt und verstanden."[10]

Wir haben es mit einer Strömung innerhalb der neueren bürgerlichen Erkenntnistheorie zu tun. Im Grunde genommen geht es darum, die Geschichte von der objektiven Realität zu trennen, sie als eine Art äußeren Seins des Subjekts zu deuten, das uns, als Fleisch von unserem Fleisch, erkennbar, weil durch uns machbar, ist. Der Kampf gegen geschichtsmechanizi-

---

[8] Etwa in ihren erkenntnistheoretischen Argumentationen: Bekanntlich griffen die Pythagoreer das struktur- und evolutionslose All-Eine der Eleaten an, weil es alle Objekte und damit die Erkenntnis auslösche: „Von vornherein wird es nicht einmal ein Objekt der Erkenntnis geben können, wenn alles grenzenlos wäre", wendet Philolaos gegen die Eleaten ein [113] (*Diels*, Fragmente der Vorsokratiker, fr. B 11). Sieht man von seinem pythagoreischen Gehalt ab, so hat er mit folgendem durchaus recht: „Denn erkenntnisspendend ist die Zahl ... Denn nichts von den Dingen wäre irgendeinem klar, weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zueinander, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen." (Ebenda) Aber die Pythagoreer entdeckten auch das Grenzenlose in der Welt als Erkenntnisbedingung. „Die Natur aber ward in der Weltordnung aus grenzenlosen und grenzbildenden Stükken zusammengefügt, sowohl die Weltordnung als Ganzes, wie alle in ihr vorhandenen Dinge." (*Diels*, ebenda, Philolaos, fr. B 1) Darauf gründeten sie ihre Theorie der inneren Gegensätzlichkeit des Seins. Freilich anerkannten sie nur das Begrenzte als Ort der Wahrheit und hielten das Grenzenlose für den Bereich des „Lugs". Aber das hängt damit zusammen, daß sie nicht fähig waren – und dazu waren weit Spätere auch nicht imstande –, die Natur der gerade erst von ihnen entdeckten irrationalen Zahlen zu deuten. Jedenfalls erkannte Philolaos (fr. 10), daß nur die „Harmonie", die Einheit dieser im Gegensatz des Unbegrenzten und des Begrenzten wurzelnden Gegensätze des Seins das Sein selbst begründet. Der spätantike neuplatonische Philosoph und Mathematiker, Proklos, faßt dies so zusammen: „Gäbe es das Unbegrenzte nicht, dann wären alle Größen kommensurabel [vergleichbar]" (das heißt: gäbe es die irrationalen Zahlen nicht) „und es gäbe keinen unausdrückbaren und irrationalen Wert, Begriffe, die einen Unterschied bedingen in der Geometrie und Arithmetik, und die Zahlen könnten die zeugende Fähigkeit der Einheit nicht zeigen und schlössen nicht alle Verhältnisse des Seienden in sich, wie des Vielfachen oder der Bruchteile. Denn jede Zahl verändert ihr Verhältnis, wenn sie mit der Einheit und der ihr vorangehenden Zahl verglichen wird." Das also ist die *eine* Seite der Sache. Und hier die *andere*: „Würde aber die Grenze aufgehoben, dann würde man in der Mathematik nichts gewahren von Kommensurabilität, Gemeinsamkeit der Verhältnisse, Unwandelbarkeit (Identität) der Seinsformen, von Gleichheit und von dem, was sonst zur höheren Ordnung gehört; auch gäbe es kein Wissen um diese Dinge, noch unveränderliche und exakte Begriffe. Es kann also die Mathematik ebenso wenig wie die anderen Seinsgattungen" (!) „die beiden Prinzipien" (der Grenze und des Unbegrenzten) „entbehren." (Proklos, ebenda)
Abgewandelt auf die Erkenntnisbeziehung selbst, tritt dieses Problem bei den alten Griechen so auf: Dem Empedokles (fr. 109) beruht die Erkenntnis auf der Beziehung von Gleichem aufeinander: „Denn mit dem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer endlich das vernichtende Feuer; mit unserer Liebe ferner die Liebe und ihren Haß mit unserem traurigen Haß." (Ähnlich bei Platon: mit dem Apriorischen in uns erinnern wir uns der göttlichen Ideen.) Das ist das unverzichtbare Element der Kontinuität, des Zusammenhangs, des Gleichen als Erkenntnisbedingung. Aber damit allein gibt es keine Erkenntnis. Anaxagoras hat darum (nach Theophrast, de sens, 27 ff.) die Gegenthese ebenso einseitig vertreten, daß die Empfindung dem Entgegengesetzten entspringe: Die Farbe der Pupille sei anders als die ihres Gegenstandes, die [114] Kälte werde durch die Wärme des Körpers empfunden und umgekehrt, das Süße durch das Saure und umgekehrt. Also ist die Einheit des kontinuierlichen und des diskontinuierlichen Elements in der Wirklichkeit und in der Beziehung des Subjekts auf die Erkenntnisobjekte Erkenntnisvoraussetzung. Schon darum, weil es sonst weder Objekte noch Subjekte der Erkenntnis gäbe. Weder eleatische Gleichmacherei alles Seins noch die nominalistische Isolierung alles Seienden können Sein und Erkenntnis begründen.

[9] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 393.

[10] *W. Dilthey*, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Leipzig 1931, S. 119.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

stische Konzeptionen wird zur Leugnung der objektiven Grundlage des historischen Seins und Prozesses benutzt. Die Konsequenz liegt auf der Hand: Wenn die Geschichte außerhalb des gesetzmäßigen Zusammenhangs mit der Natur stünde, wenn sie unser rein subjektives Erzeugnis wäre, woher kämen dann geschichtliche, gesellschaftliche Gesetze?[11] Sie wären dann ebenfalls Erzeugnisse unseres Bewußtseins, könnten also durch Reform dieses Bewußtseins korrigiert werden – wären also keine historischen Gesetze. Zugleich wäre die Aktivität des Subjekts von äußerer Determination – die als Hemmung empfunden wird – befreit.

Durch das kritisierte erkenntnistheoretische Verfahren wird der Anschein erweckt, man gebe Marx recht, wenn er sage, die Menschen machten ihre Geschichte selbst. Aber zugleich wird dem Subjektivismus das Tor geöffnet. Die Geschichte, ihre Naturgrundlage, die objektive Realität bleibt außerhalb der Untersuchung. Daraus folgt zunächst, daß Geschichte in Wahrheit als Strom unseres Bewußtseins gedeutet wird, sofern es sich in solchem Strom „objektiviert". Das, was unabhängig von diesem Bewußtsein existiert, was sich außerhalb desselben befindet, kann nicht in den so gedeuteten Begriff der Geschichte aufgenommen werden. Solche Auffassung ist subjektiv-idealistisch. Sie hat mit dem Geschichtsbegriff von Marx [54] nichts zu tun. Aber sie dient als Grundlage für die Leugnung der Naturgeschichte und Naturdialektik im „Namen von Marx"!

Das genannte Verfahren schiebt die Trennungslinie zwischen Subjekt und Objekt in den Bereich des Objektiven hinein, ohne diese Grenze jedoch wirklich zu überwinden. Die Lösung des Problems Subjekt-Objekt wird nicht gegeben, denn wir bewegen uns innerhalb des Subjekts und des Subjektivismus, dem der *Schein* des Objekts verliehen wurde. Wir erkennen uns selbst, sonst nichts. Das ist eine aufwendige Form des uralten subjektiven Idealismus. Dieser – in seiner Tarnung inkonsequenter als der alte – zerbricht sofort, wenn man fragt: Wie kommt es denn, daß das Subjekt Geschichte „machen" kann? Was ist denn das für ein Sein, vermittels dessen das Subjekt gestaltet, wenn dieses Sein nicht vorhanden ist oder wir die darin ablaufenden Prozesse mit ihren Gesetzen nicht hinreichend erkennen können? Ohne solche Erkenntnis des außer-subjektiven Seins sind subjektive Zielstellung, Zwecksetzung und – vor allem! – deren Verwirklichung nicht möglich. Schon der junge Marx sagte: ein Wesen, das keine gegenständliche Welt zum Gegenstand habe, sei ein Unwesen.[12] Die Tatsache, *daß* es Geschichte, eine Geschichte der Verwirklichung menschlicher Zielsetzungen gibt, daß es sie trotz aller Fehlschläge unseres Handelns gibt (die übrigens ohne objektive Realität ebenfalls unerklärbar wären!), liefert den deutlichsten Beweis *gegen* den subjektiven Idealismus.

Marcuse glaubte, er könne sich mit den kritisierten erkenntnistheoretischen Überlegungen auf Marx berufen. Dieser habe „auf diese einzigartige Bestimmtheit der geschichtlichen Erkenntnis ..., daß die Menschen Subjekte und Objekte der Geschichte zugleich sind, oft hingewiesen ...[13] Aber zwischen der Auffassung Marcuses, die Geschichte sei das Reich der Subjektivität, und derjenigen von Marx, daß der Mensch in der Geschichte nicht nur Subjekt, sondern zugleich Objekt sei, besteht ein qualitativer Unterschied. Nur nebenbei wollen wir bemerken, daß für Marx stets – von den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" über die „Deut-

[11] Vgl. ČSSR im Umbruch. Berichte, Kommentare, Dokumentation, Frankfurt a. M. 1968. *E. Löbl* schreibt in seiner „Vorbemerkung": „Es zeigt sich aber die bereits öfter verzeichnete Tatsache, daß wir selbst die Geschichte machen, daß es keine Determiniertheit und von den Menschen unabhängigen Gesetze gibt, die den Gang der Geschichte bestimmen und daß im wesentlichen das gesellschaftliche Geschehen eine intellektuelle Kategorie darstellt, weil die Gesellschaft ein System denkender Menschen ist und die Geschichte vom Niveau ihres Denkens und Handelns abhängt." (S. 8) – Man sieht, wie hier ein richtiger Satz von Marx nur halb erwähnt und dann sofort eine gegen den Marxschen historischen Materialismus gerichtete Konsequenz gezogen wird. Der subjektive Idealismus der Konzeption ist klar. Es ist genau die von uns in dieser Arbeit am Beispiel Marcuses kritisierte Position eines linksbürgerlichen Weges zwischen bürgerlicher und proletarischer Ideologie.

[12] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 13, Berlin 1964, S. 8 ff.

[13] Vgl. *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 46.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sche Ideologie“, das „Kapital“ und die Kritik am Gothaer Programm – zur Geschichte nicht nur der Mensch, sondern der Mensch in der materiellen Natur erforderlich war, welche Beziehung zwischen Mensch und Natur durch die Gesellschaft vermittelt werde.

Marcuses erkenntnistheoretischer Ansatz ist also subjektiv-idealistisch, nicht marxistisch. Dem entsprechen auch die Ergebnisse seiner Analyse.

Richtig kennzeichnet er, sich auf die „Deutsche Ideologie“ und die „Heilige Familie“ von Marx und Engels stützend, den Kapitalismus als entmenschlichend. Er verwandle die persönlichen Kräfte des Menschen in sachliche, abstrakte, fremde, die ihn schließlich beherrschen, so daß ab-[55]strakte, entmenschlichte Individuen den „verbleibenden Rest“ bürgerlicher Gesellschaft bilden.

Trotz dieses humanistischen Ausgangspunktes im Werke von Marcuse dürfen wir nicht übersehen, daß selbst in den damaligen Werken konservativer, sogar faschistischer Ideologen, Kritiken an der „Lebens“-Feindschaft kapitalistischer Praxis nicht selten waren und die Grundlage für das Stichwort von der „Revolution von rechts“[14] bildeten. Die Verwendung marxistischer Begriffe zur Kritik des Antihumanismus bürgerlich-kapitalistischer Verhältnisse macht also noch keinen Revolutionär. Ansätze in dieser Richtung gibt es in dem zur Diskussion stehenden Aufsatz Marcuses, aber nur Ansätze. Und mehr als solche Ansätze werden wir auch in seinem späteren Werk nicht finden.

Im Zusammenhang mit der Herausbildung des antihumanistischen Charakters des Kapitalismus kennzeichnet Marcuse sodann die „revolutionäre Situation“ als eine Grundkategorie des *gesamten* Kapitalismus, „als *faktische* Unmöglichkeit“ menschlicher Realisierung in diesem System.[15] Der individualistische, voluntaristische Aktivismus verursacht die Verwechslung des Charakters des Kapitalismus mit der revolutionären Situation, die sich zwar auf der Grundlage dieses Charakters des Kapitalismus herausbilden kann, jedoch keinen Dauerzustand des Systems darstellt. Selbst die marxistische Theorie der allgemeinen Krise des Kapitalismus ist keine Theorie einer nur permanent und allseitig gewordenen revolutionären Situation, keine Begründung der Taktik direkter Aktion, der Taktik des Anarchismus als der neuen, der heutigen gesellschaftlichen Lage angemessen. Es war 1928 noch weniger richtig, den historischen Charakter des Kapitalismus mit einer revolutionären Zuspitzung der Beziehungen seiner Grundklassen zu verwechseln. Noch gefährlicher war die Verwechslung des blinden Aktivismus mit wirklich revolutionärer Praxis. Für die radikale Tat waren auch die präfaschistischen Ideologen und gegenüber dem realen gesellschaftlichen Inhalt der „Revolution von rechts“ – sie war faschistische Konterrevolution – war in den ersten dreißiger Jahren sogar die Verteidigung des Bestehenden progressiv geworden!

Wir werden immer wieder sehen, daß Marcuses abstraktes Verfahren, die Transzendierung [Überschreitung] des Bestehenden als rational und revolutionär zu bewerten, jede Art von Verteidigung des Bestehenden als positivistisch, eindimensional usw. auszugeben, unter Umständen pseudoradikal ist und zugleich die Nacht erzeugt, in der alle Katzen schwarz sind. Letzte theoretische Gründe solch falschen Theoretisierens sind die nicht wirklich historische Methode Marcuses, der nie völlig vollzogene Übergang auf die Position der materialistischen Geschichtsauffassung, die lediglich ideologiekritische und häufig schematisierende Methode Marcuses. Der politisch-[56]soziale Grund dagegen ist die kleinbürgerliche Klassenposition, die einer katastrophischen, ziellosen Aktivität entgegenkommt.

Marcuse untersucht das Begriffspaar „radikale Tat“ unter Zuhilfenahme eines Wortes, worin Marx *den Standpunkt Feuerbachs* zusammenfaßt: „Radikal sein ist, die Sache an der Wurzel

---

[14] *H. Freyer*, Revolution von rechts, Jena 1931.

[15] Vgl. *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 46.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“[16] Also, folgert Marcuse und meint, damit die Quintessenz der marxistischen Revolutionstheorie erfaßt zu haben, ist *nur die Tat radikal, die den Menschen* „in seiner Existenz“[17] ändert. Marx folgert jedoch nach der zitierten Stelle etwas anderes, nämlich, daß „*alle Verhältnisse umzuwerfen*“ seien, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...“[18] Der nur wenig später – in der „Deutschen Ideologie“ und in den Thesen über Feuerbach – von Marx geäußerte Gedanke, daß der Mensch das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit sei, müßte ebenfalls als Kommentar zu solcher Definition des Radikalismus der Tat bei Marx hinzugefügt werden! Das zentrale Problem, *welche* Tat den Menschen verändert und *wie* sie es schafft, solche Veränderung zu bewirken, bleibt gerade außerhalb des Feuerbachschen Anthropologismus, auf welchen Marcuse hier Marx zurückführt. Wir werden im Verlaufe der Erörterungen sehen, daß dies aus Marcuses eigener, anthropologischer Weltanschauung folgt, die er in Marx hineininterpretiert. Darum setzt unser Autor die anthropologische Tat, die das Wesen des Menschen ändernde, als notwendige Praxis, als Revolution an. Sie sei radikal. Solche Radikalität sei „wesensgemäß notwendig ... wendet ... die Not ...“, wobei diese Notwendigkeit „immanent“ sei.[19] Solche Notwendigkeit, „nicht von außen“ vorgegeben, breche „existential“, als „wesentliche Verhaltung“ des Menschen, „aus ihr selbst hervor ...“[20]

Hier sehen wir, daß die historischen Gesetze für Marcuse solche des Subjekts, also in Wahrheit weder historisch, noch Gesetze sind. Es wäre gegen ihn zu fragen, *warum* bestimmte Fragestellungen und Lösungen in einer bestimmten Zeit als notwendend sich erweisen, warum das nicht früher der Fall war oder später der Fall sein wird, ja warum sie überhaupt „notwendend“ werden können? Die Frage wäre zu verschärfen: Wie soll eine Aktivität die Not wenden können, wenn es zwischen solcher Aktivität und dem äußeren Sein keine dem Sachverhalt entsprechende Erkenntnis und folglich Handlungsbeziehung gäbe? Wir hätten es dann mit *blinder* Aktivität, mit blindem Aktivismus zu tun, deren Ergebnisse nur dann nicht in ihrer Mehrheit sinnlos wären, wenn es gar keine Realität außerhalb des Subjekts gäbe, sondern dieses selbstherrlich die Realität schüfe! Wir werden später zeigen, daß es dann aber auch kein Subjekt gäbe.

[57] Wir begegnen hier auch erstmals einem weiteren Grundmotiv des gesamten Werkes von Marcuse: der subjektivistischen Lösung des Problems von Freiheit und Notwendigkeit. Er wendet sich mit vollem Recht gegen die These einer mechanisch-materialistischen Determination unseres Bewußtseins und unseres Handelns. Er beruft sich dabei auf Marx, zerreißt jedoch dessen dialektische Lösung des Problems, verabsolutiert das in ihr enthaltene Element des Subjektiven, des Tätigseins, das jedoch bei Marx nur wirklichkeitsmächtig ist, soweit es der Wirklichkeit, ihren Grundprozessen, angemessen ist. So gelangt Marcuse zu einer *Identität* von Freiheit und Notwendigkeit *auf der Basis des Subjekts und seiner Spontaneität*, und diesen Standpunkt gibt er als denjenigen von Marx aus, wie wir noch zeigen werden.

Von diesem in sich selbst webenden Subjekt ausgehend, deutet unser Autor dann „Geschichte als Grundkategorie des menschlichen Daseins“[21]. Die „Phänomenologie“ dieser Geschichte skizziert er entsprechend den Darlegungen in der „Deutschen Ideologie“. Danach wendet er sich dem Träger der „radikalen Tat“ zu. Dieser sei das Proletariat, das hier allerdings sehr abstrakt „die universelle Klasse“ heißt. „Im Klassenbewußtsein wird die berufene Klasse reif

[16] Ebenda, S. 47; *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 1, Berlin 1965, S. 385.
[17] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 47.
[18] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 1, S. 385.
[19] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 47.
[20] Ebenda.
[21] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

zum Träger der geschichtlichen Tat. Ist die revolutionäre Situation gegeben, kann nur die ihrer geschichtlichen Lage bewußte Klasse sie ergreifen.“[22]

Natürlich gibt es ohne revolutionäres Bewußtsein keine revolutionäre Tat (wobei solches revolutionäres Bewußtsein bei verschiedenen Klassen, etwa bei der Bourgeoisie 1789 oder beim Proletariat 1917, nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Qualität nach, keineswegs gleichartig ist, was wir hier nur im Vorbeigehen festhalten möchten). Marcuse hatte den Kapitalismus als „revolutionäre Situation“ schlechthin bestimmt. Also kommt *alles* darauf an, revolutionäres Bewußtsein zu erzeugen. Gelingt das, dann ist Revolution im Kapitalismus *jederzeit* möglich.

Wir haben es hier mit einer eindeutig idealistischen, voluntaristischen Grundhaltung zu tun, die auch das Wirken Marcuses und seiner Anhänger heute prägt. Sie entspringt der Verwechslung des Grundcharakters eines Systems mit dem, was eine revolutionäre Situation bedeutet. Letztlich liegt ihr aber die subjektivistische Theorie der Freiheit, die These von der Autonomie des Individuums zugrunde. Ein wahrhaft autonomes Subjekt könnte jederzeit die Revolution vollziehen, sofern sein Bewußtsein revolutionär wäre. Was jedoch die revolutionäre Situation selbst angeht, so kommt es auf dem Boden eines bestimmten, historisch überholten Systems unter ganz bestimmten objektiven Bedingungen zu einer solchen Situation, die jedoch keinen Dauerzustand darstellt.[23] Allerdings kann eine revolutionäre Situation nur von einem *revolutionären* Subjekt ausgenutzt [58] werden. Fehlt dieses, so geht diese Situation ergebnislos vorüber. Aber gerade diesem Problemkomplex, *was* eine revolutionäre Situation sei, unter welchen *Bedingungen* sie eintrete, *wie* und mit *welchen* Mitteln und über welche Stufen, Zwischenglieder das Klassenbewußtsein der revolutionären Kräfte entwickelt werden könne, mit solchen Fragen befaßt sich Marcuse in *keinem* seiner Werke (die Frage taucht in jüngster Zeit erstmals in einem seiner West-Berliner Vorträge auf). Immer wieder treffen wir auf Bemerkungen der Art, daß *objektiv* gesehen, *historisch* gesehen, die Zeit reif sei für die Errichtung einer Gesellschaft frei von Unterdrückung, Ausbeutung und anderen Unmenschlichkeiten. Das war bei Marx der *Ausgangspunkt* seiner revolutionären Theorie, die er danach durch konkrete Analyse des gesellschaftlichen objektiven und subjektiven Elements und ihrer dialektischen Wechselbeziehungen ausarbeitete. Marcuse jedoch bleibt bei diesem Ausgangspunkt und bei dem Imperativ stehen, doch endlich diese neue Gesellschaft zu schaffen. Womit die eigentliche Schwierigkeit beginnt, damit befaßt er sich nicht. Höchstens daß er nach Gründen für das Ausbleiben der befreienden Tat sucht. Aber auf der Grundlage einer unanalysiert gelassenen konkreten Klassen-Kampf-Situation kann man die Frage nach dem Ausbleiben der notwendigen Tat nicht richtig beantworten. Der tiefere Grund dieser Fehler liegt allerdings in dem subjektivistischen Ausgangspunkt: Wenn die revolutionäre Situation nicht objektiv, sondern anthropologisch „begründet“ wird – etwa aus der „Katastrophe des menschlichen Wesens“[24], dann allerdings erscheint Marcuses Text als innerlich logisch, aber nur dann.

Nach solcher Art von „Klärung“ der „marxistischen Grundsituation“ wendet sich Marcuse Heideggers „Sein und Zeit“ in dem Glauben zu, dieses Werk habe das Problem der Geschichtlichkeit am tiefsten aufgedeckt.[25] Heideggers Geschichtstheorie geht zwar davon aus, daß der Mensch, das heißt das „Dasein“, aus ontologischen Gründen eine geschichtliche Urgegebenheit sei. Aber die wirkliche Geschichte verwirft er als „vulgäre“ Zeitlichkeit. Folglich kommt eigentliche Geschichte nur einem isolierten Individuum ohne reales Sein zu. Der

[22] Ebenda, S. 51.
[23] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 21, Berlin 1964, S. 206; Bd. 30, Berlin 1965, S. 71.
[24] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 158.
[25] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 52.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Mensch wandelt sich abstrakt, überhistorisch. Heidegger hat später[26] zugegeben, daß seine Grundkategorien aus „Sein und Zeit“ keine gesellschaftlichen, folglich auch keine geschichtlichen seien.

Solche Lehre hielt Marcuse einst für die beste Klärung des „Phänomens“ der Geschichte. Er war begeistert von Heidegger, wenn auch nicht unkritisch. Nur ist zu fragen, ob die an Heideggers Adresse gerichtete Kritik berechtigt ist, wenn man dessen „Geschichts“-Theorie akzeptiert. Warum weicht diese Geschichtstheorie dem „Heute“ aus, fragt Marcuse. Schließlich sei dieses Heute „durch die bedrohliche Situation des gegenwärtigen [59] Menschen gekennzeichnet“[27]. Wie könne unter solchen Bedingungen konkret Existenz möglich sein? Hätte Heidegger das „Heute“ berücksichtigt, wäre offenbar geworden, „daß die eigentliche Existenz, die stets nur als ‚Widerruf dessen, was im Heute nur als – Vergangenheit – sich auswirkt‘, möglich ist, für das Heute nur als konkret verändernde Tat geschehen kann, daß es das Schicksal des Heute ist, nur durch den Sturz der faktisch bestehenden Existenz hindurchzumüssen“[28]. Es gebe im Heute Abgründe: „Gerade in dem existential wesentlichen Verhalten gibt es zum Beispiel kein Verstehen zwischen der Welt des modernen Bürgers des Hochkapitalismus und der des Kleinbauern oder Proletariers“.[29]

Hier fällt also erstmals expressis verbis [ausdrücklich] der Begriff des Proletariers. Marcuses Kritik ist – wie schon gesagt – berechtigt, wenn man *nicht* die Prämissen Heideggers teilt, was Marcuse jedoch tat. Seine, Marcuses Position, war widerspruchsvoll. Er begriff nicht, daß der Charakter *konkreter* bourgeoiser Historizität in einer Krisenlage, wie sie sich nach dem ersten Weltkrieg, nach der Oktoberrevolution, im damaligen Deutschland, mit seinen Problemen und seiner Arbeiterbewegung besonders stark auswirkte, *gerade* die Verdrängung der konkreten Probleme aus dem Bewußtsein, die Verdunkelung der „einfachen“ Fragen des gesellschaftlichen Lebens durch abstrakte Fragestellungen und Lösungen, durch den Schein tiefsinnigen Philosophierens, also gerade die Ignorierung des „Heute“ erforderlich machte. Die faschistische Konterrevolution jedenfalls verstand Heidegger!

Es ist noch zu untersuchen, was es mit dem „Widerruf“ des Vergangenen im Heutigen auf sich hat. Auch Nietzsche wollte solchen „Widerruf“, zum Beispiel wollte er jene Klassik „widerrufen“ wissen, die zu den Quellen der revolutionären Arbeiterbewegung gehörte. Alfred Rosenbergs „Mythos des 20. Jahrhunderts“ entwickelte ebenfalls ein Programm des „Widerrufs“.[30] Wir finden ein solches Programm bei allen reaktionären Denkern. Das mindeste ist der „Widerruf“ der Klassik, der Aufklärung. Wetter und andere Jesuiten wollen die Geistesgeschichte bis hinter Luther zurück widerrufen und sagen durchaus, daß sie in der Reformation den ersten Schritt auf dem Wege sehen, der über die bürgerliche Aufklärung und die Klassik zum Marxismus geführt habe.[31] Heidegger gar will die ganze abendländliche Kulturgeschichte bis hinter Platon „widerrufen“. Seine Schüler, zum Beispiel der bereits genannte Landgrebe, sagen auch warum: weil sie in der mit Platon anhebenden Form abendländischer Philosophie bereits jene Prinzipien angelegt finden, die in Hegel und Marx kulminieren.[32]

Der pure „Widerruf“ paßt also durchaus in das reaktionäre Konzept. Er stellt keinesfalls eine Form der *dialektischen* Negation dar.

---

[26] *M Heidegger*, Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947, S. 100.
[27] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 56.
[28] Ebenda.
[29] Ebenda.
[30] *A. Rosenberg*, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1931, S. 525.
[31] Vgl. *G. A. Wetter*, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Freiburg 1953, S. 578 f.
[32] Vgl. *Landgrebes* Aufsatz: Hegel und Marx, in Marxismusstudien, 1. Folge, Tübingen 1954.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

[60] Die blinde Verehrung irgendeiner Praxis kennzeichnet noch nicht den Marxisten. Für die „Tat“, die „Praxis“, für den Umsturz des „Systems“ waren die Nazis. Wie Marcuse etwas später, in seiner Kritik am Faschismus, sehr schön zeigen wird, steht auch der Faschismus auf dem Boden einer Anthropologie der Tat. Wenn also in Marcuses Heidegger-Kommentar Termini wie „Widerruf“ und „Praxis“ auftreten, so stellt das noch nicht dar, was es nach Marcuses damaliger Meinung darstellen soll: eine Konkretisierung Heideggers. Es ist bestenfalls Pseudokonkretisierung.

Unser Autor, mit ihrem abstrakt-unhistorischen Charakter nicht zufrieden, untersucht dann Heideggers Phänomenologie unter dialektischem Aspekt, wobei – genau besehen – Dialektik lediglich subjektive Praxis bedeutet: Geschichte habe interne Ursachen. Entwicklung vollziehe sich nur durch die geschichtliche Tat des Menschen. Das liest sich ganz gut, ist aber nichts Neues gegenüber Heidegger, wenn anschließend der Mensch im Sinne der existentialen Analytik gedeutet wird. Abstrakt, wenn auch hegelianisch und marxistisch *gemeint*, „wird das Kommende stets als ‚Negation des Bestehenden‘“[33].

Aber wie versteht Marcuse die Negation? Er setzt sie mit Heideggers „Widerruf“ gleich. Nur dadurch erreiche man „die schicksalbewußte Entschlossenheit zur eigentlichen Existenz“[34].

Wir haben schon andeutungsweise diesen „Widerruf“ gekennzeichnet. „Sein und Zeit“ ließ bereits in der „Einleitung“ deutlich genug werden, daß die abendländische Philosophie bis hinter Platon zurückzunehmen sei.[35] Solcher „Widerruf“ könne nicht mit den Mitteln geschehen, welche das zu Widerrufende hervorgebracht hat. „Widerruf“ bedeutet also Negation im Sinne der Annullierung. Das Vergangene ist auszustreichen, zu vernichten, sonst nichts.

Diese antidialektische Form der Negation verwechselte Marcuse mit dem „marxistischen Durchbruch zur praktischen Konkretion“, mit der „Theorie der Revolution“[36].

Es darf auch nicht übersehen werden, daß es nicht nur, nicht einmal primär, um ideologischen Widerruf ging. Dieser war nur ideelle Reflexion des Widerrufs der bürgerlich-revolutionären und demokratischen Traditionen, des bürgerlichen Humanismus zugunsten der Raubtier-Moral und -Politik des Imperialismus und Faschismus. Dies war seine Affirmation. Negation bedeutet eben, wie Spinoza richtig sagte, stets auch Determination. Mag Heideggers „Widerruf“-Formel sich den Anschein des *nicht*-determinierenden Ausstreichens geben, tatsächlich widerrief sie am bürgerlichen Erbe gerade das, was zu den großen Leistungen des revolutionären Bürgertums gehörte und bejahte sie die barbarischsten Tendenzen spätkapitalistischer Entwicklung.

[61] Es wurde bereits auf die Tendenz Marcuses verwiesen, alles zu bejahen, was das Bestehende „negiert“, gleichgültig, ob diese „Negation“ Heideggers „Nichten“ oder Hegels „Aufhebung“ bedeutet. Marcuse ist bereit, mit Nietzsche, Heidegger und anderen zusammenzugehen, weil sie die äußeren Formen kapitalistischer Kulturbarbarei angreifen.

Immer wieder stoßen wir auf Kennzeichen einer bemerkenswerten Anziehungskraft ästhetisierend-dekadenter bürgerlicher Ideologen auf Marcuse. Georg Lukács zeigt in seinem Essay „Marx und das Problem des ideologischen Zufalls“, wie eine Überfeinerung entseelter Individualität das Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung unter kapitalistischen Bedingungen ist, der im ästhetischen und philosophischen Bereich Auffassungen einer entfesselten Bestialität entsprechen. Den realen Inhalt dieses „feinsinnigen“ Ästhetentums deckt er gerade in seiner Analyse des „zartesten und empfindungsreichsten Dichters“ dieser Zeit, Rainer Maria Rilkes, auf. Lukács kennzeichnet das erschrockene Zurückweichen Rilkes vor der seelen-

[33] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 58.
[34] Ebenda.
[35] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 1963, bes. § 6 der Einleitung.
[36] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 58.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

losen Brutalität des Kapitalismus als einen der Grundzüge seines Dichtens. Wir finden sogar eine Form der „Weigerung“ – sie treffen wir später auch bei Marcuse – in einem Brief Rilkes, worin er das Verhalten der Kinder zum unsinnigen Getriebe der Erwachsenen als Sichzurückziehen des Kindes in eine einsame und verlassene Ecke als vorbildlich für das Verhalten gegenüber dieser Wirklichkeit preist. Prüft man jedoch die Dichtung, die solchem Zurückweichen entspringt und mit deren Stimmung Rilke sich identifiziert, insbesondere das Werk über den Helden solchen Zurückweichens – über Karl XII. –, so bricht mit einem Male nicht Empfindsamkeit, sondern Brutalität über uns herein:

„Und wenn ihn Trauer überkam,
So machte er ein Mädchen zahm
Und forschte, wessen Ring sie nahm
Und wem sie ihren bot –
Und: hetzte ihren Bräutigam
Mit hundert Hunden tot.“

„Nicht die Tatsache einer bestialischen Brutalität ist das Empörendste an diesem Gedicht“, schreibt Lukács, „sondern daß Rilke, ohne es selbst zu bemerken, aus dem tiefen Mitgefühl mit der einsamen Melancholie, mit der seelischen Verfeinerung seines Helden in diese Bestialität hineingleitet und gar nicht bemerkt, daß er bestialisch über Bestialisches spricht. Es ist für ihn eine bloße Episode, eingewoben in den stilisierten Teppich jener Lebensepisoden, die an der Seele des legendarischen Helden vorübergehen, ohne sie, ohne den Dichter überhaupt zu berühren ... Die animalisch grausamen Wutausbrüche ordinärer Spießbürger sind die Ausdrücke derselben Lebenslage und eines ähnlichen Lebensgefühls wie diese Verse. Nur steht [62] ein großer Teil der Durchschnittsphilister namentlich in solchen Momenten über Rilke, denn es dämmert in ihnen eine Ahnung darüber, daß diese Brutalität doch nicht mit dem wirklichen Menschsein vereinbar ist. Der irrationalistische ausschließliche Kultus der entleerten Freiheit hat den zarten Dichter Rilke unempfindlich für diesen Unterschied gemacht.“[37]

Angesichts dessen, daß Marcuse – wie wir sehen werden – immer wieder die „Muster“ seines „Gegenbildes“ von Denkern und Dichtern wie Nietzsche, Rilke und ähnlichen nimmt, ist die Enthüllung des wahren Inhaltes dieser „nicht-repressiven“ Elemente der „Kultur der Zukunft“ angebracht.

Marcuses „Dialektik“ gehört von Anfang an in den Umkreis romantizistisch-ästhetisierenden „Widerrufs“. In seinem Bestreben, den Marxismus der Phänomenologie einzuverleiben, fragt er, ob die Dialektik den Zugang zum Verständnis der Geschichte ermögliche und wie weit sich ihr Geltungsbereich erstrecke. Die Phänomenologie lasse sich hinsichtlich der Gegenstände von diesen selbst leiten. Dabei zeige sich jedoch, daß alle Gegenstände, die mit der menschlichen Existenz verknüpft seien, im Unterschied zur Mathematik und mathematischen Physik – deren Gegenstände geschichtslos sind – historischer Natur seien.[38] Die Phänomenologie müsse, um dem historischen Charakter der mit menschlicher Existenz verbundenen Erscheinungen gerecht werden zu können, durch Dialektik – die konkrete Erscheinungsweise menschlichen Verhaltens – ergänzt werden.

Was bedeutet das praktisch? Die Gesetze der Dialektik werden als solche der subjektiven Praxis gedeutet. Was objektiv-real ist, sei es nur im Sinne von Form und Struktur, ist außergeschichtlich, weil menschen-unabhängig und damit nicht dialektisch. Bestenfalls handelt es sich um eine Rückkehr zu linkshegelianischen Ansichten des vergangenen Jahrhunderts, zu ihrer subjektiv-idealistische Dialektik, was uns Marcuse da anbietet.

---

[37] Vgl. G. *Lukács*, Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturkritiker, Berlin 1948, S. 132 ff.
[38] *H. Marcuse*, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 58.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Dazu folgt dann der Gegenschlag: „Wenn wir so einerseits fordern, daß die von *Heidegger* begonnene Phänomenologie des menschlichen Daseins zur dialektischen Konkretion vordringt und sich vollendet in einer Phänomenologie des konkreten Daseins und der jeweils geschichtlich geforderten konkreten Tat, so muß andererseits die dialektische Methode des Erkennens phänomenologisch werden und die Konkretion als volle Erfassung ihres Gegenstandes auch nach der anderen Richtung hin sich zu eigen machen.“[39] Eine Vereinigung beider Methoden: eine dialektische Phänomenologie, die eine Methode steter, äußerster Konkretion ist, vermag der Geschichtlichkeit unseres Daseins gerecht zu werden. Die Natur könne Gegenstand solcher dialektischer Phänomenologie sein, sofern „das in ihr zum Thema wird, was ‚in der Geschichtlichkeit steht‘“[40]. Denn die Dialektik ist nur eine solche des Subjekts. Es gebe also keine Naturdialektik von der Art des Engelsschen Werkes. Lukács’ Argumente sind alle wieder da, und sie [63] erscheinen in dem gleichen Zusammenhang der Befreiung subjektiver Aktivität von objektiver Determination. Es gebe nur eine Dialektik der „Geschichte der Natur in ihrer Bezogenheit zu jeweiligem Dasein“[41]. Die nicht-dialektischen Naturbereiche seien Gegenstand nicht-dialektischer Naturwissenschaften (das ist gegen Lukács gedacht, der auch die Naturwissenschaft in den Bereich des ideologischen Überbaus und damit in den der Dialektik einbezog). Dialektische Grundwissenschaft sei die „vom Wesen der Geschichtlichkeit überhaupt, ihrer Struktur, den Bewegungsgesetzen und möglichen Existenzformen des geschichtlichen Daseins“[42].

Wir müssen hier wenigstens kurz einfügen, daß „Dasein“ – wie Mende nachwies – eine Chiffre Heideggers ist, die Marcuse übernimmt. Sie bedeutet „Mensch“, genauer: „menschliches Bewußtsein“. Marcuse formuliert hier also – mit dem Anspruch: den historischen Materialismus phänomenologisch zu komplettieren – eine Theorie der Erforschung subjektiver, ideeller Bewegungsgesetze, die er als Grundlage des Geschichtsprozesses verstanden wissen will. Das ist historischer *Idealismus* subjektivistischer Art! Um so mehr, als Marcuse in Wahrheit keine *Gesetze* menschlichen Denkens und Handelns anerkennt, wie wir immer wieder in seinem Werk sehen werden.

Wir müssen das ganze Komplettierungsverfahren auch unter folgendem Gesichtspunkt beurteilen: Die Dialektik wird auf subjektive Praxis und diese auf eine vormarxistische, letztlich ideelle Praxis (im Sinne der Kritik von Marx in der ersten Feuerbach-These; es ist die „Praxis“ der Čieskowsky und anderer Junghegelianer!) reduziert. *Dieser* Marxismus soll dann noch um die phänomenologische Erkenntnistheorie erweitert werden. Damit befinden wir uns in einer bereits seit langem anhaltenden bürgerlichen Kritik am Marxismus, die wir kritisieren wollen, nachdem wir Marcuses Skizze der dialektischen Phänomenologie dargestellt haben.

Diese Skizze beginnt mit der These: Eine „bewußtseinstranszendente, objektive Natur-Welt“ sei selbstverständlich. Die eine Hand „schenkt“ uns also den Materialismus – wie es Kant auch tat. Die Problematik beginne erst „bei der Frage nach der Beziehung ‚zwischen‘ Mensch und Außenwelt“. Dabei seien stets eine konkrete Welt und ein konkreter Mensch aufeinander bezogen. Für Heidegger – meint Marcuse –, für „die Phänomenologische Interpretation“ stellt sich das „praktisch-besorgende Sein“ als die primäre Verhaltensweise des Menschen dar. „Das besagt: konkret-geschichtliches Dasein ist primär zu verstehen aus der Weise, wie es sich gemäß seiner Welt in seiner Welt besorgt hat. Die primäre Sorge des Daseins aber geht um es selbst, um seine Produktion und Reproduktion.“[43]

---

[39] Ebenda, S. 59.
[40] Ebenda, S. 59 f.
[41] Ebenda, S. 60.
[42] Ebenda.
[43] Ebenda, S. 62.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Halten wir zunächst wieder fest, daß Heideggers Dasein, sein Mensch, dessen Bewußtsein: individueller, nicht gesellschaftlicher Art sind. Dessen [64] Produktion ist also erstens nur geistiger Art, im Unterschied zur materiellen Produktion des wirklichen Menschen, die Marx untersucht. Sie ist zweitens die Produktion, die „Praxis“ eines isolierten Individuums. Dabei sollte auch beachtet werden, auf welche dürftige und zugleich abstrakte These Marcuse, unter dem Einfluß Heideggers und in phänomenologischer „Konkretion“, die Marxsche Politische Ökonomie reduziert hat! Er deutet das dann so aus: Es gehe im historischen Materialismus „um keine Wert-Priorität ..., sondern um eine rein phänomenale Priorität: beim Hinblick auf die schlichte Gegebenheit des geschichtlichen Daseins erweist sich die in Produktion und Reproduktion sich ausdrückende Selbstbewegung als die ‚erste‘ Verhaltensweise des Daseins. – Es ist damit weiterhin auch keine ontisch-zeitliche Priorität gemeint ..., sondern – an diesem oft übersehenen Fundamentalsatz ist festzuhalten – Dasein als In-der-Welt-sein ist stets schon ‚material‘ und ‚geistig‘, ‚ökonomisch‘ und ‚ideologisch‘ ... zugleich.“[44] Da hat also die andere Hand den Materialismus wieder zurückgenommen!

Marcuse meint, von Husserls und Heideggers phänomenologischer Methode ausgehend, es gebe zwischen Sein und Bewußtsein ein Begründungsverhältnis „derart, daß jeweils die im Bereich eines konkret geschichtlichen Daseins aufweisbaren idealen Gegenständlichkeiten auf die materialen fundiert sind. Und zwar *seinsmäßig* fundiert sind: also nicht nach ihrer Geltung, ihrem Sinn ... sondern in ihrer *Existenz*, ihrem (geschichtlichen) Vorkommen sind sie auf die konkret-geschichtlichen, ‚materialen‘ Gegenständlichkeiten gegründet.“[45] Neben der Basis gab es darum *von Anfang an* die Ideologie, „gerade weil sie“, die ideologischen Gebilde, „in ihnen“, den Basisgebilden, „fundiert sind. Die alte Frage, was die objektive Priorität hat, was ‚eher war‘: Geist oder Materie, Bewußtsein oder Sein, ist durch die dialektische Phänomenologie überhaupt nicht zu entscheiden und schon in ihrer Stellung sinnlos.“[46]

Marcuses Position ist vordergründig dualistisch. Entsprechend solchem Dualismus ist Notwendigkeit „nicht etwas, was mit dem Dasein oder durch das Dasein geschieht, sondern ist ein Seinscharakter des geschichtlichen Daseins“, das heißt: des Menschen, des Bewußtseins, „selbst und mit seiner Geworfenheit stets schon gegeben. Geschichtliche Notwendigkeit ist notwendige Tat des geschichtlichen Daseins ... ‚Es‘ geschieht überhaupt nichts, sondern das herrschende Sein des Daseins geschieht und macht den gesamten Bereich des Geschehens aus.“[47]

Es folgt nun eine pseudo-marxistische, in Wahrheit voluntaristische Begründung für die Ablehnung des philosophischen Materialismus: Die These von der „daseinsunabhängigen Objektivität der Umwelt“, also von der Existenz einer Realität außerhalb und unabhängig vom Menschen, diene [65] den Klasseninteressen der Bourgeoisie ebenso, wie die entgegengesetzte des subjektiven Idealismus, daß die Welt „in der Immanenz des Bewußtseins“ eingeschlossen sei.[48] Aber hieß es nicht zunächst bei Marcuse, eine „bewußtseinstranszendente, objektive“ Natur sei selbstverständlich? Vielleicht entgegnet man mit dem Hinweis auf die Ablehnung des subjektiven Idealismus in dem eben zitierten Text Marcuses. Wenn man aber die Anerkennung der objektiven Realität als bürgerlichem Klassenbewußtsein oder verdinglichtem Denken entspringende These und die entgegengesetzte ebenfalls verurteilt, daß die Welt *im* Bewußtsein eingeschlossen sei, was bleibt dann noch übrig? Nicht jeder subjektive Idealismus schließt die Welt im Bewußtsein ein. Es gibt auch noch die These, daß die Welt ent-

[44] Ebenda, S. 63.
[45] Ebenda.
[46] Ebenda.
[47] Ebenda, S. 65.
[48] Ebenda, S. 67.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

äußertes Subjekt sei, und diese These hat Marcuse nicht verurteilt, denn es ist genau die seine. Seine „dritte“ Philosophie ist in Wahrheit eine der beiden ersten und einzig möglichen, eine idealistische, eine Spielart des subjektiven Idealismus.

Marcuse behauptet, die ontologisch-materialistische Philosophie verhülle, daß die Objektivität nur verdinglichte menschliche Praxis sei. Die Immanenz-Philosophie leugne dagegen einfach die Verdinglichung. So führten beide Philosophien die Revolution ad absurdum. Erst wenn „die revolutionäre Praxis als die eigentliche geschichtliche Existenz und die konkrete Veränderung als die wirkliche Bewegung der Welt erkannt ist“, werde die bürgerliche Gesellschaft „in ihrer geschichtlichen Gewordenheit und notwendigen Verfallenheit gesehen“[49]. Dabei erfordere jede neue „geschichtliche Wirklichkeit ... eine neue menschliche *Existenz*. Sie kann niemals als bloße Umwandlung der vorhandenen Wirklichkeit verwirklicht werden, weil sie dann niemals über die vorhandene Existenz hinauskommt, ja mit ihrer Hinnahme als Gegebenheit notwendig in ihre Bedeutungswelt, ihre ‚Ideologie‘ verfallen muß (jede Reform, Revision des Bestehenden setzt die Anerkennung des Bestehenden voraus). ‚Neue Existenz‘ ist nur als ‚Widerruf‘ möglich.“[50]

Das ist also ganz klar Heideggers Widerruf-These, ganz klar die Ablehnung der bestimmten Negation Hegels, ganz klar das reine „Nichten“.

Wir wissen, daß Marcuse nach dem Mord an Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg die SPD verließ. Er bekämpfte seitdem, wie er 1967 in Westberlin erklärte[51], die SPD. Möglicherweise ist seine Ablehnung des reformistischen Charakters dieser Partei und sein Bejahen der Revolution die Grundlage für seine undialektische Auffassung des Problems Reform und Revolution, die wir hier erstmals deutlich ausgesprochen finden. Möglicherweise ist dies der Grund für seine Übernahme von Heideggers „Widerruf“-Konzeption. Aber das bedeutete, aus den Fängen des sozialdemokratischen Reformismus in die Klauen des pseudoradikalen bodenlosen Aktivismus [66] eines entwurzelten Kleinbürgertums zu geraten, das eine leichte Beute des Faschismus wurde. Freilich muß dazu gesagt werden, daß Marcuse dieser letzten Gefahr nicht erlag.

Zur Kritik der hier skizzierten „phänomenologischen Dialektik“ ist mit einer Polemik gegen die phänomenologische Methode zu beginnen. Sie geht in unserer Zeit vom Neukantianismus, von dessen Trennung der natur- und „geistes“-wissenschaftlichen Erkenntnisweise aus. Danach könnten wir die „geistes“-wissenschaftlichen Bereiche, als Ausprägungen des Subjekts, *verstehen*.

Das Ergebnis solchen Verfahrens ist die Eliminierung der objektiven Realität und ihrer Gesetzmäßigkeit aus dem Bereich des „Verstehbaren“. Als Basis der Gesellschaft werden die menschlichen Beziehungen angesehen. Diese werden als von den Naturgegenständen und -prozessen unabhängig gedeutet. Damit sind sie in Wahrheit ungegenständlich. Die Konsequenz ist: Das Bewußtsein spiegelt sich in sich selbst. Ein außersubjektives Kriterium solchen „Verstehens“ gibt es nicht und kann es nicht geben. „Verstehen“ ist an subjektives Erleben gebunden. Allgemeines, sofern es erkannt wird, muß auf das Subjekt reduziert, von diesem her begründet werden.

Letzte Grundlage alles dessen wird immer mehr der Begriff des „Lebens“, der jedoch innerhalb dieser Philosophie nicht definierbar ist und auch nicht definiert wird. Denn der Begriff des Lebens ist von naturwissenschaftlicher Art, die kritisierte Philosophie beruht aber auf der Trennung und Entgegensetzung von natur- und geisteswissenschaftlichen Methoden. Der

[49] Ebenda, S. 68.
[50] Ebenda.
[51] Vgl. *H. Marcuse*, Das Ende der Utopie, Berlin 1967, S. 68.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Lebens-Begriff ist hier nur ein Pseudo-Konkretum Auf solcher subjektivistischer Grundlage muß letztlich der Willkür das Tor offenstehen.

Husserl, Heideggers Lehrer, steht in dem Strom dieser Entwicklung, wobei er sich aber über den sich hier andeutenden Relativismus erheben wollte. Seine Erkenntnismethode sollte den Primat des Allgemeinen gegen das Einzelne begründen. Doch was ist das Allgemeine? Wenn die objektive Realität und ihre Erkennbarkeit nicht anerkannt werden, kann das Allgemeine bestenfalls ein Reich apriorischer idealer Gegenstände sein. So steht Husserl einerseits in der Tradition des objektiven Idealismus, vor allem Platos. Andererseits ist für ihn die philosophische Grundfrage „nach der Existenz und Natur der Außenwelt ... eine metaphysische Frage“.[52] Damit steht er auf dem Boden des subjektiven Idealismus, genauer: des Positivismus, Unvermeidlich muß sein Kriterium der Wahrheit ins Subjekt, in dessen Bewußtsein, verlegt werden. Aus diesem Subjektivismus ist die phänomenologische Methode abgeleitet. Pseudo-objektiv klammert sie das vorgegebene Wissen, klammert sie solche Fragen wie die der Realität des Erkenntnis-Objekts ein, bevor sie ans Werk geht.

[67] Danach wird das „Wesen“ der so isolierten Erkenntnisgegenstände „geschaut“. Aber was ist das Wesen, wenn nicht das Resultat des historischen Werdeprozesses der Dinge und der geschichtlichen Entwicklung unserer Erkenntnis? Wenn diese realen Prozesse des Seins und Bewußtseins ausgeschaltet werden, können nicht nur Spukgestalten als gleichrangige Erkenntnisobjekte neben realen Dingen und Erscheinungen auftreten, sondern kann Vor-Rationales, Intuitives zum „Wesen“ erhoben und rationale Erkenntnis durch irrationale „Schau“ ersetzt werden.[53]

Dies ist freilich – um auf Marcuses Worte zurückzukommen – eine andere Art von Konkretion, als sie die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie gelten läßt. Das Zufällige, Einzelne, Oberflächliche, Falsche ist in solcher Konkretion ebenso zulässig wie die zufällig gefundene tiefe Wahrheit. Diese phänomenologische Methode ist nämlich prinzipiell unfähig, Erkenntnis zu vermitteln, die den Bereich des Spontanen, Unvermittelten, Psychologisch-Subjektiven, des „Lebens“, „Erlebens“, des Oberflächenzusammenhanges überschreitet. Sie ist – bestenfalls – vorwissenschaftlich. Hegel hat, in seiner Auseinandersetzung mit Schelling, mit dessen Erkenntnistheorie, die prinzipiell bereits den Boden der phänomenologischen Methode erreichte, das Notwendige gegen diese Methode gesagt und zugleich das in ihr, was wissenschaftlicher Erkenntnis dient, „aufgehoben“. Wenn Marcuse also fordert, die Dialektik durch die Phänomenologie zu ergänzen, so ist solche Forderung, soweit sie sinnvoll, bereits seit langem erfüllt.

Wie steht es aber um die Ergebnisse der Anwendung dieser phänomenologischen Methode durch Marcuse?

Im Ergebnis ihrer Anwendung bejahte er zunächst scheinbar die objektive Realität. Es gehe „nur“ um die Frage der Beziehung zwischen dem Menschen und dieser Welt. *Stets* seien ein konkreter Mensch und eine konkrete Welt aufeinander bezogen. In dieser scheinbar konkreten Formel verbirgt die Zeitbestimmung „stets“ das Ausweichen vor der Beantwortung der philosophischen Grundfrage! (Auch die verschämte Ersetzung des Adjektivs „materiell“ durch das andere: „material“ ist ein solches Ausweichen. „Materiell“ sagt sofort etwas „Ontologisches“ aus: außerhalb und unabhängig des Geistes existierend. „Material“ dagegen kön-

[52] *E. Husserl*, Logische Untersuchungen, Halle 1913–1921, Bd. II/1, S. 20.

[53] [115] In dieser Schrift wird so oft auf Lukács’ Anteil an der Herausbildung der heute wirksamsten Formen des „dritten“, linksbürgerlichen Weges verwiesen, daß es unbedingt nötig ist zu sagen, daß er in vielen seiner späteren Schriften oft das Beste gesagt hat, was zur Widerlegung dieser Versionen gesagt werden muß. Die beste Kritik an der phänomenologischen Methode findet man in seinem Buch: Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1955, S. 378 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

nen die Objekte sowohl im Materialismus als auch im Idealismus genannt werden.) Denn wenn Sein und Bewußtsein *stets* aufeinander bezogen und schon immer vorhanden sind, erübrigt sich die Grundfrage des Verhältnisses von Materie oder Idee. Dieses Argument *erschleicht* sich Marcuse durch die Umkehrung der materialistischen These: der ideologisch-politische Überbaubedarf einer materiellen Basis. Kehrt man diese These um, so kommt heraus, daß die materielle Basis eines ideologisch-politischen [68] Überbaus bedarf. „Ontologisch" ist das durchaus eine Beantwortung der Grundfrage, aber eine idealistische. Die abhängige Variable ist die Basis geworden! Formallogisch können solche Umkehrungen richtig sein, sie sind jedoch in der großen Mehrzahl falsch. Wenn jeder Dackel ein Hund ist, so nicht jeder Hund ein Dackel. Die Richtigkeit seiner These müßte Marcuse erst *begründen*!

Um sich an seine *nur vordergründig* dualistische These hinsichtlich der Grundfrage heranzuarbeiten, betont er richtig, daß sich der historische Materialismus in seiner Beantwortung dieser Frage streng an erkenntnistheoretische, nicht jedoch an axiologische Aspekte hält. Die Frage des Primats sei also frei von axiologischen Aussagen, bedeute nichts hinsichtlich des Wertes einer der beiden Faktoren. Diese Differenzierung stellt in Wahrheit nur eine psychologische Einstimmung dar auf Marcuses zunächst und nur vordergründig dualistische These. Denn logisch gibt es nur die alternative Antwort des Materialismus *oder* Idealismus. Marcuses Koordination von Materie und Geist als *ewige* Kategorien (die Prinzipien-Koordination des Empiriokritizismus), seine Abwehr der Frage nach dem Verhältnis von Materie oder Geist, ist zunächst positivistisch. Sie ist auch unhistorisch. Vor allem hat Marx die Frage eindeutig im Sinne des Materialismus beantwortet. Man kann sich nicht auf den Boden des historischen Materialismus stellen, wenn man gerade dessen Grundaussage nicht anerkennen will.

Richtig ist es freilich, wenn Marcuse sagt, die „Phänomenologie" könne diese Grundfrage gar nicht beantworten. Sie klammert ja die Grundfragen ein, wobei Lukács mit Recht sagt, daß gerade dieses Einklammern bereits eine Beantwortung der Grundfrage impliziert (vgl. Anm. Nr. 53). Aber die Wissenschaften können entscheiden und haben entschieden, daß die Materie, die Natur, das ursprüngliche Sein ist, aus dem heraus sich die Menschheit, ihre Geschichte, ihre Produktion und ihre Ideologie entwickelten. Das Sein geht historisch und kausal dem Bewußtsein voraus. Es gibt Materie ohne Bewußtsein, aber dieses nicht ohne Materie. Die Wissenschaft und ihre höchste Verallgemeinerung, die *wissenschaftliche* Philosophie, die marxistische, haben die Grundfrage zugunsten des Materialismus entschieden. Es handelt sich also nicht, wie Marcuses Worte vermuten lassen könnten, um eine „offene" Frage.

Er selbst hält seinen vordergründigen Dualismus auch gar nicht lange durch. Was bedeutet denn seine These, die Notwendigkeit sei etwas, das im Dasein, das heißt: im Menschen, in seinem Bewußtsein, begründet ist? Zu dieser Ansicht gelangt Marcuse durch falsche Benutzung des richtigen Marxschen Arguments, geschichtlich Notwendiges werde nur vermittels menschlichen Handelns verwirklicht. Wir wiesen darauf hin, daß [69] bei Marx dieser Satz weitergeführt wird und er die objektiven Bedingungen des Handelns andeutet. Es stellt eine unzulässige Verabsolutierung *eines* Elementes der Marxschen Aussage dar – Historisches bedürfe menschlicher Aktivität als einer notwendigen Bedingung seiner Verwirklichung –, wenn Marcuse dies dazu verkürzt: Notwendigkeit *ist* menschliche Aktivität und nicht mehr. Notwendigkeit ist dann nur noch Entäußerung des subjektiven, des „herrschenden Seins des Menschen". Marcuse meint das in dem Sinne, daß Notwendigkeit im Kapitalismus „den Menschen" durch die Bourgeoisie auferlegt ist. Aber: was ist ein herrschendes Sein des Menschen, wenn das, was determiniert, nämlich die Notwendigkeit, im Menschen selbst wurzelt? Marcuse hätte damals diese Frage durch den Hinweis auf vergangene Stufen menschlichen Daseins beantwortet, die in die gegenwärtige Stufe solchen Daseins hineinwirken. Aber damit wäre die Lösung des Problems nur hinausgeschoben. Irgendwie muß schließlich die Frage beantwortet werden, worin die Notwendigkeit ihren Grund hat, wenn sie nicht bodenlos

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sein soll. Bleibt dieser Grund der Mensch, so ist Notwendigkeit auf das Subjekt zurückgeführt, nicht wirklich als Notwendigkeit begründet, nicht wirklich existent.

Marcuses These, die Bewußtseinsunabhängigkeit der objektiven Realität anzuerkennen, sei Ausdruck verdinglichten Bewußtseins, geht auf den jungen Lukács zurück und stellt durch ihn vermittelten Hegelianismus dar. Auch diese These von Lukács und Marcuse verabsolutiert etwas Richtiges: die Tatsache der Fetischisierung menschlichen Wirkens und seiner Ergebnisse unter den Bedingungen kapitalistischer Warenproduktion. Durch diese unzulässige Verabsolutierung erscheint das objektivierte und fetischisierte Subjektive als das Objektive schlechthin und wird die Anerkennung der objektiven Realität damit verwechselt. Diese Anerkennung soll nach Marcuse Ausdruck *bürgerlichen* Denkens sein. Die Bourgeoisie wolle den Tatbestand der Verdinglichung auf zweierlei Weise verhüllen: durch die Aufgipfelung des Verdinglichten zur objektiven Realität oder durch die Reduktion des Seins auf das subjektive Bewußtsein allein. Der nicht-bürgerliche, dazwischen liegende Standpunkt betont – nach Marcuse – also die Existenz einer außerhalb des subjektiven Bewußtseins existierenden Realität, die aber das Produkt dieses Subjekts ist.

Tatsächlich gibt es im bürgerlichen Denken beide von Marcuse aufgezeigte Tendenzen. Dennoch war es falsch, daß er die Existenz einer objektiven, nicht-verdinglichten Form von Realität leugnete. Er stellte sich damit genau auf den Boden der von ihm selbst richtig kritisierten bürgerlichen These, objektive Realität und Verdinglichung gleichzusetzen. Die Gleichsetzung erfolgt bei Marcuse nur vom anderen Pol des Verhältnisses her und wird entsprechend entgegengesetzt, das heißt: negativ bewertet. [70] Aber ihrem philosophischen Gehalte nach vertritt er keine andere Auffassung.

Tatsächlich muß man Verdinglichung und Objektivität auseinanderhalten. Erstens gibt es, unabhängig von aller Verdinglichung, tatsächlich eine Natur *vor* allem menschlichen Sein und Wirken. Das gilt genetisch, erkenntnistheoretisch und pragmatisch. Diese Objektivität steht außerhalb der verdinglichten Form des Subjektiven. Freilich erkennen wir diese Realität im Kapitalismus vermittels entfremdeter Formen des Bewußtseins und durch entfremdete Formen entäußerten Subjekts hindurch. Dennoch ist diese Entfremdung nicht absolut. Auch in entfremdetem Bewußtsein ist objektive Wahrheit enthalten. Andernfalls wüßten wir gar nichts von Entfremdung. Mehr noch: andernfalls wäre keine Produktion, kein Leben möglich. Beide haben hinreichend objektive Erkenntnis zur Bedingung. Also muß auch entfremdetes Wissen partiell Richtiges enthalten. Die Tatsache, daß wir um die Existenz eines Bereiches der Entfremdung wissen, widerlegt die These, daß diese absolut und wir unfähig seien, sie zu durchbrechen.

Die Anerkennung der objektiven Realität der Natur ist nicht Ausdruck der Entfremdung unseres Bewußtseins, denn nur bestimmte Bereiche der vom Menschen unter ganz bestimmten Bedingungen bearbeiteten Natur sind uns entfremdet, und zwar nicht, soweit sie Natur, sondern soweit sie in bestimmter Weise *vermenschlichte* Natur sind. Unter den Bedingungen kapitalistischen Eigentums und kapitalistischer Arbeitsteilung erscheinen unsere Arbeit und deren Ergebnisse als Unmenschliches, Nichtmenschliebes, als fremde Natur und auch als Übernatürliches. Nicht die Anerkennung einer bewußtseinsunabhängigen Realität im Werke Kautskys, Bucharins und anderer, die zu einem Geschichts-Mechanizismus neigten, war Ausdruck von Verdinglichung ihres Bewußtseins. Diese Anerkennung der objektiven Realität und der objektiven Gesetze in Natur und Gesellschaft ist nur dann anti-revolutionär, wenn solche „Gesetze“ als die Aktivität des Subjekts tilgend, als *nicht*-gesellschaftlich (wie etwa in der Fabel des Menenius Aggrippa) verstanden werden. Dazu gab es freilich genügend Ansätze in den Arbeiten sowohl Kautskys als auch Bucharins. Übrigens – wir wollen darauf nur in diesem Zusammenhang verweisen –, auch die Gesetze der „Eindimensionalität“, die der spä-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

te Marcuse formuliert, gehören in den Kreis dieser nicht-gesellschaftlichen, dieser in Wahrheit verdinglichtem Denken entspringenden „Gesetze“!

Wenn es dagegen um wirkliche objektive gesellschaftliche Gesetze geht, die erkannt werden können, die aber auch erkannt, beachtet, ausgenutzt werden müssen, damit unser Handeln überhaupt erst möglich wird, so ist gerade deren Anerkennung eine Bedingung revolutionärer Praxis. [71] Das Bestreben, unsere Freiheit und damit die revolutionäre Praxis durch Annullierung des Objektiven, durch eine Art Selbstherrschertum des Subjekts zu begründen, verurteilt uns in Wahrheit zu einer blinden Praxis, die nur in Zufällen wirkungsvoll ist. Das richtet sich der Sache nach gegen zielbewußtes, revolutionäres Handeln. Marcuses „Dasein“, sein Mensch, dessen Bewußtsein, hängt mit all seiner nur ideellen Praxis im Nichts, wenn es keine objektive Realität gibt, die sich gesetzmäßig entwickelt, wenn wir diese Realität und ihre Gesetze nicht erkennen und in Rechnung stellen können.

Marx’ Mensch ist ein gegenständliches Wesen, das heißt, ein „mit gegenständlichen, i. e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen“. „Das gegenständliche Wesen ... würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus Natur ist.“[54] Dieses gegenständliche Wesen ist der „wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch“. Gegenständlich sein und „sowohl Natur und Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein, ist identisch ... Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.“[55] Marx hebt Feuerbachs Anthropologie, in welcher der Mensch *nur* ein leidendes Wesen ist, im Hegelschen Sinne auf. Darum ist das Moment des Erleidens der objektiven Realität in Marx’ Philosophie *nicht* annulliert. Zwischen Marx und Marcuse besteht also schon hinsichtlich des Humanismus ein grundlegender Unterschied. Für Marcuse ist der Mensch das bloße Subjekt, das unwesentliche Wesen. Wer einer solchen Konzeption anhängt, für wen die Welt nur Entäußerung des Subjektiven ist, der läßt die reale Welt, wie sie ist, das heißt: er verändert sie nicht. Er ist also kein Revolutionär.

Letztlich gibt es aber kein Subjekt ohne Objekt, kann man das Subjekt erkenntnistheoretisch nicht aus irgendeinem „Apeiron“ [das Unendliche] herausheben, verschwindet also mit dem Objekt auch das Subjekt. Noch zugespitzter: der Subjektivismus endet im Nichts!

Die Position des anthropologischen Subjektivismus wird in den letzten Sätzen unseres Autors völlig klar: der neue Mensch ist die Basis der neuen Weltordnung. Aber: wie kommen wir zu diesem neuen Menschen? Soll sich Münchhausen an seinem eigenen Schopfe aus dem Sumpf ziehen? Wer soll den neuen Menschen schaffen, der alte? Aber das geht nicht, wenn man sich an das Schema des Heideggerschen „Widerrufs“ und das Gebot hält, dieser könne nicht, sich auf Altes stützend, erfolgen. Man gerate sonst in den Bannkreis gerade des Alten – ein Argument, das Marcuse aufgriff und in seinen späten Werken wiederbelebte. Weiter: [72] *wie* soll der alte Mensch den neuen schaffen? *Woher* nimmt er seine Mittel? Marcuse trennt hier deutlich den Menschen vom Sein, so sehr, daß er die Veränderung des Seins als Verbleiben im Sein diffamiert: Reformen und Revisionen sind grundsätzlich ausgeschlossen. Trennung des Menschen von der Natur und die Predigt, die Veränderung des Seins sei sekundär, ist das nicht uralte Theologie?! Marcuses Revolutionskonzept läßt dann nur noch Raum für den alten, neukantianischen Bildungsreformismus. Aber das war doch die Konzeption gerade jener Revisionisten, zu deren Bekämpfung Marcuse ausgezogen war! Seine falsche Philosophie führt ihn in die Arme jener, die er – ohne jedoch seine Philosophie grundsätzlich zu verändern – etwas später mit durchaus zutreffenden Worten kritisieren sollte.

---

[54] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, Berlin 1968, S. 577.
[55] Ebenda, S. 578.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Kommen wir indessen noch einmal auf das Problem Reform und Revolution zurück! Es ist richtig, wenn Marcuse sagt, bloße Reform und Revision revolutioniere das Bestehende nicht. Aber der Satz ist zugleich falsch. Denn die Anerkennung von Reformen, von quantitativen Änderungen, stellt eine notwendige Bedingung des qualitativen Umschlags, der Revolution, dar. Man kann die Grenzen des bestehenden Systems nicht sprengen, wenn man sie nicht durch quantitative Schritte erst einmal erreicht hat. Marcuses Konsequenz aus seiner falschen Umkehrung eines richtigen Urteils führt ihn zu kleinbürgerlichem Rebellentum, nicht aber an die Seite der proletarischen Revolutionäre.

Wenden wir uns abschließend Marcuses damaligen Auffassungen von Dialektik zu. Unser Autor schließt sich jenen an, die im Gefolge des jungen Lukács nur das historisch-gesellschaftliche, weil vom Menschen geprägte, ja erzeugte Sein und jene Bereiche der Natur dialektisch gestaltet sehen, die menschlicher Einwirkung unterliegen. Nur der Mensch negiert, „nichtet", um es heideggerisch zu sagen, also gibt es nur in menschlicher Praxis, in der Geschichte, Negation und damit Dialektik.

Was ist das konstitutive Element *dieser* Dialektik? Was kommt heraus, wenn die Praxis aus dem objektiv-realen Primatverhältnis gelöst wird? Es bleibt nur der ideelle Gegenpol als konstitutiv. Das bedeutet, daß solche Dialektik letztlich dem Bannkreis des Idealismus verhaftet bleibt. Dabei wird sie aber als marxistisch ausgegeben, obwohl Marx seine Dialektik als materialistisch kennzeichnete. *Marxistisch* ist die phänomenologisch interpretierte Dialektik also *nicht*.

Wie beurteilt Marcuse die Naturdialektik? Dialektik wird von ihm zunächst einfach subjektivistisch gedeutet. Daraus wird dann die Nichtexistenz der Naturdialektik abgeleitet, also vorausgesetzt, was zu beweisen wäre. Das Verfahren ähnelt dem des Anselmschen Gottesbeweises. Methodisch handelt es sich darum, daß die Besonderheiten jenes Spezialfalles der [73] Entwicklung, den die menschliche Geschichte darstellt, mit der Dialektik selbst gleichgesetzt werden. *Daran* gemessen gibt es dann freilich keine außermenschliche Dialektik.

Tatsächlich muß der umgekehrte Weg beschritten werden. Natürlich besteht zwischen der Entwicklung in der Natur und zwischen jener der Gesellschaft ein qualitativer Unterschied. Darauf, diesen Unterschied exakt bestimmt zu haben, beruht erst die Entdeckung des historischen Materialismus. Aber zugleich kann man nicht an der Tatsache vorübergehen, daß die Dialektik *allgemeinste* Bewegungsgesetze zusammenfaßt, daß sie „in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist."[56] Wir haben schon einige Male gegen Marcuses Trennung des Menschen von der Natur, unserer Praxis von der objektiven Realität, der subjektiven Dialektik von der objektiven polemisiert. Die Dialektik, als allgemeine Entwicklungslehre, ist nicht auf die Beziehung von Subjekt und Objekt zu reduzieren. Übrigens zeigen Keimformen eines solchen Subjekt-Objekt-Verhältnisses auch im subhumanen Bereich die Falschheit dieser Trennung von Mensch und Natur namens des Subjekt-Objekt-Verhältnisses.[57]

---

[56] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 23, S. 28.

[57] [115] Gründlicher untersuchte das bereits vor dem ersten Weltkrieg *Köhler* am Beispiel der Schimpansen. In neuerer Zeit wären hier die Arbeiten von Frau *Kohts-Ladygina* (Schimpansenkind und Menschenkind in ihren Instinkten, Emotionen, Spielen, Gewohnheiten und Ausdrucksbezeugungen, Moskau 1935 – russ.) sowie *N. Woitnois* (Die Vorgeschichte des Intellekts, Moskau 1949 – russ.) zu nennen.
Hollitscher faßt die Forschungsergebnisse so zusammen: Affen können Entscheidungen zwischen verschiedenen Möglichkeiten treffen und dabei einen neuen Erfolg anzielen, den sie noch nicht aus Erfahrung kannten. Sie besitzen durchaus Einsicht, können in gewissem Umfange vorbedingt handeln. *Köhler* (Intelligenzprüfungen an

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Erkenntnis, Praxis, Geschichte ist überhaupt nur möglich, *weil* die Welt des Menschen eingebettet ist in eine umfassende Welt mit ihrer Entwicklung, ihren Entwicklungsgesetzen. Die objektive Realität ist historische und kausale Bedingung des Subjekts und seiner Praxis. Insofern kann man sagen: Ohne Objekt gibt es keine Geschichte. Aber auch verhältnismäßig einfache dialektisch-logische Erörterungen zeigen: Wenn das Sein nur ein Kontinuum, nur eine Einheit wäre, träte das Subjekt nicht in einen Gegensatz zu solchem Sein, gäbe es also weder erkennendes noch handelndes Subjekt. Es gäbe – folglich und letzten Endes – auch nichts, das von solchem Sein etwas wüßte. Wenn jedoch dieses Sein – entgegengesetzt hierzu – nur diskontinuierlicher Natur wäre, gäbe es ebenfalls keine Möglichkeit einer praktischen oder theoretischen Verbindung zwischen Subjekt und Objekt oder umgekehrt, also auch weder Realität noch Erkenntnis. Darum gibt es keine andere Lösung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt als die der dialektischen Einheit von Einheit und Verschiedenheit zwischen Objekt und Subjekt und damit zwischen unserer Subjektivität, das heißt: unserem Handeln und Erkennen einerseits sowie dem Objekt andererseits. Erkenntnis und Tat sind nur möglich dank der Tatsache, daß es in der Beziehung des Subjekts zum Objekt sowohl den Unterschied als auch die Einheit gibt. Darum gehört zu den Bedingungen [74] sowohl des Seins und – später – des Handelns und Bewußtseins notwendig die Einheit und Verschiedenheit der Objekte bzw. von Objekt und Subjekt. Nur darum kann der Mensch existieren, gesellschaftlich aktiv sein, Geschichte „machen". Geschichte hat die Existenz einer außer- und vormenschlichen Realität und unsere Fähigkeit, in der Praxis diese objektive, außer- und vormenschliche Realität, ihre Gesetzmäßigkeiten aufzudecken, dementsprechend zu handeln, zur notwendigen Bedingung. Wer dies bestreitet, verwandelt den Menschen in ein ungegenständliches, solipsistisches, in ein unwesentliches Wesen, der annulliert die Geschichte.

Der Leugnung der Naturdialektik liegt eine *außerhalb* der Dialektik gebildete Weltanschauung zugrunde. Das Problem, *was* denn der Mensch in seiner Praxis „nichtet" und warum er es überhaupt kann, wird nicht diskutiert. Das Problem, daß das Subjekt des Objekts zur Voraussetzung des Seins bedarf, bleibt unerörtert. Die Entscheidung darüber, ob eine solche Reduktion der Dialektik auf die des Subjekts begründet ist, fällt *nicht* innerhalb der Beschreibung der von vornherein nur subjektiv gedeuteten Dialektik; sie fällt in der Analyse der Erkenntnisbedingungen und danach in der praktischen Überprüfung der erkenntnistheoretischen Aussagen. Wir haben es also mit einer weltanschaulichen Problematik zu tun.

Es ist folglich nicht damit getan, diese oben entwickelte dialektische Lösung des Verhältnisses von Objekt und Subjekt nur als eine Art unverbindlichen Ausgangspunktes anzuerkennen, wie das Marcuse in manchen seiner dialektischen Bemerkungen tut. Wie soll es denn geschichtliche Dialektik, geschichtliche Bewegung ohne eine objektive Naturbewegung geben können? Der Mensch produziert doch als Naturkraft. Er nutzt in seinem Tun, in seiner Praxis, in der Produktion doch objektive Naturbewegung aus und ist dabei selbst bewegte Natur. Das schließt richtige Erkenntnis der Naturprozesse ein. Ohne solche objektive Naturprozesse und deren Erkenntnis würden wir mit unserer Praxis gar nichts bewegen, also nichts produzieren, also auch nicht leben. Nur vermöge objektiver Naturprozesse, die uns erkennbar sind, können wir leben, arbeiten. Wenn zwischen den objektiven Naturprozessen und unseren Arbeitsprozessen keine Entsprechung, nicht die Gleichheit in der Verschiedenheit bestünde, so könnten wir mit unserer Praxis nicht auf die Natur wirken. Zwischen dem Nur-Diskontinuierlichen gibt es keine Verbindung, weder eine praktische noch eine theoretische. Subjektive Dialektik, sofern sie wissenschaftlich ist, ist Widerspiegelung der objektiven, hat den *Primat* der objektiven Dialektik zur Voraussetzung.

Anthropiden, Berlin 1917) bewies, daß es bei Affen schon Keimformen von Bearbeitung, nicht nur Benutzung vorgefundener Gegenstände, also Keimformen *bewußter* Einwirkungen auf die Natur gibt. (*W. Hollitscher*, Die Natur im Weltbild der Wissenschaften, Wien 1965, S. 426 ff.)

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wenn also die Naturprozesse nicht dialektischer Art wären, wäre Geschichte, wäre subjektive Dialektik gar nicht möglich. Dialektik herrscht in der Natur dabei sowohl in den strukturellen als auch in den evolutio-[75]nären Zusammenhängen. Es läßt sich naturwissenschaftlich exakt begründen, daß die evolutionären Zusammenhänge gegenüber den strukturellen primär sind. Strukturelle Zusammenhänge könnten nur dann primär sein, wenn sie mit unendlich großer Geschwindigkeit entstünden. Aber was mit unendlich großer Geschwindigkeit entsteht, *entsteht* in Wahrheit *nicht*, sondern existiert ständig. Da es – nach der speziellen Relativitätstheorie –jedoch keine sich mit unendlich großer Geschwindigkeit herstellenden Beziehungen, Verhältnisse geben kann, müssen auch die strukturellen Zusammenhänge entstehen, sind sie also dem Gesetz des Werdens und damit den Gesetzen der Dialektik unterworfen. Schon darum ist Marcuses These von der Existenz von Naturbereichen, die nicht dialektischer Natur seien – etwa die in der Mathematik oder in der mathematischen Physik behandelten Naturbereiche –, falsch. Die Natur befindet sich in unaufhörlicher Entwicklung. Das gilt auch für ihre mathematischen und physikalischen Strukturen. Natürlich gibt es unterschiedlich an der Entwicklung beteiligte und sogar relativ unbewegte, relativ stabile Bereiche, gegenüber sich rasch ändernden Bereichen scheinbar Konstantes. Wäre alles gleichförmig bewegt, wäre Bewegung nicht feststellbar, ja, existierte sie gar nicht, weil sie kein von sich selbst verschiedenes Bezugssystem aufwiese. Aber aus alledem folgt nur, daß auch die Dialektik der Natur kompliziert ist, und die Theorie davon ein kompliziertes „System“ darstellt.

Jedenfalls ist die Leugnung der außermenschlichen Dialektik unbegründet. Die aller Entwicklung in Natur und Gesellschaft *gemeinsamen* Gesetzmäßigkeiten bilden die Grundgesetze der Dialektik. Sie sind – in historischer Reihenfolge – in den Werken von Hegel, Marx, Engels und Lenin herausgearbeitet worden.

Über „Konkrete Philosophie“

Wenn wir die philosophische Position Marcuses in seiner ersten Periode noch etwas genauer kennenlernen wollen, müssen wir die anderen in jener Zeit verfaßten Aufsätze auch beachten. In dem Aufsatz von 1929 „Über konkrete Philosophie“[58] kennzeichnete Marcuse seine Position als den Versuch, von Heidegger her die Möglichkeit einer konkreten Philosophie und deren Notwendigkeit angesichts der gegenwärtigen Situation zu begründen.

Konkret Philosophieren, sagt Marcuse, ist eine Existenzweise des Menschen, und zwar jene, die dem Außermenschlichen den Sinn gibt. Von hier aus erörtert er das Wahrheitsproblem. Wahrheit sei verknüpft mit dem Verleihen von „Geltung“ durch den Menschen. Wahrheit gibt es also nur [76] in bezug auf menschliche Existenz. „Die Naturgesetze gelten nicht für die Natur, die nach ihnen verläuft, sondern für die naturerkennenden Menschen. Nicht für das Eisen gilt, daß der Magnet es anzieht, sondern für den Menschen, der Eisen und Magnet betrachtet.“[59] Das ist völlig im Stile Heideggers: „*Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist* ... Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit ist nur so lange wahr, als Dasein *ist*.“ Dasein heißt aber menschliches Bewußtsein![60] Wegen der Tatsache, daß erkenntnistheoretisch Wahrheit eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt einschließt, wird das der Wahrheit zugrunde liegende objektive Verhältnis, der objektive Sachverhalt, hinweginterpretiert. Der subjektivistische Charakter dieser Art konkreter Philosophie liegt offen zutage. Man könnte solche terminologischen und subjektivistischen Spielereien, die zur Begründung des subjektivistischen Aktivismus dienen, mit Stillschweigen übergehen, wenn aus ihnen nicht anti-deterministische und anti-objektive Konsequenzen gezogen würden: das

[58] *H. Marcuse*, Über konkrete Philosophie, a. a. O.
[59] Ebenda, S. 112.
[60] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Halle 1931, S. 37.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

„Ich“ sei für die Wahrheit durchaus wesentlich. Zwar existiere der Sachverhalt auch außerhalb des Menschen, aber er gelte als wahr nur für die menschliche Existenz. Damit wird Wahrheit „auf die menschliche Existenz bezogen ...“, „... hat die Wahrheit wesentlich existentiellen Charakter.“ Wenn aber Wahrheit eine Relation des Subjektiven ist, so stellt sich selbstverständlich die Frage, ob es nicht nötig sei, daß „die Philosophie wieder einmal von der konkreten menschlichen Existenz her gesehen und auf die konkrete menschliche Existenz hin gefragt wird.“[61] Mittels einer terminologischen Spielerei über die Bedeutung des Wortes Wahrheit sind wir bei der subjektiven, anthropologischen Ausgangsposition des Existentialismus angelangt.

Philosophie hat also von diesem Menschen auszugehen. Dieser Mensch ist zugleich seine konkret-gesellschaftliche Umwelt „als die konkrete Fülle der Existenz selbst. Das Dasein ‚macht‘ nicht die Geschichte als sein Produkt, es lebt nicht in der Geschichte als einem mehr oder weniger zufälligen Raum oder Element, sondern das konkrete Existieren des Daseins *ist* Geschehen, das wir als ‚Geschichte‘ begreifen.“[62]

Dies soll nicht so verstanden werden – sagt Marcuse –, daß der Mensch der autonome Schöpfer dieser Umwelt ist. Was dieser Mensch und seine Umwelt seien, zeige nur die phänomenologische Methode. Erkenntnistheoretische Auffassungen von der Eigenexistenz des Außermenschlichen gelten als Produkt der Verdinglichung auch unseres Denkens.[63] Der subjektive Idealismus ist wieder gerettet. Die erkenntnistheoretische Auffassung der Eigenexistenz von Außermenschlichem sei darum abzulehnen. Diese erkenntnistheoretische Überlegung verdingliche ihre Gegenstände, da sie „von vornherein“ die „sozialen Ordnungen, die wirtschaftlichen Ge-[77]bilde, die politischen Gestaltungen“, „als ‚Dinge‘“ sähe und sie „auf ihre Struktur, ihre Beziehungen und die Gesetze ihrer Entwicklung befragt ...“, wohl unter dem falschen Vorbild der Naturwissenschaften.[64] Gerade darum erfasse man nicht den Sinn dieser historisch-sozialen Gebilde.

Marcuse ahnt vielleicht, daß die phänomenologische Reduktion methodisch Positivismus bedeutet, daß sie die Dinge und Erscheinungen aus ihren Zusammenhängen und Hintergründen herauslöst und für sich nimmt. Dieser Gefahr will er durch Historisierung der Phänomenologie begegnen. Dann, meint er, offenbare die phänomenologische Analyse die gegenwärtige Situation als kapitalistisch und die Existenz des Menschen als entfremdet. Der anthropologische Grundzug der „Konkreten Philosophie“ tritt damit offen zutage. Es verwundert nicht, daß daraus die Notwendigkeit abgeleitet wird, „die Existenz selbst auf eine neue Basis zu stellen“[65]. Und abermals anthropologisch heißt es: Die Krise des Kapitalismus sei eine solche der Existenz.[66]

Daraus entsprängen die Aufgaben der konkreten Philosophie. Durch die einzelwissenschaftliche Analyse des Faktischen und die Theorien hindurch, die dieses Faktische in seiner Geschichtlichkeit zeigen, frage konkrete Philosophie nach dem Menschen, nach seinem Handeln und dessen Normen. Von hier aus schlägt Marcuse dann den Bogen vom einzelnen zur Gesellschaft. Wie kommt man an die „Existenz“ des einzelnen heran? Marcuse antwortet, sich *verbal* an Marx anlehnend: „... die Innerlichkeit (des einzelnen – *R. St.*) ist kein jenseits des geschichtlichen Raumes und geschichtlicher Zeit stehendes Abstraktum. Zum Dasein des einzelnen gehört seinsmäßig, auch wenn sie im Gegenzug zu ihr ergriffen wird, eine Welt als gerade diese,

[61] *H. Marcuse*, Über konkrete Philosophie, a. a. O., S. 113 f.
[62] Ebenda, S. 114 f.
[63] Ebenda, S. 116.
[64] Ebenda.
[65] Ebenda, S. 119.
[66] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

geschichtlich so bestimmte Um- und Mitwelt, die Welt der Natur und der Gesellschaft in der Fülle ihrer einmaligen Situation. Und diese Welt des Einzelnen ist in keiner Weise seine Funktion, so daß sie durch eine bloße Änderung des Einzelnen selbst geändert werden könnte. Vielmehr ist der Einzelne in der ‚Geworfenheit' seines Daseins dieser Welt so überantwortet, daß seine Entscheidungen ihm durch sie vorgegeben sind (ohne daß dadurch der Ernst der Entscheidung dem Einzelnen abgenommen und auf das ‚Schicksal' oder die Gesellschaft geschoben wäre). Die Gesellschaft ist weder ein daseiendes Subjekt neben dem Einzelnen noch die Summe der Einzelnen, sondern im ganz konkreten Sinne ist die Gesellschaft jeder Einzelne selbst, sie ist die konkret-geschichtliche Weise des Daseins des Einzelnen."[67]

Die Gesellschaft ist in keiner Weise bloße Funktion des einzelnen. Also haben wir es mit Materialismus zu tun? Immerhin: Marcuse widerspricht in diesem Zusammenhang den Illusionen des Bildungs-Reformismus, daß man die Gesellschaft über die Bildung des einzelnen in den Griff bekommen [78] könnte. Aber er sagt auch: die Gesellschaft ist nichts Objektives – das wäre „Verdinglichung". Was also ist sie, die Gesellschaft? Die konkret-geschichtliche Daseinsweise des Individuums. Also könnte man doch eine bildungsreformistische, eine individualistische Politik entwickeln? Hier spätestens wird die Grundlosigkeit der ganzen Konstruktion sichtbar. Die Konkretion ist nur Schein. Vordergründig haben wir es mit Dualismus, in Wahrheit aber mit der Zurücknahme der Gesellschaft in das grundlose Individuum, sein Bewußtsein, also mit subjektivem Idealismus zu tun. Er wird hin und wieder nach der Art der empiriokritischen „Prinzipien-Koordination" getarnt. Es ist dann von einem „steten Zusammensehen des Einzelnen mit seiner Um- und Mitwelt" die Rede.[68] Aber das Wörtchen „stets" ist nicht harmlos. Es soll uns an der Grundfrage der Philosophie vorbeiführen. Freilich, am Ende muß doch die philosophische Gretchenfrage gestellt und beantwortet werden, es sei denn, man wolle auf Hegels „schlechte Unendlichkeit" hinaus und Marcuse deute den historischen Materialismus auf diese Weise. Aber das ist dann kein Materialismus mehr.

Dieser „Dualismus" drückt sich auch in der These aus, es gebe Situationen, „in denen ein Aufbau der Existenz vom Einzelnen her möglich ist, in denen die Revolutionierung des Einzelnen die Revolution der Gesellschaft bedeuten kann. Und es gebe Situationen, wo dies in keiner Weise mehr möglich sei, weil die gleichzeitige Weise des gesellschaftlichen Seins die eigentliche Existenz des Einzelnen ausschließe. Dann könne der Weg zur Revolutionierung des Einzelnen (dies bleibt also das Ziel! – *R. St.*) nur durch die Veränderung der Gesellschaft (die ist das Vehikel – aber sollte sie nicht auch der einzelne selbst sein?! – *R. St.*) gehen. Dann ist der Einzelne nicht mehr Ansatz, sondern Ziel der Philosophie, weil er überhaupt erst wieder möglich gemacht werden muß."[69] Welche Persönlichkeitstheorie entwickelt also der junge Marcuse? *Welche* Lösung des Problems Persönlichkeit und Gemeinschaft bietet er an? Keine konsequente, sondern bald diese, bald jene. Das ist allerdings „konkrete" Philosophie eklektizistischer Art. Die eingangs formulierte Anlehnung an Marx ist nur verbal. Die Marxsche Persönlichkeitstheorie hat zu keiner Zeit einen Zweifel daran gelassen, daß der einzelne nur innerhalb, nur vermittels der Gesellschaft zur Persönlichkeit werden kann, daß er nur Persönlichkeit ist, soweit er Gesellschaft ist und sich nur durch die Gesellschaft entfalten kann.

Also auch der 1929 geschriebene Aufsatz Marcuses zeigt, daß er die Position des subjektiven Idealismus existentialistischer Spielart nicht überschritt. Es gibt vereinzelte Ansätze, sich davon zu lösen, aber diese Versuche führen bestenfalls zu vordergründigem Dualismus. [79]

---

[67] Ebenda, S. 126.
[68] Ebenda.
[69] Ebenda, S. 127.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Exkurs über das Objektive im Gesellschaftsprozeß

Eine zentrale Frage unserer Auseinandersetzung mit Marcuse – und nicht nur mit ihm, sondern mit der Gruppe der „Praxis"-Philosophen in Zagreb und Prag sowie den „anthropologischen Marxisten" – ist das Problem des Objektiven im Geschichtsprozeß der Gesellschaft, womit die Frage des Charakters der gesellschaftlichen Gesetze untrennbar verknüpft ist, weshalb wir dazu einen knappen Exkurs einfügen müssen.

Marcuse und andere behaupten, für Marx sei das Objektive im Gesellschaftsprozeß nur Menschenwerk, denn er sage, der Mensch mache seine Geschichte selbst. Was wir für das Objektive einschätzten, sei nur entfremdete Form von entäußerter menschlicher Wesenskraft. Wir unterlägen also einem entfremdeten Denken, halten für objektiv, was nur entäußertes Subjekt sei.

Die These, daß alles Objektive letztlich nur entäußertes Subjekt sei, ist der Grundsatz des philosophischen Idealismus. Nur durch die Interpretation des Subjekts als menschliches oder übermenschliches unterscheiden sich die verschiedenen Idealismen. Marx hat noch in seiner „Feuerbach"-Zeit diese idealistische These in einer großangelegten Kritik Hegels, also des objektiven, aber auch des subjektiven Idealismus widerlegt. Für Marx, gerade auch für den „jungen", war die objektive Wirklichkeit keinesfalls nur entäußertes menschliches Wesen. Er differenzierte hier sehr genau, wie die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte" erweisen. Das Problem des Objektiven in der Gesellschaft läßt sich also nicht durch die Behauptung abwehren, es gebe kein gesellschaftlich Objektives, dies sei allemal schon – bestenfalls: geronnenes – Subjektives.

Diese These ist, soweit ich feststellen kann, ihrem wirklichen philosophischen Gehalte nach durch den Neukantianer Max Adler in die Marxismus-Interpretation eingeschmuggelt worden. Adler fälschte Marx' Bekenntnis zum Materialismus, niedergeschrieben im „Nachwort" zur zweiten deutschen Ausgabe des ersten Bandes des „Kapitals": „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg [Baumeister, Schöpfer] des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle." (Vgl. Anm. Nr. III/17).

Während bei Marx *das Ideelle* subjektiv verändertes Materielles ist, ist in Max Adlers „Auslegung" dieses Marx-Wortes das Materielle nichts „Sachliches", sondern „Menschliches" und damit notwendig „Geistiges", denn Marx konfrontiere nicht Materielles und Ideelles, sondern Ideelles und [80] „im Menschenkopf umgesetztes Materielles". Das „richtig verstandene ‚Materielle' steht mit dem ‚Ideellen' hier von vornherein schon in *derselben* Sphäre, nämlich in der psychischen ..."[70]

Materie und Idee werden so beide zu subjektiv ideellen Kategorien umgedeutet, die einander immer schon korrespondieren. Das Gesellschaftliche wird dann verständlich nur als „Betonung der Geistigkeit aller soziologischen Begriffe".[71] Der Marxsche Materialismus wird als Hinwendung von Hegels objektivem zu Kants subjektivem Idealismus gedeutet: „Das Zurückgehen von der spiritualistischen Sublimierung auf die empirischen Erscheinungsformen" (die kantianisch gedeutet werden!) „des sozialen Daseins, das ist der ganze Materialismus der materialistischen Geschichtsauffassung ..."[72]

---

[70] *M. Adler*, Das Formalpsychische im historischen Materialismus, in: Die Neue Zeit,, XXVI. Jg., 1907/08, Bd. 1, S. 54.
[71] *M. Adler*, Kant und Marx, Berlin 1925, S. 170.
[72] *M. Adler*, Marx als Denker, Berlin 1925, S. 52.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Tatsächlich ist das alles direkt gegen Marx gedacht, der sich über das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven in der Geschichte spätestens seit 1843/44 stets in einem klar materialistischen Sinne geäußert hat.

Im „Vorwort“ seiner Schrift „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ kennzeichnet er bekanntlich seine Geschichtsauffassung. Den dabei für unsere Frage zentralen Gedanken finden wir ebenfalls im „Elend der Philosophie“ und im „18. Brumaire“. Marx sagt, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, jedoch unter bestimmten, vorgefundenen Bedingungen, die sie sich nicht auswählen können. Er spricht davon, daß die Menschen in der Produktion ihres Lebens bestimmte, von ihrem Willen und Bewußtsein unabhängige – also objektive! – Produktionsverhältnisse eingehen müssen. Er legt dar, daß diese Produktionsverhältnisse einem bestimmten Entwicklungsstand unserer Produktivkräfte entsprechen müssen. In jenem Konflikt, der sich zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften entwickeln kann und der die Grundlage der Revolution darstellt, kommt den Produktivkräften die bestimmende Rolle zu.

Im konkreten Produktionsakt läßt sich die Frage nach dem Verhältnis des Subjektiven und Objektiven zeigen. Wenn uns unsere Grundbedürfnisse zur Produktion, diese uns zum gemeinsamen Wirken vorantreiben: was bestimmt dann unsere Grundbedürfnisse? Unser Bewußtsein nicht! Was bestimmt die Art und Weise unserer Arbeit? Ebenfalls nicht unser Bewußtsein, sondern unsere Arbeitsbedingungen. Die Frage nach dem Charakter der Produktionsverhältnisse, unter denen wir arbeiten, beantwortet sich in Abhängigkeit von unseren Produktivkräften, also ebenfalls unabhängig von unserem Bewußtsein. Produktion, Mittel und Bedingungen der Arbeit sind durch Notwendigkeiten bestimmt, die außerhalb unseres Bewußtseins wurzeln, objektiv sind.

Gut, sagt man uns, so weit stimmen wir zu. Aber hat Marx nicht gesagt, daß die wichtigste Produktivkraft der Mensch ist? Fällt damit das [81] Objektive nicht ins Subjekt zurück? Haltet ihr nicht in Wahrheit nur für objektiv, was geronnenes, vergangenes Subjektives ist?

Fragen wir: Was also ist das, was uns in unserer Praxis „entgegentritt“? Wie löst der Marxismus den „Widerspruch“, daß unsere Produktivkräfte einerseits Objektives, andererseits Subjektives sind?

Historisch und kausal geht die unbelebte der belebten Natur, diese der Herausbildung des Menschen und seiner spezifischen Lebensweise, der Gesellschaft, voraus. Diese unbezweifelbare naturwissenschaftliche Erkenntnis hat durchaus philosophische Bedeutung, weist sie doch viele idealistische Auffassungen zurück. Aber der Mensch lebt bekanntlich nur, indem er eine spezifische Form des „Stoffwechsels“ mit der Natur entwickelt, die Arbeit. Kennzeichnendes Merkmal der Arbeit ist der Gebrauch *und* die Herstellung von Werkzeugen, die der Mensch als eine Art „künstlichen Milieus“ (Plechanow) zwischen sich und die Natur einfügt. Vermittels des künstlichen Milieus vollzieht er seinen „Stoffwechsel“ mit der Natur, wirkt der Mensch auf die Natur, aber auch diese auf ihn zurück. Dieses künstliche Milieu ist durchaus, was der frühe Marx sehr schön sagte: das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte. Der Reichtum des Menschen, nicht nur der materielle Reichtum, hängt direkt von diesem künstlichen Milieu ab. Der Mensch *ist* seine Mittel, weil er sich in ihnen verkörpert, aber sie sind auch vermenschlichte Natur. Im künstlichen Milieu fließen beides, Mensch und Natur, zusammen.

Historisch gesehen haben die Menschen dieses künstliche Milieu beständig weiterentwickelt. Letzten Endes ist die menschliche Geschichte, der Fortschritt, gerade die Entwicklung dieses künstlichen Milieus, und diese Geschichte ist möglich, weil wir das, was wir erarbeiten, in diesem künstlichen Milieu ansammeln, an die kommende Generation weitergeben, so wie wir von früheren Generationen den von ihnen geschaffenen „Werkzeugbestand“ übernehmen. Wir sind stets schon Produkt und Träger früherer Praxis, werden durch Vergangenes determiniert. Das

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Tier beginnt seine Entwicklung immer wieder mit dem gleichen biologischen Fundus. Wir dagegen führen den in materiellen Werken und sprachlich-gedanklichen Formen fixierten Reichtum aller früheren Generationen mit uns und machen dank dessen eine Entwicklung durch.

Bis hierhin dürften uns die Opponenten zustimmen. Sie werden unsere Argumentation als Bestätigung ihrer These anerkennen. Nur gibt es hierzu einige Fragen: Wie wäre denn der durch unser künstliches Milieu vermittelte „Stoffwechsel" mit der Natur möglich, wenn unsere Werkzeugerzeugung nicht eine schöpferische Anwendung von Naturkräften und Naturprozessen wäre? Wenn die objektive Natur uns ein kantianisches Buch mit sieben Siegeln wäre, wenn es keine zumindest analogen Beziehungen [82] zwischen den Naturprozessen und unserer Praxis (zwischen unserer subjektiven Dialektik und der objektiven) gäbe, wie könnte es dann möglich sein, Werkzeuge, Fabriken, Industrien zu schaffen, immer tiefer in die Natur einzudringen? Wie könnte man Geschichte, Fortschritt „erzeugen", wenn es nicht eine objektive Gesetzmäßigkeit gäbe, die wir in unserer Praxis, im Werkzeuggebrauch und in der Werkzeugherstellung, ausnutzen, weil wir sie erkennen können?

Wir müssen die Frage noch zuspitzen: Wie könnte unser künstliches Milieu unsere Wesenskräfte widerspiegeln, wenn unsere Produktivkräfte nur subjektiver Natur wären? Sicher verkörpern diese Produktivkräfte Subjektives. Aber *wie* könnte es sich verkörpern, mit objektivem Naturstoff im Zusammenwirken subjektiver und natürlicher Prozesse verschmelzen, wenn es uns nicht möglich wäre, auf der Grundlage unserer Erkenntnis der Natur zu wirken? Das gesellschaftliche Substrat ist gerade darum *mehr* als nur geronnenes Subjektives. Selbst die ideelle Komponente dieses Gesellschaftlichen ist *mehr* als nur Subjektives. Sie ist gesellschaftlich relevant nur, sofern sie Bewußt-Sein, objektiven Inhaltes ist. Vergangen-Subjektives kann uns nur determinieren, weil und sofern es auch Objektives ist.

Noch mehr zugespitzt und durchaus mit dem jungen Marx müssen wir sagen: Der Mensch kann sich nur entäußern, weil er mehr als Inneres, mehr als Bewußtsein, weil er ein wirkliches Wesen, kein Unwesen ist. Die Trennung des Menschen von der Natur, die darin enthaltene These der Übernatürlichkeit des Menschen, ist uralten, religiös-idealistischen Charakters.

Die Diskussion dieser Fragen ist durchaus kein abstraktes Philosophen-Vergnügen. Wenn die Gesellschaftslehre vom philosophischen Materialismus getrennt wird, wenn Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Praxis nur subjektiv begründet wären, wäre unser Bewußtsein die *letzte* Triebkraft gesellschaftlicher Entwicklung. Das hätte durchaus ernste politisch-taktische Konsequenzen. Die „Begründung" des Sozialismus, jeder Politik erfolgte dann „rein geistig". Politik wäre nur nach dem persönlichen Geschmack jedes Subjekts zu „begründen". Der Sozialismus hinge nicht mit dem Kampf gegen den Kapitalismus zusammen. Es gäbe keine Möglichkeit, ihn auf objektiven Gesetzen und dem Kampf der Arbeiterklasse zu begründen. Andererseits wäre der Kampf für den Sozialismus jederzeit möglich – eine völlig subjektivistische Taktik böte sich an, mit allen daraus entspringenden Gefahren.

Nun: Marx war durchaus anderer Ansicht. Die Menschheit, schrieb er 1859, stellt sich immer nur Aufgaben, zu deren Lösung die Bedingungen entweder schon vorhanden oder in der Entwicklung begriffen sind. Daraus [83] ergeben sich politische Konzeptionen, zum Beispiel unmittelbare revolutionäre, wo die Bedingungen zur Lösung der Aufgabe schon ausgebildet sind, quantitative-evolutionäre, wo diese Bedingungen erst entstehen und durch unsere Aktivität mitzuschaffen sind.

Für Marx stand es außer Zweifel, daß unser gesellschaftlicher Lebensprozeß sich auf der Grundlage objektiver Gesetze entfaltet. Aber was sind historische, gesellschaftliche Gesetze? *Gesetze* sind sie nur, sofern ihnen zukommt, was *allen* Gesetzen eignet: notwendige, allgemeine, wesentliche Zusammenhänge zwischen Dingen, Sachverhalten, Erscheinungen zu

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sein, wobei diese Zusammenhänge relativ beständig sind und unter gleichen Bedingungen wiederholbar wirken, so daß die Kenntnis der sie konstituierenden Bedingungen Einsichten in zu Erwartendes, Voraussagungen, geplantes, zielstrebiges Handeln ermöglicht.

Historische, gesellschaftliche Gesetze sind sie durch das, was sie von Natur-Gesetzen *unterscheidet*. Ihre Objektivität ist die gleiche wie jene der Naturgesetze. Aber die Art ihrer Wirkungsweise ist, wie Engels in seiner Feuerbach-Schrift gezeigt hat, verschieden: Naturgesetze entstehen aus dem Wechselverhältnis blind, bewußtlos aufeinander wirkender Kräfte, Faktoren, Agenzien [treibende Kraft]. In der Geschichte wirken jedoch lauter mit Bewußtsein begabte Wesen aufeinander ein. Historische, gesellschaftliche Gesetze verwirklichen sich nur dank der Aktivität der Menschen.

Die *Einheit des Objektiven* gestattet, solche Zusammenhänge in Natur und Gesellschaft gleichermaßen *Gesetze* zu nennen. Das genannte Differenzierungsmerkmal gestattet, die *gesellschaftlichen* von den Naturgesetzen *zu trennen*, *Gesellschaftswissenschaft* zu betreiben.

Weil dem Bewußtsein bei dem Verwirklichen gesellschaftlicher Gesetze eine wesentliche Rolle zukommt, reduziert der Idealismus historisches, gesellschaftliches Geschehen auf das Bewußtsein.

Tatsächlich handeln wir mit Bewußtsein, streben wir Ziele an. Aber unter den Bedingungen des blinden Wirkens der objektiven gesellschaftlichen Gesetze, wie sie für den Kapitalismus gelten, geschieht nur selten, was wir wollen. Durch Wechselwirkungen unserer Zielsetzungen kommen andere als die individuell erstrebten Zwecke zustande. Es geht dabei nicht nur um „Mißerfolge“, wie sie Bertold Schwarz oder Böttger widerfuhren, die beim Versuch, Gold zu produzieren, das Pulver bzw. das Porzellan erfanden. Viel interessanter sind die „Mißerfolge“, wenn etwa revolutionäre Klassen mit großer Energie und Opfermut handeln. Robespierre, Marat, Saint Just strebten reinen Herzens Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für *alle* Menschen an und räumten doch nur die Hindernisse beiseite für die Entfaltung *kapitalistischer* Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Offensichtlich gibt es noch mächtigere *hinter* unseren ideellen Triebkräften, die [84] eine Theorie historischer Gesetze aufdecken muß, die der Marxismus-Leninismus aufgedeckt hat, wodurch wir die Bedingungen erkennen, diese Gesetze bewußt für unsere Zwecke auszunutzen.

Diese Triebkräfte wurzeln in jenem Objektiven der Gesellschaft, worüber oben gesprochen wurde. Von den vier Gruppen, die wir analytisch aus diesem Objektiven herausheben können – den geographisch-klimatischen, den ethnographischen, den demographischen und den ökonomischen –, erweisen sich die ersten drei gegenüber dem Charakter gesellschaftlichen Zusammenlebens als höchstenfalls sekundär.

Es gab und gibt unterschiedliche Gesellschaftsordnungen unabhängig von geographisch-klimatischen, ethnographischen und demographischen Bedingungen. Ferner entwickelt sich die Gesellschaft schneller als die genannten drei Gruppen von Bedingungen. Der Charakter der Gesellschaftsordnung erweist sich also durch ökonomische Grundbeziehungen geprägt, die sogar auf die genannten drei Gruppen objektiver, materieller Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens bestimmend einwirken. Damit ist es hinreichend erwiesen, daß das *entscheidende* Objektive des gesellschaftlichen Lebens, worin die gesellschaftlichen Gesetze wurzeln, die Art und Weise der materiellen Produktion ist.

Wir fügten diesen Exkurs bewußt vor unser kurzes Referat über eine Polemik Marcuses gegen Max Adler ein, denn es ist aufschlußreich zu sehen, was aus dieser Polemik ausgeklammert bleibt, worin also Marcuse mit Max Adler übereinstimmt. Es ist dies eine tiefe, innere, eine *philosophische* Übereinstimmung.[72a]

[72a] *H. Marcuse*, Transzendentaler Marxismus, a. a. O.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Eine Polemik gegen Max Adler

Max Adler war ein Neukantianer, der in der österreichischen Sozialdemokratie eine führende Rolle spielte, als „Austro-Marxist“ galt und tapfer gegen den Faschismus kämpfte. Gegen ihn richtete Marcuse 1929 eine Polemik. Er erklärte, seine Kritik wende sich gegen die „Gefahr der Umbiegung und Schwächung des Marxismus“. Man könnte also meinen, in Marcuses Denken vollziehe sich nunmehr eine Wendung. Aber das ist nicht der Fall. Nach wie vor ist ihm Philosophie nur wissenschaftlicher Ausdruck einer bestimmten menschlichen Grundhaltung, also subjektiv bestimmtes Verhalten im Sinne Fichtes.

Was kritisierte Marcuse an Adler? Daß dessen Philosophie „den Schwerpunkt des Lebens aus dem Existieren in der alltäglichen Mit- und Umwelt“ transzendiert. Darin liege zwar die Möglichkeit revolutionären Verhaltens [85] insofern, als die bestehende Realität vom Transzendenten her in Frage gestellt werde. Doch Kants Philosophie könne das nicht bewirken, weil ihr transzendentes Kriterium *außerhalb* von Raum und Zeit existiere, also nicht realisierbar sei.[73]

Das ist zweifellos richtig. Aber daraus folgert Marcuse, auf seinen Aufsatz von 1928 verweisend, der Mensch existiere nur in einer bestimmten Mit- und Umwelt, die ihm stets wesentlich sei, so daß die sozialen Motive jeweils sozialem Zusammenhang entsprängen[74]. Welche ist deren Basis? „Unter Geschichte verstehen wir nicht den Ablauf des politischen oder wirtschaftlichen oder kulturellen Geschehens, sondern die Totalität aller dieser Lebensgestaltungen menschlichen Daseins als Geschichte der menschlichen Existenz selbst.“[75]

Das klingt äußerst lebensnah, konkret, gesellschaftlich, ist in Wahrheit jedoch nur Ausdruck seines subjektivistischen Ausgangspunktes und Verhaftetseins in Heideggers „existentielle Analytik“. Die historischen und politischen Kriterien, deren außergeschichtlicher Charakter Marcuse bei Max Adler stört, nehmen bei ihm selbst einen subjektiv-existentiellen, also in Wahrheit ebenfalls außergeschichtlichen Charakter an. Der konkrete, gesellschaftliche, in Klassenbeziehungen lebende Mensch tritt bei Marcuse noch weniger auf als bei Max Adler. Marcuse kritisiert in Wahrheit Max Adler von rechts, von der Position eines noch radikaleren Subjektivismus aus.

Er meint: Der historische Materialismus erkenne die sozialen und geschichtlichen Bereiche als eigenständig an und erschließe mittels der Dialektik deren Sinn. „Die dialektische Methode hat als einziges a priori die Geschichte, die sie als Sein des menschlichen Daseins selbst begreift.“[76] Das ist reiner Heidegger, reiner subjektiver Idealismus, ist Geschichte ohne etwas, vermöge dessen, vermittels dessen etwas geschehen kann, ist Prozeß ohne Fundament, Subjekt ohne Objekt, ist reines Nichts. Und dieses Nichts nennt sich konkrete Philosophie.

Gegen Ende seiner ersten Entwicklungsperiode veröffentlicht Marcuse seine Habilitationsschrift, eine Arbeit über Hegel. Darin geht er von dessen Theorie des Seins aus, deutet sie aber auf der Grundlage von Diltheys „Lebens“- und Heideggers Seins-Begriff. Die so interpretierte Hegelsche Philosophie behandelt er dann als Einheit von Subjekt und Objekt. Diese Einheit gipfele im Begriff, als dem begreifenden Sein. Dabei deutet er Geschichtlichkeit des Lebens in dem Sinne als Basis des Seins, daß letzteres vom Leben verwirklichtes Seiendes ist. Wir haben es also mit einer Anwendung der subjektivistisch gedeuteten Verdinglichungstheorie auf Hegels Seins-Lehre zu tun, was weder eine Einführung in Hegels Philosophie im allgemeinen noch in dessen Theorie der Geschichte im besonderen bedeutete.[77] [86]

---

[73] Ebenda, S. 308.
[74] Ebenda, S. 316.
[75] Ebenda, S. 321.
[76] Ebenda, S. 323.
[77] *H. Marcuse*, Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marcuse revidiert den jungen Marx

1932 erschienen im Rahmen der Marx-Engels-Ausgabe des Moskauer Marx-Engels-Lenin-Institutes erstmals vollständig die wahrscheinlich zwischen Februar und August 1844 von Marx verfaßten, heute so genannten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“.[78] Obgleich diese Manuskripte längst nicht druckreif, keinesfalls vollständig ausgearbeitet, selbst stilistisch nicht gleichartig, obgleich sie im Prozeß der Befreiung Marx’ von zeitgeschichtlichen Ideen, überkommenen Gedanken entstanden und somit tatsächlich noch Schriften der Periode der Herausbildung seiner Weltanschauung waren, stürzten sich vor allem revisionistische Theoretiker sofort auf diese Manuskripte in der Hoffnung, ihre revisionistische, anthropologisch-ethische Konzeption durch eine entsprechende Interpretation von Marx, durch die Ausnutzung von Marx gegen den Marxismus untermauern zu können.

Marx und Engels selbst haben sich über noch später verfaßte Arbeiten, die sie teilweise sogar – im Gegensatz zu den „Manuskripten“ – drucken ließen, kritisch geäußert. So kennzeichnete Marx im Vorwort seines Werkes „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ die später gemeinsam mit Engels verfaßte „Deutsche Ideologie“ als Arbeit, deren Hauptzweck die Abrechnung mit ihrem ehemaligen philosophischen, das hieß: hegelianischen und feuerbachischen, Gewissen und die Selbstverständigung gewesen sei.[79] Engels bemerkte 1888, daß selbst noch der Feuerbach-Teil dieser „Deutschen Ideologie“ von 1845 die Mängel ihrer ökonomisch-historischen Kenntnisse deutlich zeige.[80] Über die „Heilige Familie“, die noch vor der „Deutschen Ideologie“, aber nach den „Manuskripten“ geschrieben wurde, meint Marx in einem Brief an Engels vom 24. April 1867, er habe die Schrift erneut gelesen und denke, daß „wir uns der Arbeit nicht zu schämen haben, obgleich der Feuerbachkultus jetzt sehr humoristisch auf einen wirkt.“[81] Alle diese kritischen Bemerkungen beziehen sich auf nach den „Manuskripten“ verfaßte Schriften, in denen der Feuerbachkultus gerade am höchsten entwickelt war, so daß manches, was darin steht, noch mehr Feuerbach als schon Marx ist und folglich die Kritik von Marx und Engels an der „Heiligen Familie“ und der „Deutschen Ideologie“ noch mehr für die erörterten „Manuskripte“ gilt.

Die Frühperiode Marx’, die der Ausarbeitung seiner Weltanschauung, endet offenbar mit der „Deutschen Ideologie“, obwohl seine Ansichten auch danach sich ständig weiterentwickelten. Für die Staatstheorie ist dies etwa seit Lenins „Staat und Revolution“ belegt, für die Ökonomie hat es neuerdings Tuchscheerer recht klar gezeigt.[82] Es heißt also gegen Marx zu handeln, wenn man sein ganzes Werk aus den „Manuskripten“ zu deuten [87] versucht, wie das nicht wenige „Freunde“ des Marxismus unternehmen.[83] Unter den Autoren solcher Versuche finden wir auch Herbert Marcuse.

Sein Aufsatz „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. Interpretation der neuveröffentlichten Manuskripte von Marx“[84] ist geradezu die Fundgrube beinahe aller seitherigen Versuche, den Marxismus vom „jungen Marx“ her zu revidieren.

---

[78] Wir zitieren nach der Ausgabe des Dietz Verlages, Berlin 1968, EB/1.
[79] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 13, S. 8 ff.
[80] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 21, Berlin 1963, S. 263 f.
[81] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 31, Berlin 1965, S. 290.
[82] Darauf verweisen insbesondere *T. I. Oiserman*, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965, z. B. S. 290, 292 ff.; *W. Tuchscheerer*, Bevor „Das Kapital“ entstand, Berlin 1968; *ders.*, Zur Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Sonderheft zum 150. Geburtstag von Karl Marx. Berlin 1968, S. 75 ff.; *P. Kägi*, Genesis des Historischen Materialismus, Wien-Frankfurt a. M.-Zürich 1965, insbes. S. 272 ff.
[83] Vgl. *I. Fetscher*, Karl Marx und der Marxismus, München 1967, S. 13 ff.
[84] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, a. a. O. – Die Arbeit wurde wieder abgedruckt in: *H. Marcuse*, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969. Die kursive Zahl in den folgenden Quellenangaben zu dieser Arbeit bezieht sich auf diesen Neudruck.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wir beabsichtigen nicht, auch nur zu versuchen, Marx' Pariser Manuskripte von 1844 hier zu erörtern und auf solcher Grundlage gegen Marcuses Kommentar zu polemisieren. Das würde eine eigene, recht umfangreiche Arbeit ergeben. Vielmehr geht es darum, an Hand von Marcuses Kommentar dessen eigene Auffassungen zu einigen philosophischen Grundfragen herauszuarbeiten, die für die Thematik dieser Arbeit wichtig sind. Das heißt, daß an manchen Stellen auf die Marxschen Manuskripte und ihre originale Bedeutung einzugehen ist. Wer gründlichere marxistische Kommentare dieser Manuskripte kennenlernen will, sei auf andere Arbeiten verwiesen.[85]

Manfred Buhr hebt in seinem Aufsatz „Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik" hervor, daß Marcuses Marx-Kommentar von 1932, zusammen mit dem zur gleichen Zeit verfaßten von Hendrik de Man, alle Stereotypen bürgerlicher und revisionistischer, vom jungen Marx ausgehenden Marx-Kritik enthält, die auch heute noch wirksam sind.[86] Buhr untersucht kurz die Rolle der Entfremdungs-Problematik, die im Mittelpunkt dieses Revisionismus steht.[87] Er wendet sich dagegen, aus diesem Begriff eine übergeschichtliche Kategorie zu machen, an der alle anderen gesellschaftlichen Erscheinungen zu messen seien. Danach wendet sich Buhr der Einschätzung des Charakters der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte" selbst zu. Es sei falsch, diese Manuskripte als ein geschlossenes Ganzes zu werten, auf dem man eine gültige Marx-Interpretation aufbauen könne. Wir wollen aus diesem Aufsatz deshalb eine längere Stelle zitieren, weil es eine andere, damit vergleichbare Einschätzung der Struktur und des Charakters der „Manuskripte" aus marxistischer Sicht noch nicht gibt: „Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte sind Manuskripte im engeren, im buchstäblichen Sinne. Sie zerfallen in mehrere Teile, die verschiedene Gegenstände zur Sprache bringen. Insofern ist die immer wieder gestellte Frage, ob der Marx der ökonomisch-philosophischen Manuskripte noch der junge Marx ist oder nicht, gar nicht so entscheidend. Viel wichtiger ist die Tatsache, daß diese Manuskripte den Charakter von Vorarbeiten haben und eine Durchgangsstufe der ideellen Entwicklung von Marx bezeichnen. Ihrer Form nach sind sie kritische Reflexionen über gerade Gelesenes und Durchdachtes, gemischt mit selbständigen, aber durchaus noch unausgereiften Gedanken. Allein die zahlreichen Stilbrüche der Manuskripte weisen darauf hin[87a] [88] und sollten Anlaß sein, ihren selbständigen systematischen Wert nicht höher zu veranschlagen, als das im Hinblick auf den möglichen ideellen und erfahrungsmäßigen Entwicklungsstand des 26-jährigen Marx geboten ist.

Marx begann sich 1843/44 eingehend und außerordentlich intensiv mit nationalökonomischer Literatur zu beschäftigen und mit ihr auseinanderzusetzen. Die ökonomisch-philosophischen

---

[85] Eine Auswahl *marxistischer* Kommentare zu den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten":
T. I. Oiserman, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965; *A. Cornu*, Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1962, Bd. II; *W. Schuffenhauer*, Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung, Berlin 1965; *G. Mende*, Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, Berlin 1954, 1955, 1960; *M. Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, in: DZfPh, Heft 7/1966, S. 806-834; *G. Lukács*, Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, in: DZfPh, Heft 2/1955 [117] Auswahl *bürgerlicher* Kommentare:
P. Kägi, Genesis des Historischen Materialismus, Wien-Frankfurt a. Zürich 1965; *H. Popitz*, Der entfremdete Mensch, Frankfurt a. M. 1967; *E. Thiers* einleitender Kommentar: Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten, in: Nationalökonomie und Philosophie, Köln-Berlin 1950.
[86] *M. Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, a. a. O., S. 800.
[87] Ebenda, S. 813 f.
[87a] Buhr fügt hier [88] folgende Fußnote ein: „In jenen Manuskriptteilen, in denen sich Marx mit der nationalökonomischen Literatur auseinandersetzt, ist seine Sprache ganz eindeutig und sind seine Behauptungen leicht faßlich ... In jenen Stücken, in denen er sich eigenen Reflexionen hingibt, ist die Sprache dem Stile der Beiträge aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern' gleichgelagert. Diese Stücke enthalten viel Rhetorik, dafür aber weniger Sachaussagen. Ein Sachverhalt, der in die Augen springt und zu denken geben sollte." *R. St.*

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Manuskripte sind das innerhalb weniger Monate hingeschriebene erste Produkt seiner Studien der politischen Ökonomie. Er war in den Manuskripten noch weit davon entfernt, der politischen Ökonomie den Rang einer Wissenschaft zu verleihen, d. h., auf dem Standpunkt der Kritik der politischen Ökonomie zu stehen, obwohl er eine Reihe von nicht unwesentlichen kritischen Einwänden gegen die überkommene und zeitgenössische Wissenschaft der politischen Ökonomie erhob. Es ist immer ein erheblicher Unterschied, ob sich ein Denker im Stadium der kritischen Aneignung einer Wissenschaft oder in dem des positiven Aufbaus dieser Wissenschaft befindet. Mit den ökonomisch-philosophischen Manuskripten befand sich Marx ausschließlich im Stadium der kritischen Aneignung der Wissenschaft der politischen Ökonomie.“ Buhr verweist darauf, daß Marx in den Manuskripten zum Beispiel etwas tue, was er später weitgehend und bewußt vermeidet: er unterzieht die erörterten Theorien und das gesellschaftliche Leben seiner Zeit einer moralisierenden Bewertung. „Die etwa aus dem ‚Kapital‘ bekannte Analyse tatsächlicher wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Vorgänge und Verhältnisse der kapitalistischen Produktionsweise ist in den Manuskripten kaum, bestenfalls nur im Ansatz vorhanden.“ Marx’ Vorgehen sei damals offenbar noch an Sismondi orientiert, dessen Werke auch benutzt werden. Sismondis Kapitalismus-Kritik, mehr moralisierend als analysierend, folgte Marx damals noch. „Dieser Tatbestand muß festgehalten werden, weil er Schlüsse auf die Verwendung des Begriffs der Entfremdung und seine Funktion in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten zuläßt.“ Zunächst stehe der Begriff in den Manuskripten in den seltensten Fällen für ein gesellschaftliches Verhältnis. Vorwiegend werde er zur moralischen Beurteilung verschiedener, von den zeitgenössischen Ökonomen festgestellter negativer Erscheinungen des Kapitalismus benutzt. Darüber [89] hinaus diene er Marx damals, entsprechend dem Gebrauch des Terminus bei Feuerbach und Hegel, „als Konstruktionselement der Darstellung. Marx setzt ihn über weite Strecken überall dort ein, wo er seiner moralischen Empörung über die Lage des Proletariats, über das unerbittliche Profitstreben der Kapitalistenklasse und auch über die klassische politische Ökonomie, die beides und alles, was daraus folgt, als selbstverständlich, als natürlich nimmt, Ausdruck verleihen will.

Der Begriff der Entfremdung dient Marx in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten also nicht zur Analyse wirklicher wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Vorgänge und Verhältnisse des Kapitalismus, sondern zur Qualifizierung ihrer Folgen für den Menschen, in erster Linie für den Proletarier, als unmoralisch.“ Dies alles müsse bei einem Kommentar der Manuskripte berücksichtigt und ihr Charakter beachtet werden.[88]

In den „Manuskripten“ wendet Marx noch Feuerbachsche Begriffe an, wie teilweise auch noch in der „Deutschen Ideologie“. Aber diese Begriffe – sie sind unvermeidlich noch abstrakter, philosophisch blasser, weil noch nicht so reich an gesellschaftlichem Inhalt wie später – dienen zumeist schon zur Kennzeichnung anderer als Feuerbachscher Inhalte. Von der Philosophie kommend, tastend, eine theoretische Revolution vollziehend, nähert sich Marx der kritischen Aufdeckung der Grundlagen des Kapitalismus. Freilich ist das noch nicht die wissenschaftlich allseitige, fundierte, auf äußerst umfangreichem empirischem Material beruhende Analyse der Grundgesetze des Kapitalismus, die der spätere Marx vorgenommen hat. Auch ist der Kommunismus noch nicht sozialökonomisch, als notwendiges Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung, des Klassenkampfes des Proletariats begründet. Aber was Kommunismus ist, wird zumindest genial geahnt, und das ist eine ganz andere Philosophie als die Feuerbachsche oder als das, was Marcuse daraus macht. Wir haben hier geniale Vorwegnahmen des Marxismus, sein erstes Wetterleuchten. Dies ist kein Ahnenvater des bürgerlichen Anthropologismus unserer Tage, in den auch der junge Marx nur nach grober Fälschung seiner Ansichten „eingeordnet“ werden kann. Allerdings erfolgt solche Fälschung und

[88] Ebenda, S. 815 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

anschließende Reduktion des späteren Marx auf *solchen* jungen. Dieses Reduktionsverfahren richtet sich gegen die ganze Entwicklung von Marx, ist gerade darum anti-marxistisch.

Untersuchen wir nunmehr Marcuses Aufsatz über die „Manuskripte".

Die revisionistische Grundthese Marcuses lautet: Der ganze Marx steckt in seinem Frühwerk.

Marcuse beginnt mit einer These, die das revisionistische Bestreben sofort klarlegt: Die Neuveröffentlichung müsse „zu einem entscheidenden Ereignis in der Geschichte der Marx-Forschung werden. Diese *Manuskripte* könnten die Diskussion über den Ursprung und den ursprünglichen Sinn des Histo-[90]rischen Materialismus, ja der ganzen Theorie des ‚wissenschaftlichen Sozialismus', auf einen neuen Boden stellen."[89] Außerdem vermittle das Manuskript eine bessere Einsicht in das Verhältnis von Marx zu Hegel.

Marcuse geht davon aus, in den Manuskripten seien schon „alle bekannten Kategorien der späteren Kritik der politischen Ökonomie beisammen."[90] Diese falsche Behauptung verbindet er mit der anderen: es werde – im Gegensatz zum Marx des „Kapitals" – noch deutlich offenbar „der ursprüngliche Sinn der grundlegenden Kategorien ..., und eher könnte es notwendig werden, die geläufige Interpretation der späteren Ausarbeitung die Kritik im Hinblick auf die Ursprünge zu revidieren, als daß umgekehrt die ursprüngliche Gestalt der Kritik von der späteren Stufe aus zurechtinterpretiert wird"[91].

Marcuse spricht also das revisionistische Programm offen aus, beruft sich dabei auf Marx, dessen Ansehen 1932 bereits so groß war, daß er als Zeuge linksbürgerlicher Taktiken gegen den realen Sozialismus ausgenutzt werden sollte. Diese taktische Grundlinie hat sich bis heute nicht geändert: immer wieder kommen Linksliberale darauf zurück, und in Zeiten scharfer politischer Auseinandersetzungen halten sich auch die reaktionärsten Kritiker des Sozialismus an ein solches Rezept, sagen sie, daß sie an sich nichts gegen Kommunisten hätten, wenn es nur solche Kommunisten seien, die sich dem realen Sozialismus entschieden in den Weg stellten.[92]

Marcuses Verfahren ist unhistorisch. Nur darum kann er behaupten, die Grundkategorien des reifen Marx träten schon in den „Manuskripten" auf. Die Begriffe Wert, Mehrwert, Ware Arbeitskraft und andere fehlen in den „Manuskripten" noch ganz oder haben dort einen anderen Sinn als später. Tuchscheerer analysiert diesen Änderungsprozeß exakt und zeigt, daß er erst während der Arbeit an den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie", also etwa fünfzehn Jahre nach der Arbeit an den „Manuskripten", einen gewissen Abschluß erreichte.[93] In den „Manuskripten" fehlt auch noch die Basis-Überbau-Konzeption. Kurzum: Marcuses Ausgangsthese hält keiner ernsthaften Kritik stand.

Allerdings dürfen wir nicht verschweigen, daß er selbst 1941, in seinem zweiten Hegel-Buch, erneut auf die „Manuskripte" zu sprechen kommt und dabei seine frühere Auffassung korrigiert: „Die Marxschen Frühschriften sind jedoch in jeder Hinsicht bloß vorläufige Stufen zu seiner reifen Theorie, Stufen, deren Bedeutung nicht überbetont werden sollte."[94]

Philosophie und Ökonomie

Marcuse geht richtig davon aus, daß in den „Manuskripten" Philosophie und Ökonomie unter dem Aspekt der Revolution miteinander verknüpft [91] sind.[95] Allerdings ist dazu kritisch zu

---

[89] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 136; S. *7*.
[90] Ebenda, S. *7*.
[91] Ebenda, S. 136 f.
[92] Vgl. Leitartikel des Antikommunismus-Spezialisten *W. Günzel* in „Die Welt", 3. September 1968.
[93] Vgl. *W. Tuchscheerer*, Bevor „Das Kapital" entstand.
[94] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, Neuwied-Berlin 1962, S. 260.
[95] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 137; S. *8*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sagen, was Marcuse unterläßt, weil er nicht historisch an das Problem herangeht: in den „Manuskripten“ ist diese „Einheit“ noch nicht von der Sache her, noch nicht innerlich begründet, sondern von außen her, von den Postulaten Hegelscher Dialektik aus an die politische Ökonomie herangetragen. Buhr schrieb dazu, Marcuse interpretiere die „Manuskripte“ „... vornehmlich unter systematischen, nicht historischen Gesichtspunkten. So kommt es, daß er Marx gleichsam eine Art dialektisches Bewußtsein unterschiebt, indem er an den Manuskripten als positiv hervorhebt, daß in ihnen die in der politischen Ökonomie übliche Dreiteilung in Boden, Kapital und Arbeit aufgehoben worden sei“.[96] Tatsächlich verfahre Marx so, nur übersehe Marcuse, „daß Marx ein solches an Hegel – im Falle der ökonomisch-philosophischen Manuskripte sicher auch an Proudhon – orientiertes Vorgehen später bewußt aufgibt.“[97] Von den „Manuskripten“ her Marx zu interpretieren sei deshalb falsch. In seinem späteren ökonomischen Werk übernahm Marx wieder diese Dreiteilung, um „die Dialektik der Sache selbst zu erfassen und zur Darstellung zu bringen ... In den ökonomisch-philosophischen Manuskripten ordnet Marx noch in Hegelscher Manier die Sache selber einer vorgefaßten Dialektik unter.“[98] Buhr verweist in diesem Zusammenhang auf einen Brief von Marx an Engels[99] und belegt mit Marx’ Argumenten, worin dieser die dialektisch-materialistische Methode der politischen Ökonomie sah. „Der Standpunkt der ökonomisch-philosophischen Manuskripte ist der von ‚Ahnungen‘ des ‚Systems‘ der politischen Ökonomie, auf die der Begriff der Entfremdung angewendet wird.“[100] Das ignorieren die Neu-Interpreten, wenn sie die „Manuskripte“ zum Kriterium des Marxismus erheben.

Marx’ späteres System stellt tatsächlich eine Einheit von Philosophie, politischer Ökonomie und revolutionärer Politik der Arbeiterklasse dar. Aber dieses System ist nun innerlich zusammenhängend begründet. Aus der materialistischen Beantwortung der philosophischen Grundfrage und der Klarlegung, daß das entscheidende materielle Sein der Gesellschaft deren ökonomische Basis ist, folgt die konkrete Durchführung dieses Materialismus als polit-ökonomische Analyse und die revolutionäre Politik der Arbeiterklasse, weil diese innerhalb des Kapitalismus aus objektiven Gründen die revolutionärste Klasse ist.

Anthropologisierung Marxens

Marcuse deutet Marx’ „Manuskripte“ anthropologisch. Der spezifische Charakter dieser Anthropologie kann zunächst unerörtert bleiben. „Eben dies muß gesehen und verstanden werden: daß Ökonomie und Politik [92] auf dem Grunde einer ganz bestimmten philosophischen Interpretation des menschlichen Wesens und seiner geschichtlichen Verwirklichung zur ökonomisch-politischen *Basis* der Theorie der Revolution geworden sind.“[101] Der frühe Marx wird also auf Anthropologie reduziert. Dem Nachweis der Richtigkeit dieser These dient der *ganze* Kommentar zu den „Manuskripten“. „Innerhalb dieser Kritik nun wird die Idee der Nationalökonomie völlig gewandelt: sie wird zu einer Wissenschaft von den notwendigen Bedingungen der kommunistischen Revolution. Und diese Revolution selbst bedeutet – über alle ökonomische Umwälzung hinaus – eine Revolution der ganzen Geschichte des Menschen und seiner Wesensbestimmung.“[102] Die These steht in dem subjektivistischen Zusammenhang der früheren Marcuse-Arbeiten. Nationalökonomie wird Funktion der Revolution, die ihrerseits Funktion der Anthropologie ist. Vermittelt ist also auch Nationalökonomie Funktion der Anthropologie.

---

[96] *M. Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, a. a. O., S. 819.
[97] Ebenda.
[98] Ebenda.
[99] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 29, Berlin 1967, S. 275, 312.
[100] *M. Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, a. a. O., S. 819.
[101] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 137; S. *8*.
[102] Ebenda, S. 138; S. *9*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marx sage nicht aus Befangenheit in der Feuerbachschen Terminologie „menschliche Wesenskräfte“, „Wesen des Menschen“, wenn er „das gegenständliche Dasein der Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte“ nenne und seinen „Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen begreifen will“[103]. Marx’ Kritik der politischen Ökonomie erfolge „ausdrücklich auf philosophischem Boden und in philosophischer Auseinandersetzung“.[104]

Wir stimmen dem im Sinne der obenerwähnten Kritik Buhrs zu, schätzen es also anders als Marcuse ein. Wir sehen darin nicht den Ausdruck eines tieferen, sondern den eines zunächst angenäherten Verständnisses der politischen Ökonomie. Die philosophische Behandlung der Ökonomie ist in dem Sinne noch eine äußerliche, als sie nicht der Natur des Gegenstandes selbst entspricht. Marcuse jedoch bewertet dies positiv: „Auf Grund einer von Marx in der Auseinandersetzung mit Hegel entworfenen Idee vom Wesen des Menschen und seiner Verwirklichung erscheint ein ökonomisches Faktum schlechthin als die Verkehrung des menschlichen Wesens ... *erst auf diesem Grunde* wird ein ökonomisches Faktum fähig, die wirkliche Basis einer wirklich das Wesen des Menschen und seiner Welt verändernden Revolution zu werden.“[105]

Politische Ökonomie ist somit auf Anthropologie reduziert. Sie muß dann von Anfang an nicht als eine beliebige Wissenschaft oder ein beliebiges wissenschaftliches Sachgebiet Gegenstand der Kritik sein, sondern als wissenschaftlicher Ausdruck für eine das ganze menschliche Wesen angreifende Problematik.[106] So wird die bürgerliche politische Ökonomie Gegenstand der Kritik, *weil* sie die konkreten Erscheinungsweisen der Entfremdung nicht analysiert, sie folglich hinnimmt. Dies drücke sich in der unreflektierten Dreiteilung des Gegenstandes der Ökonomie aus. Marx [93] erörtere das in den „Manuskripten“ und hebe diese Dreiteilung durch Reduktion der ökonomischen Grundkategorien auf die Arbeit, die ihrerseits philosophisch interpretiert werde, auf. Damit überwinde er den Entfremdungscharakter der Ökonomie.

Allerdings unterstellt Marcuse Marx hier Hegels Entfremdungs-Begriff. Für Hegel ist das Außer-Subjektive in Wahrheit nur entfremdetes Subjekt. Die Reduktion der ökonomischen Grundkategorien auf die Arbeit als Überwindung der Entfremdung zu deuten heißt, *alles* Objektive ins Subjekt zurückzunehmen. Das ist Hegel, nicht Marx, auch nicht junger Marx. Marcuse meint, Marx gehe zwar von den traditionellen Grundkategorien der Ökonomie aus. Aber: „Der Begriff der Arbeit durchbricht ... in seiner Entwicklung den überlieferten Rahmen der Problementfaltung; unter diesem Begriff geht die Erörterung weiter und entdeckt das neue ‚Faktum‘, welches dann zur Basis der Wissenschaft der kommunistischen Revolution wird“[107].

Konsequenterweise wird auch der Kommunismus anthropologisiert, das heißt aus dem „Wesen“ des Menschen abgeleitet, wobei dieses „Wesen“ Marcuses isoliertes, unbegründetes Subjekt ist. Die kapitalistische Gesellschaft stellt „nicht nur ökonomische Tatsachen und Objekte, sondern die ganze ‚Existenz‘ des Menschen, die ‚menschliche Wirklichkeit‘ in Frage ... das ist für Marx der entscheidende Rechtsgrund der proletarischen Revolution als einer *totalen und radikalen* Revolution, die jede nur partielle Umwälzung oder ‚Evolution‘ unbedingt ausschließt“[108]. Für Marx ist das „Wesen“ des Menschen das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse. Daraus, also aus objektiven Prozessen, leitet Marx die Notwendigkeit der Revolution ab, und nicht aus anthropologischen Befunden. Marcuses Anthropologisierung des Kommunismus und der Revolution kennen wir schon seit 1928. Wir sahen auch bereits des-

---

[103] Ebenda, S. 140; S. *12*; *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 542.
[104] *H. Marcuse*, ebenda, S. 140; S. *12*.
[105] Ebenda, S. 140 f.; S. *12 f.*
[106] Ebenda, S. 138; S. *9*.
[107] Ebenda, S. 139; S. *11*.
[108] Ebenda, S. 142; S. *14*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sen Heideggersche Wurzel. In Wahrheit haben wir es hier mit kleinbürgerlichem Radikalismus zu tun, der sich besonders revolutionär gibt und dabei den konkreten Weg der Revolution ausstreicht, indem er die Revolution vom objektiven Gesellschaftsprozeß abtrennt.

Der Kommunismus sei die „*wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“[109] Diese Marx-Worte, deren feuerbachisch-anthropologischer Kern offensichtlich ist, zitiert Marcuse zum Beweis des letztlich anthropologischen Charakters des ursprünglichen Marxismus. Das heißt: er zitiert hier zwar Worte von Marx, aber sie [94] drücken Gedanken Feuerbachs aus. So will Marcuse seine Reduktion des Marxismus auf Feuerbachianismus begründen. Wir werden darauf gleich noch einmal zu sprechen kommen.

Die „ganze Wesensgeschichte des Menschen“ werde durch den Kommunismus „revolutioniert“[110], heißt es. Allerdings sei das „Wesen des Menschen“ nichts Metaphysisches: „Ausgang, Grund und Ziel der Untersuchung ist vielmehr durchaus die bestimmte geschichtliche Situation und die sie umwälzende Praxis“[111], sagt Marcuse, was freilich durchaus in den Kontext des Heideggerschen Existentialismus und des Marcuse-Kommentars dazu aus dem Jahre 1928 paßt. In Heideggers Sinn müssen wir auch hier Marcuses Termini „geschichtliche Situation“ und „umwälzende Praxis“ verstehen. Aber das war nicht der Sinn dieser Termini beim jungen Marx, vom reifen ganz zu schweigen. Es ist jedoch an der Zeit, einige Bemerkungen über das Verhältnis von Marx zum anthropologischen Materialismus Feuerbachs einzufügen.

Marx bekennt sich an mehreren Stellen der „Manuskripte“ zu Feuerbach und streicht dessen Verdienste heraus. Beurteilt man den gesamten Entwicklungsgang von Marx, so war sein „Feuerbach-Kultus“ gerade während der Abfassung der „Manuskripte“ am stärksten ausgebildet. Dennoch wäre es falsch, selbst den Marx dieser Periode rundweg einen Feuerbachianer zu nennen.

Selbstverständlich enthalten die „Manuskripte“, entsprechend Marx’ damaligem Entwicklungsstand, immer wieder starke Anlehnungen an Feuerbach, worauf insbesondere Schuffenhauer und Kägi mit philologischer Exaktheit hinweisen. Gleichzeitig entwickeln sich jedoch zwischen Marx und Feuerbach seit Marxens „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ – sie wurde noch *vor* den „Manuskripten“ verfaßt – prinzipielle theoretische Differenzen, wie Schuffenhauer deutlich zeigt.[112] Diese Differenzen betrafen die Einschätzung einer möglichen Revolution in Deutschland, die Rolle der Theorie in der Revolution, die Veränderung ihres Gegenstandes als revolutionäre Theorie. Marx führt in der genannten „Einleitung“, also schon vor den „Manuskripten“, Feuerbachs Gedankengänge erheblich über Feuerbach hinaus: Feuerbach habe richtig den menschlichen Grund der Religion enthüllt, sagt Marx. Feuerbach zog aber daraus nicht jene Konsequenzen, die Marx zog. Feuerbach drang nicht zu den wirklichen *gesellschaftlichen* Wurzeln der Religion vor. Er fragte nicht, was das denn für ein „Mensch“ sei, der die Religion erzeuge. Hier aber setzt Marx ein: „... *der Mensch* das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt sind*.“[113] Die [95] Konsequenz ist der Kampf für die Revolutionierung dieser Welt. Marx entwickelt auch hinsichtlich des Charak-

[109] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 536.
[110] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 141; S. *13 f.*
[111] Ebenda, S. 141; S. *14*.
[112] *W. Schuffenhauer*, Feuerbach und der junge Marx, S. 74 ff.
[113] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 1, S. 378.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

ters der Revolution und ihres sozialen Trägers Ideen, die weit über Feuerbach hinausweisen, wie diese „Einleitung“ und die Auseinandersetzungen mit Ruge beweisen.

Dies alles gehört zur *Vorgeschichte* der „Manuskripte“ und darf bei deren Analyse, insbesondere bei der ihrer anthropologischen Aspekte, selbst wenn sie noch in Feuerbachschen Termini entwickelt werden, nicht ignoriert werden. Es ist dies eben längst nicht mehr die Anthropologie Feuerbachs.

Feuerbachs Materialismus hatte einen anthropologischen Charakter, in dem er die allgemeinsten zwischenmenschlichen Beziehungen erfassen wollte. Die Entfremdung, deren jenseitige Projektion die Religion sei, wird von Feuerbach als solche der zwischenmenschlichen Beziehungen erkannt. Diese Beziehungen sind der Geschichte unterworfen. Feuerbachs Mensch-Begriff ist also durchaus nicht in allem unhistorisch, abstrakt. Auch seine Erkenntnistheorie enthält – wie Schuffenhauer zeigt – historische Elemente. „Die Besonderheit des anthropologischen Ansatzes von Feuerbach – als Versuch eines Hinausgehens über den beschränkten Mechanizismus des älteren Materialismus – besteht also gerade in dem Bestreben, den ‚gemeinschaftlichen‘, ‚gesellschaftlichen‘ Charakter des ‚menschlichen Wesens‘ und damit auch der menschlichen Erkenntnis zu berücksichtigen.“[114] Gerade darum knüpfte Marx auch noch in den „Manuskripten“ an Feuerbach an, sagt er, Feuerbach habe als erster seit Hegel unter den deutschen Philosophen wieder Werke ebenbürtigen Ranges geschrieben.

Worin unterschied sich jedoch Marx’ Verständnis der Feuerbachschen Anthropologie bzw. deren Weiterführung vom Feuerbachschen Ausgangspunkt selbst? *Erstens* deutete Marx die zwischenmenschliche Beziehung nicht – wie Feuerbach – nur als Ich-Du-Verhältnis, sondern als Gesellschaft und damit die Verwirklichung des wahren Menschenwesens als Kommunismus. *Zweitens* begründete Marx dieses zwischenmenschliche Verhältnis ökonomisch, aus der Arbeit, der Produktion. Damit war Marx’ Anthropologie in den „Manuskripten“, im Unterschied zu Feuerbach, dessen Anthropologie dies nur versprach, gesellschaftlich und, ebenfalls über Feuerbach hinausgehend, materialistisch orientiert, ohne jedoch schon alle terminologischen Formen idealistischer Anthropologie zu überwinden. Diese Überwindung gelang, gemeinsam mit Engels, Marx erst unmittelbar nach der Arbeit an den „Manuskripten“ in der „Heiligen Familie“. Vor allem aber sind die „Feuerbach-Thesen“ das historische Dokument der Überwindung des unzulänglichen anthropologischen Materialismus. [96]

Marcuse über Marx’ Arbeitsbegriff

Kehren wir wieder zur Beurteilung des Marcuseschen Marx-Kommentars zurück. Er zeigt, daß der neue Begriff, mit welchem Marx die Analyse vorantreibt, jener der „entäußerten Arbeit“ ist. Sie bedeutet nicht nur einen „ökonomischen Sachverhalt, sondern eine Entfremdung *des Menschen*, eine Entwertung *des Lebens*, eine Verkehrung und einen Verlust der *menschlichen Wirklichkeit*“[115]. (Im Neudruck des Kommentars hat Marcuse diese Hervorhebung wie auch andere aufgehoben.)

Man sieht, wie durch die anthropologische Interpretation Marcuses Marx’ Begriff der Entfremdung in den Rang einer vor- bzw. außergesellschaftlichen, vor- bzw. außergeschichtlichen Kategorie erhoben wird. Entspricht eine solche Interpretation dem Marxschen Entfremdungsbegriff?

Tatsächlich gibt es, wenn man vom konkreten Sinn der „Manuskripte“ absieht, die Möglichkeit, gewisse Marxsche Formulierungen so zu deuten. Aber – wenn schon nicht der Kontext der „Manuskripte“ zur Zurückweisung dieser Ansicht ausreichte, so würde zumindest der

[114] *W. Schuffenhauer*, Feuerbach und der junge Marx, S. 118.
[115] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 140; S. *12*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marx der „Deutschen Ideologie“, erst recht jener der „Grundrisse“ und des „Kapitals“, diese mystische Interpretation nicht zulassen. Hier ist die Entfremdung durch exakte Gesellschaftsanalyse begründet. Wir werden den Begriff der Entfremdung in den „Manuskripten“ jedoch erst etwas später untersuchen.

Der Begriff der „entäußerten Arbeit“ sei bei Marx bedeutungsgleich dem Begriff des *entfremdeten* Menschen.[116] Es handelt sich also um einen Sachverhalt, der den Menschen *als Menschen* (und nicht nur den Arbeiter, das Wirtschaftssubjekt u. dgl.) betrifft; um ein Geschehen „nicht nur in der Wirtschaftsgeschichte, sondern in der Geschichte des Menschen und seiner Wirklichkeit“[117].

Die Entfremdung erscheint in Marcuses Interpretation als allgemein-menschliche, als anthropologische Erscheinung. Er wird später daraus eine „Katastrophe des Menschen“ folgern, die eine gegenüber der politischen und ökonomischen Revolution radikalere, primär anthropologische Revolution erfordere, deren Wesen freilich im Dunkel bleibt. Diesen anthropologischen Pseudoradikalismus trafen wir schon im Essay von 1928. Sein Modell ist Heideggers „totaler Widerruf“.

„… der ökonomische ‚Zustand‘ der Arbeit wird auf die ‚Existenz‘ ... des arbeitenden Menschen zurückgeworfen“. Das interpretiert Marcuse in Marx hinein. „Entäußerung und Entfremdung der Arbeit betreffen über die Sphäre wirtschaftlicher Verhältnisse hinaus Wesen und Wirklichkeit des Menschen ‚als Menschen‘, und nur deswegen kann der Verlust des Gegenstandes der Arbeit eine so zentrale Bedeutung bekommen“[118].

[97] Man beachte, wie dieser Pseudoradikalismus notgedrungen die Klassenproblematik deren Grundlage ökonomischer Art ist, hinter der anthropologischen zurücktreten läßt.

Nach solcher anthropologischen Umwertung entdeckt Marcuse eine „erstaunliche ‚idealistische‘ Verkehrung“[119] bei Marx. Sie bestehe darin, daß „ein ökonomisches Faktum“, das Privateigentum, „in einem allgemeinen Begriff, in dem Verhalten des Menschen zum Gegenstand gründen“ soll. Das Privateigentum ergebe sich „durch Analyse aus dem Begriff der *entäußerten Arbeit*“[120]. So schreibe Marx, nicht Hegel. Tatsächlich drücke sich hierin „eine der entscheidenden Entdeckungen der Marxschen Theorie“ aus: „der Durchbruch vom ökonomischen Faktum zu den menschlichen Faktoren, von der Tat-‚Sache‘ zur Tat-‚Handlung‘“[121], das Begreifen starrer Zustände als Prozesse menschlicher Aktion. Allerdings ist Marx’ Formulierung „durch Analyse aus dem Begriff“ unexakt und entspricht nicht dem wirklichen Gang seiner eigenen Analyse, der nicht aus der Analyse des *Begriffs*, sondern der der Geschichte der Arbeit das Privateigentum ableitet, und das ist gewiß nicht idealistisch, nicht hegelianisch.

Aus seiner anthropologischen Konzeption leitet Marcuse eine Deutung der Arbeit als „eigentliche Äußerung und Verwirklichung des menschlichen Wesens ... als *philosophische* Kategorie“[122] ab. Zur Rechtfertigung dieser These zitiert er Marx: „Die Arbeit ist das *Fürsichwerden des Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter* Mensch“[123]. Allerdings faßt hier Marx Hegels Arbeitsbegriff zusammen. Arbeit sei der „... Selbsterzeugungs- oder Selbstvergegenständlichungsakt des Menschen“[124], „die Lebenstätigkeit, das produktive Le-

[116] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 520.
[117] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 140; S. *12*.
[118] Ebenda, S. 142; S. *15*.
[119] Ebenda, S. 143; S. *16*.
[120] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 520.
[121] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 143; S. *16*.
[122] Ebenda, S. 144; S. *17*.
[123] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 574.
[124] Ebenda, S. 584.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

ben selbst“[125]. Der reale Sinn all dieser Marx-Worte ist der, daß der Mensch sich durch seine Arbeit selbst erzeugt, was freilich keine anthropologische These ist! Wie wenig Marcuse Marx’ wirklichen Gedankengang trifft, zeigt dessen Argument gegen die These von der Geschichte als Enthüllung eines vorgegebenen Wesens des Menschen. Marx sagt – sich auf Feuerbach stützend –, in dieser falschen Auffassung würden der „wirkliche Mensch und die wirkliche Natur ... bloß zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgenen unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur“[126].

Marx’ „Menschenbild“ nach Marcuse

Marcuse bemerkt, daß bei Marx der Mensch ein gegenständliches Wesen ist. Er will dieses Wesen untersuchen, weil nur dann klar sei, was Entfremdung und Revolution bei Marx bedeuten. Dieser beantworte die [98] Frage nach dem Wesen des Menschen an zwei Stellen der „Manuskripte“.[127] Beide Stellen bezeichnen „den eigentlichen Boden der Marxschen Kritik. Marx nennt mehrfach ... den positiven Kommunismus, der die Aufhebung der Entfremdung und Verdinglichung leistet, ‚Humanismus‘ –, ein terminologischer Hinweis darauf, daß für ihn eine bestimmte Verwirklichung des *menschlichen Wesens* die ‚Basis‘ ist. Die Ausarbeitung dieses Humanismus ... ist hier hauptsächlich durch Feuerbach bestimmt: es ‚verdankt die positive Kritik ... ihre wahre Begründung den Entdeckungen *Feuerbachs* ...‘“[128]. Wir zeigten schon, daß Marx, als er dies schrieb, in Wahrheit bereits wesentliche Schritte über Feuerbach hinausgegangen war.

Marcuse untersucht die Elemente der Marxschen Theorie des Menschen und hebt folgende Merkmale hervor: Der Mensch sei Gattungswesen, mache sich seine und die übrigen Gattungen zum Gegenstand und verhalte sich zu ihnen als Gattungswesen.[129] Darin gründe die spezifisch menschliche Freiheit, das heißt: die Selbstverwirklichung[130]. Als Gattungswesen sei der Mensch *universell*. Die ganze Natur ist Medium des menschlichen Lebens. Er nimmt die Natur nicht hin, sondern eignet sie sich an. Seine *Freiheit* erstreckt sich also auf die ganze Natur. Der Mensch sei gegenüber dem spezialisierten Tier universell, darum frei, nicht an bestimmte Arten des Seins gefesselt, offen für alles Sein.

Dieser Gedanke stammt von Feuerbach.[131] Er besagt, daß der Mensch, als biologisch unspezialisiertes Wesen, die subjektiven Bedingungen eines freien Verhaltens gegenüber der Natur besitze, daß er nicht an ein ganz bestimmtes Verhältnis Mensch-Natur gebunden sei (so, wie etwa die nur kletternden Baumaffen an das Leben im Wald gebunden sind). Der Mensch produziert allseitig und kann in jedem Milieu unserer Erde leben (sich die dazu nötigen Bedingungen selbst herstellen). Aber der Gedanke besagt nicht – was die existentialistische Anthropologie und in ihrem Gefolge Marcuse daraus ableitet –, daß der Mensch in keinerlei Determinationsverhältnis zur Natur stehe. Diese schwache Argumentation des Existentialismus richtet sich in Wahrheit gegen die Freiheit: In einer indeterminierten, also regellosen Wirklichkeit ist keine Erkenntnis, kein Verwirklichen von Zielen, Zwecken, Plänen, also keine Freiheit möglich. In Wahrheit meinen Feuerbach und Marx, daß der unspezialisierte Mensch frei in dem Sinne ist, nicht an mechanisch-kausale Determinanten gebunden zu sein, sondern in einem universellen Verhältnis und Wechselverhältnis zur objektiv determinierenden Wirklichkeit stehe.

---

[125] Ebenda, S. 516.
[126] Ebenda, S. 584.
[127] Ebenda, S. 515 f. und 576 f.
[128] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 146; S. *19*; *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 468.
[129] *H. Marcuse*, ebenda, S. 146 f.; S. *20*.
[130] Ebenda, S. 147; S. *20*.
[131] *L. Feuerbach*, Werke, Bd. II, S. 342.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Fahren wir in der Wiedergabe der Marcuseschen Darstellung fort: Marx verweise auf die wesensgemäße Einheit von Mensch und Natur. „Wo immer die Natur in der Geschichte des Menschen begegnet, ist sie ‚*menschliche* Natur', während der Mensch seinerseits immer auch ‚menschliche Natur' ist."[132]

[99] Hier haben wir eine Quelle für Marcuses bereits angedeuteten Dualismus. Aus der Tatsache, daß der historische Mensch die ihm begegnende Natur bereits als vermenschlichte erfährt, folgert er, daß es das genetische und erkenntnistheoretische Primatverhältnis nicht gibt. Diese Argumentation wäre unter einer einzigen Bedingung zulässig, unter der Bedingung, daß es schon immer menschliche Wesen gegeben hätte, was bekanntlich nicht stimmt.

Als weiteres Wesensmerkmal des Menschen wird die *Vergegenständlichung* genannt. Sie folge aus der Gegenständlichkeit des Menschen und begründe die Einheit von Mensch und Natur tiefer. Diese Vergegenständlichung ist, weil aus dem Wesen des Menschen folgend, unaufhebbar. Aufhebbar ist nur die entfremdete, verdinglichende Form der Vergegenständlichung. Marcuse führt dann die bekannten Marx-Worte über den Menschen als Naturwesen ein, folgert aber daraus nicht, daß seine existentialistische Deutung der Marxschen Anthropologie falsch ist, sondern daß sich daraus die Möglichkeit eines Auseinanderklaffens von Gegenständlichkeit und menschlichem Wesen durch die Verdinglichung ergebe. Die Äußerung menschlicher Wesenskräfte kann zur Entäußerung werden, zur Entfremdung. Da dies bei Marcuse jedoch ohne gesellschaftliche Konkretion und Differenzierung vorgetragen wird, läuft alles auf die *anthropologische* Möglichkeit der entfremdenden Entäußerung hinaus, die *vor* allem Gesellschaftlichen und *unabhängig* davon angelegt ist. Darauf ist noch zurückzukommen. Das widersprach jedoch völlig Marx' Ansicht, wonach Entäußerung nichts Anthropologisches, sondern materiell-gesellschaftlich begründet ist.

Die Marxsche Wesensbestimmung des Menschen weiter erörternd, sagt Marcuse: Zu diesem Wesen gehört Sinnlichkeit, Sensibilität. Bei Feuerbach ist diese Sinnlichkeit nur passiv, nur Erleiden. Bei Marx bleibt dieses Moment zwar bestehen[133]: Sinnlich sein ist leidend sein. Daraus folgert Marcuse, Leiden sei für Marx eine ontologische Bestimmung des Wesens des Menschen. Aber Marcuse verweist auch darauf, daß Marx über diese Feuerbachsche Deutung der Sinnlichkeit hinausgehe. Es vollziehe sich hier bei Marx „jene entscheidende Wendung von der klassischen deutschen Philosophie zur Theorie der Revolution, indem Marx die Grundbestimmung des *praktischen* und *gesellschaftlichen* Seins in die Wesensbestimmung des Menschen hineintreibt. Die Sinnlichkeit des Menschen ist als ‚Gegenständlichkeit' wesentlich praktische Vergegenständlichung und als praktische wesentlich eine gesellschaftliche Vergegenständlichung."[134]

Gerade die, allerdings später, auf höherem theoretischem und politisch-praktischem Niveau geschriebenen Marxschen Feuerbach-Thesen zeigen die materielle Praxis als Differenzierungsmerkmal zwischen Marx und Feuer-[100]bach. Das sagt Marcuse richtig, wobei höchstens zu bemerken wäre, daß zur Herausbildung gerade dieses Differenzierungsmerkmals Marx' Aufenthalt in Paris, seine Erfahrungen in und mit der revolutionären französischen Arbeiterbewegung eine ebenso wichtige Quelle waren wie die theoretische Auseinandersetzung mit der klassischen deutschen Philosophie.

Da die Pariser „Manuskripte" bereits während des Sammelns solcher Erfahrungen geschrieben wurden, kann sich – wie Marcuse nun rein geistesgeschichtlich richtig feststellt – diese Korrektur bereits in den „Manuskripten" andeuten: „die Sinnlichkeit des Menschen bedeutet sein Ge-

---

[132] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 148; S. *22*.
[133] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 577, 579.
[134] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 152; S. *26*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

setztsein durch ihm vorausgesetzte Gegenstände und damit zugleich das *Haben* einer gegebenen gegenständlichen Welt, zu der sich der Mensch ‚universell' und ‚frei' *verhalten* kann"[135].

Marcuse fragt nun: *Wie* hat der Mensch die Welt und *wie* verhält er sich zu ihr? Bei Feuerbach ist dies wesentlich eine theoretische, reflexive, passive Lösung. Anders bei Marx. Der Mensch *hat* die Welt durch die Arbeit. Sie begründet menschliches Haben und Verhalten, stellt den inneren Zusammenhang zwischen Mensch und Natur her, wobei die Notwendigkeit und Möglichkeit des Arbeitens aus der Bedürftigkeit und Universalität, das heißt der Freiheit in Marcuses Deutung, folgt. Die Gegenstände seien primär nicht solche der Anschauung, sondern des Bedürfnisses. Als solche seien sie Gegenstände unserer Subjektivität, die sich Äußerliches aneignet. Arbeit ist das Sichverlegen in die Äußerlichkeit, so daß im Wesen des Menschen schon die Entäußerung angelegt ist.

Damit ist unsere oben getroffene Feststellung belegt: Für Marcuse ist Entfremdung eine allgemein-menschlich, keine sozial-ökonomische Kategorie. Als solche kann sie immer wieder auftreten, ist sie nicht an bestimmte soziale Bedingungen gebunden, wie wir auch noch sehen werden. Arbeit ist ein Aufprägen menschlichen Wesens auf die Gegenstände, ein sich in ihnen Verwirklichen, „so wie er sich im Gegenstand der Arbeit verwirklicht hat, so *ist* der Mensch"[136].

Diese Vergegenständlichung erwirken die Menschen *nur gemeinschaftlich*, als Gattung. Die Gesellschaft entwickelt sich also nicht aus der Arbeit, sondern aus dem anthropologischen Wesen des Menschen. So deutet Marcuse Marx, wobei dieser in einigen feuerbachischen Wendungen diesen Gedankengang nahelegte, ihn jedoch in seinen späteren Werken[137] überwand.

Die Welt wird also gesellschaftlich angeeignet und geprägt. Der Mensch trifft so stets auf eine bereits gesellschaftlich bestimmte Realität. „Die dem Menschen jeweils vorausgesetzte gegenständliche Welt ist die Wirklichkeit eines geschehenen menschlichen Lebens, das, obwohl vergangen, doch gerade in der Gestalt, die es der gegenständlichen Welt gegeben hat, [101] gegenwärtig ist. Eine neue Gestalt der gegenständlichen Welt wird daher immer nur auf dem Grunde und in der Aufhebung einer schon vorliegenden früheren Gestalt; in dieser die Vergangenheit jeweils in die Gegenwart aufhebenden Bewegung entsteht allererst der wirkliche Mensch und seine Welt."[138] Diesen Gedanken, den Marx gegen Proudhon und im „18. Brumaire" formulierte – der Mensch mache seine Geschichte selbst, aber unter vorgefundenen Bedingungen –, isolierte Marcuse schon 1928 zu seinem Dualismus, daß es nur ein gegenseitiges Fundierungsverhältnis, jedoch kein Primatverhältnis zwischen Mensch und Realität gebe. Marx hat jedoch selbst schon in den „Manuskripten" diese Ansicht entschieden zurückgewiesen. Die Menschengeschichte, sagt er, ist die Fortsetzung der Naturgeschichte. Gerade das übergeht Marcuse, weil er sonst nicht seinen existentialistischen Schluß ziehen könnte.

Nun, nachdem menschliches Wesen sich als Einheit Mensch-Natur durch praktisch-gesellschaftlich-geschichtliche Vergegenständlichung konkretisiert, werde verständlich, daß der Mensch „universelles" und „freies" Gattungswesen ist. „Die Geschichte des Menschen ist ineins das Geschehen der *Allheit* des Seienden, der ‚ganzen Natur'. Mit seinem eigenen Dasein läßt der Mensch zugleich alles begegnende Sein geschehen: seine Geschichte ist ein ‚Produzieren und Reproduzieren' der ganzen Natur, ein Weiterführen des gegenständlich Seienden durch die Wiederaufhebung seiner vorliegenden Gestalt. In seinem ‚universellen' Verhalten zur ganzen Natur ist diese also letztlich nicht seine Schranke oder ein fremdes Außen, das ihn als ein anderes bedingt, sondern sie ist seine Äußerung, Bewährung, Bestätigung,

---

[135] Ebenda, S. *27*.
[136] Ebenda, S. 153; S. *28*.
[137] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 13, S. 8 ff.
[138] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, S. 154; S. *29*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

gerade seine Entschränkung zur Freiheit seines Wesens: ‚Die *Äußerlichkeit* ist ... die sich *äußernde* und dem Licht, dem sinnlichen Menschen erschlossene *Sinnlichkeit* ...'"[139]

Die ganze Natur ist weiter nichts als der entäußerte Mensch – der in dieser Theorie aus innerer Logik letztlich nur Bewußtsein sein kann! Die Natur ist Produkt dieses subjektiven – bei Hegel objektiven – Geistes, Produkt seiner „Praxis", seiner „Geschichte". Marcuse hat die Geschichte zu einem mystischen Subjekt erhoben und die gesamte Außenwelt in dieses mystische Subjekt zurückgenommen: reiner subjektiver Idealismus im Namen des jungen Marx. Auch darauf ist noch einmal zurückzukommen.

Zum Problem der Entfremdung

Marcuses Interpretation der Marxschen Entfremdungskonzeption geht von der Feststellung aus, daß für Marx Wesen und Existenz weder getrennt noch identisch seien, sondern ihre Einheit durch Praxis hergestellt [102] werden müsse. Wenn die gesellschaftliche Wirklichkeit diese Einheit zerstört habe, so ergebe sich die „*radikale Aufhebung* dieser Faktizität" als „unerbittlicher Antrieb zur Begründung der radikalen Revolution: daß es sich in der faktischen Situation des Kapitalismus eben nicht nur um eine ökonomische oder politische Krisis handelt, sondern um eine *Katastrophe des menschlichen Wesens*, – diese Einsicht verurteilt jede bloße ökonomische oder politische *Reform* von vornherein zum Scheitern und fordert unbedingt die katastrophische Aufhebung des faktischen Zustandes durch die *totale Revolution*."[140]

Das klingt unerhört radikal, hört sich nach Vertiefung an – und ist doch in Wahrheit nur die Fesselung der Revolution an Heideggers Anthropologie. Da ist – existentialistisch, kleinbürgerlich – die Krise „des Menschen" zur Katastrophe des menschlichen Wesens aufgegipfelt und dies als Marx' Standpunkt ausgegeben worden. Ebenso erscheinen Marx' Schlußfolgerungen daraus als diejenigen von Marx! Die Deutung der Termini „radikal" und „Tat" bei Marcuse erfolgte schon früher. Auch den Terminus „totale Revolution" untersuchten wir kurz im Zusammenhang mit Heideggers Scheinradikalismus, seinem „totalen Widerruf". Auch die undialektische Ablehnung der Reform trafen und kritisierten wir schon früher. Das ist also alles nichts Neues bei Marcuse. Erwähnenswert ist jedoch, daß er nun politische und ökonomische *Revolution* als *Reform* ausgibt und namens der Heideggerschen Pseudo-Radikalität verurteilt. Wohlgemerkt: das alles wird als originale Deutung der Marxschen Ansicht vorgetragen! Was Marcuse als Vertiefung des Revolutionsproblems ausgibt, ist in Wahrheit eine Verflachung. Sie trennt gerade das Wesentliche menschlicher „Existenz" und damit der „menschlichen Revolution" vom Menschen ab, relativiert es: das Ökonomische. Marcuse will die „menschliche" Re-

---

[139] [118] Ebenda, S. 154 f.; S. *29 f.*; *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 588.
Marcuse hat den Text dieses Marx-Kommentars im Neudruck von 1968 noch einmal bearbeitet – ohne das jedoch dem Leser mitzuteilen. Sofern es sich nur um sprachliche Verbesserungen – Ausmerzung von Pleonasmen [Häufung sinngleicher oder sinnähnlicher Wörter, Ausdrücke, (z. B. weißer Schimmel)] u. ä. – geht, ist das nicht wesentlich. Mindestens an zwei Stellen wurden jedoch Änderungen vorgenommen, die auf eine Sinn-Veränderung hinauslaufen. – Im alten Text hieß es: In den Manuskripten seien bereits alle bekannten Kategorien der späteren Kritik der politischen Ökonomie beisammen. Gerade das Studium der Frühschrift ermögliche so ein besseres Verständnis des „Kapitals", „und eher könnte es notwendig werden, die geläufige Interpretation der späteren Ausarbeitung der Kritik im Hinblick auf die Ursprünge zu revidieren, als daß umgekehrt die ursprüngliche Gestalt der Kritik von der späteren Stufe zurechtinterpretiert wird". (vgl. Anm. Nr. 91) Im Nachdruck fehlt der Passus, der hier nach dem Komma steht. Das ist eine noch geringe Sinn-Änderung. – Dasselbe kann man an einer zweiten Stelle nicht mehr sagen. Aus dem eben zitierten Text (Anm. Nr. 139) hat Marcuse im Nachdruck die Stellen: „der *Allheit* des Seienden" und „Mit seinem eigenen Dasein läßt der Mensch zugleich alles begegnende Sein geschehen" gestrichen. Die Streichung dieser sehr offen subjektiv-idealistischen Passagen ist geeignet, die Wurzeln des Marcuseschen Revisionismus zu tarnen. Geht man von dieser Einsicht aus, ist die im Neudruck vorgenommene Aufhebung von Unterstreichungen, die es im [119] ursprünglichen Text gab, nicht mehr so nebensächlich: solche Aufhebung zielt in der Regel auf ein Verwischen des anthropologischen Ansatzes.

[140] 140 *H. Marcuse*, ebenda, S. 158; S. *34*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

volution. Wenn das keine Phrase sein soll, ist sie nur als *sozialistische* eine menschliche Revolution, und zwar gerade darum, weil sie eine Revolutionierung der materiellen, der ökonomischen Basis gesellschaftlichen Lebens vollzieht und damit die Grundlagen für *humanistische* zwischenmenschliche Beziehungen schafft. Wir haben im Exkurs über das Objektive des gesellschaftlichen Seins und im Exkurs über gesellschaftliche Gesetze dargelegt, daß das politökonomische Sein die wahre Basis menschlichen, gesellschaftlichen Lebens ist. Wenn also menschliche Revolution nötig ist – und in der Anerkennung dieser Notwendigkeit stimmen wir mit Marcuse überein –, so ist sie als ökonomische nötig. Nur sie schafft die Bedingungen, die den *Prozeß* der *allseitigen* Befreiung des Menschen einleiten. Dabei negiert diese sozialistisch-menschliche Revolution dialektisch – „hegelianisch", nicht „heideggerisch" –, ist ihre „Totalität" nicht im Sinne einer reinen Vernichtung alles Vergangenen zu verstehen!

[103] Für den ganzen Marcuse typisch ist auch die scheinradikale, in Wahrheit revisionistische These, daß die ökonomische und politische Revolution/Reform die Katastrophe des menschlichen Wesens nicht abwenden könne. Diese hat also andere als ökonomische Wurzeln. Marcuse zerreißt hier nicht nur Basis und Überbau, leugnet nicht nur den Primat der Basis – womit er jenen historischen Materialismus ablehnt, den zu vertiefen er seit 1928 vorgab –, sondern er *irrationalisiert* das ganze Problem der Revolution. Übrigens werden wir dieser Abwertung der Basis und der Aufwertung des Überbaus zum primären Faktor in seinem späteren Werk ständig wieder begegnen.

Wie sehr Marcuses Interpretation die Auffassungen Marx' verfehlt, zeigt dessen 1844 gegen Ruge geschriebene Polemik zum Revolutionsbegriff. Marx sagt mit aller Deutlichkeit: „Eine *soziale* Revolution befindet sich deswegen auf dem Standpunkt des *Ganzen*, weil sie – fände sie auch nur in einem Fabrikdistrikt statt – ... eine Protestation des Menschen gegen das entmenschte Leben ist ..."[141]

Indem Marcuse von „menschlicher" Revolution spricht, die ökonomische relativiert, orientiert er praktisch auf die Beibehaltung des bestehenden Zustandes *namens* besonders radikaler, katastrophischer Umstülpung, eine Position, die wir beim späten Marcuse wiederfinden werden.

Im Grunde handelt es sich um ein völlig klares, kleinbürgerliches Konzept: Das Kleinbürgertum, als soziale Zwischenschicht, hat – historisch gesehen – keine Perspektive. Im Kapitalismus werden seine sozialen Grundlagen durch einen brutalen Konkurrenzkampf zerrieben. Im Sozialismus hat es nur eine Perspektive, indem es auf den genossenschaftlichen Weg übergeht – oder: als sozialistische Intelligenz – seine frühere Position aufgibt. Darum stehen kleinbürgerliche Theoretiker, solange sie nicht von ihrer künftigen, sozialistischen Position aus denken, „zwischen den Fronten", ist solches Denken sowohl „negativ" gegen den Kapitalismus als auch gegen den Sozialismus ausgerichtet. Der kleinbürgerliche Ideologe kann den Kapitalismus – als fundamentale Bedrohung der Existenzgrundlage seiner Schicht – nicht bejahen, aber er kann auch den *proletarischen* Sozialismus nicht anerkennen, sofern er kleinbürgerlicher Ideologe bleibt. Darum ist er nicht für die *bestimmte* Negation, nicht für die proletarische Revolution, sondern für die Negation „schlechthin", für den „totalen Widerruf", der den Kapitalismus und den proletarischen (für einen anderen könnte man noch sein!) Sozialismus ablehnt. Er ist nicht für die Revolution, die in einem dialektischen Zusammenhang mit der früheren Geschichte steht, er ist nicht für die Revolution des Proletariats, sondern für die „radikalere" anthropologische Befreiung des „menschlichen Wesens". Er ist folglich „kritisch" gegen den realen Sozialismus eingestellt. Er möchte [104] einen „menschlichen" Sozialismus. Er ist also auch für einen anderen sozialen Träger der Revolution: für die „dritten" Schichten, wozu etwa gehören: die Unterdrückten am Rande oder außerhalb des Systems (also nicht primär proletarische

[141] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 1, S. 408.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Schichten), Intellektuelle (also in der Regel kleinbürgerliche und bürgerliche Volksteile) und andere ihrem Wesen nach ebenfalls kleinbürgerliche oder deklassierte Kräfte.

Dies ist der innerste Kern Marcuseschen Theoretisierens, und zwar nicht nur in der ersten, sondern in allen seinen Entwicklungsperioden. Gerade darum konnte er der theoretische und politische Kopf der heutigen Anti-Autoritären werden, die genau diesen Schichten entstammen und einer Theorie und Politik wie der oben umrissenen zuneigen müssen.

Sie sind kleinbürgerliche Radikale. Kleinbürgerliches Denken ist, bei allem möglichen antiimperialistischen Protest, immer noch *bürgerliches* Denken und als solches den grundlegenden Kategorien *bürgerlichen* Denkens verhaftet: Das private Produktionsmitteleigentum und der kapitalistische Konkurrenzkampf verwandelt jedes Individuum in ein solus ipse [das Selbst allein] und reduziert nicht selten das Bewußtsein auf „Selbst"-Bewußtsein. Kapitalistisches Eigentum und auf dieser Basis gesellschaftliche Arbeitsteilung erzeugen jenen Warenfetischismus, der es diesem Selbstbewußtsein erschwert, die Wirklichkeit zu durchschauen. Das Reale erscheint als Irreales. Dies gilt in hohem Maße gerade für den Kleinbürger, der *praktisch* eigentumslos ist, sich aber immer noch als Eigentümer fühlt und verhält. Von der revolutionären Arbeiterklasse isoliert, vom Kapital hin und her geschleudert, ist er ein Spielball der „Macht", der „Institutionen", der „Partei" usw., sucht er den „dritten" Weg und die „dritte" Methode, deren Basis die ungebundenen Individuen sein sollen. Politisch drückt sich das im Anarchismus aus. Was nicht in dieses Modell paßt, gilt als „verdinglicht", „entfremdet", „autoritär" oder „konservativ", auch „revisionistisch", je nach der aktuellen Färbung des politischen Standorts des in Frage kommenden Ichs.

Wie beantwortet Marx die Frage nach dem Grunde der Entfremdung? Im Manuskript „Die entfremdete Arbeit", das zu den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" gehört, leitet er sie aus der kapitalistischen Ökonomik ab: „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber."[142] Die Vergegenständlichung der Arbeit verwandelt sich unter kapitalistischen („nationalökonomischen") Bedingungen in den „*Verlust und* [die] *Knechtschaft*", weil dieser Gegenstand, infolge der kapitalistischen Aneignung, sich dem Arbeiter entfremdet. Die gleiche Auffassung, die Entfremdung aus der unter kapitalistischen Aneignungsbedingungen ablaufenden arbeitsteiligen Produktion abzuleiten, finden [105] wir ein Jahr später in der „Deutschen Ideologie" von Marx und Engels wieder.[143] Die Entfremdung entspringt also nicht dem Willen oder Bewußtsein der Menschen, sondern ist objektiv begründet. Das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist demnach Ursache dieser Entfremdung.

Dies war die Auffassung von Marx 1844. Die späteren Ansichten dazu brauchen uns hier nicht zu interessieren. Wer sie kennenlernen will, möge das Kapitel des ersten Bandes des „Kapitals" nachlesen, in welchem der „Warenfetischismus" behandelt wird.

Marx war also auch bereits 1844 klar, daß die Entfremdung den Bedingungen des Privateigentums entspringt. Nur darum kann Marx folgern, daß die Aufhebung des Privateigentums – das heißt die sozialökonomische Revolution des Proletariats, die Herstellung des Gemeineigentums – zugleich die Aufhebung der entfremdeten Arbeit, der Entfremdung, bedeutet.[144]

Jetzt erst wendet sich der pseudoradikale Marcuse dem Problem des sozialen Trägers der Revolution zu, deren Ziel die Totalität des Menschen sei, was sich auch wieder viel radikaler anhört als „Sozialismus" oder „Kommunismus", obgleich der anthropologische Kern des Programms hier sogar terminologisch deutlich wird.

---

[142] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 511.
[143] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 3, Berlin 1962, S. 34.
[144] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 531 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Natürlich soll diese menschliche Totalität gesellschaftlicher Art sein, sagt Marcuse. Aber – diesen erhobenen Zeigefinger werden wir später wiederfinden – Marx sage: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft' wieder als Abstraktum dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*."[145]

Marx warnt hier vor einer Trennung und Konfrontation von Individuum und Gemeinschaft. Im Kontext Marcuses erscheint dieses Argument aber gerade als Begründung *für* diese Trennung! Denn was bedeutet die Warnung vor einer „Vergesellschaftung" des Individuums? Praktisch handelt es sich doch um eine Annullierung des Gesellschaftlichen!

Marcuse wendet sich auch der Frage zu, welche Rolle die Bewußtheit in der Revolution spiele. Welche Klasse könne sich das revolutionäre Bewußtsein erarbeiten?[146] Nur das Proletariat, sagt Marcuse. Aber dabei dürfen wir nicht ignorieren, was Revolution bei Marx und was sie bei Marcuse bedeutet. Eigentlich bedeutet seine These, das Proletariat mit anthropologischem, kleinbürgerlichem Revolutionarismus zu indoktrinieren.

Wie sehr Marcuse den jungen Marx in einen Existentialisten verwandelt, zeigt sich bei seiner Charakterisierung der Marxschen Methode, die wir [106] darum etwas länger zitieren wollen: „Es ist für Marx eine Grundüberzeugung, daß der seiner Geschichte bewußte Mensch in keine Situation fallen kann, die er nicht selbst geschaffen hat, und daß er sich aus jeder Situation nur selbst befreien kann. Diese Grundüberzeugung ist bereits im Freiheitsbegriff der *Manuskripte* zum Ausdruck gekommen; sie klingt deutlich in dem Satz von der Befreiung der Arbeiterklasse, die nur das Werk der Arbeiterklasse selbst sein kann, durch die ökonomische Begründung hindurch; sie ist ein ‚Widerspruch' zum Historischen Materialismus nur dann, wenn man ihn zum Vulgärmaterialismus verfälscht. Wenn die Produktionsverhältnisse zur ‚Fessel', zu einer den Menschen bestimmenden fremden Macht geworden sind, so nur deshalb, weil der Mensch sich einmal seiner Macht über die Produktionsverhältnisse selbst entäußert hat. Dies gilt auch dann, wenn man die Produktionsverhältnisse primär durch die jeweils vorgefundenen ‚natürlichen' Produktionskräfte bedingt sein läßt (z. B. klimatische und geographische Bedingungen, Bodenbeschaffenheit, reine Rohstoffe) und davon absieht, daß all dies Vorgefundene immer schon in einer geschichtlich tradierten Form steht bzw. bestimmten menschlich-gesellschaftlichen ‚Verkehrsformen' eingegliedert ist. Denn die durch solche vorgefundenen Produktionskräfte gegebene Lage des Menschen wird zu einer geschichtlich-gesellschaftlichen Situation erst dadurch, daß der Mensch auf dies Vorgefundene ‚reagiert': durch die Weise, wie er es sich aneignet. In Wahrheit sind die zu fremden und bestimmenden Mächten verdinglichten Produktionsverhältnisse immer Vergegenständlichungen bestimmter Verhaltensweisen des gesellschaftlichen Menschen, und die Rücknahme der in diesen Produktionsverhältnissen sich ausdrückenden Entfremdung kann nur dann eine totale und wirkliche sein, wenn sie die ökonomische Revolution in diesem Verhalten begründen kann. So wird die Frage nach dem Ursprung des Privateigentums zu der Frage nach dem Verhalten, in dem der Mensch *sich selbst* des Eigentums *entäußert* hat: ‚Wie, fragen wir nun, kommt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit zu entäußern*? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet?' Und im Bewußtsein der entscheidenden Bedeutung dieser neuen Fragestellung fügt Marx hinzu: ‚Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung des Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben. Denn wenn man vom Privateigentum spricht, so glaubt man, es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn

[145] Ebenda, S. 538 f.
[146] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, a. a. O., S. 162 f.; S. *39 f.*

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung.‘“[147]

[107] Die Vergegenständlichung enthält schon die Tendenz zur Verdinglichung, so daß „der Arbeiter ... also sein Schicksal nicht erst in der Befreiung, sondern schon am Ursprung der Entfremdung selbst in der Hand hat“[148]. Warum aber wird aus der Tendenz Wirklichkeit? Dies könne nicht erklärt werden, „denn wir stehen vor einem Sachverhalt, der im Wesen des Menschen – als einem ‚gegenständlichen‘ Wesen – gründet und nur als solcher aufgezeigt werden kann“[149].

Die Quintessenz lautet also: „... die Möglichkeit der entäußerten Arbeit“ ist „im Wesen des Menschen begründet ...“[150] Das anthropologische, subjektiv-idealistische Wesen der Konzeption und der entsprechenden Marx-Interpretation ist wünschenswert klar. Über diesen Marx sagt Marcuse dann: Er habe so „die innere Verbundenheit der revolutionären Theorie mit der Philosophie Hegels in aller Deutlichkeit ausgesprochen; und ungeheuerlich erscheint, an dieser Kritik gemessen – die der Niederschlag einer *philosophischen* Auseinandersetzung ist – der Abfall der späteren Marx-Interpretation (auch schon – sit venia verba* – derjenigen von Engels!), die das Verhältnis von Marx zu Hegel auf die bekannte Verwandlung der – ihrerseits schon völlig entleerten – Hegelschen ‚Dialektik‘ reduzieren zu können glaubte“[151].

Da ist sie also wieder, die Engels-Legende von Lukács, die in Wahrheit eine Marx-Legende war und ist.

Zusammenfassende Kritik

In der Schlußkritik ist zunächst an Manfred Buhrs richtige Feststellung zu erinnern, daß Marcuse die „Manuskripte“ unter systematischem statt unter philologisch-historischem Gesichtspunkt erörtert. Aber welches System ist es, das Marcuse durch seine Interpretation in den jungen Marx hineindeutet? Und vergessen wir dabei nicht die Berücksichtigung der Zeit, in der das geschah!

Es war die Zeit sich äußerst verschärfender Klassenkämpfe (1932). Es war der Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise erreicht. Die Weimarer Republik trat in ihre Todesphase ein. Damals reduzierte Marcuse gerade jenen jungen Marx auf Anthropologie, der seit der „Einleitung“ von „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ immer mehr folgendes erkannte und aussprach: Der Klassenkampf ist die Triebkraft der Geschichte. Das private Produktionsmitteleigentum ist die Ursache dieser Klassenspaltung und des Klassenkampfes. Die politische Revolution ist zur sozialökonomischen weiterzuführen. Das Subjekt dieser Revolution ist das Proletariat. Dieses Proletariat muß, um seinen revolutionären Beruf erfüllen zu können, mit der fortgeschrittensten Sozialtheorie vertraut gemacht werden.

[108] 1932 revidierte Marcuse den konkreten Klassenwiderspruch „namens des jungen Marx“ zum abstrakten, anthropologischen Widerspruch zwischen Wesen und Existenz des Menschen, gab er diesen Widerspruch als Triebkraft einer anthropologischen Revolution (Katastrophe des menschlichen Wesens) aus. Diese trat an die Stelle der sozialökonomischen, vermittels politischer Macht und Instrumente zu vollziehenden Revolution. Wir haben es abermals mit Heideggers „totalem Widerruf“ zu tun. Jede Vermittlung zwischen Reform und Revolution, zwischen Endziel und praktischem Tageskampf verschwindet (umgestülpter

[147] Ebenda, S. 164; S. *41 f.*; *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 521 f.
[148] *H. Marcuse*, ebenda, S. 165; S. *42*.
[149] Ebenda; S. *43*.
[150] Ebenda; S. *43*. – * man möge mir diese Ausdrucksweise gestatten, nachsehen
[151] Ebenda, S. 168; S. *54*.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Bernsteinianismus!). Hegels Dialektik von Quantität und Qualität, als konkrete Form der Revolution, wird – mit pseudorevolutionärem Wortgeklingel – bekämpft.

Die Gesellschaft, ihre Kategorien wie Arbeit, Ökonomie, Revolution, Kommunismus werden Erscheinungsweisen eines anthropologischen Wesens. Die Anerkennung einer davon unabhängigen Realität gilt als Ausdruck verdinglichten, bürgerlichen Bewußtseins. Geschichte wird zur Entfaltung des isolierten Subjekts: Subjekt ohne Prädikat.

Die Entfremdung wird aus dem Wesen des Menschen abgeleitet, also anthropologisiert. Die Vergegenständlichung ist potentiell schon Entfremdung, obwohl Marx gerade diese Tendenz Hegels bekämpfte.

Solcher Konzeption entspringt notwendig die völlig anti-materialistische These: Der Arbeiter habe sein Schicksal schon im Ursprung in der Hand gehabt, der Mensch habe sich selbst einmal seiner Macht über die Produktionsverhältnisse begeben. Im „Eindimensionalen Menschen“ werden wir dieser These im Zusammenhang mit der Technik-Philosophie unseres Autors, mit der These von unserer frei erfolgten „Urwahl“ eines bestimmten technischen „Entwurfes“, wiederbegegnen.

Der Mensch könne nur in solche Situationen fallen, die er sich selbst gab, und könne sich selbst aus jeder Situation befreien, heißt es. Dies sei jederzeit möglich. Das ist die These von 1928, daß der Kapitalismus „an sich“ die revolutionäre Situation sei. Es kommt also allein auf das revolutionäre Bewußtsein an. Hier haben wir erneut den a-historischen und a-gesellschaftlichen, den idealistischen Charakter der Konzeption Marcuses.

Begründet man die Entfremdung aus dem Wesen des Menschen, so ist sie jederzeit aufhebbar. Aber dann ist sie auch – das sagt Marcuse nicht, folgt jedoch logisch aus der These – jederzeit wieder „herstellbar“. Sie ist von ihren sozialen Bedingungen gelöst. Sie wird also irrationalisiert. Damit wird wiederum die Ausgangsthese annulliert, daß es dem Menschen *freistehe*, in Entfremdung zu fallen oder sich daraus zu befreien: Wenn über sie nur gesagt werden kann, daß sie dem menschlichen Wesen entspringe, aber ansonsten nicht aufhellbar ist, so ist der Kampf gegen sie nicht wirklich möglich.

[109] In dieser gesamten Konzeption steckt ein fundamentaler Widerspruch: Der Mensch ist seiner Entfremdung nur „Herr“, wenn sie in seinem freien Willen steht. Nur dann kann er jederzeit in sie „fallen“ und sich jederzeit aus ihr befreien. Zugleich aber ist sie nach dieser Konzeption letztlich nicht erklärbar, also unterliegt sie nicht dem freien Willen und der Aktivität des Menschen. Folglich unterliegt es ihm nicht, wann und wie er in Entfremdung „fällt“ und wie er sich daraus befreit.

Diesen Widerspruch hat Marcuse nicht gelöst, aber es ist ein Widerspruch, der seinen subjektiven, individualistischen Ansatz zerstört. Seine Anthropologie ist unhaltbar! Im „Eindimensionalen Menschen“ wird er diesen Widerspruch produzieren.

Marcuse war stets ein Anhänger der Subjektivierung und Indeterminierung der Freiheit. Dies ist auch logisch, wenn die Realität völlig als entäußertes Subjekt verstanden wird. *Sofern* alles Sein objektiviertes Subjekt ist, ist auch die Determination subjektiver Art. Dann sind Freiheit und Notwendigkeit auf das Subjektive reduziert.

Das aber hat Konsequenzen: Eine indeterminierte soziale Realität – wenn es so etwas überhaupt gäbe – kann nicht gestaltet werden. Sie läßt nicht einmal spontanen Kampf zu, weil in einem Chaos keinerlei Handlung möglich ist. Unter solchen Bedingungen kann der Sozialismus nicht einmal ethisch begründet werden, weil selbst die verschwommenste Ethik ohne noch so vage Begründung ihrer Normen und damit ohne die Anerkennung wenigstens von Pseudogesetzen nicht auskommt. Noch mehr: Eine solche Philosophie läßt nicht einmal eine

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Definition des Sozialismus zu. Weiter zugespitzt: sie kann auch nicht in sich selbst begründet werden, weil sie dazu gegen ihre Grundlage, die Leugnung von außersubjektiven Gesetzen, verstoßen müßte.

Wir haben hier nur die theoretischen Widersprüche dieses Philosophierens Marcuses hervorgehoben. Die Kritik wäre noch durch Konfrontation dieser Theorie mit der realen Geschichte zu vertiefen. Ist die Herausbildung des Privateigentums, der Ausbeutung, der Klassen, des Klassenkampfes, des Staates, ist die Herausbildung verschiedener sozialökonomischer Formationen mit grundlegend gleicher sozialer Gliederung jeder für sich genommenen Formation abhängig davon, ob diese (etwa der Kapitalismus) in Europa oder Ostasien entstand, ist die unaufhebbare innere Ordnung für die Aufeinanderfolge dieser Formationen wirklich mit Marcuses subjektiven Sowohl-als-auch-Aktivitäten erklärbar? Folgt hieraus nicht vielmehr die Existenz objektiver, die Geschichte (durch das Handeln der Menschen) determinierender Gesetze?

Nach dem zweiten Weltkrieg wendet Marcuse einige Mühe dazu auf, klarzumachen, daß Hegel und Marx das Problem von Unfreiheit und [110] Freiheit nicht tief genug geklärt hätten, weshalb eine „neue“ kritische Theorie nötig sei. Der Kern dieser „neuen“ Theorie besteht in einer (freudianischen) Ableitung der Unfreiheit aus der (Trieb-) Struktur des Subjekts und der Folgerung, daß Verwirklichung der Freiheit mit der Revolutionierung dieser subjektiven (Trieb-) Struktur anzuheben habe. Diesen Kern der „neuen“ Theorie, die Abtrennung der Freiheitsproblematik vom Gesellschaftlichen, ihre Subjektivierung, die Deutung gesellschaftlicher Unfreiheit als subjektiv begründet, treffen wir in Wahrheit im Werk Marcuses von Anfang an. Sie ist das existentialistische Erbe in seiner Philosophie, das während der zweiten, seiner antifaschistischen Entwicklungsperiode, im Zeichen des politischen Bündnisses mit der antifaschistischen Arbeiterbewegung, zugunsten theoretischer Anleihen bei Hegel und Marx etwas abgeschwächt wird, jedoch in der dritten Entwicklungsperiode Marcuses, deren Grundlage das Zerbrechen dieses Bündnisses, die Einfügung in die Front des kalten Krieges ist, wieder stärker hervortritt und schließlich zum Drehpunkt seiner „neuen“ Theorie und Politik wird.

Weiter fällt der schon kritisierte Durchbruch des existentialistischen Irrationalismus ins Auge, der die Geschichte zum mystischen Subjekt erhebt.

Aus der inneren Logik eines solchen Systems folgt, daß es keine historischen Gesetze gibt. Marcuse wendet zwar den Terminus historischer Materialismus an, doch ist das bei ihm eine Theorie „historischer Gesetze“, die weder historische noch objektive Gesetze sind.

Da in Marcuses „Geschichte“ die Prozesse ohne objektive Ursachen ablaufen, sind sie unveränderbar. Marcuse sieht – unbegründet – die Möglichkeit zeitweiliger Erfolge im Kampf, aber aus der indeterministischen Konzeption folgt mathematisch-exakt die gleich große Wahrscheinlichkeit des Mißerfolges. Diese Konzeption läßt keinen sozialen Fortschritt, sondern allenfalls die „schlechte Unendlichkeit“ Hegels zu. Sie enthält in Wahrheit eine durchaus *mechanistische* Form von Dialektik, eine Form der Gleichgewichtstheorie, da sich mathematisch-exakt in der Menge der Fälle ein Gleichgewicht zwischen Erfolg und Mißerfolg einstellen muß: Es gibt keinen Fortschritt, keine Geschichte. Historischer Fortschritt setzt ein objektives Gesetz voraus, ohne das sich die einzelnen Aktionen gegenseitig annullieren würden. Solche Gesetzmäßigkeit verurteilt Marcuse als Vulgarisierung des historischen Materialismus. Freilich gibt es solchen historischen Fortschritt, so daß die reale Geschichte Marcuses Konzeption widerlegt.

Wenn einerseits die Geschichte ein mystisches Subjekt ist, in das der Mensch „geworfen“ ist, in der er „west“, andererseits aber der Mensch [111] in angegebenem Sinne indeterminiert ist,

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

wie soll dann die Einheit Mensch und Geschichte ermöglicht werden? Geschichte als „Geschehen der Allheit des Seienden“ und „Aneignung und Aufhebung des menschlichen Wesens“ durch das Subjekt heißt, daß wir es mit zwei selbständigen Größen zu tun haben. Das bedeutet, daß es keine Verbindung zwischen subjektiver Aktivität und Geschichte, daß es, genaugenommen: weder die eine noch die andere gibt.

Marcuses System ist durch und durch subjektiv-idealistisch, genaugenommen: es ist Existentialismus und hat mit Marx’ Ansichten, gleichgültig, um welche Entwicklungsetappe von Marx es sich handelt, nichts zu tun.

Wie ist Marcuses Wirken in dieser Gesamtperiode einzuschätzen?

Es wurde bereits auf die damalige Klassenkampfsituation hingewiesen: Es war die Zeit des Zusammenbruchs der relativen Stabilisierung des Kapitalismus, der großen Weltwirtschaftskrise, des Todeskampfes der Weimarer Republik, des drohenden Faschismus.

In dieser Zeit mußte eine vom Klassenkampf auf den anthropologischen Kampf wegorientierende Konzeption offen gegen die Erfordernisse des revolutionären Kampfes wirken.

Andererseits gibt es in den erörterten Schriften ohne Zweifel viele Versuche Marcuses, sich Marx „anzunähern“. Freilich gibt er dabei seine subjektiv-idealistische Grundkonzeption nicht auf, so daß diese Annäherung nur um den Preis einer Revision des Marxismus möglich ist.

Das Ergebnis ist eine Version des „dritten“ Weges zwischen den Positionen der beiden Grundklassen, eine Version, die – für die persönliche Entwicklung Marcuses – die Rolle eines Übergangsstadiums von bürgerlichen zu proletarischen Positionen spielen konnte, wie das bei anderen Denkern bürgerlicher Herkunft in der damaligen Periode mit mehr oder minder großem Erfolg der Fall war (z. B. Lukács, Walter Benjamin).

Anfangs war das Wirken Marcuses auf einige im Grunde unter Ausschluß der Öffentlichkeit erscheinende bürgerliche fachphilosophische Zeitschriften beschränkt und darum ohne praktische Auswirkungen auf die Arbeiterbewegung. Doch der Kommentar zu den Marx-„Manuskripten“ erschien immerhin in dem Organ Hilferdings und hat damit einen nicht unbeträchtlichen, desorientierenden Einfluß auf bestimmte, quasimarxistische, austromarxistische Funktionärskader ausgeübt.

Eine Reihe von grundlegenden Motiven dieser Periode wird Marcuse nie völlig aufgeben: sein undialektisches Verhältnis zum Problem Reform/Revolution, seinen kleinbürgerlichen existentialistischen Begriff der Revolution, sein undialektisches, unhistorisches Verhältnis zur Opposition von rechts und links gegenüber den Formen der bürgerlichen Demokratie, [112] seine indeterministische Deutung der Freiheit, seinen politischen Voluntarismus, seine Ablehnung des Materialismus als Ausdruck der „Verdinglichung“ und anderes. Damit artikulierte er eine Konzeption des „dritten“ Weges, die kleinbürgerlichem Linksradikalismus als theoretische Grundlage dienen konnte und tatsächlich dient.

Immerhin zeigt Marcuses Wirken bereits in dieser Periode, daß gewisse Positionen „in der Luft“ liegen, also nicht subjektive Marotten sind. Nicht zufällig deckt sich seine Grundansicht häufig mit Thesen Lukács’ und Korschs von 1923, nicht zufällig übernahm Sartre später, vor allem in den letzten Jahren, gleiche Ansichten. Wie sehr diese Ansichten *bürgerlich* sind, zeigt sich auch daran, daß rechtsstehende Kritiker des Marxismus wie Wetter, Hommes, Landgrebe, Fetscher und andere die gleichen Thesen entwickelten. [121]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

4. KAPITEL
Die zweite Entwicklungsperiode Marcuses (1933-1941)

Kurz vor dem Sieg des Faschismus, im Dezember 1932, ging Marcuse nach Genf, von dort emigrierte er über Paris 1934 nach New York, wohin inzwischen das Frankfurter Institut für Sozialforschung emigriert war. Als Mitarbeiter dieses Instituts schrieb er in dieser Zeit einige Essays und ein großes Buch über Hegel, das den theoretischen Höhepunkt seines gesamten Wirkens darstellt und mit welchem diese zweite Periode abschließt.[1]

Das Programm der Essays dieser Periode

Bei einem ersten Überblick lassen die Aufsätze dieser Periode eine deutliche Verlagerung des Akzents von der „rein" philosophischen auf politische Thematik und auf theoretischem Gebiet die wohl stärkste Annäherung Marcuses an Marx erkennen. Er kennzeichnet in seinem „Vorwort" von 1964[2] das gemeinsame Motiv der Aufsätze. Er nennt die ideologisch-politischen Voraussetzungen seines Wirkens der Jahre von 1934 bis 1938. Damals sei es noch offen gewesen, ob die Bewältigung des Faschismus auch die gesellschaftliche Basis, aus welcher er hervorwuchs, beseitigen würde oder nicht. Dem Verfasser und seinen Freunden sei die Kontinuität von Liberalismus und Faschismus klargewesen. Daraus folgerten sie, die „kritische Theorie" müsse „die Tendenzen ... identifizieren, die die liberale Vergangenheit mit ihrer totalitären Aufhebung verbanden".[3]

Damit wurde die Auffassung moderner Linkshegelianer korrigiert, daß es zwischen klassischer bürgerlicher Kultur – die eben nicht zugleich als *kapitalistische* begriffen wurde – und Faschismus *nur* ein diskontinuierliches Verhältnis gab. Diese frühere Auffassung löste im Grunde den Faschismus von seiner „spät-kapitalistischen" Grundlage ab, machte aus ihm das Ergebnis eines rätselhaften Betriebsunfalles der Geschichte. Die Einsicht Marcuses, daß es auch eine Kontinuität zwischen den ideologisch-[122]politischen Ausdrucksformen des Kapitalismus der früheren und späteren Entwicklungsphasen gab, und die erwähnte gleichzeitige größere Annäherung an den Marxismus stellen den tieferen theoretischen Grund für die Qualität seines Wirkens in dieser Periode dar. Freilich deutet sich nun die Gefahr eines entgegengesetzten Fehlers an – den Marcuse erst im zweiten Hegel-Buch vermied –, die Gefahr der Überbetonung der Kontinuität, der Ignorierung des *revolutionären* Charakters der frühen Bourgeoisie und der theoretischen Widerspiegelungen dieser Position. Nun erschien die „Gegenwart ... nicht in unvermitteltem Gegensatz zur Vergangenheit: es galt, die Vermittlung aufzuzeigen (das stimmt alles noch; es handelt sich um einen *vermittelten* Gegensatz, aber immerhin: um einen *Gegensatz*! – *R. St.*), kraft deren die bürgerliche Freiheit zur Unfreiheit werden konnte ..."[4]. Hier hört es auf, modern-dialektisch zu sein, tritt der Schematismus einer starren Dialektik der getrennten Gegensätze auf, der Marcuses Thesen so oft in die Nähe vorhegelianischer Dialektik rückt. Aber es galt auch „die Elemente aufzuweisen, die sich dieser Verwandlung widersetzen".[4a]

Immerhin: das war ein interessantes Programm.

---

[1] Die Hauptarbeiten Marcuses aus dieser Periode sind die folgenden Aufsätze: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Zeitschrift für Sozialforschung, III/2, Paris 1934; Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: ebenda, VI/1, Paris 1937; Philosophie und kritische Theorie, in: ebenda, VI/3, Paris 1937; Zur Kritik des Hedonismus, in: ebenda, VII/1-2, Paris 1938; Alle diese Aufsätze sind unverändert 1965 in der Reihe „edition suhrkamp" unter den Titel: Kultur und Gesellschaft 1, neu herausgekommen.
Die wichtigste Veröffentlichung dieser Periode ist indessen das zweite Hegel-Buch: Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, New York 1941; deutsche Veröffentlichung: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied-Berlin 1962.
[2] *H. Marcuse*, Kultur und Gesellschaft 1, S. 7 ff.
[3] Ebenda, S. 7.
[4] Ebenda, S. 8. – [4a] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marcuse erkannte und setzte voraus, daß die ökonomischen Wurzeln des Faschismus durch den Marxismus bloßgelegt worden seien[5], womit er die Faschismus-Analysen Bradys und Neumanns, also nicht die marxistische, sondern diejenige linker Sozialdemokraten meinte, wie sein zweites Hegel-Buch zeigte.[6]

Er beschränkte sich wegen dieser marxistischen Analyse darauf, „einige tragende Ideen der intellektuellen Kultur – der Ideologie“ zu interpretieren, und zwar in der „repräsentativen Philosophie“ vorfaschistisch-bürgerlicher Art.

Die Begründung für diese Orientierung auf Kulturkritik ist aufschlußreich: es sei der Geist, der „in der tradierten Kultur die Autonomie des Subjekts, die wesentliche Freiheit des Menschen konstituieren sollte ...“[7]

Im Selbstverständnis bürgerlicher Ideologie ist der Mensch im Gedanken, das heißt vor allem: innerlich frei, negiert er *geistig* das Bestehende. Die wesentlichsten Erscheinungen bürgerlicher Revolution: Protestantismus und politische Revolution, proklamierten und sanktionierten die Geistesfreiheit, und die Bourgeoisie tastete diese Freiheit nur in Ausnahmezuständen an. Wenn dem so ist und dennoch der Faschismus siegte, so lag „die Frage nahe, ob nicht dieser Geist selbst an solcher Entwicklung mitschuldig war. Mit anderen Worten: Hat die intellektuelle Kultur ihre Liquidierung selbst vorbereitet? War ihre Autonomie, Innerlichkeit, Reinheit, waren das Glück und die Erfüllung, die sie versprach, selbst schon durchsetzt mit Unfreiheit, Anpassung, Unglück und Verzicht? Hatte diese [123] Kultur selbst dort, wo sie Negation des Bestehenden war, affirmativen Charakter?“[8]

Das ist eine außerordentlich wichtige und durchaus aktuell bedeutende Fragestellung. Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um folgendes Problem: Obwohl es in der bürgerlichen Demokratie Freiheit des Geistes (und freie Wahlen) gab, siegte in diesem System die Unfreiheit, der Terror, der Faschismus. Wichtig an dieser Feststellung ist die Wendung, die dieser Gedanke gegen die geistlosen Lobredner der geistigen und politischen Freiheit erlangt: solche Freiheit ist „für sich“ genommen noch keine Garantie für menschenwürdige und demokratische oder gar sozialistische Lebensverhältnisse. Dazu müssen weit mehr Bedingungen erfüllt sein.

Allerdings ist zu erörtern, ob Marcuse die engen Grenzen der Analyse des Geistigen überschreitet. Das ist leider nicht der Fall. Selbstverständlich gibt es auch in der Theorie Arbeitsteilung. Aber Marcuse analysiert nicht innerhalb dieser Arbeitsteilung und mit dem klaren Bewußtsein, daß das Ideologische das Materielle reflektiert. Später wird er die „Industriegesellschaft“ des „Ostens“ und „Westens“ aus defektem Geist ableiten. Letztlich schreibt er dem Geist die geschichtsbewegende Kraft zu, bei ihm ist letztlich der ideologische Überbau primär. Darum gelangt er im Grunde nie über Ideologiekritik hinaus.

Zugleich können – auf solchem Boden – nicht wirklich die Dialektik des Ideologischen und dessen konkrete historisch-gesellschaftliche Wurzeln erkannt und herausgearbeitet werden. Der Rückfall in schematische Identifizierungen oder Entgegensetzungen auf der Grundlage richtig erkannter *partieller* Identitäten bzw. Differenzen ist stets möglich und im Werk Marcuses immer wieder erfolgt.

Von der angedeuteten Konzeption ausgehend, untersuchte Marcuse Grundbegriffe des philosophischen Idealismus, wobei er auf die innere Zwiespältigkeit dieser Begriffe verweist. Einerseits „begriffen“ sie „in authentischer Weise die eigentlichen Möglichkeiten des Men-

[5] Ebenda.
[6] Vgl. Vernunft und Revolution, S. 361.
[7] *H. Marcuse*, Kultur und Gesellschaft 1, S. 8.
[8] Ebenda, S. 9.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

schen und der Natur als Widerspruch zu der gegebenen Realität des Menschen und der Natur“, waren sie also „eminent kritische Begriffe“[9]. Andererseits aber „entkräfteten sie diesen Widerspruch, indem sie ihn als ontologischen stabilisierten“[10]. Das ist im Sinne seiner schon erwähnten These von 1928 zu verstehen: Ontologisierung, Entlassung des Realen aus seiner menschlichen Bedingtheit, sei ein Mittel bürgerlicher Apologetik, was durchaus stimmt. Von Anfang an erhebt die Bourgeoisie ihre *gesellschaftlichen* Daseinsbedingungen zu *ewigen*, *natürlichen*, *unaufhebbaren*. Nur ist der Umkehrschluß daraus unbegründet und falsch: Anerkennung von objektiv Realem sei bürgerlich apologetisch.

[124] Diesen apologetischen Charakter will Marcuse nun vor allem für die Vollendung dieser Philosophie, derjenigen Hegels, festhalten. Darin werde – einerseits – der Widerspruch zur Gestalt der Wahrheit und Bewegung selbst. Aber er werde auch – andererseits – in das System selbst eingeschlossen und verinnerlicht.

Keimhaft ist hier ein ursprünglich von Heidegger stammender, später, in der dritten Periode Marcuses sich stark entfaltender Gedanke erkennbar: Die Hegelsche und Marxsche Dialektik sind nicht zureichend, weil sie den Widerspruch ins Innere der Dinge verlegen. Diese Negativität ist ihm, Marcuse, nicht radikal genug.

Dennoch: „indem der Idealismus an der Bestimmung der Vernunft als Kraft des Negativen festhielt, hat er den Anspruch des Denkens, Bedingung der Freiheit zu sein, eingelöst. Die klassische Verbindung zwischen deutschem Idealismus und marxistischer Arbeiterbewegung war gültig, und nicht nur als Tatsache der Ideengeschichte.“[11]

Dies freilich ist eine zu glatte Gleichung, denn die genannte Verbindung fand statt nicht zwischen Arbeiterbewegung und Hegel, sondern zwischen dieser und *Marx* und damit u. a. auch mit dem durch Marx revolutionierten Hegel und auch nicht mit diesem allein.

Damit ist das Programm der Essays umrissen. Es ging um eine kritische Wertung des theoretischen Erbes. Damit war auch das Stichwort des Übergangs von der traditionellen zur „kritischen Theorie“ (Horkheimer[12]) formuliert.

Der Essay gegen die kapitalistischen Wurzeln des Faschismus

Marcuses erster Aufsatz richtet sich gegen die faschistische Ideologie. Es handelt sich um die Arbeit „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“ (vgl. Anm. Nr. 1). Seine Anmerkung zum Terminus „Totalitarismus“ zeigt, daß er damit den Faschismus meinte. Es handelt sich um eine vermittelte Kritik, in dem die Kontinuität des Faschismus zum Liberalismus, das heißt: zum Kapitalismus der freien Konkurrenz, nachgewiesen wird.

Der Aufsatz erreicht ein hohes politisches Niveau. Dem Autor ist der Zusammenhang des Pseudo-Anti-Liberalismus der Faschisten mit der ökonomischen und politischen Lage der Zeit nach dem ersten Weltkrieg klar. Er hebt vier Grundzüge der faschistischen Ideologie heraus: *erstens* deren Heroisierung des Menschen; *zweitens* die Lebensphilosophie – durch die eine rational unaufklärbare „Ungegebenheit“ zur Grundbedingung des Denkens und Handelns erhoben wird. (Es ist kennzeichnend, daß [125] Marcuse in diesem Zusammenhang Dilthey und Nietzsche aus der Kontinuität zum Faschismus herausnimmt!)[13]; *drittens* den irrationalistischen Naturalismus, der eine mystische, vorgegebene Natur als das Primäre ausgibt; *viertens* den Universalismus der Volksgemeinschaftsideologie.

---

[9] Ebenda, S. 10.
[10] Ebenda.
[11] Ebenda.
[12] *H. Horkheimer*, Kritische und traditionelle Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, VI/2, S. 245 ff.
[13] *H. Marcuse*, Kultur und Gesellschaft 1, S. 18 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marcuse entschlüsselt dann, was konkret Anti-Liberalismus im Faschismus heißt. Der Liberalismus wurde vom Faschismus reduziert auf die Ideen von 1789, auf „weichlichen Humanismus und Pazifismus, westlichen Intellektualismus, selbstsüchtigen Individualismus, Auslieferung der Nation und des Staates an die Interessenkämpfe bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, abstrakte Gleichmacherei, Parteiensystem, Hypertrophie [Überzogenheit] der Wirtschaft, zersetzenden Technizismus und Materialismus“[14]. Dieses Sündenregister, stellt Marcuse fest, traf den historischen Liberalismus nicht. Entlarvend sei die „Abdrängung des wirklichen Gehalts des Liberalismus auf eine Weltanschauung“[15], wobei ebenso verräterisch sei, was verschwiegen werde: die wahre ökonomische und soziale Struktur des Liberalismus. Richtig sagt Marcuse, der Liberalismus sei die Ideologie des Kapitalismus der freien Konkurrenz und sanktioniere als solcher „die freie Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und die staatlich-rechtlich garantierte Sicherheit dieser Verfügung“[16]. Gerade in diesem Zusammenhang sei dem Liberalismus der Gedanke der Diktatur und der autoritären Staatsführung nicht fremd. Führende Theoretiker des Liberalismus, wie von Mises, hätten den Faschismus sogar dafür gelobt, „... für den Augenblick die europäische Gesittung“ vor dem Bolschewismus „gerettet“ zu haben. „Das Verdienst, das sich der Faschismus damit erworben hat, wird in der Geschichte ewig fortleben.“[17]

Der Faschismus wendet sich also *nicht* gegen die *kapitalistischen* Grundlagen des Liberalismus. Dies ist – vom faschistischen Ende her gesehen – der Beweis der inneren sozialen Kontinuität zwischen beiden.

Marcuse wendet sich dann dem Nachweis dieser Kontinuität vom anderen, vom „liberalistischen“ Ende her zu. Dazu verweist er auf die liberalistische Auffassung, daß hinter den ökonomischen Kräften gleichsam „natürliche“ Gesetze die gesellschaftliche Ordnung sicherten. „Hier, in der Mitte des liberalistischen Systems, findet sich schon die Rückinterpretation der Gesellschaft auf die ‚Natur‘ in ihrer harmonisierenden Funktion: als die ablenkende Rechtfertigung einer widerspruchsvollen Gesellschaftsordnung.“[18] Genauso appelliere der Faschismus an die ewigen natürlichen Gesetze als Regulator des gesellschaftlichen Lebens.

Allerdings sieht Marcuse den Unterschied, daß der Naturalismus des Liberalismus in einem wesentlich rationalistischen, der des Faschismus in einem wesentlich irrationalen Zusammenhang stehe und veränderte gesellschaftliche Funktionen gälten.

[126] In diesem Zusammenhang entwickelt Marcuse die „idealtypische“ Konstruktion einer rationalistischen Theorie der Gesellschaft, was wir wegen der Bedeutung des Rationalismus im Gesamtkontext des Marcuseschen Werkes etwas genauer referieren müssen.

Rationalistische Gesellschaftstheorie verlange: die gesellschaftliche Praxis der Idee einer autonomen Ratio zu unterstellen, „das heißt des menschlichen Vermögens, durch begriffliches Denken das Wahre, Gute und Richtige zu erfassen“[19]. Dies ist noch der aufklärerische und nicht der Rationalismus-Begriff Max Webers, dem sich der späte Marcuse zeitweilig bedenklich näherte. Alles innerhalb solcher Gesellschaft und diese selbst müssen rational, das heißt zureichend, zu begründen sein. „Niemals folgt schon aus der puren Existenz einer Tatsache oder Zwecksetzung die Notwendigkeit ihrer Anerkennung, vielmehr muß aller Anerkennung die freie Erkenntnis des Anzuerkennenden als eines Vernunftgemäßen vorangehen. Die Rationalistische Theorie der Gesellschaft ist daher wesentlich *kritisch* ... Leitfaden dieser

[14] Ebenda, S. 21.
[15] Ebenda.
[16] Ebenda, S. 22.
[17] Ebenda, S. 23.
[18] Ebenda, S. 26.
[19] Ebenda, S. 27 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Kritik ist einerseits die gegebene Daseinssituation des Menschen als eines vernünftigen Lebewesens, das heißt eines Lebewesens, dem die freie, durch das erkennende Wissen geführte Selbstgestaltung seines Daseins im Hinblick auf sein irdisches ‚Glück' aufgegeben ist, und andererseits der gegebene Stand der Produktionskräfte und die ihm entsprechenden bzw. widersprechenden Produktionsverhältnisse als der Maßstab für die jeweils realisierbaren Möglichkeiten der vernünftigen Selbstgestaltung der Gesellschaft."[20]

Zwar sei der Irrationalismus nicht frei von einem großen Spielraum für partielle Rationalität. Diese aber sei irrationalen Vorgegebenheiten – „Leben", „Natur" – als normativer Schranke untergeordnet. Die Ratio steht unter der Hegemonie der Irratio.

Gegenüber dem Faschismus ist der Liberalismus wohl rationalistisch, doch sein Glaube, die spontan, vermittels privater Handlungen wirkenden ökonomischen Gesetze würden zufällig eine allgemeine Rationalität bewirken, diese „Privatisierung der Ratio", dieses Unanalysiertlassen des Einklangs von privatem und allgemeinem Interesse führe den Liberalismus in seinen Grundlagen zu irrationalen Annahmen. Es zeige sich so, daß in der liberalistischen Gesellschaftstheorie „viele Elemente der totalitären Staatsauffassung ... angelegt" seien.[21] Sie erwekke den Eindruck, von der ökonomischen Basis her „eine fast lückenlose Kontinuität"[22] zu widerspiegeln. Die Unterschiede betreffen nur den Unterschied des monopolistischen zum Kapitalismus der freien Konkurrenz. Die Wendung vom Liberalismus zum Faschismus erfolge auf der Grundlage der gleichen Gesellschaftsordnung. „... es ist der Liberalismus selbst, der den totalautoritären Staat aus sich ‚erzeugt': als seine eigene Vollendung ..."[23], [127] wenngleich es auch neue, über den Liberalismus hinaus weisende Elemente gäbe. Marcuse kennzeichnet dann den Universalismus, Naturalismus (Organizismus) und Existentialismus als die drei konstitutiven Bestandteile der faschistischen Ideologie und analysiert sie als solche.

Der Universalismus ist nichts anderes als die Theoretisierung des Inhalts der alten Fabel des Menenius Aggrippa: die These des Vorrangs des Ganzen vor dem Teil in einer Gesellschaft, wobei nicht der objektive Produktionsprozeß in seiner potentiellen und konkret rationalsten Organisation dieses Ganze ist, sondern das Interesse eines Teiles des Volkes (des nichtarbeitenden, ausbeutenden Teiles), der dieses Ganze usurpiert und dies vermittels einer behaupteten „natürlichen" „Urgegebenheit" wie „Volk" oder „Rasse" rechtfertigt. Es handelt sich um eine postulierte „Volksgemeinschaft" (oder Sozialpartnerschaft oder konzertierte Aktion), um die „klassenlose Gesellschaft ... auf der Basis und im Rahmen – der bestehenden Klassengesellschaft".[24]

Der Naturalismus des Organizismus, der das methodische Instrumentarium solcher Universalisierung darstellt, erhebt die „Natur ... zum großen Gegenspieler der Geschichte"[25]. „Natürliches" gilt als „Ewiges". Alles Besondere und Konkrete tritt hinter die „Natur" zurück. Es erfolgt – man beachte: in dieser Formulierung wendet sich Marcuse gegen Heideggers Geschichtstheorie von „Sein und Zeit", die er 1928 noch als die einzig angemessene feierte, jetzt jedoch als einen ideologischen Bestandteil des Faschismus erkennt und kritisiert! – „die *Depravierung* [Verderbung] der *Geschichte* zu einem nur zeitlichen Geschehen, in dem alle Gestaltungen der Zeit unterworfen und deshalb ‚minderwertig' sind"[26]. Hier, im Faschismus, wird, allerdings indirekt, indem sie als Hauptfeind erscheint, Geschichte äußerst ernst ge-

[20] Ebenda, S. 28.
[21] Ebenda, S. 32.
[22] Ebenda.
[23] Ebenda.
[24] Ebenda, S. 35.
[25] Ebenda, S. 37.
[26] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

nommen. Die Verteidiger des Bestehenden, dessen Zeit abgelaufen ist, wettern gegen Zeit und Geschichte, verleumden sie als Störungen von Naturprozessen. Polemisch zeigt Marcuse, wie in solch naturalistischem Universalismus das „Schicksal“ „zufällig“ die unteren Volksschichten auf andere, härtere Weise trifft als die oberen. Schließlich zeigt er, wie der Gesellschaftsprozeß die Natur längst historisiert und „sozialisiert“ habe, und zeigt so, für die existierende und das heißt: produzierende Gesellschaft, den Primat der Praxis, des Handelns, Arbeitens der Menschen gegenüber der Natur.[27]

Dennoch begegnen wir hier, bei aller Kritik an Heidegger, einem Gedanken des Heideggerianers Marcuse in neuer Gestalt. Man beachte die Ableitung: Naturalismus entwertet Geschichte namens der Rechtfertigung des Bestehenden. Das stimmt. Die Natur, mit der die Gesellschaft es zu tun hat, ist eine bereits vom Menschen veränderte. Auch dieser Gedanke aus Marx'/Engels' „Deutscher Ideologie“ ist richtig. Daraus folgert [128] Marcuse den Primat der Praxis, genauer: des Menschen, des Subjekts, gegenüber der Natur. Nun haben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ freilich dazu gesagt, daß die Beziehung des Menschen zur Natur historisch das Vorhandensein der Natur voraussetze.[28] In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ war die Menschengeschichte die Fortsetzung der Naturgeschichte.[29] Marx war nicht so unpraktisch, den praktizierenden Menschen aus dem Nichts zu entwickeln und nichts außer der eigenen Entäußerung solchen Nichts als „Objekt“ solcher Praxis anzusetzen. Letztlich ist Marcuses ganzes theoretisches Gebäude ohne Fundament. Das Zentralproblem bleibt sein Ausweichen vor der Beantwortung der philosophischen Grundfrage, sein Postulat einer bloßen Korrespondenz von Geist und Sein. Hier, 1934, sehen wir – verpackt in einer richtigen Polemik gegen den Faschismus – , daß in Wahrheit Marcuse nicht einmal von einer Korrespondenz zwischen Subjekt und Objekt ausgeht, sondern den Primat des Subjekts voraussetzt.

Theoretisch unterläuft ihm hierbei folgender Fehler:

Erstens verallgemeinert er den konterrevolutionären, irrationalistischen Naturalismus – der gar nicht die wirkliche Natur, also nicht das Leben als Kategorie der Biologie, die Rasse als solche der Ethnographie usw., sondern als Mythen zum Gegenstand hat – zum Naturalismus an sich und subsumiert dem auch die Anerkennung einer objektiven Natur und die Anerkennung des, historisch und erkenntnistheoretisch gesehen, – letzten – Primats dieser Natur vor dem Menschen.

Zweitens verwechselt er die These von der *Genesis* der Geschichte aus der Natur mit der völlig anderen, daß Gesellschaftsgesetze im identischen Sinne Naturgesetze seien – welcher Verwechslung freilich durch Ausführungen Kautskys, Bucharins und anderer Vorschub geleistet wurde.

Drittens legt sich Marcuse an keiner Stelle seines Werkes die Frage vor, welche Bedingungen es dem Menschen *ermöglichen*, Natur zu verändern. An keiner Stelle erkennt er, was doch schon Marx in den „Manuskripten“ schrieb, daß unsere Praxis humanisierte, human-vermittelte Gegenständlichkeit, human-vermittelte Natur ist! Das höchste, wozu Marcuse bei der Behandlung dieses Problems – im Zusammenhang mit der Analyse anderer Fragen – sich aufschwingt, ist seine Anbetung der Ratio und der Freiheit des Subjekts, wobei die Ratio diese Freiheit begründet. Was denn exakt Ratio sei und worin die wirklichen Bedingungen der Freiheit lägen, bleibt – trotz zahlreicher richtiger Bemerkungen über den Zusammenhang von (bürgerlicher) Ratio und (bürgerlicher) Ordnung, konkreter Unfreiheit und Kapitalismus –

[27] Ebenda, S. 39.
[28] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 3, Berlin 1962, S. 44.
[29] *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, Berlin 1968, S. 544.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

unanalysiert. Nur darum bricht bei ihm immer wieder der Subjektivismus, freilich ein politisch linker, kleinbürgerlich-antikapitalistischer, durch. Aber ebenso klar ist, daß diesem Subjektivis-[129]mus alle wesentlichen objektiven Bestimmungen fehlen, er also zum theoretischen Vehikel des modernen Anti-Autoritarismus werden kann, der philosophisch Leugnung des Primats des Objektiven bedeutet.

Kehren wir zur richtigen Polemik Marcuses gegen den Pseudo-Naturalismus des Faschismus zurück. Für dessen „Ethik" ergeben sich aus diesem Naturalismus Grundregeln: Erstens „er muß das irdische Glück der Menschen, das die von ihm gemeinte Gesellschaftsordnung nicht bringen kann, desavouieren zugunsten ‚ideeller' Werte (Ehre, Sittlichkeit, Pflicht, Heroismus usw.)"[30].

Zweitens wirkt als Gegentendenz „die durch den Monopolkapitalismus und seine politische Situation geforderte äußerste Kraftaufbietung und dauernde Anspannung der Menschen in der Besorgung der zu produzierenden ‚irdischen' Güter; sie führt dazu, daß das ganze Leben unter der Kategorie des Dienstes und der Arbeit begriffen wird – eine rein ‚innerweltliche' Askese"[31].

Drittens: dazu kommt: „der klassische Idealismus ist wesentlich rationalistisch gewesen ... Sofern er in irgendeiner Form immer Autonomie der Vernunft enthält und die menschliche Praxis unter die Idee des begreifenden Wissens stellt, muß er sich die Feindschaft des totalautoritären Staates zuziehen."[32] Rationale Kritik wird zugunsten der Rechtfertigung bestehender Tatbestände verteufelt, das heißt, der Positivismus dient diesem System.

Hier haben wir ein Beispiel des Marcuseschen Schematismus, das wir festhalten wollen, weil auch seine heutige Theorie und ihr konkretes Wirken solche Wurzeln hat.

Die Grundthesen lauten: Erstens muß der Faschismus das historisch mögliche Glück zugunsten nichthistorischer Motive depravieren, das heißt zugunsten „ideeller" Werte. Zweitens muß er eine Leistungsethik entwickeln. Drittens muß er eine antirationalistische Ethik entwerfen, wobei rational „antipositivistisch", „transzendierend" bedeutet.

Was den ganzen Gedankengang zur Basis falscher Folgerungen werden läßt, ist die kultur- und ideologiekritische, genauer: phänomenologische Methode. Da alle realen gesellschaftlichen Züge, die reale Klassen- und Klassenkampfproblematik fehlen, können Leistungsprinzipien des Faschismus und jene einer revolutionären Macht – jene der Verteidiger und jene der Überwinder des Bestehenden – gleichgesetzt werden. Aber es geht doch national und international um die Frage Wer – Wen? Wie soll diese Frage zugunsten des Sozialismus entschieden werden können, wenn das Leistungsprinzip „an sich" zum Stigma „repressiver Ordnungen" wird? Wir lassen dabei die Frage, ob das Leistungsprinzip Basis sozialistischer Ethik ist, *hier* noch offen, weil Marcuse darüber in seinem Buch [130] gegen den „Sowjet-Marxismus" mehr sagen wird, wir also dann unsere Kritik entwickeln. Da das Ideologische bei Marcuse zur Selbständigkeit gelangt und rein deskriptiv [beschreibend] die „Ethik" des Faschismus dargestellt wird, braucht nur – auf dieser Basis völlig logisch – gefolgert zu werden:

Wo ideelle Werte, wo Leistungsgrundsätze und wo Elemente des „Positivismus" anzutreffen sind, da haben wir es mit einem Fortwirken der im Kapitalismus angelegten Wurzeln des Totalitarismus zu tun. Es war nun nur noch nötig, erstens diese Konzeption mit der Freudschen Kulturlehre theoretisch zu untermauern, zweitens nachzuweisen, daß die Ethik der Sowjetunion Leistungsprinzipien, ideelle Werte enthält und die marxistische Philosophie die undialektisch-

[30] *H. Marcuse*, Kultur und Gesellschaft 1, S. 40.
[31] Ebenda.
[32] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

heideggersche Konzeption der Transzendenz nicht anerkennt und folglich gegenüber dem Positivismus nicht auf dem Boden einer formallogischen Negativität steht, und es waren *alle* Hauptmomente jener linken Version des „dritten“ Weges ausgearbeitet, die heute in so starkem Maße die Theorie und Praxis Marcuses und der „Anti-Autoritäten“ prägen.

Der Schematismus zeigt sich in der abstrakten Gleichsetzung von Kritik am Bestehenden als revolutionär – als ob es nicht auch eine Kritik am Bestehenden von rechts gegeben hätte – und der Rechtfertigung von Bestehendem als reaktionär – als ob nicht die Verteidigung der bürgerlichen Demokratie vor dem Faschismus alles andere als reaktionär gewesen wäre! So einfach ist die Dialektik von Positivität und Negativität, von „Ein-“ und „Zweidimensionalität“ nicht. Die Anbetung des Transzendierens ist noch nicht revolutionär, sie ist Schematismus, der das „Transzendieren“ Nietzsches und Marx’ in einen Topf wirft.

Schließlich darf auch nicht völlig außer acht gelassen werden, daß die Mehrzahl der Positivisten ein durchaus nicht positives Verhältnis zum Faschismus hatte. Das gilt auch umgekehrt! Der Positivismus war noch zu rationalistisch, als daß er mit faschistischer „Mythologie“ verschmolzen werden konnte.

Marcuses Analyse, so geistreich, richtig, treffend sie im einzelnen ist, der Komplexität des angeschnittenen Problems wird sie nicht gerecht.

Sicher am aufschlußreichsten für seine theoretische Wandlung ist jedoch seine Analyse des Existentialismus als ideologischer Bestandteil des Faschismus. Das Stichwort der Existentialismus-Kritik kündigt sich schon gegen Ende der „Naturalismus“-Kritik an: positivistisch verteidige dieser den Sachverhalt, „der schon durch seine Existenz, sein Vorhandensein jeder Rechtfertigung *enthoben* ist, das heißt ein ‚existentieller‘, ein seinsmäßiger Sachverhalt“ ist. „Rechtfertigung durch die bloße Existenz. Der ‚Existentialismus‘ in seiner politischen“ (! – *R. St.*) „Form wird die Theorie von der (negativen) Rechtfertigung des nicht mehr zu Recht-[131]fertigenden.“[33] Existentialismus wird hier als Positivismus gedeutet und kritisiert.

Marcuse betont zunächst, daß es ihm *nicht* um den philosophischen, sondern um den politischen Existentialismus gehe. Diesem fehle selbst der Versuch, das zu definieren, was ihm existentiell sei. Nach Carl Schmitt sei das Existentielle etwas, das unter keine Norm gestellt werden könne, die außerhalb seiner selbst liege. Also könne ein existentieller Sachverhalt nicht objektiv beurteilt werden. Es geht vorwiegend um politische Sachverhalte, und „Kriterium“ ist hier das Feind-Verhältnis, der Krieg „als die schlechthin existentielle Beziehung“[34].

Marcuse versucht, den philosophischen Existentialismus hiervon abzugrenzen. Dessen Sinn „war es, gegenüber dem abstrakten ‚logischen‘ Subjekt des rationalen Idealismus die volle Konkretion des geschichtlichen Subjekts wiederzugewinnen“[35]. Heideggers „Sein und Zeit“ sei hierbei am weitesten vorgestoßen. Dann sei der Rückschlag eingetreten. Seine Philosophie sei der Analyse der geschichtlichen Situation ausgewichen, in der das Subjekt existiert. Hier habe sie sich „mit der Rede von der ‚Schicksalverbundenheit‘ des Volkes, vom ‚Erbe‘, das jeder einzelne zu übernehmen hat, von der Gemeinschaft der ‚Generation‘“ begnügt, „während die anderen Dimensionen der Faktizität unter den Kategorien des ‚Man‘, des ‚Geredes‘ usw. abgehandelt und auf diese Weise dem ‚uneigentlichen‘ Existieren zugewiesen wurden.“[36] So begab sich der Existentialismus Heideggers „jeder Möglichkeit, die Faktizität geschichtlicher Situationen begreifen und gegeneinander entscheidend abheben zu können“[37].

[33] Ebenda, S. 44.
[34] Ebenda, S. 45.
[35] Ebenda.
[36] Ebenda.
[37] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wir haben die alte „kritische“ Position Marcuses gegen Heidegger vom Jahre 1928 vor uns, eine Kritik, die Heideggers Voraussetzungen anerkennt, nur die Ausführung bemängelt.

Dafür hätte sich jedoch, bemerkt Marcuse weiter, „unter ständig verflachender Aufnahme der fruchtbaren Entdeckungen der existentialen Analytik“ Heideggers eine „neue Anthropologie“ herausgebildet. Sie übernahm die philosophische Begründung des präfaschistischen und faschistischen „Menschenbildes“. Marcuse zitiert einen faschistischen Hausphilosophen, Bäumler, der, von solchen Grundlagen ausgehend, schrieb, der Mensch sei „nicht ein Wesen, dessen Sinn dadurch bestimmt ist, daß er teilhat an einer höheren ‚geistigen Welt‘ ..., sondern er ist ein ursprünglich handelndes Wesen“[38].

Wir haben also die Definition des Menschen als handelndes Wesen und müssen uns einerseits fragen nach dem Zusammenhang mit den genannten Versionen einer Neubestimmung der Philosophie vom Menschen, seiner Praxis her (Pleßners Anthropologie, die offensichtlich auch auf Marcuse gewirkt hat) und andererseits fragen nach dem Sinn von Praxis im Marxismus selbst.

[132] Wir müssen in diesem Zusammenhang drei gemeinsame Charakteristika bürgerlicher „Anthropologie“ herausheben. Da ist zuerst die Anbetung des Aktivismus, der „Praxis“, des „Handelns“ als solchem. Sie ist charakteristisches Merkmal aller bürgerlichen Philosophie der zwanziger Jahre, von ihren linken Varianten bis zur faschistischen. Zweitens ist dieser Aktivismus in allen Formen mehr oder weniger abgelöst von den objektiven Grundlagen menschlichen Handelns (bei den von uns kritisierten Anhängern der Linksvariante des „dritten“ Weges teilweise wegen der mechanizistischen Verfälschung des Marxismus). Drittens liegt ihm eine subjektivistische Anthropologie lebensphilosophischer oder existentialistischer Observanz [Ausprägung] zugrunde, wobei – schematisiert und damit grob vereinfacht gesprochen – die erste Version die faschisierenden, die zweite dagegen linke Varianten des dritten Weges begründet.

Vor allem für die präfaschistischen und faschistischen Formen dieser Anthropologie und dieses Aktivismus gilt, daß er biologisch, tierisch, instinkthaft ist, indem zwischen Praxis und Erkenntnis kein Zusammenhang besteht.

Wir müssen auf den Zusammenhang dieser Grundbestandteile des Aktivismus und der Anthropologie deshalb verweisen, weil auch Marcuses Aktivismus durch die erstgenannten Grundmerkmale gekennzeichnet ist. Seine Kritik am politischen Existentialismus ist progressiv, ist linker, kleinbürgerlicher Art, wenn auch nicht marxistisch.

Der Marxismus unterscheidet sich von all diesen Richtungen eben dadurch, daß er den Menschen nicht einfach als handelnd definiert. Marx’ „Feuerbach“-Thesen bestimmen den Menschen als gesellschaftliches, historisches Wesen. Der Mensch produziert und reproduziert sein Leben unter bestimmten, objektiven, gesetzmäßig sich herstellenden Bedingungen. Dieses Produzieren und Reproduzieren, diese Praxis ist Grundlage seines Erkennens. Der Mensch ist arbeitend und darum ein bewußtes, zweckmäßig handelndes Wesen. Die Praxis ist nicht „Wesen“ eines autonomen Menschen, sondern notwendige und mit Bewußtsein verbundene Relation der Existenz des Menschen als Teil der Natur mit dieser Natur, welcher Teil der Mensch nur vermittels der Gesellschaft ist und sein kann.

Marcuse kritisiert die faschistische Aktions-Anthropologie scharf und überzeugend. Sie lasse den Menschen handeln, aber er wisse nicht, wofür. Er nehme Partei, aber wisse nicht, warum und wozu. Das Pathos dieses Aktivismus entstamme der radikalen Entwertung des Logos. Die Sinngebung der Tat sei sekundär. Entscheidend sei, *daß* gehandelt werde. In solcher irra-

[38] Ebenda, S. 46.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

tionalistischen Färbung werde die existentielle Anthropologie dienstfähig für den Faschismus. Marcuse verwendet immer noch Termini Heideggers. Immer noch stellt er Mensch und Geschichte als zwar gegen-[133]einander korrespondierende, jedoch selbständige Größen einander gegenüber.[39] Aber er zitiert nun Heidegger auch kritisch und zeigt dessen Verbindung zum Faschismus. Unser Autor legt dar, daß die existentialistische Staatstheorie die Grundlage der Lehre vom totalen, das heißt hier: faschistischen Staat bildet. Das politisch Existente wird als über allen Normen stehend gerechtfertigt und auf den Krieg hin orientiert (bei Carl Schmitt). Alles wird total politisiert. Es gibt keine Sphäre des privaten und öffentlichen Daseins außerhalb des Politischen. Die liberalistische Trennung von Staat und Gesellschaft wird aufgehoben. Der Staat integriere politisch die Gesellschaft. Dessen Begründung ist rationell nicht mehr möglich. Damit hebe der Existentialismus sich selbst auf: das private Individuum wird in den Dienst genommen, verliert seine „Jemeinigkeit", seine Freiheit.

So richtig alles ist, was hier gesagt wird, so falsch sind die Schlüsse, weil Marcuse am Erscheinungsbild hängenbleibt, das real Gesellschaftliche ausklammert. Wir haben hier bereits das schematische Fundament des modernen Mythos vom Totalitarismus. In dessen Namen werden Faschismus und Kommunismus identifiziert. Welches ist das Problem: die „totale" Politisierung oder der Charakter, der soziale Inhalt dieser Politisierung? Das revolutionäre Proletariat kann weder vor, noch – erst recht – nach seinem Sieg auf „totale" Politisierung verzichten. Das ist sowohl Bedingung seines Sieges als auch, danach, Bedingung der Sicherung und Festigung seiner Macht, Bestandteil des Kampfes zur Entscheidung der Frage: Wer – Wen?!

Die Kritik, die Marcuse in diesem Zusammenhang vorträgt, ist – über den konkreten Anlaß hinaus – wegen der positiven Behandlung des Problems der (politischen) Freiheit wichtig. Er wendet sich diesem politisch und philosophisch wichtigen Problem in solcher seinen eigenen Standpunkt erläuternden Weise nur selten zu. Behandeln wir das deshalb etwas ausführlicher.

These 1 lautet: Nun hat auch der überzeugteste Liberalist niemals geleugnet, daß Freiheit Bindung nicht ausschließt, sondern vielmehr fordert. „... seit ... Aristoteles ... wissen wir, *daß Freiheit ein eminent politischer Begriff ist*. Wirkliche Freiheit der Einzel-Existenz (und zwar nicht bloß im liberalistischen Sinne) ist nur in einer bestimmt gestalteten Polis, in einer vernunftgemäß organisierten Gesellschaft möglich."[40]

These 2 lautet: Die politische Identifizierung von Freiheit und Bindung ist nur dann mehr als eine Phrase, wenn das Gemeinwesen, an das der freie Mensch a priori gebunden wird, die Möglichkeit menschenwürdiger Erfüllung des Daseins gewährleistet bzw. in eine solche Möglichkeit gebracht werden kann. Die Identität von Freiheit und politischer Bildung [134] (die als solche durchaus anzuerkennen ist) zwingt zu der Frage: wie sieht dieses Gemeinwesen aus, an das ich mich binden soll? Kann bei ihm das, was das Glück und die Würde des Menschen ausmacht, aufbewahrt sein? Die politische Bindung der Freiheit ist, wenn anders sie das Wesen der menschlichen Freiheit nicht vernichten, sondern erfüllen soll, nur als die freie Praxis des einzelnen selbst möglich: sie beginnt mit der Kritik und endet mit der freien Selbstverwirklichung des einzelnen in der vernunftgemäß organisierten Gesellschaft.[41]

Bevor wir Marcuses Existentialismus-Kritik prüfen und diese zwei Thesen kurz erörtern, soll noch die den Aufsatz abschließende Argumentation referiert werden. Der Existentialismus begann „als eine große Auseinandersetzung mit dem abendländischen Rationalismus und dem Idealismus, um dessen Gedankengut wieder in die geschichtliche Konkretion der Einzelexistenz hineinzuretten. Und er endet philosophisch mit der radikalen Verleugnung seines

[39] Ebenda, S. 49.
[40] Ebenda, S. 52.
[41] Ebenda, S. 53.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

eigenen Ursprungs; der Kampf gegen die Vernunft treibt ihn den herrschenden Gewalten blind in die Arme.“[42] Er habe die größte geistige Erbschaft der deutschen Geschichte vertan. „Nicht mit Hegels Tode, sondern jetzt erst geschieht der Titanensturz der klassischen deutschen Philosophie. Damals wurden ihre entscheidenden Errungenschaften in die wissenschaftliche Theorie der Gesellschaft, in die Kritik der politischen Ökonomie – Reduktion des Marxismus auf politische Ökonomie! – hinübergerettet. Heute liegt das Schicksal der Arbeiterbewegung, bei der das Erbe dieser Philosophie aufgehoben war, im Ungewissen.“[43]

Fragen wir zunächst, ob Marcuses Beweisführung gegen den Existentialismus, so bestechend sie auf den ersten Blick wirkt, stringent* ist? Worauf stützt sie sich? Welche Methode liegt dieser Beweisführung zugrunde? Ist sie marxistisch – was sie sein sollte, wenn Marcuse aus dem vorletzten Satz des Essays die Konsequenzen gezogen hätte? Fragen wir – in diesem Zusammenhang – auch etwas genauer nach dem exakten Sinn dieser letzten Sätze unter Berücksichtigung der Klassenkampfsituation von 1934 und der weiteren Entwicklung Marcuses.

Die Kritik stützt sich auf eine Gleichsetzung von Existentialismus und Positivismus, wobei insbesondere Carl Schmitts Rechtstheorie als Exempel herangezogen wird. Ohne Zweifel enthält der Positivismus, indem er das dialektische Moment der Position isoliert und verabsolutiert, eine das Bestehende rechtfertigende Tendenz. Die genannte Isolierung betrifft dabei nicht nur den historischen Zusammenhang, sondern auch den Zusammenhang „in die Tiefe“, den der Positivismus nur in begrenztem Maße aufzudecken bereit ist. Sofern der Faschismus aus dem Bestehenden, das heißt: dem Kapitalismus, als politische Organisationsform der Gesellschaft [135] herauswächst, ist reiner Positivismus am Faschismus mitschuldig. Insofern der Positivismus – auf die Spitze getrieben – den Prozeß abbricht und ihn weder nach vorwärts noch nach rückwärts begründet noch in die wirkliche Tiefe der Erscheinungen eindringt, diesen Prozeß und diese Erscheinungen vielmehr als letztlich der Analyse unzugänglich einschätzt – weil dies „Metaphysik“ wäre –, ist dieser Positivismus dem Existentialismus prinzipiell gleich. Dennoch ist die Grundposition des Positivismus nicht dem lebensphilosophisch-mystischen Brei gleich, dem der Faschismus ideologisch so viel zu danken hat. Der Positivismus ist im Partiellen äußerst analytisch, rational und insofern dem Faschismus verdächtig. Heidegger, Bäumler, C. Schmitt, die Marcuse im Zusammenhang mit seiner Kritik zitiert, kommen nicht vom Positivismus her.

Die Methode Marcuses ist – wie schon angedeutet – rein ideengeschichtlich in dem Sinne, daß sie nicht reale Gesellschaftsprozesse, sondern deren ideologischen Widerschein untersucht, abgelöst vom Widergespiegelten. Wir konnten an einigen Stellen zeigen, wie sich daraus richtige und falsche Konsequenzen ableiten lassen, ganz entsprechend dem logischen Satz, daß aus Falschem Beliebiges, also Richtiges und Falsches folgen kann. Marxistisch jedenfalls ist Marcuses Methode nicht.

Was seine letzten Sätze angeht, so kennzeichnen sie die Tendenz der Reduzierung des Marxismus auf einen *ökonomischen* Materialismus – worauf später noch einzugehen ist – und drücken erstmals Marcuses Pessimismus über die Arbeiterbewegung aus, der heute seine ganze Theorie durchdringt. Gewiß gehörte ein tiefer historischer Sinn dazu, solchem vordergründig durchaus objektiv begründeten Pessimismus nicht zu unterliegen, zu sehen, daß es – trotz aller Probleme des antifaschistischen Kampfes – damals, 1934 keine andere Kraft gab, die als einzige organisiert dem Faschismus widerstand, als die Arbeiterbewegung und ihre Vorhut, die UdSSR. Wie mußte sich unter solchen Umständen ein echter Revolutionär verhalten? Sehen wir von den Kommunisten einmal ab, die vom ersten Tage an einen mutigen, organisierten, opferreichen Kampf gegen den Faschismus führten. Hilferding, in dessen Zeitschrift einst Marcuses Marx-Kommentar erschien, der Marcuses Imperialismus-Theorie we-

[42] Ebenda, S. 54.
[43] Ebenda, S. 55. – * schlüssig

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sentlich beeinflußte, ging in seinem „Prager Manifest“ des gleichen Jahres immerhin anders, optimistischer, an diese Probleme heran.[44] Und jener Max Adler, den Marcuse – wie gezeigt – einst von rechts her kritisierte, erwies sich gerade in dieser Zeit – trotz seiner falschen Philosophie – als ein mutiger Antifaschist! Die Geschichte selbst hat nicht den Pessimisten recht gegeben: ein großer Teil Europas, darunter auch Deutschlands, wurde nicht nur vom Faschismus befreit, sondern erlangte Bedingungen seiner *sozialistischen* Befreiung. Allerdings wird Marcuse dies – infolge seines *un*-[136]*eingestandenen* und sicher kompliziert einzuschätzenden Antikommunismus und seiner überspannten Hoffnungen, der antifaschistische Freiheitskampf müsse in einem Zuge zur Vernichtung des Kapitalismus im Weltmaßstabe führen und den Sprung in eine Gesellschaft „der Freiheit“ ermöglichen – nicht anerkennen.

Wenden wir uns nun der kritischen Erörterung von Marcuses Lösung des Freiheitsproblems zu. Halten wir zunächst fest, daß die ganze Erörterung unter Nichtbeachtung der ökonomischen Basis des gesellschaftlichen Lebens erfolgte. Philosophisch ausgedrückt: es handelt sich um eine Erörterung allein der Freiheitsprobleme des isolierten und isoliert gelassenen Überbaus. In solcher Abstraktheit kommen Ergebnisse zutage, die sowohl der Sozialist – vielleicht mit einem gewissen Mißtrauen wegen des deutlich erkennbaren Robinson-Standpunkts – und der Bourgeois bejahen kann.

Kommen wir zu Marcuses erster These über Freiheit:

Freiheit erfordert a priori eine Bindung des Individuums an die Polis. Sie ist also eine eminent politische Erscheinung. Wirkliche individuelle Freiheit erfordert eine rational organisierte Polis. These 2 besagte: Die politische Bindung des Individuums an die Polis müsse dem freien Akt des Individuums entspringen.

Auch hier ist wiederum vieles richtig. Prinzipiell falsch aber ist die These, daß Freiheit vom Individuum her in freier Aktion zu begründen sei.

Damit wird Freiheit durch freie Aktion erklärt, was die Erklärung des zu Erklärenden durch das Erklärte, also die Nicht-Erklärung bedeutet. Marcuses Freiheitskonzeption ist an der angesprochenen Stelle irrational. Sie entbehrt der tieferen philosophischen Erörterung.

Freiheit hat eine weit tiefere als „nur“ die politische Dimension. Es gab Freiheitsprobleme *vor* der Herausbildung des Politischen (Klassen, Klassenkampf, Staat, „Macht“) und wird sie nach dem Absterben des Politischen geben. Der Freiheit liegt schon insofern mindestens die Vorher-Existenz einer objektiven Realität – die sich nach objektiven Gesetzen entwickelt und die wir erkennen können – als notwendiger Bedingungskomplex zugrunde, weil anders Bewußtsein, Pläne-Machen (hier die objektive Grundlage dafür, daß Planung höchste Stufe von Freiheit ist) und Aktivität für deren Realisierung nicht möglich sind. Daraus folgt: Freiheit ist Bindung an objektiv Reales, *sofern* das Element „Realisierung von Ratio durch das Subjekt“ Bestandteil von Freiheit ist! Damit ist auch die „freie Aktion“ des Bindungen-Eingehens auf eine rationale Grundlage gestellt.

Wir werden sehen, daß der subjektive Idealist Marcuse der Analyse dieses Problems immer aus dem Wege geht, gerade in seinem zweiten Hegel-Buch, wo sich die Frage, im Zusammenhang mit Hegels Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit, doch besonders dringlich stellt. [137]

Der kulturkritische Essay

Wenden wir uns dem zweiten Aufsatz Marcuses („Über den affirmativen Charakter der Kultur“[45]) zu. Es ist sehr interessant, den Ausgangspunkt unter die Lupe zu nehmen: Marcuses

[44] Vgl. Das Prager Manifest, Schriftenreihe Sozialistische Korrespondenz, Heft 3, Hamburg 1963, S. 20 f.
[45] *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Kultur und Gesellschaft 1.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Deutung der Einheit von Theorie und Praxis. Ganz mit Aristoteles sagt er, solche Einheit bedeute, „daß die erkannten Wahrheiten die Praxis führen sollten“[46]. Den gleichen Gedanken finden wir wieder am Ende des zweiten Hegel-Buches. Dies ist aber die Entwicklungsstufe der These von der Einheit von Theorie und Praxis, die den unproduktiven Klassen der Ausbeuterordnungen entspricht, die Entwicklungsstufe, der die Trennung beider und der Primat der Theorie zugrunde liegt, die also idealistisch ist. Die marxistische Lösung dieses Problems ist von anderer Art. Sie kennt und anerkennt nicht nur diesen Aspekt der Theorie-Praxis-Relation, sondern vor allem auch den anderen, daß die Praxis *letzten Endes* die Grundlage und das Kriterium der Theorie darstellt. Gerade in der Erweiterung der Problem-Lösung in dieser Richtung drücken sich der proletarische Klassencharakter und erkenntnistheoretisch der Materialismus der Marxschen Theorie aus.

Innerhalb seiner idealistischen Konzeption wendet sich Marcuse jedoch einem wichtigen Problem zu, das in anderer Variation in seiner Rationalismus-Konzeption und im „Eindimensionalen Menschen“ erneut auftreten sollte.

Aristoteles differenziert die Erkenntnisse erstens in zweckmäßige, notwendige und zweitens in philosophisch-zweckfreie, die auch ästhetische sind. Der Klassencharakter dieser Differenzierung ist uns heute bekannt. Marcuse geht hiervon aus und kennzeichnet diese Trennung des Zweckmäßigen und Notwendigen vom Schönen und vom Genuß als den „Anfang einer Entwicklung, welche das Feld freigibt“ für die bürgerliche Trennung von Arbeit einerseits, Glück und Genuß im kulturellen Reservat andererseits.[47]

Marcuse deckt den Klassencharakter der Begründung dieser Zweiteilung auf. Gesellschaftliches Leben unter den Bedingungen der Warenproduktion und Klassengesellschaft transzendiere das Wahre, Schöne und Gute, ordne sie allein einer „Elite“ zu. Es ist äußerst interessant, wie Marcuse – der im „Eindimensionalen Menschen“ den „Sündenfall“, analog Heidegger[48], im Übergang von der Logik des Platon zu derjenigen seines Schülers sieht – hier, in der Kulturanalyse, argumentiert. Er steht ganz offensichtlich im Banne von Heideggers Annullierung der nachsokratischen Philosophie Europas und wendet diesen „Widerruf“ auf verschiedene Prozesse an: Die platonische Philosophie, heißt es also bei Marcuse 1937, kämpfte noch gegen die Lebensordnung der warenhandelnden Gesellschaft Athens. Platos Idealismus ist darum von gesellschaftskritischen Motiven durch-[138]zogen. Was von den Ideen her gesehen als Faktizität erscheint, ist die materielle Welt, in der Menschen und Dinge als Waren einander entgegentreten. Die rechte Ordnung der Seele wird zerstört durch die „Gier nach Reichtum, die den Menschen so in Anspruch nimmt, daß er für nichts anderes Zeit hat als für die Sorge um sein Hab und Gut. Daran hängt der Bürger mit ganzer Seele, und so kommt es eben, daß er auf nichts anderes denkt, als den täglichen Gewinn ...“ Es ist die eigentliche idealistische Grundforderung, daß diese materielle Welt entsprechend den in der Erkenntnis der Ideen gewonnenen Wahrheiten verändert und verbessert werde. Platons Antwort auf die Forderung ist sein Programm einer Neuorganisation der Gesellschaft.[49]

Das methodische Schema dieser Kritik ist aufschlußreich. Wir erinnern an unsere früher getroffene Feststellung, Marcuses Einschätzung Heideggers als Kritiker des Kapitalismus verdiene festgehalten zu werden. Hier haben wir ein weiteres solches Beispiel: Marcuse hat aus seiner Fehleinschätzung Heideggers keine prinzipielle Lehre gezogen. Die Kritik von rechts, die Kritik des Reaktionärs Plato, wird positiv gewertet, obgleich Marcuse sieht, daß Plato die Klassengegensätze dennoch nicht aufheben, sondern nur anthropologisch begründen will. Es

[46] Ebenda, S. 56.
[47] Ebenda, S. 57.
[48] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen 1963, insbes. die Einleitung.
[49] *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, S. 59 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

ist dies – natürlich auf viel niedrigerer historischer Ebene – dennoch vergleichbar dem Verhalten jener Ideologen, die, um die Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert, die Position der romantischen Kapitalismus-Kritiker jener der Rechtfertiger kapitalistischer Entwicklung vorzogen.[50]

Marcuses Idealismus-Konzeption besteht darin, dem ursprünglichen Idealismus den Impetus der Aufhebung des Widerspruchs zwischen Idee und Wirklichkeit zuzusprechen. Darum lesen wir von der „kritisch-revolutionären Kraft des Ideals, das gerade in seiner Unwirklichkeit die besten Sehnsüchte der Menschen inmitten einer schlechten Realität wachhält ...“[51]

Die Auffassung, daß Ideale nur den Anhänger des philosophischen Idealismus auszeichnen, hat mit der Grundthese des Idealismus, daß der Geist gegenüber der Materie primär sei, nichts zu tun. Auch wir Materialisten anerkennen, daß unserem Handeln Geistiges, auch Ideales zugrunde liege. Auch wir marxistischen Materialisten sind *in diesem Sinne* Idealisten. Wir sind es sogar in einem weit höheren Grade als jene, die philosophisch dem Idealismus, in der Praxis ihres Lebens und Handelns aber dem platten Schacher huldigen.

Es ist eine abstrakte Möglichkeit des Idealismus, mittels der Jenseitigkeit das Diesseits in Frage zu stellen. Zugleich ist darin auch die andere Möglichkeit enthalten, die historisch weit machtvoller gewirkt hat: ein transzendentes Ideal zur Manipulierung des diesseitigen Jammers zu [139] schaffen. Welche von beiden Möglichkeiten wie realisiert wird, hängt nicht vom Idealismus ab. Er ist in dieser Hinsicht „offen“. Entscheidend ist hier die reale Klassenkampf-Situation. Auch hier zeigt sich die Falschheit der idealistischen Methode Marcuses.

Marcuse wechselt nun die philosophische Position und zeigt, daß in der bürgerlich-kapitalistischen Entwicklungsperiode *in der Theorie* diese Zuordnung der Kultur an die Oberklasse zu Lasten der arbeitenden Volksmassen aufgehoben wird. Er verbindet diesen Übergang mit den Gesetzen der Warenzirkulation[52]: Kultur wird Ware und den abstrakten Äquivalenz-Gesetzen der Warenzirkulation unterworfen. Auf dem Boden dieser neuen Realität formuliert Marcuse seinen Begriff der affirmativen Kultur.

„Unter affirmativer Kultur sei jene der bürgerlichen Epoche angehörige Kultur verstanden, welche im Laufe ihrer eigenen Entwicklung dazu geführt hat, die geistig-seelische Welt als ein selbständiges Weltreich von der Zivilisation abzulösen und über sie zu erhöhen. Ihr entscheidender Zug ist die Behauptung einer allgemein-verpflichtenden, unbedingt zu bejahenden, ewig besseren, wertvolleren Welt, welche von der tatsächlichen Welt des alltäglichen Daseinskampfes wesentlich verschieden ist, die aber jedes Individuum ‚von innen her‘, ohne jede Tatsächlichkeit zu verändern, für sich realisieren kann.“[53] Dies ist materialistisch argumentiert. Die Verselbständigung des Ideellen, sein Mißbrauch als Integrationsmittel, wird kritisiert. Diese affirmative bürgerliche Kultur bejahe und verdecke die Klasseninteressen des Kapitalismus. Glück kommt in dieser Ordnung jedem Individuum zu. Doch diese abstrakte, ideelle Allgemeinheit wird durch die konkreten Bedingungen der Erlangung der Glücksbedingungen annulliert. Auf anklagende Kritik der um ihr Glück betrogenen Massen antworte die Bourgeoisie mit der affirmativen Kultur: „Auf die Not des isolierten Individuums antwortet sie mit der Schönheit der Seele, auf die äußere Knechtschaft mit der inneren Freiheit, auf den brutalen Egoismus mit dem Tugendreich der Pflicht. Hatten zur Zeit des kämpferischen Aufstiegs der neuen Gesellschaft alle diese Ideen einen fortschrittlichen, über die erreichte

[50] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 4, Berlin 1964, S. 482 f.
[51] *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, S. 71.
[52] Ebenda, S. 62.
[53] Ebenda, S. 63.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Organisation des Daseins hinausweisenden Charakter, so treten sie in steigendem Maße mit der sich stabilisierenden Herrschaft des Bürgertums in den Dienst der Niederhaltung unzufriedener Massen und der bloßen rechtfertigenden Selbsterhebung: Sie verdecken die leibliche und physische Verkümmerung des Individuums.“[54]

Diese Kultur zielt daraufhin, die kapitalistischen Verhältnisse fortbestehen zu lassen und die Veränderungen auf solche in der Seele des Individuums zu reduzieren. Statt Revolution des Seins Ersatz-Reform des Bewußtseins. Damit kritisiert Marcuse ohne Zweifel eine äußerst wichtige Seite des bürgerlichen Kulturbetriebes auf treffende Weise.

[140] „Die Kultur soll das Gegebene veredelnd durchdringen, nicht ein Neues an seine Stelle setzen. So erhebt sie das Individuum, ohne es aus seiner tatsächlichen Erniedrigung zu befreien. Sie spricht von der Würde ‚des‘ Menschen, ohne sich um einen tatsächlichen würdigeren Zustand der Menschen zu kümmern. Die Schönheit der Kultur ist vor allem eine innere Schönheit und kann auch dem Äußeren nur von innen her zukommen. Ihr Reich ist wesentlich ein Reich der Seele.“[55]

Die Reduktion des Kulturellen auf Seelisches sei typisch für die affirmative Kultur, wobei die „Seele“ aus dem rationalen Bereich des Bewußtseins ausgeklammert wird. Marcuse gibt eine ausgezeichnete Ableitung der gesellschaftlichen Hintergründe dieses Sachverhaltes, der zugleich objektive Gründe des Grassierens des Irrationalismus bloßlegt.[56] „Die Fremdheit der Vernunftsphilosophie gegenüber der Seele weist auf einen entscheidenden Sachverhalt hin. In den gesellschaftlichen Arbeitsprozeß geht die Seele in der Tat nicht ein. Die konkrete Arbeit ist auf die abstrakte reduziert, die den Tausch der Arbeitsprodukte als Waren ermöglicht. Die Idee der Seele scheint auf die Lebensbezirke hinzudeuten, mit denen die abstrakte Vernunft der bürgerlichen Praxis nicht fertig wird. Die Bearbeitung der Materie wird gleichsam nur von einem Teil der res cogitans geleistet: von der technischen Vernunft. Beginnend mit der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit und vollendet in der Maschinenindustrie treten ‚die geistigen Potenzen des materiellen Produktionsprozesses‘ den unmittelbaren Produzenten ‚als fremdes Eigentum und sie beherrschende Macht‘ gegenüber. Sofern das Denken nicht unmittelbare technische Vernunft ist, löst es sich seit Descartes mehr und mehr von der bewußten Verbindung mit der gesellschaftlichen Praxis und läßt die Verdinglichung stehen, die es selbst befördert. Wenn in dieser Praxis die menschlichen Beziehungen als sachliche Verhältnisse, als Gesetze der Dinge selbst erscheinen, so überläßt die Philosophie das Individuum diesem Schein, indem sie sich auf die transzendentale Konstitution der Welt in der reinen Subjektivität zurückzieht. Die Transzendentalphilosophie kommt an die Verdinglichung nicht heran: sie untersucht nur den Prozeß der Erkenntnis der je schon verdinglichten Welt.“[57]

In diesem Zusammenhang verweist Marcuse auf ein Problem, auf dessen Lösung der alte und neue Existentialismus – gegen Hegel und Marx gewendet – angeblich hinzielt, auf die Bewältigung der Probleme gerade dieses individuellen Seelenbereiches. Er unterliege nicht den Warenbeziehungen, sei – als einzige menschliche Erscheinung – nicht dehumanisiert. Was auch immer mit dem Leib geschehe, die Seele werde nicht beschmutzt. „Die Freiheit der Seele wurde dazu benutzt, um Elend, Martyrium und Knechtschaft des Leibes zu entschuldigen. Sie diente der [141] ideologischen Auslieferung des Daseins an die Ökonomie des Kapitalismus.“[58] Durch „Beseelung“ will die Bourgeoisie ihre Untaten tarnen.

---

[54] Ebenda, S. 66.
[55] Ebenda, S. 71.
[56] Ebenda, S. 76.
[57] Ebenda, S. 74.
[58] Ebenda, S. 77.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

In verkehrter Form sind in das Seelische die echten, vom Kapitalismus nicht befriedigten menschlichen Bedürfnisse ausgewichen; insofern kommt es wirklich auf die Seele an.[59]

Aber die verkehrte Form bewirkt das Affirmative. Diese Tendenz bürgerlicher Kultur, die Widersprüche des Kapitalismus „seelisch" zu überwinden, weist Marcuse schon in der klassischen bürgerlichen Kultur nach. In der Kunst wird die Verwirklichung der humanen Ideale geduldet, denn: „was in der Kunst geschieht, verpflichtet zu nichts."[60] Die materialistische Sicht der Probleme verführt Marcuse zu einer mechanistischen Geringschätzung der Ideen und Emotionen. Wir haben es mit einer falschen Verabsolutierung einer richtigen Erfahrung zu tun. Wie wenig diese These stimmt, zeigt gerade der Klassenkampf auf kulturellem Gebiet, der Kampf auch um die Möglichkeiten, ästhetisch auf die Bildung von Emotionen und rationalen Überzeugungen einzuwirken. Marcuse jedoch meint: Wegen ihrer Ineffektivität kann Kunst gerade ein „Vorbote möglicher Wahrheit" sein.[61]

Warum kann das affirmative Kultur bewirken? Weil sie das Glück des „schönen Augenblicks" verherrlicht, das „Vergängliche" verewigt. „Eine der entscheidenden gesellschaftlichen Aufgaben der affirmativen Kultur gründet in diesem Widerspruch zwischen der glücklosen Vergänglichkeit eines schlechten Daseins und der Notwendigkeit des Glücks, das solches Dasein erträglich macht."[62] Innerhalb dieses Daseins kann der Widerspruch nur scheinbar gelöst werden. Das Glück als Schein ist zugelassen. Kants kategorischer Imperativ, die geforderte pflichtbewußte Persönlichkeit, ist so „nur die Zusammenfassung aller affirmativen Tendenzen der Kultur"[63].

Gerade am Beispiel der höchsten Stufen bürgerlicher Kultur weist Marcuse deren „affirmativen Charakter" nach. „Die affirmative Kultur war die geschichtliche Form, in der die über materielle Reproduktion des Daseins hinausgehenden Bedürfnisse der Menschen aufbewahrt blieben. ... Sie hat zwar die äußeren Verhältnisse von der Verantwortung um die Bestimmung des Menschen entlastet – so stabilisiert sie deren Ungerechtigkeit –, aber sie hält ihnen auch das Bild einer besseren Ordnung vor, die der gegenwärtigen aufgegeben ist. Das Bild ist verzerrt, und die Verzerrung hat alle kulturellen Werte des Bürgertums gefälscht. Trotzdem ist es ein Bild des Glücks: es ist ein Stück irdischer Seligkeit in den Werken der großen bürgerlichen Kunst, auch wenn sie den Himmel malen."[64] Das Schlimme bei Marcuse ist immer wieder die schematische und mechanische Gleichsetzung der dialektischen Pole, die Verabsolutierung des großen Quantums Wahrheit, die unhistorische Zurückinter-[142]pretation von heute Richtigem ins damals Mögliche, dessen Gegenpol jedoch nicht abgestorben ist. Bei dieser Position gegenüber der Klassik verbleibt von ihr tatsächlich nichts, was aufgehoben zu werden verdiente. Marcuse bereitet *seine* Form von *negativer* Dialektik vor. Sie ist Ergebnis der abstrakt ideologischen Methode. Kraft dieser Methode erscheinen Reaktionäre – wie Plato und Nietzsche – wegen ihrer „Kritik" am Bestehenden „von rechts" als Progressive, während Verteidiger des Progressiven im Bestehenden als Reaktionäre erscheinen, wegen des Repressiven im Bestehenden! Ginge Marcuse von der realen Gesellschaft und ihren Klassenbeziehungen aus, würde er fragen, *welcher* konkrete gesellschaftliche Inhalt unter *welchen* Bedingungen von *welcher* Klasse bejaht oder verneint wird und was das im Zusammenhang der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung bedeutet, so gewänne er ein differenzierteres Verhältnis sowohl zum Problem der Kritik, als auch zu jenem der Affirmation. Bei ihm wird der unvermittelte Gegensatz Affirmation-Positivität/Negation zum abstrakten

[59] Ebenda, S. 82.
[60] Ebenda.
[61] Ebenda, S. 85.
[62] Ebenda, S. 86 f.
[63] Ebenda, S. 87.
[64] Ebenda, S. 88.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Kriterium, bei Bejahung der abstrakten Negation als progressiv. Das ist eine sehr schematische Dialektik!

„Die rebellische Idee wird zum Hebel der Rechtfertigung. Daß es eine höhere Welt, ein höheres Gut als das materielle Dasein gibt, verdeckt die Wahrheit, daß ein besseres materielles Dasein geschaffen werden kann, in dem solches Glück wirklich geworden ist. In der affirmativen Kultur wird sogar das Glück zu einem Mittel der Einordnung und Bescheidung. Wie die Kunst das Schöne als gegenwärtig zeigt, bringt sie die revoltierende Sehnsucht zur Ruhe. Zusammen mit den anderen Kulturgebieten hat sie zu der großen erzieherischen Leistung dieser Kultur beigetragen: das befreite Individuum, für das die neue Freiheit eine neue Form der Knechtschaft gebracht hatte, so zu disziplinieren, daß es die Unfreiheit des gesellschaftlichen Daseins ertrage.“[65]

Marcuse zerstört die Kontinuität des Prozesses der Befreiung namens einer pseudoradikalen Diskontinuität. Er annulliert damit in Wahrheit die real mögliche, wirklich radikale Diskontinuität. Wegen des affirmativen Charakters der traditionellen Kultur bejaht er, ganz wie Adorno, nicht-realistische Formen der Kultur: Der affirmative Zweck von traditioneller Kultur konnte nur erfüllt werden, sofern diese sich naturalistischer und realistischer Mittel bediente. Wie anders hätte sie sonst das Aug’ und Ohr von Massen, die es einzulullen galt und gilt, erreichen können? Kritischer Gehalt verflüchtigte sich darum in nicht-naturalistische und nicht-realistische Formen der Kultur. Sie bewahren die realen Hoffnungen der Befreiung auf.

Diese These hält Marcuse ebenfalls bis heute durch (siehe „Triebstruktur und Gesellschaft“ sowie „Der eindimensionale Mensch“). Im „Sowjet-[143]Marxismus“ ist sie die Grundlage für die Forderung einer oppositionellen Kunst im Sozialismus, die nicht realistisch sein dürfe. Wiederum geht er vom Richtigen aus, daß reaktionär wirkende Kultur, sofern sie Massen binden soll, sich solcher Mittel bedienen muß, die von Massen „verstanden“ werden. Der faschistische Kulturbetrieb war dafür kennzeichnend. Aber daraus folgt nicht die Umkehrung des Schlusses – oder die Richtigkeit der nur formallogischen Negation dieser These! – bzw. die Wahrheit dieser Umkehrung, daß Massenverständlichkeit synonym für reaktionär ist. Auch revolutionäre Kunst muß massenverständlich sein. Andernfalls wird sie gerade darum affirmativ, weil möglicherweise zwar kritische Inhalte dargelegt werden, dies aber in einer Form geschieht, die für die geschichtsbewegenden Massen unkonsumierbar ist. Sie trägt dann gerade nicht zur Veränderung des Bewußtseins der geschichtsbestimmenden Kraft, der Massen, bei. Es ist darum durchaus ein Merkmal des Verbleibens *innerhalb* der affirmativen Kultur, wenn Marcuse in der „modernen“ *Form* von Kultur schon das befreiende ästhetische Moment sieht. Die zentrale Frage zur Beurteilung des gesellschaftlichen Sinns von Kultur ist ihr *ideologischer* Gehalt, der in Formen darzubieten ist, die das Subjekt der Revolution *verstehen* kann. Es ist darum auch durchaus ein Zeichen unrevolutionärer undialektischer Negation, nur die abstrakt-negativen Kulturformen als progressiv einzuschätzen. „Wer die Schilderung des Entfremdet-Negativen, nur weil sie rücksichtslos und offen durchgeführt wird, für Kritik hält, irrt. In diesem Sinne war der Nihilismus immer schon ‚kritisch‘. Es ist eine alte Wahrheit, daß kritisch nur der grundsätzliche Bejaher (Optimist) ist, weil er einen Maßstab besitzt, während der grundsätzliche Verneiner sich immer noch abgefunden und versöhnt hat.“[66]

Wie widerspruchsvoll Marcuses kritische Theorie ist, zeigt die gerade innerhalb seiner Kulturkritik immer wieder vollzogene Zuflucht zu Nietzsche, worauf noch einzugehen sein wird.

Unter faschistischen Bedingungen, sagt Marcuse, beginnt die „Selbstaufhebung der affirmativen Kultur“, was im gleichen Sinne wie die Selbstaufhebung des Existentialismus im Fa-

[65] Ebenda, S. 89.
[66] *L. Kofler*, Zur Theorie der modernen Literatur, Neuwied-Berlin 1962, S. 231.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

schismus gemeint ist, indem nämlich auch noch die Pseudofreiheit des abstrakten Individuums angegriffen wird. Dies sei aber „eine Umorganisierung innerhalb der bestehenden Ordnung“, so daß auch die kulturelle Umorganisierung innerhalb der affirmativen Kultur vor sich gehe: „Die Grundfunktion der Kultur bleibt dieselbe; nur die Wege, auf denen sie diese Funktion ausübt, ändern sich.“[67]

Die affirmative Kultur habe jedoch „ein gut Teil“ dazu beigetragen, daß die nun „seit über vierhundert Jahren befreiten Individuen so gut in den Gemeinschaftskolonnen des autoritären Staates marschieren ...“[68] Die Erziehung seit Luther tue ihre Wirkung.

[144] Wird dies der bürgerlich-humanistischen Kultur gerecht oder ist das nicht zu einseitig?

Marcuse hat ohne Zweifel gut, häufig sehr gut und tief den Mißbrauch auch der klassischen Kultur durch die Bourgeoisie der imperialistischen Periode aufgedeckt. Ohne Zweifel gäbe es die Möglichkeit eines solchen Mißbrauchs nicht, ohne bestimmte Eigenschaften in dieser Kultur selbst, die solchen Mißbrauch auch ohne zu weitgehende Fälschung ihres Ideengehaltes gestatten. Marcuse hat recht, wenn er die *idealistische* Natur dieser Kunst und Kultur, ihren „ideologischen“ Charakter anklagt, ihre Tendenz der Umbiegung realer Nöte und Probleme, deren Verhimmelung und der *Lösung* dieser Probleme in diesem *Himmelreich* aufdeckt. Marcuse hat auch recht, wenn er den Zusammenhang dessen mit der Stellung der Bourgeoisie im realen Produktionsprozeß erklärt. Diese Klasse hält das materielle Wirken als letztlich „unfeine“ Eigenschaft, dem Volk auferlegt, als letztlich sekundär. Die Relativierung des Realen ist die uralte idealistisch-religiöse Relativierung der materiellen Revolution, ihrer Ersetzung durch die politisch entschärfte, ästhetisierte, ideelle Revolution. In der materiellen Sphäre des Kapitalismus ist auch alles käuflich. Was vom Schacher nicht befleckt werden soll, muß aus der realen Welt in den Himmel der unbefleckten Ideen transzendiert werden. Aber es ist nicht nur Witz, wenn der Spötter „das Wahre, Schöne, Gute“ in: „die Waren, schöne, gute“ umformt! Marcuse hat ebenfalls recht, wenn er die Anpassungs-, die Integrationsfunktion solcher Ersatzreform des Bewußtseins, das die tiefgehende materielle Revolution verhindern soll, anklagt und sagt, daß sie den Übergang zum Faschismus ermöglichte. „Luthers“, das heißt der Reformation, nur innere Befreiung bei Anerkennung der materiellen Autorität war durchaus ein Disziplinierungsmittel, das bis in den Faschismus hinein wirkte.

Zweifelsohne verdankt Marcuse dieser Seite seiner Kritik am bürgerlichen Kulturbetrieb einen großen Teil seiner Wirkung im Kreise junger, oppositioneller bürgerlicher Intelligenz. Der theoretische Grund der Stärke dieser Kritik ist ihre Neigung zum Materialismus. Dennoch ist diese Kritik einseitig.

Alle bürgerliche Kultur ist Kultur einer ausbeutenden und unterdrückenden Klasse. Insofern enthält sie stets antihumanistische Elemente. Es ist also durchaus möglich, mit Marcuse die Linie der Kontinuität von Hitler über die Klassik, die Aufklärung bis hin zur Reformation aufzuweisen. Aber in der Kultur des vor-revolutionären und erst recht des revolutionären Bürgertums gibt es auch die zeitgemäßen Formen des Progressiven, Humanistischen, weshalb die Faschisten und andere Reaktionäre durchaus richtig eine *andere* Linie der Kontinuität aufdecken, jene, die [145] vom Marxismus zurück zur bürgerlichen Revolution und ihren ideologischen Reflexen führt. *Beide* Positionen, die faschistische und die marcusianische, bewirken ein negatives Verhältnis zur Klassik. Aber der geschichtliche Fortschritt ist – so widerspruchsvoll er sich auch vollzieht – aus objektiven Gründen an die jeweiligen progressiven Klassen, ihr materielles und ideologisches Wirken gebunden. So falsch es wäre, nur die progressive Linie der Kontinuität aufzudecken, weit falscher ist die Negation oder Relativie-

[67] *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, S. 92 f.
[68] Ebenda, S. 93.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

rung dieser wegen der Tatsache der reaktionären Kontinuität. Selbst die Elemente der Linie der reaktionären Kontinuität sind nicht gleichwertig. Die jakobinische Abneigung gegen Marats Ideen war gewiß reaktionär, aber doch etwas völlig anderes als spätere reaktionäre Positionen bürgerlicher Art. Schematismus führt hier wie überall zu falschen Schlüssen.

Vor allem aber wäre ohne die Aufklärung, ohne den französischen Materialismus, ohne die klassische deutsche Philosophie, ohne die klassische englische Politische Ökonomie, ohne die französischen utopisch-sozialistischen und revolutionären Theorien der Marxismus nicht möglich gewesen. Und Marcuses „kritische Theorie", hat sie denn nicht starke, tiefe Wurzeln? Grade in dieser Kultur?! Wie kommt Marcuse dazu, im Widerspruch zu seinem totalen Verdikt, dennoch – im Wesen richtig – zu sagen: „Hegel paßt schlecht in den autoritären Staat. Er war für den Geist; die Neueren sind für die Seele und das Gefühl."[69] Hegel gehörte doch auch zur „affirmativen Kultur". Marcuses Dialektik, so interessante Ergebnisse sie im einzelnen oft liefert, ist falsch. Der theoretische Grund der Schwäche dieser Kulturkritik ist ihr Mangel an Dialektik. Untersuchen wir das gerade am Beispiel der Dialektik der Kultur noch etwas näher und beginnen wir dabei mit Hegel!

Hätte Hegel nur darauf bestanden, daß der Kampf entgegengesetzter Elemente Quelle alles Werdens sei, würde er das Niveau der Heraklitischen Dialektik nicht überschritten haben. *Daß* der Streit der Vater aller Dinge sei, war gewiß eine großartige Einsicht. Doch sie sagt uns noch nicht, *wie* aus dem Kampf gegensätzlicher Momente Neues hervorgeht. Bleibt es bei ewiger Spannung zwischen Position und Negation, so folgt daraus gerade kein Werden. *Wie* der Kampf der widerstreitenden Seiten in ein neues widerspruchsvolles Etwas „aufgelöst" wird, in solch Neues umschlägt, das folgt aus der Widerspruchstheorie noch nicht. Gäbe es jedoch solche „Auflösung" nicht, fände auch kein Werden statt. Gibt es aber solches Fortschreiten durch Widersprüche, so ist dessen Gesetzmäßigkeit zu klären. Fehlt solche Gesetzmäßigkeit, geschieht der Umschlag von einer widerspruchsvollen Einheit in die andere also chaotisch, so folgt daraus, daß sich, aufs Ganze gesehen, solche Qualitätsumschläge gegenseitig annullieren.

[146] Dasselbe gilt, wenn es *nur* den *einfachen* Umschlag der einander widersprechenden Seiten gäbe. Das Ergebnis wäre ein einfacher Kreislauf. Bald negierte die Position, bald wieder die Negation. „Ontologisch" wären beide gleich, das heißt: es gäbe keine wahre Negation. Der Prozeß fände nicht statt! Wenn die einander widersprechenden Momente nur im Verhältnis des absoluten Gegensatzes stünden, wäre dieser einfache Umschlag, der Kreislauf, unabwendbar. Die Negation träte an die Stelle der Position und dann wieder geschähe das Gegenteil. Alles das wäre Stillstand unter dem Scheine der Bewegung. Gibt es aber Gesetzmäßigkeiten des Fortschritts und deckt Dialektik diese nicht auf, so liefert die Theorie in Wahrheit eine Begründung des Stillstandes unter dem Anschein einer Theorie der Bewegung.

Hegels Dialektik übersteigt das skizzierte Niveau Heraklitischen Denkens. Nichts gibt es, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.[70] Die Elemente des Widerspruchs sind nicht nur einander entgegengesetzt, sondern sie bedingen auch einander. Seine Momente sind miteinander so verknüpft, daß der eine Pol nicht ohne den anderen ist oder sein kann: Der Herr ist nur Herr in Beziehung auf den Knecht und umgekehrt. Kapitalismus gibt es nur dank der dieser Ordnung spezifischen Herr- und Knecht-Beziehung (Kapital und Lohnarbeit). Die Pole des Widerspruchs sind also nicht zerteilt auf einen bestimmten Sachverhalt einerseits und sein Anderssein andererseits, sondern

[69] Ebenda, S. 94.
[70] G. *W. F. Hegel*, Die Wissenschaft der Logik, Leipzig 1948, Bd. I, S. 69.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sie wirken in allem Sein. Aus Heraklits: „Der Streit ist der Vater aller Dinge“[71] wird: Jedes Ding, jede Erscheinung ist eine Einheit von Widersprüchen, bewegt sich vermöge dieser Einheit und des Kampfes der Widersprüche in seinem Innern. Der Kapitalismus entwickelt sich im Ergebnis des Kampfes der innerkapitalistischen Klassen und Schichten, vor allem des Kampfes zwischen Bourgeoisie und Proletariat.

Hegel untersucht die Art und Weise dieser Entwicklung und entdeckt hierbei die Dialektik von Quantität und Qualität. Qualität ist die innere, Quantität die äußere Bestimmung eines Seins, wobei Inneres und Äußeres, Qualität und Quantität innerlich untrennbar zusammenhängen, „vermittelt“ sind, nach bestimmten Maßverhältnissen ineinander übergehen.

Diese Dialektik von Quantität und Qualität wendet Hegel bei der Analyse der Entwicklung an: „... die gewöhnliche Vorstellung, wenn sie ein *Entstehen* oder *Vergehen* begreifen soll, meint ... es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein *allmähliches* Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderung des Seins überhaupt nicht nur das Übergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Über-[147]gang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein *Abbrechen des Allmählichen* und ein qualitativ Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist. ... Bei der Allmählichkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zugrunde, daß das *Entstehende* schon sinnlich oder überhaupt *wirklich vorhanden*, nur wegen seiner Kleinheit *noch nicht wahrnehmbar*, sowie bei der Allmählichkeit des Verschwindens, daß das *Nichtsein* oder das *Andere*, an seine Stelle tretende, gleichfalls *vorhanden*, nur *noch nicht bemerkbar sei* ... Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben ... Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmählichkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit; es hat das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig ...“[72]

Marcuse wußte auch 1937, was er 1941 schrieb: daß sich diese Dialektik von Quantität und Qualität in der Entwicklung wendet sowohl „gegen die landläufige Ansicht ..., daß der Prozeß des ‚Entstehens und Vergehens‘ ein allmählicher sei“, als auch gegen die aristotelische, „daß natura non facit saltum“ (die Natur macht keinen Sprung)[73]. Er wußte auch 1937 um Hegels Analyse der *Form* dieser Beziehung von Quantität und Qualität, das heißt, er kannte Hegels Dialektik von Negation und Negation der Negation. Er kannte die Problematik der Aufhebung, das heißt der Annullierung, Aufbewahrung und des Emporhebens alter Inhalte in den neuen durch den Prozeß des Negierens. Solche dialektische Negation ist nicht zu verwechseln mit der formallogischen. Dialektische Negation streicht nicht alles Vorhandene aus, erzeugt nicht Null oder das abstrakte Nichts, sondern ist „wesentlich nur ... Negation seines *besonderen* Inhalts ...“[74] Negation des Kapitalismus ist nicht Negation von allem, was es in der kapitalistischen Gesellschaft gibt. Die Produktionstechnik wird nicht negiert, aber die Produktionsverhältnisse. Das Neue ist zwar keine bloße Verbesserung des Alten, sondern Ergebnis echter Revolution. Und ist gerade darum auch nicht etwas absolut Neues. Marcuse weiß, daß das Neue „nicht vollentfaltet vom Himmel“ fällt; „das Neue muß irgendwie bereits im Schoße des Alten existiert haben.“[75] Er selbst interpretiert diese Erkenntnis Hegels: „Wenn beispielsweise die Verhältnisse, die innerhalb eines gegebenen Gesellschaftssystems bestehen, ungerecht und unmenschlich sind, so werden sie nicht durch andere realisierbare Möglichkeiten aus dem Wege geräumt, so lange es nicht manifest geworden ist, daß diese andere Möglichkeiten ebenfalls innerhalb jenes Systems ihre Wurzeln haben. Sie müssen in ihm angelegt

[71] Heraklit, vgl. *Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker, fr. des Heraklit Nr. 53.
[72] G. *W. F. Hegel*, Die Wissenschaft der Logik, Bd. I, S. 313 f.
[73] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 130.
[74] *G. W. F. Hegel*, Die Wissenschaft der Logik, Bd. I, S. 36.
[75] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 130.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sein. Etwa in Gestalt eines offenkundigen Reichtums an Produktivkräften, einer Entwicklung der materiellen Bedürfnisse und Wünsche der Menschen, ihrer fortgeschrittenen Kultur, ihrer gesellschaftlichen und politischen Reife usf. In einem solchen Fall sind die [148] Möglichkeiten nicht nur real, sondern repräsentieren auch den wahren Inhalt des Gesellschaftssystems gegenüber seiner unmittelbaren Existenzform. Sie sind so weit eine Wirklichkeit, die selbst wirklicher ist als die gegebene.“[76]

Marcuse kannte das alles und argumentierte doch in bestimmten zentralen Diskussionspunkten letzten Endes gegen Hegels Lösung dialektischer Grundprobleme. Was versteht Marcuse unter nicht-affirmativer Kultur? Er selbst sagt: Jeder Versuch, zu beschreiben, was damit gemeint sei, „stößt auf das unausrottbare Klischee vom ‚Schlaraffenland‘. Es ist aber immer noch besser, dieses Klischee zu akzeptieren als jenes von der Umwandlung der Erde in eine riesige Volksbildungsanstalt“, wie sie sich die alte deutsche Sozialdemokratie vorstellte, mit ihrem „Allgemeinwerden der kulturellen Werte“, dem „Recht aller Volksgenossen an den Kulturgütern“, der „Hebung der leiblichen, geistigen und sittlichen Volksbildung“. Marcuse polemisiert: „Das hieße ... nur, die Ideologie einer bekämpften Gesellschaft zur bewußten Lebensform einer anderen zu erheben, aus ihrer Not eine Tugend zu machen. Wenn Kautsky von dem ‚kommenden Glück‘ spricht, denkt er zunächst an die ‚beglückenden Wirkungen wissenschaftlicher Arbeit‘, an das ‚verständnisvolle Genießen auf den Gebieten der Wissenschaft und Kunst, in der Natur, im Sport und Spiel‘. Den ‚Massen‘ soll ‚alles, was bisher an Kultur geschaffen worden ist, ... zur Verfügung gestellt werden. Diese gesamte Kultur für sich zu erobern‘, ist ihre Aufgabe. Das kann aber nichts anderes bedeuten“, polemisiert Marcuse, „als die Massen wieder einmal für eine gesamtgesellschaftliche Ordnung zu erobern, welche von der ‚gesamten Kultur‘ bejaht wird. Solche Ansichten“, meint Marcuse, „verfehlen das Entscheidende: die Aufhebung dieser Kultur.“[77]

„Aufhebung“ ist hier nicht im Sinne Hegels, also nicht als Vernichtung, Bewahrung und Höherhebung in einem gemeint. Marcuse kennzeichnet die bürgerliche Kultur insgesamt als affirmativ und darum verneinungswürdig. Aber diese Verneinung ist *nicht-dialektisch*, denn *nichts* von dieser alten Kultur soll aufgehoben werden. Bei aller nötigen Kritik an der trockenen Bürokratensprache Kautskys darf das Kind nicht mit dem Bade ausgeschüttet werden. Marcuse setzt Kautsky die trunkenen Worte Nietzsches entgegen, beschreibt das, was auf totale Verneinung folgen könnte, in den schillernden „heroischen“ Metaphern dieses keineswegs revolutionären oder auch nur demokratischen Kulturphilosophen! Nietzsches Kulturkonzeption oder Baudelaire, Rilke, Proust, Valéry, die Surrealisten und andere sind bei Marcuse offenbar nicht affirmativ. Jedenfalls nimmt er immer wieder die Zitate für seine „Gegenbilder“ von ihnen, vor allem von Nietzsche.

[149] Woher rührt die immer wieder zu bemerkende Anziehungskraft der kulturpessimistischen und dekadenten Philosophen, Ästheten und Dichter auf Marcuse und seine Anhänger? Wie kann Marcuse, der den Kapitalismus ablehnt, etwa Nietzsche bejahen, der doch alles Humanistische, die Demokratie, moralische Impulse des Christentums, Arbeiterbewegung und Sozialismus haßte, dessen Negation eine Affirmation des Bestialischen war (vgl. auch unsere Bemerkungen zu Rilke, S. 61 f.)? Was gefällt Marcuse daran? Was begründet die innere Affinität des Empfindens und Denkens dieser Strömungen?

Marcuse lehnt die bestehende Kultur als repressive ab und fordert eine andere, nicht repressive, die reinen Genuß ermöglicht. Er ist ein Theoretiker des spätbürgerlichen revidierten Epikuräismus, und ähnliche Motive finden wir im Werk der reaktionären Kulturpessimisten. Diese Genußphilosophie hat, wie schon angedeutet, in den Ausbeuterordnungen eine doppel-

[76] Ebenda, S. 136.
[77] *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, S. 99 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

te Wurzel: den Schlaraffenlandtraum von Ausgebeuteten und die Selbstreflexion unproduktiv lebender, aber genießender Schichten der herrschenden Klassen. Nietzsches Philosophie wurzelt in der zweiten Strömung, Marcuses in der ersten, aber die ideellen Gehalte stimmen nicht selten gerade im Grundlegenden überein. So ist es für beide kennzeichnend, die Genußfähigkeit und -möglichkeit von ihren gesellschaftlichen Grundlagen abzulösen oder diese Grundlagen *nur* als Begrenzung dieser Genußmöglichkeiten einzuschätzen. Sie sehen nicht oder wollen nicht sehen, daß die Erweiterung dieser Fähigkeiten und Möglichkeiten für *jedes* Individuum die Entwicklung der *gesellschaftlichen* Produktivität und folglich ein „positives" Verhältnis zur befreiten Arbeit – die aber nicht, *nicht nur* „Spiel" sein kann und wird – zur Produktivität und „Leistung" verlangt. Marcuse qualifiziert Arbeit, Produktivität, Leistung geradezu mit Freud als dem Triebverzicht entspringend, als entfremdend und repressiv ab. Gerade darin ist seine Philosophie nur die „linke" Version der Philosophie genießend-unproduktiver Schichten, widerspiegelt sie deren praxisfeindliche Einseitigkeit, deren ästhetisierende Negation von („kalt-rationaler", „operationeller") Wissenschaft und Technik, deren Romantizismen, deren Verehrung einer nicht-technischen, „über"-rationalen, nichtrepressiven Kultur und Kunst, deren Verherrlichung „reiner", von den realen Lebensprozessen getrennten „Innerlichkeit". Hierin berührt sich Marcuse mit Nietzsche, Platon, Rilke, Valéry usw. Hierin und in Nietzsches verbalem Antispießertum sowie seiner Feindschaft gegenüber der christlichen Religion – welche Feindschaft sich weniger wegen des Theismus, als wegen der Ansätze einer menschenwürdigen Moral entwickelte – liegen auch Gründe der Wirksamkeit dieser Theorie, soweit sie sich als „linke", als „kritische Theorie" gibt, in jener sozialen Schicht, die noch nicht pro-[150]duktiv tätig ist, nicht produzierenden Klassen entstammt, jedoch in die Reihe der Produzenten „hinabgeschleudert" wird; in der Schicht der Studenten.

Marcuses Kulturkonzeption unterliegt in dialektischer Hinsicht einem doppelten Fehler: Einerseits reduziert er die Zukunftsvorstellungen des marxistischen Sozialismus darauf, nur die alte Kultur fortsetzen und sie zu diesem Zweck zum geistigen Eigentum der Massen machen zu wollen. Andererseits knüpft er gerade an jene Bestandteile der alten Kultur an, die zwar insofern nicht einfach affirmativ sind, als sie das Bestehende kritisieren, es aber von einer reaktionären Position aus kritisieren.

Nach Marcuse soll also *alles* ausgestrichen werden, was direkt zum Bestehenden gehört, nicht nur ein *besonderer* Inhalt. Das Ergebnis wäre Null, das abstrakte Nichts, die Annullierung der Geschichte. Solche Negation ist nicht dialektisch, sondern formal-logisch und diese Position ist nicht originell. Sie wurde von Nietzsche entwickelt, von Heidegger in „Sein und Zeit" weitergeführt, von Thomas Mann im „Doktor Faustus" kritisiert: in Leverkühns/Nietzsches Versuch, die 9. Symphonie, die Kultur der Klassik „zurückzunehmen". Wir finden das Motiv der „Zurücknahme" bürgerlich-humanistischer Kultur, wie schon oben gezeigt, bei allen Reaktionären der Gegenwart. Allerdings gibt es einen Unterschied in der Wertung: die Reaktionäre negieren die Geschichte, so weit sie darin Wurzeln der sozialistischen Zukunft sehen, Marcuse negiert die Geschichte, weil er fürchtet, sie drücke der künftigen, der sozialistischen Welt, ihren Makel auf.

Marcuse selbst kennt dieses antigeschichtliche Verhalten, schätzt es richtig als Mittel des reaktionären Irrationalismus ein und kritisiert es andernorts scharfsichtig.[78] Dennoch wendet er in der von uns kritisierten Argumentation dieses Schema der „Zurücknahme", der Annullierung an. Darin zeigt sich ein Mangel an denkerischer Konsequenz. Wir stoßen auf solche Inkonsequenz auch unmittelbar vor Marcuses totaler Absage an die bestehende bürgerliche Kultur. Denn was heißt es anderes, wenn er sagt: „Nur aus der anspruchslosen Schaustellung mancher

[78] *H. Marcuse*, Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Kultur und Gesellschaft 1, S. 37 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

griechischer Statuen, aus der Musik Mozarts und des alten Beethoven läßt sich eine Vorahnung“ neuer Kultur gewinnen.[79] Gab es also in der affirmativen bürgerlichen Kultur dennoch Elemente der neuen? Mit welcher theoretischen Berechtigung kann man von der einen auf die kontradiktorische Position übergehen? Aber selbst dieses Angebot, Mozart, den späten Beethoven und einiges andere noch in die Zukunft hinüberzuretten, zieht Marcuse wieder zurück, versteigt er sich doch zu der These, daß vielleicht in der Zukunft „Kunst als solche gegenstandslos“ werde.[80] Da helfen dann auch Phidias, Mozart und Beethoven nicht mehr.

[151] Marcuse bejaht also die Negation, die so radikal ist, daß eine Negation der Negation unnötig wird. Wann annulliert Negation so, daß es nichts mehr zu negieren gibt? Wenn sie tabula rasa erzeugt, wenn sie alles annulliert. Wenn sie vom Niveau der *bestimmten*, also dialektischen, auf das der verabsolutierten formal-logischen Negation zurückfällt und mit dieser Verabsolutierung die Beendigung des Prozesses für die Theorie erzeugt. Man darf nicht wissen, was das Neue ist, wie wir dahingelangen können. Jeder Versuch, von der alten Kultur zur neuen überzugehen, wird mit Nietzsche-Formeln diffamiert, wird als Versuch ausgegeben, das Alte beibehalten zu wollen. Weil es nur einen solchen Weg zum Neuen gibt, dem nicht alle Merkmale des Alten abgezogen werden können, darum verweist solche Kritik auf die unvermeidlich in allem Neuen noch vorhandenen Muttermale des Alten und bestreitet so das Vorhandensein des Neuen. Es wird von der Kritik gefordert, daß die Kontinuität voll und ganz ausgestrichen wird. Das aber ist, wir zeigten und Marcuse weiß es, ein Aufgeben der Dialektik. Wer den Weg aus der Vergangenheit in die Gegenwart ausstreicht, kann keinen Weg in die Zukunft, der morgigen Gegenwart, weisen, in der wir Heutigen Vergangenheit sein werden. Der wird auf den Punkt des Hier und Jetzt, auf die Position des Existentialismus beschränkt. Marcuse selbst weiß ganz genau, daß dies die Position der Verteidigung des Bestehenden ist.[81]

Marx, Engels und Lenin gehen anders an die Lösung ähnlicher Problemstellungen heran. Nehmen wir eine Stelle aus der Marxschen Kritik am „Gothaer Programm“, wo er die konkreten Stadien des Weges vom Kapitalismus zum Kommunismus umreißt. Hinsichtlich der ersten, der sozialistischen Stufe in der Entwicklung der neuen Gesellschaftsordnung, lesen wir etwa: „Womit wir es zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage *entwickelt* hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft *hervorgeht*; die also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie kommt.“[82] In einer solchen Gesellschaft herrscht einerseits eine gewisse Gleichheit ihrer Mitglieder, aber *noch* das „bürgerliche Recht“ der Gleichheit, das, wie alles Recht, Ungleichheit voraussetzt. Jedes Recht besteht in der Anwendung von *gleichem* Maßstab auf *ungleiche* Individuen. Das gleiche Recht ist daher eine Verletzung der Gleichheit und insofern eine Ungerechtigkeit. Wirkliche Gleichheit kann es erst auf der höheren, kommunistischen Entwicklungsstufe geben.

Wir übergehen hier die an sich weit wichtigeren Bemerkungen Marx’ über die neue Qualität dieser sozialistischen Gesellschaftsordnung, denn es kommt uns hier darauf an zu zeigen, daß reale dialektische Werde-[152]prozesse nicht an ein völliges Annullieren früherer Zustände geknüpft sind, daran gar nicht gebunden sein können.

Als Lenin auf einem Jugendkongreß die Frage klärte, was denn ein junger Kommunist alles zu lernen habe, sagte er über diesen Aspekt des Verhältnisses zum Alten: „Wir können den

[79] *H. Marcuse*, Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Kultur und Gesellschaft 1, S. 99.
[80] Ebenda, S. 99.
[81] Ebenda, S. 47.
[82] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 19, Berlin 1963, S. 20.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Kommunismus nur aus jener Summe von Kenntnissen, Organisationen und Institutionen aufbauen, mit jenem Vorrat an menschlichen Kräften und Mitteln, die uns die alte Gesellschaft hinterlassen hat.“ Dies müsse man natürlich ändern, damit als Ergebnis der „Anstrengungen der jungen Generation eine Gesellschaft geschaffen wird, die der alten nicht gleicht, das heißt eine kommunistische Gesellschaft“[83]. Man würde aber einen gewaltigen Fehler begehen, sagte Lenin, den Schluß zu ziehen, „daß man Kommunist werden kann, ohne sich das von der Menschheit angehäufte Wissen anzueignen“[84], denn der Kommunismus sei aus der Summe des menschlichen Wissens hervorgegangen[85]. Sich dem Kulturproblem zuwendend, sagte Lenin in der gleichen Rede: „Die proletarische Kultur fällt nicht vom Himmel, sie ist nicht eine Erfindung von Leuten, die sich als Fachleute für proletarische Kultur bezeichnen. Das alles ist kompletter Unsinn. Die proletarische Kultur muß die gesetzmäßige Weiterentwicklung jener Summe von Kenntnissen sein, die die Menschheit sich unter dem Joch der kapitalistischen Gesellschaft ... erarbeitet hat“[86].

Ohne diese vergangene Kultur, sagte Lenin lange vorher, gäbe es keinen Marxismus. Die Marxsche Lehre, schrieb er, ist nicht „*abseits* von der Heerstraße der Entwicklung der Weltzivilisation entstanden ... Im Gegenteil“. Sie „ist die rechtmäßige Erbin des Besten, was die Menschheit im neunzehnten Jahrhundert in Gestalt der deutschen Philosophie, der englischen politischen Ökonomie und des französischen Sozialismus hervorgebracht hat.“[87]

Noch einen Aspekt des Kulturproblems und des Verhältnisses zum Alten, den Lenin betonte, müssen wir hier erwähnen: Es gibt zwei Nationen in jeder modernen Nation. Es gibt zwei nationale Kulturen in jeder nationalen Kultur. Es gebe die Kultur der Unterdrücker, aber auch die der humanistischen Kräfte und die der Unterdrückten, schrieb er in seinen „Kritischen Bemerkungen zur Nationalen Frage“[88]. Die Musik Mozarts oder Beethovens, aber auch die Weberlieder, „Ça ira“ oder andere revolutionäre Kunst, das ist die eine Kultur, das eine Vergangene, das wir nicht annullieren, sondern im Hegelschen Sinne aufheben wollen. Nietzsche dagegen und Jünger liefern uns *höchstens* interessante Aperçus, sind in ihrem theoretischen Gehalt jedoch beim Übergang zum Sozialismus unbedingt zu annullieren.

Solches Verhalten von Marx und Lenin ist dialektisch. Diese Dialektik berücksichtigt die Problematik der Kontinuität in allem Sprunghaften. [153] Sie weiß darum, daß auch im Alten, Überholten, rationelle Kerne des Neuen stecken, oft mehr als Kerne, und daß „Aufhebung“ dieses Rationalen in die neue Wirklichkeit, Vermittlung dessen an die vielgeschmähten Massen, Bestandteil echter Kultur-Revolution ist und sein muß.

Die von uns gekennzeichnete und kritisierte Art von Dialektik treffen wir immer wieder im Werk Marcuses an. Wir zeigten das schon in seinen ersten Essays. Da lehnte er jede Reform, Revision des Bestehenden als Anerkennung des Bestehenden ab. Neue Existenz sei nur als „Widerruf“ möglich. Wir kritisierten die Verabsolutierung der These. Denn Reformen, die erkämpft, nicht erbettelt oder „geschenkt“ werden, Reformen, die erkämpft werden im Bewußtsein, daß es schließlich gilt, das ganze System durch Revolution zu stürzen, sind zwar auch Reformen, beruhen aber nicht auf der Anerkennung des Bestehenden. In diesem Sinne begrüßte Marx in der „Inauguraladresse“ zum Beispiel die Reform der englischen „Zehnstundenbill“.

---

[83] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 31, Berlin 1966, S. 273.
[84] Ebenda, S. 275.
[85] Ebenda, S. 276.
[86] Ebenda
[87] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 19, Berlin 1965, S. 4.
[88] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 20, Berlin 1965, S. 7 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Über „kritische Theorie“

Von Horkheimers Terminus der „kritischen Theorie“ ausgehend, verfaßt Marcuse 1937 einen Aufsatz über „Philosophie und kritische Theorie“[89], den wir aus mehreren Gründen etwas genauer untersuchen müssen.

Erstens deckt der Begriff der kritischen Theorie Marcuses damaliges Verständnis des Marxismus, was zu beachten ist, weil er sich im Grunde genommen zu diesem „Marxismus“ bekennt.

Zweitens erklingt eine Reihe von Motiven des Spätwerkes Marcuses hier erstmals, gewissermaßen als Hintergrund zu anderen Themen.

Drittens kann man die Pfeiler der Brücke, die vom frühen Marcuse zum späten führt, hier erkennen.

Was versteht Marcuse unter Philosophie? Wie verhält sich dazu die kritische Theorie? Philosophie wird als Rationalismus gedeutet, genauer: als bürgerlicher Rationalismus, wobei dieser als eine Position erklärt wird, die erstens alles durch das subjektive Bewußtsein auf seinen zureichenden Grund hin prüft, zweitens die bestehende Realität als zu transzendierende deutet, weil sie sich – im Angesicht der vorhandenen ökonomischen Produktivkräfte, den sich daraus ergebenden Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung – als unvernünftig erweist.

Die kritische Theorie ist, wie der Text[90] erweist, die Gesellschaftslehre Hegels und deren „Weiterbildung“ durch den frühen Marx. Dabei wird Marx in dem Sinne als Weiterbildner Hegels gedeutet, daß er die Dialektik [154] in die Ökonomie übergeführt habe. Dies ist auch die Grundthese des zweiten Hegel-Buches. Die Kritik des früheren, des bürgerlichen Rationalismus, ziele damit nicht mehr abstrakt die Wirklichkeit an, sondern deren ökonomische Basis. Kritische Theorie unterscheidet sich von der Philosophie dadurch, daß erstere den realen Weg zur Überwindung der kritisierten Wirklichkeit weist.

In diesem Zusammenhang entwickelt Marcuse sein Marxismus-Verständnis. Marxismus deutet er als politische Ökonomie, in der die materialistische Philosophie integriert sei. Es ist faktisch ein Materialismus ohne reales Fundament. Im Grunde genommen wirkt hier Marcuses frühere, antimaterialistische Position weiter. Sie gibt sich aber als original marxistisch, indem sie den historischen Materialismus scheinbar anerkennt, den dialektischen jedoch als verkehrte Engelssche Zutat ablehnt. Heraus kommt ein ökonomischer Materialismus, der bisweilen geradezu mechanistisch ökonomisch wird. *Jeder* ökonomische Begriff ist damit mehr als ein solcher, und *jeder* philosophische Sachverhalt ist aus dem *ökonomischen* Zusammenhang zu entwickeln. Wie wenig selbst jetzt Marcuse das Wesen des Marxismus verstand, zeigt seine Formel: Nach dem Willen seiner Begründer sei der Marxismus „wesentlich mit dem Materialismus *verbunden*“ (hervorgehoben von mir, *R. St.*), und dies bedeute „nicht, daß sie“, diese Theorie, „sich damit als ein philosophisches System gegen andere“ stelle. Sie sei „ein ökonomisches, kein philosophisches System.“[91]

Marcuse meint, die Sorge um das Glück der Menschen und die Überzeugung, diese Sorge erfordere die materielle Revolution, bestimme diesen materialistischen Charakter des Marxismus. Dazu widersprechend heißt es, der nicht-philosophische Charakter dieser Theorie ergebe sich daraus, daß Philosophie bisher aus der Nicht-Wirklichkeit der Vernunft existierte, mit deren Realisierung also absterbe. Den tieferen Sinn dieser These wollen wir im Zusammenhang mit dem zweiten Hegel-Buch erörtern.

---

[89] *H. Marcuse*, Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft 1.
[90] Ebenda, S. 102.
[91] Ebenda, S. 103.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marcuse zeigt, die bürgerlichen Rationalisten stimmten alle in der Überzeugung überein, „daß das Seiende nicht unmittelbar schon vernünftig ist, sondern erst zur Vernunft gebracht werden müsse.“[92] Die Welt gilt als der Vernunft zugänglich. „So ist die Philosophie Idealismus, sie stellt das Sein unter das Denken.“[93]

Dies ist allerdings noch nicht stringent, vielmehr enthält diese Auffassung einige stillschweigend gemachte Voraussetzungen: geht der Weg vom Rationalismus notwendig zum Idealismus? Kann dieser Rationalismus – wie im bürgerlichen Materialismus des 18. Jahrhunderts, bei Feuerbach oder im Marxismus – nicht materialistisch begründet und vermittelt sein? Ist die These zwingend abgeleitet, Philosophie, als Idealis-[155]mus, werde „zur kritischen Philosophie“?[94] Ist allein schon die Konfrontation von Realität und Idealität kritisch? Keine größere Konfrontation zwischen Realität und Idealität gibt es, als jene des Thomas von Aquin! Wenn man *reaktionäre* Idealität *auch* für kritisch hält, also in Wahrheit keinen Maßstab der Kritik besitzt, dann ist solche Konfrontation kritisch. Aber dann war sogar der Faschismus, bezogen auf den bürgerlich-demokratischen Überbau, kritisch. *Wenn* es eine „Gleichung“ Idealität = Ratio gäbe, dann wäre das Irrationale das zu Überwindende. Aber ist das „Ideale“ schon das Rationale und das Reale das Irrationale? Wann gilt die Gleichung und wann gilt sie nicht? Gegenüber der sozialistischen Perspektive war „Weimar“ irrational, gegenüber der faschistischen Gefahr war es „rational“. Hier helfen doch keine glatten ideologischen Formeln. Hier ist konkrete, historische Analyse nötig.

Der bürgerliche Rationalismus, indem er das Sein auf das Denken und damit auf dessen konkreten Träger, das Individuum, reduziert, ist individualistisch und subjektivistisch. Das Außersubjektive ist das Fremde, ist vernünftig nur, soweit es vom Subjekt erzeugt ist. Nach der Ratio des Subjekts das Sein zu modeln ist die Devise, was nur möglich ist, wenn dem Subjekt a priori Freiheit zukommt. Bürgerliche Ratio und bürgerliche Freiheit werden identisch.

Marcuse sieht den bürgerlichen Charakter der Konzeption und leitet ihn aus den individualisierenden Wirkungen bürgerlichen Eigentums ab. Es fällt jedoch auf, daß dies unhistorisch, folglich schematisch erfolgt: Bürgerliche Vernünftigkeit sei nur der Schein der Vernünftigkeit in einer irrationalen Welt. Vernunft und Freiheit werden verinnerlicht.

Das stimmt, kommt *potentiell* allen idealistischen Lösungen gesellschaftlicher Probleme zu. Unter welchen Bedingungen diese Möglichkeit jedoch verwirklicht wird, eben das ist zu untersuchen, wenn man richtige, konkrete Konsequenzen ziehen will.

Manfred Buhr untersucht gerade dieses Problem.[95] Er erörtert den Vernunftbegriff dieser Philosophie. Sie deute Vernunft „als das kritische Vermögen des Menschen ..., sich vom Überlieferten und Überkommenen zu emanzipieren“. Sie sei die Kraft, „welche die überlieferte Ideologie und die überkommene Gesellschaftsordnung des Feudalabsolutismus im Sinne des bürgerlichen Denkens und seiner bürgerlichen gesellschaftlichen Ordnung umzugestalten vermag“.[96] Methodisch handele es sich darum, alles vor dem Richterstuhl *dieser* Vernunft zu prüfen, keine andere, keine äußere Autorität anzuerkennen. Die klassische bürgerliche Philosophie „steht und fällt“ mit diesem Begriff der Vernunft. Vernunft und Philosophie sind für sie gleichbedeutend. Jedoch habe diese Philosophie ihren Zentralbegriff nicht wirklich analysiert. Sie hätte sonst den Widerspruch zwischen der [156] postulierten Allgemeingültigkeit

---

[92] Ebenda.
[93] Ebenda, S. 104.
[94] Ebenda.
[95] *M. Buhr*, Der Denkeinsatz der klassischen bürgerlichen Philosophie, in: DZfPh, Heft 3/1968, S. 292 ff. – Dieser Aufsatz war ein Vorabdruck aus der Arbeit *M. Buhr/G. Irrlitz*, Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Berlin 1968.
[96] Ebenda, S. 293.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

der rationalen Ideen und den Antagonismen der Klassengesellschaft bloßlegen müssen. Es sei also keineswegs so, daß die bürgerliche Philosophie den *bürgerlichen* Inhalt ihres Vernunftbegriffs *begründet* habe, der auch keineswegs von den Anhängern der historisch vorangehenden, das heißt feudalistischen Art der Vernunft anerkannt worden sei. Die klassische bürgerliche Philosophie setze „Vernunft als identisch mit bürgerlichem Denken und bürgerlicher gesellschaftlich Entwicklung.“[97] So trug die Bourgeoisie ihre Forderungen, philosophisch gedolmetscht, namens der Vernunft vor. Wenn die Welt rational eingerichtet werden soll, muß die Vernunft auf den Thron erhoben werden. Das Grundproblem der klassischen bürgerlichen Philosophie ist dies: „die Möglichkeit rationaler Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft philosophisch zu begründen und nachzuweisen.“[98]

Wesentlich ist, daß die etablierte Bourgeoisie die Antagonismen, die ihrem Rationalismus zugrunde liegen, in die Natur verlegt, sie „naturalisiert“, sie für uns überwindlich ausgibt. Diese Bourgeoisie hört auf, rational, kritisch zu sein und wird „positiv“. „Und nur eine kurze Zeit wird vergehen, bis das bürgerliche Denken seinen einstigen Anspruch, die Wirklichkeit im Sinne der Vernunft zu gestalten, ganz aufgeben wird, um nunmehr einer apologetischen Unvernunft zu frönen.“[99]

Die bürgerliche Vernunft erweist sich dergestalt als janusköpfig, wie die Bourgeoisie janusköpfig war, selbst in ihrer revolutionären Periode. Der bürgerliche Charakter dieser Ratio kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Herrschaft des Menschen über Natur und Gesellschaft zwar von einer neuen Denkmethode abhängen soll, also idealistisch begründet wird, dieser Mensch aber das bindungslose Individuum, das Atom des Kapitalismus ist. Das Wesen dieses Individuums wird *natürlich* gedeutet, das heißt autonom, unabhängig von Gott, es ist Subjekt. Die Realität wird gleichzeitig immer mehr zu einem Äußerlichen, ja Fremden, das jedoch – in der klassischen Philosophie – erkennbar war.

Marcuse sieht wohl die Züge der Janusköpfigkeit bürgerlicher Philosophie, aber er sieht sie nicht historisch. Das bewirkt eine Abstraktheit der Argumentation, die eine *abstrakte* „Negation“ dieses abstrakt als kritikwürdig gesehenen Zustandes involviert. Es ist analog der „Negation“ affirmativer Kultur. Da gibt es nichts, was durch dialektische Negation aufzuheben wäre.

Nehmen wir das bedeutende Problem von Freiheit und Notwendigkeit, das in diesem Aufsatz wieder berührt wird. Wer das Notwendige als notwendig anerkennt, überwinde damit dessen bloße Notwendigkeit, erhebe es in die Sphäre der Vernunft, werde frei, sage Hegel. Marcuse sieht den pseudokritischen Gehalt dieser idealistischen Lösung des Verhältnisses [157] von Freiheit und Notwendigkeit und verabsolutiert sofort: so kommt die Freiheit nie über die Notwendigkeit hinaus, sondern verklärt sie nur.[100] Freiheit könne nur dann die Wahrheit der Notwendigkeit sein, wenn diese an sich schon wahr sei. Die Formulierung verrät durch einen interessanten Zungenschlag den *ganzen* Marcuse: Die Freiheit soll über die Notwendigkeit hinauskommen. Das ist – wir verwiesen darauf – prinzipiell nicht möglich. Freiheit ist nur möglich, sofern es determinierte Prozesse gibt, sofern diese Determiniertheit erkennbar ist, sofern ich in Übereinstimmung mit den Determinanten planen und meine Pläne wenigstens in bestimmtem Umfange verwirklichen kann. Im Indeterminierten ist weder Planung noch geplantes Handeln oder Realisierung von Plänen möglich. Das bedeutet, daß unter solchen Bedingungen Freiheit nicht möglich ist. Diesen durchaus richtigen und tiefen Gedanken Hegels hat der subjektive Idealist Marcuse nie wirklich verstanden oder anerkannt.

---

[97] Ebenda, S. 295.
[98] Ebenda, S. 296.
[99] Ebenda, S. 297.
[100] *H. Marcuse*, Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft 1, S. 105.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Die Lösung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit binde die idealistische Philosophie an die bestehende Ordnung, meint er. Zugleich erhebe sie das Subjekt, dessen Vernunft, zum Maßstab. „Alles ‚andere' ist ... ein Fremdes, Äußeres und als solches zunächst verdächtig."[101] Nur in dieser Unabhängigkeit sei das Subjekt frei, die Beziehung auf den anderen gilt schon als Abhängigsein. „Von Anfang an stand es der Philosophie fest, daß die höchste Seinsweise ein Beisichselbstsein sei."[102] Diese individualistische Konzeption führt Marcuse auf das bürgerliche Eigentum zurück. Die Vernunft hat die Aufgabe, diese Ordnung als rational für das bürgerliche Ich zu begründen.

Gegen solche idealistische Rechtfertigung des bestehenden Systems protestiert die materialistische Kritik unterdrückter Gruppen. Sofern „Philosophie", das heißt die idealistische, die bestehende Ordnung rechtfertigt, stirbt sie ab in einer Gesellschaft, „in der die Individuen nach ihren Bedürfnissen gemeinsam ihr Leben regeln."[103] Die kritische Theorie tritt an die Stelle der alten Philosophie. „Wie die Philosophie steht sie gegen die Realitätsgerechtigkeit, gegen den zufriedenen Positivismus. Aber anders als die Philosophie gewinnt sie ihre Zielsetzung immer nur aus den vorhandenen Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses. Daher hat sie keine Angst vor der Utopie, als die man die neue Ordnung denunziert. Wenn die Wahrheit nicht innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung realisierbar ist, hat sie ohnehin für diese den Charakter einer bloßen Utopie. Solche Transzendenz spricht nicht gegen, sondern für die Wahrheit."[104]

Hegels Lösung, gegen die sich Marcuse wendet, reduziert tatsächlich Freiheit auf Einsicht in die Notwendigkeit. Folglich kommt alles auf die Interpretation des Notwendigen an. Hierin liegt die Möglichkeit konser-[158]vativen Verhaltens und seiner Rechtfertigung durch eine *idealistische* Dialektik. Aber die gleiche Möglichkeit ist gegeben, wenn man – wie Marcuse – die Lösung des Verhältnisses in Richtung auf das Subjekt, seine Ratio, als zureichenden Grund, sucht. Alles hängt dann davon ab, was dem Bewußtsein eines konkreten Subjekts rational *erscheint*, und darüber haben Flick und der Dreher eines Flick-Betriebes „möglicherweise" völlig divergente Ansichten. Das ist kein theoretischer Ausweg aus dem Dilemma.

Zu den *Bedingungen* der Freiheit gehört, wie wir schon mehrere Male sagten: erstens die Existenz einer objektiven Realität (Natur und Gesellschaft), zweitens das Vorhandensein objektiver Gesetze, die die Prozesse dieser Realität „steuern", drittens die Erkenntnis dieser Gesetze (Einsicht in die Notwendigkeit). Ohne diese Bedingungen gibt es keine Freiheit. Diese bedeutet dann – was allerdings bei Hegel fehlt –: *auf der Grundlage solcher Einsicht zielgerichtet zu handeln*.

Die Lösung des Problems der objektiven Realität ist nur vom materialistischen Standpunkt aus möglich. Nur von hier aus kann man das Problem der Notwendigkeit objektiv klären. Verfährt man anders, so wird Subjektives, werden Interessenlagen, egoistische Klassenziele als Notwendigkeit ausgegeben. Deren „Einsicht" wird im Wege der Manipulation erwirkt. Nur wenn von den objektiv-realen Bedingungen, deren gesetzmäßiger Entwicklung ausgegangen wird, ist das Notwendige nicht – wie im Pragmatismus – das Nützliche, das heißt: das an Interessen, ans Subjektive, an Klassenegoismen Gebundene. Vielmehr entspringt es dann dem Wirken objektiver Prozesse, Tendenzen oder Perspektiven. Aber gerade der Anerkennung dieser Objektivität weicht Marcuse auf Schritt und Tritt aus. Sie lehnt er als Ausdruck von „Verdinglichung" ab. Darum ergibt sich aus seinem Subjektivismus die *gleiche* Möglichkeit willkürlicher Interpretation von Subjektivem als Notwendiges, wie aus Hegels Pseu-

[101] Ebenda, S. 106.
[102] Ebenda.
[103] Ebenda, S. 109.
[104] Ebenda, S. 111.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

do-Objektivismus und dem Pragmatismus, die ja auch alle prinzipiell die gleiche, nämlich eine subjektive Grundlage haben.

Kritische Theorie unterscheidet sich von Philosophie durch ihre Tendenz auf Realisierung, sagt Marcuse. Wie aber, fragt er, wenn die Verwirklichung mißlingt[105] (die Frage nahm gleicherweise Adorno im Anfang der „Negativen Dialektik“ wieder auf), und zwar in einer Zeit, in welcher die ökonomischen Bedingungen für die Realisierung vorhanden waren?[106] Die kritische Theorie habe den faschistischen Gegenschlag erklären können, der also nicht einem Mangel der Theorie, vielmehr einer falschen Praxis zu schulden ist. Von dieser Konzeption her entwickelt Marcuse erstmals seine Kritik an der revolutionären Arbeiterbewegung und am realen Sozialismus, das heißt 1937 – an der Sowjetunion: Zwar unterscheide die kritische Theorie zwei Phasen der kommunistischen Entwicklung und wisse um [159] die kapitalistischen Muttermale der ersten Phase, doch dürfe die endgültige Befreiung nicht in ein Jenseits verwandelt werden.[107]

Das ist natürlich richtig. Es kommt auf die Klärung solcher Begriffe wie „endgültig“ und „jenseits“ an. Im Kern bedeutet Marcuses Kritik: da die Sowjetunion nicht den Sozialismus (individualistischer Spielart, wie Marcuse den Sozialismus versteht) verwirklichte, hat sie es versäumt, im Westen revolutionäre Impulse auslösen zu helfen. Marcuse begreift nicht die ganze Schwere des sozialistischen Aufbaus – aber auch nicht die innere Dialektik des Aufbrechens revolutionärer Impulse in einem jeden Lande – unter den komplizierten inneren und äußeren Bedingungen dieses sozialistischen Aufbaus. Wären die sowjetischen Führer Ratschlägen von der Art gefolgt, wie sie Marcuse entwickelte – und solche Ratschläge gab es in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren innerhalb der sowjetischen Führung selbst –, dann hätte 1941 die für die Fortexistenz des Landes nötige Schwerindustrie gefehlt. Dabei muß berücksichtigt werden, daß es die Sowjetarmee war, die dem faschistischen deutschen Staat das Rückgrat brach. Marcuses und der anderen abstrakt-ethische Kritik ist in *solchem* Zusammenhang zu beurteilen.

Marcuse revidiert in seinen anschließenden Darlegungen den Marxismus zu einem ökonomischen, letztlich mechanischen Materialismus, den er durch eine Art ethischen Sozialismus „ergänzt“. Schon der junge Lukács machte auf den inneren Zusammenhang von solchem Mechanizismus und ethischem Sozialismus aufmerksam und kritisierte ihn. Marcuse meint also: „In einer Gesellschaft, die in ihrer Totalität durch die wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmt und so bestimmt war, daß die unbeherrschte Wirtschaft alle menschlichen Verhältnisse beherrschte, war auch alles Nicht-Ökonomische in der Ökonomie enthalten. Wenn diese Herrschaft gebrochen wird, zeigt es sich, daß die vernünftige Organisation der Gesellschaft, auf welche sich die kritische Theorie bezieht, mehr ist als eine neu geregelte Wirtschaftsform. Das Mehr betrifft das Entscheidende, wodurch die Gesellschaft erst vernünftig wird: die Unterordnung der Wirtschaft unter die Bedürfnisse der Individuen. Mit der Veränderung der Gesellschaft hebt sich das ursprüngliche Verhältnis zwischen Überbau und Unterbau auf. In der vernünftigen Wirklichkeit soll ja nicht mehr der Arbeitsprozeß schon über das allgemeine Dasein der Menschen entscheiden, sondern die allgemeinen Bedürfnisse über den Arbeitsprozeß. Nicht daß der Arbeitsprozeß planvoll geregelt ist, sondern welches Interesse die Regelung bestimmt, ob in diesem Interesse die Freiheit und das Glück der Massen aufbewahrt sind, wird wichtig. Die Vernachlässigung dieses Elements nimmt der Theorie etwas Wesentliches; sie eliminiert aus dem Bilde der befreiten Menschheit die Idee des Glücks, durch das sie sich von aller [160] bisherigen Menschheit unterscheiden soll. Ohne die Freiheit und das Glück in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen bleibt auch die größte Steigerung

[105] Ebenda, S. 110.
[106] Ebenda, S. 111.
[107] Ebenda, S. 113.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

der Produktion und die Abschaffung des individuellen Eigentums an den Produktionsmitteln noch der alten Ungerechtigkeit verhaftet.“[108]

Marcuse hält an seiner falschen, idealistischen Deutung des Marxismus konsequent fest: Im Gegensatz zur Ansicht von Marx und Engels sind für ihn *alle* gesellschaftlichen Erscheinungen ökonomisch determiniert. Die Revolution deutet er als Brechung dieser Determination, das heißt als Überwindung des historischen Materialismus, was auch nicht marxistisch ist.

Diese Auffassung werden wir in späteren Werken Marcuses wiederfinden. Auf Grund solch falscher Voraussetzungen „entdeckt“ er dann, daß es in der befreiten Menschenwelt mehr als nur die Ökonomie geben wird. Mehr noch, in ihr werde gerade dieses Nicht-Ökonomische, Menschliche, primär – womit, das sei nebenbei bemerkt, das Ökonomische plötzlich nicht mehr als Menschliches bewertet wird! Unter solchem Aspekt verlieren gesellschaftliches Eigentum und geplante Produktion ihren wesentlichen Charakter zugunsten der Ideen menschlichen Glücks. Marcuse zerreißt Ökonomie und Ethik bzw. hält es für möglich, daß eine sozialistische Ökonomik einer sozialistischen Ethik widerspricht. Gerade durch eine solche Ethik – die also autonom genommen wird, ihre realen Inhalte nicht auf der Grundlage der realen Gesellschaft und ihrer Entwicklungsprozesse formt – müsse die neue Ordnung ihren höheren Wert erweisen, nicht aber durch ökonomische Leistungen, nicht durch ökonomische Leistungsprinzipien. Grundmotive seines Buches gegen die „Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus“ (1955) klingen bereits an.

Diese idealistische Konzeption finden wir in allen kommenden Werken Marcuses. Sie kritisiert den realen Sozialismus von einer abstrakten, individualistischen Glücks-Ethik her. Alle gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen, kulturellen Bindungen nationaler und internationaler Art, alle Klassenbeziehungen, alle Probleme des Kräfteverhältnisses der zentralen Frage: Wer-Wen? werden aus der Definition des jeweils möglichen Glücks, des jeweils möglichen Maßes an Erfüllung menschlichen Glücks ausgeschaltet. Von solcher abstrakten, unhistorischen, ungesellschaftlichen, *unpolitischen* Position aus wird der reale Sozialismus als mitschuldig am Siege des Faschismus angeklagt.

Ein weiteres Grundmotiv der späteren „kritischen Theorie“ Marcuses, insbesondere seines „Eindimensionalen Menschen“, deutet sich schließlich in der Analyse des Verhältnisses von kritischer Theorie und Wissenschaft an. Diese wird im Sinne des Positivismus bzw. Empirismus gedeutet. Auch die formale Logik wird als „eindimensionaler Positivismus“ eingeschätzt,[109] wobei die Abhängigkeit der Wissenschaften von den bestehenden Herr-[161]schaftsverhältnissen[110] Ausgangspunkt ist. Marcuse preist emphatisch den transzendierenden Charakter des antipositivistischen Rationalismus.

Wir kritisierten oben bereits den schematischen Charakter des abstrakten Begriffs der Transzendenz Marcuses, sein Rationalismus-Modell. Für ihn sind Rationalismus und Empirismus/Positivismus gleichsam selbständige Subjekte mit feststehenden, eigenen Charakteren. Ihre historisch-kritische Analyse unterbleibt. Wie anders nehmen sich der konkrete bürgerliche Rationalismus und bürgerliche Empirismus in der Erörterung ihres kritischen sozialen Gehalts durch Manfred Buhr aus: „Der Unterschied beider Strömungen kommt vor allem in der Grundhaltung ihrer Vertreter der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber zum Vorschein. Der französische Rationalismus nimmt diese Wirklichkeit als unvernünftig oder noch nicht vernünftig, das heißt: als nicht oder noch nicht übereinstimmend mit seinen Forderungen, die solche der progressiven Bourgeoisie sind. Sein Denken wird durch den Anspruch

[108] Ebenda, S. 112 f.
[109] Ebenda, S. 116.
[110] Ebenda, S. 124.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

vorangetrieben, die Wirklichkeit im Sinne der Vernunft zu gestalten. Diese Einstellung des französischen Rationalismus kennzeichnet ihn als Weltanschauung des noch um politischen Einfluß und um Durchsetzung seiner Forderungen ringenden französischen Bürgertums. Der Rationalismus ist ein ideologisches Kampfmittel der aufstrebenden französischen Bourgeoisie gegen die überkommene Gesellschaft des Absolutismus, ihre Institutionen und ihre feudal-klerikale Ideologie. Im Zentrum seiner Bemühungen steht die Vernunft. An dieser wird alles gemessen, nach ihren Prinzipien sollen Gesellschaft und Staat eingerichtet werden.

Der englische Empirismus hingegen ist die Philosophie einer schon weiterentwickelten Bourgeoisie, die ihre Ziele – wenn auch nicht, ohne einen Kompromiß mit den alten Kräften eingegangen zu sein – weitgehend erreicht hat und konservativ zu werden beginnt. Der Empirismus nimmt daher die gesellschaftliche Wirklichkeit, so wie sein Träger, das englische nachrevolutionäre Bürgertum, als gegeben – das heißt: wie sie ist, nicht als unvernünftig oder noch nicht vernünftig, wie der französische Rationalismus und später der französische Materialismus, sondern als natürlich und darum als dem Menschen am besten angemessen.“[111]

Rationalismus und Positivismus haben „für sich“ genommen weder einen revolutionären noch einen konservativen Stellenwert. Sie sind keine historischen und keine politischen Subjekte. Ihre Wirkung ist eine Funktion der Klassen – ihres „Stellenwertes“ im Klassenkampf –, von denen Rationalismus oder Empirismus benutzt werden.

Marcuse hält im weiteren Fortgang – das ist ein rein deduktiv, „triadisch“ gewonnener Standpunkt – eine Lösung für richtig, eine Gesellschaft, in welcher Sein und Bewußtsein nicht mehr getrennt sind.[112] Damit [162] verschwinde auch der abstrakte Charakter der Freiheit. Er deutet also die erkenntnistheoretische Beziehung von Subjekt und Objekt – wie schon 1928 – als Ausdruck der Verdinglichung, die im Sozialismus zurück genommen werde, womit Sein und Bewußtsein zur Einheit gelangten. Das identische Subjekt/Objekt ist erreicht. Die Geschichte ist zu Ende. Sein und Bewußtsein sind „erlöst“. Der subjektive Idealismus ist in „schöner Reinheit“ durchgeführt. Zugleich zeigt es sich, daß Marcuses Dialektik auf gleiche Weise wie jene Hegels schließlich zum Stillstand führt.

Gegen Ende des Aufsatzes finden wir erstmals bei Marcuse das Problem des „Erbes“ angesprochen. *Was* ist es, was er als aufzubewahrende Hinterlassenschaft kennzeichnet? „Das Interesse der kritischen Theorie an der Befreiung der Menschheit verbindet sie mit bestimmten alten Wahrheiten, die sie festhalten muß. Daß der Mensch mehr sein kann als ein verwertbares Subjekt im Produktionsprozeß der Klassengesellschaft, durch diese Überzeugung ist die kritische Theorie am tiefsten der Philosophie verbunden.“[113]

Das ist ein abstraktes allerdings humanistisches Motiv. Kein Wunder, daß Marcuse die Erbschafts-Position gegenüber der vorhergehenden Philosophie wieder aufgibt, kaum daß er sie formuliert: „Der Abgrund zwischen ihr und dem Bisherigen kann durch kein begriffliches Denken überbrückt werden.“[114]

Fast wörtlich genau, aber in jedem Fall mit gleichem Sinn, finden wir diesen Satz wieder gegen Ende des „Eindimensionalen Menschen.“[115]

Wie begründet er (1937) diesen Nihilismus? Die Wissenschaft war an die bestehenden Herrschaftsverhältnisse gebunden. Darum garantierte Wissenschaftlichkeit als solche niemals schon Wahrheit.

---

[111] *M. Buhr*, Der Denkeinsatz der klassischen bürgerlichen Philosophie, a. a. O., S. 302.
[112] *H. Marcuse*, Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft 1, S. 117.
[113] Ebenda, S. 121.
[114] Ebenda, S. 122.
[115] Dasselbe werden wir in *Marcuses* „Eindimensionalem Menschen“ lesen, dort S. 268.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Es ist unbestreitbar, daß die herrschenden Ausbeuterklassen die Wissenschaft benutzen. Marcuse wird daraus – im „Eindimensionalen Menschen“ – die These ableiten, unsere Rationalität sei prinzipiell, infolge eines schon zu alt-griechischer Zeit erfolgten, falschen Wahlaktes, herrschaftsgemäß organisiert, also in ihrer jetzigen Art für den Befreiungskampf untauglich. Die kulturpessimistische Dekadenz leitet aus strukturell gleichen Argumenten ihren Irrationalismus ab. Wir haben hier also eine weitere innere Verwandtschaft Marcuses zu den reaktionären Irrationalisten.

Die Grundlage der These ist die falsche Verallgemeinerung einer richtigen Tatsache –, daß das *Mittel*: die Wissenschaft, auch mißbraucht werden kann. Diese falsche Verallgemeinerung kommt dadurch zustande, daß das richtige Urteil „Herrschaft bedarf der Wissenschaft“ umgekehrt wird zu: „Wissenschaft bedarf der Herrschaft“.

Dieses Verfahren wirkt der Vereinigung von Sozialismus und Wissenschaft entgegen, weil der Sozialismus durch seine Verbindung mit der – so gedeuteten – Wissenschaft zum Unterdrückungsinstrument würde.

[163] Tatsächlich ist aber die Wissenschaft nicht dafür verantwortlich, welchen Gebrauch die verschiedenen Klassen von ihr machen. So, wie die Herrschaft der Erkenntnis bedarf, so erst recht der Freiheitskampf, und es gibt nun einmal bestimmte Grundmodi richtiger Erkenntnis, die auch dann nicht ihre Bedeutung verlieren, wenn sie mißbraucht werden und der Unterdrückung dienen können.

Außerdem ist Wissenschaft nicht gleich Wissenschaft. Die Bourgeoisie, so nützlich ihr die Wissenschaft war und ist, hat keine umfassende wissenschaftliche Auffassung der Gesellschaft erarbeitet. Im Gegenteil, sie mystifizierte gerade auf diesem Gebiet, um ihre Macht zu erhalten, wie Marx zum Beispiel der Politischen Ökonomie im „Vorwort“ zum ersten Band des „Kapitals“ gezeigt hat. Die Mystifizierung reicht dabei bis in die Alltagsbeziehungen, so weit diese gesellschaftlich wesentlich sind. So heißt bezeichnenderweise derjenige, der durch seine Arbeit seinen Ausbeuter ernährt, „Arbeitnehmer“, der andere aber, der dessen Arbeit nimmt, „Arbeitgeber“. Solche Mystifizierung durch die „rationalistische“ Bourgeoisie ist allein schon der Beweis dafür, daß konsequent zu Ende geführtes wissenschaftliches Denken im gesellschaftlichen Bereich einen freiheitsfördernden Effekt, nicht aber einen unterdrükkenden hat.

Die Bourgeoisie hat *innerhalb* ihrer gesellschaftlichen Mythen teilwissenschaftlich konsequent gearbeitet, um ihre Macht im Partiellen rational abzusichern. Das ist ohne Zweifel richtig. Und sie nutzt auf naturwissenschaftlichem, mathematischem und ökonomischem Gebiet zahlreiche Methoden und Techniken modernster Wissenschaft nicht nur zur Entwicklung, Organisierung und Leitung der Produktion, sondern auch zur Absicherung ihrer Macht aus. Aber das ist nicht der Wissenschaft anzulasten, sonst wären die vielen alten und neuen Mythen zur Herrschaftsbegründung offenbar unnötig.

Schließlich ist es völlig unhistorisch, ein absolut negatives Verhältnis zum Problem der Herrschaft selbst einzunehmen. So schreckliche Auswirkungen die verschiedensten Formen der Macht im Laufe der Geschichte auch gezeitigt haben, Herrschaft gehört dennoch unter den Bedingungen der Klassengesellschaft auch zu den Erfordernissen des gesellschaftlichen Überlebens und Fortschreitens. Ohne die Einrichtung des Staates wäre die Gesellschaft unter Verhältnissen, die ökonomisch noch nicht die Überwindung der Klassenspaltung zuließen, am Kampf der Klassen gegeneinander zugrunde gegangen. Insofern ist der Staat nicht einfach nur der Beelzebub. Der Anarchismus hat *prinzipiell* unrecht. Der Staat, alle seine Schrecken in Rechnung gestellt, war eine der von den Menschen unvermeidlich im Zusammenhang mit ihrem Fortschreiten zu höheren Formen gesellschaftlichen Lebens zu schaffende Institution.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Es ist *auch* seinem Wir-[164]ken zu danken, das ja zeitweise auch ein ökonomisch organisierendes gewesen war und ist, wenn wir heute eine gesellschaftliche Höhe erreicht haben, die uns rational die Frage erörtern und die entsprechende Praxis entwickeln läßt, die schließlich zum Absterben des Staates führen wird.

Der Schluß des Essays kennzeichnet ihn abermals als Vorstudie zu Marcuses „Eindimensionalem Menschen". Wir müssen etwas länger zitieren: „Die materialistische Theorie der Gesellschaft ist ihrem Ursprung nach eine Theorie des neunzehnten Jahrhunderts. Wenn sie einmal ihr Verhältnis zur Vernunftphilosophie unter dem Bilde des ‚Erbes' dargestellt hat, so hat sie sich die Erbschaft nach dem Status gedacht, wie er im neunzehnten Jahrhundert vorlag. An diesem Status hat sich inzwischen einiges geändert. Damals hat zwar die Theorie die Möglichkeit einer kommenden Barbarei tief genug in sich aufgenommen, aber näher als solche Möglichkeit erschien ihr die bewahrende Aufhebung dessen, was das neunzehnte Jahrhundert noch repräsentierte. Die Erbschaft sollte auch das retten, was die Kultur der bürgerlichen Gesellschaft bei allem Elend und aller Ungerechtigkeit doch für die Entfaltung und für das Glück des Individuums beigebracht hatte. Was schon erreicht war und was getan werden konnte, lag deutlich genug vor aller Augen; der ganze Antrieb der Theorie kam aus diesem Interesse an dem Individuum, und es war nicht nötig, es noch philosophisch zu diskutieren. Die Situation der Erbschaft hat sich inzwischen gewandelt. Zwischen der bisherigen Wirklichkeit, der Vernunft und ihrer Verwirklichung in jener Gestalt, wie die Theorie sie meint, liegt heute schon nicht mehr ein Stück neunzehntes Jahrhundert, sondern die autoritäre Barbarei. Mehr und mehr gehört jene aufzuhebende Kultur der Vergangenheit an. Überdeckt von einer Tatsächlichkeit, in der die vollständige Opferung des Individuums beinahe schon selbstverständlich und an der Tagesordnung ist, ist diese Kultur schon so verschwunden, daß die Beschäftigung mit ihr nicht mehr eine solche des trotzigen Stolzes, sondern der Trauer ist. Die kritische Theorie hat es in bisher nicht gekanntem Maße mit der Vergangenheit zu tun, gerade sofern es ihr um die Zukunft geht. In einer veränderten Gestalt wiederholt sich gegenwärtig die Situation, welche die Theorie der Gesellschaft im neunzehnten Jahrhundert vorfand. Wieder liegen die wirklichen Zustände unter dem allgemeinen Niveau der Geschichte. Die Fesselung der produktiven Kräfte und die Niederhaltung des Lebensstandards kennzeichnen selbst die ökonomisch fortgeschrittensten Länder. Die Spiegelung, welche die zukünftige Wahrheit in der vergangenen Philosophie gefunden hat, zeigt Sachverhalte an, die über die anachronistischen Zustände hinausführen. So ist die kritische Theorie noch mit diesen Wahrheiten verbunden. Sie erscheinen in ihr als ein Bewußtsein der Möglichkeiten, zu denen die ge-[165]schichtliche Situation selbst herangereift ist, und sie sind in den ökonomischen und politischen Begriffen der kritischen Theorie aufbewahrt."[116]

Marcuse relativierte also den Marxismus zur Theorie des neunzehnten Jahrhunderts. Diese Theorie halte daran fest, daß es in der bürgerlichen Kultur ein aufzuhebendes Erbe gab. Der Faschismus, meint Marcuse, stellte dies alles in Frage. Befreiung bedeutet darum heute etwas anderes als im neunzehnten Jahrhundert. Seine Frage nach einer Neu-Definition des Sozialismus – auf die wir noch stoßen werden – kündigt sich an. Die klassische Kultur sei wegen des Faschismus und der Kontinuität von bürgerlicher Klassik und Faschismus – diese grob vereinfachende These kritisierten wir eingangs – entschwunden. Sie habe uns nichts mehr zu sagen. Also trifft auf sie Heideggers totaler „Widerruf" zu. Ganz in diesem Sinne haben Frankfurter Studenten – sie hätten gewiß jeden Verdacht weit von sich gewiesen, verkappte Heideggerianer zu sein – im Mai 1968, als sie auf dem Höhepunkt der Anti-Notstands-Bewegung die „Johann-Wolfgang-Goethe-Universität besetzten und sie in „Karl-Marx-Universität" umbenannten, erklärt: „Uns hat Goethe nichts mehr zu sagen!" Sie begriffen

[116] *H. Marcuse*, Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft 1, S. 126 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

nicht die Dialektik, daß demjenigen, dem Goethe nichts sagt, auch Marx nichts sagt, der ja auch – bei allem revolutionären Bruch mit der Bourgeoisie – auch ein kritischer Erbe ist, auch von Goethe abstammt! So hat die Bourgeoisie ihre klassische Kultur verraten, teils auch gerade darum, weil der Marxismus in dieser Kultur wurzelt. Alfred Rosenberg verordnete nicht umsonst die Zurücknahme dieser Kultur wegen ihrer „Schuld" am Marxismus.[117] Denker, wie Marcuse, halfen und helfen bei dieser Annullierung der Klassik, weil sie kein richtiges historisches Verständnis für den Faschismus und seine konkreten gesellschaftlichen Wurzeln besitzen. Abstrakt sehen sie eine Wiederholung: wir stünden vor einer ähnlichen ideologischen Situation wie der frühe Marx (was nicht für alle Länder gilt). Diesem Pessimismus liegt bereits die Mißachtung der revolutionären Arbeiterbewegung „des Westens" und des realen Sozialismus zugrunde.

Es gibt also kein Erbe, sagt derselbe Marcuse, der uns Nietzsche-Formeln als zukunftsträchtig präsentierte. Seine oben zitierte Bemerkung von einem humanistischen Erbe war nicht ernst gemeint. Es gibt nichts Aufzubewahrendes in der Klassik, und die Dialektik Hegels ist sinnlos. Das Verhältnis zur Vergangenheit ist heideggerianisch. Die Revolution wird „widerrufen", indem sie „radikalisiert" und in den Himmel der Abstraktionen transportiert wird.

In seiner zweiten Entwicklungsperiode erreicht Marcuse in diesem Essay den Höhepunkt unhistorischer Einschätzungen. Sein zweites Hegel-Buch wird hier insofern eine taktische Wende kennzeichnen, als er darin ein positiveres Verhältnis zum „Erbe" einnimmt. [166]

Marcuses zweites Hegel-Buch

Marcuses zweites Hegel-Buch erschien 1948[118] in New York. In der Bundesrepublik kam es 1962 heraus. Die Arbeit, eine antifaschistische Streitschrift von hohem Niveau, stellt politisch und theoretisch den Höhepunkt im Schaffen des Autors dar. Man könnte sie in gewisser Weise als ein Pendant theoretischer Art zu literarischen Arbeiten bürgerlich-humanistischer Schriftsteller werten, die versuchten, das klassische bürgerliche Erbe gegen den Faschismus ins Feld zu führen (Thomas Manns „Lotte in Weimar" und „Doktor Faustus"). Für Marcuse verband sich damit eine andere Bewertung dieses Erbes. In gewisser Hinsicht stellt sein Buch einen späten Ausläufer einer bereits während der zwanziger Jahre auftretenden Tendenz dar, gegen aufkommende faschistische Theorien auf den humanistischen Gehalt der bürgerlichen klassischen Philosophie zurückzugehen und diese Klassik mit gewissen Thesen von Marx (meistens: des jungen Marx!) zu verbinden. Zugleich drückt sich hierin auch der Kampf zwischen proletarisch-sozialistischen und linksbürgerlichen Kräften um das klassische Erbe als Bestandteil des Ringens um die geistige Hegemonie im antifaschistischen Bündnis aus.

Das antifaschistische Motiv tritt bereits mit aller Klarheit im „Vorwort" von 1941 zutage: Die Entstehung des Faschismus verlange eine neue Interpretation Hegels, den Nachweis, daß dessen Grundbegriffe dem Faschismus und seinen Wurzeln konträr seien. Seine Hegel-These erlangt ihren Sinn vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit dem Neuhegelianismus, mit dessen fälschender, lebensphilosophischer Interpretation Hegels, die diesen großen Denker in einen Wegbereiter des Faschismus verwandeln. Der konkrete Kampf gegen den Faschismus nötigte den bürgerlich-humanistischen Denker Marcuse, seinen negativen Standpunkt gegenüber der bürgerlichen Klassik zu korrigieren. Freilich wirkt in dieser neuen Position, wie wir zeigen werden, zugleich das Motiv der linksbürgerlichen Revision des Marxismus. Marcuses damalige Kritik an der präfaschistischen Verfälschung Hegels war im übrigen ebenso wichtig wie es heute nötig ist, einige neopositivistische Hegel-Kritiken zurückzuweisen, die in Wahrheit nicht bei Hegel, sondern beim Neuhegelianismus ansetzen.

---

[117] *A. Rosenberg*, Der Mythos des 20. Jahrhunderts, München 1931[2].
[118] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Unser Autor verweist in seinem „Vorwort“ von 1941[119] darauf, daß Hegels Denken eng mit späteren Entwicklungen des europäischen Denkens, besonders mit der Marxschen Theorie, verbunden ist. Hegels kritische, rationale Methode, besonders seine Dialektik, mußten mit der bestehenden kapitalistischen Wirklichkeit kollidieren, sich dieser gegenüber als eine kritische „negative“ Philosophie erweisen. Demgegenüber ordne [167] die positive Philosophie (der Positivismus) die Vernunft den etablierten Tatsachen unter.

Wir sehen sofort wieder die falsche Verabsolutierung partiell richtiger Erkenntnisse. Denn weder ist Ratio „an sich“ negativ und kritisch – der kapitalistische Betrieb, der Kapitalismus selbst, „Auschwitz“ sogar sind irrational „nur“ von einem bestimmten Standpunkt aus, der als der historisch richtige erweisbar ist –, noch ist Positivismus mit innerer Logik reaktionär. Jedenfalls gibt es eine abstrakte Rationalität und Positivität nicht. Auch Dialektik ist „an sich“ noch nicht negativ, oppositionell, transzendierend. Die Dialektik Platos war nicht revolutionär, die Adornos ist es nicht, und daß diejenige Marcuses es auch nicht ist, soll unsere Arbeit zeigen.

Es ist nicht möglich – und es ist auch nicht der Sinn dieser Arbeit – den Inhalt des Hegel-Buches hier zu referieren. Es interessiert uns für diese Arbeit nur unter dem Gesichtspunkt, wie sich darin die Elemente für Marcuses eigenartige linke Version des „dritten“ Weges weiterbilden bzw. entstehen.

Zu Marcuses Darstellung der Hegelschen Philosophie

Marcuses Hegel-Deutung ist nicht lebensphilosophisch, unterscheidet sich also von den Arbeiten der meisten Neu-Hegelianer. Er mystifiziert nicht Hegels Dialektik, hebt nicht den Lebensbegriff des frühen Hegel heraus, um ihn im Sinne der irrationalen, modernen Lebensphilosophen zu deuten und dann diesem gar nicht hegelianisch den Begriff der Dialektik zu subsumieren. Er gliedert Hegel auch nicht in eine Bewegung des „Zurück von Hegel zu Kant“ ein – obwohl es stärkere Ansätze neukantianisch gedeuteter Dialektik bei Marcuse gibt. Er komplimentiert also nicht Hegels Dialektik hinweg. Allerdings reduziert er sie, wie sich zeigen wird.

Marcuse sieht völlig richtig schon im Frühwerk Hegels politische Motive am Werk. Insbesondere sieht er das Verhältnis von Individuum und Staat als Zentralproblem schon in diesem Frühwerk. Er zeigt, daß der junge Hegel dieses Problem bereits relativ historisch behandelt und auf den Widerspruch zwischen Eigentum und Entfaltung der Menschlichkeit stößt. Allerdings erfolgt die Analyse, trotz weitergehender Tendenzen, im ganzen nicht vom Boden der Kritik am Eigentum als Institution, sondern vom Boden des Distributionismus aus, der kleinbürgerlich radikalen Polemik gegen „falsche“ Verteilung des Eigentums. Diesen Unterschied [168] hebt Marcuse nicht heraus. So erscheint Hegel hier als ein Vorläufer von Marx, der er in dieser Frage nicht war.

Der Tatbestand der Entfremdung (des Geistes) wird bereits im Werk des jungen Hegel erörtert.[120] Er sieht im Christentum die den Widerspruch integrierende Instanz, erkennt jedoch zugleich dessen individualisierende Tendenz, weshalb er sich der philosophischen Analyse des Problems zuwendet, da er sich von der Philosophie die Überwindung dieser individualisierenden Betrachtung erhofft.

Hegels Philosophieren entspringt also elementaren gesellschaftlichen Widersprüchen. „Die Dialektik entwickelt sich aus Hegels Ansicht, daß die Wirklichkeit eine Struktur von Widersprüchen sei.“[121]

---

[119] Ebenda, S. 11.
[120] Ebenda, S. 41 f.
[121] Ebenda, S. 43, 136.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Kants Vernunft-Kritik ist ihm, Hegel, Anstoß zur Entwicklung seiner eigenen Theorie. Die Trennung von „Ding an sich“ und Vernunft durch Kant – bei diesem in der Abwehr des empiristischen Angriffs auf rationalistische Philosophie entwickelt und darum im Sinne unserer obigen Darlegungen mit revolutionärer Tendenz versehen – wird durch Hegel wegen der Unvermitteltheit des Widerspruchs kritisiert. Sie sei Ausdruck einer „Verinnerlichung“, deren Ziel die Rettung der Freiheit wenigstens für den seelischen Bereich gewesen sei.[122]

Für Hegel folgte daraus, daß in Wirklichkeit keine Isolierung des freien Subjekts von der objektiven Welt möglich, daß dieser nur vom Verstande erzeugte Antagonismus aufzuheben sei. Die Trennung werde im „Absoluten“ aufgehoben. Wir sind an den Wurzeln der Herausbildung des Hegelschen Idealismus, dessen Motiv ohne Zweifel die Betonung der Aktivität des (bürgerlichen) Subjekts, sein Anspruch auf Verwandlung der (feudalen) Welt in seine (bürgerliche), die Überwindung der „Entfremdung“ war. Diese Auffassung bildet sich bei Hegel im Zusammenhang mit politischen und ökonomischen Analysen heraus. Dabei stößt er bis zu der These vor, daß die bürgerliche Gesellschaft des Kampfes aller gegen alle durch einen autoritären Staat im Zaume gehalten werden müsse, eine Idee, die man bereits in staatstheoretischen Arbeiten der englischen Aufklärer fand.

Marcuse meint: Hegels Analyse „enthält eine immanente Kritik der liberalistischen Gesellschaft; denn das Wesentliche der Hegelschen Analyse besteht darin, daß die liberalistische Gesellschaft mit Notwendigkeit einen autoritären Staat hervorbringt.“[123] Hier wirkt Marcuses Auffassung aus dem Essay von 1934 („Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung“) nach. Wir zeigten bei der Behandlung dieses Aufsatzes, daß Marcuses Position unhistorisch sei. Diese unhistorische Auffassung deutet er nun in Hegels Werk hinein, wobei das Wortpaar „autoritärer Staat“ benutzt wird, das bei Hegel nicht jenen Sinn hatte [169] und auch nicht haben konnte, den er bei den Faschisten hat. Vielmehr meint Hegel den starken, zentralistischen bürgerlichen Staat, dessen Theorie erstmals, wie bereits erwähnt, bei englischen bürgerlichen Staatstheoretikern des Frühkapitalismus auftritt und eine progressive Bedeutung hatte.

Hegel wußte, daß der Feudalismus überlebt ist. Die neu herangereifte, bürgerliche Ordnung basiert auf dem Privateigentum mit seinem zerstörerischen Konkurrenzkampf.[124] Daraus erwächst kein Allgemeines. Dieses Allgemeine muß also der „autonome Staat“ sein, der allein den bürgerlichen Inhalt der Gesellschaft gegen die zerstörerischen Folgen des Konkurrenzprinzips retten könne. Nicht der demokratische Staat, denn aus dem Individuellen dieser bürgerlichen Ordnung erwächst kein Allgemeines. Demokratie paßt nur zur vorindividualistischen Zeit.[125] Vielmehr bejaht Hegel die Monarchie, speziell die christlich-reformatorische.

Marcuse kritisiert richtig Hegels ideologisches Reformations-Bild, findet jedoch kein kritisches Wort zu Hegels Trennung von Gesellschaft und Staat, die eigentlich – im Sinne Hegels – „positivistisch“ ist, das typische bürgerliche Vorurteil von dem Primat des Überbaus ausdrückt.

Die Analyse Marcuses genügt in diesem Punkt also nicht. Zu fragen wäre, *warum* Hegel den Prozeß bei der Herausbildung dieses Staates enden läßt. Diese Frage ist vor allem darum berechtigt, weil Hegel diesen Schlußpunkt seiner Analyse der bürgerlichen Gesellschaft *nie* überwindet, also nicht das Ende des Prozesses selbst, sondern nur das von Hegels analytischem Denken erreicht ist, was natürlich Gründe hat.

---

[122] Ebenda, S. 52.
[123] Ebenda, S. 62.
[124] Ebenda, S. 62 ff., 158, 181.
[125] Ebenda, S. 215.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Dahinter stecken unausgesprochen die Furcht vor 1793 und die Bejahung des bestehenden Systems. Gerade hier liegt der Grund für Hegels *letztlich* auch „positivistische“ Konzeption. Warum sollte der sonst so tiefe und konsequente Dialektiker Hegel, der doch so viel an Systematischem aufsprengte, Angst davor haben, ein System zu sprengen, dessen soziale Auswirkungen auf die Gesamtgesellschaft und auf die Fabrikarbeiter, so weit man das damals schon wahrnehmen konnte, er selbst[126] aufgedeckt hat? Hier ist Hegel bereits um 1800 in den Kernfragen der Sicherung des Bestehenden klar und deutlich. Dies ist und bleibt die später nur noch verstärkte Basis seines „Positivismus“. Gegenüber den Verteidigungen des feudalen Charakters des Bestehenden ist vor allem der junge Hegel revolutionär. Gegenüber Tendenzen, die über den sich abzeichnenden bürgerlichen Rahmen der sich neu herausbildenden Gesellschaft hinauswiesen, ist er konservativ und reaktionär. Später neigt er durchaus auch Kompromissen mit nicht nur großbürgerlichen Kräften zu. Er wehrt, so weit er Revolutionär ist, den platten Empirismus jener bürgerlichen Klasse ab, die (in England) bereits an der Macht ist. Aber er ist nicht bereit, den [170] französischen Rationalismus unbesehen zu bejahen. Zu tief ist sein Schrecken vor den jakobinischen Konsequenzen der „verselbständigten Ratio“. Hegels Dialektik der Vermittlung von Ratio und Empirie ist nicht nur erkenntnistheoretisch zu verstehen, sie hat einen tiefen sozialen und politischen Inhalt, einen bürgerlich-revolutionären, der sich klar von kleinbürgerlichem Radikalismus abgrenzt.

Marcuse bemerkt diese komplizierte Art des „Positivismus“ Hegels nicht. Er faßt aber sehr gut das Wesen der neu erreichten Sozialphilosophie Hegels zusammen, die in ihren Grundthesen von nun an unverändert bleibt: „Der erste Entwurf der Hegelschen Sozialphilosophie sprach also bereits die Konzeption aus, die seinem gesamten System zugrunde liegt: Die gegebene Gesellschaftsordnung, die auf dem System abstrakter und quantitativer Arbeit beruht, sowie auf der Integration der Bedürfnisse durch den Warenaustausch, ist außerstande, eine vernünftige Allgemeinheit zu gewährleisten und zu errichten. Diese Ordnung bleibt wesentlich eine der Anarchie und Irrationalität, beherrscht von blinden ökonomischen Mechanismen. Sie bleibt eine Ordnung sich stets erneuernder Antagonismen, bei der aller Fortschritt nur eine zeitweilige Vereinigung der Gegensätze ist. Hegels Forderung nach einem starken und unabhängigen Staat leitet sich her von seiner Einsicht in die unversöhnlichen Widersprüche der modernen Gesellschaft. Hegel war der erste, der in Deutschland zu dieser Einsicht gelangte. Den starken Staat rechtfertigte er deshalb, weil er in ihm eine notwendige Ergänzung zu der antagonistischen Struktur der individualistischen Gesellschaft erblickte, die er analysierte.“[127]

Es drückt sich hier also deutlich genug das bürgerliche Klasseninteresse aus: die bestehende Ordnung soll, trotz ihrer Widersprüche, bestehen bleiben. Da sie aber von unversöhnlichen Widersprüchen zerrissen ist, muß ein „starker Staat“ die drohende Anarchie verhindern.

Von dieser Entwicklungsstufe aus bildet sich Hegels bürgerlicher Anti-Positivismus (zunächst im Jenenser System von 1802-1806). Letzten Endes liegt ihm die idealistische Gleichsetzung von Denk- und Seinsprozessen, von „Logik“ und „Ontologie“ zugrunde. Ihr revolutionärer Aspekt ist die Aufhebung des Gegebenen in den Prozeß der Aktivität (des Denkens). Solcher Anti-Positivismus schließt die Erkenntnis ein, „daß die Dinge nicht in ihrer Wirklichkeit ‚existieren‘. Ihre Möglichkeiten werden von den bestimmten Bedingungen eingeschränkt, unter denen die Dinge existieren. Diese gelangen nur dann zu ihrer Wahrheit, wenn sie ihre bestimmten Bedingungen negieren. Die Negation wiederum ist eine Bestimmung, die durch die Entfaltung vorhergehender Bedingungen hervorgerufen wird ...“[128] Das Ding ist

[126] *W. F. Hegel*, Schriften zur Politik, S. 488-492.
[127] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 63 f.
[128] Ebenda, S. 67.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

mehr als das, was es ist, enthält es [171] doch auch seine Möglichkeit, die nur im Begriff erfaßt wird. „Aus diesem Grund ist alles Denken ‚wirklicher' als seine Objekte."[129]

Hier haben wir sehr schön die dialektische Natur des Hegelschen Begriffs vor Augen und die Erklärung dafür, warum ihm der Begriff höher stand als sein reales Korrelat. Wir stoßen immer wieder in Hegels Werk auf den Gedanken, den Marcuse so verallgemeinert: „Der wirkliche Erkenntnisbereich besteht nicht in der gegebenen Tatsache, hat es nicht mit den Dingen, wie sie sind, zu tun, sondern mit deren kritischer Einschätzung, die das Vorspiel eines Hinausgehens über ihre gegebene Form ist. Die Erkenntnis beschäftigt sich mit den Erscheinungen, um über sie hinauszugelangen."[130] Hegels Idee des Begriffs kehre die gewöhnliche Beziehung zwischen Denken und Wirklichkeit um und werde „zum Eckstein der Philosophie als einer kritischen Theorie."[131]

Ohne Zweifel ist diese Deutung der Vernunft und ihrer Begriffe durch Hegel eine der großen, bleibenden Leistungen der Philosophie. Aber die daraus abgeleitete idealistische Konsequenz ist nicht denknotwendig. Lenin hat in seinen „Philosophischen Heften" Hegels Gedanken über die Bedeutung der rationalen Erkenntnisstufe, über ihre Überlegenheit gegenüber der empirischen, materialistisch nutzbar gemacht und gezeigt, daß ihr in der objektiven Realität der Unterschied von Erscheinung und Wesen der Dinge und Prozesse selbst entspricht. Der Begriff kann nur dann realer als der von ihm widergespiegelte Sachverhalt sein, sofern es in diesem Sachverhalt selbst wirkende, reale Seiten und Prozesse gibt, die über dessen augenblicklichen Zustand oder dessen Erscheinung hinausweisen, was der Begriff, nicht aber schon die empirische Data, zum Bewußtsein bringt. Das übersah Marcuse auch in diesem, seinem bisher besten Buch. Darum stimmt er erneut ein Loblied auf den Idealismus an: „Seit Plato hat die Idee stets das Bild der wahren Möglichkeiten der Dinge gegenüber der erscheinenden Wirklichkeit bedeutet. Sie war ursprünglich ein kritischer Begriff, indem sie, wie der Begriff des Wesens, die Sicherheit des gesunden Menschenverstandes denunzierte in einer Welt, die allzu bereit war, sich mit der Form zufriedenzugeben, in der die Dinge unmittelbar erscheinen. Der Satz, daß das wahre Sein in der Idee und nicht in der Wirklichkeit besteht, enthält ein absichtliches Paradoxon."[132] Das abstrakte Denken verhelfe zu der notwendigen Ablösung von den herrschenden Normen und mache als kritisch-oppositionelles Denken „das Medium aus, in dem das freie Subjekt sich bewegt."[133]

Marcuse gibt offensichtlich jene materialistische Position wieder auf, die er in seinem kulturkritischen Essay 1937 bezog. Er vertritt wieder die unhistorische These, daß Idealismus „an sich" transzendierend, also revolutionär sei.

[172] Der Idealismus ist jedoch auch dort nicht *konsequent* kritisch, wo er kritisch ist. Er ist historisch und gesellschaftlich weit öfter mit reaktionären als mit fortschrittlichen Positionen verknüpft. Auch in der Zeit, da die Bourgeoisie eine revolutionäre Klasse war, stellte der Materialismus der bürgerlichen Aufklärer die kritischste, die höchste Stufe des Erfassens der gesellschaftlichen Vorgänge dar. Nicht zufällig ging, wie Marx in der „Heiligen Familie" schrieb, der utopische Kommunismus aus dem Materialismus hervor. Auch in Deutschland war die *revolutionäre* bürgerliche politische Richtung, als humanistischer Vorläufer des Kommunismus, mit dem Materialismus Feuerbachs verbunden.

Marcuse schätzt, wie wir sahen, jede Position, die sich kritisch zu Bestehendem verhält, als rational und oppositionell ein. Es ist das Marcuses alte Auffassung. *Politisch* handelt es sich um

[129] Ebenda, S. 73.
[130] Ebenda, S. 134.
[131] Ebenda, S. 143.
[132] Ebenda, S. 148.
[133] Ebenda, S. 148.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

kleinbürgerliche, „katastrophische“, *theoretisch* um heideggersche „Widerrufs“-Konzeptionen. Das Existierende muß vernichtet werden, weil das Nicht-Existierende das Wesentliche ist. In dieser Abstraktheit wird Kritik von links *und* rechts positiv bewertet. Die Negation ist – im Unterschied zu derjenigen Hegels – unbestimmt, ist einfaches Annullieren, das hier gefeiert wird. Aber hat nicht Hegel die romantische Kritik am Kapitalismus verurteilt? Er hat nicht jede Negation als dialektisch anerkannt. Das Zermahlen des Gerstenkornes in der Mühle ist eine prinzipiell andere Negation als die des Gerstenkornes, das als Saatkorn in den Mutterboden gestreut wird.

Wenn man die Einschätzung noch weitertreibt, muß man Marcuses hier geäußerte Auffassung sogar apologetisch nennen: die Ideologen der herrschenden Klassen haben seit altersher gern auf eine jenseitige, primäre Realität verwiesen, um diesseitige revolutionäre Potenzen fehlzuleiten. Es geht also nicht einfach um die Bejahung irgendeiner „Jenseitigkeit“ des Bestehenden. Kritik an sich war nicht immer revolutionär. Plato, Nietzsche, Moeller van den Bruck kritisierten das Bestehende ihrer Zeit, waren aber darum nicht wirklich Oppositionelle oder gar Revolutionäre! Gegenüber solcher reaktionären Negation ist sogar der platte, gesunde Menschenverstand, mit all seinem Positivismus, unter Umständen das progressive Element. Sancho Pansa ist dann dem Don Quijote vorzuziehen. Marcuse ist viel zu sehr Idealist, steht viel zu sehr auf dem Boden kleinbürgerlicher Pseudoradikalität, als daß er hier klar zu sehen vermöchte. So erweist er prinzipiell dem Idealismus und jeglichem Aktivismus, jeglicher Bejahung des „Katastrophischen“, seine Reverenz. Vom blinden Aktivismus der Nazis, den er selbst treffend kritisierte, unterscheidet er sich darin, daß er diesen Aktivismus mit einer „Transzendenz“ verknüpft. Aber diese selbst bleibt wesentlich unanalysiert. Es kommt die Transzendenz Platos, Nietzsches und des „Sozialismus“ in Frage. Bleibt dieses „Jenseitige“ [173] doch unanalysiert und wird auch kein realisierbarer Weg zur besseren Zukunft gezeigt, so ist Marcuses Aktivismus nicht von prinzipiell anderer Weise als derjenige der Anbeter purer Aktivität, welche Anbetung, wie wir zeigten, ein Grundmerkmal des bürgerlichen Anthropologismus der späten zwanziger Jahre war.

Hegels Kritik erfaßt notwendig auch die traditionelle formale Logik. Ihre Urteile, Begriffe, Regeln werden als logische Basis des Positivismus gedeutet (von Hegel *und* Marcuse) und darum verurteilt.[134] Wir wollen uns diesem Problem etwas später zuwenden.

In diesem Zusammenhang hebt Marcuse Hegels Gedanken heraus: Die endlichen Dinge anders zu nehmen, als sie sind, bedeutet „Negativität“ als ihr konstitutives Element, als den innersten Quell ihrer Bewegung zu nehmen.

Hier ist die theoretische Wurzel der „Negativen Dialektik“ Adornos und Marcuses, die darin besteht, die Negation dann statt im Sinne Hegels, in demjenigen Heideggers zu deuten und diese zur „Triebkraft“ der Realität zu erheben. Auch der Heidegger-Gegner Adorno entfaltet einen Begriff der Negativität, der die Grenzen des totalen „Widerrufs“ Heideggers nicht sprengt!

Zu beachten ist, daß Negativität bei Hegel nur der geistigen Tätigkeit und nur dem Menschen zukommt. In den Dingen kann sie folglich nur wirken, sofern subjektive Praxis die Objekte verändert. Dies festzustellen ist darum nötig, weil die im Kern idealistische Dialektik Hegels durch Marcuse, durch andere linksbürgerliche Vertreter des „dritten“ Weges, durch die „Praxis“-Philosophen – im Gefolge von Lukács’ Buch aus dem Jahre 1923 – in die Marxsche Dialektik hinein interpretiert und eine materialistische Umstülpung und Weiterentwicklung dieser Dialektik als fremde Zutat Engels’ abgelehnt wird.

Unter Benutzung der Erkenntnisse von Adam Smith und J. B. Say[135] untersucht Hegel in der Jenenser Sozialphilosophie das Verhältnis des Menschen zur Natur, wobei Sprache, Arbeit und Eigentum als Integrationsmedien der Gesellschaft analysiert werden. Dies alles erfolgt im Kon-

[134] Ebenda, S. 69.
[135] *G. Lukács*, Der junge Hegel, Zürich 1948.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

text einer idealistischen Theorie des Menschen, der Arbeit, der Aufhebung der Entfremdung. Dabei treten in Hegels Analyse Elemente auf, die in ihrer Abstraktheit heute Bestandteil kulturpessimistischer Soziologie und Anthropologie geworden sind. So heißt es etwa: „Je mehr er“, d. h. der Mensch, „sie“, d. h. die Natur, „unterjocht, desto niedriger wird er selbst“. Dies ist völlig richtig, wenn der Proletarier im Kapitalismus, wenn der unmittelbare Produzent in der Ausbeuterordnung gemeint ist, nicht aber allgemein „der Mensch“ in seinem produktiven Verhältnis zur Natur. Die Maschine, sagt Hegel, reduziert die Notwendigkeit der [174] Mühsal nur für das Ganze, nicht für den Einzelnen. Auch das stimmt für die unmittelbaren Produzenten in der Ausbeuter-Ordnung. „Je maschinenmäßiger die Arbeit wird, desto weniger Wert hat (sie), und desto mehr muß er auf diese Weise arbeiten.“[136] „In demselben Verhältnisse, wie die produzierte Menge steigt, fällt der Wert der Arbeit ... (wird) die Geschicklichkeit des Einzelnen um so unendlich beschränkter, und das Bewußtsein der Fabrikarbeiter“ (hier wird die Analyse konkreter! – *R. St.*) „wird zur letzten Stumpfheit herabgesetzt.“[137]

Statt Selbstverwirklichung des Individuums sei solche Arbeit Selbst-Verneinung. Hegel schildert die kapitalistische Anarchie äußerst plastisch: „(Die Existenz des Einzelnen) ist der völligen Verwicklung des Zufalls des Ganzen unterworfen. Es werden also eine Menge zu den ganz abstumpfenden, ungesunden und unsichern und die Geschicklichkeit beschränkenden Fabrik-, Manufaktur-Arbeiten, Bergwerken usf. verdammt, und Zweige der Industrie, die eine große Klasse Menschen erhielten, versiegen auf einmal wegen der Mode oder Wohlfeilerwerden(s) durch Erfindungen in anderen Länder(n). usw., und diese ganze Menge ist der Armut, die sich nicht helfen kann, preisgegeben. Der Gegensatz großen Reichtums und großer Armut tritt (auf) – der Armut, der es unmöglich wird, etwas vor sich zu bringen. Der Reichtum ... macht sich zur Kraft. Anhäufung des Reichtums (geschieht) teils durch Zufall, teils durch die Allgemeinheit der Verteilung ... Der Erwerb wird *ein vielseitiges System*, das nach allen Seiten einbringt, die *ein kleineres Geschäft nicht benutzen* kann. Oder die höchste Abstraktion *der Arbeit greift durch* desto mehr einzelne *Arten durch* und erhält einen um so weitern Umfang. Diese Ungleichheit des Reichtums und der Armut, diese Not und Notwendigkeit wird die höchste Zerrissenheit des Willens, innre Empörung und Haß.“[138]

Hegel eignet sich hier in der Sprache der Philosophie, philosophisch verallgemeinernd und das Niveau der politischen Ökonomie überschreitend, Erkenntnisse der klassischen englischen politischen Ökonomie *und* romantischer Kapitalismus-Kritik an, ohne jedoch die Position der reaktionären Romantik zu übernehmen. Der Schluß des – übrigens Marx unbekannten, weil damals noch nicht veröffentlichten – Hegel-Textes zeigt, daß schon der junge Hegel die dem Kapitalismus von seiten der entmenschlichten Arbeit drohenden Gefahren erahnt.

Marcuse meint, dieser Hegel erinnere stark an den Marx des „Kapitals“.[139] Das kann man nur sagen, wenn man übersieht, daß zu den Quellen des Marxismus eben nicht nur die klassische deutsche Philosophie gehörte, sondern auch die klassische englische politische Ökonomie. Wobei Marx nicht nur an Smith und Say, sondern vor allem auch an Ricardo anknüpft. Außerdem kannte Marx selbstverständlich die Kritik der kleinbürgerlich-[175]romantischen Gegner des Kapitalismus (zum Beispiel Sismondis) und die der sozialistischen Utopisten. Diese ganze Kritik eignete sich Marx nicht auf dem Umweg über Hegel an (dessen Texte dieser Art, wie erwähnt, damals ohnehin teilweise nicht veröffentlicht oder bekannt waren).

Es wäre auch falsch, den Unterschied zwischen Hegels Abstraktheit und Marx’ klarer Klassenposition bei der Analyse dieser Prozesse zu übersehen. Dabei dürfen *wir* nun wieder nicht

---

[136] G. *W. F. Hegel*, Jenenser Realphilosophie, Bd. I, S. 237.
[137] Ebenda, S. 239.
[138] Ebenda, S. 232 f.
[139] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 79.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

außer acht lassen, daß zu Hegels Zeit aus objektiven Gründen die Höhe Marxscher Erkenntnisse gar nicht möglich war. Wir wollen also nicht Hegels große Verdienste schmälern, sondern nur Marcuses unhistorisches Bemühen zurückweisen, Hegel über Gebühr Marx anzunähern oder – was nur die Kehrseite des gleichen Verfahrens darstellt – Marx auf den frühen Hegel zu reduzieren.

Smith und andere sehen zum Beispiel in den Analysen, auf die Hegel sich stützt, das Wirken von Naturgesetzen. Marcuse hat dies in seinem Essay von 1934 in allgemeiner Weise aber richtig kritisiert.[140] Es handelt sich – um Mißverständnissen vorzubeugen – nicht darum, daß sie der Meinung gewesen wären, es mit gesellschaftlichen Gesetzen zu tun zu haben, die nur ihrem Charakter, ihrer Objektivität nach, Naturgesetzen gleich und *insofern*, Natur-, das heißt hier: objektiv-reale Gesetze seien. *Dies* war bekanntlich der Standpunkt von Marx, der dabei jedoch nie außer acht ließ, daß es zwischen den Gesetzen der Natur und jenen der Gesellschaft den prinzipiellen Unterschied gibt, daß sich gesellschaftliche Gesetze nur vermittels der Existenz, des Wirkens, des Arbeitens, der Produktion der Menschen herausbilden und durchsetzen. Dies war jedoch nicht der Standpunkt der klassischen englischen politischen Ökonomie. *Ihre* Objektivität merzte gerade den Menschen, die Gesellschaft, aus. Solche prinzipiellen Unterschiede in der politischen Ökonomie von Marx und den klassischen Engländern, von Marx und dem jungen Hegel, darf man nicht unterschlagen.

Marcuse bemerkt richtig über Hegels philosophisch verallgemeinerte Ökonomie: „Es überrascht nicht, festzustellen, daß Hegels Manuskript mit diesem Bild“ (das im obigen Zitat Hegels enthalten ist) „abbricht, als ob er sich vor dem fürchtete, was seine Analyse der warenproduzierenden Gesellschaft enthüllt hatte. Der letzte Satz läßt ihn jedoch einen möglichen Ausweg formulieren ... Das wilde Tier muß bezähmt werden, ein solcher Prozeß erfordert die Organisation eines starken Staates.“[141]

Dies ist der Kontext, in dem Hegel seine Idee des „autoritären Staates“ entwickelt. Es ist dies also der Staat der Bourgeoisie, der „Auswüchse“ der Konkurrenz regeln soll. Der faschistische „Autoritarismus“ ist von ganz anderer Art. Er wurde weniger geschaffen, um interne Konkurrenz-Probleme der Bourgeoisie zu regeln, sondern dient der Sicherung der [176] Existenz des Gesamtsystems des Kapitalismus angesichts der realen Klassenkampfsituation zwischen Kapital und Arbeit.

Aber warum wollte Hegel das bürgerliche System nur vom Staate bezähmt wissen? Warum verwies er gegenüber diesem System nicht, wie es sonst bei ihm üblich war, auf die Notwendigkeit des „Transzendierens“, des Negierens? Und: warum verhält sich Marcuse gegenüber dieser auffallenden Erscheinung bei Hegel so unkritisch, deskriptiv, so *positivistisch*?!

Im Stile der bürgerlichen Ökonomen und historisch der damaligen Zeit gemäß (aber auch diesen notwendigen Hinweis auf die nur historisch relative Berechtigung dieses Verfahrens finden wir bei Marcuse nicht) versuchte Hegel, „dieser erniedrigenden Wirklichkeit“ (dies Hegels einzige kritische Bemerkung!) gute Züge abzugewinnen: Der Kampf innerhalb dieser Ordnung sei besser als der zwischen gänzlich unbeschränkten Individuen und Gruppen. Hegel sah also als Gegensatz zum bourgeoisen Regime nur die Anarchie und verriet auch darin seine bürgerliche (historisch unvermeidliche und damals noch progressive) Beschränktheit. Diese bürgerlich geordnete Art des Kampfes aller gegen alle schließe die gegenseitige Anerkennung der individuellen Rechte in Vertragsform ein.

---

[140] *H. Marcuse*, Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Kultur und Gesellschaft 1, S. 27.
[141] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 79.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Der rechtfertigende Charakter der These ist klar. Im Vertrag sind Kapitalist und Arbeiter gleich. Es wird nur die Überbauseite des Vertrages beachtet. Verträge, sagt Hegel, machen diese Beziehungen zwischen den Individuen berechenbar und rational. Dies bewirken Verträge, nicht deren Basis, Inhalt und Ziel: das Eigentum? Das sagt übrigens derselbe Hegel, der in anderem Zusammenhang die entmenschlichenden Wirkungen des Eigentums, genauer: der Eigentumsverteilung, zeigte. Hinsichtlich der Klassenbeziehung zwischen Bourgeoisie und Proletariat verschwindet die Eigentumsproblematik aus Hegels Analyse.

Wir erwähnten schon Hegels Positivismus. Dieser hat gesellschaftliche Wurzeln. In der „Phänomenologie des Geistes“ deutet er die Französische Revolution als historischen Wendepunkt. Der Schrecken über die Jakobiner-Diktatur führte zur Weiterbildung der „autoritären“ Elemente in Hegels Staatslehre.[142] Außerdem ist hier der gesellschaftlich-politische Grund für Hegels Festlegung eines Schlußpunktes der geschichtlichen Entwicklung. Marcuse hält Hegels Meinung fest: „Daß die ‚Welt zum Geist wird‘ nimmt nicht nur die Bedeutung an, daß die Welt in ihrer Totalität zur angemessenen Arena wird, in der die Pläne der Menschheit erfüllt werden sollen, sondern bedeutet auch, daß die Welt selbst einen beständigen Fortschritt in Richtung auf die absolute Wahrheit erkennen läßt und dem Geist nichts Neues geschehen kann ... Der Wandel in Hegels Standpunkt wird in der unerschütterlichen Sicherheit offenkundig, mit der er das Ende des Prozesses bestimmt. Der Geist wird ... sein Ziel erreichen oder hat es [177] vielmehr in dem herrschenden System bereits erreicht. Die Negativität scheint eher eine *gesicherte* Stufe im Wachstum des Geistes zu sein als die Kraft, die ihn weitertreibt ...“[143]

Für die Einschätzung dieser Auffassung Hegels ist wesentlich: In den Ereignissen von 1793 sah er die Gefährdung der Französischen Revolution durch die Entfesselung einer selbstzerstörerischen Freiheit. Dieser Gefahr begegnete Napoleon erfolgreich. Hegel bejahte diese Revolution in ihrer großbürgerlichen Form, in ihrem Kompromiß des Großbürgertums mit Teilen des feudalen Adels, in ihrer napoleonischen Vollendung. Zugleich sah er in der deutschen Reformation, in der von ihr ausgehenden Kultur, die neue, höhere, zu erreichende Stufe. Denn auch die Reformation setzte das Individuum in seine Rechte ein, übertrug jedoch die Verwirklichung wahrer Freiheit von der Ebene der Geschichte auf das innere Reich des Geistes. Hegel sieht darin nur eine Durchgangsstufe, weil die Reformation die Trennung von Subjekt und Objekt bestehen läßt, das Äußerliche also nicht aufhebt, positivistisch ist.

Das Grundverlangen des Idealismus bestehe darin, sich die reale Welt einzuverleiben, vermerkt Marcuse. Von hier gehe Hegels Entfremdungstheorie aus. Der Mensch, meine er, könne die Welt nur wirklich erkennen, wenn er sie nicht als Totalität autonom existierender Dinge nehme. Er dürfe die Objekte nicht „als unabhängig vom erkennenden Subjekt“[144] auffassen und als objektive behandeln. „Je entfernter ein Gedanke von den Impulsen, Interessen und Wünschen des lebendigen Subjekts ist, desto wahrer wird er“ für falsches, positivistisches Denken. „Eben dies ist nach Hegel die äußerste Schmähung der Wahrheit.“ Jede Wahrheit betrifft wesentlich das lebendige Subjekt, sagt Marcuse 1941 genau wie 1929. „Die Welt ist so lange eine entfremdete und unwahre Welt, als der Mensch nicht die tote Objektivität zerstört und sich und sein eigenes Leben ‚hinter‘ der starren Form von Dingen und Gesetzen wiedererkennt.“[145]

Hier tritt ein wichtiger Differenzierungspunkt zwischen Hegel und Marx zutage. Marcuse, der sich nie ganz von Heideggers Existentialismus löst, sieht diesen Punkt nicht. Er deutet gerade darum auch Hegel nicht richtig, sondern subjektiv-idealistisch. Hegel versteht – idealistisch – alles Sein außerhalb des Subjekts als entfremdet. Es ist aufzuhebende Subjektivität, vermittelte

[142] Ebenda, S. 219.
[143] Ebenda, S. 90.
[144] Ebenda, S. 106.
[145] Ebenda, S. 106 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Subjektivität. Aber dieses Subjekt Hegels ist nicht das menschliche des subjektiven Idealismus, sondern ein „jenseitiges". Marx dagegen unterscheidet gegenständliche *und* entfremdete Realität.[146] Hegels Positivismus-Kritik setzt bei der dargelegten Realitäts-Konzeption (Objekt ist Subjekt) ein. Die Kerngedanken dieser Kritik sind: Wahre Praxis setzt wahre Erkenntnis voraus. Der Positivismus verhindert solche wahre Erkenntnis, weil er den Schein einer Sache für deren Wesen nimmt. Aus [178] diesem Schein geht aber nicht hervor, was in der Welt und im Menschen an Möglichkeiten angelegt ist. Also ist nachzuweisen, daß das „positiv" (sinnlich) Gegebene in Wahrheit über sich selbst hinausweist. Das unternahm Hegel vor allem in der „Phänomenologie des Geistes". Dort zeigt er in der Analyse des sinnlich Gegebenen und Wahrgenommenen, daß dieses nur ist, sofern dahinter ein Allgemeines ist. Folglich ist dieses Allgemeine mehr als das Besondere. Es bedeutet, „daß die inneren Möglichkeiten der Menschen und Dinge in den gegebenen Formen und Beziehungen, in denen sie tatsächlich erscheinen mögen, sich nicht erschöpfen. Es bedeutet, daß die Menschen und Dinge alles sind, was sie gewesen sind und gegenwärtig sind und zugleich mehr als dies."[147]

Immer wieder kehrt Hegel zu seinem ursprünglichen Gedanken der dialektischen Identität von Subjekt und Objekt zurück. In seiner großen „Logik" kennzeichnete er die Trennung des Denkens vom Sein als Kapitulation des Denkens vor dem Angriff des „gesunden Menschenverstandes". (Der Zusammenhang von Hegels Kritik mit Kants Polemik gegen den Empirismus liegt auf der Hand. Den gesellschaftlich-politischen Inhalt dieser Auseinandersetzung zeigten wir bereits.) „Wenn also die Wahrheit gewonnen werden soll, muß der Einfluß des gesunden Menschenverstandes hinweggefegt werden und mit ihm die Kategorien der traditionellen Logik, die schließlich die philosophischen Kategorien des gesunden Menschenverstandes sind, eine falsche Wirklichkeit stabilisieren und für ewig erklären."[148]

Wir erkennen das Motiv für Hegels Empirismus- und Logik-Kritik. Gegenüber der Bedeutung, die der Positivismus im nachrevolutionären England besaß, war er im vorrevolutionären Deutschland ein theoretisches und praktisches Hindernis des gesellschaftlichen Fortschritts. Insofern ist Hegels Polemik die eines Anhängers der *bürgerlichen*, in Deutschland erst noch zu vollziehenden Revolution. Es ist eine Polemik gegen *nach*revolutionäre Formen *bürgerlichen* Bewußtseins.

Marcuses Sympathie für diese Polemik hat jedoch andere Wurzeln. Es handelt sich um eine existentialistische, um eine subjektiv-idealistische Aversion nicht nur gegen mechanistische, sondern gegen jegliche Determiniertheit unseres Handelns. An Werken mechanistischer Determiniertheit mochte sich diese Kritik zwar entzünden. Sie mochte sich geben und gab sich als „wahrer" Marxismus, als „wahrer" historischer Materialismus. Tatsächlich aber war und ist ihre Wurzel der Horror vor objektiven historischen Gesetzen. Darum wird eine *theoretische* Verbindung zwischen der Bejahung solcher Gesetze und dem Positivismus sowie eine *praktische* zwischen der Bejahung solcher Gesetze und dem „Verrat" an den individuali-

---

[146] [217] Die Beachtung dieses Unterschiedes ist eine Bedingung des Materialismus. Marcuse und andere „genuine" Marxisten verwischen jedoch gerade diesen Unterschied und kommen so zu ihrer Konstruktion einer nur subjektiven Dialektik, die sie Marx unterschieben und von der „Engelsschen Form" der Dialektik abgrenzen. Dieser Fehler führt nicht nur zu subjektivistischer Mißdeutung der Marxschen Dialektik, sondern auch der Praxis. Hier haben wir den theoretischen Grund gewisser revisionistischer, subjektivistischer Deutungen der Marxschen Philosophie, ihrer Dialektik, ihrer Praxis-Kategorie. Dies ist auch der theoretische Grund für die Aktionseinheit der linksbürgerlichen Anhänger des „dritten" Weges, der ultralinken Subjektivisten und der Theoretiker rechter Strömungen im internationalen Kommunismus (welche Aktionseinheit sich in verschiedenen Konferenzen zu Korčula, Jugoslawien, so schön deutlich zeigte). Von hier aus können sie alle ihre verschiedenen Vorstellungen von Indeterminiertheit und Freiheit im Kapitalismus und im realen Sozialismus, von einer ganz anderen Art von Sozialismus „begründen" und sich dabei auf den von ihnen verfälschten Marx berufen.

[147] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 107.

[148] Ebenda, S. 115.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

stisch, indeterminiert gedeuteten Freiheitsverheißungen des [179] Sozialismus behauptet. Hier haben wir wiederum ein Bindeglied zwischen Marcuses Theorie und den antiautoritären Strömungen in den entwickelten kapitalistischen Ländern.

Halten wir indessen die Elemente der Positivismus-Kritik Hegels fest:

Dem Positivismus liegt eine Trennung von Denken und Sein zugrunde. Diese Trennung bedeutet, daß das Denken vor dem gesunden Menschenverstand kapituliert. Um der Erkenntnis der Wahrheit willen muß dieser gesunde Menschenverstand überwunden werden. Die formale Logik liefert diesem hausbackenen Gesellen (Engels [MEW 20, S. 21]) die philosophischen Kategorien. Sie akzeptiert „die Form der Welt wie sie ist und liefert einige allgemeine Regeln zur Orientierung in ihr. Demgegenüber weist die dialektische Logik jeden Anspruch auf die Heiligkeit des Gegebenen zurück und erschüttert die Selbstgefälligkeit jener, die sich ihm einordnen.“[149] Die formale Logik stabilisiert, verewigt die falsche Wirklichkeit. Sie trennt die Denkinhalte von ihren Formen. Sie „entzieht der Wahrheit jeden Boden. Das Denken ist nur insofern wahr, als es der konkreten Bewegung der Dinge verbunden bleibt und sich ihren verschiedenen Wendungen anschmiegt. Sobald es sich vom objektiven Prozeß löst und einer falschen Präzision und Stabilität zuliebe mathematische Strenge nachzuahmen sucht, wird das Denken unwahr.“[149a]

Zu Hegels und Marcuses Positivismus-Kritik

Wir müssen diese Kritik gründlicher untersuchen, weil sie Bestandteil des Spätwerkes Marcuses wurde. Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die prinzipiell richtigen Bemerkungen Hegels gegen die „metaphysische Methode“. Gerade darin erreicht Hegel das höchste Niveau in der vormarxistischen Geschichte der Philosophie. Es ist auch richtig, daß sich die metaphysische Methode der Regeln und Gesetze der traditionellen formalen Logik bediente. Falsch ist es dagegen, ohne weiteres aus der Falschheit der „Metaphysik“ auf die der formalen Logik zu schließen. Wollte man mit einer solchen Kritik wirklich ernst machen, so müßte man auf jegliche geistige und sonstige Tätigkeit verzichten. Die in der formalen Logik festgehaltenen Regeln und Gesetze stellen in der Tat richtige Widerspiegelungen von Erscheinungen und Beziehungen der objektiven Realität dar. Es ist richtig, wenn Hegel auf die dialektischen Bedingungen und Bezüge eines jeden unserer Prozesse verweist. Aber es ist ebenso notwendig, daran zu erinnern, daß in einem jeden solchen Prozeß auch die von der formalen Logik abgespiegelten Eigenschaften vorhanden sein müssen. Sie spiegeln [180] unter anderem Eigenschaften jener Kontinuität und jener Diskontinuität wider, deren dialektische Einheit und Entgegengesetztheit Hegel so überzeugend nachgewiesen hat. So dialektisch wir auch an die Problematik der Identität und der Identifizierung herantreten müssen: das von der formalen Logik widergespiegelte Moment der Stabilität ist auch der dialektischen Identität wesentlich. Darauf zu verzichten hieße, nicht einfach nur den gesunden Menschenverstand, sondern jeglichen Verstand und jegliche Vernunft zu „überwinden“!

Anti-positivistische Argumentationen durchziehen Hegels gesamtes Werk. An manchen Stellen wird dieser Positivismus mit Entfremdung oder Verdinglichung des Bewußtseins[149b], an anderen mit der Zerstückelung unseres Seins auf der Grundlage des Privateigentums und der Arbeitsteilung erklärt.[150]

Auch Marcuse verweist auf diese Wurzeln und verbindet dies nicht selten mit dem Nachweis, daß arbeitsteilig-kapitalistische und mechanisierte Produktion eine Zerstückelung und Me-

[149] Ebenda, S. 122.
[149a] Ebenda, S. 133.
[149b] Ebenda, S. 106 f.
[150] Ebenda, S. 41, 76 f., 149.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

chanisierung auch von Bewußtseinsprozessen ermöglicht. Aber andererseits übersieht er hierbei die tieferen, sozialen Wurzeln des Idealismus. Gewiß: Einige Male weist er auf Klassenwurzeln dieser Philosophie hin.[151] Aber er zieht daraus keine Konsequenzen. Vielmehr ist er sich mit Hegel über die Einschätzung des Positivismus einig, erhebt er sich nicht über dessen Auffassung. Nur einmal relativiert er sie, jedoch auch da ohne Folgerungen zu ziehen. Er sagt, die apologetische Funktion komme nicht allem Positivismus zu.[152]

Am Anfang der modernen Philosophie war der Positivismus ohne Zweifel kämpferisch und revolutionär. Damals appellierte er an die Tatsachen im Geiste einer Kritik an der Religion. Damals bestand er auf dem Recht des (frühbürgerlichen) Menschen, seine Welt sich selbst einzurichten.

Übrigens bringt auch der „gesunde Menschenverstand“ den Idealismus hervor! Die Gottesbeweise des Thomas beginnen durchaus mit Einsichten und Argumenten des „gesunden Menschenverstandes“. Also eignet sich auch dieser zur Konstruktion einer „Jenseitigkeit“. Im Gefolge Hegels sieht Marcuse auch das nicht. Es ist also doch nicht so einfach mit eben jenem „gesunden Menschenverstand“, der in wiederum anderem Zusammenhang sich auch als wichtiges Hindernis gegen idealistische Trennung des Denkens vom Sein erwies. Das alles zeigt nur, daß der „gesunde Menschenverstand“, ebensowenig wie der „Idealismus“, die „Idee“, der „Begriff“, die „Empirie“ usw. als selbständige Subjekte, allein entsprechend einer inneren Logik der Geistesgeschichte wirkten. Den Positivismus zur Zeit Hegels – einen in Grunde materialistischen Empirismus – und den Positivismus von heute – einen im Grunde subjektivistischen Idealismus – kann man nicht einfach auf gleiche Weise einschätzen. Die von Hegel [181] zu Recht kritisierte Trennung des Denkens vom Sein gibt es auf empiristische und rationalistische Weise. Dabei ist die empiristische Trennung – Reduktion des Seins auf das Empirische – nur die Kehrseite der gleichen Trennung des Denkens vom Sein durch nicht weniger falsche Reduktion des Seins auf das Denken im Rationalismus. Nur idealistische Voreingenommenheit vermag von vornherein, ohne konkrete historische Analyse, die *eine* Art von Trennung zu sehen und zu verurteilen, die *andere* vielleicht zu ahnen, sie aber auf jeden Fall als Prototyp revolutionären Verhaltens zu feiern. Solche Trennung hat soziale und theoretische Wurzeln – die zu verschiedener historischer Zeit verschieden wirkten, die es zu untersuchen gilt. Ob solche Trennung gegebenenfalls positiv oder negativ, apologetisch oder revolutionär wirkt, hängt nicht von dieser Trennung oder ihrer jeweils konkreten inneren Logik allein ab, sondern von konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen und Klassenkampfbedingungen. Hegels Argument, diese Trennung hätte primär theoretische Wurzeln, ist dabei nur die idealistische Verkehrung des Primatverhältnisses zwischen Theorie und Praxis.

Hegel hat gegenüber dem Empirismus recht, wenn er als Programm der Wahrheitsfindung das Vordringen vom empirischen Schein zum Wesen formuliert und damit feststellt, daß die Wahrheit hinter dem äußeren Scheine liegt. Aber – und das geht bei Marcuse stets unter! – Hegel trennte nie Wesen und Erscheinung. Er betonte stets, daß es nicht möglich sei, zum Wesen vorzudringen, wenn man die Erscheinung annulliere statt sie zu negieren. Er stellte Empirie und Ratio in einen *vermittelten*, nicht in einen formallogischen, kontradiktorischen Gegensatz. In dieser Hinsicht fällt Marcuse hinter Hegel zurück auf das Niveau Kants. Überhaupt müssen wir immer wieder feststellen, daß Marcuse in zentralen dialektischen Fragen plötzlich hinter Hegel zurückfällt. Daraus entspringt der katastrophische, der Entweder-Oder-Charakter, der „moralistische“ Charakter der Dialektik bei ihm, der gerade in den Spätwerken überhandnimmt.

Wir weisen darauf hin, daß auch die Anerkennung von Wahrheiten, die „hinter“ den Dingen liegen, zugunsten des Aberglaubens ausgenutzt werden kann. Es kommt also bei der Wahr-

[151] Ebenda, S. 149, 166.
[152] Ebenda, S. 209.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

heitsfindung doch auf mehr an als auf die postulierte Überwindung des äußeren Scheins. Nötig ist die Herausarbeitung einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie. Sie muß den Wahrheitsgehalt sowohl des Empirismus als auch des Rationalismus in sich aufheben. Sie muß ein objektives Kriterium zur Nachprüfung dieses Wahrheitsgehaltes erarbeiten. In diesem Sinne ist es zweifelsfrei richtig, gegen die formale Logik zu sagen, daß sie keine primären Wahrheitsaussagen gestattet. Dennoch formuliert sie gewisse Denkbedingungen, die – von der Dialektik kontrolliert und geleitet – für jede Wahrheitsfindung notwendig sind. Hegel und Marcuse setzen diese Bedingungen still-[182]schweigend voraus: mit jeder Identifizierung, jedem Begriff, jedem Urteil, jedem Schluß, den sie anwenden!

Hegel kritisiert, daß der Positivismus das isolierte Gegebene verabsolutiere. „Tatsachen sind nur dann Tatsachen, wenn sie auf das bezogen sind, was noch keine Tatsache ist und sich dennoch in den gegebenen Tatsachen als reale Möglichkeit manifestiert.“[153] Marcuse zeigt, daß der Positivismus freilich einen gewissen Spielraum kennt, um solche reale Möglichkeit über das unmittelbar Gegebene hinaus in die Theorie einzubeziehen.[154] Tatsächlich ist die Grenze des Positivismus nicht die der einzelnen Tatsache, sondern die Grenze der *bürgerlichen* Ordnung. Aber *das* war auch die Grenze Hegels. Offenbar handelt es sich hier nicht um Grenzen, die primär solche der Denkmethoden sind, sondern solche der Klassenposition: gerade in der *entscheidenden* Hinsicht besteht *letztlich* kein Unterschied zwischen Hegel und dem Positivismus.

Hegels Positivismus-Kritik, wir sagten es schon, hat historisch-soziale Wurzeln. Er war bürgerlicher Denker im vorbürgerlichen Deutschland, ein Zeitgenosse der Französischen Revolution, die er in ihrer napoleonisch auslaufenden Gestalt anerkannte. Als bürgerlicher Denker, der aus den „eigenen“ Widersprüchen durch Veränderung der bestehenden *vor*bürgerlichen Ordnung herauskommen wollte und auf solchem Boden seine Philosophie konzipierte – wobei er sich mit dem Empirismus, einer bürgerlichen Philosophie in einem vom Bürgertum beherrschten Lande, auseinandersetzen mußte –, als solcher bürgerlicher Philosoph war er berechtigt, die konservativen Züge des damaligen Empirismus zu kritisieren. Er tat dies namens der Herausarbeitung einer Theorie, von welcher aus im damaligen Deutschland bürgerlich-revolutionäre Kritik am Bestehenden möglich war. Aber es darf nicht übersehen werden, daß Empirismus nicht immer und überall konservativ ist. Der Empirismus hat eine Geschichte, die man in der Einschätzung seiner jeweiligen konkreten Rolle nicht unterschlagen darf. Der Nominalismus des ausgehenden Mittelalters war antimetaphysisch und gerade darum revolutionär. Der frühbürgerliche englische Empirismus „anerkannte“, was sich bildete: den Kapitalismus, als das, was „bestand“, war also auf eine höchst unpositivistische Weise positivistisch!

Hegels Philosophie ist, wie der damalige Empirismus, bürgerliche Philosophie. Auch Hegel war in bestimmter Weise Positivist gegenüber der bürgerlichen Ordnung. Bereits um 1800 deutete sich das an. Schon die kleinbürgerlich-radikale Entwicklungsetappe der Französischen Revolution lehnte er ab. Gewiß ist sein Positivismus verborgener, ist sein System viel lebendiger, inhaltsreicher, gesellschaftlicher, historischer als der „normale“ bürgerliche Positivismus, aber die unübersteigbare bürgerliche Grenze ist stets da, deutlich markiert in der „Phänomenologie des Geistes“.

[183] Diese Grenze zeigt sich nicht nur in seinen Argumenten gegen den historischen und philosophischen Fortschritt, also gleichsam nach außen hin, sondern sie ist auch seiner Dialektik eigen. Wir meinen hier nicht so sehr die bekannte Enthistorisierung der Philosophie der Natur – die damit recht eigentlich undialektisch wird –, sondern das, was wir den „umgestülpten Positivismus“ seiner Dialektik nennen möchten: Die alten Griechen erörterten das

[153] Ebenda, S. 140.
[154] Ebenda, S. 144.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Problem des Verhältnisses von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß unter den zwei entgegengesetzten Aspekten der Homogenität und Dishomogenität von Subjekt und Objekt als Bedingung der Erkenntnis und des Seins.[155] Darin drückte sich die Problematik der Vereinigung des Entgegengesetzten sowohl als Bedingung des Seins wie auch der Erkenntnis aus. Dies ist der Modus der Lösung für eine ganze Reihe analoger Grundprobleme. Hierzu gehören auch das Problem der Bewegtheit und der relativen Ruhe im Seins- und Erkenntnisprozeß sowie das Problem des methodischen Instruments zur Erfassung dieser Prozesse.

An einem Hegelschen Beispiel ausgedrückt handelt es sich um folgendes. Er selbst erörterte als erster, daß es abstrakt zwei Möglichkeiten der Entwicklung und ihrer theoretischen Erfassung gebe. Real gibt es jedoch nur eine solche Möglichkeit: wird das Element der quantitativen Entwicklung verabsolutiert, so wird jeder Schritt ein quantitativer, und entfällt der qualitative Sprung, wird andererseits das Element des qualitativen Umschlags verabsolutiert, so wird jeder Schritt ein qualitativer, so daß von daher der qualitative Sprung entfällt. Beide Male wird der Prozeß zum Stillstand eingeebnet, gibt es keine Entwicklung.

Dasselbe Problem stellt sich für die Entwicklung der Wahrheit. Wird das positive Moment (das des gesunden Menschenverstands, das der formalen Logik: das sind alles analoge Fragestellungen) ignoriert, so entfällt die Möglichkeit des Begreifens, der Identifizierung und der Negation (es sei an Spinozas berühmtes Wort erinnert, jede Determination sei auch eine Negation). Die Verabsolutierung begrifflichen Denkens als des Ortes der Wahrheit führt zur Annullierung des empirischen Weges zur Wahrheit und damit zur Annullierung der Wahrheit selbst, zum „umgestülpten Positivismus“.

Wir deuteten oben bereits an, daß solchem umgestülpten Positivismus der Heideggerianer Marcuse durch seine übersteigerte Kritik am Positivismus erliegt.[156] Seine Kritik trennt Wesen und Erscheinung, anerkennt nur die *unvermittelte* Wesenserkenntnis als wirkliche, ohne daß bemerkt wird, daß so der Weg zur Wahrheit verbarrikadiert ist.

Marcuses Analyse der Hegelschen Gesellschaftslehre zeigt recht deutlich die Tendenz, Hegel so weit wie möglich Marx anzunähern, Marx möglichst auf Hegel zu reduzieren. Gerade in

---

[155] Vgl. *Diels*, Fragmente der Vorsokratiker.

[156] [218] Wir sagten in diesem Zusammenhang, daß Hegel diesen Fehler an keiner Stelle seines Werkes begehe. Dennoch gibt es in seiner Stellung zum Problem der formalen oder der dialektischen Logik diesen „umgestülpten Positivismus“. Wenn die formale Logik wegen des undialektischen Hantierens der „Metaphysiker“ mit ihr geleugnet wird, so ist auch keine dialektische Logik möglich. Die Begründung dieser These skizzierten wir oben, als wir von der formalen Logik und ihrem objektiven Korrelat als Erkenntnisbedingungen sprachen. – In diesem Zusammenhang stellt sich natürlich die Frage, welche der beiden Logiken primär sei, die formale oder die dialektische. Wir haben gezeigt, daß revolutionäre Zusammenhänge gegenüber strukturellen primär sein müssen, weil letztere sonst mit unendlich großer Geschwindigkeit entstehen müßten, was nach der speziellen Relativitätstheorie unmöglich ist. Strukturelle Zusammenhänge müssen also entstehen, sind eine Art von evolutionären Zusammenhängen, nämlich die Art jener Zusammenhänge, die mit großer Geschwindigkeit entstehen und dann über lange Zeit relativ stabil bleiben. Eine andere Lösung des Problems würde übrigens die evolutionären Zusammenhänge annullieren, womit dann wiederum auch die strukturellen annulliert wären. Methodisch ist dies die Basis zur Beantwortung des Streits mit den Anhängern des Strukturalismus, welche von beiden Methoden die richtige sei, die dialektisch-evolutionäre oder die strukturalistische. – So sehr wir also Hegel zustimmen, wenn er den Vorrang der Dialektik gegenüber der formalen Logik verteidigt, so müssen wir dennoch auf der Notwendigkeit der formalen Logik bestehen. – Hegels „Positivismus“ hat außer den bereits genannten historischen Wurzeln auch erkenntnistheoretische: die Verdinglichung seiner eigenen Theorie, worauf Marcuse mit Recht verweist: „Daß das dialektische Moment ... zurücktritt, bezeichnet einen wachsenden Einfluß der Verdinglichkeit, die in die Hegelschen Begriffe einwandert.“ (*H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 173) – Auch im Denken Hegels sei jener Prozeß am Werke, kraft dessen sich zwischenmenschliche Beziehungen in solche zwischen Dingen verwandeln. Die Person geht bei ihm in ihrem Eigentum unter und ist nur auf Grund dieses Eigentums Person. Infolgedessen trete bei Hegel alles Personenrecht als Eigentumsrecht in Erscheinung (ebenda, S. 175). Solche Verdinglichung durchdringe auch die weitere Hegelsche Analyse.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Hegels Sozialtheorie, meint Marcuse, [184] verwirklicht sich die Vernunft, wird Philosophie Praxis, das heißt: Theorie für die Praxis.

Wir verwiesen bereits auf den bürgerlichen Charakter dieser Auffassung der Einheit von Theorie und Praxis, nämlich als Marcuse sie in seinem Aufsatz über kritische Theorie bejahte.[157] In dieser Auffassung wird das „Denken zum Träger der Praxis.“[158] Hegels These, *seine* Philosophie sei *die* Philosophie – durch Aufhebung aller früheren –, wird von Marcuse mit ihren Folgerungen angenommen. Weiter wird damit die These anerkannt, daß es bis zu Hegel und bei Hegel selbst sehr wohl Gesellschaftstheorie gab (was stimmt), nur die Praxis hätte gefehlt. Das läuft auf eine völlig falsche Deutung der elften Feuerbach-These von Marx hinaus.

Hiervon ausgehend meint Marcuse: es wäre ein Rückfall, etwa wie Engels eine marxistische Philosophie formulieren zu wollen. Es gelte vielmehr, die Philosophie – das ist diejenige Hegels! – zu verwirklichen. Dies ist eines der Grundelemente der von uns in Gestalt Marcuses kritisierten Richtung des „dritten“ Weges zwischen Bourgeoisie und Arbeiterklasse. Das bedeutet objektiv, der Arbeiterklasse die eigene Ideologie zu nehmen, sie der bürgerlichen unterzuordnen.

Über Freiheit und Gesetzmäßigkeit

Greifen wir aus Marcuses Interpretation der Hegelschen Gesellschaftslehre einen Hauptpunkt heraus, das Problem gesellschaftlicher Gesetze. Materie, sagt Marcuse, Hegels „Theorie für die Praxis“ deutend, habe ihre unveränderlichen Gesetze, doch sei Materie nie Subjekt ihrer Prozesse. Anders sei es beim Menschen. Er ist das tätige, bewußt handelnde Subjekt seines Daseins, lebt also unter ganz anderen Bedingungen als die Materie. Die Gesetze menschlichen Daseins wirkten nur insofern als Gesetze, „als sie in den Willen des Subjekts einbezogen werden und seine Akte beeinflussen.“[159] Es gibt also nicht einfach einen Fortschritt zu größerer Freiheit, sondern primär einen solchen im *Bewußtsein* der Freiheit. „Historische Gesetze entspringen ... einzig der bewußten Praxis des Menschen und gelangen in ihr zur Geltung.“[160]

Die These ist in ihrem Absolutismus falsch. Ihr liegt eine durchaus nicht hegelianische, eher neukantianische Entgegensetzung von Natur und Gesellschaft zugrunde. In der Natur gibt es mechanische, in der Gesellschaft dialektische Gesetze, sagt Marcuse, ganz wie 1923 Lukács oder heute Sartre. Aber Hegel demonstrierte die dialektischen Gesetze zumeist an Hand von Naturprozessen Das widerlegt doch die These vom undialekti-[185]schen Charakter der Natur. Wir haben weiter oben schon gezeigt, daß es eine historische Dialektik, bei all ihrer gegenüber der Naturdialektik höheren Qualität, nur geben kann, sofern es eine Dialektik auch der Natur gibt. Bei aller ihrer Unterschiedlichkeit muß es zwischen beiden Dialektiken Verwandtschaft, Formen der Gleichheit, Arten von Isomorphie geben. Sonst wäre weder eine erkenntnismäßige noch eine praktische Beziehung zwischen Mensch und Natur möglich. Schon der frühe Marx legte dar, daß der Mensch nur gegenständlich wirken könne, weil er selbst gegenständlich sei. Ist die Praxis dialektisch, so nur, weil wir – selbst Natur – „dialektisch sind“ und in der Praxis auf eine dialektische Natur treffen. Die Spezifik historischer, gesellschaftlicher Dialektik wird von den Verfechtern des „dritten“ Weges zum Nachteil gerade des notwendigen Allgemeinen der Dialektik verabsolutiert. Wären sie konsequent, so mußten sie zugeben, daß sie damit der Dialektik in jeder Gestalt den Boden unter den Füßen wegziehen. Hinsichtlich der Beziehung zwischen der Ratio und der Empirie verabsolutieren sie die Ratio als das Allgemeine. Hinsichtlich der Theorie der Dialektik verabsolutieren sie

[157] Ebenda, S. 98, 172, 214, 223, 224.
[158] Ebenda, S. 214.
[159] Ebenda, S. 206.
[160] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

das Besondere, negieren sie das Allgemeine. Beide Male haben wir dasselbe Ergebnis: der Materialismus entfällt.

Den wirklichen Sinn dieser Auffassung enthüllt jedoch erst Marcuses Konzeption von Freiheit und Notwendigkeit. Hegel, sagt er, habe schon in seiner Frühzeit „den ersten Schritt unternommen, der in seinem endgültigen System zur Identifikation von Freiheit und Notwendigkeit oder zur Unterwerfung unter die Notwendigkeit führt.“[161] Zwar sei Hegel der Meinung gewesen, die freie Vernunft bestimme das Wollen und Handeln der Individuen. Aber diese Vernunft „scheint sich in der Art eines Naturgesetzes und nicht als eine autonome menschliche Tätigkeit zu verhalten.“[162] So sei Hegels Notwendigkeit eher blind, als daß man sie „die selbstbewußte Freiheit einer vernünftigen Gesellschaft“ nennen dürfe.[163] So werde Freiheit identisch mit der unerbittlichen Notwendigkeit der Natur. Vernunft ende in der Zufälligkeit der Geburt (Krönung der Staatsphilosophie durch ein Erb-Königtum). „Die Philosophie der Freiheit verwandelt sich ein weiteres Mal in eine Philosophie der Notwendigkeit.“[164]

Hegels Lösung der Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit lehnt Marcuse mit Recht ab, da sie, als idealistische, die objektive Notwendigkeit wirklich in ihrer „entfremdeten“ Weise fortbestehen läßt. Aber es geht ihm nicht um die Kritik an Hegels Lösung des Problems, denn wir finden in Marcuses Werk von Anfang an eine individualistische Auffassung von der Freiheit. Von Anfang an lehnt er die objektive Determiniertheit unseres Handelns ab. Marcuse formuliert sehr scharf und ist des Glaubens, Marx’ Ansicht wiederzugeben: „Es sind also die Individuen und nicht ein [186] neues System der Produktion, woran sich die Tatsache ablesen läßt, daß besonderes und allgemeines Interesse miteinander verschmolzen sind. Das Individuum ist das Ziel. Dieser ‚individualistische‘ Zug ist grundlegend für die Richtung des Interesses der Marxschen Theorie.“[64a] Als ob Marx und Engels die „Deutsche Ideologie“, die scharfe Abrechnung mit dem Individualismus, mit der Schilderhebung des Individuums zum Kriterium gesellschaftlichen Lebens nicht geschrieben hätten. Allerdings offenbart sich hier deutlich – was wir bisher nur behaupteten –, daß Marcuses Sozialismus-Begriff – Widerspruch in sich selbst! – individualistisch ist. Diesen, seinen Sozialismus-Begriff, gibt er als denjenigen von Marx aus, und mancher Anti-Autoritäre nimmt ihm das unbesehen ab!

Marcuses Kritik der Hegelschen Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit ist gleichsam auf der falschen Seite der Barrikade angesiedelt: auf der individualistischen. Löst diese individualistische, beinahe kindlich-trotzige Haltung gegenüber der objektiven Notwendigkeit das Problem? Man muß gewiß mit Hegels Lösung unzufrieden sein, aber wer von hier aus zurückgeht, von der – wenn auch nur idealistisch-abstrakten, so doch endlich in dieser verkehrten Form erreichten – dialektischen Identität von Freiheit und Notwendigkeit zum isolierten, nur in seiner trotzig-machtlosen *Einbildung* freien Individuum, der unternimmt gerade den notwendigen, über Hegel hinausführenden Schritt nicht! Hegels Lösung ist nicht apologetisch durch das, was sie sagt, sondern durch das, was sie nicht sagt, durch das, was ihr fehlt. Ohne Vorhandensein, Erkenntnis und Anerkennung objektiver Gesetze, ohne Tätigkeit bei Anerkennung dieser Gesetze, ist Freiheit ein leeres Wort, das positive Emotionen auslösen mag, sich aber gerade dann als Opium erweist! Marcuses Position verwandelt die Welt (in der Theorie) in ein Chaos, dem das „freie Individuum“ (in der Theorie) als Macht gegenübersteht. Wir haben oft genug gezeigt, daß in einem solchen Chaos nichts möglich ist, nicht einmal primitivstes Leben, da dies an objektive Naturgesetze gebunden ist. Hegel

[161] Ebenda, S. 59.
[162] Ebenda, S. 177.
[163] Ebenda.
[164] Ebenda, S. 194.
[64a] Ebenda, S. 250.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

wußte das genau. Das in seine Dialektik aufgenommen zu haben, ist eines seiner großen Verdienste.

Wie jedoch von Hegels gewiß unzureichender aber notwendigen Klärung der Bedingungen wirklicher Freiheit zu solcher wirklichen Freiheit zu gelangen ist, das ist die Lösung des Problems, die die Menschheit Marx und Engels verdankt. Der Kern der Lösung besteht darin: Es sind durch den Klassenkampf des Proletariats Bedingungen zu schaffen, die ein Leben, eine Erkenntnis für alle Gesellschaftsglieder ermöglichen, frei von privilegierenden oder unterprivilegierenden Bedingungen. Die „Entfremdung" der Notwendigkeit betrifft nicht die objektiven Naturgesetze, sondern jene gesellschaftlichen Gesetze, die solche der Ausbeutung sind. Und da jedes Verhältnis des Menschen gesellschaftlich „vermittelt" ist, ist jede Not-[187]wendigkeit unter Ausbeutungsverhältnissen mit den Merkmalen gesellschaftlich bedingter „Entfremdung" behaftet. Aufhebung dieser „Entfremdung" erfolgt also nicht durch verbale Negation des Notwendigen, nicht durch Hohelieder auf das Individuum, sondern durch sozialistischen, harten, durchaus nicht widerspruchslosen Klassenkampf.

Wie kritisiert Marcuse Hegel?

Entsprechend der Konzeption des Buches erreicht der Autor hier die größte Annäherung an die klassische bürgerliche deutsche Philosophie, insbesondere an diejenige Hegels. Wir haben das Buch eines Hegel-Freundes vor uns, freilich eines solchen, der nicht kritiklos gegenüber dem Helden seines Schaffens ist. Wie also kritisiert er Hegel?[165] Untersuchen wir den Charakter dieser Kritik auch im Zusammenhang mit einer Skizzierung von unkritischem Verhalten Marcuses gegenüber Hegel.

Marcuses Antwort auf die Frage, welcher Art Hegels Rationalität, Hegels Bekenntnis zur Revolution (zu welcher Rationalität, zu welcher Revolution? – *R. St.*) ist, ist seltsam ambivalent. Aber das führt bei ihm nicht zu dem Schluß, daß seine, Marcuses, Ausgangsposition unexakt, weil abstrakt, ungenügend historisch ist. Auch verzerrt das gute, das antifaschistische Motiv gewisse Thesen, was freilich nur im Zusammenhang mit Marcuses Faschismus-Theorie verständlich ist. Die Rolle der kleinbürgerlichen Massen im Faschismus wird nicht richtig gesehen und darum kleinbürgerliche, antikapitalistische Opposition nur in ihrer nationalistisch reaktionären Komponente erfaßt. Es gibt eine ganze Reihe von Auffassungen Hegels, die Marcuse nicht richtig beurteilt.

In dem Nicht-Bewältigen Hegels einerseits und des wirklichen Marxismus andererseits liegen theoretische Wurzeln für Marcuses spätere, öffentlich geäußerte Resignation über Hegels und Marx' Form der Rationalität.[166]

Marcuse sieht manche Wurzeln des Hegelschen Idealismus. Er weiß, daß Hegel die bestehende bürgerliche Realität nicht überschreiten wollte. Marcuse kritisiert, wie wir zeigten, falsch, Hegels Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit. Unser Autor nennt[167] die inneren deutschen Widersprüche als Quelle der Hegelschen Philosophie. Es gebe, sagt er, verschiedene Gründe, durch die der Hegelsche Idealismus an die Realität gebunden sei und die seine kritische Tendenz beeinträchtigen. „Von Anfang an reflektierten die Grundbegriffe des Idealismus eine gesellschaftliche Trennung des intellektuellen Bereichs von dem der materiellen Produktion. [188] Ihr Inhalt und ihre Gültigkeit hatten mit der Macht und den Möglichkeiten einer ‚leisure class'* zu tun, die zum Hüter der Idee auf Grund der Tatsache wurde, daß sie nicht gezwungen war, für die materielle Reproduktion der Gesellschaft zu arbeiten. Ihr exzeptioneller Status befreite diese Klasse von den unmenschlichen Beziehungen, die aus der

[165] Ebenda, S. 192, 194, 217 f., 219.
[166] Ebenda, S. 369.
[167] Ebenda, S. 43, 136. – * Freizeit-Klasse

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

materiellen Produktion hervorgingen und befähigte sie dazu, jene Beziehungen zu transzendieren. Die Wahrheit der Philosophie wurde so zu einer Funktion ihrer Ferne von der materiellen Praxis.“[168]

Hegel habe diese Tendenzen bekämpft, weil er reale Freiheit anstrebte. „Aber er schreckte vor den gesellschaftlichen Kräften zurück, die diese Aufgabe unternommen hatten.“[169] Hauptsächlich erschreckte ihn die Jakobiner-Diktatur. (Marcuse hält hier also den äußersten linken Flügel des Kleinbürgertums für die Kraft, die reale gesellschaftliche Freiheit anstrebte! Zur Kritik an dieser Einschätzung vgl.: Walter Markov, Die Freiheiten des Priesters Roux, Berlin 1967.) Vom Schrecken über die Jakobiner-Diktatur rühre Hegels Volksfeindschaft her. Dieses Volk wisse nicht, was es wolle, handle vernunftlos, wild und bedürfe darum einer starken Hand[170]. Hieraus entsprangen Hegels Tendenz zur „Versöhnung“ der Widersprüche und seine Theorie eines notwendigen starken Staates. Zugleich ergebe sich daraus seine Resignation: „Die endgültige Wahrheit mußte deshalb in einem anderen Bereich der Wirklichkeit gesucht werden. Die politische Philosophie Hegels war durchgehend von dieser Überzeugung beherrscht ... trägt den Stempel der Resignation.“[171] Die Philosophie des Rechts sei die einer Gesellschaft der Bourgeoisie, die zu vollem Selbstbewußtsein gelangt ist, die positiven und negativen Elemente der Gesellschaft festhalte, die reif geworden sei und sehr wohl ihre unübersteigbare Schranke sehe[172]. – So verliert Hegels Lehre „ihren kritischen Inhalt und dient schließlich zu einer metaphysischen Rechtfertigung des Privateigentums“[173].

Die durchaus logische Konsequenz dieser Philosophie ist die Höherbewertung des Erkennens gegenüber dem Handeln.[174] Hegel sage: „die zu seiner Zeit erreichte Stufe der historischen Entwicklung enthülle, daß die Idee sich verwirklicht habe, ‚existiert‘ ... als das ‚System der Wissenschaft‘“ (das heißt als Hegels System). „Die Menschheit ist der Welt als Vernunft inne geworden.“[175] Der Staat ist, ist vernünftig, damit ist der Prozeß zu Ende.[176] Die konstitutionelle Monarchie ist die höchste Entwicklungsstufe, meint Hegel unter Hinweis auf 1793, welcher Hinweis als Warnung an die anti-monarchistischen bürgerlichen Kräfte gemeint war. „Hegel pries im allgemeinen die Anstrengung, die Wirklichkeit in Übereinstimmung mit dem Gedanken zu gestalten ... Aber wenn ein solcher Versuch eben die Gesellschaft bedrohte, die dies ursprünglich als das Vorrecht des [189] Menschen begrüßte, zog Hegel es vor, die bestehende Ordnung unter allen Umständen zu erhalten.“[177] Die Philosophie eilt bei Hegel also nicht ihrer Zeit voraus, sondern ist „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“[178]. Selbst vor Reformen empfand Hegel schließlich Angst, wie sich im Zusammenhang mit dem Lyoner Seidenweber-Aufstand von 1831 zeigen sollte[179].

Man muß also sagen, daß Marcuse Hegel durchaus hart kritisiert. Und dennoch: nachdem er so die Grenzen von Hegels Philosophieren abgesteckt hat, beeilt er sich, seinen Helden doch auch wieder zu erhöhen. Dazu wendet er viel interpretatorische Mühe auf, dieser Philosophie dennoch eine den Kapitalismus transzendierende Funktion zuzuschreiben.[180] Es wäre sonst

---

[168] Ebenda, S. 149.
[169] Ebenda.
[170] Ebenda, S. 196, 210.
[171] Ebenda, S. 158.
[172] Ebenda, S. 166.
[173] Ebenda, S. 170.
[174] Ebenda, S. 150.
[175] Ebenda.
[176] Ebenda, S. 165.
[177] Ebenda, S. 160 f.
[178] Ebenda, S. 192.
[179] Ebenda, S. 219 f.
[180] Ebenda, S. 181, 202.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

auch nicht möglich, Hegel und Marx derart stark anzunähern, wie Marcuse das tut und wie wir noch zu zeigen haben. Tatsächlich kann der Hegelschen Philosophie ein solcher den Kapitalismus überwindender Charakter jedoch nicht zugesprochen werden, wie Marcuse andernorts durchaus richtig bemerkt, so, wenn er von „Hegels autoritärer Formel“ spricht, „die den gegebenen sozialen Rahmen retten soll“[181]. Marcuse weiß und sagt es, daß Hegel den bürgerlichen Staat als den Staat schlechthin ausgab und ihn retten wollte[182].

Bisweilen wird Marcuses Hegel-Kommentar auf bezeichnende Weise positivistisch: Hegels Rechtsphilosophie nehme in ihre Grundbegriffe alle Widersprüche dieser Gesellschaft auf, „bis zum bitteren Ende ... Das Werk ist soweit reaktionär, wie die Gesellschaftsordnung es ist, die es widerspiegelt, und soweit fortschrittlich, wie jene fortschrittlich ist.“[183]

Die „Vorrede“ zur „Rechtsphilosophie“ Hegels enthielt böse Schmähungen der kleinbürgerlichen Opposition gegen den Restaurationsstaat. Die Hegel-Manie verleitete Marcuse dazu – sich auf den Reaktionär Treitschke stützend, der natürlich ein Feind dieser Opposition war[184] –, der damaligen kleinbürgerlichen Opposition alles Reaktionäre anzuhängen (Nachwirkung der falschen Auffassung Marcuses über die Rolle des Kleinbürgertums im Faschismus): Deutschtümelei (als ob es bei Hegel nicht eine Germanophilie gäbe! – *R. St.*), Rassismus, Ausländerfeindschaft, Mittelalterverehrung, Kriegsbegeisterung (als ob nicht auch Hegel national-staatliche Kriege bejaht hätte! – *R. St.*), Bücherverbrennung.

Das alles gab es in dieser Opposition. Aber erstens gab es nicht nur das, sondern auch – vor allem nach 1830 – eine ausgesprochen demokratische, frankophile Richtung („Das junge Deutschland“, Börne, Heine, Ruge, die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ usw.). Zweitens wäre es immerhin angebracht, konkrete Untersuchungen zum Beispiel über das Problem der damaligen Kriegsbegeisterung anzustellen. Völlig unqualifiziert, für Marcuse dennoch geradezu kennzeichnend unhistorisch, schematisierend ist es, wenn er gegen die Burschenschaften und andere kleinbürgerliche [190] Opponenten der Hegel-Zeit schreibt: „Es ist nicht schwierig, in diesen ‚demokratischen‘ Schlagworten die Ideologie der faschistischen Volksgemeinschaft zu erkennen.“[185]

Hier zeigt sich die ganze Mangelhaftigkeit, Unhistorizität, jene die reale Basis verkennende Natur der Faschismus-Theorie Marcuses. Man lese solche abstrakten Formeln: „Unter dem Faschismus beherrscht die bürgerliche Gesellschaft den Staat. Hegels Staat herrscht über die bürgerliche Gesellschaft ... im Namen des freien Individuums und in seinem wahren Interesse.“[186] Wie kann Marcuse nur Hegels Selbsttäuschungen einfach als bare Münze weiterreichen?!

Wir wollen gewiß nicht verkennen, daß Marcuse dies schrieb, um Hegel gegen den völlig falschen Vorwurf in Schutz zu nehmen, ein geistiger Wegbereiter des Faschismus gewesen zu sein. Aber man darf diese falschen Konstruktionen nicht zum Ausgangspunkt von Konstruktionen gleich oberflächlicher Art machen. Der erste Satz in dem eben zitierten Text Marcuses ist einfach falsch. Er trennt den faschistischen Staat von seiner monopolkapitalistischen Basis, mystifiziert ihn, macht aus dem Faschismus einen unerklärlichen Betriebsunfall der Geschichte. Praktisch bedeutet das eine Apologie des Monopolkapitals. Der zweite Satz des Marcuse-Zitates ist ebenfalls falsch. Er ist „ideologisch“. Auch er löst den Staat von seiner Basis ab und nimmt das apologetische Selbstverständnis der bürgerlichen Ideologen über

[181] Ebenda, S. 182.
[182] Ebenda, S. 192, 197.
[183] Ebenda, S. 161.
[184] Ebenda, S. 163.
[185] Ebenda.
[186] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

die Leistung des kapitalistischen Systems für wahr. Außerdem sollte wenigstens erwähnt werden, daß das faschistische Führerprinzip selbst eine extrem-elitäre Form des Individualismus ist. Es ist folglich kein prinzipieller Einwand, wenn Marcuse Hegels Individualismus gegen den Faschismus ins Spiel bringt. So einfach geht es nicht. Tatsächlich ist es falsch, Hegel zum Ahnherrn des Faschismus zu erheben, aber das gilt auch für die kleinbürgerliche Opposition zu Hegels Zeit. Was immer auch faschistische Traditionssucher sagen mögen oder solche Anti-Marxisten, die Hegel angreifen in der Absicht, damit Quellen des Marxismus zu verleumden: weder Hegel noch die kleinbürgerliche Opposition kann man mechanisch und unhistorisch in die Ahnenreihe des Faschismus einreihen, und zwar aus dem gleichen Grunde: Der Faschismus erwuchs auf einem ganz anderen gesellschaftlichen Boden. Er gehört dem imperialistischen Stadium des Kapitalismus an. Ihm liegen bestimmte Klassenkampfbeziehungen zugrunde, die Existenzbedrohung des kapitalistischen Systems durch das revolutionäre Proletariat. Nichts davon gab es zu Hegels Zeit.

Marcuse argumentiert gegen die kleinbürgerliche Opposition der Hegel-Zeit, indem er Hegels Versicherungen ernst nimmt, seine Staatstheorie verteidige den Staat gegen Freiheitsfeinde. Hegel, sagt Marcuse, habe [191] gleichzeitig und noch stärker als die kleinbürgerliche Opposition die bornierte Opposition der reaktionären Anhänger der organismischen Staatslehre angegriffen.[187] Das stimmt, nur darf man wiederum nicht übersehen, daß diese Reaktionären damals an der Macht des Restaurationsstaates beteiligt, teilweise seine ideologischen Fürsprecher waren, nicht aber die kleinbürgerlichen Nationalisten, über deren ideologische Unreife Hegel so scharf urteilte. Hegels Kritik daran ist unzulässig. Das wird auch durch die Kritik an der romantischen Reaktion nicht aufgehoben. Vielmehr gehört das zu seinen, Hegels, unentschuldbaren Fehlern, deren wahre Grundlage die Angst vor dem Volk, vor der Volksrevolution war.

Marcuses Hegel-Kritik zeigt auch wieder jene „Radikalisierung“, die wir bereits einige Male antrafen: „Hegels Schuld liegt viel tiefer als in seiner Glorifizierung der preußischen Monarchie“, heißt es. „Er hat sich nicht so sehr der Servilität als des Verrats seiner höchsten philosophischen Idee schuldig gemacht. Seine politische Theorie liefert die Gesellschaft der Natur (nämlich einem Erb-Königtum – *R. St.*), die Freiheit der Notwendigkeit (! – *R. St.*) und Vernunft der Laune (des Königs – *R. St.*) aus. Indem sie dies tut, spiegelt sie das Schicksal einer Gesellschaftsordnung, die bei der Verfolgung ihrer Freiheit in einen Naturzustand fällt, der tief unter der Vernunft steht.“[188]

Das ist durchaus keine wertlose Kritik. Tatsächlich kennzeichnet sie theoretische und methodische Inkonsequenzen Hegels von prinzipieller Art. Dennoch ist diese Kritik auf ein Abstraktionsniveau gehoben, das ihr vieles von ihrem Stachel nimmt. Im ganzen ist die Kritik so, daß ihr Inhalt zumeist wieder zurückgenommen wird. Dies geschieht nicht, um Hegel gegen die verschiedenen Hegel-Ismen abzuschirmen, sondern um seine Position gegenüber dem Marxismus zu erhöhen. Das wahre Motiv für Marcuses „Marx“-Parteinahme besteht denn auch darin, Hegels Philosophie so zu deuten, daß sie vor der marxistischen Überwindung gerettet werden kann: „Die Gesellschaftslehre stand der Alternative gegenüber, entweder die Prinzipien des Liberalismus aufzugeben, um so die bestehende Gesellschaftsordnung aufrechtzuerhalten, oder das System zu bekämpfen, um die Prinzipien zu retten. Die letztere Wahl war in der Marxschen Theorie der Gesellschaft enthalten.“[189] [192]

[187] Ebenda
[188] Ebenda, S. 194.
[189] Ebenda, S. 351.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Die Marx-Deutung im zweiten Hegel-Buch

Wenden wir uns also der Frage zu, wie Marcuse nun Marx deutet. Wie versteht er Marx' Verhältnis zu Hegel?

Zum Verständnis des folgenden Textes müssen wir eine Einfügung vornehmen: An einigen Stellen dieser Arbeit wird der Ausdruck einer „Annäherung" von Marcuse an den Marxismus verwandt. Es ist notwendig, um Mißverständnisse zu vermeiden, hierzu einiges erklärend zu sagen. „Annäherung" bedeutet nicht „Aneignung", aber auch nicht einfach „Ausnutzung", „Mißbrauch". Obwohl es bei Marcuse, vor allem bei dem Marcuse der dritten Entwicklungsetappe, ohne Zweifel einen ständigen Mißbrauch des Marxismus gibt, wäre die Kennzeichnung des Verhältnisses von Marcuse zum Marxismus während seiner beiden ersten Entwicklungsetappen mit den Worten „Ausnutzung" oder „Mißbrauch" sicher nicht richtig gekennzeichnet. Man muß zwischen dem schließlichen Ergebnis eines Weges und dem Weg selbst unterscheiden.

Wir dürfen den qualvollen, widersprüchlichen, durch Schwankungen gekennzeichneten, dennoch objektiv begründeten Entwicklungsprozeß von Teilen der bürgerlichen und kleinbürgerlichen humanistischen Intelligenz in unserer Epoche, der Epoche des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, nicht zu einfach einschätzen. Unter dem Einfluß der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution einerseits, der allgemeinen Krise des Kapitalismus, der Hinwendung der Bourgeoisie zu faschistischen Ordnungen andererseits, können in der Brust der skizzierten Schichten zeitweilig durchaus „zwei Seelen" wohnen, können komplizierte Vermittlungsprozesse von der bürgerlichen auf die sozialistische Klassenposition eintreten. In diesem Prozeß sind Mischungen kleinbürgerlich-subjektivistischer Ideen *und* Annäherungstendenzen an den Marxismus-Leninismus möglich. Dies kann zum Mißbrauch, zur Ausnutzung des Marxismus-Leninismus führen, muß es aber nicht, denn daraus ist schließlich auch der direkte Übergang auf die Position der Arbeiterklasse, des Marxismus-Leninismus, möglich. Das muß jeweils genau untersucht werden, und solche Untersuchung ist keine geisteswissenschaftliche Selbstbefriedigung, sondern erlangt unter dem Gesichtspunkt große Bedeutung, daß – einerseits – diese Prozesse mit dem weiteren Erstarken des Sozialismus zunehmen und sich vertiefen werden, andererseits sich daraus besondere Verpflichtungen für die Marxisten-Leninisten zum prinzipiellen, aber auch geduldigen, verständnisvollen Einwirken auf solche Prozesse des Schwankens des Kleinbürgertums ergeben. Es handelt sich also um ein wesentliches Element antifaschistisch-demokratischer Politik unter [193] den heutigen Bedingungen der Entwicklung staatsmonopolistischer Länder.

Wenn wir auf diese schwankende Rolle des Kleinbürgertums verweisen, auf die Lenin immer wieder aufmerksam gemacht hat – man erinnere sich in diesem Zusammenhang der Warnungen vor einer möglichen kleinbürgerlichen Woge, die der sozialistischen Macht unter Umständen schwere Gefahren bringen kann –, so gibt es auch hierfür wieder einen doppelten aktuellen Grund. Auf den einen, die Bündnismöglichkeit im antiimperialistischen Kampf, wurde hingewiesen. Es ist aber nicht überflüssig, daran zu erinnern, daß die antisozialistischen Strömungen, die in jüngster Zeit in der ČSSR so stark wirkten, ihre Stärke gerade der Tatsache verdankten, daß sie sich auf ein relativ zahlreiches, schwankendes Kleinbürgertum stützten, dessen Schwankungen für konterrevolutionäre Zwecke ausnutzten. Es ist für die marxistisch-leninistische Partei der Arbeiterklasse und für die sozialistische Staatsmacht von größter Bedeutung, in ihrer Politik der immer besseren Einbeziehung gerade der kleinbürgerlichen Schichten in das Bündnis zum Aufbau des Sozialismus keinesfalls dem kleinbürgerlichen Druck nachzugehen, so sehr er sich auch „menschlicher" Argumente bedienen mag.

Es war also keineswegs ein innerer Zwang in dem Weg Marcuses, derart, daß er zu dem werden mußte, wozu er geworden ist. In seinen beiden ersten Entwicklungsperioden sehen wir –

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

unter der Einwirkung vieler objektiver und subjektiver Faktoren, worüber in dieser Arbeit oft genug gesprochen worden ist – unter Beibehaltung einer eklektischen, bürgerlichen Philosophie eine Annäherung an wichtige Teilpositionen des Marxismus. Die entscheidenden Gründe hierfür sieht der Autor dieser Arbeit in antifaschistischen Motiven des Wirkens von Marcuse in den beiden ersten Perioden. Dies führte Marcuse, wie auch andere bürgerlich-demokratische Intellektuelle, auf die Position eines Bündnisses mit der sozialistischen Arbeiterbewegung. Es wurde gezeigt, daß dieses Bündnis problemreich ist. Darauf zu verweisen ist gerade wegen des heutigen antifaschistischen Kampfes in der Bundesrepublik nötig. Insbesondere wurde in diesem Bündnis – bewußt oder unbewußt – der Kampf um die ideologisch-politische Hegemonie ausgetragen, was auch ein kompliziertes Verhältnis der genannten bürgerlich-demokratischen Intelligenz zum Marxismus mit sich brachte. Teilweise werden Thesen von Marx (zumeist des jungen Marx) – weniger von Engels und Lenin – in eine im letzten Grunde linkshegelianische kultur- und sozialkritische Theorie eingebaut, um auf diese Weise die Hegemonie bürgerlicher Ideologie zu sichern. Marcuse, der sich zeitweilig unter dem Einfluß der auf diesem Gebiet führenden „Frankfurter Schule“ entwickelte, macht diesen Prozeß mit [194] durch. Dennoch geht er über das hinaus, was Horkheimer, Adorno, Pollock, Fromm und andere Angehörige dieser Schule produzierten. Das zeigen die zwischen 1934 und 1941 veröffentlichten Arbeiten Marcuses, insbesondere sein zweites Hegel-Buch. Bis zu diesem Zeitpunkt war Marcuse nicht einfach „unterwegs“, sondern auf dem Weg mindestens zu wichtigen Teilerkenntnissen des Marxismus. Darum wurde für dieses „Unterwegssein“ der Terminus „Annäherung“ gewählt. Wir haben diesen Vorgang mit aller notwendigen Kritik zu kennzeichnen versucht. Erst nach 1941 endet dieser Prozeß. Beim gegenwärtigen Stand der Quellenkenntnis ist es nicht möglich, die Gründe hierfür genauer zu erforschen. Aber es ist sicher kein Zufall, daß Marcuse 1942 in den OSS [Vorläufer der CIA] eintrat, von dieser Zeit an im wesentlichen bis 1954 schwieg und seine Äußerungen danach einen anderen Charakter annehmen. Von nun an handelt es sich bei Marcuse nicht mehr um „Annäherung“, sondern um Ausnutzung und Mißbrauch des Marxismus.

Im zweiten Hegel-Buch nähert sich Marcuse dem Marxismus am meisten an.[190] Diese Annäherung geht so weit, daß er in Lenin den einzigen kongenialen Erben Marx’ sieht.[191] Freilich darf nicht verkannt werden, daß dies im Zusammenhang mit einer weitgehenden Reduktion des Marxismus auf Hegel und einer Interpretation Lenins als Subjektivisten verbunden ist.[192] Es deuten sich auch[193] einige Fragestellungen an (vorsichtig, es ist das Jahr 1941, das Jahr des Überfalls Hitler-Deutschlands auf die Sowjetunion), die Marcuses Distanzierung vom realen Sozialismus weitertreiben.

Am Anfang des zweiten Teiles des Buches, in welchem die Entstehung der Gesellschaftslehre behandelt wird, untersucht er den bürgerlichen Vernunftbegriff. Die Wiedergabe der entsprechenden Argumente zeigt drastisch die ideengeschichtliche Methode Marcuses, die – trotz aller Konkretionen gesellschaftlicher Art, trotz des hohen theoretischen Niveaus – letztlich unhistorisch ist. Um den prinzipiellen Unterschied marxistischen gesellschaftlichen Herangehens an solche Fragen zu erkennen, vergleiche man damit Manfred Buhrs Analyse des gleichen Komplexes.[194]

Vernunft ist die kritische Losung, sagt Marcuse, mit welcher die Bourgeoisie alle bekämpft, die ihre politische und ökonomische Entwicklung hemmten.[195] Sie ist nicht notwendig areli-

---

[190] Ebenda, S. 79, 106, 108 f., 126 f., 136 f., 145 f., 177, 194, 205, 218, schließlich S. 229 bis 282.
[191] Ebenda, S. 276, 353, 368, 371.
[192] Ebenda, S. 276 f.
[193] Ebenda, S. 250.
[194] *M. Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, a. a. O.
[195] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 224.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

giös, muß jedoch das Recht einschließen, die Welt in Übereinstimmung mit den bürgerlichen Bedürfnissen zu gestalten. „Die Deutung der Welt als einer rationalen schloß zunächst einmal ein, daß sie begriffen und verändert werden konnte durch das auf Erkenntnis sich stützende Tun des Menschen. Die Natur wurde ihrer innersten Struktur nach als rational betrachtet, wobei Subjekt und Objekt im Medium der Vernunft zusammentrafen.“[196]

[195] Bürgerliche Vernunft ist nicht auf eine vorgegebene Ordnung beschränkt (*sofern* diese nicht-bürgerlich ist, was Marcuse *nicht* sagt). Die Fülle menschlicher Anlagen entspringt der Geschichte. In ihr entwickelt sich der Mensch. Die Befriedigung seiner Bedürfnisse hängt von der Kontrolle über Natur und Gesellschaft ab. Darum ist der letztlich gültige Maßstab jener der Vernunft. Natur und Gesellschaft sind so zu gestalten, daß die vorhandenen Anlagen sich frei entfalten können. Dabei ist ein Erziehungsprozeß zur Vollendung dieser Anlagen nötig. „Verwirklichung der Vernunft schloß ... das Ende einer jeden äußeren Autorität ein ...“ Diese Vernunft ist allgemeingültig, „denn aus der Betonung der Vernunft geht hervor, daß die Handlungen der Menschen die eines *denkenden* Subjekts sind, das sich von begrifflicher Erkenntnis leiten läßt“.[197] Begriffe, als Werkzeuge hierfür, gestatten das Vordringen zu universellen und notwendigen Gesetzen, die den inneren Formwechsel der Dinge erklären. Allgemeinbegriffe werden zum Hebel weltverändernder Praxis. „Das Allgemeine ist so real wie das Besondere; es existiert nur auf andere Weise, nämlich als Kraft, *Dynamis*, Möglichkeit.“[198]

Vernunft stiftet die Einheit der natürlichen und menschlichen Welt. Das Subjekt des Denkens ist in allen Menschen dasselbe. Die wesentliche Gleichheit der Menschen wird vorausgesetzt. „Überdies ist das denkende Subjekt als Erzeuger allgemeiner Begriffe notwendig frei. Freiheit macht das innerste Wesen von Subjektivität aus.“[199] Vernunft ist also nicht an die unmittelbar gegebene Form des Seienden gekettet, sondern kann über sie hinausgehen und sie, mit den Begriffen übereinstimmend, ändern. Aus dieser Freiheit folgt die moralische Pflicht, denn Wahrheit, als objektive Möglichkeit, muß verwirklicht werden.

Vernunftgemäßes Handeln wird von den Naturwissenschaften praktiziert. Damit geriet die Idee der Vernunft unter den Bann des technischen Fortschritts, und die experimentelle Methode wurde Modell rationalen Handelns. „Der moderne Rationalismus hatte infolgedessen eine Tendenz, das individuelle wie gesellschaftliche Leben nach dem Modell der Natur zuzuschneiden.“[200] Darin – so Marcuse – steckt die positivistische Tendenz: Die Welt wird als von objektiven Gesetzen beherrscht angesehen, die sich physikalisch durchsetzen, so daß private Existenz dem anzupassen ist. „Ein auffallend konformistischer Skeptizismus begleitet daher die Entwicklung des modernen Rationalismus.“[201] Je mehr diese technologisch modellierte Vernunft siege, desto zögernder verlange sie nach gesellschaftlicher Freiheit. „Unter dem Druck dieses Prozesses verschwanden die kritischen und gedanklichen Elemente allmählich und suchten Zuflucht in häretischen und oppositionellen Doktrinen.“[202] Leibniz, Kant und Fichte versöhnten ihren Radikalismus mit der offenkundigen Irrationali-[196]tät der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse durch Introvertierung von Vernunft und Freiheit.[203]

Damit brach Hegel. Er proklamierte die Verwirklichung der Vernunft in der Realität. Dazu benutzte er die Dialektik. Sie diente zur „Auflösung der harmonischen Welt fester Gegen-

[196] Ebenda, S. 225.
[197] Ebenda, S. 225 f.
[198] Ebenda, S. 226.
[199] Ebenda.
[200] Ebenda, S. 227.
[201] Ebenda.
[202] Ebenda.
[203] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

stände ...“[204]. In Hegels dialektischer Vernunft spiegelten die philosophischen Begriffe die realen Prozesse wider. Zugleich waren diese Begriffe nach gesellschaftlichen Inhalten modelliert. Folglich „machten sie da halt, wo der Inhalt zu einem Stillstand kam, das heißt vor dem Staat, der die bürgerliche Gesellschaft regierte, während die Ideen und Werte, die über dieses gesellschaftliche System hinauswiesen, im Reich des absoluten Geistes, im System der dialektischen Philosophie, untergebracht wurden“.[205]

Die Methode des Hegelschen Systems „reichte weiter als die Begriffe, die es zu seinem Abschluß brachten. Vermittels der Dialektik war die Geschichte zu einem inneren Bestandteil der Vernunft gemacht worden.“[206] Hegel habe gezeigt, daß die Verwirklichung der Vernunft in der Vernunft in der Praxis auf der Tagesordnung stand. Die Philosophie gelangte so zu unmittelbarer Anwendung in Gesellschaftstheorie und Praxis, wobei diese nicht irgendeine äußerliche Kraft waren, sondern ihr legitimes Erbe antraten.[207] Der Fortschritt über diese Philosophie hinaus „mußte ... ein Schritt über die Philosophie selbst hinaus sein, ein Schritt, der zugleich über die gesellschaftliche und politische Ordnung hinausging, mit der die Philosophie ihr Geschick verbunden hatte“.[208]

Das nun sei Marx’ Theorie, die – bei Marcuse, ohne andere Faktoren heranzuziehen – logisch deduktiv aus seinem bürgerlichen Rationalismus-Modell hervorgeht, ihr *mechanisch-determiniertes* Erbe ist. Es war nur eine Frage der Reife philosophischer Kultur sowie der intellektuellen Entwicklung des „Konsequenzenziehers“ bei Marx, damit die „kritische Theorie“ das Licht der Welt erblickte. Man fühlt sich an das idealistisch-unhistorische Verfahren des utopischen Sozialismus und an die Kritik von Marx und Engels an diesen Denkprozessen und Konstruktionsversuchen erinnert, wenn man Marcuses Deduktionen liest.

Halten wir den Kernpunkt unserer Kritik an diesen in vielen Einzelheiten durchaus richtigen Äußerungen fest.

Es handelt sich im wesentlichen darum, daß – trotz aller vordergründigen Historizität – die wahre Geschichtlichkeit aller materiellen gesellschaftlichen Prozesse und ihrer ideologischen Ausdrucksformen weitgehend ausgeklammert bleibt, das Ganze „geistesgeschichtlich“ deduziert wird. Die bürgerliche Vernunft wird mit der mechanisch-materialistischen Komponente dieses Begriffes gleichgesetzt (deren Kritik durch Marx und Engels wird übrigens übergangen), wobei man deutlich spürt, daß Marcuse einen [197] Horror vor objektiver Determiniertheit empfindet. Dieser Horror ist das im Hintergrund wirkende Motiv der allerdings berechtigten Kritik an der mechanizistischen Form dieses Rationalismus. Die Probleme dieser Vernunft werden aus der „Idee“ der Vernunft deduziert, sowie eine unvermittelte Verbindung dieser Vernunft zur Technik und technischen Wissenschaft hergestellt, nicht jedoch zur Klassenbasis der ganzen Entwicklung. (Wir haben hier bereits das Schema der Begründung der späteren These von der Eindimensionalität vor uns!) Die dialektische Revolutionierung der Vernunft wird Hegel zugeschrieben. Seine Theorie wird, im Widerspruch zu ihrem bürgerlich-begrenzten Charakter (den Marcuse selbst an einigen Stellen seines Buches kritisiert, also nunmehr *ohne* das Bewußtsein dieser notwendigen Kritik!), als die Form der Ratio ausgegeben, die das bürgerliche System transzendiert. Der eigentliche Revolutionär ist Hegel, nicht Marx, der nur die Konsequenzen aus Hegel zieht.

Damit ist *prinzipiell* Marcuses Einschätzung von Marx und dessen Verhältnis zu Hegel umrissen. Aber das wollen wir uns noch genauer anschauen.

---

[204] Ebenda.
[205] Ebenda, S. 225.
[206] Ebenda, S. 227.
[207] Ebenda, S. 228.
[208] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marcuse formuliert eine Art Gesetz, daß „die innere Entwicklung der abendländischen Philosophie den Übergang zur kritischen Theorie der Gesellschaft“, das ist der Marxismus, wie Marcuse ihn deutet, „zu einer Notwendigkeit machte ...“[209]. Man beachte, was oben über Marcuses Auffassung der Notwendigkeit gesagt wurde: dies ist eine reine Notwendigkeit des subjektiven Geistes, eine nicht-determinierte „Notwendigkeit“. Auf unser jetziges Beispiel angewendet, besagt das: Die Entwicklung des Marxismus war aus Gründen der inneren Entwicklung der Philosophie notwendig.

Dabei ist der Übergang von Hegel zu Marx in jeder Hinsicht der zu einer wesentlich anderen Gestalt von Wahrheit, sagt Marcuse, „die in den Begriffen der Philosophie nicht interpretiert werden kann ... alle philosophischen Begriffe der Marxschen Theorie“ sind „gesellschaftliche und ökonomische Kategorien, ... während Hegels gesellschaftliche und ökonomische Kategorien allesamt philosophische Begriffe sind. Selbst die Marxschen Frühschriften sind nicht philosophisch“ (das ist eine Umwertung der Ausgangsthese des Marcuse-Kommentars von 1932 über Marx’ „Manuskripte“). „Sie drücken die Negation der Philosophie aus, obgleich noch in philosophischer Sprache.“[210] Wenn hier Marcuse von „der Philosophie“[211] spricht, so ist diejenige Hegels gemeint, aber mit der Bewertung, die ihr Hegel selbst gab: daß sie die gesamte frühere Philosophie aufgehoben habe und darum mit Philosophie schlechthin identisch sei.

Jeder Marxsche Begriff habe also eine andere sachliche Grundlage als die Begriffe Hegels, das heißt „der“ Philosophie. Man könnte meinen, Marcuse wolle hier Marx’ Originalität hervorheben. Nähere Untersuchung [198] widerlegt jedoch diesen Eindruck. So meint der erste Satz des Zitats nicht den Übergang zum Materialismus, den Marx etwa im „Nachwort“ zur zweiten Auflage von Band 1 des „Kapitals“ hervorhob, sondern Hegels Anspruch, nach ihm sei keine Philosophie mehr möglich. Marx wird auf Ökonomie und „Soziologie“ reduziert.[212] Das sahen wir auch schon in früheren Marcuse-Texten. Marx wird also gerade um seine theoretische Selbständigkeit gebracht. Nicht zufällig spricht Marcuse – Horkheimer und Adorno folgend – hinsichtlich des Marxismus bestenfalls von einer „kritischen Theorie“. Der Anspruch des Marxismus-Leninismus, philosophisch selbständig zu sein, wird als eine auf Engels’ „Verfälschung“ der Marxschen Ansichten zurückgehende Revision des „wahren“ Marxismus abgelehnt. Die weltanschauliche *Grundlage* der „kritischen Theorie“ soll die kritisierte, aber nichtsdestoweniger beibehaltene *bürgerliche* Philosophie Hegels sein.

Marcuse verwechselt also im Gefolge Hegels die Philosophie mit dem Hegelschen System. Es stimmt zwar für die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Marx, daß darin methodisch von der Ökonomie zur Philosophie vorangegangen wird, so daß insofern sachlich eine andere Basis der Philosophie entsteht. Aber nichtsdestoweniger wird in diesen „Manuskripten“ eine „Ontologie“, eine Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewußtsein gegeben, eine grundsätzlich andere als bei Hegel, also eine andere *Philosophie* als bei diesem entwickelt, nämlich eine materialistische.

Es gibt in Marx’ „Manuskripten“, wie wir zeigen konnten, lange Feuerbach-Passagen. Marx selbst sprach in jener Zeit, genauer: noch vor den „Manuskripten“, von der *Verwirklichung* der Philosophie *durch* deren *Vereinigung* mit dem Kampf der Arbeiterbewegung, was ja *nicht* die Annullierung der Philosophie bedeutete, sondern die Vereinigung von im Entstehen begriffenem historischem Materialismus und Arbeiterbewegung.

---

[209] Ebenda, S. 224.
[210] Ebenda, S. 229.
[211] Ebenda, S. 229, 232.
[212] Ebenda, S. 275.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Richtig sagt Marcuse, daß in Hegels System alle Kategorien in die bestehende Ordnung einmünden, während sie bei Marx auf deren Negation hinweisen. Sie zielen auf eine neue Gesellschaft selbst dann, wenn sie die herkömmliche Gesellschaft beschreiben. Ihrem Wesen nach wenden sie sich einer Wahrheit zu, die nur durch die Abschaffung der bürgerlichen Ordnung zu erreichen ist. Marx' Theorie ist in dem Sinne eine Kritik, „daß alle Begriffe eine Anklage des Ganzen der bestehenden Gesellschaft darstellen".[213]

Wenn Hegel recht hätte, sagt Marcuse – Marx' Denkprozeß auslegend –, daß die Vernunft in der gegebenen Wirklichkeit zur Realisierung dränge und folglich ein Transzendieren[214] überflüssig wäre, wenn ferner [199] die Wahrheit, ebenfalls Hegel gemäß, ein Ganzes wäre, das in jedem einzelnen Element gegenwärtig sein muß, so werde Hegels Theorie durch das Proletariat zerstört, weil dieses der angeblichen Wirklichkeit der Vernunft widerspreche, als ganze Klasse die leibhaftige Negation dieser Vernunft sei. Wenn die freie Person an den Besitz gebunden sei, ist der Proletarier weder frei noch Person. Dabei werde nicht nur Hegels Rechtsphilosophie negiert, denn das Proletariat entspringt dem Arbeitsprozeß.[215] Also sei es notwendig, „die" Philosophie zu negieren. „Die Kritik der Gesellschaft kann nicht von einer philosophischen Lehre bewerkstelligt werden, sondern wird zur Aufgabe historisch-sozialer Praxis."[216]

Diese Skizze Marcuses ist in ihrer deduktiven Kraft gewiß eindrucksvoll. Aber der Schlußpunkt, den Marx hier setzte, hieß nicht: *nur* Praxis, *keine* Interpretation. Die elfte Feuerbach-These lautet anders! Das Verhältnis von Theorie und Praxis im Marxismus ist nicht hegelianisch: eine richtige Theorie sei gegeben, nun komme es nur noch auf richtige Praxis an. Marx bestreitet außerdem auch die Richtigkeit „der" Philosophie, der Theorie. Die Einheit von Theorie und Praxis ist bei Marx eine materialistisch-dialektische, wobei es auf *beide* Adjektive ankommt. Marx' Schlußpunkt hieß: Man muß die Philosophie (historischen Materialismus) mit der Arbeiterbewegung vereinen, ohne etwas von beiden Faktoren zu annullieren. Die Waffe der Kritik kann die Kritik der Waffen nicht ersetzen, aber die Kritik der Waffen trifft ins Leere, ohne die Waffe der Kritik. Die historisch-soziale Praxis bedarf einer „philosophischen Lehre" – *nicht alten* Sinns, sondern als konkrete ausgearbeitete philosophische Theorie und Methode, Geschichtsauffassung, Ökonomie, theoretisch begründete politische Strategie: also als wissenschaftlichen Sozialismus.

Marcuse stellt rein geistesgeschichtlich fest: „Eine breite Welle der Überzeugung, daß die Philosophie zu einem Ende gekommen sei, färbte die ersten Jahrzehnte nach dem Tode Hegels. Die Gewißheit verbreitete sich, daß die Geschichte des Denkens an einen Wendepunkt gelangt ... sei."[217]

Diese Feststellung ist richtig. Aber das hing keinesfalls nur mit der Natur des Hegelschen Systems zusammen. Vielmehr handelte es sich auch um eine beginnende Reflexion und teilweise Antizipation – beide noch idealistisch, utopisch – eines realen, sich abzeichnenden gesellschaftlichen Wendepunktes. Deutschland stand ja nicht einfach in der Vorbereitungsphase seiner bürgerlichen Revolution, sondern es hatte bereits die ersten Klassenkämpfe zwischen Bourgeoisie und nachdrängendem Proletariat (Lyon) gegeben. Der schlesische Weberaufstand brach ein Dutzend Jahre nach Hegels Tod aus. Doch die Frage, warum diese „breite Welle" in den Jahren nach dessen Tod sich ausbreitete, warum gerade zu dieser Zeit an die Stelle der alten Form von Ratio (Marx spricht einmal von deren Ver-[200]faulungsprozeß) eine neue, revolutionär-kritische trat – der eine gegenüber Hegel veränderte soziale Grundla-

[213] Ebenda, S. 229.
[214] Ebenda, S. 231.
[215] Ebenda, S. 231 f.
[216] Ebenda, S. 232.
[217] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

ge zukam, so, wie sich einst die bürgerliche Ratio gegen den Feudalismus stellte –, diese Frage erörtert Marcuse nicht. Er braucht das auch nicht, denn er hält den Übergang von Hegel zu Marx für einen geistesgeschichtlich-logischen Vorgang. Marx wird zum Schlußpunkt des Weges, den Hegel einschlug. Die materiellen, die Klassenprobleme dienen bestenfalls als Milieu-Illustrationen der Problematik. Hin und wieder wird klar, daß auch von hier aus Motive kamen. Trotzdem bleibt Hegel der „Ontologe", und Marx ist der hinsichtlich der Praxis die Folgerungen ziehende Erbe, dem somit zugleich die eigene, neue Qualität bestritten wird. Hegels „System brachte die Philosophie – an die Schwelle ihrer Negation und bildete daher das einzige Glied zwischen der alten und der neuen Form kritischer Theorie, zwischen Philosophie und Gesellschaftstheorie" –, die also unphilosophisch ist.[218] Hegel sei der letzte gewesen, der die Welt als Vernunft interpretierte. Zugleich habe er anerkannt, daß die von den Menschen hergestellte gesellschaftliche und politische Ordnung die Basis ist, auf welcher die Vernunft verwirklicht werden müsse. Von hier aus war der Übergang zum Marxismus aus inneren Gründen notwendig.[219] Es bedurfte „eigentlich" des Proletariats und seines Klassenkampfes nicht, nur der denkerischen Konsequenz, die Marx zufällig besaß.

Marcuse irrt hier in mehrfacher Hinsicht. Er löst die Entstehung des Marxismus von der realen geschichtlichen Entwicklung ab: vom Heranreifen der bürgerlichen Revolution in Deutschland; von der Französischen Revolution (1830) und ihren starken Wirkungen auch auf Deutschland; von der gewaltigen ökonomisch-industriellen Entwicklung in England; von der beginnenden Arbeiterbewegung (Chartisten); vom französischen Sozialismus und dem Arbeiter-Kommunismus. Aber es gibt noch einen zweiten „geistesgeschichtlichen" Irrtum Marcuses: Der Marxismus, als konkrete, revolutionäre Geschichts- und Gesellschaftstheorie, ist zwar unmöglich ohne Hegel – und ohne Feuerbach! –, aber er ist ebenso undenkbar ohne das Marxsche Studium der französischen Revolutionstheoretiker und der utopischen Sozialisten, ohne das Studium der Ökonomie, ohne die Bekanntschaft mit den französischen, später den deutschen Arbeitersozialisten und – Kommunisten, ganz zu schweigen von dem spezifischen Anstoß, der von Engels' ersten ökonomischen Arbeiten und seiner Kenntnis der englischen ökonomischen Entwicklung und der englischen Arbeiterbewegung ausging. *Diesen Gesamtprozeß* müßte man berücksichtigen, ohne den der Marxismus nicht möglich war, aber gerade diese umfassende Beachtung aller materiellen und ideellen Wurzeln des Marxismus fehlt bei Marcuse stets!

[201] Marcuse nimmt Hegels Anspruch von der Aufhebung der Philosophie hin. Darum ist die marxistische Theorie zwar kritisch, aber nicht philosophisch. Marx wird Hegel subsumiert, auch nach dem äußeren Aufbau des Buches. Marx wird gelobt, *weil* Hegel gelobt werden soll, Hegel, der – bei aller hin und wieder durchaus harten Kritik – für Marcuse doch den Gipfel der Philosophie darstellt.

Oberbegriff für Marcuse ist die Dialektik. W. R. Beyer macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Marcuse von Hegel fast nur die Dialektik seiner Geschichtsphilosophie und der Rechtsphilosophie heranzieht.[220] Das bedeutet, schon von vornherein die Hegelsche Dialektik nur als subjektive zu deuten und darauf Marx zurückzuführen. Schon dieses Verfahren ist nicht nur gegen Marx, sondern auch gegen Hegel, gegen dessen „Logik" gerichtet. Nicht von Hegel, sondern aus Marcuses Verfahren, Hegel zu „deuten", stammt die auf subjektive Praxis reduzierte Dialektik. Das Problem der materialistischen oder idealistischen Dialektik wird durch die faktische Reduktion auch der Marxschen Dialektik auf die des Subjekts, seiner Aktivität, weggewischt. Dialektik *schlechthin* verbindet Marx mit Hegel –, daß Dialektik sie

[218] Ebenda, S. 224.
[219] Ebenda.
[220] *W. R. Beyer*, Tendenzen bundesdeutscher Marxbeschäftigung, Köln 1968, S. 120.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

beide auch trennt, wie Marx selbst im „Kapital“[221] bemerkte, wird übersehen. Bei solcher Sachlage gibt es für Marcuse im Übergang von Marx zu Hegel – so groß der Schritt auch ist – keine geistige Revolution. „Die Marxsche Theorie ist demgegenüber in ihrem Kern eine kritische Theorie der Gesellschaft und bricht mit allen traditionellen Formulierungen und Tendenzen“,[222] heißt es zwar, und dies scheint ein Widerspruch zu unserer Behauptung zu sein. Aber es ist wirklich nur ein Schein, denn es gibt keine Revolution ohne das Moment der Kontinuität. Solche Deutung des Marxismus als totaler „Widerruf“ ist eine Heideggersche Fehlinterpretation. Sie schließt Marx gerade darum als Revolutionär aus, weil sie ihn von der Kontinuität dessen, das revolutioniert werden muß, hier ebenso abtrennt wie Marcuse an anderer Stelle Marx einfach als bruchlosen Erben Hegels hinstellt. In Wahrheit wird so im Übergang Hegels zu Marx – von den realen gesellschaftlichen Prozessen einmal ganz abgesehen – die Dialektik der Entwicklung, die Dialektik von Quantität und Qualität ignoriert.

Es ist – im Sinne dieser Auffassung – konsequent, wenn Marcuse meint – und dabei Richtiges falsch verabsolutiert –: So wurde Hegels Dialektik „zu einem integralen Bestandteil der Marxschen Theorie und ihrer leninistischen Interpretation“.[223] Oder wenn er schreibt: „Das historische Erbe der Hegelschen Philosophie ging beispielsweise nicht auf die Hegelianer über (weder auf die der rechten noch auf die der linken); nicht sie waren es, die den wahren Inhalt dieser Philosophie lebendig hielten. Vielmehr wurden die kritischen Tendenzen der Hegelschen Philo-[202]sophie in die Marxsche Gesellschaftstheorie aufgenommen und von ihr fortgesetzt, während die Geschichte des Hegelianismus in jeder anderen Hinsicht zur Geschichte des Kampfes *gegen* Hegel wurde ...“[224] Wieder an anderer Stelle spricht Marcuse von der Philosophie Hegels und ihren kritischen Tendenzen, „wie sie in die Marxsche Theorie eingingen“[225], und konstatiert, daß Marx „an der Hegelschen Dialektik“ festhielt[226]. Das ist zwar „an sich“ richtig, nicht aber in dem von Marcuse konstruierten Zusammenhang. Erstens darum, weil Marx die Hegelsche Dialektik nicht übernahm. Zweitens, weil die größten Leistungen von Marx, wie Engels in seiner Rede am Grabe von Marx ausführte, auf dem Gebiete der *Geschichtsauffassung* und der *Ökonomie* lagen, gerade hier Hegel weit überholten.

Wird Marx so philosophisch auf Hegel reduziert, so dieser in den Fragen der politischen Ökonomie, der Gesellschaftslehre, sehr stark Marx angenähert, weil umgekehrt nicht verfahren werden kann und letztlich doch beides auf dasselbe hinauskommt: die Erhöhung Hegels auf Kosten von Marx. „Jedenfalls werden wir fast mit Notwendigkeit zu der kritischen Theorie getrieben“, sagt Marcuse, sonst Gegner jeder „treibenden Notwendigkeit“, „die der historische Materialismus entwickelte, wenn wir die Reflexionsbestimmungen (Hegels – *R. St.*) auf historische Realitäten anwenden. Denn was bedeutet die Einheit von Identität und Widerspruch im Zusammenhang gesellschaftlicher Formen und Kräfte? ... In historisch-sozialen Begriffen bedeutet sie, daß Krise und Zusammenbruch in der Regel keine Zufälle und äußerliche Störungen sind, sondern sich in ihnen die Natur der Dinge selbst manifestiert und sie daher die Basis darstellen, von der aus das Wesen des bestehenden gesellschaftlichen Systems verstanden werden kann. Sie bedeutet darüber hinaus, daß die den Menschen und Dingen innewohnenden Möglichkeiten sich in der Gesellschaft nur durch den Untergang der sozialen Ordnung entfalten können, in der sie sich zunächst ansammeln ... Der Widerspruch ist der eigentliche Motor des Prozesses.“[227]

---

[221] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 23, S. 27.
[222] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 233.
[223] Ebenda, S. 223.
[224] Ebenda, S. 224.
[225] Ebenda, S. 228.
[226] Ebenda, S. 241.
[227] Ebenda, S. 136 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Das ist allerdings eine sehr abstrakte „kritische Theorie“. Die Untersuchung des tatsächlichen Entwicklungsweges der Marxschen Theorie erweist, daß Hegel – so groß seine Rolle hierbei auch ist – nicht ausreicht, Marx’ historischen Materialismus zu erklären. Das ist schon darum so, weil die Entwicklung der gesellschaftlichen Bedingungen zu Hegels Lebzeiten nicht hinreichte, den historischen Materialismus auszuarbeiten. Es ist aber auch darum so, weil dazu der Übergang von der bürgerlichen zur proletarischen Klassenposition notwendig war, was Marcuse nicht beachtet. Seine Auffassung ist nur wiederum typisch für geistesgeschichtliche Konstruktionen. Cornu, Oiserman, Kägi und Schuffenhauer zeigen [203] recht anschaulich den großen Anteil Feuerbachs, der französischen politisch-revolutionären Theorie, des utopischen Sozialismus, der klassischen englischen politischen Ökonomie, der realen Klassenkämpfe an der Erarbeitung der reifen philosophischen Ansichten von Marx, der übrigens bei der Selbstdarstellung dieses Weges etwa im „Vorwort“ von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ ebenfalls nicht allein Hegel als seine geistige Quelle nennt.

Indessen treffen wir im Buche Marcuses immer wieder auf Versuche, Hegel Marx anzunähern, damit Marx auf Hegel zu reduzieren. So heißt es, Hegels Beschreibung der auf das Privateigentum gegründeten Arbeit entspringe die blind-wirkende Notwendigkeit der Gesellschaft. Die entsprechende Beschreibung erinnere an Marx’ „Kapital“.[228] Oder: Hegels Positivismus-Kritik wird mittels Marx’ Kategorie der Verdinglichung erklärt, was eine unerlaubte Anhebung des Niveaus Hegelscher Gesellschaftslehre bedeutet.[229] Marcuse meint, Marx’ „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ schärften ihre Grundbegriffe in der Auseinandersetzung mit Hegels „Phänomenologie“[230], was richtig ist, aber erstens nicht den ganzen Umfang der in diesen „Manuskripten“ geführten Auseinandersetzungen trifft – geht es darin doch auch um die Linkshegelianer, um Feuerbach, um politische Ökonomie. Zweitens erklärt es nicht den reifen Marx, der seine „Grundbegriffe“ eben nicht nur in der Auseinandersetzung mit Hegel gewonnen hat, wie zum Beispiel die berühmten „Grundrisse“ zeigen.

Ohne Kenntnis der Hegelschen Frühschriften habe Marx das Große der „Phänomenologie“ erkannt, sagt Marcuse: die Selbsterzeugung des Menschen durch seine Arbeit, Vergegenständlichung und Negation durch Arbeit, die Herleitung der Klassen aus Arbeitsbeziehungen einer verdinglichten Welt. Darum seien dies keine ewigen Kategorien. Das heißt doch wohl, daß Marcuse Hegels Herr-und-Knecht-Dialektik *über* den Stand der „Phänomenologie“ *hinaus* historisiert. Unser Autor bringt Marx’ Theorie der sozialen Revolution in Beziehung zu Hegels Theorie der Endlichkeit.[231] Später beschreibt er Hegels Begriff des dialektischen Begriffs an Hand der Bildung des Marxschen Begriffs des Kapitals bzw. der Krise.[232] Das sind didaktisch zulässige Mittel, nur geht es hier nicht um Didaktik, sondern um die Klärung des Verhältnisses von Hegel zu Marx. Das „didaktische“ Mittel hebt unerlaubt Hegels Begriffs-Theorie auf das Niveau derjenigen von Marx.

Wir finden noch weitere Stellen solcher Art.[233] Die stärkste Gleichsetzung von Marx und Hegel lautet jedoch so: „Wie Marx hebt Hegel die Tatsache hervor, daß die Integration der Privatinteressen in dieser Gesellschaft das Produkt des Zufalls und nicht freier vernünftiger Entscheidung [204] ist. Die Totalität erscheint deshalb nicht als Freiheit, ‚sondern als Notwendigkeit‘ ... Sie ordnet einen Produktionsprozeß, in dem das Individuum seinen Platz nicht seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten gemäß findet, sondern nach seinem ‚Kapital‘. Der Terminus ‚Kapital‘ bezieht sich hier nicht nur auf die eigentliche ökonomische Macht des Indi-

[228] Ebenda, S. 79.
[229] Ebenda, S. 106.
[230] Ebenda, S. 107 f.
[231] Ebenda, S. 126 f.
[232] Ebenda, S. 145 f.
[233] Ebenda, S. 175, 177 f., 183.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

viduums, sondern auch auf jenen Teil seiner Körperkraft, die es im ökonomischen Prozeß verausgabt, das heißt auf seine Arbeitskraft. Die besonderen Bedürfnisse der Individuen werden vermittels abstrakter Arbeit befriedigt, die das ‚*allgemeine, bleibende Vermögen*' der Menschen ist. Weil die Möglichkeit, am allgemeinen Reichtum teilzuhaben, vom Kapital abhängt, produziert dieses System in wachsendem Maße Ungleichheiten. Von diesem Punkt ist es ein kurzer Schritt bis zu den berühmten Paragraphen, in denen der innere Zusammenhang zwischen der Akkumulation des Reichtums auf der einen Seite und der wachsenden Verelendung der arbeitenden Klassen auf der anderen Seite dargelegt wird."[234]

Marcuse ignoriert, daß Hegels ökonomische Erkenntnisse dem Niveau Fergusons, Smith' und Says entsprechen, welche Erkenntnisse er auf das Niveau seiner Dialektik hebt, was ohne Zweifel ein großes Verdienst ist. Marx aber ging in diesen Fragen nicht von Hegel, sondern von dessen englischen Quellen, deren Weiterentwicklung (Ricardo) und der kleinbürgerlichen und utopischen Kritik daran aus. Marcuse übersieht, was er selbst im Kommentar zu den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" noch sagte, daß der von Hegel verwandte Begriff des Kapitals von ganz anderer Art war als jener von Marx. Denn Hegels Kapital-Begriff ist der einer Natureigenschaft, die also in Wahrheit nicht gesellschaftlich analysiert wird. Auch der Begriff der abstrakten Arbeit Hegels deckt sich nicht mit demjenigen des „Kapitals". Abstrakte ist nicht einfach allgemein menschliche Arbeit, sondern solche, die unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung *und* des Privateigentums an den Produktionsmitteln geleistet wird. Dieser polit-ökonomische Begriff ist dem philosophischen Arbeitsbegriff nicht identisch. Marcuses weitreichende Annäherung Hegels an Marx ist das Ergebnis zu schneller Verallgemeinerung, der *partiell* Gleiches bzw. *terminologische* Gleichheit genügt, *allgemeine* Gleichheit anzunehmen. Wir sehen dabei noch davon ab, daß auch der reale Gesellschaftsprozeß, seine Geschichte grob vernachlässigt werden.

Nach allem nimmt Marcuse *nur noch einen* prinzipiellen Unterschied zwischen Hegel und Marx an: „Marx war der erste, der Ursprung und Sinn dieser Entfremdung erklärte. Hegel hatte kaum mehr als eine allgemeine Vorstellung von ihrer Bedeutung."[235] Das ist freilich wenig genug an Unterschieden! [205]

Revision der Marxschen Dialektik

Den Höhepunkt erreicht Marcuses Entstellung des Marxismus im Abschnitt „Die Marxsche Dialektik".[236] Was hält er für den „entscheidenden Unterschied zwischen der Hegelschen und der Marxschen Dialektik"? Hegels Dialektik sei ontologisch, die von Marx historisch. „Sie wird, mit anderen Worten, zu einer gesellschaftlichen Bedingung, die mit einer besonderen Form der Gesellschaft verknüpft ist." Es sei die Dialektik der antagonistischen Klassengesellschaft. Natur sei in sie nur insoweit einbezogen, als sie dem historischen Prozeß der gesellschaftlichen Reproduktion angehöre, ihn bedinge. Dialektik dieser Art sei nicht mehr allgemeingültig, sondern nur anwendbar, soweit für eine Tatsache der historisch-soziale Prozeß konstitutiv ist. Lenin habe gegen Bucharin und Trotzki darauf bestanden, daß in die vollständige Definition eines Gegenstandes die ganze menschliche Praxis eingehen müsse. Damit habe Lenin die unabhängige Objektivität der Gegenstände aufgelöst![237] Dialektischer Analyse seien nur Sachverhalte zugänglich, die „von den Antagonismen des gesellschaftlichen Prozesses beeinflußt" sind.[238] Marx' Dialektik gelte also auch nicht für die klassenlose Gesellschaft.

---

[234] Ebenda, S. 183 f.
[235] Ebenda, S. 218.
[236] Ebenda, S. 274 ff.
[237] Ebenda, S. 276.
[238] Ebenda, S. 276.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marx' Dialektik, meint Marcuse, reflektiere noch „die Herrschaft blinder ökonomischer Kräfte über den Gang der Gesellschaft"[239]. Aber die klassenlose Gesellschaft stehe nicht mehr unter der Macht objektiver Mechanismen, da die Menschen dann diese – von ihnen selbst geschaffenen, entfremdeten Mechanismen – aufgehoben haben. Zwar werde auch in der klassenlosen Gesellschaft das Bewußtsein materiell determiniert, aber wenn Vernunft von rationalen gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt werde, sei sie durch sich selbst determiniert. So vereine der Sozialismus Bewußtsein und Sein. „Das Prinzip des historischen Materialismus führt zur Negation seiner selbst."[240] Freilich, sagt Marcuse, gelte für den Kapitalismus, daß die Bewegung insofern dialektisch sei, als sie nicht „von der Aktivität frei assoziierter Individuen gesteuert wird. Die dialektischen Gesetze sind die entwickelte Erkenntnis der ‚Naturgesetze' der Gesellschaft und deshalb ein Schritt zu ihrer Aufhebung, aber sie bleiben eine Erkenntnis von ‚Naturgesetzen'."[241]

Marcuse kennt also Marx' Wort, daß die gesellschaftlichen Gesetze Naturgesetze seien[242], aber er interpretiert es so, als habe Marx das in negativem Sinn gemeint, als habe er den objektiven Charakter der gesellschaftlichen Gesetze nur mit der Entfremdung und Verdinglichung, nur mit den Antagonismen der Klassengesellschaft in Verbindung gebracht. Als wichen im Kommunismus die objektiven gesellschaftlichen Gesetze einer „Determinierung" durch die Vernunft des Subjekts, die auch ver-[206]mittels der von ihr gesetzten „objektiven" gesellschaftlichen Bedingungen wirke. Das ist, man muß es so hart sagen, eine Fälschung der Marxschen Theorie in Richtung auf den subjektiven Idealismus hin!

In der klassenlosen Gesellschaft, sagt Marcuse, gehe der Kampf des Menschen mit dem „Reich der Notwendigkeit" in gänzlich anderen Formen weiter. Darum dürfe man die dialektische Struktur der „Vorgeschichte" nicht der „Geschichte", das heißt: der klassenlosen Gesellschaft, überstülpen. Vor allem sei Marx' Dialektik durch den Begriff der Notwendigkeit noch mit der Klassengesellschaft verbunden. Marcuse polemisiert kurz und richtig gegen die Mechanizisten und deren Deutung der Revolution.[243] Aber sofort setzt er einen revisionistischen Schlußpunkt dazu: „Der Übergang ... zum Sozialismus ist notwendig, aber nur in dem Sinne, daß die volle Entwicklung des Individuums notwendig ist."[244] Sozialismus ist ihm eine Art Individualismus, und Notwendigkeit ist Funktion des Individualismus, ein undefinierter und letztlich undefinierbarer Bezug.

Unvermittelt schwenkt Marcuse dann wieder auf eine scheinbar leninistische Position: „Die Revolution hängt in der Tat von einer Totalität objektiver Bedingungen ab; sie erfordert, daß ein bestimmtes Niveau der materiellen und intellektuellen Kultur erreicht ist, eine selbstbewußte und auf internationaler Basis organisierte Arbeiterklasse, akuten Klassenkampf. Diese Bedingungen werden jedoch nur dann zu revolutionären, wenn sie von einer bewußten Aktivität ergriffen und gelenkt werden, die das sozialistische Ziel im Sinn hat. Nicht die geringste Naturnotwendigkeit oder gar automatische Unvermeidlichkeit garantiert den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus."[245]

Der letzte, emphatisch vorgetragene Satz ist freilich auch schon wieder in dem Sinne zu absolut, als die Notwendigkeit in Gestalt der objektiven Bedingungen ebenso unerläßliche Voraussetzung des Gelingens der Revolution ist wie der subjektive Faktor. Gerade die Übertrei-

---

[239] Ebenda, S. 277.
[240] Ebenda, S. 280.
[241] Ebenda, S. 278.
[242] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 23, S. 15 f.
[243] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 280.
[244] Ebenda, S. 278.
[245] Ebenda, S. 279.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

bung des antideterministischen Elements in Marcuses Denken ist eine Grundlage seiner und seiner Nachläufer voluntaristisch-putschistischen Taktik. Marcuse nimmt gleichsam mit der einen Hand weg, was er mit der anderen gab. Objektive *und* subjektive Bedingung der Revolution, ihre *innere* Dialektik müssen erkannt werden, wobei historisch der objektive Faktor der den subjektiven ermöglichende und bedingende und insofern der primäre ist.

Im Grunde genommen haben wir hier das alte Konzept einer unfundierten, undeterminierten subjektiven Dialektik, die einst beim jungen Lukács – abgeschwächt – und beim frühen Marcuse auftrat. Heute wird sie von Marcuse, Sartre und anderen Genossen auf dem „dritten" [207] Weg gegen den Marxismus-Leninismus ins Feld geführt. Hegels ontologischer Dialektik wird Marx' bodenlose und in verschiedener Weise auch noch historisch relativierte Dialektik gegenübergestellt. Dabei ist vieles in Marcuses Argumentation richtig: daß die Dialektik in der klassenlosen Gesellschaft eine andere als in der antagonistischen Klassengesellschaft sein werde, beispielsweise. Aber Dialektiken können beide nur sein, sofern es nicht nur eine spezifische Differenz zwischen ihnen gibt, sondern auch eine gemeinsame Gattung, der sie beide angehören. Daß es Dialektik menschlicher Praxis ohne Formen – natürlich anderer Art – von objektiver Dialektik nicht geben könne, zeigten wir schon. Bei aller Verschiedenheit müssen beide Dialektiken, die der Natur und die der Gesellschaft, etwas gemeinsam haben, sonst wären sie nicht Dialektiken. Dies hat objektive Gründe:

Gesellschaft ist ohne Natur nicht möglich. Der Mensch ist das höchstentwickelte Naturwesen, und die Grundlage der Gesellschaft ist der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur: die menschliche Arbeit. Als gesellschaftliches Wesen ist der Mensch immer auch Naturwesen. Darum müssen die *allgemeinsten* Bewegungs- und Entwicklungsgesetze in Natur und Gesellschaft von gleicher Art, dialektische, sein. Man kann nicht die Dialektik der Gesellschaft anerkennen und die der Natur bestreiten, es sei denn, man zerreiße den genetischen und sachlichen Zusammenhang zwischen Natur und Gesellschaft. Dann wird die Gesellschaft zu einer bodenlosen, voraussetzungslosen Schöpfung des Menschen, der dann allerdings nur ein bloßer Abklatsch, eine säkularisierte Ausgabe des christlichen Gottes wäre. Dialektik ist nur möglich, sofern es eine innere Einheit des Universums, einen inneren Zusammenhang aller Dinge und Erscheinungen gibt, den unsere subjektive Dialektik reflektiert. Dieser universelle Zusammenhang macht – bei aller Konkretheit und *Diskontinuität* zwischen den spezifischen Dialektiken – das *Allgemeine*, *Verbindende*, *Kontinuierliche* der gesamten materialistischen Dialektik aus. Marcuse löst das Problem des Verhältnisses von Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem gar nicht oder falsch! Er trennt diese Formen des Seienden nicht nur, sondern zerstört mit der Kontinuität zwischen ihnen auch deren Sein selbst, auch das Sein des Besonderen, Konkreten.

Es gibt keine konkreten Dialektiken – weder der Gesellschaft noch der Natur, weder der klassenlosen noch der antagonistischen Klassen-Gesellschaft –, wenn es keine allgemeine Dialektik geben sollte, die im dialektischen Sinne Einzelnes, Besonderes und Allgemeines (also nicht einfach im Sinne der „Summe") vereint, die „Einheit" der konkreten Dialektiken verkörpert, ihre allgemeinsten Merkmale enthält und vermittels der konkreten Dialektiken in Erscheinung tritt.

[208] Marcuse verwendet Lenins Argument gegen Bucharin und Trotzki falsch. Lenin hat keinesfalls in antimaterialistischem Sinne argumentiert, keinesfalls die „Prinzipien-Koordination" von Subjekt und Objekt vertreten. Aus der Tatsache, daß gesellschaftlich erzeugte Gegenstände zu ihrer umfassenden Definition der Berücksichtigung aller Seiten der sie konstituierenden gesellschaftlichen Aktion bedürfen (wobei Lenin übrigens weiß und es sagt, daß dies immer nur in einem angenäherten Maße möglich ist, weshalb er gerade in solchem Zusammenhang die These vom entscheidenden Kettenglied formuliert) – aus solcher

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

richtigen Feststellung Lenins folgt nicht, daß es nicht noch andere konstitutive Faktoren der Dinge und Prozesse in Natur und Gesellschaft gäbe. Natürlich kannte Lenin Marx' Kritik am ersten Absatz des „Gothaer Programms", worin Marx die dort vertretene These zurückwies, aller Reichtum entspringe menschlicher Arbeit. Marx verwies darauf, daß dazu doch wohl auch die Natur gehöre. Lenin hat denn auch den Unsinn, den Marcuse formulierte, nicht vertreten, sondern sprach hier vielmehr von konkreten *gesellschaftlichen* Problemen, für die – im unmittelbaren, nächsten Sinne – die Annahme von Naturprozessen ausgeschaltet werden kann, die aber natürlich im grundsätzlichen Sinne in den Zusammenhang einbezogen werden müssen. Marcuse dreht einfach Lenins Schluß um. Wenn es richtig ist, was Lenin sagte, daß *alle* gesellschaftlichen Aspekte eines gesellschaftlich konstituierten Dinges zu berücksichtigen sind, so folgt daraus nicht, daß jedes Ding *nur* gesellschaftliche Konstituanten besitze.

Auch das weitere Argument Marcuses, der historische Materialismus löse sich schließlich selbst auf, ist falsch. Er entwickelt es im Zusammenhang mit der These von der Selbst-Determination der Ratio. Wenn man sein Argument formalisiert, so lautet es: Wenn *A* die Größe *B*, *B* die Größe *A* determiniert, dann determiniert *A* sich selbst. Das ist freilich ein gewaltiger Tiefsinn. Es ist eine aufwendige Form, das formal-logische Identitätsprinzip zur Grundlage einer Philosophie zu machen, die vorher so vehement gegen formale Logik und Positivismus zu Felde gezogen war.

Tatsächlich ist Marcuses Dialektik insoweit positivistisch, als sie das Rezept zur Verhinderung der Revolution – allerdings linksradikal getarnt – enthält. In der Argumentation von *A*, das sich selbst determiniert, bleibt *A* selbst unbegründet. Solcher Rationalismus ist ohne Grund.

Natürlich werden die Menschen im Kommunismus ihren Stoffwechsel mit der Natur *rationell* regeln. Aber diese *Rationalität* wird immer neu zu erforschen, zu durchdringen sein. Die ökonomische, technische, wissenschaftliche Entwicklung wird immer aufs neue Folgen, Wirkungen auf die verschiedensten Bereiche des gesellschaftlichen Lebens auslösen, die *niemals völlig, niemals absolut* vorausschaubar sind. Die objektiven Be-[209]dingungen werden – obwohl rationell geregelt – das Bewußtsein der jeweiligen Generationen prägen, die Gesellschaft wird sich weiterhin nur im unendlichen Prozeß der Überwindung von – wenn auch nicht-antagonistischen – Widersprüchen, das Kampfes des Neuen gegen das Alte vorwärtsbewege können.

Mit anderen Worten: Auch in der klassenlosen Gesellschaft gibt es keine andere Möglichkeit, die Rationalität objektiv zu begründen, als sie aus der historisch-materiellen gesellschaftlichen Realität abzuleiten, nicht aber aus dem Subjekt. Marcuse offenbart immer wieder nur seinen Subjektivismus, der aber nicht proletarische, sondern bürgerliche Bewußtseinsform, eine vom bürgerlichen Eigentum, von den Konkurrenzprinzipien diktierte Geisteshaltung ist, was schon der junge Hegel ahnte.[246]

Lenin-„Interpretation"

Zu der Zeit, da Marcuse sein zweites Hegel-Buch schrieb, gab er vor, Marxist zu sein.[247] 1941 dehnte er die Anerkennung des Marxismus auf die Anerkennung des Leninismus aus. Dem lag aber eine Interpretation voll Marx und Lenin zugrunde, die subjektivistisch war. Lenins Kritik am Eklektizismus Bucharins und Trotzkis mußte dazu herhalten, Marcuses These von der Auflösung der unabhängigen Objektivität zu stützen. Nur was menschlicher Praxis unterworfen sei, und zwar der Praxis der antagonistischen Klassengesellschaft, sei

[246] Ebenda, S. 41.
[247] Während der Konferenz zu Korčula, 1964, nannte Marcuse sich einen Marxisten, vgl. „Praxis", Zagreb, Nr. 2/3, 1965, S. 268.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

dialektisch. Dies „folgerte“ Marcuse aus Lenin, las er in den Marxismus hinein, und *danach* anerkannte er ihn, einschließlich Lenins. Befreiung bedeutet diesem „Marxisten“ eine neue Ordnung der Dinge auf der Grundlage menschlicher Aktivität, welche als „autonomer Akt“ gedeutet wurde.[248] Zwar kommen hin und wieder auch „objektive Bedingungen“ vor[249], nimmt man sie aber unter die Lupe, so läuft alles auf die Autonomie des Menschen hinaus, nicht anders als beim frühen Marcuse.

Gegen Ende seines Werkes polemisiert er gegen den Revisionismus und bezeichnet in diesem Zusammenhang den Marxismus richtig als den legitimen Erben der klassischen bürgerlichen Philosophie. Aber *wie* verstand er diese Erbschaft? Und *wie* polemisierte er gegen den Revisionismus? Er kritisierte die revisionistische Absage an die Dialektik. Aber Dialektik deutet er als ein subjektivistisches, aktives indeterministisches Prinzip! In den Revisionismus reihte er – zutreffend – nicht nur Bernstein, sondern folglich auch Kautsky ein, nicht den *mechanistischen* Theoretiker, sondern den *Materialisten* Kautsky, der gegen Bernstein argumentierte, es sei Marx und Engels gelungen, „das Gebiet der Geschichte in das Reich der [210] Notwendigkeit“, das heißt der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung, einzubeziehen und „damit die Geschichte zu einer Wissenschaft“ zu erheben.[250] An *diesem* Wort Kautskys ist nichts Revisionistisches, aber gerade darin sah Marcuse Kautskys Abgehen vom Marxismus, von der subjektiven Aktivität.[251]

Wir sind also wieder am Ausgangspunkt von Marcuses Schaffen angelangt. Er ist Subjektivist und revidiert den Marxismus in subjektivistischer Manier. Im Gefolge solcher total falschen Marxismus-Interpretation agieren die Anti-Autoritären als „wahre“ Marxisten!

Die ultralinke Variante des Revisionismus, deren Versuche, den Marxismus zu hegelianisieren, ihn zu existentialisieren, tritt nie in Marcuses Revisionismus-Kritik ein. Er bekämpft vielmehr jetzt – 1941 –, noch auf diesem Boden stehend und unter verbaler Ausklammerung Lenins, durchaus den im echten Sinne konsequenten Marxismus. Es ist durchaus kennzeichnend für den prinzipenlosen, opportunistischen Charakter Marcuseschen Theoretisierens, daß er Jahre später diese Position in „radikalem“ Sinne wechseln, vom Boden des Revisionismus Hilferdings und des späten Kautsky aus gegen den Marxismus-Leninismus zu Felde ziehen wird.

Marcuse sah nie die revisionistischen Implikationen seiner subjektivistischen Opportunismus-Kritik. In Wahrheit war diese Kritik weit eher Marxismus-Kritik in Gestalt subjektivistischer Marxismus-Interpretation. Sie zielt letztlich auf einen ethischen Sozialismus, da sie die wissenschaftliche Begründung des Sozialismus ablehnt. Aber damit landet sie genau auf derselben Position, die einst Eduard Bernstein bezogen hatte. Rechter und linker Opportunismus treffen sich in den theoretischen Grundlagen, denn auch Bernsteins Revisionismus lehnte – neukantianisch – das Vorhandensein gesellschaftlicher Gesetze ab. Rechter und linker Opportunismus haben die gleichen sozialen Wurzeln und entwickeln die gleichen apologetischen Stereotypen: „System-Stabilität“, „Degradierung der Arbeiterklasse“, „Bürokratisierung der Partei“ und des sozialistischen Staates, „Diktatur der Partei über das Proletariat“ usw. Nur die Bewertungen dessen, was mit gleichen Stereotypen bezeichnet wird, sind verschieden.

Kritik am realen Sozialismus

Marcuses individualistisches Mißverständnis des Marxismus hat konkrete Folgen. Es verursacht sein Unverständnis der Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit. Es bewirkt den Mangel jeder Einsicht in den realen gesellschaftlichen Prozeß der Befreiung der Unterdrückten

[248] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 276.
[249] Ebenda, S. 279.
[250] Ebenda, S. 253.
[251] Ebenda, S. 352.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

und Ausgebeuteten. Konkret zeigt sich das im mangelnden Verständnis der schwieri-[211]gen Probleme der Übergangsperiode des Sozialismus, deren internationale Seite von ihm zu dieser Zeit nicht analysiert wird. Erstmals finden wir solche Kritik am realen Sozialismus im Aufsatz von 1937 (über „Kritische Theorie"). Wir finden diese Kritik im zweiten Hegel-Buch – vordergründig abgeschwächt, wegen der Lage im Jahre 1941, aber der Sache nach unverändert: Die Sozialisierung der Produktionsmittel ist als solche „bloß eine ökonomische Tatsache"[252]. Der Anspruch der Sowjetunion, eine neue Gesellschaftsordnung einzuleiten, hänge aber davon ab, was der Mensch mit den sozialisierten Produktionsmitteln unternehme.[253] „Werden diese nicht für die Entwicklung und Befriedigung des freien Individuums nutzbar gemacht, so werden sie einfach auf eine neue Form hinauslaufen, die Individuen einem hypostasierten Allgemeinen zu unterwerfen. Die Abschaffung des Privateigentums leitet nur dann ein wesentlich neues soziales System ein, wenn die freien Individuen zu den Herren der sozialisierten Produktionsmittel werden und nicht ‚die Gesellschaft'."[254]

Marcuse bekennt hier, daß er – im Gegensatz zu Marx – die Produktionsverhältnisse nicht als die das gesellschaftliche Leben bestimmende Basis ansieht. Dies soll festgehalten werden auch darum, weil von hier aus ein gerader Weg zu seiner späteren These von der Eindimensionalität führen wird. Marcuse bekennt dies auf doppelte, wenn auch zusammenhängende Weise: die Vergesellschaftung der Produktionsmittel ist für ihn eine „bloße ökonomische" Tatsache. Damit merzt er erneut das Ökonomische aus dem Menschlichen aus, was doch seiner Praxis-Theorie einen recht unpraktischen Charakter verleiht. Zugleich leitet der damit die Entmenschlichung im Kapitalismus *letztlich nicht* aus dem kapitalistischen Eigentum ab. Vielmehr sind es letztlich politische Entscheidungen, die über die Qualität einer Gesellschaftsordnung bestimmen. Das ist der Sinn seiner Argumentation.

Natürlich ist sie nicht einfach falsch, bedarf es doch im Sozialismus mehr als „nur" ökonomischer Maßnahmen. Aber das Primatverhältnis, das sich in dieser Argumentation ausdrückt, ist falsch. Nach solcher Gesellschaftstheorie ist es prinzipiell möglich, daß der Sozialismus unmenschlich, der Kapitalismus menschlich wirkt, denn das hängt nicht von der Ökonomie, nicht von der Basis, nicht von den Produktionsverhältnissen ab, sondern von der Politik, von den die Politik bestimmenden Menschen, von ihren Ideen. Indem Marcuse so die Unmenschlichkeit einer Gesellschaftsordnung von ihren Produktionsverhältnissen ablöst, verhindert er letztlich die rationale Erklärung der Grundgebrechen der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen. Wie soll es rationale Klärungen des Problems geben, wenn alles in die Sphäre des Politischen gerückt wird und dieses Politische undeterminiert bleibt? In solchem Kon-[212]text wird die Motivierung der Unmenschlichkeit: Jagd nach Profit, zur sekundären Frage. Es gibt eben „andere" Wurzeln der Unfreiheit, die trotz Vergesellschaftung der Produktionsmittel weiterwirken. Sie werden also durch Vergesellschaftung nicht beseitigt. Genauso argumentierten die Verfasser des „Godesberger Programms", um ihren praktischen Verzicht auf die Sozialisierungsforderung zu begründen: Sozialisierung zeige, daß sie nicht unbedingt Freiheit bringe. Also gehe es primär nicht um Sozialisierung, sondern um Freiheit, die man nicht zu definieren braucht und stillschweigend mit dem Kapitalismus gleichsetzt.

Marcuse kreidet hier jene dehumanisierenden Erscheinungen, die es als Erbe der kapitalistischen Vergangenheit im Sozialismus geben kann – die nicht den sozialistischen Produktionsverhältnissen und der sozialistischen Staatsmacht entspringen, aber im Prozeß des sozialistischen Aufbaus überwunden werden müssen –, dem Sozialismus an. Selbstverständlich vollzieht sich diese Überwindung nicht automatisch und ist dies keine leichte Aufgabe. Ungenü-

[252] Ebenda, S. 250.
[253] Ebenda.
[254] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

gend dialektisches Denken, Verselbständigung von Teilen des einheitlichen Gesellschaftsprozesses, völliges Verhaftetsein in arbeitsteiliges Denken – wie wir es im engstirnigen Spezialistentum antreffen –, solche Ausdrucksformen von noch nicht sozialistischem Denken sterben auch im Sozialismus nicht sofort ab und erzeugen ernste Schwierigkeiten. Die Partei der Arbeiterklasse und die sozialistische Staatsmacht wenden große Energie auf, um solche Probleme zu lösen, wobei manche Frage noch der theoretischen und praktischen Lösung harren mag – unter Umständen schon darum, weil es noch dringendere Probleme zu lösen gibt – andere Schwierigkeiten erst im Laufe des weiteren Aufbaus sich einstellen. Und das alles vollzieht sich selbstverständlich nicht ohne Widerspruch, Auseinandersetzungen, sogar Kampf. Marcuse mißachtet das alles und stellt die Dinge so dar, als entsprängen diese Probleme den sozialistischen Produktionsverhältnissen. Erst dadurch kann er eine „Überhöhung" des Sozialismus propagieren, die ökonomische Umwälzung relativieren. Es gibt im Sozialismus keine sozialen Schichten oder Klassen, die an einer Verewigung des dehumanisierenden Erbes kapitalistischer Vergangenheit interessiert sind. Darum kann und wird der Sozialismus die ererbten Probleme überwinden, an die Marcuse anknüpft, um seine antisozialistische Argumentation „begründen" zu können. Im Grunde zerreißt Marcuse den inneren Zusammenhang von Freiheit und Produktionsverhältnissen. Objektiv dient das den Verteidigern der bestehenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Hier zeigt sich der objektiv *bürgerliche* Klassencharakter der Marcuseschen Konzeption. Dies ist – deren Vertretern meist unbewußt – der soziale Boden, auf dem sich die theoretische und praktische Einheitsfront Marcuses und der in gleicher Weise wie er theoretisierenden [213] linksliberalen, ultralinken sowie anti-autoritären Kräfte herausbildet. Von hier aus kann der Kapitalismus wie der Sozialismus bekämpft werden. Nur ist die komplizierte Dialektik dieses Kampfes derart, daß die Grundlagen des Kapitalismus um so eher unangetastet bleiben, je mehr man den realen Sozialismus diskreditiert. Der bürgerliche Charakter solcher Politik des „dritten" Weges liegt auf der Hand.

Die indeterministische, individualistische, subjektivistische Konzeption der Freiheit wirkt auch auf Marcuses Deutung des Theorie-Praxis-Verhältnisses ein. Am Ende des Buches bekennt er sich zu einer Lösung, in welcher die Theorie primär ist. Die konkreten Bedingungen für die Verwirklichung der Wahrheit mögen variieren, sagt er, diese Wahrheit selbst bleibt unverändert, die Theorie ihr letzter Führer und Hüter (dem Kenner des „Eindimensionalen Menschen" klingen hier verwandte Töne hinsichtlich der dort geäußerten These einer unüberschreitbaren Kluft von Theorie und Praxis an!). Die Theorie wird an der Wahrheit festhalten, selbst wenn die revolutionäre Praxis – natürlich ist hier wieder die Sowjetunion gemeint – von ihren rechten Pfaden abweicht. Die Praxis folgt der Wahrheit, nicht umgekehrt.

Das ist echter philosophischer Idealismus. Folgt nicht die Wahrheit der Praxis, die der Wahrheit, ihrer Erkenntnis vorangeht, an der – als dem Wahrheitskriterium – sie letztlich gemessen werden muß? So jedenfalls löst Marx das Problem!

Die Zäsur zwischen der zweiten und der dritten Entwicklungsperiode Marcuses

Unsere letzten Auseinandersetzungen wiesen schon auf Konzeptionen hin, die Marcuse breiter erst in der folgenden, seiner dritten Entwicklungsperiode ausbaut. Im zweiten Hegel-Buch gibt es dazu wohl Keime, auch nicht wenige Motive seines späteren Wirkens (zum Beispiel: die Art der Positivismus-Kritik[255] – die Technik-Theorie[256] – die Toleranz-Kritik[257]) und insofern einen Übergang zwischen beiden Perioden. Dennoch gibt es zwischen ihnen wesentliche theoretische und politische Unterschiede.

[255] Ebenda, S. 283 ff.
[256] Ebenda, S. 227.
[257] Ebenda, S. 311.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Theoretisch handelt es sich darum, daß Marcuse – wie er sagt: wegen des Ausbleibens der von Hegel und Marx gemachten Verheißungen[258], in Wahrheit jedoch wegen des Kontrastes seiner unhistorisch-überspannten Erwartungen, die er aus seinem Hegel-Marx-Verständnis herleitete – mit dem realen Geschichtsprozeß eine Abkehr von Grundlagen des Denkens in seiner zweiten Periode vollzieht. Er kehrt den damals adaptierten Ansichten Hegels und Marx' – soweit hier von Adaption die Rede sein kann – den Rücken. Über Freud und – teilweise – Sartre nähert er sich wieder mehr seinen Heideggerschen Ausgangspositionen an. Dabei baut er Ele-[214]mente aus dem Werke von Hegel, Marx, aus der modernen sozial- und kulturkritischen Theorie in seine neue „kritische Theorie" ein.

Es gibt auch wichtige Unterschiede in der Art, wie er nun seinen „dritten" Weg entwickelt. Die zweite Periode war zunächst vom Sieg des Faschismus überschattet. In vielen Ländern entwickelten sich Volksfront- und antifaschistische Befreiungsbewegungen. Der antifaschistische Befreiungskrieg der Völker bewirkte eine allgemeine „Linksentwicklung", Formen eines Bündnisses zwischen proletarischen und bürgerlichen Antifaschisten. In dieser Zeit nähert sich Marcuse marxistischen Thesen mehr an als je zuvor oder danach, wobei er gleichzeitig versucht, den Marxismus um seine ideologische Selbständigkeit zu bringen. Es wird um die Hegemonie innerhalb des Bündnisses gerungen, auch philosophisch. Die damals entwickelte „dritte" Version konnte zwar manchem als Übergangsstufe zu marxistischen Auffassungen dienen. Aber sie wirkte doch auch gerade in dieser Zeit der „allgemeinen" Linksentwicklung durch ihre Revision des Marxismus solchem Übergang entgegen.

Unter den Nachkriegsbedingungen änderte sich, bedingt durch die Verschiebung des Kräfteverhältnisses, einiges. Bürgerlich-humanistische Ideen hatten eine Belebung erfahren. Marcuse selbst arbeitete – schon seit der letzten Kriegsphase – als Abteilungsleiter zunächst im amerikanischen Geheimdienst, danach im Außenministerium.[259] Das war mit einer offen

---

[258] Ebenda, S. 369.

[259] Bei der möglichst sachgerechten Einschätzung von Marcuses Geheimdiensttätigkeit geriet ich in Schwierigkeiten. Unmittelbar vor Drucklegung dieser Arbeit ist ein Aufsatz erschienen, der neue Tatsachen über diese Tätigkeit Marcuses mitteilt. Beim Schreiben meines Buches mußte ich davon ausgehen, daß Marcuse, *als bürgerlicher Antifaschist*, während des zweiten Weltkrieges, auf dessen Höhepunkt, dem OSS aus Motiven beitrat, die ich nicht einfach [220] verurteilen kann. Die ursprüngliche Aufgabe des OSS bestand darin, militärisches und politisches Material über Nazi-Deutschland und seine Verbündeten zu beschaffen. Marcuse muß sich über die Klassenrolle des imperialistischen amerikanischen Staates nicht im klaren gewesen sein. Das durfte aber noch nicht ausreichen, seine Tätigkeit im OSS als Grund einer scharfen Polemik anzusehen, zumal Marcuse gerade die konsequentesten bürgerlich-demokratischen Schriften gegen den Faschismus unmittelbar vor dem Eintritt in den OSS verfaßt hat. – Anders wird die Sache, wenn man berücksichtigt, daß der OSS 1943 seine Funktion änderte, „denn in diesem Jahr wurde die Tätigkeit dieser Organisation auf die Spionage in der Sowjetunion – mit oder ohne Wissen Roosevelts – ausgedehnt. Einer der führenden ‚Kremlinologen' jener Jahre war Herbert Marcuse". (Prof. Dr. L. L. Matthias, in: Bulletin des Fränkischen Kreises, Würzburg, Nr. 121, Mai 1969, S. 14.) Matthias verweist darauf, daß Marcuse *nach* Kriegsende nicht nur bei der OSS blieb, sondern einen besonderen Auftrag erhielt: Er ging im Auftrag des Office of Intelligence Research, einer Nachfolgeorganisation der OSS, nach Frankfurt a. M. Dort sollte er – nach Matthias – die Zentrale für die gesamte amerikanische Spionagetätigkeit in Westeuropa aufbauen. „Sein Titel lautete damals: ‚*Chief of the Central European Branch of the Office of the Intelligence Research of the United States Department of State*.'" (Ebenda). Marcuse unterstand also dem Außenministerium. Matthias erläuterte dies so: Zwischen den Geheimdiensten war es zu Rivalitäten gekommen. Darum habe Truman eine besondere Geheimdienstzentrale unter der Leitung des Außenministeriums geschaffen, der also Marcuse angehörte. Aus dieser Zentrale ging später die CIA hervor. „Da Marcuse weiterhin in Frankfurt verblieb, war er also durch diese Umorganisation Mitglied der CIA geworden." Dies habe man getarnt, indem Marcuses Büro dem „*Office of European Affairs*" unterstellt wurde. Dessen Chef sei Frank Wisner gewesen, der der CIA angehörte, sogar als einer ihrer Hauptakteure für „schwarze Operationen" (zum Beispiel: Umsturz in Guatemala). Matthias behauptet, Marcuse sei der Verbindungsmann zwischen diesem Wisner und Gehlen gewesen. (Ebenda) „Was Marcuse schließlich veranlaßt hat, seinen Posten in Frankfurt aufzugeben, ist unbekannt, jedoch ist es gewiß, daß er 1951 nach den Vereinigten Staaten zurückkehrt und von nun ab im Russen-Department der Columbia University tätig ist. Man hielt dieses Department zu jener Zeit noch für eine Gründung der Columbia Universität, aber vor einigen Jahren konnte festge-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

vertretenen linksbürgerlichen Position unvereinbar. Das antifaschistische Bündnis wich dem kalten Krieg. Unter solchen Bedingungen schaltete er sich in die psychologische Kriegführung ein. Das ergab natürlich eine andere Version des „dritten“ Weges als während der zweiten Entwicklungsperiode.

Zu den erwähnten Schwankungen dieser Periode gehört es, daß sich in den sechziger Jahren bei Marcuse wieder Tendenzen einer betonteren Hinwendung zum Marxismus abzeichnen. Vergessen wir, wenn wir dies beurteilen wollen, indessen nicht, daß in dieser Zeit wesentliche Veränderungen des internationalen Kräfteverhältnisses, der moralisch-politischen Position der imperialistischen Führungsmacht (Vietnam-Krieg) eintraten und daß die wissenschaftlich-technische Umwälzung zahlreiche neue soziale Veränderungen auslöste. Jedenfalls reagiert Marcuse auch jetzt wieder, wie stets in seiner Entwicklung, wie ein feiner Seismograph. An seinem individuellen Verhalten, da es nicht das Verhalten nur einer Persönlichkeit, sondern eines in gewisser Weise „exemplarischen Individuums“ des zwischen den Fronten lavierenden Kleinbürgertums ist, das in komplizierter Weise den widerspruchsvollen Prozeß des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus reflektiert, kann man darum sehr klar ablesen, wie sich international das Gewicht des Sozialismus entwickelt. [223]

---

stellt werden, daß es mit Geldern der CIA finanziert worden war, so daß Marcuse also sozusagen ‚in der Branche‘ blieb. Leiter dieses Instituts waren damals *Zbigniew Brzezinzky* und *Ivan Sviták* ...“ (Ebenda). – Ich gehe davon aus, daß diese Mitteilungen richtig sind. Darum schätze ich jetzt Marcuses ideologische Produktion während des Anfangs seiner dritten Entwicklungsperiode als Bestandteil der psychologischen Kriegsführung der imperialistischen Führungsmacht ein. Dies gilt insbesondere für sein Buch gegen den „Sowjetmarxismus“. Marcuses Auftreten auf den Sommerschulen [221] der jugoslawischen „Praxis“-Gruppe in Korčula (1964 und 1968), möglicherweise auch sein Wirken in Westberlin 1967, auf dem Prager Hegel-Kongreß 1967 und in Paris im Mai/Juni 1968 wäre dann Bestandteil des konterrevolutionären Aspekts des von ihm kreierten „dritten“ Weges. Dennoch wäre es m. E. zu einfach, Marcuses *gesamtes* Wirken während der dritten Entwicklungsetappe als Agentenwerk einzuschätzen. – Marcuses Ideen wirken im kapitalistischen Mitteleuropa und in einigen sozialistischen Ländern ohne Zweifel stark in der Richtung, erstens kleinbürgerlich-radikale Bewegungen imperialistischer Hauptländer sowohl zu stimulieren als sie auch gegenüber dem Einfluß des Marxismus-Leninismus zu „immunisieren“; zweitens: revisionistische Kräfte in einigen sozialistischen Ländern zu beeinflussen; drittens das Zustandekommen des Bündnisses und der Aktionseinheit zwischen den intellektuellen Führungskräften in Oppositionsbewegungen der sogenannten dritten Welt und dem sozialistischen Lager sowie der Arbeiterbewegung der imperialistischen Metropole zu behindern, was *objektiv* dem Imperialismus hilft. In den USA, wo diese Ideen ursprünglich artikuliert worden sind, stellt sich die Problematik insofern anders, als Marcuses Kampf gegen die amerikanische Vietnam-Aggression, für die Bürgerrechtsbewegung, seine Rolle als (zeitweilige) Symbol-Figur der „Neuen Linken“ ungefähr seit der Mitte der sechziger Jahre mit einem Bruch hinsichtlich seiner früheren Agentenrolle verknüpft sein muß. Diese Bewegungen stellen für die herrschenden Kräfte der USA *ernste* Gefahren dar. Man kann sie nicht mehr unter das Schema einordnen, man hätte hier gegebenenfalls Geister gerufen, die man hinterher nicht mehr bannen konnte. Diese Art von Bewegungen spielt in den USA, vor den Toren der „dritten“ Welt (Lateinamerika) und angesichts der inneramerikanischen Neger-Bewegung eine andere Rolle als in Europa. Es ist kein Grund dafür zu sehen, weshalb die amerikanischen Imperialisten einen Agenten abkommandieren sollten, um solche Bewegungen zu initiieren! Etwas anderes wäre es, wenn er sich nachher in sie eingeschaltet hätte. Dem war nicht so. Marcuse war von Anfang an bei der Auslösung und Organisierung solcher Bewegungen beteiligt. Das widerspricht in so eklatantem Maße den Grundinteressen des amerikanischen Imperialismus, daß man nicht von einer Fortsetzung seiner früheren Auftragsstellung ausgehen sollte. – Marcuses politische Position der letzten Jahre ist durch Grundzüge des kleinbürgerlichen Radikalismus, der sich linker Phrasen bedient, gekennzeichnet. Ideen maoistischer Art, die Theorien von Debray und Fanon, aber auch von Guevara, Sweezy und Baran wirken in Marcuses Schriften. Gerade dieser Positionswechsel ermöglichte es, daß Marcuses Theorien zeitweilig stärkere Wirkungen unter kleinbürgerlich-radikalen jungen Intellektuellen erzielten. Es handelt sich, wie bereits mehrere Male gesagt, um die Theorie und Politik eines durchaus zweideutigen kleinbürgerlichen Radikalismus, den wir differenziert und möglichst exakt einschätzen müssen, damit wir eine den heutigen Kampfbedingungen entsprechende Politik des Bündnisses und der grundsätzlichen Kritik entwickeln können.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

5. KAPITEL
Marcuses dritte Entwicklungsperiode – Die Ausarbeitung der „kritischen Theorie“

Wir verzichteten in der Überschrift darauf, diese Periode exakt abzugrenzen. Dies hat folgende Gründe: wir deuteten schon an, daß möglicherweise 1967 im Wirken Marcuses eine vierte Entwicklungsperiode begann. Das kann heute noch nicht einwandfrei festgestellt werden. Was den Beginn der dritten Periode angeht, so gibt es zwar einige Aufsätze in den frühen vierziger Jahren, die schon Thesen der dritten Entwicklungsperiode enthalten. Im ganzen aber schweigt Marcuse zunächst fast völlig. Vielleicht beschäftigte ihn die OSS zu sehr. Konzentriert finden wir erstmals im „Nachwort“ zur zweiten amerikanischen Auflage des zweiten Hegel-Buches, also 1954, die Thesen der 3. Periode. Mit Sicherheit beginnt die Periode jedoch früher: in den „Danksagungen“ seiner „Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus“ weist Marcuse darauf hin, daß der erste Teil dieser Arbeit bereits 1952/53 entstand.

Über die äußeren Lebensumstände dieser Periode sagten wir bereits, daß Marcuse zunächst Abteilungsleiter im US-Geheimdienst, sodann im US-Außenministerium war. Diese Außenpolitik, in deren Dienst Marcuse damals stand, war durch den Bruch mit der Roosevelt-Politik, durch Trumans Inaugurierung des kalten Krieges geprägt. Es ist inzwischen mehrere Male nachgewiesen, daß die Toten von Hiroshima und Nagasaki die ersten Opfer dieses kalten Krieges waren: Japan war seit dem 28.5.1945 zum Frieden bereit. Aber die amerikanischen Führer dachten bereits an einen anderen Gegner, an die Sowjetunion: sie sollte durch die furchtbare Macht der Atombombe politisch erpreßt werden. Am Vorabend des ersten Atombombenabwurfs sagte Truman: „Wenn sie explodiert, was, wie ich glaube, der Fall sein wird, dann werde ich ganz sicher einen Hammer gegen jene Burschen (die Russen) in der Hand haben.“ Baruch meinte: „Amerika kann haben, was es will ... Schließlich besitzen wir sie – die Bombe, und sie haben sie nicht und werden sie noch lange nicht haben.“ (Über alles das informiert sehr gründlich: David Horowitz, The Free World Colossus, A Critique of American Foreign Policy in the Cold War, Macgibbon Kee, London and Hill & Wang, New York 1966.)

[224] Doch zurück zu Marcuse! 1953, auf dem Höhepunkt des kalten Krieges, wechselte er zum Ostforschungsinstitut der Harvard-Universität über. Ein Jahr später wurde er Professor der Brandeis-Universität, 1965 Professor in Kalifornien. Seit dieser Zeit ist er auch Gastprofessor in West-Berlin.

Es sollte auch erwähnt werden, daß die meisten Schriften, die Marcuse in dieser Zeit verfaßte, von eben jenen ominösen US-Stiftungen finanziert wurden, deren Charakter er selbst in jüngster Zeit vorsichtig entlarvt.

Nach- und Vorworte

Die der Zeit nach erste, konzentrierte Äußerung der dritten Periode ist das bereits erwähnte „Nachwort“ von 1954 zur zweiten amerikanischen Auflage des zweiten Hegel-Buches. Die Arbeit enthält den Konspekt zum „Sowjet-Marxismus“ (so nennen wir im folgenden abgekürzt Marcuses Buch gegen „Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus“), dessen erster Teil ja auch kurz vorher entstand.[1] Zugleich enthält dieses „Nachwort“ auch bereits den Konspekt zum „Eindimensionalen Menschen“, also den Kern der neuen „kritischen Theorie“. Er wird später nur noch weitere Version der Positivismus-Kritik und um eine Theorie um eine „neuer“ Politik erweitert.

[1] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied-Berlin 1964, S. 9.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Unser Autor geht von folgender These aus: Die Niederlage des Faschismus brachte die Quellen des Totalitarismus nicht zum Versiegen. Die Freiheit ist auf dem Rückzug. Weder Hegels noch Marx' „Idee der Vernunft ist einer Verwirklichung nähergekommen; weder die Entwicklung des Geistes noch die der Revolution nahm die von der kritischen Theorie ins Auge gefaßte Form an"[2]. Die Abweichungen kamen nicht unerwartet, sondern entsprangen jener Struktur, welche die dialektische Theorie enthüllte.

Von Anfang an gebe es in der modernen Zeit in Idee und Wirklichkeit der Vernunft gefährliche Elemente. Marcuse nennt: die „Versklavung des Menschen durch seine eigene Produktivität", die „Glorifizierung des hinausgezögerten Glücks", die „repressive Beherrschung der menschlichen und außermenschlichen Natur", die „Entwicklung der menschlichen Anlagen innerhalb des Herrschaftsgefüges"[3].

Zur kritischen Analyse dieser Thesen wendet er sich zunächst dem Idealismus zu. Hegel bewältige nicht die Realität des tyrannischen Staates. Er habe die bürgerliche Ordnung und ihren Staat als historische Verwirklichung der Vernunft akzeptiert. Die höchste Verwirklichung wies er der Metaphysik zu. Vergöttlichung des Geistes bedeute Eingeständnis seiner [225] Niederlage in der Wirklichkeit. Hegel sah in der Negativität das Lebenselement der Vernunft. In letzter Instanz bedeutet dies, die Tatsachen unter dem Aspekt ihrer Veränderlichkeit zu begreifen.

Es folgt das schon bekannte Schema der Vernunft: Sie ist in ihrem tiefsten Wesen Widerspruch, Opposition, Negation, jedenfalls solange Vernunft noch nicht verwirklicht ist. Wird diese negative Kraft der Vernunft gebrochen, so entfaltet sich die Wirklichkeit gemäß ihren eigenen Gesetzen zur repressiven Gewalt.

Solcher Niedergang der Negativität kennzeichne die spätindustrielle Zivilisation: zunehmende Konzentration und damit Macht ökonomischer, politischer und kultureller Kontrollen liquidiere die Opposition. Die Funktion des Geistes ändere sich: „er trägt dazu bei, die bestehenden Mächte zu organisieren, zu verwalten", die Negativität zu zerstören. „Die Vernunft hat sich mit der Wirklichkeit identifiziert: was wirklich ist, ist vernünftig, obgleich das, was vernünftig ist, noch nicht zur Wirklichkeit geworden ist."[4]

Wir sehen, wie Marcuse – unhistorisch, wie in der Regel – bereits der Vernunft Hegels anlastet, was die „Ratio" des etablierten, reaktionär gewordenen Kapitalismus „leistet". Die einstige Verteidigung des Rationalismus gegenüber dem Empirismus durch Marcuse weicht unter dem Anschein, die Analyse so zu radikalisieren, daß sie leistet, wozu der alte Rationalismus nicht fähig war. Wir werden die weitere Entwicklung dieses Gedankens noch verfolgen. Hier wollen wir nur bereits darauf hinweisen, daß sich damit das Verhältnis zur Theorie ändert. Am Ende des zweiten Hegel-Buches hieß es noch: Die Theorie ist die Wahrheit, die Praxis muß sich danach richten. Die Theorie bleibt die Wahrheit, auch wenn die Praxis schlecht oder gar falsch ist. Diese damalige Auffassung weicht nun einer neuen Auffassung über die Vitiösität [Fehlerhaftigkeit] der Theorie!

Wenn Marcuse, wie gezeigt, Hegel und Marx so weit einander annähert, daß Marx nicht Anspruch auf eine eigene Rationalität hat, so muß der Verurteilung Hegels auch die von Marx folgen. Marx wollte, sagt Marcuse, die Vernunft neu bestimmen. Vergessen wir nicht, daß dies nach Marcuses Ansicht nur eine Neubestimmung *innerhalb* des von Hegel umschriebenen Kreises der Vernunft war. Marx meinte, „daß die industrielle Gesellschaft die Vorbedingungen für die Verwirklichung der Vernunft und Freiheit geschaffen habe, während einzig

---

[2] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied-Berlin 1962, S. 369.
[3] Ebenda
[4] Ebenda, S. 370.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

ihre kapitalistische Organisation diese Verwirklichung verhindere".[5] Die von Marx geforderten Voraussetzungen der Befreiung: volle Entfaltung der Produktivkräfte, Naturbeherrschung, materieller Reichtum zur Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Mitglieder der Gesellschaft, gab es. Marx habe auch gezeigt, daß es, trotz des wesentlichen Zusammenhangs zwischen kapitalistischer Produktivität und [226] sozialistischer Freiheit, der Revolution des Proletariats bedürfe, um den Übergang zu bewerkstelligen, der jedoch weit mehr bringen sollte „als die Befreiung und rationale Nutzbarmachung der Produktivkräfte, nämlich die Befreiung des Menschen selbst: die Abschaffung seiner Versklavung an die Instrumente seiner Arbeit und damit die völlige Um-Wertung aller geltenden Werte. Nur dieses ‚Mehr' würde Quantität in Qualität verwandeln und eine andere, nicht-repressive Gesellschaft herbeiführen, die *bestimmte Negation* des Kapitalismus."[6]

Die Reduktion von Marx auf einen Ökonomen, der *innerhalb* der Hegelschen Implikationen denke, ist hier durchaus deutlich. Die Umwertung aller Werte sollte innerhalb dieses Hegelschen Weltreiches erfolgen. Daß dabei Marx auch noch in dem Sinne falsch interpretiert wird, als habe er eine Versklavung des Menschen an seine Arbeitsmittel gesehen, kritisiert und eine Politik zur Überwindung dieser Versklavung entworfen, sei nur am Rande erwähnt.

Von solcher falschen Auffassung ausgehend, entfaltet sich die Marx-Kritik Marcuses. Für die Revolution war die proletarische Klasse nötig. Aber sie konnte ihren Beruf nur erfüllen, wenn sie sich von aller repressiven Präformation befreit. „In einem strengen Sinne *setzt* die Befreiung Freiheit *voraus*."[7]

Freiheit könne, so argumentiert Marcuse, nur verwirklicht werden, „wenn sie von freien Individuen durchgeführt und getragen wird. Von Individuen, die frei sind von den Bedürfnissen und Interessen der Herrschaft und Unterdrückung."[8] Die Revolution selbst muß durch Freiheit fortschreiten, sonst wird das Unterdrückungsprinzip prolongiert*, wird die „verhängnisvolle Trennung zwischen dem ‚unmittelbaren' und dem ‚wahren' Interesse der Individuen ... unvermeidlich, die Individuen würden zu Objekten ihrer eigenen Befreiung und Freiheit eine Angelegenheit der Administration und des Dekrets. Fortschritt würde zur fortschreitenden Unterdrückung, und die ‚Verzögerung' der Freiheit würde drohen sich zu verselbständigen und zu verewigen."[9]

Das ist die uns schon bekannte Kritik am realen Sozialismus. Tatsächlich hat es in einigen sozialistischen Ländern zeitweilig ernste Verletzungen der sozialistischen Gesetzlichkeit gegeben. Auch die Ereignisse etwa in China zeugen davon, daß die Existenz sozialistischer Produktionsverhältnisse allein noch *keine automatische* Sicherung sozialistischer Demokratie und des sozialistischen Staates bedeutet. Solche Automatismen gibt es nicht. Es ist durchaus notwendig, daß die Normen des demokratischen Zentralismus in Partei und Staat, der Kollektivität der Führung verteidigt und weiterentwickelt werden. Es ist aber falsch, wenn Marcuse meint, die genannten ernsten Probleme hätten sich aus Mängeln der [227] sozialistischen Theorie ergeben, die man folglich revidieren müßte.[10] Bestimmte, zu Lebzeiten Stalins prak-

---

[5] Ebenda.
[6] Ebenda, S. 370 f.
[7] Ebenda, S. 371.
[8] Ebenda. – * stundet
[9] Ebenda.
[10] Wir kamen und kommen in dieser Arbeit des öfteren auf die schwierigen inneren und äußeren Bedingungen zu sprechen, unter denen sich der reale Sozialismus entwickelte und entwickelt. Wir halten es für notwendig, hier skizzenhaft einige wichtige dieser Bedingungen zusammenhängend anzudeuten. – Der Sozialismus siegte bisher nur in Ländern, die entweder noch unterentwickelt waren oder durch Probleme wie Faschismus, Krieg, Kriegsniederlage, nationale Spaltung, schwere Disproportionen Schwierigkeiten gleich ernster Art zu lösen hatten. In einer Reihe dieser Länder waren viele Probleme selbst der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals noch nicht gelöst. Hier mußte das Proletariat seine Revolution und den sozialistischen Aufbau inmitten einer gewaltigen kleinbürger-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

tizierte Methoden hatten teilweise ihre objektiven Gründe und waren insoweit durch keine „bessere“ Theorie zu verhindern. Was nicht solcher objektiven Grundlage entsprang, wäre ebenfalls nicht durch eine „bessere“ Theorie zu verhindern gewesen. Dazu bedurfte es der vollen Einhaltung der Leninschen Normen des Parteilebens. Diese Entwicklung hatte gefunden und findet weiterhin statt ohne äußeren Druck oder innere „Revolution“, gerade unter den inneren Bedingungen jenes realen Sozialismus, den Marcuse verurteilt, weil er den *historischen* Prozeß der Freiheit ignoriert.

Man darf bei solcher Kritik auch nicht übersehen, daß sie 1954 von einem amerikanischen Ost-Spezialisten vorgetragen wurde, der in die psychologische Kriegführung eingespannt war und aus einer ultralinken Position heraus der von der imperialistischen Führungsmacht bedrohten (atomar bedrohten) Sowjetunion den Abbau ihrer „repressiven“ Instrumente empfahl. Unter solchen Bedingungen den Kultus der autonomen Persönlichkeit zu entfalten und zu sagen, ein Sozialismus, der diesem Kult nicht huldige, sei eine Perversion, das hieß praktisch, eine Politik zu betreiben, die *objektiv* den Grundinteressen des amerikanischen und sich konsolidierenden westdeutschen Imperialismus entsprach. Daß diese Konzeption den anarchisti-

---

lichen Bevölkerungsmehrheit vollziehen. Die klassenbewußten Kader übernahmen die Macht erst nach einem schweren Ausblutungsprozeß. Große Teile der Bevölkerung waren kulturell in tiefer Rückständigkeit (Analphabetismus) oder – in der damaligen sowjetischen Besatzungszone Deutschlands – mit faschistischem Ungeist erfüllt. Ein großer Teil der Arbeitskräfte, die in die sich entwickelnde sozialistische Industrie einströmten, war bäuerlicher Herkunft. Das hatte ideologische Auswirkungen. Diese „Rekruten“ der Arbeiterklasse verfügten noch nicht über entwickelte industrielle Arbeitsdisziplin. Dabei waren stets Formen aggressiver imperialistischer Einmischung zu erwarten oder abzuwehren, was bekanntlich die Form schwerster Kriege – oder der Atomangriffe auf Hiroshima und Nagasaki, der atomaren Erpressung – annahm. Unter solchen Bedingungen mußte rasch ungeheurer Rückstand auf allen gesellschaftlichen Gebieten aufgeholt und die sozialistische Akkumulation vorangetrieben oder schwerste Kriegsfolgen überwunden und eine hochmoderne Rüstung erreicht werden. Dabei gab es keine ausländische Hilfe. Die Akkumulationsquellen mußten im Landesinnern gesucht und gefunden werden. Das bedeutete einen längeren, schweren Konsumverzicht breiter Massen. Selbstverständlich bewirkte das Belastungen für das der Staatsmacht zugrunde liegende Bündnis von Arbeitern und Bauern. – Alles das stellte die Revolutionäre vor eine Fülle von neuen Problemen. Für deren Lösung gab es keine Erfahrungen; keine gründlicheren theoretischen Vorarbeiten. Jeder Schritt vorwärts führte in Neuland. Darum wurden nicht nur gewaltige, das Antlitz der Erde verändernde Erfolge erzielt, sondern es traten auch ernste Fehler und Rückschläge auf. – Berücksichtigt man diese Problemlage, so wird verständlich, daß vor allem während der ersten Phase des sozialistischen Aufbaus, als es um die Frage [326] ging, ob die sozialistischen oder die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sich durchsetzten (Wer – wen?), als rasch eine Schwerindustrie als Grundlage der gesamten Wirtschaft und auch der Landesverteidigung aufgebaut werden mußte, als die Reproduktion noch vorwiegend in extensiven Formen erfolgte, die Dialektik von Demokratismus und Zentralismus nur mit einer scharfen Betonung des zentralistischen Aspekts gelöst werden konnte. – Dies war eine objektiv unvermeidliche Lösung. Daraus entspringende Härten waren und sind dem Kapitalismus anzulasten. Sie wurde allerdings noch durch Stalins Charakter, durch Verstöße gegen das Prinzip der kollektiven Führung, durch ernste Verletzungen der sozialistischen Gesetzlichkeit, durch den Personenkult und die Dogmatisierung der Theorie verschärft. – Marcuse und mit ihm die anti-autoritäre Opposition analysieren diese Probleme nicht oder nur ungenügend. Sie beachten nicht, daß mit dem Übergang zur zweiten Phase des Aufbaus des Sozialismus, deren Grundlage der Sieg der sozialistischen Produktionsverhältnisse, das volle Wirken der dem Sozialismus eigenen Gesetze, die intensiven Formen der sozialistischen Reproduktion bei gleichzeitiger Meisterung der komplizierten Probleme der wissenschaftlich-technischen Revolution und der Herausbildung einer vielfältig verbundenen sozialistischen Weltwirtschaft ist, sich diese Probleme neu stellen und sich dabei auch die Dialektik der Beziehungen zwischen proletarischem Internationalismus und Patriotismus innerhalb der Länder des sozialistischen Weltsystems als neu zu lösende Aufgabe in den Vordergrund schiebt. Schwierigkeiten bei der Lösung der komplizierten Dialektik von Demokratismus und Zentralismus, Internationalismus und Patriotismus, Teilsystem und Gesamtsystem des Sozialismus, kurz: zwischen Teil und Ganzem sind die hauptsächlichen *inneren* Gründe dafür, daß es im Sozialismus zu Deformierungen kommen *kann*, die nicht kapitalistisches Erbe sind. Unsere Anti-Autoritären begreifen nicht, daß gewisse komplizierte Vorgänge der Gegenwart in einigen sozialistischen Ländern die widerspruchsvolle, mehr oder weniger schmerzhafte Art darstellen, die Schwierigkeiten dieses Übergangs zu lösen. – Aus diesem Unverständnis der Anti-Autoritären, der linksbürgerlich-humanistischen Kreise und der Rechtsabweichler im Kommunismus entfaltet sich, auf der gekennzeichneten bürgerlichen Grundlage dieser Opposition, die Kritik dieser Kreise am realen Sozialismus, welche Kritik sich zumeist als genuin marxistisch versteht.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

schen Anhängern der anti-autoritären Bewegung zusagt, verstehen wir auch. Würden sich diese Leute nicht Sozialisten, gar Marxisten nennen, ginge das noch an. Aber wenn sie ihren unhistorischen, ungesellschaftlichen, individualistischen, *bürgerlichen* „Sozialismus“ als „wahren Marxismus“ ausgeben, so müssen wir eben mit ihnen streiten.

Übrigens ist dieses falsche Marxismus- und Sozialismus-Bild ein theoretischer Grund für Marcuses politische Resignation. Nur legt er sich nie die Frage vor, ob nicht vielleicht seine aus diesem Bild erwachsenden und dann enttäuschten Erwartungen seinem falschen Verständnis des Marxismus zu schulden sind. Für ihn steht immer fest, daß, wenn die Welt anders aussieht, als er, Marcuse, sie möchte, daran die anderen schuld sind, die Dinge daran schuld sind, es also nötig ist, die Dinge so zu modeln, daß sie zu Marcuses Erwartungen passen. Aber wenn die Realität nicht Marcuses Ideal entspricht, hat das nicht konkret-historische Ursachen? Ist es richtig, diesen Widerspruch einfach aus einem „Verrat an der Idee“ zu erklären? Handelt es sich nicht darum, daß der historische Prozeß ignoriert und die Realität am nicht Möglichen gemessen wird?! Marcuse unterscheidet weiterhin vorrevolutionäres und nachrevolutionäres Proletariat und dekretiert, diese Differenz sei von entscheidender Wichtigkeit. Sie sei erst nach Marx’ Tod aufgetreten, im Übergang des Kapitalismus in sein mono-[228]polistisches Stadium. Nachrevolutionär bedeutet hier also: proletarische Existenz unter imperialistischen Bedingungen. Merkmal solcher nachrevolutionären Existenz sei: Der Marxismus wandelt sich zum Leninismus. Als solcher bestimmt er das Schicksal der Sowjetunion und bewirkt, daß deren Fortschritt einem „neuen System repressiver Produktivität“ unterworfen werde.[11] Die Marxsche Konzeption des freien Proletariats als der absoluten Negation der kapitalistischen Gesellschaft gehörte „zum Modell des ‚freien‘ Kapitalismus“[12]. Darin hätten die grundlegenden ökonomischen Gesetze frei gewirkt und die System-Widersprüche verschärft, deren Hauptopfer, das Proletariat, zum Träger der Revolution wurde. Aber mit dem „organisierten Kapitalismus“ änderte sich Wesentliches. Seit der Jahrhundertwende werden die systemimmanenten Widersprüche immer wirksamer organisiert, „womit die negative Kraft des Proletariats immer mehr beschnitten wurde. Nicht nur eine kleine ‚Arbeiteraristokratie‘, sondern der größere Teil der arbeitenden Klassen wurde zu einem positiven Bestandteil der etablierten Gesellschaft gemacht.“[13] Ist es nicht aufschlußreich, daß Marcuse diese These entwickelt, daß er behauptet, die Arbeiter Europas wollten vom Sozialismus nichts wissen, wo doch gerade erst vor historisch sehr kurzer Zeit: nach dem zweiten Weltkrieg, fast alle Parteien des kapitalistischen Europas es für nötig hielten, den Arbeitern den Sozialismus zu versprechen? Selbst die CDU tarnte sich 1947 – in ihrem Ahlener Programm – sozialistisch. Wozu das, wenn die Arbeiter den Sozialismus nicht mehr wollten?

Diese These – die von der bürgerlichen Apologetik abgeschrieben ist – wird von Marcuse im „Sowjet-Marxismus“ zur heute so modernen These vom Erlöschen des revolutionären Potentials des Proletariats durch die integrierende Kraft des Kapitalismus weiter ausgebaut werden. Der Opportunismus in der Arbeiterbewegung wird entschuldigt, indem er auf einen objektiven Prozeß zurückgeführt wird, der die Klasse als ganze deformiert. Lenins Theorie des Opportunismus wird nicht unter dem Gesichtspunkt der neuen Verhältnisse überprüft, sondern einfach zu einer Theorie des „Über“-Opportunismus „radikalisiert“. Der ultralinke Kritiker des Marxismus erweist sich als ein Apologet des rechtssozialdemokratischen Opportunismus. Dieser hat seit eh und je seinen Verrat mit dem „Versagen“ der Massen, mit deren „Unverstand“ bemäntelt. Und typisch opportunistisch heißt es: Es handelt sich eben um Bedingungen, die Marx nicht kennen und folglich nicht analysieren konnte. Es stört Marcuse nicht, daß Marx die Grundgesetze des Kapitalismus als Produktionsweise aufdeckte und diese Grundgesetze auch im Imperialismus gelten.

---

[11] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 371.
[12] Ebenda.
[13] Ebenda, S. 371 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Nach Marcuse bewirkt nicht nur die steigende Produktivität, sondern auch der steigende Lebensstandard diesen Opportunismus. Engels habe [229] offensichtlich eine solche Steigerung des Lebensstandards der Arbeiterklasse als Ergebnis ihres Kampfes, der wachsenden Macht der Arbeiterbewegung erwartet. Monopolistische Extraprofite, Folge kolonialer Ausbeutung, ermöglichten – um den Preis von Kriegsvorbereitung und Kriegen – steigende Reallöhne. Nicht einfach Verelendung, „sondern Verelendung angesichts wachsender gesellschaftlicher Produktivität“ sollte das Proletariat zu einer revolutionären Kraft machen.[14]

Nach Marcuse ergibt sich die revolutionäre Potenz der Arbeiterklasse also aus deren relativer Verelendung. Er leitet diese Potenzen aus der Tatsache ab, daß diese Klasse *leidend* ist. Wo *historisch* diese Auffassung anzusiedeln ist, ist bekannt: noch vor Weitling! *Theoretisch* handelt es sich darum, die revolutionäre Potenz der Arbeiterklasse aus distributiven Beziehungen, nicht aus deren Rolle als entscheidender Produzent des Reichtums der Gesellschaft abzuleiten. Zugleich zeigt sich hier, daß Marcuses Klassenbegriff unmarxistisch ist. Diesen Begriff von distributiven Merkmalen, nicht von produktiven abzuleiten heißt – philosophisch gesprochen – ihn idealistisch, nicht materialistisch aufzubauen.

Diese theoretisch falschen Auffassungen hält Marcuse von nun an durch. Auch der „Eindimensionale Mensch“ wird auf solchem theoretischen Fundament entwickelt. Auch dort folgt die revolutionäre Potenz nur aus den Leiden, aus dem Mangel, wobei es sich um einen Mangel im Bereich ökonomischer Distribution und politisch-staatsbürgerlicher Rechte handelt. Natürlich darf nicht der Eindruck entstehen, als schätzten wir solchen Mangel gering ein, als leugneten wir, daß hierin revolutionäre Antriebe wurzeln. Es ist nur falsch, den revolutionären Beruf einer Klasse oder sozialen Schicht primär darin zu begründen, andere, weit tiefergreifende Prozesse und Widersprüche jedoch nicht zu beachten, unter anderem darum, weil sie während gewisser Perioden in gewissen Bereichen des Kapitalismus nicht deutlich hervortreten.

Marcuse fährt fort: Marx’ Verelendungsbegriff beinhaltet auch das *Bewußtsein* der Verelendung und der Möglichkeit menschlicher Verwirklichung. Völlig unhistorisch und flach mechanisch-materialistisch heißt es bei Marcuse: „Die Entwicklung der kapitalistischen Produktivität brachte jedoch die Entwicklung des revolutionären Bewußtseins zum Stillstand.“[15] Der technische Fortschritt, die Technik, ist das Subjekt der sich neu herausbildenden Sachlage: Marcuse argumentiert wie nur irgendein Technokrat! So wird einerseits das soziale System des Kapitalismus aus dem „Anklage“-Zustand entlassen. Andererseits wird ein sowohl den Kapitalismus als auch den Sozialismus, als Industriegesellschaften, gemeinsam determinierender, nicht-sozialer Faktor gesetzt. Das alles werden wir im „Eindimensionalen Menschen“ wiederfinden. Und das alles sind Aspekte eines „drit-[230]ten“ Weges jenseits von Kapitalismus und Sozialismus. Eine anti-technische Tendenz kennzeichnet diesen „dritten“ Weg. *Noch* spricht Marcuse das nicht aus, aber es ist doch die innere Logik seiner Argumentation.

Der technische Fortschritt vermehre die Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung, stellt Marcuse richtig fest. Gerade dadurch würden jedoch die Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung repressiv; sie erhalte Unterwerfung und Herrschaft aufrecht. Die fortschreitende Verwaltung reduziere das Maß, in dem das Individuum noch „bei sich“ und „für sich“ sein könne, sie überführe die Individuen in totale Objekte der Gesellschaft.

Unser Autor kennt die großen Katastrophen des „organisierten“ Kapitalismus: Weltkriege, Weltwirtschaftskrise, Faschismus usw. Er weiß auch um die großen revolutionären Kämpfe unseres Jahrhunderts: Oktoberrevolution, Revolutionen in Mitteleuropa am Ende des ersten

[14] Ebenda, S. 372.
[15] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Weltkrieges, chinesische Revolution, Entstehung der sozialistischen Staaten Europas, Zusammenbruch des alten Kolonialismus. Wie kommt er dazu, dennoch ein solch falsches Bild vom Proletariat zu zeichnen, vom Versiegen der revolutionären Potenzen dieser Klasse? Er kann nur dazu kommen, weil er in typisch rechtsopportunistischer Weise den Zustand breiter Teile der Arbeiterklasse, die nicht von der revolutionären, sondern von der opportunistischen Arbeiterbewegung beeinflußt werden, als rein objektiv begründet und unveränderlich ausgibt. Andere Gründe behandeln wir in der Kritik der These von der „Eindimensionalität". Nach solcher Deutung wird freilich die Entwicklung des Bewußtseins zum Vorrecht von Außenseitern – wie Marcuse einer ist. Es sieht so aus, als gebe das Proletariat entwickelter Industrieländer die kollektive Aktion des Überwindens des Bestehenden infolge seiner „Einschmelzung" in den Kapitalismus auf.

Welche Fakten, fragt Marcuse, ermöglichen es der „spätindustriellen Zivilisation", die Negativität zu absorbieren? Die Vergrößerung des Apparates von Produktion und Distribution erzeugte eine Hierarchie öffentlicher und privater Bürokratie, „wobei die Verantwortung weitgehend neutralisiert wurde"[16]. Nur darum kann die bei der Spitze dieser Hierarchie liegende Verantwortung sich erhalten, weil alles dem Gebot unterworfen ist, „der Erhaltung und Ausdehnung des Apparats als einem Ganzen" zu dienen. Der „Apparat" verkörpert den allgemeinen Willen, das kollektive Bedürfnis. Er scheint vernünftig zu sein, und Opposition ist darum falsch. Er hält in den entwickelten Ländern „die Gesellschaft unter sich bessernden Bedingungen und mit einer besseren Befriedigung der Bedürfnisse in Gang ..."[17]. Weiterer Fortschritt erfordert also nicht die Zerstörung der gegenwärtigen Basis.

[231] Diese Beschwichtigung der Opposition sei längst vor dem 4. August 1914 wirksam gewesen. Am 4. August 1914 habe sich nur gezeigt, wie sehr die revolutionäre Kraft bereits integriert war.

Die ungeheure Produktivität des Systems ermögliche Massenproduktion, mache aber auch Massen-Manipulation nötig. Mit der Konzentration der ökonomischen Macht in monopolistischer Größenordnung wuchs der Lebensstandard. Dieser technische Fortschritt änderte die Rolle und Bedeutung der sozialen Kräfte. Die Barrikade verlor ihren Wert, der Streik seinen revolutionären Inhalt. Die Integration des Proletariats wurde durch die ihrer Kampfmittel ergänzt.

Wie unsinnig dieser mechanische Materialismus und die daraus folgende Abwertung des Streiks ist, zeigte – bei allen damit verbundenen Problemen und noch offenen Fragen – der französische Mai/Juni-Streik von 1968. Wenn Marcuses Jünger gleichzeitig in der Bundesrepublik gerade von der Klasse, die sie für integriert halten, einen „Generalstreik" – für den die Bedingungen nicht entwickelt waren – zur Verhinderung der Notstandsgesetze forderten und damit die Hoffnung verbanden, so die Entscheidung der Machtfrage auf die Tagesordnung setzen zu können (was ebenfalls eine voluntaristische Selbsttäuschung war), geben sie zu erkennen, daß die objektive Rolle des Proletariats, Totengräber des Kapitalismus zu sein, fortbesteht.

Auch Marcuses Kritik am realen Sozialismus erreicht schon 1954 ihre im Grunde letzte Station: Die sowjetische Entwicklung konsolidiere den Kapitalismus. Der Mißerfolg der mitteleuropäischen Revolutionen nach 1918 isolierte die Bolschewiki „von ihrer antizipierten ökonomischen und politischen Basis in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern", führte „sie auf den Weg der terroristischen Industrialisierung auf Grund ihrer eigenen Hilfsquellen". Die repressiven, ausbeuterischen Züge kapitalistischer Industrialisierung wurden in der Sowjetunion auf neuer Basis reproduziert. „Verglichen mit der Marxschen Idee des Sozialis-

[16] Ebenda, S. 373.
[17] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

mus, war die stalinistische Gesellschaft nicht weniger repressiv als die kapitalistische, nur viel ärmer.“[18] Freiheit schien ihren Inhalt verloren zu haben. Im Westen wurde der Kommunismus nicht mit einer höheren, sondern mit einer tieferen Stufe historischer Entwicklung und mit einer feindlichen ausländischen Macht gleichgesetzt, der gegenüber die nationale Sache als solche der Freiheit erschien. Schließlich entfaltete sich die Sowjetunion „zu einer hochrationalisierten und industrialisierten Gesellschaft, außerhalb der kapitalistischen Welt und mächtig genug, um mit dieser nach ihren eigenen Bedingungen zu konkurrieren“[19], das Monopol des Kapitalismus auf Zukunft und Zivilisation in Frage zu stellen. Die westliche Welt antwortete mit totaler Mobilisierung, und diese vervollständigte die nationale [232] und internationale Kontrolle über die Gefahrenzonen der Gesellschaft. Die Gefahr führte dazu, nicht nur die inneren, sondern auch die äußeren Widersprüche erfolgreich zu organisieren. Anpassung wurde zur Frage von Leben und Tod. Dies folgt „aus der historischen Struktur der späten Industriegesellschaft ... seitdem es dieser Gesellschaft einmal gelungen war, ihre Dialektik um ihrer eigenen Produktivität willen zu kontrollieren“[20]. Diese Tendenz erfasse die ganze Gesellschaft. Die Präformierung der Individuen, ihre Entwicklung zu Verwaltungsobjekten, scheinen allgemeine Phänomene zu sein.[21]

Worin, fragt Marcuse, nachdem er das schwarze Bild dieses technologischen Mechanizismus als innere „Seele“ der modernen „Industriegesellschaft“ gezeichnet hat (auf die prinzipielle Verwandtschaft dieser Auffassung mit technologisch-fatalistischen Ideen Hans Freyers, etwa in seiner „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“, Schelskys, Gehlens und anderer Konservativer sei hier nur verwiesen[22]), worin also besteht dennoch der Ausweg? Die Idee der Vernunft, der Freiheit, wie Hegel und Marx sie formulierten, erscheine wieder als Utopie. Nach so viel Resignation kommt dann der Salto in Marcuses Version des Prinzips Hoffnung: „Die totale Mobilisierung der Gesellschaft gegen die endgültige Befreiung des Individuums, die den historischen Inhalt der gegenwärtigen Periode ausmacht, zeigt an, wie real die Möglichkeit dieser Befreiung ist.“[23]

Natürlich: Wo so viel Macht aufgewendet wird, um Befreiung vom Kapital zu verhindern, muß die „Gefahr“ dieser Befreiung groß sein. Aber es hilft denjenigen, die sich befreien wollen, herzlich wenig, wenn man ihnen sagt, was die Gegner alles tun, um die Befreiung zu hintertreiben. Wenn Marcuse nur halb so viel theoretischen Scharfsinn aufgewendet hätte, um konkrete Wege des Kampfes für eine reale Freiheit zu weisen, so würde er weniger den Verteidigern des Bestehenden gedient haben. So aber können wir nicht umhin, festzustellen, daß er Pessimismus, Hoffnungslosigkeit unter dem Schein des Erweckens von Hoffnungen verbreitete.

Außerdem gäbe es die von Marcuse gepredigte Hoffnung nicht, wenn seine Theorie des technologisch bedingten, mechanisch-kausalen Integrationsprozesses zuträfe. Marcuses Schlußfolgerung wäre dann reinster Wunderglaube oder Tarnung seines Pessimismus.

Gewiß ist, selbst noch in den schematischsten Verallgemeinerungen, in seinen Argumenten Richtiges enthalten. Aber es wird stets falsch, wenn er partiell Richtiges unter Außerachtlassung anderer, sogar widersprechender Fakten, Tendenzen verallgemeinert und zum unaufhebbaren Faktum erhebt. Das wird durch die Ausschaltung des eigentlichen Gesellschaftli-

---

[18] Ebenda, S. 373 f.
[19] Ebenda, S. 374.
[20] Ebenda.
[21] Ebenda.
[22] Darauf machen aufmerksam: *J. Habermas*, Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, in: Gesellschaft, Recht und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag. Neuwied-Berlin 1968 *C. Offe*, Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese? in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. v. J. Habermas, Frankfurt a. M. 1968.
[23] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 374.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

chen, also des Politischen, des Menschlichen, der Produktion – vor [233] allem der Produktionsverhältnisse, der ihnen spezifischen Entwicklungssetze – aus der Analyse noch verstärkt.

Im Jahre 1964 schrieb Marcuse für den Neudruck seiner Essays aus den Jahren von 1934 bis 1937 ein „Vorwort“[24], das wir in unserem jetzigen Zusammenhang ebenfalls kurz erörtern wollen, weil es verständlicher macht, von welchem Ansatzpunkt her Marcuse an die Ausarbeitung seines Buches „Triebstruktur und Gesellschaft“ – dem ersten großen Werk seiner dritten Entwicklungsperiode – heranging.

Er deutete 1964 an, die „Gleichzeitigkeit des Bürgerkrieges in Spanien und der Prozesse in Moskau“ habe ihn am realen Sozialismus irregemacht.[25] Seine früheren Kritiken am realen Sozialismus werden etwas variiert. Produktivität und Prosperität, im Bunde mit monopolistischer Politik dienender Technologie, machten die fortschreitende Industriegesellschaft gegen Opposition immun. Warum sei das so? Warum könnten wir die heutige Gesellschaft nur mit radikaleren Begriffen (als jenen von Hegel und Marx) bewältigen? War die bisherige, also Hegelsche und Marxsche, kritische Theorie vielleicht in dem Sinne nicht abstrakt genug, daß „sie noch zu sehr an die von ihr betroffene Gesellschaft gebunden war, daß sie sie in ihrem Begriff der Negation nicht weit genug überholt hatte – mit anderen Worten: daß ihr Begriff der freien und vernünftigen Gesellschaft nicht zu viel, sondern *zu wenig* versprach? Angesichts der Kapazität und Produktivität des organisierten Kapitalismus sollte die ‚erste Phase‘ des Sozialismus nicht anders und mehr sein, als sie in der Marxschen Theorie projiziert war – anders im Sinne der Qualität?“[26]

Das Programm der Kritik verändert sich also: es geht schon nicht mehr darum, „nur“ Kritik am realen Sozialismus zu üben. Vielmehr wird Marx selbst Gegenstand der Kritik, und zwar nicht mehr der getarnten, die im Namen einer Wiedererstellung des „wahren“ Marx erfolgte, wie früher, sondern einer offenen Kritik: Seine Theorie sei noch entscheidend bestimmt durch den frühen Kapitalismus. Dieses Argument kennen wir bereits. Es ignoriert die Tatsache, daß das „Kapital“ die Grundgesetze des gesamten Kapitalismus analysiert. Von solcher Position aus heißt es dann weiter: Marx’ Begriff der Freiheit entspricht also nicht unserer Problemstellung. Die alten dialektischen Begriffe verwarfen zu wenig. Sie hielten zu wenig für möglich. Sie setzen „die qualitative Differenz zwischen dem real Möglichen und dem Bestehenden zu schwach“ an. Die sozialistischen Ideen, so weit sie auch über die kapitalistische Produktivität hinausweisen, „erscheinen in Formen, die substantiell als Möglichkeit und Negation des noch nicht voll entfalteten Kapitalismus entworfen waren“[27]. Folglich erfaßten sie nicht alle Möglichkeiten des Kapitalismus. Vieles von dem, was sie dem Sozialismus zuordneten, verwirklichte bereits der [234] Kapitalismus. Also war der Marxsche Sozialismus-Begriff gegenüber dem Kapitalismus nicht negativ genug. Es muß ein anderer Sozialismus-Begriff entwickelt werden.

Prinzipiell muß hier gesagt werden, daß Marcuse den Sozialismus-Begriff von Marx offensichtlich mit dem Begriff der Produktivität verwechselt. Das ist jedoch unzulässig. Der *Sozialismus-Begriff bei Marx* umfaßt eine Reihe von primären und sekundären Merkmalen, die aus verschiedenen Werken von Marx und Engels zusammengefaßt werden müssen. Zu den *primären* Bestandteilen dieses Begriffes gehört: Diktatur des Proletariats als politischer Inhalt der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Kommunismus, Vergesellschaftung der Produktionsmittel als der ökonomische Inhalt der Revolution, Planung der Produktion als Grundlage sozialistischer Wirtschaftspolitik, Partei der Arbeiterklasse als Instrument zur Realisierung der Hegemonie

[24] *H. Marcuse*, Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt a. M. 1965, Vorwort.
[25] Ebenda, S. 11.
[26] Ebenda, S. 12.
[27] Ebenda, S. 13.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

dieser Klasse. Dazu kämen dann die vor allem in der Kritik am „Gothaer Programm“, in den Adressen zum „Bürgerkrieg in Frankreich“ sowie in der „Inauguraladresse“ genannten Organisations- und Distributionshinweise für eine sozialistische Gesellschaftsordnung.

Untersucht man den Kapitalismus unter *diesem* Gesichtspunkt, so wird man zugeben müssen, daß er – im Gegensatz zu Marcuses Behauptung – nichts von diesen Grundelementen des Sozialismus verwirklicht hat. Die Lösung dieser Aufgaben steht in den kapitalistischen Ländern noch bevor, und es ist das eine Lösung, die nur unter der Bedingung der Vernichtung des Kapitalismus – auch des „organisierten“ – erfolgen kann. *Insofern* brauchten wir *keinen* neuen Begriff des Sozialismus, sondern lediglich Klarheit über den „alten“!

Gewiß entwickelt sich mit den allgemeinsten gesellschaftlichen Bedingungen, insbesondere mit den Klassenkampfbeziehungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat, das seit dem Oktober 1917 den Klassenkampf unter ganz anderen Bedingungen führen kann, wächst unter solchen Bedingungen der sozialistische Embryo im kapitalistischen Mutterleib, von dem einst schon Marx sprach.[28] Im Zusammenhang damit entwickelt sich auch die Theorie und Praxis des Sozialismus weiter. Es wird heute zum Beispiel differenziert zwischen dem Sieg der sozialistischen Produktionsverhältnisse und dem auf dieser Grundlage erfolgenden umfassenden Aufbau des Sozialismus. Was dazu konkret gesagt werden kann, hat die SED in ihren Dokumenten gesagt. Aber das alles ändert nichts daran, daß die primären Merkmale des Sozialismus und seines Begriffes unverändert blieben. Das Problem der Negation des Kapitalismus stellt sich insofern keineswegs neu. Marcuses Ausgangspunkt hält also keiner wirklichen Analyse stand.

[235] Er meint, im Reich der Notwendigkeit, daß heißt der objektiven Produktionsprozesse, wirkten Kräfte totaler Verwandlung. Er nähert sich seiner These der „radikaleren“ Negation: Gesellschaft und Natur wachsen immer mehr zu *einem* Apparat zusammen, „aus dem die Menschen um so leichter heraustreten können, je kalkulierbarer und automatischer er wird. Hier erscheint die Chance des Umschlags von Quantität und Qualität, des Sprungs in die qualitative Differenz.“ Gerade die übertriebensten, „eschatologischsten“ Konsequenzen von Marx, die er später selbst aufgab, sind den neuen Tendenzen am angemessensten: „Die Idee der Abschaffung der Arbeit.“[29] Gerade die Automation ermögliche es, daß der Mensch schließlich von dem Apparat seiner Arbeit zurücktreten, aus ihm heraustreten und ihn überschauen kann. Dann kann er mit diesem Apparat frei experimentieren. Der klassische Widerspruch zwischen immer steigender Produktivität und Monopol könne auf die Dauer nicht manipuliert werden, könne aber trotzdem zu neuen Formen der Unterdrückung führen. „Mehr als zuvor ist die Durchbrechung des verwalteten Bewußtseins eine Vorbedingung der Freiheit.“ Dazu muß das dialektische Denken „dem Bestehenden gegenüber negativer und utopischer werden“.[30]

Marcuse denkt vor dem Hintergrund der integrierenden Kraft des staatsmonopolistischen Kapitalismus. Er sieht – wie seine Kritik an Marx’ Kapitalismus-Analyse und Marx’ Theorie des Sozialismus zeigt – primär das Wirken dieser Kraft, ermöglicht durch Mängel der früheren kritischen Theorie. Schlicht gesagt bedeutet das, idealistisch an die Problematik heranzugehen. Die manipulativen Wirkungen des Systems gibt es nicht, weil angeblich die sozialistische Idee zu wenig negativ ist. Da wird der reale Gesellschaftsprozeß zur Funktion defekter Theorie. Man muß die Welt nur anders interpretieren! Außerdem wird hier erneut die manipulative Rolle der sozialdemokratischen Opportunisten entschuldigt.

---

[28] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 25, Berlin 1964, S. 454.
[29] *H. Marcuse*, Kultur und Gesellschaft 1, S. 14.
[30] Ebenda, S. 16.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Es stimmt auch nicht, Marx' Theorie als frühe Kritik eines noch unterentwickelten Kapitalismus abzuwerten. Diese auch von Baran und Sweezy[31] vertretene These sieht darüber hinweg, daß solche von Marx entdeckten Grundgesetze, *die* Bewegungsgesetze des Kapitalismus, wie das Wert-, das Mehrwert-, das Akkumulationsgesetz usw., den frühen wie den späten Kapitalismus regieren. Lenins Imperialismus-Analyse setzt genau im Zentrum der Marxschen Theorie an.

Marcuses Behauptung, Marx' Theorie des Sozialismus sei unserer Zeit nicht angemessen, ist in Wahrheit Ausdruck einer Haltung, die nicht bereit ist, den konkreten Weg des Sozialismus auf der Basis realer nationaler und internationaler gesellschaftlicher Beziehungen, ihrer Komplika-[236]tionen, zu untersuchen. Sie benutzt eine subjektivistische Anthropologie und eine Theorie des indeterminierten Subjekts als Kriterium des Sozialismus. Sie geht nicht konkret-historisch an die Probleme des Sozialismus heran, sondern idealistisch, was genau das zu Marx' Forderungen entgegengesetzte Verfahren ist. Von solcher Auffassung aus muß man natürlich über den realen Sozialismus enttäuscht sein. Aber darüber sollte man sich selbst den Vorwurf machen!

„*Triebstruktur und Gesellschaft*"

Gehen wir nach diesen Bemerkungen über die beiden kurzen Arbeiten Marcuses zu den Hauptwerken der dritten Entwicklungsperiode über.[32] Die erste größere Arbeit dieser Periode ist das Buch, das heute unter dem Namen „Triebstruktur und Gesellschaft" bekannt ist. Das Werk erschien 1955 erstmals in den USA.

Wir wissen bereits, daß Marcuse stets Antideterminist war. Gesellschaft „determinierende Faktoren" sind für ihn allenfalls Produkte menschlicher Aktivität, die als entfremdete, verdinglichte hingenommen werden. Wir wissen auch, daß Marcuse eine innere Vitiösität der Hegelschen und der Marxschen Gesellschaftslehre annimmt. Beide hätten die ganze Größe der zu bewältigenden Probleme nicht erfaßt. Folglich wiesen sie nicht die erforderlichen Wege. Warum folgte das Proletariat nicht seinem revolutionären Beruf? Offenbar reiche die Opportunismus-Theorie nicht aus, die Frage zu beantworten. Gibt es in der Triebstruktur des Menschen Kräfte, die sich gegen die Befreiung sperren, die auf eine Verewigung der Unterdrückung hinwirken? Bedarf es also nicht der „Ergänzung" Marx' durch eine Analyse dieser Triebstruktur, also durch Freuds späte metapsychologische Theorie, damit man die Probleme richtig sehen und daraus die richtigen Konsequenzen ableiten kann? Als das im Marxismus nicht zu Ende analysierte Problem sieht Marcuse das der Herrschaft an. Folglich sucht er im Geiste Freuds nach einem gegenüber Marx anderen Zugang zur Lösung dieser Frage. Von hier aus glaubt er die Fehler in den Denkgebäuden Hegels und Marx' aufdecken und Wege zur Revolutionierung des Kapitalismus und zu den Entstellungen des Sozialismus weisen zu können. Freilich wissen wir, daß dies nur eine Paraphrase auf Marcuses alte, subjektivistische Freiheitskonzeption ist.

Um Freuds Theorie der Herrschaft verständlich zu machen, wollen wir kurz an Hand eines Schemas die Grundbegriffe der Metapsychologie des [237] späten Freud und die Beziehungen zwischen den in diesen Grundbegriffen dargestellten „Erscheinungen" erläutern:

---

[31] Diese Ansicht entwickelten *Baran/Sweezy*, Monopolkapital. Ein Essay über die amerikanische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, Frankfurt a. M. 1967. Zur Kritik daran: *P. Heß*, Zu einem Versuch der Analyse der amerikanischen Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur, in: Wirtschaftswissenschaft, Berlin, Heft 2/1967, S. 306 ff.; *H. Jung*, *Baran/Sweezy*, Monopolkapital, in: Marxistische Blätter, Frankfurt, Heft 2/1968, S. 75 ff.

[32] Von den Werken und Essays der dritten Periode im Schaffen Marcuses müssen hier genannt werden: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1965; Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied-Berlin 1964; Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied-Berlin 1967; Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a. M. 1966; Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a. M. 1965.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Organismus

in ihm wirken zwei Grundtriebe

↓	↓
Lebenstrieb (Eros) erstrebt:	*Todestrieb* erstrebt:
Vereinigung lebender Substanz zu immer größeren und dauerhafteren Einheiten	Rückkehr zum schmerzlosen Zustand vor der Geburt

In ihrem Wirken stoßen beide Grundtriebe auf die

Umwelt

Diese ist für *unmittelbare* Befriedigung des Lebenstriebes zu arm- und feindselig, erzwingt entscheidende Modifikationen der Grundtriebe.

Triebmodifikationen

durch Ablenkung und Hemmung

Ergebnis

gehemmte, aufgeschobene, ersetzte, aber nur dadurch relativ sichere und nützliche

Triebbefriedigung

So entsteht die Triebdynamik als Kampf zwischen

Eros ⟷ *Todestrieb*

↳ *Außenwelt* ⟵

Den drei Grundkomplexen dieser Triebdynamik entsprechen die drei Grundprinzipien:

Lustprinzip ⟷ *Nirwanaprinzip*

↳ *Realitätsprinzip* ⟵

Das Lustprinzip erstrebt die unbegrenzte Entfaltung des Eros durch entspannende Befriedigung. Praktisch bedeutet das, die Verewigung der Lust, die Verhinderung von Spannungen, Gleichgewicht anzustreben: das Lustprinzip hat einen zutiefst konservativen Charakter. Damit gerät es in die Nähe zum Nirwanaprinzip, das zur Überwindung des Lebens strebt, weil dieses ein Überwiegen von Spannungen, Unlust, Bedürfnissen bedeu-[238]tet. Zugleich ist damit das Nirwanaprinzip eine Form des Lustprinzips, insofern es zur Aufhebung der Spannungen strebt.

Freud sah die Konvergenz beider Prinzipien, zog aber daraus nicht die Folgerung ihrer Einheit. Das psychische Leben deutete er als eine Mischung beider Prinzipien. Der Todes- bzw. Destruktionstrieb werde in den Dienst des Lebenstriebes gezwungen, behalte aber seine Energie bei. Diese werde nur abgelenkt. Dadurch richtet sie sich nicht mehr gegen den eigenen Organismus, sondern entfaltet sich als gesellschaftlich nützliche Aggression: gegenüber der Außenwelt (der Natur und den gesellschaftlich erlaubten Feinden) und als Gewissen, Moral, Über-Ich, das zur gesellschaftlichen Beherrschung der Triebe dient.[33]

Aggression – das wollen wir hier festhalten – ist in dieser Freudschen Theorie also aus der Triebstruktur, aus unserem allgemeinen Verhältnis zur Außenwelt unter Bedingungen einer „allgemeinen“ Lebensnot abgeleitet!

[33] *H. Marcuse*, Trieblehre und Freiheit; Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse, in: Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968, S. 43 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Im Rahmen dieses metapsychologischen Schemas entwickelt Freud – und Marcuse folgt ihm dabei – seine Kulturtheorie: Das ursprünglich den Organismus beherrschende Lustprinzip will nur Vermeidung von Schmerz sowie Lustgewinnung aus Körperzonen (dies der Freudsche Begriff der Sexualität, die nicht durch genitale Sexualität allein gekennzeichnet ist). In unserer arm- und feindseligen Umwelt kann dieser Lusttrieb sich nicht entfalten. Von Anfang [an] ist Triebverzicht nötig. Die ursprüngliche Sexualität wird vom gesamten Organismus weg – auf die genitalen, der Fortpflanzung dienenden Körperpartien abgelenkt, damit der übrige Organismus zur notwendigen Arbeit frei werde. Diese Arbeit ist also von der Lust abgetrennt, ist entfremdete Arbeit, ist repressiv verwandelte Triebenergie und erzeugt als solche die Kultur.

Halten wir hier fest: entfremdete Arbeit ist etwas völlig anderes als bei Marx. Sie ist unlustvolle Arbeit, weil die Lebensnot uns zwingt, die Lustgewinnung aus Körperzonen auf die genitalen Organe zu verbannen. Die Arbeit selbst ist nicht mehr erste Lebensäußerung des Menschen, nicht mehr die Grundlage seiner praktischen, theoretischen und geselligen Beziehungen, sondern Frucht des Konflikts zwischen unseren nimmersatten Trieben und der armseligen Umwelt. Der großartige griechische Mythos von Herkules am Scheidewege muß dem biblischen über den Ursprung der Arbeit weichen: Wir verloren das Paradies und müssen im Schweiße unseres Angesichts unser Brot verdienen! Unsere Kultur schließlich ist von der Grundlage her mit Repression behaftet, denn sie entspringt repressiver, unlustvoller, entfremdeter Arbeit.

Das Lustprinzip muß sich in das Realitätsprinzip verwandeln, damit der Organismus gesellschaftsfähig werde. Dieses Realitätsprinzip ist „nichts anderes als das Prinzip produktiver Entsagung, entfaltet als das System [239] aller der Triebmodifikationen, Verzichte, Ablenkungen, Sublimierungen, die die Gesellschaft den Individuen auferlegen muß, um sie aus Trägern des Lustprinzips in gesellschaftlich verwendbare Arbeitsinstrumente zu verwandeln. In diesem Sinne ist das Realitätsprinzip identisch mit dem Prinzip des Fortschritts ...“[34]

Worin besteht nun das Ergebnis solcher Entwicklung unter der Vorherrschaft des Realitätsprinzips? Eros wird durch Entsexualisierung des Organismus und dessen Befähigung zum Dienst als Arbeitsinstrument gesellschaftsfördernd. Das Ergebnis ist eine Deutung des Glücks als zweitrangig gegenüber der gesellschaftlichen Produktivität. Die Leistung wird entscheidend. Entsprechend ist das gesellschaftliche Wertsystem eingerichtet. Der Todestrieb wird modifiziert, im Sinne gesellschaftlich nützlicher Aggressivität nach außen gerichtet oder dient, nach innen gerichtet, der Herausbildung des Gewissens, der Moral usw. zur Repression unserer Triebe.

Entscheidend ist nun nach Freud/Marcuse, daß durch diese repressive Verwandlung unserer Triebe nicht nur der Kulturfortschritt möglich, sondern daß er automatisch wird. Es handelt sich um immer mehr Freisetzung von nützlicher Arbeitsenergie, die aber – nach dieser Theorie von ihrem Ausgangspunkt her – *repressive* Energie ist. Aus der ursprünglichen Libido wird Produktivität. Diese akkumuliert einerseits immer mehr materielle und geistige Mittel der Produktion. Andererseits aber versagt sie – sie ist ja repressiv! – den Produzenten den vollen Genuß der von ihnen erzeugten Güter.

So wird also die Ausbeutung ebenfalls durch unsere Triebstruktur „erklärt“!

Wer Marx’ Reproduktionstheorie kennt, weiß, daß wir hier eine Biologisierung des kapitalistischen Reproduktionsprozesses vor uns haben. Aus der Reproduktion des Kapitalverhältnisses wird eine solche der Repression und ihrer Wertordnung. Und so, wie das letzte Wort der Marxschen Reproduktionstheorie die sozialistische Revolution ist, so das letzte Wort dieser Freud/Marcuseschen Theorie die bio-psychische Revolution. *Das* ist die Vertiefung der Marxschen Ratio durch Marcuse!

[34] Ebenda, S. 42.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Freilich beruht Marx' Theorie auf exakter, wissenschaftlicher Analyse des realen kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsprozesses, während Freuds/Marcuses Theorie auf mythologischen Grundlagen ruht. Während Marx den realen gesellschaftlichen Gegner und den realen Weg Zur Überwindung der gezeigten Probleme weist, bleiben Freud/Marcuse im Appell und in der Verkündung der Hoffnung auf eine bio-psychische Umkonstruktion des Menschen, der bei alledem auch noch individualistisch gesehen wird, stehen.

[240] Innerhalb dieser Entwicklung leitet Freud nun Herrschaft auf folgende Weise ab (wir zitieren Marcuse, weil er daran anknüpfen wird): „... die Menschengeschichte beginne damit, daß in einer Urhorde der Stärkste, der Urvater, sich zum Alleinherrscher aufwirft und seine Herrschaft befestigt, indem er das Weib – die Mutter oder die Mütter – für sich monopolisiert und alle anderen Mitglieder der Horde von ihrem Genuß ausschließt. Und das heißt, daß weder die Natur noch die Armut, noch die Schwäche die erste und für die Kulturentwicklung entscheidende Triebunterdrückung erzwingen, sondern der Despotismus der Herrschaft – die Tatsache, daß ein Despot die Armut, die Kargheit, die Schwäche ungerecht verteilt und ausnützt, daß er den Genuß sich vorbehält und die Arbeit den anderen Mitgliedern der Horde zuschiebt." Dagegen komme es zur Rebellion der Söhne. Sie erschlügen den despotischen Urvater und versuchten, eine andere Ordnung der Dinge herbeizuführen. Das schlechte Gewissen über die Untat führt zur Aufrichtung einer „Über-Ich" genannten Macht, die dieselben Triebverzichte, wie zuvor der Urvater, auferlegt. Dieser erste Versuch der Triebbefreiung ende damit, „daß die rebellischen Söhne oder Brüder sehen oder zu sehen glauben, daß es ohne Herrschaft nicht geht und der Vater eigentlich doch nicht entbehrlich war, ganz gleich, wie despotisch er regiert hat. Der Vater wird wieder eingesetzt von den Brüdern, jetzt *freiwillig* und sozusagen verallgemeinert: als Moralität, das heißt, die Brüder legen die gleichen Triebverzichte und Entsagungen sich selbst und in Freiheit auf, die ihnen vorher von dem Urvater aufgezwungen wurden." Es komme also zur Verinnerlichung der Vaterherrschaft: Ursprung der Moralität und des Gewissens. Damit begännen Kultur und Zivilisation. „Aus der menschen-tierischen Urhorde ist die erste und primitivste Menschengesellschaft geworden. Triebunterdrückung wird zum freiwilligen Werk der Individuen und verinnerlicht, und zugleich wird die Vaterherrschaft etabliert als die vieler Väter, die – jeder für sich – die Moralität der Vaterherrschaft und damit die Triebeinschränkung auf den eigenen Clan, die eigene Gruppe übertragen und in der jungen Generation fortwirken lassen." Es handle sich also um eine Dynamik der Herrschaft, die mit Despotie anhebe, zur Revolution führe und dann zur Verinnerlichung der Herrschaft fortschreite. Diese Dynamik wiederhole sich in der gesamten Geschichte der Menschheit. Freud ordnet die Pubertätsprobleme und deren Überwindung, die Herausbildung entsprechender Normen in diese Dynamik der Herrschaft ein. Auch die Revolutionen ordnet er diesem biologisch-triebhaften Schema unter: so, wie der in der Pubertät Aufbegehrende sich schließlich wieder einfüge, so geschehe es auch den Revolutionen und Revolutionären. „Diese Revolutionen zeigen eine beinahe schematische Entwicklung. Der Aufruhr gelingt, und bestimmte Kräfte [241] die Revolution auf ihren extremsten Punkt zu treiben, auf den, von dem aus vielleicht der Übergang in neue, nicht nur quantitative, sondern qualitative verschiedene Verhältnisse gelänge – und an diesem Punkt wird die Revolution gewöhnlich besiegt und die Herrschaft auf höherer Stufe verinnerlicht, wieder aufgerichtet und weitergeführt."[35]

Der Schluß zeigt, daß Marcuse seine negative Einstellung gegenüber dem realen Sozialismus durch einen gigantischen Mythos, durch eine trieb-theoretisch-biologistische „Fundierung" der Gesellschaftsentwicklung, untermauert. Leider ignoriert er die kritischen Bemerkungen, mit denen Marx und Engels die nicht gerade originellen Versuche widerlegten, Herrschaft auf

[35] Ebenda, S. 46 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

biologisch-tierische Weise zu begründen.[36] Das *Wesen* dieser Kritik besteht darin, die Grundlosigkeit solcher Art Gewaltentstehung in der *menschlichen* Gesellschaft nachzuweisen, zu zeigen, daß ohne ökonomisches Fundament Herrschaft unter Menschen nicht entstehen *und* sich halten konnte.

Freud/Marcuse begründen Herrschaft rein physisch, gehen weit hinter Marx und Engels zurück, wobei Marcuse dies als die nötige Vertiefung der Marxschen Form der Ratio bezeichnet: Herrschaft entspringt überlegener Körperkraft. Damit ist sie auf Zufall begründet: wer gerade der Stärkste war – und nach Herrschaft strebte, was ja wohl auch anders hätte sein können, es sei denn, man leite solches Streben aus dem Sexualtrieb ab –, der bringt den Stein der Herrschaft in Bewegung, der seitdem auf uns lastet. Die „Vertiefung" der marxistischen Theorie der Klassen, des Klassenkampfes, des Staates, ihres Ursprungs aus dem privaten Produktionsmitteleigentum läuft auf Darwins Kampf ums Dasein (Sozialdarwinismus), auf die Deutung der bürgerlichen Konkurrenz – in Analogie zu Sexualbeziehungen bestimmter Tierarten – als eine Art naturwüchsiger Keilerei um die Herrschaft über das Weib in einer angenommenen Urhorde hinaus (die evolutionär, wie Heberer nachgewiesen hat, genetisch ebenso unmöglich ist wie der mythische Ur-Adam und die mythische Ur-Eva[37]).

Marcuse knüpft nun an diese Darstellungen Freuds folgende Implikation: *Wenn* diese Hypothese über den Ursprung der Herrschaft stimmt, dann müsse man fragen, „ob es neben dem geschichtlich-gesellschaftlichen Thermidor, der in allen Revolutionen der Vergangenheit nachzuweisen ist, nicht auch einen *psychischen* Thermidor gibt; werden die Revolutionen vielleicht nicht nur von außen besiegt, umgekehrt und zurückgenommen, ist nicht vielleicht in den Individuen selbst schon eine Dynamik wirksam, die eine mögliche Befreiung und Befriedung *innerlich* verneint ...?"[38]

Zunächst hängt alles an dem Wörtchen Wenn! Dann kommt eine Art gesellschaftlicher und psychischer Parallelismus ins Spiel. Wir werden sehen, daß Marcuse zunächst das „Wenn" vergißt und dann auch noch den [242] Parallelismus zugunsten der psychischen Lösung. Immerhin: das ist eine Art Ersatz für die marxistische Opportunismus-Theorie. Das ist die neue Erklärung dafür, warum die Revolution „ausblieb". Marx und Hegel hatten unrecht, weil sie die bio-physische Mißbildung des vereinzelt genommenen Individuums, das diese Mißbildung im Konflikt mit der feindlichen Umwelt erfuhr , gewissermaßen an sich selbst vornahm, *in* sich vornahm, nicht sahen. Darum sind die Befreiungshinweise von Hegel und Marx unzureichend. Schon ihre Theorien über den Ursprung der Herrschaft stimmen ja nicht. Folglich sind auch ihre Theorien über die Freiheit falsch. Freiheit ist bei ihnen stets schon unter den Bedingungen einer dem Realitätsprinzip, der Repression unterworfenen Welt und darum im dialektischen Kontrast zur Unfreiheit definiert. Fortschritt der Freiheit ist bei ihnen stets an solche Herrschaft und Unfreiheit geknüpft. Wirkliche Befreiung kann es aber auf diesem Boden nicht geben. Dazu ist die totale Revolution, die Veränderung unserer bio-psychischen Struktur, nötig.

Hier haben wir in ausgezeichneter Weise die Tendenz der psychoanalytisch begründeten Kulturtheorie vor uns, das Gesellschaftliche zunächst auf das Individuum, das Individuum sodann aufs Psychische und dieses aufs Biologische zu reduzieren, das dann „darwinistisch" unter dem Aspekt des Konfliktes zwischen Bios und Umwelt beurteilt wird. Logisch folgt daraus, daß Marcuses Revolutionsbegriff nicht bei der Gesellschaft, sondern bei der Triebstruktur des Individuums ansetzen muß und dies auch tatsächlich oft genug unternimmt.[39]

---

[36] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 20, Berlin 1963, S. 147 ff.
[37] *G. Heberer*, Der Ursprung des Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand, Stuttgart 1968.
[38] *H. Marcuse*, Trieblehre und Freiheit, a. a. O., S. 47.
[39] Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Walter Hollitscher, Wien.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marcuse verbindet diese Überlegungen noch mit einer zweiten Implikation: *Wenn* Freuds Hypothese stimme, dann entspringe die Triebunterdrückung nicht nur der Naturnotwendigkeit (Kargheit unserer Lebensbedingungen im Gegensatz zur Unersättlichkeit unseres Lustprinzips), sondern sei „sie zumindest (da wird der Parallelismus langsam begraben! – *R. St.*) ebensosehr und vielleicht sogar primär (na endlich: es ist geschafft, alles ohne Beweis, sogar ohne Beweis-Versuch! – *R. St.*) im Interesse der Herrschaft und der Aufrechterhaltung einer despotischen Herrschaft erfolgt ...“[40]. Das repressive Realitätsprinzip entspringe dann (wenn das Wenn gilt!) nicht nur gesellschaftlicher Vernunft, sondern der (unbegründeten!) Herrschaft. Also ist Triebunterdrückung nicht unabänderlich, hat sie ihre Grenze, die dann erreicht ist, wenn die im Zeichen des Leistungsprinzips erwirtschafteten produktiven Mittel qualitativ und quantitativ ausreichen, unsere Bedürfnisse ohne die erzwungenen Opfer des Leistungsprinzips zu befriedigen. Dies nun sei heute der Fall. Daraus ergibt sich unsere heutige revolutionäre Situation.

Wir sind bei der *Wurzel* der neuen kritischen Theorie Marcuses angelangt. Das Fundament dieser Theorie sind äußerst vage Hypothesen und [243] unentschiedene (im formal-logischen Sinne, nicht im Sinne der Geschichtswissenschaft, unentschiedene!) Implikationen. Es gibt eine ganze Reihe von historisch gesicherten Erkenntnissen, die gegen Freud und für die marxistische Auffassung sprechen.[41]

Es gab einen historisch zumindest bei den bisher untersuchten Völkern nachgewiesenen Zustand der klassenlosen Urgesellschaft. In dieser Zeit lebten die Menschen herrschaftslos. Sie lebten nicht in vaterrechtlicher, sondern mutterrechtlich organisierter Weise.[42] Wenn es Freuds/Marcuses Urhorde wirklich gegeben hätte, so wäre also auf eine despotische eine nicht-despotische Periode gefolgt. Wie – dieses Problem müßten die Freudianer und Marcusianer einwandfrei lösen: wie folgte auf die despotische „Urhorde“ die nicht-despotische Urgemeinschaft, obwohl es das durch Freuds/Marcuses Begriffe des Realitäts- bzw. Leistungsprinzips umrissene Problem der „Lebensnot“ ja für die Urgemeinschaft kaum weniger als für die „Urhorde“ gab? Der Marxismus konnte – ohne Konstruktionen wie Urhorde, Urvater, körperliche Überlegenheit, Zufall und dergleichen – die Herausbildung von Klassen und Herrschaft aus der ursprünglich klassenlosen und herrschaftslosen Gesellschaft nachweisen. Freuds/Marcuses Voraussetzungen, Implikationen und Mythen sind hierzu nicht nötig. Der Marxismus hat die realen Quellen der Unfreiheit aufgedeckt und die historischen Bedingungen ihrer Überwindung gezeigt. Marcuses Rückgriff auf Freud ist also nicht begründet. Freud/Marcuse haben zur Aufhellung des Problems nichts beigetragen. Im Gegenteil: sie haben es durch Psychologisierung, Biologisierung, Entgesellschaftung verdunkelt. Ihre Theorie hat ein pures mythologisches Fundament. Marcuses Rückfall auf diese Position erklärt sich nicht aus angeblichen Mängeln des

---

[40] *H. Marcuse*, Trieblehre und Freiheit, a. a. O., S. 48.

[41] H. H. Holz meint, sowohl Freuds/Marcuses, als auch Marx’/Engels’ Auffassungen über die menschliche Urgeschichte seien hypothetischen, nicht empirischen Charakters. „Allen Modellen dieser Art eignet eine hermeneutische, nicht eine historisch-deskriptive Funktion; sie sind darum auch nicht durch eruierbare Fakten zu bestätigen oder zu widerlegen ...“, sondern als Modelle brauchbar oder nicht. „Ethnologische Präzisierungen treffen darum Freud so wenig wie Engels.“ (*H. H. Holz*, Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968, S. 38.) – Das ist, schlicht gesagt, falsch. Zwischen beiden „Modellen“ besteht tatsächlich der prinzipielle Unterschied, daß dasjenige von Marx und Engels genügend ethnologisch begründet, folglich wissenschaftlicher Art ist. Freuds/Marcuses Modell dagegen hat keine historischen, sondern mythisch-ideologische Grundlagen: die Biologisierung des Gesellschaftlichen, die Ableitung der Macht und des Konkurrenzkampfes aus der „Natur“. Der Charakter [328] solcher sozialdarwinistischer Thesen ist bekannt. Marcuse selbst kritisierte diese Auffassung 1934 in seinem Essay gegen den Faschismus. Holz’ These, wonach man Marx und Freud anerkennen könne, weil keiner von ihnen widerlegt oder bestätigt sei, ist relativistisch, die Orientierung am Kriterium der „Brauchbarkeit“ pragmatisch. Das sollte gegenüber Holz betont werden, der ja kein Relativist oder Pragmatiker sein will.

[42] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 21, Berlin 1963, S. 25-173; *Eildermann*, Die Urgesellschaft, Berlin 1950.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marxismus, sondern aus seinem klassenmäßig und politisch durchaus begreifbaren Antikommunismus, aus seiner kleinbürgerlichen Ungeduld über den realen Lauf der Geschichte, aus seiner daraus resultierenden Resignation. Um dieses persönliche Dilemma hat er eine ganze neue „kritische Theorie“ aufgebaut. Das ist das Wesentliche.

Wohlgemerkt: Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, die aufgeworfenen Probleme positiv zu beantworten. Der *Kapitalismus deformiert alle* Seiten des menschlichen Lebens, auch die (gesellschaftlich geformten, modifizierten) Triebstrukturen. *Wie* geschieht das? Welche Rolle spielen solche Faktoren im gesamtgesellschaftlichen Prozeß – als sekundäre, abgeleitete, vielfach bedingte, nicht zu überschätzende, aber dennoch *wirkende* Faktoren? *Dies* wäre zu erforschen, nicht jedoch durch *Vereinseitigung, Mythologisierung* bestimmter, *vorhandener*, aber – was den Gesamtprozeß angeht – nicht ausschlaggebender Faktoren die wissenschaftliche Klärung der Problematik zu umgehen!

[244] Marcuse weiß, daß die Klärung des Freiheitsproblems bei Hegel und Marx nicht von der realen Unfreiheit abstrahiert. Damit, sagt Marcuse, werde bei beiden die Freiheitstheorie an die Unfreiheit gebunden und in die herrschaftsmäßige Kultur eingebettet[43], eingefügt in die Zwänge eines repressiven Fortschrittsbegriffs, der nunmehr psychoanalytisch destruiert sei.[44] Es müsse also ein völlig neuer Fortschrittsbegriff entwickelt werden. Dies unternimmt Marcuse vor allem in „Triebstruktur und Gesellschaft“.

Im Grunde haben wir es wieder mit einer Anwendung des Heideggerschen „Widerrufs“ zu tun. Hegels Negation der Negation wird abgelehnt. Das Werden wird irrationalisiert. Im „Eindimensionalen Menschen“ treffen wir das wieder. Dort werden wir auch zeigen, daß mit einer solchen Theorie keine Revolution begründet werden kann. Es handelt sich um Pseudoradikalismus, der die ganze Geschichte der menschlichen Freiheitskämpfe in Wahrheit annulliert, ausstreicht.

Wir wissen bereits, daß Marcuse am Sozialismus-Begriff von Marx dessen ungenügend utopischen Charakter rügt. Nachdem unser Autor Marx „radikalisiert“ hat, indem er – gestützt auf Freud – das Problem der Unterdrückung „tiefer“ klärte, wendet er sich in „Triebstruktur und Gesellschaft“ vor allem der „Begründung“ eines neuen Bildes der Freiheit und Befreiung zu.

Er unterscheidet zwischen notwendiger (biologisch unvermeidlicher) und zusätzlicher, nur im Interesse der Aufrechterhaltung der Macht ausgeübter Repression: „Surplus-repression“. Dies ist wieder – wie vorher hinsichtlich der Marxschen Reproduktionstheorie – eine revisionistische Anleihe bei Marx (Surplus-Profit).[45] Diese zusätzliche Repression entlarvt er durch Konfrontation mit den heutigen technisch-produktiven Möglichkeiten der Menschen als überflüssig. Allerdings habe die im Zeichen repressiver Kultur abgelaufene Geschichte tiefe Spuren im Menschen hinterlassen. Stets habe es dagegen Widerstand und Revolution gegeben. Ausdruck dieses Widerstandes seien Produkte der Phantasie, der Kunst, Mythen und auch die Religion (hier ist jene Seite der Religion gemeint, die Marx Protestation gegen das wirkliche Elend genannt hat). Die Phantasie bewahrt zum Beispiel die von Geschlecht zu Geschlecht weitergegebenen Erinnerungen an die glückhaften urzeitlichen Zustände auf und ist insofern Ort des Widerstandes. „... die Phantasie besteht darauf ..., daß hinter der Illusion ein *Wissen* steht.“ Auch Kunst ist in diesem Bereich des Widerstandes angesiedelt und darum revolutionär. Allerdings absorbiert ihre *ästhetische* Form den revolutionären Inhalt: Kunst wird „genossen“ (Marcuse hält seine These von 1937, aus dem Aufsatz über „affirmative Kultur“, durch). Die Herrschenden gewähren eine Art introvertierter, ästhetischer Narrenfreiheit. Die

[43] *H. Marcuse*, Trieblehre und Freiheit, a. a. O., S. 30.
[44] Ebenda, S. 35 ff.
[45] Der Ausdruck „surplus repression“ findet sich in: Psychoanalyse und Politik, a. a. O., S. 72.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Produkte der Phantasie, der Kunst, [245] das Mythische und der religiöse Protest überwinden das Realitätsprinzip *ideell*. Sie sind also Elemente der „Großen Weigerung". In ihnen erinnern wir uns der verdrängten Urbilder von Glück, Lust und Freiheit.[46]

Sobald jedoch die Kultur eine solche Höhe der Entwicklung erreicht hat, welche die volle Bedürfnisbefriedigung ermöglicht und damit die „Surplus-repression" überflüssig machte – das sei heute der Fall –, kann diese „Große Weigerung" zur echten revolutionären Kraft werden. Sie tritt dann aus dem Reich des ästhetischen Scheins, der Phantasie, der Mythologie, der religiösen Fluchtform oder der psychischen Erkrankung heraus, wird zur geschichtlichen Kraft.

Solche Befreiungsversuche habe es immer wieder gegeben.[47] Aber sie wurden jeweils verhältnismäßig leicht niedergeworfen. Die Revolutionen wurden verraten. Wir wissen, warum: weil es einen „psychischen Thermidor" gab. Jahrtausendealte Wirkung des Realitätsprinzips deformierte die Individuen und erzeugte in ihnen die psychische Thermidor-Bereitschaft. Darum verhalten sich die Menschen gerade angesichts der realen Möglichkeit von Befreiung auf alte Weise, nämlich repressiv! Selbst die Revolutionäre identifizieren sich mit dem, was sie bekämpfen. So übernehmen die Sozialisten das Leistungsprinzip. Diese Identifikation ist das Wesen des Verrats an der Revolution.

Man sieht: Hegels Dialektik der Negation der Negation gilt als theoretische Rechtfertigung des im Laufe der Geschichte entstandenen psychisch bedingten repressiven Verhaltens der Menschen. Nötig ist eine andere Form von Negation. Und man sieht weiter, daß Opportunismus und Konterrevolution nichts mit dem Klassenkampf zu tun haben, sondern von den Revolutionären selbst, auf Grund einer repressiven Präformierung ihrer psychischen Dynamik, ausgehen und in der Dialektik Hegels/Marx' ihre theoretische Rechtfertigung fanden. Natürlich gibt es logisch nur den einzigen Ausweg: totale Revolution, Negation ohne Negation der Negation, „negative" Dialektik. Was immer dies auch heißen möge: Negation der Negation darf sie nicht enthalten, sie darf nur Negation sein: negative Dialektik von der Art, wie sie heute systematisch Adorno vertritt. Totale Revolution nicht der realen Basis, sondern unserer psychischen Struktur, das ist die zentrale Aufgabe. In dieser Weise hat Marcuse Hegel und Marx „radikalisiert".

Solche totale Revolution sei heute möglich. Sie sei aber auch nötiger denn je: die modernen produktiven Kräfte könnten den Menschen in ungeahnter Weise von unlustvoller, entfremdeter Arbeit befreien. Aber sie dienen der bestehenden, repressiv eingerichteten Kultur der Verewigung der Surplus-repression. Je größer die Möglichkeit der Befreiung, desto größer sei der dagegen mobilisierte Widerstand. Dies seien die Quellen der [246] totalitären Tendenzen, die es auch in den bürgerlichen Demokratien gäbe.[48]

Heute wäre also die Befreiung des Lustprinzips möglich. Dazu sei die „Große Weigerung" nötig, das Nicht-mehr-Mitmachen bei der Unterdrückung im Zeichen des Leistungsprinzips. Zur Verhinderung dieser möglichen Freiheit werde der Druck des den Menschen früher im Namen des Leistungsprinzips auferlegten Sexualtabus weitgehend gemildert. Marcuse weiß also, daß hierin auch ein „Integrationsfaktor" wirkt: Lockerung sexueller Tabus hat eine Beruhigungs-, Anpassungs-, die Ablenkungswirkung und ist *insofern* nicht revolutionär. Die bürgerliche Sex-Welle unserer Zeit erklärt sich nicht zuletzt von daher. An die Stelle des Sexual-Tabus trete wachsende Bewußtseinsmanipulierung. Diese Seite seiner Theorie entwikkelte Marcuse vor allem später im „Eindimensionalen Menschen".

---

[46] *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 143.
[47] Ebenda, S. 91 f., 69 f., 72 ff.
[48] Ebenda, S. 93 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Der zweite Teil von „Triebstruktur und Gesellschaft“ soll skizzieren, wie eine künftige, nichtrepressive Gesellschaft aussehen könnte. Entsprechend der Konsequenz seiner Theorie bedeutet das vor allem, die *Triebstruktur* einer solchen Gesellschaft zu entwerfen.

Halten wir indessen fest, daß nach den methodischen Grundprinzipien seiner „kritischen Theorie“ sich eine solche Möglichkeit für Marcuse gar nicht bietet. Wir haben gesehen, daß ein entscheidender Einwand Marcuses gegen Hegel und Marx darin bestand, ihre Negation sei nicht „radikal“ genug. Daß das genau in dem von uns bereits angedeuteten Sinn zu verstehen ist, die Negation der Negation, die bestimmte Negation, durch das reine, formal-logische Non zu ersetzen, werden wir noch genauer belegen. Marcuse lehnt die Hegelsche und Marxsche Negation als Bindung, als Determination der Freiheit – in unserem jetzigen, psychischen Zusammenhang gesehen: als Ausdruck der Repression – ab. Aber dann ist die Gesellschaft der Zukunft jenseits von Definition und Bestimmung.[49] Wenn dem so ist, wie kann dann Marcuse positive Aussagen über die Gesellschaft der Zukunft, über die total andere, „zweite“ Dimension unserer psychischen Struktur, formulieren? Er könnte höchstens sagen: so, wie es jetzt ist, wird es nicht sein. Jeder Versuch, darüber hinausgehende *inhaltliche* Aussagen zu machen, muß sich in irgendeiner Weise an Altes halten, davon ausgehend Neues entwickeln, das heißt – philosophisch gesprochen – zu Hegels Theorie der Negation „zurückkehren“. Marcuses ganze „kritische Theorie“ krankt also von Anfang an an einem fundamentalen inneren Widerspruch.

Schauen wir uns indessen an, wie seine zukünftige Welt aussehen soll (seine Welt unserer Triebe!). Um dies zu sagen, geht er von mythologischen Gestalten wie Narziß und Orpheus aus[50], was eine Parteinahme gegen Prometheus und Faust bedeutet. Außerdem zieht er die Ästhetik heran und fragt, [247] wie unsere Triebe unter Bedingungen einer „libidinösen“ Ratio wirken. Er nennt gleichsam als Chiffren der neuen Kultur: Platons Eros, Schillers „Ästhetische Briefe“, Kleists Arbeit über das Marionettentheater[51], Dichtungen Baudelaires, Rilkes[52], Prousts und Valérys[53], Werke von Surrealisten, Aphorismen Nietzsches[54], wozu wir uns früher schon geäußert haben.

Die Negation, die alles Vergangene und Gegenwärtige „nichtet“, ist das freilich nicht. Also ist es – unausgesprochen – eine Form der Negation, die theoretisch nur von Hegel her begründet werden kann: eine bestimmte. Aber sie lehnte Marcuse gerade ab! Wir zeigten schon, daß Marcuses „negative“ Negation in Wahrheit gerade Reaktionäre und nicht wenig Reaktionäres bejaht.

Immerhin: der humanistische Gehalt, den Marcuse in den Werken der angedeuteten Dichter und Denker sowie in den genannten Mythen erkennt, sei unter den Bedingungen und folglich auf der Basis unserer modernen Produktion zu verwirklichen: Atommotor *und* Orpheus.

Wir wollen Marcuses konkretere gesellschaftliche Zielvorstellung, die er auf solchem Grunde entwickelt, ergänzt durch einige Forderungen seiner späteren Werke, kurz wiedergeben:

Die Arbeitszeit muß – bei eventuellem Abbau überflüssigen Lebensstandards – vermindert werden.[55] Die zusätzliche Unterdrückung ist bis auf jene abzubauen, die funktionell notwendig

---

[49] Vgl. auch die zahlreichen anti-deterministischen Argumentationen bei Marcuse: Kultur und Gesellschaft 1, S. 110 ff., 125 f.; Vernunft und Revolution, S. 276 ff., 278 ff., 352, 369 ff.; Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, S. 37, 45 ff., 54 ff.; Der eindimensionale Mensch, S. 14 ff., 42 ff., 54 ff., 232 ff., 261 ff. Die in Anlehnung an Freud verfaßten Arbeiten, wie: Triebstruktur und Gesellschaft, sind ganz der Behandlung dieses Themas gewidmet.
[50] *H. Marcus*, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 158.
[51] Ebenda, S. 180 ff., 191 f., 196.
[52] Ebenda, S. 161, 163, 172.
[53] Ebenda, S. 162.
[54] Ebenda.
[55] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 22 ff., 256.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

ist (Techniker, Lehrer, Verkehrspolizisten usw.). Er fordert Bevölkerungskontrolle und Geburtenregelung[56] (was auch repressiv sein kann!) sowie Hilfe für die unterentwickelten Länder. Auch die vor- und außermenschliche Natur soll befreit und befriedet werden.[57] Eine libidinöse Moral, Eros, nicht-repressive Formen der Sublimierung (Selbstsublimierung, spielerisch ästhetische Selbstverwirklichung des Menschen) wird entstehen.[58] Der „utopische Überschuß" großer Philosophie – die Idee des höchsten Gutes, die Eudämonie, Freiheit und Gleichheit, ewiger Frieden, Nietzsches „ewige Wiederkehr" und anderes – wird verwirklicht werden. Auch der bedeutende Gehalt der Phantasie soll in solcher befriedeten Welt verwirklicht werden. Die Phantasie bewahrte die tabuierten Bilder menschlicher Erfüllung, des Spiels und des Glücks. Jetzt tritt das aus dem Reich des Phantastischen in die Wirklichkeit: „Die Freiheit der Einbildung verschwindet in dem Maße, wie die wirkliche Freiheit zur reellen Möglichkeit gemacht wird. Die Grenzen der Phantasie sind ... im strikten Sinne technische Grenzen: sie sind durch den Stand der technischen Entwicklung vorgeschrieben", meinte Marcuse schon 1937.[59] Auch die Zeit, der Tod, die nihilistischen Mächte, die am stärksten mit Repression und Entsagung verbunden sind, werden überwunden.[60] An die Stelle des hektischen Fortschritts trete Statik, „ewige Wiederkehr". Ein neues Realitätsprinzip entstehe, das den [248] neuen Grunderfahrungen der Menschen entspreche. Es wird die menschliche Existenz „in ihrer Gänze verwandeln": es käme zur „Tilgung der Ursünde" (Baudelaire), zur „Freiheit von Schuld und Angst", zur „Ordnung der Fülle", zu „Ruhe, Nachsicht, zu rezeptivem Sein", zur „Befreiung des Eros", zur Brechung der „Tyrannei des Werdens über das Sein", zur „Sinnlichkeit, Spiel und Sang", zur „Ordnung ohne Unterdrückung". Mit solchen Metaphern kennzeichnet Marcuse die neue Lebensweise, welche alles Werden in sich aufgenommen hat, die eine Welt der Vernunft, aber nicht der alten Ratio sei – welche an das Leistungsprinzip gebunden war oder ist.[61]

Wenden wir uns nunmehr noch einigen kritischen Bemerkungen zu diesen Gebilden Marcuseschen Theoretisierens zu. Halten wir fest, daß sein Ausgangspunkt Resignation über die bürgerlich-klassische (Hegel) und die proletarisch-sozialistische (Marx) Freiheitsbewegung war. Ein wesentlicher Grund dieser Resignation ist der schon häufig gezeigte Mangel an wirklich historischem Denken bei Marcuse. Er resigniert angesichts der Kompliziertheit der Dialektik der Geschichte und Realität des Gesellschaftlichen. Er hat kein vernünftiges Verhältnis zu Fortschritt und Reaktion, zu Sieg und Niederlage. Ihm geht der Fortschritt nicht schnell genug. Im Grunde ist seine Dialektik, die doch im Gegenzug zur „Enthistorisierung" und „Mechanisierung" der Dialektik entstand, nicht historisch genug, versteht sie den Fortschritt mechanistisch-evolutionär und kommt zur Resignation, wenn die Geschichte nicht überspannten Erwartungen entspricht, die ihrerseits nicht aus der „Dialektik" Marcuses, sondern aus seiner kleinbürgerlich-politischen Gestimmtheit entspringen. Daran ist für ihn jedoch die Theorie schuld, nicht seine, sondern die von Marx und Hegel. Sie interpretieren die Geschichte nicht richtig. Also muß neu interpretiert werden. Wir brauchen eine neue „kritische Theorie". Marx' elfte Feuerbach-These ist falsch!

Erwähnt werden muß auch, daß Marcuses Humanismus nicht nur hinter Marx, sondern auch hinter Hegel („Phänomenologie") und Goethe („Faust") zurückgeht. Er kehrt zum biblischen Mythos der Arbeit als Qual zurück. Das Leistungsprinzip wird zum Negativ der Freiheit. Allerdings drückt dieses Prinzip – sicher nicht nur, aber doch primär! – objektive Gesetze unse-

---

[56] Ebenda, S. 254 ff.
[57] Ebenda, S. 248 f. *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 164 ff., 213.
[58] *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 158 ff., 171 ff., 195 ff., 219 ff.; *ders*., Der eindimensionale Mensch, S. 91 ff.
[59] *H. Marcuse*, Kultur und Gesellschaft 1, Vorwort, S. 123.
[60] *H. Marcuse*, Triebstruktur und Gesellschaft, S. 163.
[61] Ebenda, S. 121 ff., 130, 152 ff., 155 ff., 158, 160 ff., 168 ff., 186, 190 ff., 227 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

res Lebens: des Produzierens, aus. Es beschränkt unsere Freiheit, soweit man zwischen Freiheit und objektiver Notwendigkeit eine unüberschreitbare Kluft sieht. Doch wir zeigten, daß unter solchen Bedingungen Freiheit nicht nur im historischen, sondern auch im logisch-theoretischen Sinne nicht möglich ist. Marcuses freier Mensch befindet sich außerhalb des Zusammenhangs, der Leben gewährt. Dieser Mensch ist eine sinnlose Spukgestalt.

[249] Marcuse opfert die Dialektik von Freiheit und Arbeit angesichts der Tatsache, daß diese Dialektik in der antagonistischen Klassengesellschaft pervertiert wurde. Nur Arbeit, die identisch mit Spiel ist, sei unentfremdet. Aber Arbeit hat stets auch mit der objektiven Natur und ihren objektiven Gesetzen zu tun. Insofern enthält sie mehr als das Element der Subjektivität (des „Spiels"). Marx hob diese Dialektik von frei-schöpferischer und mühevoller Arbeit hervor, zeigte ihren Humanisierungscharakter. Aber bei Marcuse ist letztlich Freiheit arbeitslos, ist Glück letztlich prozeßlos, ist Fortschritt Stillstand. Sein Humanismus eliminiert das Große der Hegelschen Philosophie, von dem Marx gesprochen hat: die Entdeckung der tätigen, aktiven, produktiven Seite des Subjekts. Marcuses Mensch ist letztlich kontemplativ. Darum muß – in solcher Theorie – der Konnex [Zusammenhang] zwischen Subjekt und Objekt zerreißen. Alle das Leben ermöglichenden Prozesse fallen aus dem Subjekt heraus, werden Automationsprozessen überantwortet, werden Prozesse des verselbständigten Objekts. Eine höhere Form der Entfremdung von Objekt und Subjekt ist kaum vorstellbar. Der auszog, die Entfremdung total zu „widerrufen", schuf die Theorie der schlimmsten Entfremdung.

Letztlich liegt dem Freuds falsche Kulturtheorie zugrunde, die Marcuse übernimmt. Vereinfacht besagt sie: Unsere lebensfeindliche Umwelt zwingt uns zum Triebverzicht und zur entfremdeten Arbeit. Das Ergebnis ist unsere Kultur. Aber diese ist mit dem repressiven Makel des Triebverzichts behaftet. Fortschreitende Kultur, Akkumulation von Kultur ist Akkumulation von Repression. Freiheit und Leistung, die ein Signum dieser Kultur und deren innere Logik Herrschaft ist, bilden einen Gegensatz.[62] Dies ist ein fehlerhafter Kreislauf, aus dem – im Rahmen der Freudschen Lehre allein – kein Ausbruch möglich ist.

Um diesem Dilemma zu entgehen, verläßt Marcuse – ohne inneren Grund – die freudianische Position und macht eine Anleihe bei Marx: Die Akkumulation unserer Produktivkräfte ermöglicht schließlich die Befreiung von notwendiger, von entfremdeter Arbeit. Die Befreiung wird durch die innere Entwicklung der Kultur möglich. Aber, ist zu fragen: wie kann das geschehen? Nach den Implikationen Freuds ist diese Kultur *und* unser Handeln repressiv, weil dem Triebverzicht, der Entfremdung entspringend. Man müßte also mit der Revolutionierung unserer Triebstruktur beginnen.[63] Aber wie macht man das? Das Ausmalen einer nicht-

[62] *H. Marcuse*, Trieblehre und Freiheit, a. a. O, S. 15.

[63] Daß wir Marcuse damit völlig richtig interpretieren, zeigt der Vortrag, den er während des 4. Salzburger Humanismus-Gesprächs (10. bis 13. September 1968) zum Thema „Friede als Utopie" hielt. Der Vortrag ist abgedruckt in der November-Dezember-Nummer 1968 des „Neuen Forums" (Seitenangaben beziehen sich darauf). Friede erfordert nach Marcuse die Beendigung der bisherigen Geschichte. Das „setzt voraus die *bestimmte Negation der bestehenden Systeme im Westen wie Osten*, obwohl in sehr verschiedener Weise: Im Westen als Negation der Leistungsmoral, des Tauschprinzips, des Partikulareigentums an den Produktionsmitteln, im Osten als Negation der bürokratisch-[329]autoritären Herrschaft, des Sozialismus mit kapitalistischen Incentives [Anreizeffekte zu erhöhter ökonomischer Leistungsbereitschaft] und Zielen, der ‚sozialistischen' Konkurrenz und Machtpolitik" (S. 706). Dies ist genau die Linie des „dritten" Weges, und sie richtet ihr Hauptfeuer – wie der Revisionismus seit eh und je – gegen die proletarische Diktatur. Aber nicht darum geht es uns jetzt, sondern um Marcuses positiv entwickelte Vorstellungen von dieser Revolution. Zunächst sagt er: „Auch eine Revolution kann dies nicht, wenn sie zwar die Institutionen der gesellschaftlichen Basis verändert, aber auf der neuen Basis das historisch veraltete System der Bedürfnisse perpetuiert [ständig in gleicher Weise fortfahren]und im ‚Fortschritt' immer mehr erweitert und verfestigt." Gerade durch die Beibehaltung der alten Bedürfnisse und deren Befriedigung wird das repressive System prolongiert. (S. 706) – Während der Sommerschule 1968 zu Korčula sagte er sinngemäß dasselbe: Die Produktion selbst müsse durch neue Werte geleitet sein. Dazu sei eine „*Revolution vor der Revolution*" nötig: „vor der sozialen müsse eine Revolution im Menschen stattfinden, ein ‚radikaler Wandel aller Aspekte des Menschen'. Das sei eine

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

repressiven Triebstruktur ist noch keine Revolution, sondern gleicht dem Ausdenken von Utopien.

Letztlich ist Marcuses neue Theorie ausweglos. Der Grund dieser Ausweglosigkeit besteht darin, daß hier recht eigentlich die Rolle des Subjekts negiert, im Funktionieren eines mechanistisch abrollenden Kulturpro-[250]zesses ausgelöscht ist. Von dem nur in der Einbildung, aber nach den inneren Voraussetzungen dieser Theorie nicht mehr existierenden Individuum aus gibt es keine Brücke zur Realität mehr. Durch die Aktion ist nichts zu ändern, vielleicht durch die Verweigerung der Aktion? Wie unklar sich Marcuse dessen in Wahrheit ist, zeigt sein Ausdruck von der „Katastrophe der Befreiung". Das hört sich gewaltig an, ist aber in Wahrheit eine inhaltsleere Metapher. Es sei denn, man deute sie im Sinne der bereits bekannten bürgerlich-reaktionären kulturpessimistischen Richtung (Schopenhauer – Nietzsche – Freud – Heidegger), die „alles widerrufen" möchte!

Richtig ist, daß in Klassengesellschaften alle Kultur auf der Unterdrückung, auf den Opfern der Massen beruht. Aber Freuds Kulturtheorie selbst ist falsch. Die großen Kulturen künstlerischer Art während der Sklavenhaltergesellschaft wurden beispielsweise nicht von Sklaven geschaffen, sondern von Angehörigen der herrschenden Klassen. Die Kulturträger waren ihrer Zeit entsprechend „völlig frei" und praktisch allseitig, unsublimiert genießend. Wenn es nach Freud ginge, hätten diese nicht dem Triebverzicht unterworfenen Klassen kulturell unproduktiv sein müssen. Das Gegenteil war der Fall. Andererseits gab es in der Geschichte selten Systeme, die den Massen einen solchen Triebverzicht auferlegten wie das faschistische in Deutschland. Vergeblich sucht man nach Kulturformen dieser Gesellschaft, die dem Niveau ihrer „Repression" angemessen wären. Freuds These, daß Kultur unterdrückter Lust ihre Entstehung verdanke, ist falsch, so sehr sie zunächst ansprechen mag.

Es fällt auf, daß Marcuse hier – wie überhaupt – recht wenig darüber sagt, *wie* eigentlich das von ihm umrissene Ziel erreicht werden könne. Die „Große Weigerung" ist nur die logische Negation. „Ontologisch" gesehen verbleibt sie in der Ebene der Position. Politisch-taktisch gesehen ist sie ein dem Streik analoges Kampfmittel. Aber erstens hat Marcuse selbst – wie noch zu zeigen sein wird – den Streik für sinnlos erklärt. Zweitens ist tatsächlich der Streik, die Weigerung, das Nicht-mehr-Mitmachen, eine abstrakte Negation, noch kein Neu-Machen, noch keine bestimmte Negation. So wichtig er als Kampfmittel ist, dient er noch nicht unmittelbar der Herbeiführung des Neuen.

Frage der Erziehung, damit könne man schon heute beginnen" (S. 749). Selbstverständlich muß der Sozialismus die Natur unserer Bedürfnisse verändern, anderenfalls, mit einer einfach übernommenen kapitalistischen Bedürfnisstruktur, kann nicht einmal der Sozialismus vollendet, geschweige denn zum Kommunismus vorangeschritten werden. Immerhin handelt es sich um einen historischen Prozeß, was Marcuse offensichtlich nicht wahrhaben will. Wichtiger ist sein Hinweis – er übertreibt auch wieder die richtige Auffassung, daß mit der Herausbildung einer neuen Moral unter den sozialistischen Revolutionären schon vor der Revolution begonnen werden *muß* –, der Revolution habe eine totale Revolutionierung des Menschen vorauszugehen und diese sei im Wege der Erziehung zu bewerkstelligen. Das ist der alte Bildungsreformismus, das ist die alte Position, von der aus Karl Kautsky gegen die Oktober-Revolution zu Felde zog. Lenin antwortete ihm ganz richtig mit der Frage, wie denn eine solche Erziehung erfolgen solle, wenn sie der, der erziehen wird und erzogen werden muß, zugleich mit der Revolutionierung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse verbindet?! Marcuse verlangt also die „*radikale* Veränderung des Systems der Bedürfnisse, das zu einem entscheidenden Faktor der Stabilisierung, Kohäsion und Reproduktion der aggressiven Gesellschaft geworden ist ... Das heißt ... eine radikale Veränderung der *menschlichen Natur* ... der Triebstruktur ... (S. 706). Dieser alten Triebstruktur lastet er an, daß der Mensch die Dinge „als Tauschwerte, als Materie der Beherrschung" behandle (S. 706). Das ist die Zurückführung des Kapitalismus und der Herrschaft auf die Triebstruktur. Die Revolutionierung unserer Triebstruktur verlangt den Bruch mit den bestehenden Institutionen, „nicht nur mit Ökonomie, sondern mit der Totalität der traditionellen Kultur, inclusive ihrer höheren Kultur, deren Desublimierung ein entscheidender Aspekt dieses Bruches wäre" (S. 706). Er fordert die „wirkliche Umwertung aller Werte", die „Rebellion der Instinkte" und nennt als Ausdruck dieser „Triebrebellion" den „*globalen Aufstand der Jugend*, besonders der Studenten" (S. 706).

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Es ist auch methodische Kritik an Marcuses „Sozio-Psychologismus“ (Baran[64]) zu üben. Er stellt eine drapierte Form des Individualismus dar. Durch Anleihen bei der alten Milieu-Theorie tarnt er den Individualismus dualistisch. Die Gesellschaft ist dem Sozio-Psychologismus nicht dialektisch-identisch mit dem Menschen, sondern ist ihm dessen Umgebung, der er sich in geeigneter Weise anpassen muß.

Letztlich erfolgt hier zunächst eine Biologisierung psychischer Prozesse durch deren Reduktion auf die Triebe (das ist die Grundlage von Freuds [251] metapsychologischer Gesellschaftstheorie). Dann erfolgt eine Psychologisierung der Gesellschaft, also vermittelt eine Biologisierung der Gesellschaft. Freud selbst belegt diese These, wenn er sagt: Im Grunde sei die Soziologie angewandte Psychologie.[65]

Harald Wessel verweist auf den Vortrag, den Marcuse im Jahre 1966 vor der Psychiatrischen Gesellschaft in Chikago über Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft hielt.[66] Darin wies unser Autor zunächst auf die Rüstungsmonopole, auf ihre wirtschaftlichen und politischen Machtbestrebungen als die Wurzeln der Aggressivität hin. Er schildert in außerordentlich eindrucksvoller, anklagender Weise die Erscheinungsformen dieser Aggressivität. Wessel kritisiert mit Recht, daß mitten in diese klaren Beschreibungen plötzlich die Begründung der Aggressivität durch einen Aggressionstrieb einbricht. Diese ambivalente Behandlung des gleichen Problems zeigt, wie Marcuse zwischen gesellschaftswissenschaftlichen und psychoanalytischen Betrachtungsweisen schwankt. Zugleich kann man von solcher Auffassung her jederzeit einer bestimmten Triebstruktur – statt einer Gesellschaftsstruktur – die letzte Verantwortung für Aggression aufbürden und somit den Kampf dagegen fehlleiten.

In einem Interview mit dem „Spiegel“[67] geht Marcuse von einer These Freuds aus. Dieser verwies auf den Chirurgen. Er stelle den naturhaften Destruktionstrieb in den Dienst einer lebenserhaltenden Tätigkeit. Warum, fragt Marcuse, sollen wir unseren Zerstörungstrieb nicht so austoben, daß wir unsere im Kapitalismus entstandenen, häßlichen Städte niederreißen und anschließend neu, schöner aufbauen?

Damit anerkennt Marcuse Freuds These von der Plastizität unserer Triebe und räumt uns die Fähigkeit ein, sie kontrollieren zu können. Darin steckt aber doch ein Problem: Wenn – wie Freud/Marcuse sagen – Triebverzicht, Umlenkung der Triebenergie repressive Folgen haben, so hilft die „Umfunktionierung“ des Destruktionstriebes letztlich nicht.

Wir haben hier – auf psychologischer Ebene – einen alten Widerspruch reproduziert: den Pflichtenkonflikt der individualistisch-liberalen Ebene. Deutet dies nicht darauf hin, daß die Ausgangsposition – die individualistisch-liberale – der metapsychologischen Kulturtheorie Freuds/Marcuses, falsch ist? Auf solchem Boden wären die genannten Konflikte doch nur lösbar, wenn es tatsächlich die dem liberalen Manchestertum stilschweigend unterschobene prästabilierte Harmonie unserer divergenten individuellen Handlungen gäbe. Aber dann wäre die Lösung aller Probleme bereits vorausgesetzt, nichts wäre wirklich gelöst. Gesellschaftliche Grundprobleme lassen sich eben nicht auf solchem Boden erörtern [252] und lösen. Dazu sind gesellschaftswissenschaftliche Methoden nötig, auch in der Psychologie. Das Gesellschaftliche ist nicht psychisch, sondern das Psychische ist gesellschaftlich zu erklären.

---

[64] *Baran*, Unterdrückung und Fortschritt, Essay, Frankfurt a. M. 1968, S. 75. Die Arbeit erschien vorher in: Periodikum für wissenschaftlichen Sozialismus, Heft 14/1959.
[65] Freud, Werke, Bd. XV, S. 194.
[66] *H. Marcuse*, Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft, in: Neue Rundschau 78, Heft 3/1967; Vgl. auch: *H. Wessel*, Die kritische Theorie bleibt negativ, in: Forum, Berlin, Nr. 2-5/1968.
[67] „Der Spiegel“, Hamburg, 21. August 1967, Nr. 35/1967.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Das Buch gegen den „Sowjetmarxismus“

1951 kehrte Marcuse aus Europa, wo er führend im amerikanischen Geheimdienst gewirkt hatte, in die USA zurück. Er trat in das Institut der Columbia-Universität ein, das sich mit der sowjetischen Entwicklung befaßte. Dieses Institut wurde damals von dem Schwiegersohn Beneš', Zbigniew Brzezinski und Ivan Sviták geleitet, die beide ihre Hände bei den späteren Wühltätigkeiten gegen den Sozialismus in der ČSSR im Spiele hatten. Während seiner Tätigkeit an diesem Institut begann Marcuse mit der Niederschrift seines Buches „Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus“[68]. In den „Danksagungen“ verweist er darauf, daß der erste Teil der Schrift 1952/53 entstanden sei, also noch vor dem „Nachwort“ zur zweiten amerikanischen Auflage des zweiten Hegel-Buches, und zwar als Ergebnis von Studien am Russian Institute der Columbia-Universität. Der zweite Teil des Buches entstand 1954/55, als er entsprechende Studien am Russian Research Center der Havard-Universität betrieb. Die Rockefeller-Stiftung finanzierte teilweise diese Studien.[69] Das Buch selbst erschien in erster amerikanischer Auflage 1957, in zweiter 1960.

Die Arbeit *entstand* also in den Jahren der Herausbildung des sozialistischen Weltsystems, des Höhepunktes des kalten Krieges gegen den Sozialismus, des amerikanischen Aggressionskrieges gegen die Volksrepublik Korea. Sie *entstand*, als die Imperialisten nach dem Tode Stalins versuchten, gewisse Schwierigkeiten des Übergangs von den Methoden der Verletzung Leninscher Normen des Partei- und Staatslebens zur vollen Wiederherstellung dieser Normen auszunutzen. Es war dies die Zeit der beginnenden Remilitarisierung des restaurierten deutschen Imperialismus, die Zeit, da die Sowjetunion und die anderen sozialistischen Staaten ihre Kräfte aufs Äußerste anspannen mußten, um den aggressiven, vielfältigen Machenschaften der imperialistischen Kräfte, vor allem der USA, erfolgreich begegnen zu können. Solche historischen und politischen Zusammenhänge muß man beachten, wenn man Marcuses damalige Aufforderung an die Sowjetunion richtig einschätzen will, den hart bedrängten sozialistischen Staat zugunsten der bürgerlich gedeuteten individuellen Freiheit abzubauen, die „Revolution“ in das „Sowjetsystem“ zu verlegen. Damit redete er der Konterrevolution das Wort. Objektiv diente das Buch den [253] Grundinteressen der imperialistischen Führungsmacht, ob Marcuse das wollte oder nicht!

Es hieße gewiß den Boden des Marxismus-Leninismus zu verlassen, schriebe man den Strategen imperialistischer Ideologieproduktion die prognostische Kraft zu, bereits Anfang der fünfziger Jahre vorausgesehen zu haben, welche Rolle etwa fünfzehn Jahre später die von Marcuse und – anders angelegt – Brzezinski entwickelte sozialphilosophische oder politische Linie spielen würde. Anfang der fünfziger Jahre waren solche Ansichten im Imperialismus noch „Randprozesse“. Es hängt mit dem veränderten Kräfteverhältnis, mit dem Erstarken des Sozialismus zusammen, daß – beginnend mit der „Ära Kennedy“ – die damaligen „Randprozesse“ in den Mittelpunkt rückten, eine diffizile und differenziertere Wirkung erreichten, wobei Brzezinskis Linie zum Rang der derzeit tonangebenden Ideologie und Politik des amerikanischen Imperialismus avancierte. Um Mißverständnisse zu vermeiden: Es handelt sich nicht darum, die Auffassungen von Marcuse, Brzezinski und Sviták in einen Topf zu werfen, sie als gleichartige Instrumente imperialistischer Ideologie und Politik einzuschätzen. Das ist für die *späteren* Schriften Marcuses und seine gegenwärtige Wirkung sicher fragwürdig. Es geht vielmehr darum, daß die im „Sowjetmarxismus“ entwickelten Ideen in der Mitte der sechziger Jahre sowohl gewissen „flexibleren“ imperialistischen Aufweichungsstrategien als auch kleinbürgerlichen linken, aber objektiv antisozialistischen Bewegungen die Stichworte geben konnten. Der Effekt, diese kleinbürgerliche Linke gegenüber dem realen Sozialismus

[68] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus.
[69] Ebenda, S. 9.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

zu „immunisieren“, liegt auf der Hand. Objektiv dient das der Verteidigung des bestehenden imperialistischen Systems.

Das Buch offenbart an einigen Stellen recht deutlich, daß es in die Kategorie der Begründungsversuche eines „dritten“ Weges einzuordnen ist. So kritisiert Marcuse die Marxisten-Leninisten ausdrücklich: Sie hätten „niemals eine echte dritte Alternative gegenüber Sozialismus und Kapitalismus anerkannt ...“[70]. Er selbst sieht offensichtlich gerade darum die Richtigkeit seiner Auffassung bestätigt, weil sie sich auf der Linie dieser „dritten Alternative“ halte: In der Sowjetunion habe man sein Buch als bürgerliche Propaganda verurteilt, es in den Vereinigten Staaten als die Sowjetunion zu positiv bewertend abgelehnt. „Ich sehe in diesen Widersprüchen den Hinweis darauf, daß ich bei dem Versuch, mich von der Propaganda des Kalten Krieges frei zu machen und eine relativ objektive Analyse zu bieten, die auf einer begründeten Interpretation historischer Entwicklungen beruht, einigen Erfolg hatte.“[71]

Marcuse müßte eigentlich wissen, daß dies kein Argument ist. Die romantischen Kritiker des Frühkapitalismus wurden von den Wort-[254]führern sowohl des Kapitalismus als auch von den ersten Sozialisten angegriffen, waren dennoch nicht die Hüter der historischen, gesellschaftlichen, humanistischen Wahrheit. Das Reagieren, komme es von Feinden oder auch von Freunden, ist – als Form des Argumentum ad hominem – sicher interessant, aber noch kein Beweis, weder für die Wahrheit noch für die Falschheit einer Ansicht. Hier geht es um Fragen, die einer ernsthafteren Untersuchung bedürfen.

Marcuse hat stets – auch im „Sowjetmarxismus“ – die monopolistische Tendenz zur Liquidierung der Demokratie angegriffen.[72] Aber das ist noch kein Kennzeichen sozialistischer Position, sondern fügt sich durchaus in eine bürgerlich-individualistische ein. Allerdings muß eine solche auf den Widerstand reaktionärer Kräfte stoßen, die politisch-ideologisch die antidemokratischen, monopolistischen Tendenzen offen reflektieren. Marcuse mußte sich Angriffe von dieser Seite auch zuziehen, da manche Formulierungen seines Buches den Eindruck erwecken, daß er die sowjetische Entspannungspolitik anerkenne. Allerdings könnte man demgegenüber auf Stellen verweisen, wo es heißt: „Die sowjetische Führung kann aber nur dann hoffen, dieses Ziel zu erreichen, wenn die UdSSR für den Westen keine militärische und politische Bedrohung mehr ist, das heißt, wenn die Produktivkraft des Sowjetstaates darauf umgestellt wird, den Bedürfnissen und Anlagen seiner Bürger zu dienen.“[73] Das muß man wohl zweimal lesen und sich dabei in die Verhältnisse des Jahres 1952/53 zurückversetzen: also nicht die USA, die UdSSR war die Bedrohung des Friedens. Und diese Bedrohung sollte nicht nur als militärische, sondern auch als politische abgebaut werden. Das hieß aber doch, den Sozialismus nicht nur zu entwaffnen, sondern von ihm zu fordern, sich gleich selbst umzubringen, denn er war und ist doch *als* Sozialismus das, was von den kapitalistischen Kräften als *politische* Bedrohung eingeschätzt wird. Mehr noch: Die Sowjetunion sollte nur ihre Rüstung mindern und dafür das Leben ihrer Bevölkerung bessern, dann werden die Leute in Washington ihrerseits aufhören, mit dem Atom zu drohen. In der Praxis bedeutet dieses Argument, daß die Truman, Adenauer und ihresgleichen nichts lieber wollten als die Besserung des inneren Lebens in der UdSSR, daß sie selbst gar nicht das Wettrüsten wollten. Das ist der *Sinn* der Marcuseschen Argumentation, und die entspricht nun bereits primitiver, antisowjetischer Propaganda des kalten Krieges.

Allerdings sind Äußerungen dieser primitiven, den Imperialismus beschönigenden Art in Marcuses Buch selten. Tatsächlich lassen mehrere Stellen den Eindruck zu, als sei auch

[70] Ebenda, S. 167.
[71] Ebenda, S. 11.
[72] Ebenda, S. 193 f.
[73] Ebenda, S. 105.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Marcuse von der Entspannungspolitik der UdSSR überzeugt[74], und dafür tadeln ihn die schlimmsten Anhänger der Kalten-Kriegs-Partei.

[255] Aber das alles war und ist auf bürgerlich-individualistischem Boden, im Rahmen einer linksbürgerlichen Variante des „dritten" Weges möglich. Sie gestattet sogar eine flexiblere Form der Kritik am „Sowjet-Marxismus", eine Form der Kritik – wie die Praxis zeigt –, die viel länger wirksam bleiben sollte als der primitive Antikommunismus und die vor allem in jenem eingangs angedeuteten Personenkreis der Anti-Autoritären so wirksam werden sollte.

Beginnen wir mit einem zusammenfassenden Überblick zum Buche. Marcuse referiert kurz Hegels und Marx' Theorie historischer Gesetzmäßigkeit, die er in seine – Marcuses – in Wahrheit anthropologische Deutung des historischen Materialismus einmünden läßt: Historische Determiniertheit ist menschliche Determiniertheit.[75] Die Menschen sind „die wirkende Kraft der Geschichte, und die Alternativen und Entscheidungen liegen bei ihnen".[76]

Wie sehr Marcuse den Marxschen Determinismus in der Richtung eines Indeterminismus, eines Subjektivismus verfälscht, beweist auch folgende Bemerkung: „Wird die gemeinsame technisch-ökonomische Basis (der Marxsche Begriff der ökonomischen Basis umfaßt doch nicht nur die technische Seite der Produktivkräfte, sondern auch die menschliche „Seite" derselben und deren Beziehungen im Produktionsprozeß: die Produktionsverhältnisse. Dies nur als Hinweis auf die Verkümmerung Marxscher Grundkategorien in den Händen Marcuses – *R. St.*) schließlich über und gegen die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen sich durchsetzen, oder werden diese weiterhin den Unterschied in der Anwendung der Produktivkräfte in den beiden Systemen vergrößern? (Nach der Marxschen Theorie ist die technisch-ökonomische Basis als solche ‚neutral' und kapitalistischer wie sozialistischer Anwendung zugänglich, wobei die Entscheidung vom Ergebnis des Klassenkampfes abhängt – eine Vorstellung, die sehr gut die Grenzen des Marxschen ‚Determinismus' verdeutlicht)!"[77]

Nun, das ist eine Formulierung, die sehr klar die Grenzen des Marcuseschen Marx-Verständnisses verdeutlicht! In seinem Vorwort „Zur Kritik der politischen Ökonomie" hat Marx eine knappe Skizze seiner Geschichtstheorie gegeben. Für die hier diskutierte Frage ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß Marx die Abhängigkeit der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse von den materiellen Produktivkräften betonte. Er schrieb ausdrücklich, daß der Widerspruch zwischen materiellen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen die Grundlage der Revolution darstelle, und äußerte die Ansicht, daß eine Gesellschaftsordnung nie untergehe, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist. Neue Produktionsverhältnisse träten nie an die Stelle alter, „bevor die materiellen [256] derselben im Schoße der alten Gesellschaft ausgebrütet worden sind"[78]. Die Menschheit stelle sich immer nur Aufgaben, zu deren Lösung die materiellen Bedingungen vorhanden oder wenigstens im Prozeß des Werdens begriffen seien.

Diese Marxschen Formulierungen zeigen doch wohl, daß das Handeln des Subjekts objektive, materielle Bedingungen hat und insofern durchaus determiniert ist. Die Formulierungen zeigen noch mehr: Die produktionstechnische Seite der materiellen Basis ist bei Marx durchaus nicht in jenem absoluten Sinne neutral, wie uns Marcuse glauben machen möchte. Es besteht zunächst ein Zusammenhang zwischen der produktionstechnischen und der menschli-

---

[74] Ebenda, S. 14 f.

[75] [330] Wie dies auch in die „theoretischen Grundlagen" revisionistischer Kräfte der KPČ eingegangen ist, sahen wir bereits am Beispiel von Löbls Attacke gegen den Historischen Materialismus (vgl.: *E. Löbl* in: ČSSR im Umbruch. Berichte, Kommentare, Dokumentation, Frankfurt a. M. 1968).

[76] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, S. 26.

[77] Ebenda, S. 27.

[78] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 8, Berlin 1960, S. 8 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

chen Komponente der Produktivkräfte, sodann zwischen diesen Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen. Ihrem inneren Zusammenhang sind bestimmte Produktionsverhältnisse förderlich oder hemmend. *Insofern* stimmt es keinesfalls, daß Kapitalismus und Sozialismus die *gleiche* produktionstechnische Basis hätten. Das kann stimmen, äußerlich, „phänomenologisch", wenn wir den gegenwärtigen Kapitalismus und den gegenwärtigen Sozialismus betrachten, aber für wie lange? Aber schon hinsichtlich der Produktivkräfte stimmt es nicht mehr. Nicht nur, daß deren menschliche „Komponente" beispielsweise durch ihre sozialistische Mitentscheidung aller Grundfragen sowie durch ein völlig anderes Bildungssystem eine qualitativ andere Rolle spielt, auch die Naturseite der Produktivkräfte wird anders behandelt. Man vergleiche die enormen Maßnahmen der UdSSR zum Schutz, zur „Aufbereitung" der Natur mit den Raubbau-Prozessen des Kapitalismus. Schließlich stimmt es auch, daß die gegenwärtigen Produktivkräfte dem Kapitalismus über den Kopf wachsen und gewachsen sind, so daß immer mehr zu Formen ihrer Ausnutzung gegriffen werden muß, die mit dem Prinzip des Privateigentums an den Produktionsmitteln, diesem *grundlegenden* Produktionsverhältnis des Kapitalismus, in Widerspruch stehen (staatsmonopolistische Reglementierung, Planifikation als Beispiele).

Die Folgen der Gleichsetzung der produktionstechnischen Basis von Kapitalismus und Sozialismus, des undifferenzierten Beurteilens grundlegender gesellschaftlicher Prozesse, werden wir in der Theorie der „Eindimensionalität" und in der Begründung einer „dritten" Position noch genauer sehen.

Marcuse stellt dann die sowjetische Entwicklung als „Summe" der Wechselwirkung komplizierter innerer und äußerer Prozesse dar. Dabei konzentriert sich seine Argumentation immer wieder auf folgende Probleme – man beachte, wie hier, 1952/53, ein Spezialist der psychologischen Kriegsführung des USA-Imperialismus dem theoretischen Gehalt nach den heutigen Maoismus vorwegnimmt, nur daß er die Revolutionäre [257] nicht des Verrats bezichtigt, sondern sie als Opfer objektiver, unvermeidlicher (!) Prozesse hinstellt –: Der Sieg der Revolution in einem ökonomisch und sozial unterentwickelten Land, der Verlust der revolutionären Potenzen des Industrieproletariats der entwickelten kapitalistischen Länder[79], die Veränderung der inneren und der äußeren Lage des Landes der siegreichen Revolution durch das Wirken der genannten Faktoren bewirkte die Verlagerung des sozialen Hauptgewichts von der Arbeiterklasse auf die Bauern bzw. von den entwickelten kapitalistischen (westlichen) Ländern auf die Bauernländer des Ostens (hier wie auch an andern Stellen finden wir bereits die Zentralthemen der heutigen politischen Theorie Marcuses), erzwang die Notwendigkeit der raschen Industrialisierung des eigenen Landes, das Sich-Einrichten auf Koexistenz mit dem sich wieder stabilisierenden Kapitalismus. Hieraus hätten sich komplizierte theoretische und praktische Probleme für den „Sowjetmarxismus" ergeben. Sei für Marx noch das Proletariat der Träger der Revolution, so habe die kapitalistische Entwicklung eine „grundlegende Änderung der Beziehungen zwischen den beiden gegnerischen Klassen" bewirkt, „wodurch das Proletariat es versäumte, als die revolutionäre Klasse zu handeln. Das Auftreten dieser Alternative ist vielleicht der entscheidenste Faktor in der Entwicklung des Sowjetlandes."[80]

Der „Sowjetmarxismus" sehe in Marx' Unterscheidung von unmittelbarem und wirklichem Interesse der Arbeiterklasse einen Ansatzpunkt zur Lösung der neuen Probleme. Das Sein bestimme zwar das Bewußtsein, aber nicht mechanisch. Das Proletariat negiere zwar den Kapitalismus, aber nicht automatisch. Die „Klasse an sich" sei noch nicht die „Klasse für sich".[81] Vielmehr müsse das Klassenbewußtsein von außen in die Klasse hineingetragen wer-

[79] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, S. 47.
[80] Ebenda, S. 37.
[81] Ebenda, S. 43.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

den, was eine bestimmte Rolle der Partei bedeutet, die als stellvertretend für das Proletariat handeln müsse.

Marcuse wendet sich nunmehr der Entstehung des Leninismus zu. Er schätzt ihn als den Versuch ein, die Theorie von der revolutionären Rolle des Proletariats unter Bedingungen zu retten, in denen dieses Proletariat mehr und mehr in den Imperialismus integriert werde. Zu diesem Zweck habe Lenin einerseits die Theorie des Opportunismus, andererseits diejenige der Avantgarde der Klasse entwickelt. Aber er habe übersehen[82], daß der Kapitalismus weit stärkere Integrationswirkungen entfalten könne und die Mehrheit des Proletariats entwickelter Industrieländer, nicht nur die Arbeiteraristokratie, bereits vor dem ersten Weltkrieg immer mehr „immunisiert" worden sei. Jedenfalls entstand so der Leninismus, als dessen theoretische Merkmale Marcuse nennt: Verlagerung der revolutionären Kraft vom klassenbewußten Proletariat auf die Partei als [258] Avantgarde der Klasse; Betonung der Rolle der Bauern als Bundesgenossen des Proletariats; Berücksichtigung der fortbestehenden Stabilität des imperialistischen Kapitalismus; Berücksichtigung der weiterhin reformistischen Haltung des „reifen" Proletariats der fortgeschrittenen Industrieländer, Übergang der Funktion des subjektiven Faktors der Revolution auf die Partei, die den Charakter einer das Proletariat dirigierenden Organisation von Berufsrevolutionären annimmt; Aufbau des Sozialismus in einem Lande und Koexistenz-Politik mit dem sich stabilisierenden Kapitalismus, da das Proletariat des „Westens" – in Verkennung seiner unmittelbaren und seiner wahren Interessen – nicht zur Revolution schreitet.[83]

Diese Beschreibung des „Leninismus" durch Marcuse setzt – bewußt oder unbewußt – die alte Theorie vom gleichzeitigen Ausbruch der sozialistischen Revolution in den entwickelten kapitalistischen Ländern voraus. Es wird also die konkrete Entwicklung des Kapitalismus ebenso wie das Problem der revolutionären Situation ignoriert. Ebenso ignoriert er Marx'/Engels' Erkenntnisse über die Rolle der Partei und des Bündnisses mit der Bauernschaft.[84] Zweitens enthält diese Konzeption ein mechanistisches Verständnis des Verhältnisses von spontanem und sozialistischem Bewußtsein sowie von Klasse und Partei. Aus diesem *gegen* Marx – nicht nur gegen Lenin – entwickelten „Verständnis" des Marxismus folgen die kritischen Thesen gegen die Rolle der Partei.

Beide Problemkomplexe zeigen eine sowohl rechtsopportunistische – kautskyanische – als auch elitehafte Position Marcuses.[85]

Aus dem zweiten Problemkomplex – Nicht-Erkennen der Dialektik von spontanem und sozialistischem Bewußtsein – stammt teilweise auch Marcuses mechanistische These von der Bewußtseinsmanipulation, die insoweit objektiv auf eine Entschuldigung der rechtsopportunistischen sozialdemokratischen Führer hinausläuft.

---

[82] Ebenda, S. 48.
[83] Ebenda, S. 47 ff.
[84] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 29, Berlin 1967, S. 47; vgl. Engels' Arbeit zur Wohnungsfrage in: Bd. 18, Berlin 1964.
[85] [330] Schon der junge *Marx* forderte die Vereinigung von Philosophie und Arbeiterbewegung (vgl. Werke, Bd. 1, Berlin 1965, S. 386, 390 f.). *Marx* und *Engels* betonen im „Manifest der kommunistischen Partei", daß die Kommunisten „*vor* der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung" voraus hätten (Werke, Bd. 4, Berlin1964, S. 474). Marx und Engels gingen nie von einem sich spontan herausbildenden proletarisch-revolutionären Klassenbewußtsein der Masse der Klasse aus. Und Marcuse selbst betonte in einem Vortrag in Westberlin indirekt, daß dies nicht möglich ist. Aber er kritisiert dennoch Lenins Parteitheorie und die These vom Hineintragen sozialistischen Bewußtseins in die Arbeiterbewegung, was auf eine Elite-Position Marcuses hinausläuft (vgl. *H. Marcuse*, Das Problem der Gewalt in der Opposition, in: *H. Marcuse*, Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968). Man vergleiche auch den Aufsatz *J. P. Kandels*, Marx' und Engels' Lehre von der Partei und die heutige bürgerliche und revisionistische Geschichtsschreibung, in: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, Berlin, Nr. 9, September 1968, S. 913-928.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Die *Politik* des „dritten“ Weges, die hieran anknüpft, erweist sich als umgestülpter rechter, das heißt als linker Opportunismus.

Die Theorie Lenins begründe die „sowjetmarxistische“ Herrschaft der Partei über die Klasse, deren Verwandlung aus dem Subjekt in das Objekt der Aktion, sagt Marcuse und versucht, das durch Fehler in Lenins Theorie des Proletariats, des Opportunismus und des Kapitalismus zu begründen. Er hält Hilferdings (und Kautskys) Theorie des Imperialismus und der sozialen Wurzeln des Opportunismus für besser als die entsprechenden Analysen Lenins. Jene hätten gesehen, daß der Imperialismus in einem ungeheuren Herrschaftsbereich die Widersprüche des kapitalistischen Systems weitgehend unter Kontrolle bringen, Profite für die Herrschenden sichern und ein hohes Lohnniveau „seiner“ Arbeiter gewähr-[259]leisten konnte, auf Kosten der verschärften Ausbeutung von Märkten und Bevölkerungen außerhalb seines Herrschaftsbereiches.[86] Dies seien die stabilisierenden Bedingungen, die vor allem nach dem zweiten Weltkrieg effektiv ausgenutzt wurden[87]: Die widerstreitenden Konkurrenzinteressen wurden gezähmt. Der grundlegende Ost-West-Konflikt zwang dazu. Dem dienen eine internationale politische Ökonomie und die Reglementierung der Produktion. Wir haben keimhaft die Konzeption der EWG und der Planifikation vor uns, die 1952/53 in den USA entworfen wurden. Gleichzeitig, heißt es bei Marcuse weiter, wurden die Arbeiter in ein – international gesehen – inneres und äußeres Proletariat aufgespalten, wobei letzteres aus den proletarischen und halbproletarischen Klassen in Stadt und Land außerhalb und innerhalb des konkreten Herrschaftsbereichs bestehe, also aus Klassen, die keinerlei Vorteile von dem „Umbau“ innerhalb des Systems beziehen.[88]

Wir sind wieder an der „Quelle“ der Theorie der „Eindimensionalität“ und der Politik des „dritten“ Weges, aber auch der maoistischen Konzeption. Ausgangspunkt ist eine „Radikalisierung“ der Opportunismus-Theorie. Wir sind solchem Pseudoradikalismus bei Marcuse von Anfang an begegnet. Schauen wir zu, was er leistet! Er entschuldigt den Opportunismus, indem er ihn zu einer Sache der Massen macht. Wir haben es mit einer ultralinken Version der Bernsteinschen Theorie zu tun. Der Kapitalismus ebnet die Antagonismen ein, basta. Daß es keine Mechanik des *revolutionären* Klassenbewußtseins gibt, sieht unser „Radikalisierer“ der Dialektik nicht. Daß *spontanes* Bewußtsein *bürgerliches* Bewußtsein bleiben muß, will er nicht anerkennen, weil er sonst Lenins Theorie des subjektiven Faktors der Partei bejahen müßte, wogegen sich der kleinbürgerliche Intellektuelle in der Regel seit eh und je sträubt. Ebensowenig sieht Marcuse, daß sich daraus die Notwendigkeit des ideologischen Klassenkampfes ergibt, dessen Führung eine Hauptaufgabe gerade dieser Partei sein muß, die so für die Bildung revolutionären Klassenbewußtseins wenigstens im aktivsten, fortgeschrittensten Teil der Arbeiterklasse zu sorgen hat. Marcuse kritisiert *einerseits* „ultralinks“ das mangelnde Bewußtsein der Massen. Aber er lehnt *andererseits* die Schaffung von Instrumenten zur Bewußtseinsbildung des Proletariats ab, wiewohl er die Macht bürgerlicher Manipulierungsinstrumente durchaus kennt und kritisiert. Sähe Marcuse dies alles ein, so müßte er sich der Kritik der Tätigkeit der sozialdemokratischen Führung, darunter auch der Kritik an seinen Gewährsmännern Hilferding und Kautsky zuwenden, was er jedoch seit 1941 unterläßt. Seine „Radikalisierung“ der Theorie hat vielmehr zur theoretischen Grundlage jene mechanizistische politische Ökonomie Kautskys und Hilferdings, zu deren Kritik er, Marcuse, angeblich einst ausgezogen [260] war. Auch Rosa Luxemburgs Akkumulationstheorie, ihre Theorie des „dritten“ Milieus spielt – wie einst beim jungen Lukács – in Marcuses Opportunismus- und Revolutions-Theorie hinein, allerdings mit einer Umwertung. Bei Marcuse verlagert sich das Schwergewicht der Revolution zum „dritten“ Milieu, *weil* es noch nicht voll in den entwik-

[86] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, S. 50.
[87] Ebenda, S. 50 f.
[88] Ebenda, S. 51 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

kelten Kapitalismus integriert ist. Das zeigt zugleich das Wesen seiner Dialektik: Entscheidend sind *nicht* die *inneren*, sondern die äußeren Widersprüche eines Systems. Dies war genau die Dialektik der Mechanizisten Bogdanow und Bucharin!

Wenden wir uns nun wieder dem Manuskript Marcuses selbst zu. Es ist konsequent, wenn er den sozialistischen Charakter der Oktober-Revolution leugnet[89] und folglich auch bestreitet, daß in der Sowjetunion der Sozialismus errichtet wird. Damit erschleicht er sich den Eindruck, die geforderte „Revolutionierung" des „Sowjetsystems" sei ein Schritt nicht der Konterrevolution, sondern „vorwärts", zum „wahren" Sozialismus. Zur Begründung dieser These zitiert er sogar Lenin, der die komplizierte Dialektik des Bündnisses in der Periode vom Sieg der Revolution im Oktober 1917 bis zum Beginn der Intervention im Sommer 1918 schildert und darauf hinweist, welche Rolle die Intervention beim Übergang zur Sozialisierung der Industriebetriebe Rußlands spielte. Daraus folgert Marcuse, daß die Oktober-Revolution nicht sozialistisch war, daß erst im Sommer 1918 die proletarische Etappe der Revolution begann.[90]

Das Wesen der Sache, daß zwar zeitlich die Bauernrevolution der Enteignung des Industriekapitals vorausging, dies aber unter der Bedingung der Schaffung der Diktatur des Proletariats erfolgte, geht bei Marcuse verloren. Er sieht nur die Unterentwickeltheit Rußlands und argumentiert von da her. Er sieht nicht den Grad der Konzentration des Kapitals, der Zusammenballung von Arbeitermassen, mißachtet die gesamte politisch-soziale Seite des Revolutionsproblems, das heißt, er deutet – was auch schon ein altes Verfahren ist – die Revolution als vordergründige Mechanik ökonomischer Prozesse, sucht vergeblich nach der chemisch reinen sozialistischen Revolution und kommt so zur Negation des sozialistischen Charakters der Oktober-Revolution.

Dieser Negation liegt auch Marcuses Mißachtung des Parteiproblems, des Kampfes gegen den Opportunismus, der Ausarbeitung der neuen, durch die Praxis bestätigten Revolutionstheorie Lenins zugrunde. Keines der grundlegenden Argumente Lenins wird von Marcuse ernsthaft analysiert: die ungleichmäßige imperialistische Entwicklung, die Theorie der Revolution in einem Lande, Lenins Theorie der inneren Widersprüche und ihres Zusammenhangs mit den äußeren, die ihn zu dem Schluß führte, daß Rußland jenes schwächste Glied sei, in welchem die Kette des Kapitalismus zuerst reißen werde. Im Grunde genommen ist Marcuses Ignoranz [261] gegenüber diesen Problemen Folge seines ungenügend historischen und ungenügend gesellschaftswissenschaftlichen Herangehens an gesellschaftliche Prozesse. Dieses abstrakte Theoretisieren hat ernste Folgen. Marcuse hat einen Revolutionsbegriff, der die Reform ausschließt, sie als anti-revolutionär brandmarkt. Er liebt das „Katastrophische", auch als Terminus. (Obgleich sein Bild des Kapitalismus, der alle Widersprüche so leicht manipuliert, so wenige Jahre nach dem zweiten Weltkrieg gerade diese furchtbare Katastrophe völlig weg „reinigte"!) Wenn die Arbeiterklasse in den entwickelten kapitalistischen Ländern, unter staatsmonopolistischen Bedingungen, eine Taktik der grundlegenden Reformen entwickelt, so sieht Marcuse darin den Übergang auf die Positionen des „demokratischen Reformismus".[91] Das wirkliche Problem der Politik, die wirklichen Fragen des Kampfes um die Macht, des Weges zur Macht, übersieht der „Radikalisierer" aller Fragen. Er versteht nicht oder will nicht verstehen, daß die Revolution davon abhängt[92], die Massen zu gewinnen und daß, wenn die Mehrheit, nicht nur des Proletariats, sondern des Volkes für die Revolution gewonnen werden soll, dazu eine Strategie entwickelt werden muß, die eben diese Massen an die Position der Revolution heranführt. Der „Radikalisierer" ist nicht zufrieden mit „Refor-

[89] Ebenda, S. 58.
[90] Ebenda.
[91] Ebenda, S. 81.
[92] Ebenda, S. 83.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

men“, die einerseits den Massen den Übergang auf revolutionäre Positionen ermöglichen, andererseits durchaus in wesentliche Bereiche des staatsmonopolistischen Systems hineinstoßen können, wenn sie durch Massenkampf errungen werden. Alexander Herzen meinte einst über seinen Freund Bakunin, dieser verweile nicht allzu lange bei der Erörterung der Umstände, sondern blicke nur auf das entfernte Ziel und nehme den zweiten Monat der Schwangerschaft für den neunten. Dies ist genau die Mentalität des Anarchismus, die wir bei Marcuse oft finden. Es ist der umgestülpte Bernsteinianismus. Strich dieser das Ziel zugunsten der „Umstände“ aus, so jener die „Umstände“ zugunsten des Zieles.

Für Marcuse ist also die „sowjetmarxistische“ Theorie und Praxis nicht mehr revolutionär und nicht mehr marxistisch, weil die Arbeiterbewegung der entwickelten Industrieländer, die kommunistischen Parteien einbegriffen, nicht mehr marxistisch, nicht mehr revolutionär sind. Die Folge sei eine innere und äußere sowjetische Politik, die nicht mehr mit sozialistischen Maßstäben berechnet werden könne. Es bilde sich eine neue Rationalität heraus, die in Wahrheit eine Rationalität der Industrialisierung sei und der kapitalistischen sehr gleiche. Wir hätten es mit einer konvergierenden Entwicklung zu tun. Die Sowjetgesellschaft nähere sich dem Kapitalismus an. Da Marcuse den „Kapitalismus“ verurteilt, verurteilt er auch dieses Konvergieren. Man muß es verhindern und zu dem Zweck innerhalb des Sozialismus die „Revolution“ ansetzen.

[262] Schaut man genauer hin, was dieser „Revolution“ zum Opfer fallen soll, so handelt es sich um die Staatsmacht und die sozialistische Ökonomik, also um den Kern des Sozialismus. Die Konterrevolution gibt sich genuin-sozialistisch!

„Dem grundlegenden Unterschied zwischen der westlichen und der sowjetischen Gesellschaft geht eine starke Tendenz zur Angleichung parallel. Beide Systeme zeigen die allgemeinen Züge der spätindustriellen Zivilisation: Zentralisierung und Reglementierung treten an die Stelle individueller Wirtschaft und Autonomie, die Konkurrenz wird organisiert und rationalisiert; es gibt eine gemeinsame Herrschaft ökonomischer und politischer Bürokratien; das Volk wird durch die ‚Massenmedien‘ der Kommunikation, die Unterhaltungsindustrie und Erziehung gleichgeschaltet. Wenn diese Mittel sich als wirksam erweisen, dann ließen sich die demokratischen Rechte und Institutionen durch die Verfassung garantieren und ohne Gefahr ihres Mißbrauchs gegen das System aufrechterhalten. Verstaatlichung, die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, bedeutet an sich noch keinen wesentlichen Unterschied, solange die Produktion über die Köpfe der Bevölkerung hinweg zentralisiert und kontrolliert wird. Ohne die Initiative und Kontrolle ‚von‘ unten und durch die ‚unmittelbaren Produzenten‘ ist Verstaatlichung bloß ein technisch-politisches Mittel, die Arbeitsproduktivität zu erhöhen, die Entwicklung der Produktivkräfte zu beschleunigen und sie von oben zu kontrollieren (zentrale Planung) – mehr ein Wechsel in der Herrschaftsweise, eine Modernisierung der Herrschaft, als eine Voraussetzung, sie abzuschaffen.“[93]

Wir finden hier bereits deutliche Hinweise auf die spätere Theorie der „Eindimensionalität“. Herrschende und Beherrschte werden gleichermaßen, bei Aufrechterhaltung des Unterschiedes zwischen ihnen, durch die technische Perfektion der Produktivität, der Distribution und der Kommunikation beherrscht.[94] Autonomie und Spontaneität des Individuums schwinden dahin. Die arbeitsfreie Zeit wird manipuliert im Dienste der Regeneration der Arbeitskraft.[95]

Dennoch verweist Marcuse auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus: der „Sowjetmarxismus“ zielt auf die zweite, die kommunistische Stufe des So-

[93] Ebenda, S. 89 f.
[94] Ebenda, 592.
[95] Ebenda, S. 92 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

zialismus hin. Er schiebt die Erfüllung des kommunistischen Versprechens zwar hinaus und erzeugt eine Art Transzendenz, aber dies ist eine innergeschichtliche. Zwar sei der Sozialismus der Sowjetunion nicht der von Marx. Vor allem darum nicht, weil „die Kontrolle über die Produktionsmittel und über die Verteilung der Produktion nicht bei den ‚unmittelbaren Produzenten' selber liegt, das heißt ... keine Kontrolle und Initiative ‚von unten'" zuläßt, so daß „die [263] Verstaatlichung ein bloßes Instrument wirksamer Beherrschung ist, ganz wie die Industrialisierung ein Instrument der Erhöhung und Manipulation der Arbeitsproduktivität im Rahmen der Massengesellschaft ist. In dieser Hinsicht folgt die Sowjetgesellschaft der allgemeinen Entwicklungstendenz der spätindustriellen Zivilisation."[96] Dieser Sozialismus in einem Lande rechtfertige auch die Unterdrückung mit dem Vorhandensein des äußeren Feindes. „In Wirklichkeit verewigen jedoch die äußeren Widersprüche die inneren und vice versa, so daß die Unterscheidung ihre absolute Gültigkeit verliert."[97] Wenn der Sozialismus nicht von Anfang an dem Arbeiter die Kontrolle über seine Arbeitsmittel überträgt, dann kommt diesem Sozialismus kein höheres Daseinsrecht als dem Kapitalismus zu.[98] Die „Revolutionierung" des Sozialismus ist „begründet"! Wozu aber gab es dann den Kampf gegen Hitler, gegen den faschistischen Kapitalismus? Wofür starben 20 Millionen* Bürger der Sowjetunion, wenn der Sozialismus so dem Kapitalismus angeglichen wird? Im Grunde negiert Marcuse damit auch seinen eigenen antifaschistischen Kampf!

Der Sozialismus, wie er ist, ist nicht besser als der Kapitalismus, wie er ist, wozu also die Plackerei des politischen, des revolutionären Kampfes, der Illegalität, die Opfer auf sich nehmen? Das ist alles sinnlos. Das ist die „feinere" Art von Antisozialismus, die Marcuse unter dem Deckmantel entwickelte, er wisse einen besseren Sozialismus. Wir haben es mit einer abstrakten, sich ethisch gebenden Argumentation zu tun, die völlig verzichtet auf eine wirkliche Analyse der konkreten nationalen und internationalen Klassenkampfbedingungen, des Aufbaus des Sozialismus, die so „radikal" ist, daß sie der Sowjetunion unter den Bedingungen atomarer Erpressungspolitik der USA empfiehlt, sie möge doch endlich mit dem Absterben des Staates ernst machen! Die innere Stärkung dieses Systems, sagt Marcuse, fordere die Stärkung des Gegensystems heraus, was natürlich stimmt. Nur wird hier das Verhältnis von Ursache und Wirkung auf den Kopf gestellt. Außerdem wird die Tatsache übergangen, daß für die Entwicklung eines Systems letztlich seine inneren Widersprüche primär sind Mehr noch: diese inneren Widersprüche werden zu Funktionen von äußeren: wolle man die inneren Widersprüche des Kapitalismus normal wirken lassen, die revolutionären Potenzen des Proletariats der westlichen Länder wiedererwecken und zugleich die Bedingungen der „Verzerrung" des Marxismus in der Sowjetunion beseitigen, dann müsse die UdSSR eine Politik entwickeln, die „für den Westen keine militärische und politische Bedrohung mehr ist."[99] Der Westen werde dann seine Rüstung reduzieren. Damit verliere er die letzten Stützen seiner ökonomischen Stabilität. Die klassischen kapitalistischen Widersprüche treten dann wieder voll zutage. Die revolutionären Potenzen entwickelten sich wieder (usf.) in diesem [264] naiven Automatismus des „Gegners" jeder objektiven Automatismen. Dies ist das naive Rezept Marcuses zur Verbesserung der Bedingungen der Weltrevolution.

Marcuse sieht auch Widerspiegelungen der von ihm gekennzeichneten und kritisierten „prekären" Lage des „Sowjetmarxismus" in dessen Theorie der Dialektik[100]. Diese sei wesentlich eine konservative und kontemplative Lehre geworden. Sie habe sich ihrer revolutionären Aspekte entledigt. Wenn der „Sowjetmarxismus" von der Integration der Arbeiterklasse ausge-

[96] Ebenda, S. 100.
[97] Ebenda, S. 101.
[98] Ebenda, S. 103. – * Nach neueren Berechnungen starben während des 2. Weltkrieges 27 Millionen Sowjetbürger.
[99] Ebenda, S. 105.
[100] Ebenda, S. 140 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

hen müsse, in der Theorie jedoch das Postulat der revolutionären Rolle des Proletariats nicht aufgeben könne, wenn er außerdem die Dialektik nicht nur auf die kapitalistische Gesellschaftsordnung, mit ihren Antagonismen, beschränken wolle (welche Beschränkung Marcuse in „Vernunft und Revolution“ als notwendig dekretierte), dann müsse er hinsichtlich des Sozialismus die Dialektik der antagonistischen Widersprüche durch die der nichtantagonistischen ergänzen und hinsichtlich des Kapitalismus eine Art von ehernen Naturgesetzes der Entwicklung postulieren, das auch dann wirkt, wenn das Subjekt der Entwicklung, das Proletariat, ausfällt. Dabei müsse die Partei als das diese Gesetze erkennende Subjekt gelten, das die aus den Gesetzen folgenden Handlungen beschließt. Das Ergebnis sei die „sowjetmarxistische“ Dialektik, die ihre Grundlage in einer subjekt-unabhängigen „Naturdialektik“, einer enthistorisierten, versteinerten Dialektik finde.

Wir wissen um das richtige, antimechanizistische Moment, das ursprünglich dieser These zugrunde lag. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß es eine Zeitlang dogmatische Tendenzen gab, die in der Richtung einer Schematisierung der Dialektik wirkten. Aber das rechtfertigt nicht die These, die Anerkennung objektiver gesellschaftlicher Gesetze bedeute eine Enthistorisierung und Versteinerung der Dialektik. Im Grunde ist Marcuse unfähig, die Dialektik des objektiven und subjektiven Faktors zu begreifen.

Marcuse relativiert den Marxismus immer mehr: „Es gibt keine Marxsche Theorie, die sich sinnvollerweise als eine ‚Weltanschauung‘ für nichtkapitalistische Gesellschaften bezeichnen läßt, seien sie sozialistisch oder nicht. Es gibt keine Marxsche Theorie des Sozialismus, weil die antagonistisch-dialektischen Gesetze, die die vorsozialistische Geschichte beherrschen, auf die Geschichte der freien Menschheit nicht anwendbar sind, und die Theorie kann die Gesetze der Freiheit nicht vorherbestimmen ... Der wesentlich historische Charakter der Marxschen Theorie schließt unhistorische Verallgemeinerungen aus.“[101] Aber wenn dem so wäre, mit welchem Recht „bestimmte“ Marcuse unsere künftige Triebstruktur?

Seine Vorstellung vom Historischen ist nach wie vor heideggerianisch. Der Übergang von einer historischen Etappe zur nächsten ist ihm nur [265] im Sinne des heideggerschen totalen „Widerrufs“ des Bestehenden möglich.

Zum sachlichen Gehalt seiner Argumentation selbst ist zu sagen, daß Marx tatsächlich keine geschlossene Arbeit über die sozialistische Gesellschaftsordnung hinterlassen hat. Dennoch ist Marcuses verabsolutierende Folgerung daraus falsch. Im „Manifest der kommunistischen Partei“, im „Kapital“, in der „Kritik am Gothaer Programm“, in den Adressen des Generalrates zur Pariser Kommune, in der Inauguraladresse der I. Internationale, im „Anti-Dühring“ sind so viele zugleich prinzipielle und systematische Bemerkungen zum Sozialismus enthalten, daß es durchaus richtig ist zu sagen, Marx und Engels hätten uns objektiv begründete Kriterien dessen geliefert, was unbedingt zum Sozialismus gehört. Marcuses These ist auch aus methodologischen Gründen falsch: Marx ist Anhänger der Hegelschen Form der Negation. Auf dialektischem Wege lassen sich aus dem „Kapital“ ebenfalls wesentliche Schlüsse hinsichtlich des Sozialismus ableiten. Außerdem zeigt Marx, daß es in der Ökonomie Gesetze einer Formation, solche, die mehreren Formationen, und solche gibt, die allen Gesellschaftsformationen zukommen. Marx verwies sogar auf Gesetze, die erst im Sozialismus bzw. Kommunismus wirksam werden (vgl. die Kritik am Gothaer Programm). Sogar in den Schriften des jungen Marx finden wir wesentliche Hinweise auf die Theorie und Praxis des Sozialismus. Daß zum Beispiel Sozialismus nicht mit kleinbürgerlicher Gleichmacherei zu verwechseln ist, zeigt Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. Daß im Sozialismus Gesetze des dialektischen Übergangs nicht zu politischen Revolutionen führen,

[101] Ebenda, S. 141.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

finden wir in der Arbeit gegen Proudhon (1847).[102] Es gibt also zahlreiche grundlegende Aussagen von Marx und Engels über den Sozialismus, über seine Gesetze, über seine Dialektik. Man muß sich nur die Mühe machen, Marx und Engels vorurteilslos zu lesen.

Auch Marcuses These, daß der Sozialismus eine gleichsam gesetzesfreie, total andere Art von Ordnung sei, ist unhaltbar. Wir haben es nur mit einer anderen Art von Nichtanerkennung des Zusammenhangs von Quantität und Qualität, von Kontinuität und Diskontinuität in Marcuses „Dialektik“ zu tun. Damit mußten wir uns von Marcuses erster Schrift an auseinandersetzen. Der Unterschied besteht jetzt nur darin, daß Marcuse seine Auffassung als diejenige von Marx ausgibt und von solcher usurpierten Position aus gegen den „Sowjetmarxismus“ – also „namens Marx“ gegen den Marxismus der Gegenwart, den Leninismus – kämpft. Er hätte nur die Kritik am Gothaer Programm unter methodologischem Gesichtspunkt zu untersuchen brauchen. Er hätte dann gesehen, daß Marx die Gesetze des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus erörtert, die These des kontinuitätslosen Bruchs ablehnt.[103]

[266] Marcuse jedoch postuliert die Existenz von zwei prinzipiell verschiedenen gesellschaftlichen Dialektiken: die deterministische gilt für die Klassengesellschaft.[104] Die nicht-deterministische gilt für den Sozialismus. Freilich weiß er uns nichts darüber zu sagen, was denn nicht-deterministische Dialektik sei. Dialektik ohne ihre eigenen Determinanten wäre ein Widerspruch in sich selbst. Nicht-Determiniertes gibt es nicht. Nicht-Determiniertes unterläge dem Modus des Nicht-Erkennbaren, Nicht-Bearbeitbaren, des Nicht-Existenten.

Für Marcuse ist Determinismus per se verurteilenswert. Das kleinbürgerliche, von allen Seiten determinierte Individuum will endlich frei sein. Es will nicht, da es schon im Kapitalismus allseitig „geschuriegelt“ wurde, auch noch im Sozialismus „determiniert“ werden. Es will frei sein, frei im Sinne völliger Autonomie. Es legt sich den Marxismus so zurecht, daß er die Theorie der völligen Autonomie wird, sofern erst einmal der determinierende – weil verdinglichte, entfremdete – Kapitalismus überwunden ist. *Solcher* Marxismus wird von allen Anti-Autoritären akzeptiert, da sie damit nichts als sich selbst, nichts als den reinen, unverfälschten, anarchistischen Individualismus akzeptieren.

Man könnte in diesem antideterministischen Argument nur dann etwas Positives erblicken – darin läge dann der rationelle Kern im „Suchen“ Marcuses nach wahrer Freiheit des Individuums –, wenn man das *neue* Verhältnis von Bewußtheit und Spontaneität im Sozialismus analysierte und zugrunde legte; wenn man zeigte, daß im Sozialismus die objektiven gesellschaftlichen Gesetze nicht blind wirken, daß vielmehr das *bewußte* Gestalten aller Prozesse auf der Grundlage der immer tieferen, vollständigeren, konkreteren Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeiten kennzeichnend wird; daß damit die Gesellschaft *und* das Individuum immer *freier* werden, durch die eigene, bewußte Aktivität auf der Grundlage erkannter objektiver Gesetze immer freier werden; daß durch diesen Prozeß die Verdinglichung aufgehoben wird. Aber gerade eine solche differenzierte Analyse finden wir bei Marcuse nicht. Er nimmt eine antideterministische Position „an sich“ ein.

„Die Dialektik versteinert zu einem ... ‚Naturprozeß‘ ... in dem objektive Gesetze, die über die Individuen hinweggehen, nicht nur die kapitalistische, sondern auch die sozialistische Gesellschaft beherrschen“[105], sagt Marcuse. So töte die Sowjetgesellschaft, ganz wie der Kapitalismus, die Spontaneität des Individuums.[106] Sie habe etwas Entscheidendes mit dem Kapitalismus gemein: die Orientierung an der Entwicklung der Produktivkräfte, die Trennung

[102] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 4, S. 182.
[103] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 9, Berlin 1960, S. 20 f.
[104] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, S. 145.
[105] Ebenda, S. 147.
[106] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

der unmittelbaren Produzenten von der Kontrolle über die Entwicklung. Darum ist das nicht Sozialismus und war die Oktober-Revolution keine sozialistische.[107] Die Konvergenz von [267] Sozialismus und Kapitalismus wird pseudomaterialistisch begründet. Sie soll auch im Konvergieren von Überbauerscheinungen, vor allem am Beispiel der Ethik, gezeigt werden.

Dem „Beleg" dieser These gilt der zweite Teil von Marcuses Buch. Er will die Gleichwertigkeit kapitalistischer und sozialistischer Ethik zeigen. Den Kernpunkt dieser Argumentation zeigten wir schon früher (S. 100 f.): es handelt sich um die Gleichsetzung von kapitalistischer Leistungsethik und sozialistischem Produktionsprinzip, das auch noch mit dem Leistungsprinzip verwechselt wird: Beide seien freiheitsbegrenzend. Im Hintergrund wirkt Max Webers Kapitalismus-Deutung in dem Sinne, als Kapitalismus und „Sowjet-Gesellschaft" durch Marcuse beide als Ausfluß einer Denkweise gedeutet werden, die unkritisch, „ideologisch" die „Rationalität" eines technologischen, produktiven Apparates zur Richtschnur des Aufbaus ihrer ethischen Prinzipien macht. Es ist wichtig, dieser Argumentation besondere Aufmerksamkeit zu schenken, da sie auch von den Anhängern des „humanistischen" Sozialismus, der „Praxis"-Gruppe gegen die Marxisten-Leninisten ins Feld geführt wird.

In dieser Argumentation sind zunächst sachliche Fehler enthalten. Das Leistungsprinzip ist in Wahrheit nicht das Grundprinzip sozialistischer Ethik. Grundprinzip dieser Ethik ist vielmehr der Satz: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!" Ein solches Prinzip ist unter Bedingungen menschlichen Lebens, dessen Grundlage nun mal die Arbeit ist, und unter den Bedingungen des Kampfes gegen die Ausbeutung zutiefst humanistisch. Ein daraus abgeleitetes weiteres Prinzip sozialistischer Ethik ist der Satz, daß jeder *nach seinen Fähigkeiten* für die Gesellschaft arbeitet, welche ihm die Bedingungen schafft, seine Fähigkeiten im Rahmen des ökonomisch Möglichen ungehindert zu entwickeln. Auch dies ist eine zutiefst humanistische Lösung. Das Prinzip der Verteilung des Erzeugten nach der Leistung ist ein solches der Distribution. Da jedoch nichts verteilt werden kann, was nicht zuvor erzeugt worden ist, ist das sozialistische Distributionsprinzip gegenüber den produktiven Prinzipien abgeleitet, also nicht Grundprinzip sozialistischer Ethik. Wie unter sozialistischen Bedingungen anders, gerechter verteilt werden soll, kann uns Marcuse nicht sagen. Er kennt seit 1932 die Kritik des jungen Marx am kleinbürgerlichen Verteilungsprinzip der Gleichmacherei: „Dieser Kommunismus setzt nur an die Stelle des individuellen Privateigentums ‚das *allgemeine* Privateigentum'; er will alles vernichten, ‚was nicht fähig ist, als Privateigentum von allen besessen zu werden'; er will auf gewaltsame Weise von Talent usw. abstrahieren. Der physische unmittelbare Besitz gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins. Die Leistung des Arbeiters wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt." „... dieser Kommu-[268]nismus ist für ihn (Marx – *R. St.*) nur die einfache ‚Negation' des Kapitalismus und steht als solche mit ihm auf derselben Ebene –, eine Ebene, die Marx gerade endgültig abgraben will."[107a] In der „Deutschen Ideologie" und im „Kommunistischen Manifest" wird diese Kritik gegen den Kommunismus der *allgemeinen Verteilung* der gesellschaftlichen Armut weiterentwickelt. Marcuse kennt selbstverständlich auch Marx' Kritik am Gothaer Programm, worin er die Dialektik des Verteilungsprinzips unter sozialistischen und kommunistischen Bedingungen darlegte. Unser Autor polemisiert nicht offen dagegen. Aber wie soll seine Kritik am sozialistischen Prinzip der Verteilung nach der Leistung anders gedeutet werden denn als Rückkehr zur kleinbürgerlichen Gleichmacherei?

Marx bewies schlüssig, daß das Leistungs- als *Verteilungs-Prinzip* ein Teil der *materiellen* Komponente des Prozesses der allseitigen Entwicklung der Produktivkräfte ist, durch die alle

---

[107] Ebenda.

[107a] *H. Marcuse*, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. Interpretation der neuveröffentlichten Manuskripte von Marx, in: Die Gesellschaft, 9. Jg., Nr. 8, Berlin 1932, S. 141; *K. Marx/F. Engels*, Werke, EB/1, S. 534.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Springquellen des gesellschaftlichen Reichtums zum Fließen gebracht und das Prinzip der Verteilung nach der Leistung durch dasjenige der Verteilung nach den Bedürfnissen ersetzt werden kann. Das wird einen wesentlichen, qualitativen Fortschritt der Freiheit des Menschen bedeuten.

Marcuses Argumentation enthält noch mehr Fehler. Wie kann ein Sozialist – und als ein solcher, sogar als ein Marxist spielt sich Marcuse doch auf[108] – vergessen, daß das Leistungsprinzip im Kapitalismus mit dem oben skizzierten des Sozialismus nichts gemein hat? Wie könnte ein Sozialist übersehen, daß sogar das Produktivitätsprinzip des Sozialismus, das noch am ehesten mit dem kapitalistischen Leistungsprinzip „vergleichbar" wäre, nicht identisch ist und sein kann mit Prinzipien einer antagonistischen Klassengesellschaft, die selbst „Rationales", wie die Logik der Produktion, antagonistisch pervertiert? Wie kann man übersehen, daß daraus völlig verschiedene Grundtendenzen folgen? Marcuse zerreißt den inneren, dialektischen Zusammenhang von Produktivität und Freiheit im Sozialismus. Er will nicht anerkennen, daß die wachsende Fähigkeit der entscheidenden Produktivkraft, des Menschen, die Bedingung seines wachsenden Anteils am wachsenden gesellschaftlichen Gesamtprodukt ist. Er will den Kommunismus, ohne den Weg dorthin beschreiten zu wollen. Wie kann man die Orientierung auch der Kulturpolitik am sozialistischen Produktionsprinzip mit der von Max Weber dargestellten kapitalistischen Leistungsethik – genauer: mit dem kapitalistischen Verwertungsprinzip – prinzipiell gleichsetzen? Man kann es, wenn man *phänomenologisch, oberflächlich* analysiert. Die Oberflächlichkeit ist der tiefere Grund der Gleichsetzung von Kapitalismus- und Sozialismus-Kritik durch die Theoretiker der „Konvergenz" beider Systeme und des „dritten" Weges. Hierin liegt auch ihre Brauchbarkeit für die Verteidiger des bestehenden [269] imperialistischen Systems: *solche* Thesen sind „ausgezeichnete" bürgerliche Exportartikel in sozialistische Länder, wie sich in jüngster Zeit in der Aufnahme solcher Thesen durch einige revisionistische Philosophen in Prag und Zagreb zeigte.

Letztlich liegt Marcuses Argumentation die Trennung von Ethik, Glück einerseits und Arbeit andererseits zugrunde. Es handelt sich um jene Art Genußethik, die von Ideologen der unproduktiven Klassen entwickelt wurde oder in welcher sich der ohnmächtige Protest jener Ausgebeuteten widerspiegelt, die sich eine bessere Zukunft nur in Paradies-Vorstellungen oder Schlaraffenland-Utopien ausmalen konnten, die beide „nicht von dieser Welt" waren.

Marcuse kennzeichnet schließlich das grundlegende sowjetische Ziel: die UdSSR will die Konsolidierung des Kapitalismus zerbrechen.[109] Dem liege die Auffassung zugrunde, den Kapitalismus stabilisiere die Rüstung. Folglich entwickele die UdSSR eine Politik der Entspannung nach außen und der „Liberalisierung" nach innen. Eine wirklich neue Qualität werde damit noch nicht erreicht, solange die ökonomischen Errungenschaften nicht selbst zu politischen geworden seien, das heißt die Kontrolle der Produktion unmittelbar durch die Produzenten erfolge. Außerdem sei auch die zunehmende Freizeit, solange sie nur für Bildung benutzt werden müsse und diese sich an den Maßstäben der Produktion zu orientieren habe, noch keine wirkliche Befreiung. So bleibe die Herrschaft des Menschen über Menschen erhalten. Die produktionstechnische Basis beider Systeme sei gleich.[110] Beide wiesen die gleiche Entwicklungstendenz auf. Das ganze Problem läuft – hier schließt sich der Kreis zu Marcuses Negation historischer Gesetzmäßigkeit – also „nur" auf eine andere politische Entscheidung hinaus.

Das „Sowjetsystem" – das ist nun bei Marcuse durchaus positiv gemeint – besitze keine inneren Grenzen für eine solche neue politische Entscheidung. Besonders sein Zug zur rationalen, jedem Bürger überprüfbaren Begründung der Entscheidungen, die Unterrichtung in Marxis-

[108] Vgl. „Praxis", Herausgegeben von der Kroatischen Philosophischen Gesellschaft, Zagreb, Nr. 2/3, 1965, S. 268.
[109] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, S. 165.
[110] Ebenda, S. 176 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

mus, der allen Entscheidungen zugrunde liege[111], zusammen mit dem produktionstechnischen Druck und einem Druck eventueller Entspannungspolitik von außen her können hier zu der erwünschten anderen politischen Entscheidung führen.

Diese Überlegungen sind teilweise in der Sprache des kalten Krieges formuliert. Ihr Konzept könnte auch in der heutigen „Neuen Ostpolitik" gewisser amerikanischer Theoretiker der Politik und der Bonner Regierung aufgezeigt werden. Berücksichtigt man den politischen und historischen, internationalen Zusammenhang der Zeit, da Marcuse dies schrieb (zum Beispiel auch die Rolle, die die Entwicklung in Jugoslawien damals – [270] gewiß auch durch Fehler Stalins bedingt – aber doch objektiv als Instrument gegen die sozialistischen Länder gerichtet, spielte), so muß man sagen, daß Marcuses Buch eine die revolutionären oder doch progressiven Kräfte desorientierende Funktion ausübte. Es wies nicht auf die Hauptprobleme der internationalen Politik, nicht auf den tatsächlichen Feind des Friedens und der Entspannung, den USA-Imperialismus und seine Politik hin. Es erweckte den Eindruck, trotz aller „historischen" Begründungen, als sei der Weg der Sowjetunion prinzipiell falsch und durchaus verhängnisvoll. Er entwarf eine Version der heute modischen Theorie der „Industriegesellschaft" und der „Konvergenz von Kapitalismus und Sozialismus", er antizipierte gewisse Theorien und Praktiken internationaler staatsmonopolistischer Ökonomie und Politik (EWG). Marcuse negierte die Rolle des Proletariats der entwickelten kapitalistischen Länder, wobei er einen falschen Begriff der Revolution, des Klassenkampfes, einen mechanistischen Begriff der Rolle des Proletariats, des Problems der Dialektik der Bewußtseinsbildung zugrunde legte. Dementsprechend ging er von einer falschen Theorie der Partei aus. Insgesamt scheint immer wieder sein individualistischer Ausgangspunkt, seine Spontaneitätsposition durch seine Argumentation hindurch.

Das „Vorwort" von 1960

Im Jahre 1960 verfaßte Marcuse ein Vorwort zur zweiten Auflage des Buches[112]. Er stellt darin fest, daß seine Erwartungen hinsichtlich der UdSSR – Außenpolitik der Entspannung und Innenpolitik der Demokratisierung und, „was am wichtigsten ist – die allmähliche Einführung eines verkürzten Arbeitstages und die zunehmende Erhältlichkeit von Konsumgütern"[113] – bestätigt worden seien. Außenpolitische Komplikationen (1956) änderten daran nichts.

Er verstärkt seine These von der stabilisierenden und integrierenden Wirkung kapitalistischer Rüstungsproduktion, woraus sich negative Wirkungen sowohl für den Prozeß der Revolutionierung im nicht-sozialistischen Bereich als auch hinsichtlich des inner-sowjetischen gesellschaftlichen Fortschrittes ergäben (Notwendigkeit starker sowjetischer Rüstung, Beibehaltung „repressiver" Instrumente)[114]. Dem suche die UdSSR durch ihre Abrüstungspolitik entgegenzuwirken, die also neben den friedenssichernden auch noch das Ziel der Erleichterung des inner-sowjetischen Fortschritts anvisiert. Marcuse setzt als selbstverständlich voraus, daß Abrüstung die inner-kapitalistische Stabilität gefährdet, jedoch zur inne-[271]ren Stärkung des „Sowjetsystems" führt, was eine wichtige Feststellung qualitativen Unterschieds zwischen beiden Systemen zugunsten des Sozialismus bedeutet.

Er kommt dann auf die Frage der Konvergenz – den Terminus finden wir schon im Buch Marcuses – beider Systeme zu sprechen: Er habe das Problem im Buche unzulänglich behandelt, habe im dritten Kapitel solche Konvergenz aus gemeinsamen „primär technischen Zügen der spätindustriellen Zivilisation abgeleitet"[115]. Dort sage er auch – wir wissen, daß er

[111] Ebenda, S. 246.
[112] Ebenda, S. 11 ff.
[113] Ebenda, S. 11.
[114] Ebenda, S. 15.
[115] Ebenda, S. 16.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

das seit 1937 sagt –, daß Verstaatlichung „an sich“ noch keinen wesentlichen Unterschied zwischen Kapitalismus und „Sowjetsystem“ markiere, solange nicht die unmittelbaren Produzenten die Produktion kontrollierten. Daraus ergäbe sich, daß die gemeinsame technische Basis beider Systeme sich selbst über derart fundamentale verschiedene Wirtschaftsformen wie verstaatlichte und private Unternehmen durchsetze.[116] Wenn man „der technischen Basis solch eine determinierende Rolle zuschreibt, könnte man leicht dazu verleitet werden, im gegenwärtigen Konflikt zwischen Kapitalismus und Kommunismus den Konflikt zwischen zwei Formen oder Arten ein und derselben komplexen Industriegesellschaft zu erblicken. Ich möchte mich von dieser Position distanzieren und zugleich an meiner Betonung des allumfassend politischen Charakters des maschinellen Prozesses in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft festhalten. Denn es ist gerade dieser ‚totale‘ Charakter des maschinellen Prozesses, der die Tendenzen zur Angleichung und Konvergenz zwischen der westlichen und der sowjetischen Gesellschaft *einschränkt* (in zeitlicher wie struktureller Hinsicht) und sehr verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten hervorbringt.“[117]

Diese Argumentation wird verständlich vor dem Hintergrund der Ansicht Marcuses über die Unabhängigkeit des technischen Apparates gegenüber dem Sozialsystem, so daß der gleiche technische Apparat sowohl kapitalistischen wie auch sozialistischen Ordnungen dienen kann. Dieser partiell richtigen Auffassung widerspricht allerdings, daß Marcuse zugleich meint, es komme allein auf den Akt politischer Entscheidung an, wie der technische Apparat angewandt werde. Also wäre Technik doch nicht sozial unabhängig.

Sie ist es zweifelsfrei nicht, da sie im Rahmen bestimmter Produktionsverhältnisse und damit bestimmter ökonomischer Gesetze zur Anwendung kommt. Aber gerade dieses Problem der Basis der Gesellschaft ignoriert Marcuse. Soziale Abhängigkeit der Technik bedeutet dann – und diese Konsequenz zieht er nicht – einen reinen Primat der Politik, eine Art politischer Entscheidungsfreiheit (existentialistisch gesprochen: Freiheit der Wahl eines ursprünglichen Entwurfs).

[272] Freilich gibt es dabei noch ein drittes widersprechendes Moment: In anderem Zusammenhang meint Marcuse, die gemeinsame technische Grundlage bewirkte Gleichartigkeit der Sozialsysteme, was doch bedeutet, einen Primat der Technik zu behaupten. Konvergenz ist möglich, sagt Marcuse, in einem tieferen Sinne sogar, als er früher gesagt habe, wegen der gleichen technischen Grundlagen. Wieder einmal „radikalisiert“ Marcuse, dieses Mal sich selbst, obgleich daraus nur unauflösbare Widersprüche seiner eigenen Theorie hervorgehen.

Er meint, daß diese Konvergenz gleichzeitig auch aufgehoben werden kann. Es bedarf dazu „nur“ der politischen Entscheidung der Leiter des Systems, das auf gesellschaftlicher Eigentumsform, statt auf privater, wirtschaftet. Hier tritt plötzlich das grundlegende Produktionsverhältnis als Milieu-Bedingung der Marcuseschen Konzeption auf.

Man beachte, daß hier das Politische letztlich unbegründet bleibt. Bei Marx ist die Politik konzentrierte Ökonomie, die dabei im Sinne der grundlegenden gesellschaftlichen Beziehungen der Produktion verstanden wird. Bei Marcuse ist das Politische eben das Politische. Bei Marx enthält Politik letztlich objektive Gesetzmäßigkeit, vermittelt durch das Klasseninteresse, also durch die grundlegenden ökonomischen Interessen der jeweils herrschenden Klasse oder Gruppen von Klassen. Bei Marcuse läuft alles auf die moralischen und intellektuellen Qualitäten der betreffenden Politiker hinaus – wie einst bei den utopischen Sozialisten. Wir haben es mit einer durchaus bürgerlichen Theorie der Politik zu tun. Es bleibt reiner Zufall, ob und wann es zu politischen Korrekturen kommt. Das wäre freilich anders, wenn das Politi-

[116] Ebenda.
[117] Ebenda, S. 16 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sche sozial, genauer: ökonomisch bedingt wäre. Aber dann wäre die Eigentumsform schließlich doch primär, nicht nur Milieu-Bedingung, und das wäre eine These, die Marcuse mindestens seit 1937 expressis verbis bestreitet.

Zu dieser ganzen Konstruktion Marcuses ist kritisch zu fragen, was denn nun gelte: Primat der Politik oder Primat der technischen Grundlage oder Neutralität des Technischen im Sinne seiner Unabhängigkeit vom Sozialen? Marcuses Theorie ist hier konfus. Selbst wenn sie es nicht wäre, wenn sie nur eine der drei hier genannten Thesen annähme, wäre sie nicht marxistisch. Letztlich widerspiegelt diese Theorie, daß seine Absage an die Rationalität Hegels und Marx', das Suchen nach einer anderen, „radikaleren" Rationalität, ihn in die Nähe des Irrationalismus bringt, der meistens eine höhere Stufe von Rationalität anzustreben vorgibt, um sein wahres Wesen zu tarnen.

Da wir es hier bereits mit Kernthesen der Theorie der „Eindimensionalität" zu tun haben, wollen wir die gründlichere Auseinandersetzung damit [273] erst im Zusammenhang mit der Kritik an diesem Buch führen. Die These des Primats eines falsch verstandenen Politischen, eines subjektiv-idealistisch gedeuteten Politischen (worin letztlich „Männer die Geschichte machen": uralter Geschichts-Idealismus!) enthält eine wesentliche Konsequenz, die Marcuse auch zieht und die ebenfalls ein zentraler Bestandteil der Theorie von der „Eindimensionalität" ist: „Auf der fortgeschrittenen Stufe der Industrialisierung sind die im ökonomischen Prozeß angewandte Technologie und Technik mehr als je zuvor Instrumente sozialer und politischer Kontrolle (hier werden sie nur aus bestimmenden Faktoren zu bloßen Instrumenten). Die Befriedigung der (materiellen und geistigen) Bedürfnisse findet statt vermittels wissenschaftlicher Organisation der Arbeit, wissenschaftlicher Betriebsführung und wissenschaftlicher Verordnung von Haltungen und Verhaltensmustern, die jenseits und außerhalb des Arbeitsprozesses wirksam werden und die Individuen im Sinn der herrschenden gesellschaftlichen Interessen präformieren. In der fortgeschrittenen Industriegesellschaft ist diese Präformation a) rational im strengen Sinne, das heißt, sie erscheint als die Manifestation der technologischen Notwendigkeit und Leistungsfähigkeit selbst, und ist b) begleitet von zunehmendem Komfort und einem sich für einen zunehmenden Teil der Bevölkerung erhöhenden Lebensstandard. Und in dem Maße, wie der technische Fortschritt diese handgreiflichen Vorteile abwirft, kann sich die Gesellschaft auf die Macht des ökonomischen Apparates verlassen, und gewaltsamere Mittel zur Erzwingung der Unterwürfigkeit normalerweise im Hintergrund lassen. Bis zu diesem Punkt haben beide Systeme teil an der Rationalität des technischen Fortschritts ..."[118]

Marcuses Opportunismus-Theorie, die Theorie von der gleichsam mechanischen Einebnung antagonistischer Widersprüche im Kapitalismus durch soziale Korrumpierung, wurzelt einerseits in einem Rationalismus-Konzept von der Art Max Webers, ist also ideologisch und führt notwendig zur Konvergenztheorie. Andererseits – und das ist noch wichtiger – wurzelt sie in der falschen, illusionären, von der neobourgeoisen Apologetik (Mythen vom Volkskapitalismus, Wohlfahrtsstaat usw.) herrührenden Einschätzung der Entwicklung des staatmonopolistischen Kapitalismus als eines solchen, der seine Widersprüche eliminiert. Diese falsche Theorie, die auch eine falsche Theorie hinsichtlich der Triebkräfte der Revolutionierung von Massen ist, stellt einen wesentlichen Ausgangspunkt für die Theorie der „Eindimensionalität" dar.

Allerdings, sagt Marcuse, entwickelt sich die Sowjetunion auf der Grundlage anderer gesellschaftlicher Institutionen. Dabei sei nicht die Tatsache der Verstaatlichung und der Planung der wesentliche Unterschied, „sondern die Ziele, die den Planern durch die internationale Lage [274] der Sowjetgesellschaft auferlegt werden."[119] Die Koexistenz zwinge die UdSSR

[118] Ebenda, S. 17.
[119] Ebenda, S. 18.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

zu einem allseitigen, auch produktionstechnischen Wettbewerb. Das Ergebnis sei schließlich eine Umkehrung des Verhältnisses von Arbeitszeit und Freizeit.[120] Damit meint aber Marcuse nicht, daß diese Umkehrung in der UdSSR zugunsten des Menschen erfolgt. „Der technische Fortschritt wird mit den beiden koexistierenden Gesellschaften unverträglich, sobald Arbeitslosigkeit (im traditionellen Sinn) und nicht so sehr Vollbeschäftigung als das Maß des gesellschaftlichen Reichtums und der Freiheit erscheint. Da dieser Optimalzustand von der Fähigkeit der Gesellschaft abhängt, die materiellen und geistigen Lebensbedingungen aller ihrer Mitglieder mit einem Minimum an auferlegter Arbeit zu befriedigen, erfordert er Planung und Kontrolle der Wirtschaft *im Hinblick auf diesen Zweck*; er erfordert überdies eine Umschulung im Hinblick auf die Austauschbarkeit der Funktionen sowie eine Umwertung der Werte, die eine repressive Arbeitsmoral beseitigt.“[121]

Wir haben ihn wieder deutlich vor uns, den „dritten“ Weg. Trotz aller Differenzierung zwischen Kapitalismus und Sozialismus werden beide prinzipiell gleichgesetzt. Hat Marcuse dabei etwas mehr Sympathien mit dem realen Sozialismus? „Eschatologisch gesprochen, enthält die Sowjetgesellschaft eine qualitativ andere Gesellschaft.“[122] Man muß dieses „Eschatologische“ aus dem Gesamtkontext der Marcuseschen Auffassung her verstehen. Das Buch sei weitgehend um des Nachweises einer „fundamentalen Ambivalenz“[123] in der sowjetischen Entwicklung willen geschrieben worden. Der Widerspruch erfasse die Mittel der Befreiung und Humanisierung, die in den Dienst der Erhaltung von Herrschaft und Unterwerfung getreten seien, erfasse eine Theorie, die alle Ideologie zerstören wolle, aber selbst zur Aufrichtung einer neuen Ideologie benutzt wurde. Marcuse gibt zu, daß der Befreiungsprozeß die Schaffung einer entsprechenden materiellen Basis erfordert, daß die Unterentwickeltheit der ursprünglichen Sowjetunion und die kapitalistische Umkreisung eine strenge Arbeitsdisziplin, eine rasche Entwicklung der Produktivkräfte notwendig machte. Aber es sei nicht weniger richtig, daß diese Mittel dem Zweck abträglich – undialektische Trennung von Zweck und Mittel! – seien „und daß der dialektische Zirkel durchbrochen werden muß, wenn die neue Gesellschaft entstehen soll.“[124] Es müsse eine Wertumkehrung von der technischen Ethik weg erfolgen. „Ein Wirksamwerden des technischen Fortschritts, worin die Technik weder mit der Verschwendung verschmolzen, noch – und das ist höchst wichtig – mit der Verewigung der entfremdeten Arbeit jenseits des *technischen* Minimums, würde eine wesentlich andere Präformation der Menschen nach sich ziehen: die Werte der Herrschaft und Leistungsfähigkeit und die lebenslängliche Arbeitsethik verlören ihre [275] lebenswichtige Rolle im geistigen Haushalt.“[125] Die staatliche, sowjetische Wirtschaft müsse dem nicht aus inneren Gründen widerstehen.

So wird die „Revolution“ in das „Sowjetsystem“ hineinverlegt!

Wir konnten oben sehen, wie bei Marcuse die dialektische Beziehung von Zweck und Mittel zerstört wird, wobei dem die Beurteilung des Prozesses von einem Standpunkt außerhalb des Prozesses, von einer abstrakten Position zugrunde liegt. Sicher sind gewisse Feststellungen hierbei richtig. So stimmt, was über die „moralische Struktur“ der künftigen klassenlosen Gesellschaft in einer Welt gesagt wurde, die frei ist von kapitalistischer Ausbeutung und Unterdrückung. Aber es ist unhistorisch gedacht, es heißt, die Probleme des Klassenkampfes in unerlaubter Weise zu eliminieren, wenn man dies allein vom technischen Fortschritt her versteht und nicht sieht oder nicht sehen will, daß der Systemwettbewerb die Frage „Wer – Wen?“ einschließt, welche Frage das aggressive imperialistische System notfalls auch mit

[120] Vgl. Ebenda
[121] Ebenda.
[122] Ebenda, S. 19.
[123] Ebenda
[124] Ebenda.
[125] Ebenda, S. 20.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

bewaffneter Gewalt zu entscheiden versuchen wird. Das hat notwendigerweise ökonomische, soziale, politische und ideologische Konsequenzen, die auch bei noch so hohem technischem Fortschritt nicht übersehen werden dürfen.

Marcuses Beurteilungsposition ist idealistisch und ideologisch im bürgerlichen Sinne. Wie sehr sie das ist, zeigen seine abschließenden Bemerkungen: die Begegnung von „Ost und West“ enthalte neue Chancen für die Überwindung unserer technikbezogenen Welt. China und Indien seien Welten, deren Entwicklung sich nicht unter dem Stern der abendländischen „technologischen Rationalität“, mit ihrer Leistungsethik vollzogen habe. Gewiß würden auch diese Länder nicht ohne Industrialisierung vorankommen, doch vollziehe sich die dortige Industrialisierung in einem anderen moralisch-ideologischen „Klima“. Daraus könne eine neue Werte-Welt entstehen, die den Aufbau der repressionsfreien Gesellschaft beschleunige.

Es ist hier nicht der Ort, über die weltgeschichtliche Rolle der Revolutionierung des größten Erdteils mit der überwiegenden Mehrheit der Erdbevölkerung zu sprechen. Marcuses Deutung – abgesehen davon, daß er China und Indien in einen Topf wirft! – ist romantisch und erinnert sehr an eine gewisse antitechnische bürgerliche Philosophie, die – etwa im Gefolge Schopenhauers – Asien gegen Europa ausspielte und mit revolutionär-sozialistischen Auffassungen nichts gemein hat.

Seine „Eschatologie“ orientiert falsch. Sie orientiert nicht auf den Kampf gegen den imperialistischen Hauptfeind des menschlichen Fortschritts. Sie orientiert auf eine „Revolutionierung“ der UdSSR. Sie führt psychoanalytische und romantizistische Wert-Kriterien zur Beurteilung‘ des gesellschaftlichen Fortschritts ein und endet mit der abrupten, un-[276]aufgeschlüsselten, voluntaristischen These: „Wenn der herrschende Zustand weder normal noch notwendig ist, hat er historische Alternativen, die sein Bestehen und Herrschen nicht Wort haben will. Kritische Analyse hat die Aufgabe, diese Alternativen im Gedächtnis zu halten, ganz gleich, wie utopisch sie im Status quo erscheinen mögen.“[126]

Da müßte man beinahe über jedes Wort streiten: Was ist „der herrschende Zustand“? Er umfaßt Kapitalismus und Sozialismus. Was daran ist normal bzw. abnormal und was daran notwendig bzw. nicht notwendig? Waren die Oktoberrevolution und der sozialistische Aufbau abnormal und unnötig? Für Marcuse ja, da er einen ahistorischen Maßstab zur Beurteilung der Geschichte benutzt und eine falsche Theorie der objektiven Prozesse der Revolution und des subjektiven Faktors besitzt. Aber was bedeuten dann „historische Alternativen“? Was bedeuten sie für jemanden, der historische Gesetzmäßigkeit allein in der subjektiven Aktivität verwurzelt? Solche Alternative ist dann ethisch ohne historische Wurzeln und folglich nicht „notwendig“, wobei auch über ihre „Normalität“ nichts auszumachen wäre. Die kritische Theorie selbst wirkt bereits so ohnmächtig wie im „Eindimensionalen Menschen“.

Marcuses Buch ist eine Arbeit des kalten Krieges gewesen. Aber sie war eine Arbeit, die das Niveau des Kampfes in der Mitte der fünfziger Jahre bedeutend überstieg. Ihre eigentliche Wirkung konnte und sollte sie erst unter Bedingungen erzielen, da die Tendenzen zur Herausbildung von Positionen des „dritten“ Weges linksbürgerlicher Art wieder an Bedeutung gewannen. Es ist darum kein Zufall, daß Marcuses „Sowjet-Marxismus“ gerade zu dieser Zeit in der Bundesrepublik erschien.

„*Der eindimensionale Mensch*“

Die geschlossenste Ausprägung seiner eigenen „kritischen Theorie“ finden wir in Marcuses Erfolgsbuch „Der eindimensionale Mensch“.[127] In diesem Werk fließen einige der früheren

[126] Ebenda, S. 21.
[127] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Tendenzen und Motive – so taucht der Begriff der „Zweidimensionalität“ bereits in Marcuses erstem, „lebensphilosophisch“ orientierten Hegel-Buch auf – wie zu einem Strom zusammen. Wir fanden bereits die Deutung der bürgerlichen Vernunft als Vermögen, sich mit dem Bestehenden nicht abzufinden, sondern es transzendieren zu wollen, allerdings habe die idealistische Ratio nur ideell transzendiert, das gesellschaftliche Objekt unverändert gelassen. Angesichts der heute erarbeiteten produktiven Möglichkeiten, das Leben der Menschheit vernünftig zu gestalten, also den Kritizismus real wirksam werden zu lassen, genüge die alte rationalistische Position nicht mehr. Marcuse [277] näherte sich Marx an, den er als Testamentsvollstrecker dieses Kritizismus einschätzte, nicht, ohne ihn dadurch philosophisch auf Hegel zu reduzieren, den Marcuse seinerseits gesellschaftstheoretisch an Marx annäherte.

Aber Marcuse sah sich in seinen politischen Erwartungen enttäuscht. Das „Nachwort“ von 1954 zum zweiten Hegel-Buch zeigte es deutlich genug. Unhistorisch und rein ideologisch an diese Probleme herangehend, nicht prüfend, ob sein Verständnis Hegels und Marx’ und die daraus gezogenen Folgerungen überhaupt richtig waren, schob er nun Hegel und Marx die Verantwortung für seine Resignation, für den „Rückzug der Freiheit“ zu. Beider Rationalität und Kritizismus seien nicht radikal genug.

Marcuse suchte also nach einer radikaleren Lösung des Problems der Freiheit. Wenn die bisherigen Vernunftsbegriffe nicht kritisch genug waren, wenn sie noch affirmativ waren, so mußte eben eine andere Fassung des Vernunftsbegriffs erarbeitet werden. Dies versuchte Marcuse im Anschluß an Freud in „Triebstruktur und Gesellschaft.“

Der materielle Mangel bedingte eine Unterdrückung unseres Lustprinzips zugunsten des Leistungsprinzips (das ist die historische Erscheinungsform des Realitätsprinzips im Rahmen von Marcuses „kritischer Theorien.“) Diese Unterdrückung präge unsere Kultur, unsere Denkprozesse, unsere Ethik. Dieser Unterwerfung sei die Gliederung der Menschen in Herrschende und Beherrschte entsprungen. Auch der klassische Vernunftsbegriff sei an dieser inneren Logik des Leistungsprinzips gebildet und widerspiegele damit Herrschaft und Beherrschtsein. Darum ist die Bindung des Freiheitskampfes an diesen Vernunftsbegriff notwendigerweise mit einer Fortsetzung von Unfreiheit verknüpft. Allerdings gewährleisteten die unter dem Regiment des Leistungsprinzips neu erarbeiteten Produktivkräfte heute die Überwindung des Mangels und damit des Leistungsprinzips, ermöglichten sie also eine andere Rationalität und andere Art von Freiheit. Das Problem von Herrschaft und Freiheit sei nicht mehr unter dem Begriff der Aufhebung im Hegelschen Sinne zu erörtern und zu lösen. Vielmehr biete sich eine völlig neue Lösung an. Das Ergebnis sei eine befriedete Welt.

Der „Sowjet-Marxismus“ stellte nur teilweise, weil größtenteils noch zu früh erarbeitet, eine konkrete Anwendung der so gewonnenen Begriffe der neuen „kritischen Theorie“ auf die sowjetische Entwicklung dar. Ihre „fundamentale“ Ambivalenz wird auf das Wirken der technologischen Rationalität, der produktiven Ethik, des Leistungsprinzips zurückgeführt.

Der „Eindimensionale Mensch“ versucht nun, einen Gesamtabriß der „eindimensionalen Kultur“, ihrer inneren Tendenzen und der Marcuseschen Therapie zu entwickeln. Wir wollen zunächst den grundlegenden Inhalt dieses Werkes knapp referieren. [278]

Zum Inhalt des Buches

Marcuse geht von der Frage aus, ob der nachweisbare Reichtum an materiellen und geistigen Mitteln für die optimale Befriedigung der individuellen Bedürfnisse und Anlagen eingesetzt sei.[128] Bei der Beantwortung dieser Frage müsse man vom bestehenden Zustand abstrahieren, anderenfalls behandle man das Bestehende als unantastbar. Die Analyse muß also im Lichte

[128] Ebenda, S. 15.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

realer Möglichkeiten erfolgen, die sich im Bestehenden als reale Tendenz – als Bedürfnis vorhandener Menschen, das Bestehende zu ändern – vorfinden.[129]

Hier stoßen wir auf ein Dilemma: in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft wird die Basis solcher Kritik zerstört.[130] Der technische Fortschritt setzt ein ganzes System von integrierend wirkenden Faktoren frei. „Die Unterbindung sozialen Wandels ist vielleicht die hervorragendste Leistung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.“[131] Die Antagonismen werden integriert. Bourgeoisie und Proletariat sind zwar noch die Grundklassen des Kapitalismus. Warum sie das sind, sagt Marcuse nicht, hebt vielmehr letztlich diese These auf, wenn er gleichzeitig sagt: Sie sind nicht mehr die Träger der historischen Entwicklung.[132] „Ein sich über alles hinwegsetzendes Interesse an der Erhaltung und Verbesserung des industriellen Status quo vereinigt die früheren Antagonisten ...“[133] Mit dem Siegeszug der Technik trete auch in den kommunistischen Ländern das Streben nach qualitativer Änderung, nach Revolution, zurück gegenüber dem nach nicht-explosiven Evolutionen.[134] So fehle es an nachweisbaren Subjekten des gesellschaftlichen Fortschritts.

Die Theorie der „Eindimensionalität“ dient also zur Begründung einer „Konvergenz von Kapitalismus und Sozialismus“, zur Ableitung der Notwendigkeit eines „dritten“ Weges.

Dennoch sei die Revolution „so dringend ... wie je zuvor“[135]. Das zeige sich an solchen Widersprüchen wie gewaltige Produktivität und Destruktivität der Technik, Reichtum und Elend, Rationalität und Irrationalität unter der Herrschaft der Irrationalität.

Die Unterscheidung von wahrem und falschem Bewußtsein gelte immer noch. Die integrierten Massen, die ihrer Entfremdung nicht mehr bewußt seien, hatten ein falsches Bewußtsein. Dieses müsse man zersetzen. Aber hier entwickle die etablierte Gesellschaft durch wachsende Bedürfnisbefriedigung die Möglichkeit, verhindernd einzugreifen. Die wissenschaftliche Unterwerfung der Natur (Technik) werde zur wissenschaftlichen Unterwerfung des Menschen benutzt.[136]

Der Marxismus verliere gegenüber dieser fortgeschrittenen Industriegesellschaft die rationalen Mittel des Transzendierens. Seine Begriffe wurden zu [279] einer Zeit entwickelt, in welcher sich das „Bedürfnis nach Weigerung und Subversion im Handeln wirksamer sozialer Kräfte verkörperte.“[137] Darum waren diese Begriffe wesentlich negative, oppositionelle, die die Entwicklung des 19. Jahrhunderts spiegelten. „Mit der zunehmenden Integration der Industriegesellschaft verlieren diese Kategorien ihren kritischen Inhalt und tendieren dazu, deskriptive, trügerische und operationelle Termini zu werden.“[138]

Marcuse rechtfertigt die Notwendigkeit einer neuen „kritischen Theorie“ damit, daß es spekulativ wäre, die kritische Kraft der marxistischen Termini erneuern zu wollen,[139] denn dazu müsse man von einer Position „außerhalb“ – nämlich vom 19. Jahrhundert her – der gegenwärtigen positiven und negativen Faktoren ausgehen. „Kritische Theorie“ kann jedoch nicht auf solch spekulativem, ideologischem Boden entstehen, sondern muß in den gegenwärtigen Gegebenheiten wurzeln.

---

[129] Ebenda, S. 232.
[130] Ebenda, S. 14.
[131] Ebenda.
[132] Ebenda, S. 15.
[133] Ebenda.
[134] Ebenda.
[135] Ebenda.
[136] Ebenda, S. 16.
[137] Ebenda.
[138] Ebenda.
[139] Ebenda, S. 17.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Infolge der zunehmenden Integration trete in dieser Gesellschaft das Problem der Eindimensionalität auf. Der Mensch der fortgeschrittenen Industriegesellschaft identifiziere sich infolge der technisch möglichen Manipulation mit der bestehenden Ordnung, verliere die Fähigkeit, sie zu „transzendieren".[140] Dieser eindimensionale Mensch steht fortwährend in einem Dilemma: einerseits kann die fortgeschrittene Industriegesellschaft jede qualitative Änderung (Revolution) unterbinden, andererseits gibt es Kräfte, die das System sprengen könnten. Die erste Tendenz herrscht vor. Vielleicht ändere ein Unglück die Lage, „aber solange nicht die Anerkennung dessen, was getan und was verhindert wird, das Bewußtsein und Verhalten des Menschen umwälzt, wird nicht einmal eine Katastrophe die Änderung herbeiführen."[141]

Im Mittelpunkt der konkreten Analysen Marcuses steht dieses technische System der Produktion und Distribution der Eindimensionalität. Dies darf nicht mißverstanden werden: es handelt sich nicht darum, daß Marcuse die modernen Produktivkräfte in ihrem Verhältnis zu den Produktionsverhältnissen untersucht. Gerade das tut er nicht. Vielmehr wendet er sich, nach einer Deskription des technologischen und operationalen Systems der Manipulation, der Analyse ideologischer Prozesse zu.

Von diesem System von Theorien und Analysen ausgehend, folgert er: es ist nicht länger möglich, in der Technik nur ein neutrales Instrument zu sehen. „Technik als solche kann nicht von dem Gebrauch abgelöst werden, der von ihr gemacht wird; die technologische Gesellschaft ist ein Herrschaftssystem, das bereits im Begriff und Aufbau der Techniken am Werk ist."[142] Das würde eine Revolutionierung der Technik nötig machen. Oft schlägt Marcuse jedoch keine Revolution der Technik, sondern „nur" eine solche der Kriterien ihrer Anwendung vor.[143] Das eigentliche Problem [280] wäre dann wieder ein gesellschaftliches. Die Technik wäre dann nicht mehr das Subjekt einer depravierenden Entwicklung, sondern die negativen Züge gingen von den Kriterien der Anwendung von Technik aus. Damit nähert er sich wiederum Marxschen Ansichten.

Solche Thesen sind jedoch nur Einsprengsel in seine allgemeine Theorie. Sie zeigen, daß Marcuse nicht immer konsequent bei seinen eigenen Auffassungen bleibt. Solches Sich-Selbst-Revidieren ginge in Nebenfragen noch an, wenn es sich jedoch um die Grundaussagen der Theorie handelt, heben kontradiktorische Aussagen das Gesamtgefüge der Theorie auf.

Marcuses Hauptgesichtspunkt ist also: die Weise, wie eine Gesellschaft ihr Leben organisiert, setzt eine ursprüngliche Wahl[144] zwischen realen geschichtlichen Alternativen voraus. Diese sind bestimmt vom überkommenen Niveau materieller und geistiger Kultur. Die Wahl selbst folgt Interessenlagen. Aber sie *antizipiert* auch besondere Weisen der Relation Mensch-Natur, Mensch-Mensch. In diesem Sinn ist sie „Entwurf" à la Sartre, das heißt unterliegt der Wahlfreiheit. Aber danach folgt alles einer geradezu mechanischen Determiniertheit. Das Ergebnis eines bereits in griechischer Zeit erfolgten „Entwurfes" ist schließlich unser technologisches Universum, das als solches auch ein politisches ist. Es ist die Spätstufe eines frühen Entwurfes,

---

[140] Ebenda, S. 31, 32, 17.
[141] Ebenda, S. 17.
[142] Ebenda, S. 18.
[143] Ebenda, S. 168 f., 246.
[144] [331] Marcuse greift hier offensichtlich auf Sartres Terminus des „Projekts" zurück. Dieser Begriff wird von Marcuse 1955 in seinem Vortrag „Trieblehre und Freiheit", a. a. O., S. 30, verwendet. – H. H. Holz verweist mit vollem Recht auf den existentialistischen Charakter solcher Schlüsselworte Marcuses wie: Entwurf (darin steckt übrigens nicht nur, wie Holz richtig sagt, Sartres „Projekt", sondern auch Heideggers „sichvorweg"), Urwahl, Scheitern, Weigerung, vgl. *H. H. Holz*, Utopie und Anarchismus, Köln 1968, S. 54/55. Was die Charakterisierung des rationalen Wissens als Herrschaftswissen angeht, die wir in Marcuses „Eindimensionalem Menschen" antreffen, so finden wir diese bereits bei Scheler.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

in welchem Natur als bloßer Stoff der Herrschaft erfahren und behandelt wird.[145] Indem dieser Entwurf sich entfaltet, modelt er unser ganzes materielles und ideelles Sein um. „Im Medium der Technik verschmelzen Kultur, Politik und Wirtschaft zu einem allgegenwärtigen System, das alle Alternativen in sich aufnimmt oder abstößt.“[146] Dieses System stabilisiert sich, je mehr es sich entfaltet, durch seine eigene Produktivität. So versteinert technischer Fortschritt in dem Maße, wie Herrschaft technologischer Rationalität zur politischen wird.[147]

Marcuse belegt – sich unkritisch auf Forschungsergebnisse jener positivistischen und empiristischen Soziologen stützend[148], deren Forschungs*methoden* er so scharf kritisiert – seine These vom Absterben des revolutionären Potentials an Hand psychologischer, kultur-soziologischer und ideologie-kritischer Materialien. Wir haben es mit Paraphrasen auf das Thema Absorption, Gleichschaltung von Opposition, Proletariat, Kunst, Religion und Philosophie zu tun.

Wir erinnern an unsere Erörterungen über „Triebstruktur und Gesellschaft“. Die Analogie der Analysen Marcuses in beiden Werken liegt auf der Hand.

Alle diese Erscheinungen des Ideologischen verlören ihre frühere, wenigstens utopisch-idealistische Distanz zur Gesellschaft, werden zu bloßen Sparten repressiver Verwaltung, zu eindimensionalen Sparten. Marcuse versucht, die tieferen Gründe dieses Prozesses zu zeigen und die „Berech-[281]tigung“ der Revolution dennoch zu erweisen sowie die revolutionären Kräfte und Wege zu zeigen.

Das „totalitäre Ganze technologischer Rationalität ist die letzte Umbildung der Idee der Vernunft“[149]. Marcuse gibt seinen früheren, rationalistischen Vernunftbegriff auf. In der Vernunft selbst steckt schon das Übel. Das heutige, operationelle Universum folgt aus dieser Idee der Vernunft. *Sie* ist der zugrunde liegende geschichtliche Entwurf, der bereits von den alten Griechen gewählt wurde. Ihnen war Vernunft das Vermögen, wahr und falsch zu unterscheiden.[150] Das bedeutete, „Wirklich-sein oder Aktualität (Positivität) mit Wahrheit gleichzusetzen. Folglich stellt das Nicht-Aktuale, die Potentialität, eine Bedrohung des Bestehenden dar. Potentialität ist zerstörerisch. Kampf um Wahrheit ist diesen alten Griechen Kampf gegen die Zerstörung.“[151]

Diese Wahrheitskonzeption, bemerkt Marcuse, spiegelt die Antagonismen der Realität. Die philosophischen Kategorien, die diese Realität abbilden, sind darum zweidimensional: „Erscheinung und Wirklichkeit, Unwahrheit und Wahrheit (und, wie wir sehen werden, Unfreiheit und Freiheit) sind ontologische Verhältnisse.“[152]

Welches sind die Kriterien dieser Unterscheidung? Warum ist den alten Griechen Wahrheit Eigenschaft des Bestehenden und nicht des Werdenden? Endlich, Vergängliches wird beim späten Plato und bei Aristoteles als unvollkommen, als kontingent [zufällig] gedeutet, als von Negativität durchdrungen und folglich nicht wirklich wahr. Wahrheit kommt nur dem von Negativität Freien, dem Unbewegten, Ewigen zu. Was nicht seine Potentialität verwirklicht hat und zur Ruhe gelangt ist, ist nicht wahr.

In der Gesellschaft gilt dies für den unmittelbaren Produzenten der Klassengesellschaft. In diesen Gesellschaften sind die Erkenntnis der Wahrheit und die wahre Freiheit nur den Herrschenden möglich. Wo verläuft also die Trennungslinie zwischen der technischen und der

---

[145] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 18, 170 ff.
[146] Ebenda, S. 19.
[147] Ebenda.
[148] Ebenda.
[149] Ebenda, S. 139.
[150] Ebenda, S. 140.
[151] Ebenda.
[152] Ebenda, S. 141.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

vortechnischen Zivilisation? In beiden sind die unmittelbaren Produzenten unfrei. Also verläuft die Scheidelinie nicht zwischen Freiheit und Unfreiheit. „Die Demarkationslinie zwischen dem vortechnischen und dem technischen Entwurf besteht vielmehr in der Art, wie die Unterordnung unter die Lebensnotwendigkeiten – die, ‚seinen Lebensunterhalt zu verdienen' – organisiert ist, sowie in den neuen Weisen von Freiheit und Unfreiheit, Wahrheit und Falschheit, die dieser Organisation entsprechen."[153]

Marcuse erläutert: Bei Platon ist der Herr, der sich auf seine Kontemplation (Theorie) und der von Theorie geleiteten Praxis konzentrieren kann, der Philosoph-Staatsmann, der Träger der Wahrheit. Prinzipiell ist diese jedoch jedem, auch dem Sklaven[154], zugänglich. Aber Wahrheit ist Eigenschaft des Seins *und* Denkens. Darum bleibt der Zugang zu ihr [282] für jenen nur potentiell, der nicht in und mit der Wahrheit lebt: für den Sklaven. „Deshalb wäre Wahrheit und ein wahres menschliches Dasein in einem strengen und realen Sinne *allgemein*, wenn die Menschen ihr Leben nicht mehr im Reich der Notwendigkeit zuzubringen hätten."[155] Philosophie (Vernunft) zielt *Gleichheit* der Menschen an, unterwirft sich jedoch zugleich der faktischen Verweigerung der Gleichheit: denn in der „Realität" muß die Mehrheit lebenslänglich arbeiten, damit für eine Minderheit Wahrheit, das heißt Freiheit von materiellen Notwendigkeiten verwirklicht ist.[156] Dies widerstreitet dem allgemeinen Charakter der Wahrheit.

Für die Philosophie ist dieser Widerspruch unlösbar. Was also unternimmt sie? Sie erhebt die Wahrheit über die Geschichte. Dort gilt sie dann, „weil sie ihrem ganzen Begriff nach die Einsicht ausdrückt, daß jene, die ihr Leben dem Broterwerb hingeben, außer Stande sind, ein menschliches Dasein zu führen."[157]

Wesentlich dabei ist: der Wahrheitsbegriff des vortechnischen Zeitalters ist zweidimensional, im Unterschied zu jenem des technischen Zeitalters.[158] Wie zeigt sich das? Platons Dialektik enthält den Wahrheitsbegriff des vortechnischen Zeitalters, ist also zweidimensional. Grundbegriffe wie Sein, Nichtsein, Bewegung, Eines, Vieles, Identität, Widerspruch bleiben offen, „zweideutig". Sie werden nicht voll definiert, haben einen offenen Horizont, ein „ganzes Universum von Bedeutung, das sich im Prozeß der Kommunikation selbst allmählich strukturiert, das aber nie geschlossen wird."[159] Es wird im *Dialog* entwickelt. Die logische Entwicklung der Begriffe entspricht hier dem realen Prozeß. „So besteht eher Widerspruch als Entsprechung zwischen dem dialektischen Denken und der gegebenen Wirklichkeit; das wahre Urteil beurteilt diese Wirklichkeit nicht nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Begriffen, die auf die Vernichtung jener Wirklichkeit abzielen. Und in dieser Vernichtung gelangt die Wirklichkeit zu ihrer eigenen Wahrheit."[160] „Im Lichte ihres Wesens und ihrer Idee beurteilt existieren (bei Platon – *R. St.*) die Menschen und Dinge als etwas anderes, als was sie sind; folglich widerspricht das Denken dem, was (gegeben) ist und setzt seine Wahrheit der gegebenen Wirklichkeit entgegen."[161] Die vom Denken geschaute Idee oder Wahrheit ist Potentialität. Aber die wesentliche Potentialität ist nicht eine unter vielen, sondern von völlig anderer Ordnung. „Ihre Verwirklichung macht die Vernichtung der bestehenden Ordnung notwendig; denn Denken im Einklang mit der Wahrheit ist die Verpflichtung, im Einklang mit der Wahrheit zu existieren."[162]

---

[153] Ebenda, S. 144.
[154] Vgl. *Platon*, Menon.
[155] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 145.
[156] Ebenda, S. 245.
[157] Ebenda, S. 145.
[158] Ebenda, S. 146.
[159] Ebenda, S. 147.
[160] Ebenda.
[161] Ebenda, S. 147 f.
[162] Ebenda, S. 148.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Platons Logik erlegt gleichsam Befehle auf, die Wirklichkeit umzustürzen, ist eine Logik der Revolution. Die Kopula* „ist“ impliziert hier das „Sollen“[163]. Dies ist ein „widerspruchsvoller, zweidimensionaler Denkstil ... die innere Form nicht nur der dialektischen Logik, sondern aller Philo-[283]sophie, die die Wirklichkeit in den Begriff bekommt. Die Sätze, welche die Wirklichkeit bestimmen, behaupten etwas als wahr, das *nicht* (unmittelbar) der Fall ist; damit widersprechen sie dem, was der Fall ist und leugnen dessen Wahrheit. Das affirmative Urteil (Platons – *R. St.*) enthält eine Negation, die in der Form des Satzes verschwindet (S ist p). Zum Beispiel: ‚Tugend ist Erkenntnis‘, ‚Gerechtigkeit ist derjenige Zustand, in dem jeder die Funktion ausübt, für die seine Natur am besten geeignet ist‘; ‚Das vollkommen Wirkliche ist das vollkommen Wißbare‘; ‚verum est id, quod est‘ [Das ist wahr, das heißt]; ‚Der Mensch ist frei‘; ‚Der Staat ist die Wirklichkeit der Vernunft‘!“[164]

„Wenn diese Sätze wahr sein sollen, dann stellt die Kopula ‚ist‘ eine ‚sollen‘, ein Desiderat fest. Sie verurteilt Verhältnisse, unter denen Tugend, *keine* Erkenntnis ist ... Die kategorische S-p-Form stellt fest, daß S *nicht* S ist; S ist ... bestimmt als ein anderes, als es selbst. Die Verifikation ... macht ... einen *Prozeß* notwendig: S muß zu dem *werden*, was es ist. Die kategorische Feststellung verkehrt sich so in einen kategorischen Imperativ; sie stellt keine Tatsache fest, sondern die Notwendigkeit, eine Tatsache zu *schaffen*.“[165]

Ist im Sinne von Sollen ist zweidimensional.[166] Dieses dialektische Denken erzeugt eine konkrete Praxis, entwirft eine andere Welt, eine andere Dimension als die gegebene. Aus Platons idealistischer Sklavenhalter-Philosophie wird – in Marcuses Deutung – die Philosophie der Revolution.

Jedoch entspringt Philosophie der Arbeitsteilung und ist notwendig abstrakt ideologisch.[167] Ihren Begriffen haftet diese Arbeitsteilung an. „Jene, die der Gewalt der unwahren Wirklichkeit ausgesetzt waren und höchst bedürftig erschienen, diese umzustürzen, gingen die Philosophie nichts an. Sie abstrahierten von ihnen und abstrahierten auch in der Folge von ihnen.“[168] Gerade die kritische Intention führt Philosophie in idealistische Richtung. Der Widerspruch von philosophischer Kritik und Wirklichkeit hemmt die Philosophie, führt sie zur fortschreitenden Lösung von der Realität. „An die Stelle der über die gegebene Wirklichkeit ausgesprochenen Urteile treten Sätze, die die allgemeinen Formen des Denkens, die Gegenstände des Denkens und die Beziehungen zwischen dem Denken und seinen Gegenständen bestimmen.“[169] Das Ergebnis ist ein S, für welches die realen Beziehungen von Aktualität und Potentialität nicht mehr wesentlich sind: Aristoteles’ Logik.

In seiner Logik ist das Denken gegenüber seinen Gegenständen indifferent. Sie alle werden bestimmten Gesetzen unterworfen. Seine Logik „stellt den Zusammenhang zwischen Begriff und Herrschaft fest.“[170] Das Allgemeine regiert. Die reine Form „ist immer noch die des Inhalts, den sie formalisiert. Die Idee der formalen Logik selbst ist ein historisches Ereig-[284]nis in der Entwicklung der geistigen und physischen Instrumente zur umfassenden Kontrolle und Kalkulierbarkeit. Bei diesem Unternehmen mußte der Mensch aus tatsächlicher Dissonanz theoretische Harmonie erzeugen, das Denken von Widersprüchen reinigen, und feststellbare

* Ausdruck der traditionellen Logik und der traditionellen Grammatik, der in einem Urteil, heute eher Aussage, das Subjekt mit dem Prädikat verbindet (Kopula-Band).
[163] Ebenda.
[164]. Ebenda.
[165] Ebenda, S. 148 f.
[166] Ebenda, S. 149, Fußnote.
[167] Ebenda, S. 150.
[168] Ebenda.
[169] Ebenda, S. 151.
[170] Ebenda, S. 152.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

und fungible [austauschbare] Einheiten im komplexen Prozeß von Gesellschaft und Natur hypostasieren.“[171] Das Widerspruchsprinzip wird vom Identitätsprinzip getrennt. Widersprüche folgen nun aus falschem Denken. Die Begriffe werden „zu Instrumenten der Voraussage und Kontrolle. Die formale Logik ist so der erste Schritt auf dem langen Wege zum wissenschaftlichen Denken – nur der erste Schritt; denn es ist ein noch viel höherer Grad von Abstraktion und Mathematisierung erforderlich, um die Denkweisen der technologischen Rationalität anzupassen.“[172]

Bei allen Unterschieden alter und neuer formaler Logik steckt hinter beiden „der Aufbau einer allgemeingültigen Ordnung des Denkens, die hinsichtlich des materialen Inhalts neutral ist. Lange bevor der technische Mensch und die technische Natur als Objekte rationaler Kontrolle und Kalkulation aufkamen, wurde der Geist für abstrakte Verallgemeinerungen empfänglich gemacht ... Unterschieden wurde zwischen der allgemeinen, kalkulierbaren ‚objektiven‘ und der besonderen, nicht kalkulierbaren, subjektiven Dimension des Denkens; diese ging in die Wissenschaft nur durch eine Reihe von Reduktionen ein.“[173] Die formale Logik nimmt die Reduktion der sekundären und primären Qualitäten vorweg, bei der jene später physikalische Eigenschaften werden. Keinerlei weitere Entwicklung änderte daran etwas, daß die Logik des Denkens die der Herrschaft blieb.[174]

Diesem Denken entspreche als Modell technologische Rationalität, Quantifizierbarkeit des Realen, Auslöschung des Nicht-Quantifizierbaren. Mit der Qualität schwinde dann auch das Problem des qualitativen Sprungs, der Revolution. Übrig bleibt der quantitative Prozeß *innerhalb* der bestehenden Dimension. Protest, Ablehnung, Negativität gegen diese bestehende Welt erscheinen als gegen die technologische Rationalität gerichtet, als sinnlos, unvernünftig, „irrational“. Wenn dies geändert werden soll, müsse unsere Art von Wissenschaft und Technik geändert werden.

Die Integrationstendenzen der Industriegesellschaft annullierten die Arbeiterbewegung – auch die kommunistische, indem diese sozialdemokratisiert wurde[175] – und die totalitären Tendenzen vergifteten auch deren traditionelle Kampfformen (Streik). Also müsse man neue Kräfte und Kampfformen suchen. Diese neuen Kräfte seien unterhalb oder außerhalb der manipulierten Volksschichten. Hier gebe es ein Substrat von Geächteten und Außenseitern: die Neger, die ausgestoßenen Weißen, die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen, die Arbeitslosen.[176] Wenn auch nicht [285] ihr Bewußtsein, so sei doch ihre Opposition revolutionär, da sie von *außerhalb* der bestehenden Ordnung erfolgt.[177] Als Kampfmethoden nennt Marcuse die „Große Weigerung“, mitzumachen, die Absage an alle Härte, Kumpanei, den Ungehorsam gegenüber der Tyrannei (später: der repressiven Toleranz) der Mehrheit, den Einsatz für die schwächlichen und verhöhnten Aktionen des Protestes und der Weigerung. Wo Arbeiter noch oppositionell seien, empfehle sich auch der Kampf um „Kontrolle von unten“. Aber ohne materielle Gewalt bliebe auch das geschärfteste Bewußtsein ohnmächtig.[178]

Die Zielvorstellung hat sich dabei gegenüber „Triebstruktur und Gesellschaft“ prinzipiell nicht geändert.

---

[171] Ebenda, S. 152 f.
[172] Ebenda, S. 153.
[173] Ebenda, S. 154.
[174] Ebenda.
[175] Die These von der Sozialdemokratisierung der westeuropäischen kommunistischen Parteien vertrat Marcuse 1964 in Korčula, vgl. „Praxis“, Zagreb, Nr. 2/3, 1965, S. 268.
[176] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 267.
[177] Ebenda.
[178] Ebenda, S. 263.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Zur theoretischen und methodischen Kritik

Der Begriff der Eindimensionalität ist nur unter der Bedingung eines für sie alle gleichermaßen konstitutiven Prinzips auf so unterschiedliche Erscheinungen des Denkens, politischen, kulturellen, produktiven und sonstigen Wirkens des Menschen möglich, wie formale Logik, logischer Positivismus, Technik, Naturwissenschaft, Sprachstruktur und Sprachanalyse, Soziologie, Psychologie, Enthumanisierung zwischenmenschlicher Beziehungen, Argumentationsweise der Massenkommunikationsmittel, Außenpolitik usw. usf. Wenn wir jedoch nach einem solchen, sie alle gleichermaßen prägenden Konstitutionsprinzip im Werke Marcuses suchen, so finden wir keine überzeugende Antwort. Nicht nur fällt auf, daß er mehrere Begründungen für die Eindimensionalitätsthese gibt,[179] vielmehr tragen einige dieser Begründungen nicht so weit, wie sie tragen müßten, um die gesamtgesellschaftliche Eindimensionalität zu erklären.

Am ehesten wäre noch – für einen Idealismus streng deterministischer Art – die Ableitung der Eindimensionalität aus dem Begriff der Rationalität durchführbar. Dabei wird ein Begriff der Rationalität vorausgesetzt, der den Modus des Herrschens zum Inhalt hat, der die Natur von vornherein als Objekt der Nützlichkeit und Herrschaft nimmt, was einen im wesentlichen instrumentalistischen, operativen Charakter, eine wesentlich repressive Art von Rationalität bewirkte. Wir sahen, daß Marcuse die Geburt dieser Rationalität in die altgriechische Zeit verlegt und dafür einen Wahl-Akt des Menschen verantwortlich macht.

Dieses Argument basiert auf der idealistischen Grundthese vom Primat des Denkens über das Sein. Nur darum kann eine eindimensionale Ratio letztlich eine durchgängige eindimensionale Realität erzwingen. Nur so auch wäre das konstituierende Prinzip der durchgängigen Eindimensiona-[286]lität verschiedenster materieller und ideeller Bereiche gefunden: Es wäre der Geist als erzeugendes und eindimensional geprägtes Prinzip. Daß Idealismus Marcuses Position ist und welcher Idealismus es ist, zeigt sein existentialistisches Argument von der Urwahl eines Entwurfs unter verschiedenen Möglichkeiten. Wir müssen freilich dazu sagen, daß diese Begründung der Eindimensionalität in ihrem geradezu mechanischen Determinismus dem Grundcharakter des durchaus indeterministischen Existentialismus Marcuses widerspricht. Marcuses Grundprinzip ist also innerlich widerspruchsvoll.

Marcuse ging von der Auffassung aus, Kapitalismus und realer Sozialismus müßten, als gleichermaßen eindimensionale Ordnungen, ein diese Eindimensionalität gleichermaßen konstituierendes Merkmal besitzen, und meinte, dies in der technologischen Rationalität gefunden zu haben. Die Konsequenz aus dieser Auffassung lautet: Wegen dieser durch sie bewirkten Eindimensionalität kann Technik nicht länger als neutrales Instrument bewertet werden.

Wir haben diese falsche Verallgemeinerung der richtigen Marxschen These von der Rolle der Technik im Produktionsprozeß oben bereits kritisiert. Hier nun sehen wir, daß Marcuse, von seiner falschen Ausgangsthese ausgehend, zu einer falschen Umkehrung dieser These weiterschreitet: Er „radikalisiert“ wieder einmal. Er nimmt nun die Technik ins Subjekt zurück und macht – heideggerianisch – die Technik nicht „an sich“, sondern als Element des Subjektiven verantwortlich für die Dehumanisierung des Objektiven als vom Subjekt gesetztes Sein. Dabei wird dies verknüpft mit einer verhängnisvollen Urwahl. Der Mensch *mußte* sich damals *nicht* so entscheiden, er konnte auch anders. Bei aller materiellen und geistigen Kultur zur Zeit dieser Urwahl: Wenn das Wort Wahl einen Sinn haben soll, dann stand es dem Menschen auch frei, sich anders zu entscheiden. Aber nach dem ersten Schritt waren wir Knechte geworden! Die Erbsündenlehre hält ihren Einzug in die „Geschichte“!

---

[179] Darauf verweist auch *J. Bergmann* in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. v. J. Habermas, Edition Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968, S. 89 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wir haben es wieder mit Marcuses Theorie der indeterminierten Freiheit zu tun, soweit es um die Urwahl geht. Logischerweise muß diese Freiheit eine solche des Individuums sein. Damit wird die Geschichte verrätselt: Wer hat die erste Wahl getroffen? Warum wählte er so und nicht anders? Wieso wurde ausgerechnet diese Wahl geschichtsbestimmend? Angenommen, diese Konzeption wäre stichhaltig: wieso können dann außermenschliche, aber letztlich doch nur entäußert und vom freien Subjekt in Gang gesetzte Prozesse einen derartigen, geradezu diabolisch-mechanistischen, determinierenden Einfluß auf den weiteren Geschichtsablauf ausüben? Wieso können sie die zuvor als indeterminiert, selbstherrlich ausgegebene Subjektivität brechen und bis zur Eindimensionalität auslöschen!?

[287] Noch weiter gefragt: Wie kommt gerade heute ein einziges Individuum in unserer durchgängig eindimensionalen Welt dazu, diese zu durchschauen? Ist dieser einzelne nicht eindimensional präformiert? Wenn nicht, warum nicht? Warum *er* nicht, wohl aber die anderen? Gibt es in dieser Eindimensionalität nicht doch Durchbrechungen? Und wenn ja: sind sie nur außergewöhnlichen Individuen möglich? Worauf beruht das Vertrauen dieses einzigen Individuums, daß die anderen, die eindimensional Präformierten, seine Argumente gegen die Eindimensionalität verstehen? Warum sind gerade seine doch *bürgerlich* präformierten studentischen Anbeter nicht eindimensional präformiert, jedoch die proletarisierten Massen? Wie zwingend also ist diese Eindimensionalität?

Weiter: Welche sind die Kriterien des Argumentierens von der zweiten Dimension aus gegen die erste? Woher stammen etwa die Maßstäbe des neuen technischen Entwurfs, der gewählt werden soll? Vergessen wir dabei nicht, daß die Theorie der Eindimensionalität die Widersprüche nicht mehr innerhalb des Systems angesiedelt sieht, sondern sie außerhalb annimmt. Der Widerspruch wirkt von außerhalb. Wie erkennt der, der in der Eindimensionalität lebt und entsprechend präformiert ist, die zweite Dimension, die doch so völlig anders, außenseitig ist, für die es innerhalb der einen Dimension keinen Anhaltspunkt gibt, so daß man sie, wenn man konsequent sein wollte, nicht einmal erkennen könnte? Wie soll er die zweite Dimension erkennen können, da sie doch so völlig andersartig ist, daß sie nicht durch eine bestimmte Negation, sondern durch eine völlig abstrakte, nicht-determinierte erreicht werden muß?

Sollte Marcuse darauf verweisen, daß man sich über das Neue auf Grund von realen Tendenzen im Bestehenden verständigen müsse, so müßten wir ihm entgegnen, daß damit durchaus im Sinne jener Hegel-Marxschen bestimmten Negation argumentiert wird, die er, Marcuse, im „Eindimensionalen Menschen“ wie in seinen früheren Schriften entschieden zurückweist.[180] *Wir* dürften so argumentieren, er nicht! Gerade diese Argumentation entzieht seiner „negativen“, seiner subjektivistischen, seiner indeterminierten Dialektik den Boden!

Marcuses Grundbegriffe sind also von bemerkenswerter Ungenauigkeit! Da werden häufig Adjektive wie „neu“, „total“ oder Alloperatoren wie „alles“, „nichts“, „immer“ verwandt, die weit besser in die formale Logik passen als in eine „negative“ Dialektik. Solche Adjektive oder Alloperatoren sind immer nur definierbar im dialektischen Zusammenhang mit Altem, Partikulärem, Besonderem usw., also mit ihrer bestimmten Negation. Marcuses zweite als total andere Dimension bleibt dunkel, undefinierbar. Seine Große Weigerung verweigert nichts, da sie alles verweigert. Auf dieser Ebene sind, wie Hegel richtig zeigte, das reine Sein und das [288] reine Nichts identisch. Marcuses zweite Dimension und die ihr zugehörige Große Weigerung sind das reine Sein und das reine Nichts, sie *bestätigen* die eindimensionale Realität!

Hinter der Theorie der Eindimensionalität verbirgt sich in Wahrheit Freuds psychoanalytische Kulturtheorie. Technologische Rationalität wird als Auswirkung des negativ bewerteten Lei-

[180] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 233.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

stungsprinzips gedeutet. Dieses im Kapitalismus und Sozialismus gleichermaßen wirksame Prinzip mache beide gleich eindimensional. Der „dritte“ Weg visiert eine vom Leistungsprinzip befreite Ordnung individueller, indeterminierter Freiheit an – was immer das auch sein möge.

Es muß auf einige philosophische und ökonomische Aspekte verwiesen werden. Historisch, gesellschaftlich, ökonomisch besondere Gesetze sind nur möglich, sofern es darüber hinausgehende, allgemeine Gesetze gibt. Das dieser Argumentation zugrunde liegende Verhältnis der Realität ist das von Kontinuität und Diskontinuität, wie wir schon zeigten. Ohne beider Zusammenhang gäbe es weder Einzelnes, noch Allgemeines. Es gibt auch im Gesellschaftlichen diesen Zusammenhang des Einzelnen, Besonderen, Allgemeinen. Ohne Arbeit, die die spezifische Art der Verbindung von Mensch und Natur ist, ist kein Leben, keine Gesellschaft möglich. Arbeit ist Lebens-, ist Wesensäußerung des Menschen. Verschwendung von Arbeit ist Verschwendung von Wesensäußerung und als solche durchaus ein Kennzeichen von Entfremdung. Darum ist das von Marx formulierte Gesetz der Ökonomie der Zeit nicht nur gültig für die Leistungsgesellschaften antagonistischer Art – in denen die Leistung der arbeitenden Klassen Bedingung für die Nicht-Leistung der aneignenden ist. Es gilt in dem Sinne gerade auch im Sozialismus und Kommunismus, als der Verschwendung menschlicher Arbeit ein Ende gesetzt werden sollte. Dieses Gesetz drückt die Notwendigkeit aus, jede Verausgabung lebendiger oder vergegenständlichter Arbeit auf effektivste Weise vorzunehmen, Verausgabung menschlicher Wesenskräfte einzusparen. Zunehmende menschliche Bedürfnisbefriedigung bei Verminderung verausgabter Arbeit (wir sahen, daß Marcuse gerade auf solche Verminderung von Arbeit mit Recht den größten Wert legt) hängt – unter der Bedingung gemeinschaftlicher Produktion und Aneignung – vom rationalsten Einsatz der Arbeit zum Zwecke der Steigerung des gesellschaftlichen Reichtums ab. *Gerade so* hängen echtes Leistungsprinzip und menschliche Freiheit zusammen. Marcuses Entgegensetzung beider Prinzipien ist nicht durchführbar. „Gemeinschaftliche Produktion vorausgesetzt“, schrieb Marx, „bleibt die Zeitbestimmung natürlich wesentlich. Je weniger Zeit die Gesellschaft bedarf, um Weizen, Vieh etc. zu produzieren, desto mehr Zeit gewinnt sie zu anderer Produktion, materieller oder geistiger. Wie bei einem ein-[289]zelnen Individuum, hängt die Allseitigkeit ihrer Entwicklung, ihres Genusses und ihrer Tätigkeit von der Zeitersparung ab. Ökonomie der Zeit, darein löst sich schließlich alle Ökonomie auf. Ebenso muß die Gesellschaft ihre Zeit zweckmäßig einteilen, um eine ihren Gesamtbedürfnissen gemäße Produktion zu erzielen; wie der einzelne seine Zeit richtig einteilen muß, um sich Kenntnisse in angemessenen Proportionen zu erwerben oder um den verschiednen Anforderungen an seine Tätigkeit Genüge zu leisten. Ökonomie der Zeit, sowohl wie planmäßige Verteilung der Arbeitszeit auf die verschiedenen Zweige der Produktion, bleibt also erstes ökonomisches Gesetz auf Grundlage der gemeinsamen Produktion.“[181]

Der Sozialismus, noch mehr der Kommunismus, unterscheidet sich gerade darin vom Kapitalismus, daß dieses Gesetz – wie auch die anderen Gesetze produktiver Rationalität – im Kapitalismus nur partiell angewendet wird, bei Ergänzung durch in hohem Maße gegen dieses Gesetz verstoßender, Arbeitskraft vergeudender, „gesamt“-gesellschaftlicher Ökonomie. Erwähnen wir hier nur den Parasitismus in der Form etwa des Militarismus und der wahnsinnigen Rüstung, die Kriege, den parasitären Charakter vieler Arten und Formen der Werbung. Der letztlich private Charakter der kapitalistischen Ökonomie läßt keinen durchgängig geplanten, keinen durchgängig rationalen gesamtgesellschaftlichen Prozeß zu. Einsparung von Arbeit innerhalb des Bereichs der „Firma“ geht Hand in Hand mit gesamtgesellschaftlicher Arbeitskraft-Vergeudung. Um Mißverständnissen vorzubeugen: „Firma“ ist hier im modernen Sinne gemeint: Der Begriff umfaßt dann durchaus auch produktions- und marktbeherr-

[181] *K. Marx*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 89. [MEW 42, S. 105.]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

schende, also monopolistische Betriebe und deren Verschmelzung mit dem Staat. Die Rationalität, die Planung kann also recht große Teile der gesamtnationalen Wirtschaft erfassen. Aber sie erfaßt nicht den Gesamtprozeß dieser Wirtschaft und, was entscheidend ist, die Kriterien dieser „Rationalität“ und „Planung“ sind nicht die der Gesamt-Gesellschaft, sondern die der letztlich privaten Profitjäger.

Es ist falsch, unter solchen prinzipiell verschiedenen, entgegengesetzten Bedingungen Kapitalismus und Sozialismus als gleichartige Leistungsgesellschaften, Industriegesellschaften zu beurteilen. Es ist falsch, ihnen beiden eine gleiche technologische Rationalität zuzuschreiben. Es ist darum auch falsch, ihnen gemeinsam das Verdikt der „Eindimensionalität“ entgegenzuschleudern und sich so zum Bannerträger eines „dritten“ Weges zu bestimmen. Gerade solche Verfahrensweise Marcuses ist „eindimensional“, weil sie den prinzipiellen Antagonismus verdeckt! Gerade wenn man eine wirklich freie, befriedete Ordnung menschlichen Zusammenlebens anstrebt, bedarf es der Verminderung notwendiger Arbeit bei gleichzeitig [290] besserer Befriedigung der humanen Bedürfnisse (was keine feststehende, sondern eine gesellschaftlich-konkrete, historische Größe ist). Das erfordert die Schaffung der erforderlichen wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Bedingungen, was an die Beachtung solcher objektiver ökonomischer Gesetze, wie das der Ökonomie der Zeit, gebunden ist.

Marcuses anti-technische Philosophie verwechselt die Erscheinung mit dem Wesen, verwechselt die Ausnutzung der Technik unter repressiven Bedingungen mit der Technik selbst. Das kapitalistische System wird dadurch von seiner Art, die Technik auszunutzen, entlastet – obgleich, das muß eindringlich hervorgehoben werden, die Beschreibung der entmenschlichenden Weise kapitalistischer Technik-Ausnutzung in einigen Arbeiten Marcuses auf eine Weise gegeben wird, von der wir Marxisten viel lernen können! Aber diese treffende Kritik paßt nicht zu den Prinzipien von Marcuses Theorie. In dieser Theorie wird Technik selbst vitiös, im Gegensatz zur Einleitungsthese zu Marcuses Werk, wonach die politische Prägung des Gebrauchs der Technik das eigentliche Problem darstelle. Auf diesen Widerspruch verwiesen wir bereits. Der apologetische Charakter der Konzeption des „dritten“ Weges ist hier kaum zu verbergen. Nicht zufällig begegnen wir sehr ähnlichen Versionen von Technik-Philosophie gerade in Arbeiten konservativer und reaktionärer Kultursoziologie in Werken Freyers, Schelskys, Gehlens, wie Claus Offe richtig zeigt.[182]

Wir sagten, Marcuse liefere mehrere Begründungen der Eindimensionalitätsthese. Er leitet sie nämlich auch unmittelbar aus der Rationalität *moderner* Industrie ab. Sie treibe zur Gleichschaltung der agierenden Kräfte um der Funktion des bestehenden Systems willen. Darum harmonisiere sie ihre Antagonismen, zerstöre sie alle transzendierenden, auch die proletarischen revolutionären Kräfte.

Man kann diese Begründungsweise der Eindimensionalität auf folgende Weise mit der ersten verbinden: Der hier angewendete Begriff der Technik geht von Max Webers Begriff der Rationalität aus. Er bedeutet nicht mehr Rationalität im Sinne der bürgerlichen Aufklärung – deren Interpretation durch Marcuse referierten wir bereits –, sondern bezeichnet das instrumentalistische, zweckmäßige Verhalten im Rahmen eines bestehenden Systems. In dessen Namen werden wissenschaftliche Normen für einen ständig größer werdenden Bereich gesellschaftlichen Lebens gesetzt. Dabei bleiben die Grundlagen dieses Systems jedoch außerhalb der Fragestellung. Diese Rationalität ist also hinsichtlich dieses Systems apologetisch. Rationalität dieser Art bedeutet, das bestehende System funktionstüchtiger zu machen. Dies schließt die Annahme ein, daß die vorhandenen Produktionsverhältnisse nicht korrigiert werden müssen, daß es nicht um Revolution, sondern letztlich um systemkonforme Verbesserungen geht. Das [291] bedeutet,

[182] *C. Offe*, Antworten auf Herbert Marcuse, a. a. O., S. 81 ff.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

die These aufzustellen, daß die modernen Produktivkräfte nicht mehr gegen diese Produktionsverhältnisse revoltieren. Zwischen beiden besteht ein neues, nicht mehr antagonistisches Verhältnis, ein solches, das die Revolution ad absurdum führt.

Freilich verwundert ein solches Ergebnis innerhalb eines theoretischen Kontextes – dessen M. Webers – nicht, der von vornherein die bestehende gesellschaftliche, das heißt: kapitalistische Realität zur Basis des Ratio-Begriffes macht.

Marcuse weiß um den ideologischen, apologetischen Charakter dieses Rationalismus-Modells Max Webers. Aber er kritisiert es auf eine Weise, die in Wahrheit die Übernahme seiner Grundlagen voraussetzt. Denn wie kritisiert er? Er „radikalisiert" wieder einmal. Das Argument selbst, das dazu dient, kennen wir schon: Die Grundlage der Misere sei die ursprüngliche Wahl des technischen Entwurfs. In ihm sei von Anbeginn Technik im Sinne von Herrschaft gemeint.

Damit ist Max Webers Begriff der Rationalität in den ursprünglichen Wahlakt hineingedeutet worden.

Wenn wir vom ideologischen Gehalt dieses Weberschen Rationalismus-Modells absehen und lediglich die Entwicklung unserer Arbeitsinstrumente beurteilen, so erscheint uns Marcuses Problem als Spekulation. Nicht-spekulativ wäre es nur, wenn es prinzipiell andere Weisen der Technik und Wissenschaft gäbe. Dann wäre eine Revolutionierung dieser beiden Instrumente der Gesellschaft nötig.[183] Dies ergäbe ein anderes Verhältnis des Menschen zur Natur. Er entwickelte dann eine „nicht-repressive", sondern „befreiende" Weise von Herrschaft[184] allein durch eine neue Technik. Um den Kapitalismus geht es nicht mehr!

Darin steckt die Annahme – eine subjektivistische –, daß es den Menschen freigestellt sei, ihre Art produktiver Beziehung zur Natur zu wählen. Diese Wahl könne außerhalb und unabhängig von Naturgesetzen vonstatten gehen. Wir sahen schon, zu welch übersteigerten Hoffnungen dies am Schluß des neuen Vorworts der zweiten Auflage des „Sowjetmarxismus" führte. China und Indien sollten eine völlig neue Technik-Art erzeugen. Soweit man jedoch sieht, ist davon nichts zu bemerken. Tatsächlich zeigt ein Studium der Geschichte der Technik einen im Grunde genommen irreversiblen Prozeß. Prinzipiell ist bei allen Völkern eine gleiche, folglich allgemeingültige Gesetzmäßigkeit technischer Entwicklung festzustellen.

Es liegt hier eine von unserem Denken und Wollen unabhängige innere Logik vor, weshalb Marcuses andersartige Annahme irrational, mystisch, romantisch ist. Die Eindimensionalitätsthese ist also prinzipiell unhaltbar.

Wie falsch die Gleichsetzung – und damit die behauptete „Konvergenz" –gesellschaftlicher Prozesse im Kapitalismus und Sozialismus, namens [292] dieser These, der von ihr abgeleiteten instrumentalistischen Logik ist, zeigen einige weitere Überlegungen. Der Begriff der Industriegesellschaft faßt Gesellschaften völlig verschiedener Antriebskräfte unter einem instrumentalistischen Merkmal zusammen, so, als wolle man die Sklavenhalter-Gesellschaft und den Feudalismus als Gesellschaften des Ackerbaus vereinigen. Weiterhin ist es bekannt, daß die gleiche technologische Rationalität sowohl produktiv als auch destruktiv einsetzbar ist. Folgt die Entscheidung über den tatsächlichen Einsatz aus der technologischen Rationalität? Staatliche Institutionen wurzeln – wie Marcuse selbst im „Sowjetmarxismus" zeigt[185] – im Sozialismus nicht primär im System, können also ohne Schädigung des Systems ausgewechselt und schließlich ohne gesellschaftliche Revolution aufgegeben werden. Wissenschaft, Technik, produktives

[183] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 180 f.
[184] Ebenda, S. 247.
[185] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, S. 118 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Instrumentarium, gesellschaftliche Institutionen erhalten ganz offenbar ihren Sinn erst im Zusammenhang mit bestimmten Gesellschaftsordnungen. Volksbildung hat im Kapitalismus – dem Verwertungsprinzip unterworfen – anderen Charakter als im Sozialismus. Das kapitalistische Profitprinzip führt dabei zu anderen Ergebnissen als die sozialistisch geplante Wirtschaft, auch wenn im Prozeß des Aufholens objektiv notwendiger Stufen der Produktionstechnik analoge, keineswegs identische Prozesse festzustellen sind. Kapitalistische Produktion ist nicht – was sie doch sein müßte, wenn die zweite Begründungsweise der Eindimensionalität zuträfe – an sich technisch-rational und darin dem Sozialismus gleich. Parasitismus, Vergeudung von gesellschaftlichen Mitteln, von Arbeitskraft, die Rüstung und die Kriege zeigen das deutlich genug. Sie sind typisch für den Kapitalismus, nicht für den Sozialismus. Wo ist da „Konvergenz“ und „Eindimensionalität“? Andererseits ist auch wissenschaftlich-technischer Fortschritt nicht stets mit politischer Repression verbunden. Das wären eine grob mechanistische Determiniertheit und die historische Entlastung des Profitmotivs.

Es ist also falsch, Kapitalismus und Sozialismus als prinzipiell gleiche Formen der technologisch bedingten Rationalität als „konvergierend“ und als eindimensional auszugeben. Gerade – wir sagten es schon – solches Verfahren wäre „eindimensional“.

Dabei wollen wir keineswegs den Eindruck entstehen lassen, wir übersähen die ernsten Probleme, die sich auch im Sozialismus und Kommunismus aus der Anwendung der modernen Technik, in mancherlei Hinsicht auch aus dem Wettbewerb mit dem Kapitalismus, aus militärischen Erfordernissen u. ä. ergeben. Wir lehnen jedoch Marcuses These als falsch ab, daß die Unterwerfung der Natur durch den Menschen die des Menschen durch den Menschen nach sich zöge. Dies wäre eine Ableitung der Herrschaft, des Staates, nicht aus den Klassenbeziehungen und den ihnen [293] zugrunde liegenden Produktionsverhältnissen, sondern aus der produktiven Beziehung des Menschen zur Natur selbst. Es war, so jedenfalls zeigt es die Geschichte, umgekehrt. Aus der auf Klassenspaltung, auf Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen beruhenden Weise menschlichen Zusammenlebens folgt auch ein pervertiertes Verhältnis, das Raubbau-Verhältnis der Ausbeuter und der durch grausame Ausbeutung entmenschten unmittelbaren Produzenten gegenüber der Natur.

Aber selbst darin arbeitet die Dialektik. Hegels berühmte Dialektik von Herr und Knecht ist doch insoweit richtig, daß selbst eine repressiv vermittelte Naturbeherrschung wachsendes Wissen ermöglicht und erforderlich macht – so sehr solches Wissen auch technizistisch, positivistisch sein mag. Es verursacht dennoch auch Tendenzen des Fragens nach gesellschaftlichen, politischen Zusammenhängen. Es ist kein Zufall, daß Teile der Intelligenz in den politisch progressiven Bewegungen der Gegenwart eine wachsende Rolle spielen. Nach Auschwitz, Hiroshima und Vietnam fragen gerade führende Naturwissenschaftler – die früher eine wertneutrale Haltung zu den Ergebnissen ihrer Wissenschaft einnahmen – heute nach der Bedeutung ihrer Wissenschaft für die Gesellschaft. Also selbst in diesem Bereich operationalistischer Naturwissenschaft bilden sich oppositionelle politische Tendenzen.

Sicher erzeugen die Wissenschaft und ihre Anwendung in der Technik eine eigene Gesetzmäßigkeit mit gesellschaftlichen Folgen, lösen sie also bestimmte Prozesse aus, die zunächst einmal im Sozialismus wie im Kapitalismus wirksam sind. So ist die wissenschaftlich-technische Revolution unserer Zeit ein objektiv gesetzmäßiger Prozeß in kapitalistischen und sozialistischen Ländern. Das Problem, vor dem der Sozialismus dabei steht, ist, durch die Erforschung der technologischen Prozesse mögliche dehumanisierende Folgen solcher Prozesse vorauszusehen, sie durch die theoretische, soziologische, psychologische, arbeitsmedizinische usw. Erforschung der Wirkungsweise einzelner oder auch komplexer technischer Apparate, Prozesse, ihrer Folgen, ihrer sozialen Auswirkungen bereits im Ansatz zu bekämpfen, entsprechende humane Gegenmaßnahmen zu begründen, so daß eine rationale technische

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

und humane Entwicklung möglich wird. Das ist sicher oft genug ein schwerer Prozeß. Das hängt sicher auch mit der Überwindung noch rein empiristischen, positivistischen, technokratischen Denkens dieses oder jenes Wissenschaftlers oder Wirtschaftsfunktionärs im Sozialismus zusammen. Entscheidend ist aber, daß erst der Sozialismus die prinzipielle Möglichkeit schafft, technisch-rationale und humane Entwicklung zusammenfallen zu lassen. Die Rationalität des gesellschaftlichen Prozesses ist nun nicht mehr durch das Sonderinteresse von Ausbeuterklassen verzerrt. Dieses Sonderinteresse – also [294] das Profitinteresse der Bourgeoisie – erscheint nicht mehr als gesamtgesellschaftliche Rationalität. Es wird ein Ende gemacht mit dem Betrug, der darin besteht, die dehumanisierende Wirkung der Profitjagd (Profitjagd selbst ist dehumanisierend!) als rational bedingt hinzustellen.

Es ist zuzugeben, daß diese Probleme auch im Sozialismus nicht automatisch gelöst werden, da nichts in der Gesellschaft automatisch abläuft. Gerade das Studium der Protokolle der Plenartagungen beispielsweise des Zentralkomitees der SED zeigt, daß sich die Partei- und Staatsführungen sozialistischer Länder dieser Problemlage voll bewußt sind: die Erörterung und Beschlußfassung zu den genannten Fragen nimmt auf diesen Plenartagungen den entscheidenden Raum ein.

Der Sozialismus hat die primäre Frage gelöst: das Profitmotiv auszumerzen. Sicher entspringen dem Wettbewerb mit dem Kapitalismus – er schließt ja auch die Rüstungsproblematik ein – „Einseitigkeiten“. Auch ist die Bedürfnisstruktur des Sozialismus zunächst nicht dem Sozialismus entsprungen, sondern vom Kapitalismus ererbt, folglich vom Profitprinzip geprägt und deformiert. Sie muß in einem längeren Zeitraum revolutioniert werden. Alles das ist zu sehen. Aber einzig und allein der Sozialismus ist fähig, diese Probleme so zu lösen, daß die Grundinteressen der Gesamtgesellschaft und damit des Einzelnen berücksichtigt werden. Der Gegensatz, den viele bürgerliche Humanisten zwischen Gesamt- und Einzelinteresse auch im Sozialismus für möglich halten, ist nicht Ausdruck des wirklichen Sozialismus, sondern eines Denkens über den Sozialismus, das noch die Züge jener Entfremdung zwischen Teil und Ganzem trägt, die mit der Unterordnung des Ganzen unter die Teilinteressen der Bourgeoisie notwendig auftreten.

Bei der Lösung der skizzierten Probleme kommt es auf vieles an. Die Lösungen hängen von nicht wenigen Faktoren ab: von inneren und äußeren Problemen, von der historischen, der kulturellen Entwicklung, von der Befähigung der sozialistischen Theoretiker (zum Beispiel auch von ihrer Fähigkeit, das an partiell Richtigem aus im ganzen falschen Theorien herauszuarbeiten). Dazu aber ist keine neue „kritische Theorie“ nötig, sondern reichen die kritischen, ständig weiterentwickelten Begriffe des Marxismus-Leninismus durchaus hin. Was in Marcuses Theorien richtig ist, ist gerade dasjenige, was in echter Weise marxistisch beeinflußt ist.[186]

In Marcuses Theorie der Eindimensionalität steckt die Annahme, daß ein technisches System zum Golem wird, das sich gegenüber der Gesellschaft verselbständigt und stabilisiert.[187] Das ist

[186] [332] Es ist kein Zufall, daß in der Bundesrepublik sozialistisch orientierte Gewerkschafter das Problem der Automatisierung in zwei großen internationalen Konferenzen erörterten und Konzeptionen erarbeiteten, während die staatliche Repräsentanz des kapitalistischen Systems sich demgegenüber gleichgültig verhielt oder gar die Gefahr beschönigte. Es ist also prinzipiell falsch, wenn Marcuse – amerikanische Verhältnisse vor Augen – die Einstellung der Kapitalisten und Sozialisten zu der wissenschaftlich-technischen Revolution gleich bewertet.

[187] [332] Dem liegt eine bereits seit Ende des vergangenen Jahrhunderts in der deutschen bürgerlichen Soziologie vertretene Auffassung zugrunde. Ideengeschichtlich beginnt sie mit Toennies’ Schein-Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft. Bereits bei Toennies wird dieser Gegensatz mit jenem von Kultur und Zivilisation gepaart. Die Antinomie wird mit dem vielseitig schillernden Widerspruch von Leben, Natur, Gewachsenem, Emotionalem, Kunst einerseits, Totem, Technisch-Apparathaftem, Maschinenmäßigem andererseits gleichgesetzt. Wir sind an der Wurzel der lebensphilosophischen Grundlegung bürgerlicher Soziologie. Alfred Weber

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

nur möglich dem *Scheine* nach: Den Verhältnissen des Fetischismus entsprechend kann sich dieses System unter kapitalistischen Bedingungen scheinbar verselbständigen. Es tritt dann die bekannte Ohnmacht des Individuums gegenüber diesem [295] Apparat auf. Aber das ist nur eine Erscheinungsweise der Entfremdung menschlicher Arbeit und ihrer Ergebnisse unter kapitalistischen Bedingungen. Es ist unwissenschaftlich zu behaupten, diese Form von „Irrationalität“ sei prinzipiell unüberwindbar, *solange* man den Bereich des Technologischen nicht sprenge. Eine auf der Grundlage des Gemeineigentums sich entwickelnde gemeinschaftliche Produktion und Technik, in der es keine sich verselbständigenden, das Ganze überschwemmenden Sonderinteressen geben kann, ist prinzipiell fähig, bestimmte dehumanisierende Auswirkungen der Anwendung von Technik durch rationale Analyse der Prozesse, durch Erarbeitung von realen Alternativen und durch deren planmäßigen Einsatz zu überwinden.

In diesem Zusammenhang muß auf Marcuses bereits 1937[188] und im „Sowjet-Marxismus“[189] aufgeworfenes Problem der „Kontrolle von unten“, durch die „unmittelbaren Produzenten“, eingegangen werden. Die modernen, hochgradig arbeitsteiligen Produktionsprozesse, die in einem noch nie dagewesenen Maße wissenschaftliche Erkenntnisse akkumulieren, komplizieren diese Problematik. Sie lassen – unter der Bedingung gemeinschaftlicher Arbeit – die Frage des „Oben“ und „Unten“ ohnehin zu einer komplizierten Sachfrage werden. Sie lösen dieses Problem in der Zukunft des Sozialismus sogar in zunehmendem Maße auf. Es sei denn, man wolle die anarchistische These vertreten, man könne auf die (technologisch unvermeidliche) Funktion der Leitung von Produktion verzichten. Marcuse weiß, daß es funktional „unaufhebbare Repression“ gibt. Die negative Formulierung dieses lebensnotwendigen Sachverhaltes ist allerdings kennzeichnend für den Subjektivismus. Jedenfalls würde die falsche, leitungsfeindliche These, befolgte man sie, zum Zusammenbruch jeder Produktion führen. Freilich darf diese Leitung nicht als personengebundene Einrichtung, nicht als soziales Privileg organisiert sein. Aber nötig ist sie, und sie ist an ein hochentwickeltes, immer mehr nur kollektiv zu realisierendes, technologisches, soziologisches, psychologisches (usw. usf.) Wissen gebunden, zu dem im Sozialismus jeder freien Zugang hat. Die Kompliziertheit des Leitungsproblems impliziert die Kollektivität der Leitung.

Es wird also nicht möglich sein, die Leitung abstrakt vom Individuum her zu organisieren, auch nicht in der Weise, daß man das Kollektiv als abstrakte Summe von Individuen definiert und die Leitung in dem Sinne „kollektiv“ sein läßt, daß jedes abstrakte Individuum der abstrakten Kollektivität auf gleiche Weise mitleitet. Das wäre nur die theoretisch verbrämte, sich „allgemein“ gebende Form des kapitalistisch-apologetischen Arguments von der Sachverständigkeit des Kapitalisten, der eben darum seinen Betrieb besitze und leite. Eine solche individualistische Lösung [296] wäre schon darum unmöglich, weil sie postulierte, daß jedem solchen Individuum das gleiche Quantum und die gleiche Qualität an erforderlichem Wissen

---

entwickelte sie zu einer eklektizistischen Geschichtstheorie weiter, in welcher ein mechanistisch-determinierter Technikprozeß einem Zivilisations- und Kulturprozeß gegenübersteht. (vgl. *R. Steigerwald*, Die apologetische Aufgabe bürgerlicher Zeitdeutungen, in: DZfPh, Nr. 5/1963, insbes. S. 600 ff.) Marcuses Technik-Philosophie des „Eindimensionalen Menschen“ steht in diesem Zusammenhang. Sie erhielt auch Anstöße vom existentialistischen Ausläufer dieser Lebensphilosophie, der nur eine mechanistische Deutung der Determiniertheit – nach der Art, wie er dem Laplaceschen Dämon zugrunde liegt – kennt und sie voraussetzt, diese mit Recht negativ bewertet, sodann nur dem Menschen die Fähigkeit des „Nichtens“ zugesteht und folglich eine „menschlich“-historische Dialektik im schon behandelten Sinne bejaht, Natur-Dialektik als mechanistisch ablehnt. Ganz im Sinne dieser Tradition argumentierend zieht Marcuse den „Transzensus“ (A. Weber) oder den „Überschritt“ (Heidegger) dem Fort-[333]schritt vor, welcher der Technik-Evolution zukomme, aber nicht schon Fortschritt in dem Sinne sei, wie die Sozialisten ihn verstehen. Vgl. *H. Marcuse*, Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse, in: Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968, S. 43 ff.

[188] *H. Marcuse*, Philosophie und kritische Theorie; ders., Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus.

[189] *H. Marcuse*, Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

zukäme wie dem Kollektiv. Das wäre die Negation des Kollektivs (des „team-works“). Tatsächlich ist die Marcusesche These letztlich gerade in dem Sinne undialektisch. Sie löst die gesellschaftliche Totalität zugunsten eines gesellschaftlichen Atomismus auf.

Bei der hochgradig gesellschaftlichen Verflechtung aller Arbeitsprozesse kann das Leitungsproblem prinzipiell nur von der Seite des Kollektivs her gelöst werden. Das isolierte und auf sich selbst gestellte, das autonome Individuum ist nicht imstande, diese Prozesse zu durchschauen, ist ihnen in Wahrheit gerade dann am schlimmsten unterworfen, wenn es sich ihnen gegenüber der größten Unabhängigkeit schmeichelt.

Die genannten Probleme sind nur lösbar unter gesellschaftlichem, gesamtgesellschaftlichem Gesichtspunkt, bei Berücksichtigung des gesamtgesellschaftlichen Interesses, das in der *Tendenz*, mit den wachsenden *produktiven Quellen* auch in der Wirklichkeit immer mehr mit den Grundinteressen der Individuen zusammenfällt; *Kontrolle von unten*, Selbstverwaltung, Realisierung des Individuums sind ebenfalls nur möglich in *dialektisch vermitteltem* Zusammenhang zum gesellschaftlichen Gesamtinteresse. Das zu leugnen hieße, auf den Boden der Ideologie des Manchestertums zurückzufallen, hieße, eine prästabilisierte Harmonie des Gesamtgesellschaftlichen anzunehmen, die durch unmittelbare Realisierung der Individualität erreicht würde: eine klassisch bourgeoise Ideologie, die sich in der gesellschaftlichen Praxis als Rechtfertigungsmittel der Bereicherung eines Teiles der Gesellschaft auf Kosten anderer, als Hemmnis des gesellschaftlichen Fortschritts und damit auch der individuellen Interessen erwiesen hat. Darum ist Kontrolle von unten sinnvoll nur in dialektischer Vermittlung mit der *zentralen* Beratung, Planung, Abstimmung, Vereinigung des gesellschaftlichen Gesamtinteresses und der Einzel- bzw. Sonderinteressen. Nur *höchste*, gesamtgesellschaftlich gesehen rationalste, wissenschaftlichste, immer exakter werdende Gesamtplanung der *entscheidenden* Gesellschaftsprozesse ermöglicht wirkliche, allseitige, nicht neue Privilegien erzeugende Demokratisierung, Annäherung von Gemein- und Einzelinteressen. Der umgekehrte Weg ist – wie skizziert – der bourgeoise. Nur höchste *Kollektivität* und *Solidarität* erzeugt höchste *Individualität* – nicht umgekehrt. *Sozialismus ist kollektivistisch, rational, gesellschaftlich, weil die Produktion gesellschaftlich ist, weil alle unsere Lebensbereiche zu gesellschaftlichen Formen der Arbeit drängen. Aber gerade darum ist der Sozialismus zutiefst „individualistisch“, das heißt: der einzig mögliche Weg zur Freilegung aller Potenzen des Individuums, wie Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“ sagten*.

[297] Die Dialektik von Individuum und Kollektiv ist also prinzipiell nur von der Basis des Kollektivismus her lösbar. Dies ist ein *prinzipieller* Differenzpunkt zwischen uns und Marcuse: wir sind primär Kollektivisten; er ist primär Individualist. Unser Sozialismus ist primär kollektivistisch, seiner und der seiner antiautoritären Anhänger primär individualistisch. *Das* ist ein wesentliches Prinzip, das uns und Lefèvre mit seinen Freunden[190] voneinander trennt.

Kehren wir wieder zu unserer Eingangsbemerkung zurück: Marcuse entwickelt mehrere Begründungen der Eindimensionalität. In einem anderen Zusammenhang führt er sie auf die Wechselwirkung der Systemkonkurrenz zurück: der Kapitalismus ist wegen dieser Konkurrenz zur Harmonisierung seiner Antagonismen, zur Mobilisierung seiner Kräfte, zur Stabilisierung seines Systems ebenso gezwungen, wie sich der Sozialismus deswegen der technologischen Rationalität, der „repressiven Ethik“ der Produktion (dem „Leistungsprinzip“), überhaupt dem Auf- und Ausbau eines repressiven Apparates unterwerfen muß. So komme es aus technologischen und sozialen Gründen (Verteidigung des erreichten Besitzstandes) sogar zur Annäherung des Sozialismus an den Kapitalismus (Konvergenz).

[190] Vgl. den einleitenden Teil.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Diese sich bereits im „Sowjet-Marxismus“ ankündigende These führte Marcuse in den letzten Jahren weiter aus, bis sie im Grunde genommen eine Form von Maoismus geworden war: Von Hilferdings opportunistischen Folgerungen über den Imperialismus ausgehend negierte Marcuse die revolutionären Potenzen des Industrieproletariats der entwickelten Industrieländer. Er behauptete eine aus technologischen und Besitz-Stand-Motiven entspringende Interessengleichheit zwischen den USA und der UdSSR auf Kosten der armen Länder der dritten Welt.[191] Dem liegt die opportunistische, mechanisch-materialistische Auffassung zugrunde, daß nur der Pauperismus Basis der Revolution sei[192], also mit wachsendem Wohlstand der Massen deren revolutionäre Potenzen abnähmen. Marcuse verlagert also das Zentrum der Revolution in die Länder der dritten Welt – was er zugleich mit seiner existentialistischen These verknüpft, daß in diesen Ländern ein neuer Entwurf von Technik gewählt werden könne. In den entwickelten „Industriegesellschaften“ könnten nur kleine, nicht-integrierte Gruppen durch die Taktik der Großen Weigerung die revolutionäre Bewegung in den Ländern der dritten Welt unterstützen.[193]

Diese Konzeption des „dritten“ Weges tritt hier deutlich sowohl in ihrer Abstammung vom rechtssozialdemokratischen Opportunismus als auch in ihrer Affinität zum linkssektiererischen Opportunismus hervor. Dies entspricht freilich einer alten Erfahrung der revolutionären Bewegung. Wir werden uns damit weiter unten noch auseinandersetzen.

[298] Die Konzeption der Eindimensionalität krankt nicht nur daran, daß sie nicht stringent begründet ist, sondern auch an Widersprüchen in ihren Fundamenten. Wir verwiesen bereits auf den unvermittelten, schreienden Gegensatz von ursprünglicher Wahl eines existentialistisch indeterminierten, freien Subjekts einerseits und grob mechanistischer Determiniertheit des Geschichtsprozesses andererseits. Beide Bestandteile der These von der Eindimensionalität stehen zueinander in formal-logischer Kontradiktion.

Ebenso wiesen wir schon auf die logische Unhaltbarkeit hin, eine strenge Theorie der Eindimensionalität angesichts der Tatsache begründen zu können, daß damit bereits die zweite Dimension gefordert ist. Deren Existenz und Erkennbarkeit ist jedoch nicht möglich, sofern nicht *innerhalb* der einen Dimension die Elemente schon der zweiten wirken. Damit wäre aber Marcuses Theorie in ihren Grundlagen negiert. Die einzige Möglichkeit, die These der Eindimensionalität zu entwerfen, wäre zugleich die Bedingung ihrer Überwindung.

Wir zeigten ebenfalls schon, daß der ganze Bereich der zweiten Dimension für Marcuse besonders problematisch ist. Was ist sie, diese Dimension? Woher stammen ihre Kriterien? Wie gelangen wir dorthin und vermittels welcher Kräfte?

Die zweite Dimension ist das ganz Andere, Neue. Sie ist nur in negativen Begriffen definiert, wobei diese negativen Begriffe frei sein müssen von aller konkreten, bestimmten Negativität – andernfalls würde die Freiheit des Individuums vorbestimmt![194] Aber solche Art Definitionen gleicht prinzipiell den theologischen Versuchen, Gott zu bestimmen. Ebenso, wie über Gott *nichts* gesagt wird, wenn gesagt wird, was er alles nicht ist: *nicht*-sterblich, *nicht*-endlich, *nicht*-räumlich, *nicht*-zeitlich, eine Summe von Verneinungen, ebenso ist über die zweite Dimension nichts gesagt, wenn es nur heißt, daß sie *nicht*-repressiv, *nicht*-produktiv, *nicht*-dem-Leistungsprinzip-unterworfen sei usw. Rein negative Definitionen gibt es nicht. Und die wenigen positiven Formeln wie „Glück“, die erläuternd genannt werden, sind ebenfalls inhaltsleere Metaphern, deren Wirkung sich nur daraus ergibt, daß sie in uns positive

[191] *H. Marcuse*, Das Ende der Utopie, Berlin 1967, S. 67.
[192] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 46.
[193] Ebenda, S. 267.
[194] Ebenda, S. 233.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Emotionen auslösen. Und ebenso, wie die theologischen Versuche, Gott zu definieren, diese außerweltliche „Realität“ in Wahrheit an innerweltliche Eigenschaften – Endlichkeit, Sterblichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit usw. – binden, so bindet Marcuse die zweite Dimension in Wahrheit an die erste. Die Theologen sagen, man könne die „göttliche Seinsweise“ nur „durch Verneinung der entsprechenden geschöpflichen Seinsweise erfassen.“[195] So sind auch bei Marcuse, wenn er die zweite Dimension anspricht, die Verneinungen der ersten die Definitionsmerkmale: „repressiv“, „produktiv“, „Leistungs-[299]prinzip“ usw. sind, unabwendbare Definitionsmerkmale der zweiten Dimension. Er bindet die zweite Dimension anders an die erste, als dies die Dialektik tut. Diese weiß, daß die zweite Dimension, im Mutterleib der ersten heranwächst, deren *bestimmte* Negation darstellt. Aber Marcuses zweite Dimension verbleibt als völlig unbestimmte, abstrakte Negation, als formal-logisches „Non“, außerhalb und gerade dadurch auf der Ebene des Negierten, hat keine anderen Kriterien als die der Eindimensionalität. Über die eine „Dimension“ kann nicht hinausgehen, wer gar nicht in ihr geht. *Wenn* – nach einem Worte Herzens – *die Dialektik Hegels* (*und Marx*’) *die Algebra der Revolution* ist, *so ist die Dialektik Marcuses die Geometrie des Bestehenden*.

Zur Kritik an Marcuses „Fakten“

Wir haben nicht nur theoretische und methodische, sondern auch „faktische“ Kritik an Marcuses Eindimensionalitäts-These vorzubringen, und zwar erstens gegen seine These vom kapitalistischen Wohlstandsstaat, der weitgehend die Bedürfnisse auch seiner unteren Millionen befriedige und diese dadurch integriere –, was bedeutet, daß Marcuse die Grundwidersprüche nicht aus der materiellen Produktion, sondern aus der Konsumtions-, aus der Distributionssphäre ableitet! –, zweitens gegen die Thesen von der ökonomischen Stabilisierung, die der Kapitalismus durch Integrierung seiner Grundwidersprüche erreicht habe, drittens gegen die Aussagen über die Rolle der grundlegenden sozialen Kräfte im Kapitalismus. Im Zusammenhang damit sind viertens Bemerkungen zu Problemen der Strategie und Taktik nötig.

Zur These vom Wohlfahrtsstaat[196] *und der Bedürfnisbefriedigung*

Wir stimmen den kritischen Bemerkungen zu, die Günter Donath und H. H. Holz[197] zu dieser These Marcuses vorgetragen haben. Es geht uns dabei gar nicht um das schreckliche Elend in weiten Teilen der durch die Praktiken des Kapitalismus unterentwickelten Länder, sondern um das Elend in der Metropole des entwickelten Kapitalismus selbst, in den USA. Was sagen die „nüchternen“ Angaben der Sozialwissenschaft darüber? Die Schicht der unmittelbar im Elend lebenden umfaßt in den ent-[300]wickelten kapitalistischen Ländern etwa zwanzig Prozent der Bevölkerung.[198]

Gerade heute zeigt der technische Fortschritt in den USA *desintegrierende* Züge. Warum gibt es denn die Neger-Bewegung und die ‚outcasts‘ [Ausgestoßene]? Haben wir es hier nicht mit einer zugespitzten Form jener Probleme zu tun, vor die sich der entwickelte amerikanische Kapitalismus infolge der kapitalistischen Ausnutzung der modernen Produktivkräfte gestellt sieht? Die davon betroffene Schicht der amerikanischen Bevölkerung zählt bereits nach vielen Millionen, und niemand kann sagen, es gelinge dem USA-Kapitalismus, die Probleme auf diese Millionen zu beschränken. Was aber geschieht, wenn das nicht gelingt? Man muß sich darüber klar sein, welche gewaltigen Kraftreserven der revolutionären Bewegung – aber auch, welche

[195] Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947, S. 143.
[196] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 253.
[197] *G. Donath*, Zur Diskussion über Herbert Marcuses „Der eindimensionale Mensch“, in: Die Wahrheit, Berlin-West 29. S. 1967; *H. H. Holz*, Utopie und Anarchie, Köln 1968, S. 83 ff.
[198] *D. Klein*, Karl Marx und die inneren Widersprüche des Kapitalismus, in: Forum, Berlin, Nr. 7/68; *H. Lumer*, Armut in USA, Berlin 1967.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

gefährlichen Möglichkeiten hier verborgen sind: wenn es gelingt, die Bewegung der hauptsächlich betroffenen Neger – die darum vornehmlich eine *soziale* Bewegung ist – mit der sozialen und demokratischen Bewegung der Weißen zu verbinden, beide mit der Protestbewegung gegen die Aggression der USA in Vietnam zu verbinden, so schafft das erheblich veränderte Verhältnisse für den Klassenkampf in den USA und auch in der internationalen Arena. Und umgekehrt: wenn die Negerbewegung nicht auf die Ebene einer sozialen Bewegung emporgehoben wird, kann das zu einem Rassenkampf führen, dessen Ende nur Verzweiflung wäre.

Gewiß, das sind Wenn und Aber. Wer aber wollte vorhersagen, wie sich die Dinge entwikkeln werden? Die Eindimensionalitätsthese kann hierauf nur anwenden, wer ein mechanischer Materialist ist und die Geschichte als mechanisch determiniert einschätzt! Immerhin hat es seit der Zeit der großen antifaschistischen Bewegung in der Mitte der dreißiger Jahre in den USA keine Protestbewegung mehr gegeben, die von vergleichbarer Stärke gewesen wäre, wie die heutige. Diese Bewegung hat zeitweise sogar Elemente einer inneramerikanischen Führungskrise ausgelöst.

Günter Donath verweist mit vollem Recht auf jene modernen Formen der Verelendung, die Marcuse ohne Zweifel kennt, die massenhaft die werktätige Bevölkerung der entwickelten kapitalistischen Länder treffen: „Gerade dort, wo im zwanzigsten Jahrhundert die Verelendung die Völker der hochentwickelten kapitalistischen Länder in brutalster Härte trifft – in der Massenvernichtung der Menschenleben, in millionenfacher Zerstörung der Familien, in der Vernichtung der Arbeitsstätten, der Wohnungen, der Ersparnisse, in der Unterdrückung aller Rechte – gerade dort lassen die Apologeten mit einem Taschenspielertrick die Kapitalmacht verschwinden, anstatt den Krieg und die Massenvernichtung als ihr innerstes Wesen bloßzulegen.“[199] Darum führt solches Elend *nicht automatisch* zur [301] Herausbildung revolutionären Bewußtseins. Das gilt für die Arbeiter entwickelter kapitalistischer Länder nicht anders als für die „Unterprivilegierten“! Marcuses These des direkten Zusammenhanges von Elend und revolutionärem Bewußtsein ist falsch, weil sie falsch impliziert, das Faktenbewußtsein des Elends (positivistische Form von Wissen) bewirke schon *von selbst* ein theoretisch-kausales Verständnis. Marcuse fällt hier einem mechanisch-materialistischen Verständnis der Beziehung zwischen Sein und Bewußtsein zum Opfer.

Zur These von der ökonomischen Stabilität des Kapitalismus

Obgleich Marcuse durchaus recht hat, wenn er auf die keineswegs erfolglosen Bemühungen der imperialistischen Staaten verweist, angesichts der Existenz des realen Sozialismus ihre Wirtschaft im Zaume zu halten und ihre Widersprüche zu „integrieren“, übertreibt er die darin zum Ausdruck kommenden regulierenden Fähigkeiten des heutigen Kapitalismus. Die Entwicklung eines so durchorganisierten Kapitalismus, wie es der bundesdeutsche ist, hat in jüngster Zeit deutlich gemacht, daß auch der staatsmonopolistische Kapitalismus nicht imstande ist, ein für alle Mal das Ausbrechen von Wirtschaftskrisen, die zyklische, strukturelle, finanzielle oder auch politische (Rüstung) Ursachen haben können, zu verhindern. Die Entwicklung in den Vereinigten Staaten ihrerseits zeigt, daß Rüstung und (Vietnam-)Krieg ernsthaft die ökonomische Stabilität selbst eines solchen Wirtschaftskolosses beeinträchtigen können. Marcuses „Vertrauen“ in diese Stabilität ist also letztlich unbegründet. Friedrich Pollock, der, wie auch Marcuse, aus der sogenannten Frankfurter Schule der kritischen Theorie kommt, verwies in seinen Untersuchungen auf solche Folgen der modernen Produktivkräfte für die „Stabilität“ des entwickelten Kapitalismus: Mit der Tendenz wachsender Zusammenballung von Unternehmungen, ihrer Kartellierung und Vertrustung unter dem Einfluß der Automation ergibt sich eine technisch bedingte, unvermeidbare Schaffung großer Überkapa-

[199] G. *Donath*, Zur Diskussion über Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch“, a. a. O.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

zitäten, wachsende Instabilität der Wirtschaft, Zwang zu dirigistischen Maßnahmen bis hin zu zentralen Regulierungsmaßnahmen, im Zusammenhang mit all diesen Tendenzen Verschwinden zahlreicher Berufe, zunehmende Arbeitslosigkeit.[200]

Es ist auch unbegründet, der „Integration" innerkapitalistischer Widersprüche so weitgehend zu „vertrauen", wie das Marcuse tut. Innerhalb der EWG herrscht keineswegs Eintracht. Bundesrepublik und Frankreich streben nach der Hegemonie. Die Widersprüche der EWG zu England, [302] zur USA sind keineswegs gering. Frankreichs Politik gegenüber den USA und England entspringt genauso den Hegemonie-Bestrebungen im kapitalistischen Europa wie die anders angelegte englische und bundesdeutsche „Europa"-Politik. Die Beziehungen der USA, Englands und der EWG zu den sogenannten Ländern der dritten Welt sind keineswegs „integrierend".

Marcuses These, der technische Fortschritt integriere die antagonistischen Kräfte des Kapitalismus, ist nicht richtig. Sie widerspiegelt im Grunde nur auf anspruchsvolle Weise die Lage der amerikanischen Arbeiterbewegung. Die europäische Arbeiterbewegung gleicht dieser allerdings nicht. Freilich muß man sich die Mühe machen, historisch und soziologisch zum Beispiel die Faktoren ausfindig zu machen, die in den USA integrierend gewirkt haben. Man wird dabei nicht um die Rolle gewisser führender Kräfte in der amerikanischen Arbeiterbewegung herumkommen. Aber selbst für die USA stimmt diese Ansicht Marcuses nicht mehr so, wie noch 1964, als der „Eindimensionale Mensch" erschien. Die Neger-Bewegung hat primär soziale, inneramerikanische Ursachen. Sie orientiert sich nicht nur an solchen äußeren Faktoren wie der antikolonialen Bewegung. Es geht dabei nicht darum, ob gewisse „Leitbilder" der Neger-Bewegung von außerhalb stammen, sondern darum, daß diese Bewegung die zugespitzte Ausdrucksform desintegrierender Wirkungen der Entwicklung des amerikanischen Kapitalismus darstellt. Natürlich soll die unerhörte Kompliziertheit solcher Prozesse nicht unterschätzt werden. Wir wären die letzten, die die ungeheuren ideellen und materiellen Mittel des staatsmonopolistischen Kapitalismus übersehen könnten, die er gerade angesichts des realen Sozialismus, der Erfahrungen mit revolutionären Bewegungen (auch jener der von Marcuse so geringschätzig behandelten europäischen Arbeiterklasse von 1918-1923 oder nach 1945) entfaltet. Aber die Tatsache, daß der Kapitalismus solche gewaltigen Mittel anwendet, zeigt die ganze Labilität seines Systems und die Schärfe der unter der Oberfläche der „Ruhe" wirkenden Antagonismen! Es wäre also falsch, wegen des „phänomenologischen" Bildes des Kapitalismus von heute die Möglichkeiten der Revolution zu unterschätzen. Das ist unhistorisch abstrakt, wie gerade die Entwicklung seit dem Erscheinen des „Eindimensionalen Menschen" zeigt.

Über die Rolle der grundlegenden sozialen Kräfte unserer Zeit

Wir wissen, daß Marcuse das Subjekt der Revolution, die Arbeiterklasse, bereits seit langem negiert. Im wesentlichen begründet er seine Auffassung mit den Argumenten: Die stabilisierenden Fähigkeiten des Kapitalismus, [303] die bereits vor der Oktoberrevolution auftraten, aber durch die Systemkonkurrenz gewaltig verstärkt wurden; die durch die Aktivität der Arbeiterbewegung erzwungene, durch gewaltig angestiegene Produktivität und koloniale Ausbeutung ermöglichte hohe Bedürfnisbefriedigung ließen das vitale Bedürfnis nach Revolution dahinschwinden. Die allseitige Manipulierung des Bewußtseins und der menschlichen Verhaltensweisen im Sinne der Eindimensionalität verfestigten dies noch.

Beginnen wir mit Bemerkungen zur objektiven Lage der Grundklassen. Tatsächlich haben sich – wie schon Wessel und Donath gegen Marcuse einwandten –, seit Marx' „Kapital" erschien, die Grundklassen weiterentwickelt. Was in ihrer Lage hat sich geändert?

---

[200] *F. Pollock*, Zur Anwendung des Elektronenrechners in der hochindustrialisierten Gesellschaft, in: Zeugnisse, Frankfurt a. M. 1963, S. 399.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Hinsichtlich der Bourgeoisie ist die Konzentration der Produktion und die Zentralisation der Kapitale – ganz, wie es Marx voraussagte[201] – enorm fortgeschritten und hat zur Ablösung der „Marktwirtschaft“ und der freien Konkurrenz durch monopolistische Wirtschaftsformen geführt, schließlich wuchsen die Macht dieser Monopole und des kapitalistischen Staates im staatsmonopolistischen Kapitalismus zusammen. Dabei wurden die kapitalistischen Praktiken immer barbarischer. Die Änderungen erfolgten also zum „Schlimmeren“ hin. Die Grundlagen des Kapitalismus blieben bestehen: kapitalistisches Eigentum, kapitalistische Macht, die Arbeitskraft blieb Ware, die ausgebeutet, deren physischer Träger unterdrückt wird. Rüstung, Militarisierung und Aggression sind die „modernen“ Formen imperialistischen Parasitismus. Nach wie vor spaltet das Kapital die Werktätigen, hetzt sie gegeneinander, manipuliert deren Bewußtsein, um so besser herrschen und ausbeuten zu können. Die wichtigste Änderung, die Zusammenballung von immer mehr Reichtum und Macht in immer weniger Händen, von Marx vorausgesagt, änderte also nichts am Wesen des Kapitalismus.

Bei dem anderen Pol, der Arbeiterklasse, gab es ebenfalls beträchtliche Änderungen. Diese Klasse ist, infolge der Entwicklung der Produktivkräfte, ebenfalls wie Marx es voraussagte, zur weitaus stärksten Klasse der Gesellschaft geworden. Sie ist heute differenzierter gegliedert als früher, umfaßt mehr Angestellte, auch Wissenschaftler, weist ein größeres Qualifizierungsgefälle auf. Harald Wessel[202] verweist in seiner Marcuse-Kritik mit Recht darauf, daß hochqualifizierte Facharbeiter heute vielfach über ein höheres Niveau verfügen als früher Ingenieure. Diese veränderte Zusammensetzung der Klasse, ihr im Kampf, durch die Existenz des realen Sozialismus erzwungener, durch gewaltig gestiegene Produktivität ermöglichter höherer Lebensstandard erzeugt Bedingungen ideologischer Manipulation und der künstlich forcierten Differenzierung. Hier liegen Quellen des Opportunismus und der Verbürgerlichung.

[304] Aber dennoch gilt: Nach wie vor sind die Arbeiter frei vom Produktionsmittelbesitz, eignen nicht sie sich die Erzeugnisse ihrer Arbeit an, werden sie ausgebeutet und unterdrückt, dient die ökonomische und politische Macht der Profitjagd. Nach wie vor sind die Mitglieder dieser Klasse Proletarier. Nach wie vor ist ihnen nicht einmal ein bescheidenes Mitbestimmungsrecht innerhalb des Kapitalismus eingeräumt.

Eine äußerst wichtige Änderung ist allerdings hervorzuheben: Die Rolle und Bedeutung der Intelligenz ist durch die wissenschaftlich-technische Umwälzung und die zunehmende Verwandlung der Wissenschaft in eine unmittelbare Produktivkraft in der Gesamtgesellschaft und in der Arbeiterklasse stark gewachsen und wird weiter wachsen. Darauf hingewiesen – zugleich das aber teilweise falsch bewertet, es zur These zugespitzt zu haben, die Intelligenz sei die primär revolutionäre Kraft (als der zweite, der „privilegierte“ Faktor der revolutionären Kräfte im Unterschied zu den „Unterprivilegierten“, als dem anderen Teil dieser Kräfte) –, ist ein Verdienst Marcuses, auf dem ein Großteil seiner Wirkung gerade unter der Jung-Intelligenz beruht.

Objektiv erzeugt jedoch nach wie vor die Arbeiterklasse den Reichtum der Nation. Aus diesen objektiven Gründen ist sie die Klasse, von der die Erneuerung der Gesellschaft auszugehen hat.

In diesem Zusammenhang ist auf ein Problem kurz zu verweisen. Zu den „Unterprivilegierten“, die nach Marcuse den einen Teil des heutigen revolutionären Potentials stellen, gehören in nicht geringer Zahl Menschen, die vereint in Wahrheit keine eigene Klasse bilden. Gehören sie dem Proletariat an, so müssen sie als dessen Teil, nicht aber pauschal als „Unterprivilegierte“ analysiert werden. Sind sie dagegen nicht-proletarische Schichten, so stellen sie nicht, auch potentiell nicht, die Volksmehrheit dar. *Sie* sind *nicht* die Erzeuger der entschei-

[201] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 181 f.
[202] *H. Wessel*, Die kritische Theorie bleibt negativ, in: Forum, Berlin, Nr. 2-5/1968, dort Nr. 4/68.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

denden Werte, und die Ausbeuterklassen ziehen ihren Profit nicht (nicht mehr) hauptsächlich aus der Ausbeutung und Ruinierung dieser Schichten. Folglich gefährdet die Große Weigerung *dieser* Schichten – obgleich auch sie revolutionär wirken können – nicht die Grundlagen des Systems. Darum schlägt die Reaktion gegen Aktionen dieser Schichten in der Regel – selbst wenn diese Aktionen verzweifelter, tumultartiger sind als jene von Arbeitermassen – weit weniger konsequent und brutal zu als gegen Arbeiteraktionen! Die „Weigerung" dieser Schichten ist längst nicht von so tiefgreifender Wirkung wie die Revolution echter, unterdrückter, ausgebeuteter, produktiver, sich entwickelnder, das System tragender Klassen, wie es die Arbeiterklasse ist. Wenn darum die Forderungen Unterprivilegierter erfüllt werden sollen, müssen diese sich mit dem Kampf der revolutionären Klasse verbünden. Andernfalls kommt es nur zu spontanen, putschistischen Aktionen, die [305] nichts wesentlich ändern, allerdings, wie schon angedeutet, in Verzweiflung enden können.

Anders steht es allerdings um den Kampf der Bauernmassen in den Ländern der „dritten" Welt. Sie sind eine unmittelbar produzierende Klasse, bilden dort die überwiegende Mehrheit des Volkes. Die Bauernbewegung erlangt darum eine ganz andere Wucht. Sie stellt, ihrem objektiven, sozialökonomischen Gehalt nach, eine *kleinbürgerliche*, antiimperialistische Bewegung dar. Je mehr diese Bewegung sich antiimperialistisch und antikapitalistisch entwikkelt, je mehr sie nicht-kapitalistische Wege beschreitet, desto progressiver ist sie. Im Prozeß der Herausbildung einer Arbeiterklasse in diesen Ländern und der Vereinigung von Bauern- und Arbeiterbewegung wird so der Weg zum Sozialismus geebnet. Also lautet auch hier die schließlich entscheidende Parole: Orientierung auf die Arbeiterklasse und ihre revolutionäre, sozialistische Bewegung.

Marcuse negiert die Rolle des Proletariats, weil er lediglich die Gefahren und Tatsachen der materiellen Integration ins System und der Bewußtseinsmanipulation – wenn auch mit großer Schärfe – sieht. Aber ohne Zweifel überschätzt er diese gewiß gewaltigen Möglichkeiten des staatsmonopolistischen Systems. Was die Probleme der Integration angeht, sagten wir unsere Meinung schon. Im Grunde genommen verändert Marcuse das gesellschaftliche Primatverhältnis, indem er behauptet, es sei dem heutigen Kapitalismus möglich, alle Probleme mit ideologisch-politischen Mitteln und Methoden zu lösen. Dem liegt wiederum auch das Unverständnis für die gegenwärtig in entwickelten kapitalistischen Ländern gegebenen objektiven Kampfbedingungen zugrunde, so daß Marcuse im Ausbleiben massenhaft revolutionärer Aktionen nur einen Ausdruck von Manipulation sieht.

Immerhin sollte es zu denken geben, daß sich in den Vereinigten Staaten so rasch eine bürgerlich-demokratische Protestbewegung gegen die Neger-Unterdrückung und den Vietnam-Krieg entwickelt hat und wir in jüngster Zeit ein so rasches Anwachsen des Interesses an Werken der marxistischen Klassiker und an kritischen Werken wie jenen Marcuses verzeichnen können. Wie paßt das zur These einer alles erdrückenden Manipulation? Schleifstein verweist darauf, daß es eine sehr vereinfachte Vorstellung ist, den manipulierenden Einfluß von Kirche, Armee, weitverbreitetem Analphabetismus im frühen Kapitalismus der freien Konkurrenz so gering anzuschlagen, wie es Marcuse tut und daraus eine Art der Theorie der Einmaligkeit unserer heutigen Lage zu folgern.[203]

Hinsichtlich der Bewußtseinsmanipulation unterläßt Marcuse es, auf einige historische Ereignisse und Konstellationen einzugehen, die zum Beispiel für das Bewußtsein eines großen Teiles des deutschen Volkes, auch [306] seiner Arbeiterklasse, von großer Bedeutung sind und keineswegs alle in das System der Manipulierungsmechanismen unmittelbar oder der „Produktivität" eingeordnet werden können.

---

[203] Vgl. *J. Schleifstein*, Gegenwartsprobleme des revolutionären Kampfes, in: Marxistische Blätter, Frankfurt a. M., Nr. 6/1967, S. 3 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Ich möchte wenigstens die Richtung knapp skizzieren, in welcher die Analyse vorangetrieben werden müßte, wenn man das genannte Problem gründlicher als Marcuse erörtern wollte. Die historischen Niederlagen von 1914, 1918/1919, 1933 spielen im Bewußtseinsprozeß der Arbeiterbewegung eine komplizierte Rolle: Sie vermitteln einerseits außerordentlich wichtige Grunderfahrungen, die zum theoretisch-politischen Grundbestand der revolutionären Kräfte gehören, doch gibt es auch pessimistische Stimmungen, die damit verknüpft sind. Faschismus, faschistischer Krieg und Kriegsniederlage hatten komplizierte Auswirkungen. So sehr die Masse unseres Volkes nach 1945 ein zwar unterschiedlich hoch entwickeltes Bewußtsein über den Zusammenhang von Kapitalismus, Faschismus und Krieg besaß – wie sich selbst aus den demagogischen Formulierungen des CDU-Programms von Ahlen erkennen läßt –, gelang es den reaktionären Kräften doch auch, die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Faschismus und gar manchen der Kriegsfolgen zu erschweren oder zu verdunkeln. Die Politik des Klassenbündnisses der Sozialdemokratie mit dem Großkapital, die physische Vernichtung vieler der besten revolutionären Kader, die Kommunistenverfolgung, die komplizierten Auswirkungen der Strukturveränderungen in der Arbeiterklasse usw. wären zu untersuchen.

Dies sind nur einige der wirkenden Faktoren, die nicht nur dem ideologisch-manipulativen Bereich zuzuordnen sind. Aber man kann die Bewußtseinsprozesse in der westdeutschen Arbeiterklasse ohne Berücksichtigung solcher Prozesse und Erscheinungen nicht wirklich verstehen.

Es ist sicher richtig, daß das Problem der sozialökonomischen Wurzeln des Opportunismus im heutigen staatsmonopolistischen Kapitalismus neu erörtert werden muß. Es ist sicher richtig, die Frage nach dem Vorhandensein oder der heutigen Rolle der „Arbeiteraristokratie“ zu stellen. Aber Marcuse erörtert auch diese Fragen nicht. Er konstatiert einfach *ohne* Analyse eine schon vor dem ersten Weltkrieg stark wirkende Integrationstendenz, führt als „Beweis“ die Breitenwirkung des Opportunismus an, die er nicht untersucht, entledigt sich so des Problems einer Opportunismus-Analyse. Es sei denn, man sehe Marcuses „Radikalisierung“ des Problems durch die Eindimensionalitäts-These als Lösung an.

Marcuse weiß natürlich, daß die Arbeiterbewegung in Frankreich und Italien von anderer Art als in der Bundesrepublik ist. Um dennoch seine arbeiterfeindlichen Thesen verkünden zu können, muß er die Rolle der kommunistischen Parteien dieser Länder entstellen. Er kennzeichnet sie als sozialdemokratisiert.[204] Dies kann er aber nur, indem er einen falschen [307] Revolutionsbegriff zugrunde legt. Er überträgt, getreu seiner alten These von der permanentrevolutionären Situation des Kapitalismus, die Hoffnungen revolutionärer Situationen auf nicht-revolutionäre und klagt jene des Opportunismus an, die seine Grundauffassungen nicht teilen. Sie kommen infolge exakterer Analysen als er zu der Auffassung, daß die revolutionäre Situation nicht der historische Alltag ist. Sie sind darum nicht bereit, einem aus kleinbürgerlicher Ungeduld entspringenden Wunschdenken zuliebe falsche Kampfziele zu weisen und falsche Kampfmethoden anzuwenden. Solche Tatsachen wie die antikommunistische Hetze, die Verbots- und Notstandspraxis gegen die Kommunisten stören Marcuse in seiner Verleumdung der Kommunisten wenig. Er kritisiert die genannten kommunistischen Parteien, weil sie nach 1945 in ihren Ländern keine sozialistische Revolution herbeigeführt haben, ohne daß er auch nur den Versuch unternimmt, die inneren und internationalen objektiven und subjektiven Faktoren zu erörtern, die in diesem Zusammenhang zu klären wären.

Unser Autor leitet aus der Nichtbeachtung solcher Tatsachen sein Verdikt vom opportunistischen Charakter der kommunistischen Parteien der genannten Länder ab.

Wie antirevolutionär im Grunde Marcuses Position ist, haben der französische Mai-Streik 1968 und die darauf folgende Entwicklung gezeigt. Nach den Auffassungen, wie sie Marcuse

[204] Vgl. „Praxis“, Zagreb, Nr. 2/3, 1965, S. 268.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

– und in seinem Gefolge der Neo-Anarchismus – entwickelt, hätten die französischen Kommunisten im Mai 1968 in Frankreich zur sozialistischen Revolution übergehen müssen. An einer solchen Politik wäre jenes Bündnis von Kommunisten, Sozialdemokraten und kleinbürgerlichen Linken zerbrochen, das nicht einmal – wegen des Widerstandes der Bündnispartner der Kommunisten – sich zur Erarbeitung eines gemeinsamen allgemein-demokratischen Wahl- und Regierungsprogramms zusammenfand. Die isolierten Kommunisten wären in die Bajonette der Armee gelaufen, in der es keinerlei ernsthafte Zersetzungserscheinungen gab. Die Freude der gesamten kapitalistischen Reaktion Europas und Amerikas wäre darüber sicher nicht geringer gewesen als die der ultralinken Schwätzer. Wie wenig die Massenbasis für eine sozialistische Revolution gegeben war, haben dann die Juni-Wahlen 1968[205] bewiesen. Unter diesen Bedingungen war es gerade die Taktik der französischen Kommunisten, die es verhinderte, daß nach einer unzweifelhaft mißlungenen Aktion „sozialistischer Revolution“ ein geschlossener Block äußerst reaktionär regierter Länder von der Elbe bis zur portugiesischen Westküste Europas entstanden wäre.

Übrigens hat Marcuse selbst, als er zu Beginn der französischen Streikaktion in Paris war, in einem Interview mit dem „Le Monde“ – wir kom-[308]men darauf noch zu sprechen – die Situation im wesentlichen nüchtern und richtig, aber im Gegensatz zu seiner eigenen Theorie eingeschätzt.

Marcuse kommt zu seinen falschen Auffassungen auch darum, weil er die Probleme der europäischen Arbeiterbewegung am Maßstab Amerikas mißt, was unzulässig ist. Seine Thesen vom Absterben der inneren oppositionellen Potenzen sind, wie wir zeigten, selbst für die USA nicht richtig. Dabei gibt es dort keine traditionsreiche sozialistische Arbeiterbewegung, keine Gewerkschaften mit starkem sozialistischem oder gar kommunistischem Einfluß. Um wieviel weniger gilt Marcuses These also für Europa.

Auch das muß noch gesagt werden, was Serge Mallet Marcuse 1964 in Korčula entgegnete: Goldmann und Lefèvre hätten beide die Gültigkeit von Marcuses Theorie für Europa bestritten, aber offen gelassen, ob sie nicht vielleicht für Amerika gelte. Marcuse halte die amerikanische Entwicklung für ein Abbild der Zukunft der europäischen, weil die USA wirtschaftlich weiterentwickelt seien. Mallet erlaubt sich, „dies von rein methodologischem Gesichtspunkt her zu bestreiten“. Der „organisierte Kapitalismus“ sei in Westeuropa höher entwickelt als in den USA. Der Rückstand im Bewußtsein der Massen gegenüber der ökonomischen Basis sei in den USA größer als in Europa. Es sehe eher so aus, als ob die USA in ihrer ökonomischen Struktur die westeuropäische Entwicklung nachvollziehen, so daß es weitaus leichter wäre, vom europäischen Boden aus die spezifischen Widersprüche des heutigen Kapitalismus zu erforschen. Wie komme nun Marcuse dazu, „seine Schlußfolgerungen, die den Grad der freiwilligen Integration der amerikanischen Arbeiterklasse in den organisierten Kapitalismus betreffen, auf die Arbeit jener positivistischen und empirischen Soziologie“ zu stützen, „deren Unzulänglichkeiten er und ich gleichermaßen anprangern?“[206]

Wir kommen also zu dem Schluß, daß Marcuses vordergründig beeindruckendes Integrations-Bild einer ernsthaften methodischen Kritik nicht standhält. Er argumentiert wie jemand, der nicht genug weiß von der großen historischen Standhaftigkeit, die die Sozialisten von Anfang an auszeichnete und ohne die sie in all dem Auf und Ab des jahrzehntelangen Klas-

[205] [333] Das Wahlergebnis zeigte, daß die Mehrheit selbst des werktätigen Volkes nicht bereit war, radikalere Kampfziele und -methoden zu unterstützen. Die PSU, die linkssozialistische Partei, die sich die Losungen der Ultralinken zu eigen machte, erhielt zwar gegenüber den Wahlen 1967 mehr Stimmen, aber das ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß sie dieses Mal in dreimal so vielen Wahlkreisen wie damals kandidierte. Wo sie bereits 1967 kandidierte, verlor sie an Stimmen, gerade auch in den Arbeiterstimmbezirken.

[206] *S. Mallet*, Sozialismus und die neue Arbeiterklasse, in: Neue Kritik, Frankfurt a. M., Nr. 32, Oktober 1965, S. 17.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

senkampfes, seiner revolutionären und rückläufigen Perioden, nicht hätten bestehen können. Marcuse begreift nicht die Aufgaben der Arbeiterbewegung in Perioden der Vorbereitung auf die Revolution. Er verachtet das beharrliche, zähe, ideologische und organisatorische Wirken als opportunistisch. Ohne Zweifel ist das weit weniger pathetisch als der anarchistische Ruf nach der Revolution in einer Zeit, da keine Revolution auf der Tagesordnung steht. Doch ohne diese beharrliche Arbeit werden revolutionäre Situationen, wenn sie eintreten – wozu mehr erforderlich ist als der ehrliche Wille zur Revolution – erfolglos vorübergehen.

[309] Auch die Verherrlichung der revolutionären Bewegung in den Ländern der dritten Welt kann man nicht einfach hinnehmen. Immerhin gibt es mehrere große Gruppen solcher Länder mit recht verschiedenen sozialen und revolutionären Problemen auf der Grundlage sehr differenzierter ökonomischer Basen. Es gibt darunter Staaten mit „eigener" Großbourgeoisie bzw. nationaler Bourgeoisie, solche mit einer sich erst entwickelnden nationalen Bourgeoisie und schließlich Staaten selbst ohne solche Ansätze. Entsprechend unterschiedlich ist die Agrarstruktur, sind die Klassenbeziehungen zwischen Bourgeoisie, Proletariat und Bauern.[207] Dazu kommen Probleme wie Zugehörigkeit zu „Einflußzonen", günstige bzw. ungünstige geographische bzw. strategische Lage. Dies sind gewiß nicht wenige Probleme, die nur allzu oft mit dem Terminus „dritte Welt" zugedeckt werden. Es ist falsch, unhistorisch und abstrakt, die revolutionäre Bewegung dieser Länder allgemein zu feiern *und* sie dabei der Arbeiterbewegung der entwickelten kapitalistischen Länder oder den sozialistischen Ländern gegenüberzustellen. Indem ein solches Verfahren die notwendige Solidarität und Aktionseinheit der drei Hauptströme des einheitlichen welt-revolutionären Prozesses gefährdet, hilft es der Konterrevolution.

Wenden wir uns kurz Marcuses Auffassung vom „Erlöschen" des revolutionären Elans der sozialistischen Länder zu. Dem liegt das Unverständnis der historisch-materialistischen These zugrunde, daß die materielle Produktion die Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung darstelle. Lenin hat daraus mit Recht die Folgerung gezogen, daß letztlich der Sieg im Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus in der entscheidenden Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, in der Entfaltung der Produktivität der Arbeit, der Entwicklung der Produktivkräfte, errungen werden muß. Weiter liegt dieser falschen Auffassung Marcuses die Ansicht zugrunde, daß friedliche Koexistenz kein Klassenkampf sei. Unausgesprochen wird dem Export der Revolution das Wort geredet. Von solchen Prämissen ausgehend wird eine Innen- und Außenpolitik der sozialistischen Länder, die sich nicht nach Marcuses falschen Rezepten verhält, als nicht mehr revolutionär eingeschätzt.

Demgegenüber muß man ganz nüchtern feststellen, daß der Export der Revolution nichts löst. Er schafft keine günstigeren inneren Bedingungen für die Revolution. Er kann im Gegenteil nationalistische Abwehr-Reaktionen auslösen. Die Revolution ist primär das Problem der inneren Kräfte eines jeden Landes selbst. Wer dennoch den Export der Revolution verlangt, weicht in Wirklichkeit den Schwierigkeiten der Entwicklung des revolutionären Prozesses und der revolutionären Potenzen im jeweiligen Lande aus, gesteht eigentlich ein, daß im gegebenen Lande noch nicht alle Bedingungen für die Revolution entwickelt sind. Selbstverständlich bedeutet das nicht, [310] daß die sozialistischen Länder ihre Solidarität mit dem Kampf der anderen Völker und Länder vernachlässigen dürften. Aber das tun sie auch nicht: Kuba könnte keine Woche ohne diese Solidarität existieren. Über die Hilfe der Sowjetunion für die Völker Vietnams haben die Führer dieser Völker selbst oft genug ihr bündiges Wort gesprochen. Sie können gewiß besser als ultralinke Kritiker der Sowjetunion diese Hilfe beurteilen. Als aber die so gescholtene Sowjetunion zusammen mit anderen Staaten des War-

[207] Vgl. Der Zerfall des Kolonialsystems und der Aufschwung der nationalen Befreiungsbewegung, Kleines Nachschlagewerk, Berlin 1967. – *R. Uljanovskis*, Zu einigen Merkmalen der gegenwärtigen Etappe der nationalen Befreiungsbewegung, Prawda, 3. Januar 1968, abgedruckt in „Neues Deutschland", 10. Januar 1968.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

schauer Paktes, die konterrevolutionären Gefahren abwendete, die dem Sozialismus in der ČSSR drohten – nicht zuletzt auch dank der Übernahme „marcusianischer“ Thesen durch einige revisionistische Theoretiker –, da verurteilten dieselben ultralinken Kritiker die Sowjetunion plötzlich als „Interventionisten“!

Übrigens gilt es, solche Probleme auch unter dem Aspekt des Verhältnisses vom Teil zum Ganzen zu beurteilen: es stellt sich, bei aller Solidarität, auch immer das strategische Problem der Sicherung der Fortexistenz der Menschheit, weil sonst die Frage der sozialistischen Perspektive für irgendein Volk gegenstandslos würde. Damit stellt sich stets auch die Frage des Kräfteverhältnisses an einem gegebenen Orte und der modernen Massenvernichtungsmittel.

Bei der Erörterung solcher Fragen kann man nicht übersehen, daß die ökonomische Stärke der sozialistischen Länder die letzten Endes entscheidende Frage darstellt. Je stärker die Wirtschaftskraft, desto größer die mögliche Hilfe auf ökonomischem, militärischem und diplomatisch-politischem Gebiet. Es sollte bekannt sein, daß die militärische Stärke eines Landes auch eine Funktion seiner Wirtschaftskraft darstellt. Es ist also opportunistisch, die wirtschaftlichen Anstrengungen der sozialistischen Länder nicht in ein Konzept revolutionärer Strategie einzubeziehen!

Alle solche Probleme sind natürlich im Zusammenhang mit den von Marcuse angeschnittenen zu erörtern, aber das unterläßt der Autor der „kritischen Theorie“ zumeist. Nur darum kommt er zu einem ziemlich glatten Rezept, das sich jedoch – bei Lichte besehen – als die Umstülpung des alten opportunistischen erweist.

Probleme der revolutionären Politik heute

Die Auseinandersetzung mit Marcuses Ansichten verlangt weiterhin die Klärung einiger Grundprobleme der proletarischen Revolution und des Opportunismus in der Arbeiterbewegung.

Marcuse legt seinen Argumenten stillschweigend einen Revolutionsbegriff zugrunde, der weit mehr an Kampf-*Formen*, denn an Kampf-*Zielen* [311] orientiert ist. Seine alte Verachtung der Reform paart sich mit seiner existentialistischen Deutung der Revolution als einem katastrophischen Akt. Dialektisch gesprochen: er ignoriert das Verhältnis von Quantität und Qualität. Dazu kommt noch sein Unverständnis für den Unterschied zwischen einer objektiv für die sozialistische Revolution reifen Gesellschaftsordnung und einer revolutionären Situation (die auch noch nicht einmal eine revolutionär-sozialistische Situation sein muß, sehr wohl eine revolutionär-demokratische sein kann).

Den Revolutionär wie den Opportunisten kennzeichnet oder unterscheidet weder die Bejahung noch die Verneinung der Reform oder der „katastrophischen“ Aktionsweise. Den Opportunismus zeichnet das Sich-Begnügen mit Reformen im Rahmen des bestehenden Systems aus, der Verzicht auf die revolutionäre Zielstellung. Der proletarische Revolutionär bejaht die Reform als Bestandteil des Kampfes für die schließliche sozialistische Revolution. Die *gleiche* Reform kann somit Teil opportunistischer, aber auch Teil revolutionärer Politik sein, je nach dem strategischen Konzept, in das sie eingefügt ist. Darum ist es gar kein Argument, wenn die Anti-Autoritären uns revolutionären Sozialisten in der Bundesrepublik vorhalten, daß für Mitbestimmung, für die Ausnutzung des Parlamentarismus und ähnliches auch die sozialdemokratischen Opportunisten seien (was übrigens auch noch konkret untersucht werden müßte). Eine Reform, geschenkt, korrumpierend wirkend oder erkämpft mit dem Ziel des Dampfablassens, der anschließenden Abwiegelung der Kräfte, ist etwas völlig anderes, als die gleiche – oder unter Umständen sogar: geringere – Reform, die erkämpft wird, die erkämpft wird mit dem Bewußtsein, daß dies zwar der Groschen sei, aber zu fragen bleibe, wo die Mark ist. Über den strategischen Stellenwert einer Reform entscheidet also nicht deren formale oder konkret in-

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

haltliche Seite, sondern der darum geführte Kampf, seine Implikationen und Zusammenhänge, die „Nähe“ solcher Reformen zu den Zentren des Ausbeutungs- und Machtmechanismus, ihr Eingreifen in die Arbeits- und Lebensbedingungen großer Massen usw.

Auch das Element des Gewaltsamen, Katastrophischen ist es noch nicht, was den sozialistischen Revolutionarismus kennzeichnet. Diese Formen des Kampfes finden wir ebenso in bürgerlichen Revolutionen, ja sogar in Konterrevolutionen. Mussolini war zunächst ein rechter Sozialdemokrat, dann ein Faschist mit anarchistischen Sympathien.

Es ist also prinzipiell falsch, das Problem der Revolution und revolutionärer Politik allein von der Kampfform her zu erörtern. Wichtiger ist es, einige allgemeine inhaltliche Kriterien revolutionärer und opportunistischer Strategie herauszuarbeiten und diese gewissermaßen als Orientierungshilfen zu benutzen.

[312] Hauptkriterien revolutionärer Strategie des Marxismus wären: Anerkennung des Klassenkampfes des Proletariats bis hin zu dem Punkt der Errichtung der politischen Macht der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten; Anerkennung dieses Kampfes als objektiv in den Antagonismen des Kapitalismus wurzelnd; Einsicht, daß darum dieser Kampf nicht innerhalb der Grenzen des Kapitalismus zu Ende gehen kann, daß die Lösung der kapitalistischen Antagonismen das Überschreiten der Grenzen des Kapitalismus in Richtung auf den Sozialismus erfordert; Anerkennung der führenden Rolle des Proletariats in diesem Kampf, den es nicht ohne eine marxistische Kampfpartei führen und entscheiden kann, Benutzung der schließlich errungenen politischen Macht als Hebel zur Überwindung der kapitalistischen Basis, zu deren Ersetzung durch den Sozialismus.

Wie wir sehen, spielen bei dieser Bestimmung Kampfformen keine Rolle. Sie stellen die sekundäre Seite der Sache dar. Über diese Frage ist unter jeweils konkreten Klassenkampfbedingungen zu entscheiden, was bedeutet, daß der sozialistische Revolutionär prinzipiell zur Anwendung *aller* Kampfformen bereit sein muß.

Hauptkriterien des Opportunismus wären dagegen:

Anpassung an die bürgerliche Gesellschaftsordnung, Klassenzusammenarbeit mit der Bourgeoisie selbst bei (früher oder nur formaler) Anerkennung des Klassenkampfes; Aufgeben oder nur konsequenzenloses Bejahen des sozialistischen Endzieles, seine gesellschaftliche Entleerung (zur Formel für Feiertagsreden, zu unverbindlichen „Grundwerten“ u. ä.); Hinausschieben des Sozialismus auf den St.-Nimmerleins-Tag; Illusionen über mögliche bürgerliche Konzessionen im Rahmen des Systems; Illusionen, auf diesem Wege die Antagonismen des Systems überwinden und somit einen ständigen Fortschritt erzielen zu können; Illusionen darüber, die Herrschenden zu besserer Einsicht zu bewegen. Andererseits ist es eine umgestülpte Form des Opportunismus, namens der Revolution sektiererisch und „besonders radikal“ die Bedingungen des Weges zur Revolution auszustreichen, die konkreten Schritte dieses Weges als opportunistisch zu brandmarken. Auch dies ist eine Methode, Revolution zu verhindern.

Wir sehen, daß hier einige Kennzeichen Marcusescher „kritischer Theorie“ als typische Merkmale des linken Opportunismus auftauchen. Marcuse zieht nur aus seiner im Grunde apologetischen Position putschistische und anarchistische Konsequenzen. Aber auch die bedeuten praktisch einen Kampf gegen die konkrete Vorbereitung der Revolution, bzw. eine Orientierung der revolutionären Vorhut auf die falsche Aktion zur falschen Zeit am falschen Ort, unter so ungünstigen Bedingungen, daß [313] die Vorhut dabei geschlagen werden muß. Auch so dient man objektiv der Bourgeoisie.

Wir werden im Werk Marcuses vergeblich nach einer ernsthaften Analyse revolutionärer oder opportunistischer Politik und nach einer Analyse ihrer materiellen Grundlagen suchen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Das konkrete Problem der Revolution in hochentwickelten kapitalistischen Ländern untersucht er nirgends wirklich konkret. Dabei wäre doch gerade dies die Aufgabe einer realen Zerstörung der „Eindimensionalität“! Er urteilt einfach vom hohen Podest über revolutionäres Potential und dessen Erlöschen.

Eine wirklich konkrete Erörterung des Revolutionsproblems unter unseren heutigen Bedingungen in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern müßte immerhin Probleme der folgenden Art berücksichtigen:

Mit der Großen Sozialistischen Oktober-Revolution traten insofern neue Bedingungen für diese Revolution auf, als sich deren objektive und subjektive Voraussetzung änderte. Der Maßstab revolutionärer Umwälzungen wurde außerordentlich erweitert. Die Etappe der Umwandlung des Sozialismus in ein Weltsystem, das die internationale Entwicklung immer mehr entscheidend bestimmt, schuf abermals neue Bedingungen der Revolution. Ebenso der Zusammenbruch des Kolonialsystems. Die Arbeiterbewegung wuchs in dieser Gesamtperiode quantitativ und qualitativ an[208], was Marcuse nirgends bemerkt, nirgends untersucht. Die Zusammensetzung der weltrevolutionären Kräfte veränderte sich. Das einzige, was Marcuse hierbei sieht, ist die Einbeziehung großer Bauernmassen der Länder Asiens in diese Kräfte, die er jedoch gelegentlich mittels der These vom Gegensatz der reichen (kapitalistischen und sozialistischen) Länder vom Sozialismus abzuspalten sucht. Er bemerkt nicht, daß im Imperialismus aus objektiven Gründen nicht nur das Proletariat, sondern auch andere Teile, schließlich die Masse des Volkes in unversöhnliche Widersprüche zu einer Handvoll Monopolen geraten. Auch die neu sich herausbildenden Formen des Zusammenwirkens der verschiedenen Ströme des revolutionären Prozesses in der Welt beachtet Marcuse nicht. Einiges an den wesentlichen Änderungen in der Funktionsweise des heutigen Kapitalismus sieht Marcuse zwar, aber er untersucht nicht wirklich diesen staatsmonopolistischen Kapitalismus. Darum erfaßt er nicht voll die Bedeutung der Verschmelzung der Macht der Monopole mit derjenigen des Staates für die dialektischen Beziehungen von ökonomischem, sozialem und politischem Kampf, ebenso für die Dialektik von Reformen (vor allem: *grundlegenden* Reformen, die nur im politischen Kampf gegen den staatsmonopolistischen Machtapparat realisierbar sind) und Revolution, die Dialektik des demokratischen und sozialistischen Kampfes unter solchen neuen Bedingungen. Er sieht nur die eine Seite dieses Prozesses: die der wachsenden Macht der [314] Manipulierungsinstrumente. Aber die andere Seite, den enger werdenden Zusammenhang von Ökonomie und Politik, Reform und Revolution, sieht er nicht. Er sieht nur die stabilisierende und korrumpierende Seite staatsmonopolistischer Prozesse, nicht die andere Seite, nicht zum Beispiel die ständige Verringerung der sozialen Basis dieses Kapitalismus mit ihren Folgen für die Stabilität.

Auch das Problem des internationalen Kräfteverhältnisses beurteilt er nicht wirklich. Er vertritt hier im Grunde eine Art Bucharinscher Gleichgewichtstheorie von Kapitalismus und Sozialismus und beurteilt – *ver*urteilt – von daher die Koexistenzpolitik. Daß sie Form des internationalen Klassenkampfes zwischen Kapitalismus und Sozialismus ist, sieht Marcuse nicht. Er unterstellt dieser Politik nur eine den Kapitalismus „stabilisierende“ und den Sozialismus „pervertierende“ Funktion.

---

[208] Die falschen Ansichten, die im Kreise ultralinker Kritiker der Arbeiterbewegung weit verbreitet sind, werden durch die gründlichen Belege über die qualitativen und quantitativen Aspekte der Geschichte und Lage der Ar-[334]beiterbewegung der entwickelten kapitalistischen Länder widerlegt, die man nachschlagen kann in:
– Der Kampf der Werktätigen in den hochentwickelten kapitalistischen Ländern, in: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, Heft 6/68.
– Die sozialistische Revolution und der ideologische Kampf, in: Ebenda, Heft 5/1968.
– Gewerkschaften und Streikbewegungen in den ökonomisch hochentwickelten kapitalistischen Ländern (statistische Angaben), in: Ebenda, Heft 3/1966.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Diese These Marcuses hält einer ernsthaften Prüfung nicht stand. Der Kampf für die Durchsetzung der Koexistenzpolitik bedeutet ökonomisch zunächst mindestens eine Erschwernis *monopolistischer* Rüstungspolitik, was keinesfalls stabilisierend auf den heutigen Kapitalismus wirkt. Allerdings sprengt diese Politik allein auch noch nicht das System, was allerdings auch nicht Funktion der Koexistenzpolitik, der Form des Klassenkampfes zwischen Staaten entgegengesetzter Gesellschaftsordnungen, ist, sondern durch den konkreten Klassenkampf *innerhalb* des bestehenden kapitalistischen Systems erreicht werden muß. Politisch besteht Koexistenzpolitik – in gewisser Hinsicht setzt sie das sogar voraus – mindestens in einer gewissen Zurückdrängung der *reaktionärsten monopolistischen* Kräfte zugunsten *entweder* „nüchterner" bourgeoiser oder sogar demokratischer Kräfte. Davon können – temporär – bestimmte stabilisierende Tendenzen gefördert werden –, aber selbst das ist zweifelhaft, in jedem Fall hypothetisch, also für unseren Zweck kein wirklich ernsthaft zu berücksichtigendes Argument. Denn solche bestenfalls im angedeuteten Sinne und auch nur hypothetische Tendenz stellt keinesfalls die Hauptwirkung dieser Koexistenz-Politik auf ein System dar, das den Krieg als „Lebensgesetz" in sich trägt und nichts mehr fürchtet als den weiteren Machtzuwachs für das sozialistische Weltsystem.

Auch die durchaus nicht unwesentlichen Folgen der neuen Lage für das Problem der revolutionären Situation erörtert Marcuse nirgends. Lenin sprach einst[209] über die zwei Hauptmerkmale revolutionärer Krisen. Früher traten solche gesamtnationalen revolutionären Krisen in der Regel explosiv, spontan, im Zusammenhang mit Massenelend und – vor allem – mit Kriegen auf. Es ist keineswegs sicher, daß das unter den neuen Bedingungen so bleiben muß. Der Imperialismus muß unter diesen neuen Bedingungen versuchen, schlimmstes Massenelend zu vermeiden, ebenso [315] große Kriege. Das sieht Marcuse. Es sind dafür neue Widersprüche aufgetreten, die im Zusammenhang mit dem Problem der revolutionären Situation – neben alten Widersprüchen, die noch weiterwirken, wie allein das Beispiel des Kampfes zur Beendigung der USA-Aggression gegen Vietnam beweist – eine zunehmende Rolle spielen: die hochgradige Vergesellschaftung der Produktion erfordert in zunehmendem Maße Planung der Produktion, was mit den letztlich privaten Motiven dieser Produktion in Widerspruch steht (Beispiele: Kohlenkrise, Krupp-Bankrott, andere Struktur-Krisen); der wachsende Widerspruch zwischen der führenden Rolle des Proletariats in der Produktion bei faktischem Ausgeschlossensein in allen entscheidenden Fragen; die Widersprüche wissenschaftlich-technischer Umwälzung unter kapitalistischen Bedingungen (Sicherung der Arbeitsplätze, infrastrukturelle Probleme, Probleme der Wissenschaftspolitik usw.). Gerade das sind hochgradig die Lage des Proletariats bestimmende Faktoren (das schließt heute die Lage eines ständig wachsenden Teils der Wissenschaftler ein). Folglich sind das wesentliche Quellen sich verschärfender Klassenkämpfe.

Dazu kommt die Erweiterung der Ebene sozialökonomischer Forderungen und des neuen Charakters dieser Forderungen unter staatsmonopolistischen Bedingungen. Einen deutlichen Beweis des durchaus revolutionären Charakters solcher Forderungen lieferte der französische Generalstreik vom Mai 1968.

Die Verringerung der sozialen Basis des heutigen Kapitalismus stellt schwerwiegende innenpolitische Probleme: Aushöhlung des Parlamentarismus, Abbau der Demokratie, Gleichschaltungsversuche gegenüber den Gewerkschaften usw., was wiederum den Stellenwert des Kampfes um *bürgerliche* Demokratie im System des Kampfes um den Sozialismus positiv beeinflußt.

Marcuse analysiert fast keinen einzigen dieser Faktoren. Aber ohne eine solche Untersuchung kann man die wirkliche politische Entwicklung der revolutionären Bewegung in den kapitalisti-

[209] *W. I. Lenin*, Werke, Bd. 21, Berlin 1960, S. 206; Bd. 30, Berlin 1965, S. 71.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

schen Hauptländern nicht verstehen. Der Klassenkampf hat in diesen Ländern an Stärke zugenommen. Die Zahl der Streiks und der Streikenden wuchs von Jahrzehnt zu Jahrzehnt an, wuchs schneller als die Zahl der Arbeiter. Die Zahl der Streiks gesamtnationalen Ausmaßes nimmt zu. Im Mittelpunkt stehen immer mehr politische, das System selbst in Teilfragen angreifende Streiks. In wachsendem Maße treten dabei Arbeiterschichten in die Kämpfe ein, die sich früher höchstens neutral verhielten. Allgemein nimmt der Organisationsgrad der Arbeiter zu.[210]

Dies alles geschieht trotz einiger zunächst durchaus auch negativer Folgen der Veränderung der sozialen Zusammensetzung der Arbeiterklasse [316] (Einströmen kleinbürgerlicher Schichten und damit auch Ideen ins Proletariat). Insgesamt gesehen wachsen, wenn auch sehr langsam und widerspruchsvoll, auch die Tendenzen zur Arbeitereinigung. Die Stellung der alten Anhänger von Reformen ändert sich angesichts der veränderten – in zunehmendem Maße kritischen! – Bedeutung solcher Reformen für das staatsmonopolistische Gesamtsystem. Es ist kein Zufall, daß diese Anhänger von Reformen traditioneller Art (Wirtschaftsdemokratie) zunehmend den linken Flügel der Sozialdemokratie bilden und in der Bundesrepublik, wo sie in einigen Teilen der Gewerkschaftsbewegung führend sind, eine Situation herbeiführen halfen, in der einige große Industriegewerkschaften links von der SPD stehen.

Nur wenn man diese und andere Prozesse – insbesondere die Erfahrungen von 1918/1919 und 1932/1933 – gründlicher erörtert – was weder Marcuse noch seine Jünger auch nur versuchen –, versteht man, warum die kommunistischen Parteien der entwickelten kapitalistischen Länder im wesentlichen zur Zeit folgende strategische Linie vertreten: Ein unmittelbarer Übergang vom staatsmonopolistischen Kapitalismus zum Sozialismus ist nicht wahrscheinlich. Die Massen können nur über den Kampf um allgemein-demokratische Ziele an den Kampf für den Sozialismus herangeführt werden. Dazu entwickeln die Kommunisten demokratische Alternativprogramme, deren Schwerpunkte sind: demokratische Kontrolle auf allen gesellschaftlichen Ebenen, Mitbestimmung, Nationalisierung von Schlüsselindustrien, Erweiterung der Gewerkschaftsrechte, dies alles errungen im Massenkampf, in der Aktionseinheit der Arbeiterorganisationen. Die Kommunisten gehen davon aus, daß die Verwirklichung solcher Forderungen im Massenkampf immer stärker die Grundlagen der bestehenden staatsmonopolistischen Macht erschüttert – die letztlich allerdings zerbrochen werden müssen, wozu es des Kampfes *breitester* Volksschichten bedarf – und darum eine echte revolutionäre Strategie darstellt. Der Kampf um die genannten demokratischen und antimonopolistischen Alternativprogramme ist darum ein untrennbarer, notwendiger Bestandteil – nicht einfach Voraussetzung – des Kampfes für weitergehende, sozialistische Ziele.

Wir sagten, daß Marcuse solche Probleme mit Verachtung straft. Für ihn ist der Kampf um grundlegende Reformen opportunistisch[211], „sozialdemokratisch“, „eindimensional“, weil er die Dialektik von Reform und Revolution ablehnt. Für ihn gibt es nur das Entweder-Oder der formalen Logik. Gerade in seiner Praxis fällt er damit auf die Ebene jener Eindimensionalität zurück, deren er die anderen zeiht.

Er hält am alten Revolutionsbegriff fest – soweit er nicht ohnehin nur einen romantischen Revolutions-Begriff entwickelt. Er mißachtet die [317] dialektische Spannung von spontanem und sozialistischem Bewußtsein mit dem doppelten Effekt, einerseits jene Arbeitermassen als „integriert“ abzuschreiben, die – unter bürgerlichem oder sozialdemokratischem Einfluß stehend – sich nicht über die Ebene des spontanen Bewußtseins erheben, während er anderer-

[210] Vgl. Anm. 208.

[211] [334] Nach dem Gedächtnisprotokoll vom 29.5.64 über eine Diskussion „Falsche und mögliche Alternativen“, die in Frankfurt a. M. im Kreise von SDS-Funktionären stattfand, meinte Marcuse, nachdem M. Vester über den Kampf um grundlegende demokratische Reformen referiert hatte: „Habe ich das nicht schon einmal bei Eduard Bernstein gelesen? Ist das nicht alles Reformismus?“

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

seits den Leninismus anklagt, das Problem des Hineintragens des sozialistischen Bewußtseins in die Arbeiterklasse, der Schaffung einer dazu fähigen marxistischen Partei formuliert zu haben. Dies wird als verdinglichte Form der Herrschaft der Avantgarde – des „Apparates" – über das Proletariat verleumdet. Im Grunde haben wir hier die opportunistische Anbetung der spontanen – das heißt letztlich: bürgerlichen – Bewußtseinsformen unter dem Schein der besonders „radikalen" Verurteilung des Opportunismus vor uns.

Das waren nur einige von vielen möglichen Einwänden gegen Marcuses „Fakten" und seinen Versuch, die Faktoren, die diese bewirkten, geistig aufzuheben. Immer wieder zeigte es sich, daß er zu rasch verallgemeinert, zu viele reale Prozesse übersieht, daß er die wirkliche Geschichte unzureichend berücksichtigt, daß er Schemata übernimmt, die nur umgekehrte Stereotypen der Apologetik sind. Dabei steckt oft im Falschen partiell Richtiges, aber das macht die Dinge eher schlimmer.

Noch einmal zur Dialektik Marcuses

„Herbert Marcuse hat in seinem Prager Vortrag (September 1966) ... die These aufgestellt, daß die marxistische Dialektik so lange im Banne idealistischer Vernunft und Positivität bleibe, als sie nicht das ‚Schema des Fortschritts' destruiere, das die Zukunft im Inneren des Bestehenden verwurzelt, so lange sie nicht den Begriff des Übergangs zu der neuen geschichtlichen Stufe *radikalisiere* (Unterstreichung dieses typischen Schlüsselwortes durch mich – *R. St.*), d. h. die qualitative Differenz in der Richtung des Fortschritts in die Theorie ‚einbaue'."[212] Diesen Mangel habe schon Marx nicht überwunden, weshalb seine Dialektik ungenügend materialistisch sei. Dies schreibt der bekannte liberale Marxismus-Kritiker Iring Fetscher. Völlig richtig kommentiert er: Marcuse werde bei solcher „Radikalisierung" nicht umhinkommen, „die dahinschwindende geschichtsphilosophische Begründung des Sozialismus durch eine ethische zu ersetzen", was dieser schon längst getan hatte![213] Marcuse prätendiert darauf durch Preisgabe der objektiven Gesetzmäßigkeit, „materialistischer" als Marx zu sein! (Inzwischen ist der Prager Vortrag im Druck erschienen.[213a])

[318] Marx hat jedoch, wie auch Hegel, die qualitative Differenz eines jeden Werdens hervorgehoben. Marcuse meint also etwas anderes. Seine Kritik wendet sich dagegen, daß Marx und Hegel in allem Werden zugleich auch das Moment der Kontinuität, des quantitativen Wachsens, der „Aufbewahrung" erkannten und anerkannten. Marcuses „Radikalität" zielt darauf hin, dieses Moment der Kontinuität aufzugeben, weil es die Zukunft mitdeterminiere (etwa durch die konkrete, bestimmte Negation)[214], also die Freiheit der Wahl des Entwurfs beeinträchtige. Philosophisch bedeutet das, die Dialektik von Quantität und Qualität, von Kontinuität und Diskontinuität – politisch: die von Reform und Revolution – aufzugeben und damit wirkliches Werden zu annullieren. Das Ergebnis ist bei Marcuse eine Art „qualitativer Dialektik", wie sie einst Kierkegaard entwickelte. Marcuse kehrt zum existentialistischen Ausgangspunkt seines Wirkens zurück.[215]

---

[212] *I. Fetscher*, Karl Marx und der Marxismus, München 1967, S. 10.

[213] Ebenda, S. 11. Zur ethischen Begründung der Revolution durch *Marcuse* vgl. seinen Aufsatz: Ethik und Revolution, in: Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a. M. 1967.

[213a] Vgl. *H. Marcuse*: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1968.

[214] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 233.

[215] [334] Zur Darstellung und Kritik qualitativer Dialektik siehe G. *Lukács*, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin 1955, S. 198 ff. – H. H. Holz macht richtig auf die Verwandtschaft der Marcuseschen Negation mit derjenigen der Negativen Theologie aufmerksam (vgl. *H. H. Holz*, Utopie und Anarchismus, S. 56/57). Das ist auch nicht verwunderlich: Eine der Quellen Negativer Theologie ist Kierkegaard, der Schöpfer der qualitativen Dialektik. Während des Entstehungsprozesses dieser Negativen Theologie war Bultmann, ihr Inspirator, mit Heidegger befreundet. So schließt sich der Kreis.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Qualitative Dialektik ebnet gerade die qualitative Differenz so ein, daß nur quantitative Prozesse übrigblieben dürfen. Aus Heraklit – man könne nicht zwei Mal in denselben Fluß steigen – wird Kratylos – man könne es auch nicht einmal. So hört jedes Werden auf, weil die quantitative Bewegung durch die qualitative Dialektik verachtet wird. Wer die quantitative Seite der Bewegung mißachtet, dem sind – in der Politik – natürlich auch die kleinen Schritte nichts wert. Dem bedeutet nur die „Große Weigerung" etwas. Doch daß die nicht wirklich das Bestehende bis an seine Grenzen ausschreitet und diese Grenzen überschreitet, ist seit Hegels Beweisführung in der „Logik" klar. Den politischen Beweis haben Marx und Engels mit ihren Polemiken gegen Bakunin[216] zur Genüge geführt.

Wird Werden als ununterbrochene qualitative Differenzierung gedeutet, so schwindet – vordergründig – das Moment relativer Ruhe und Unbewegtheit aus allen Dingen, Sachverhalten und Prozessen. Damit schwindet aber nicht nur die Unbewegtheit, es schwindet auch die Bewegung. Es schwindet die Möglichkeit der Unterscheidung wie der Identifizierung. Es schwindet die Möglichkeit des Seins und Erkennens, wie wir zeigen konnten. Es ist die Konsequenz nur aus *einer* von den beiden Seiten dieses Arguments, wenn Marcuse hierin das Motiv für seine Konfrontation von Platon und Aristoteles zu finden glaubt. Zwar leugnet konservatives Denken letztlich den Prozeß. Aber ultraradikales Denken kommt – wie wir sehen mußten – zum gleichen Ergebnis. Daß formale Logik (Aristoteles), weil sie das Moment der relativen Unbewegtheit ausdrückt, konservativ wäre, kann nur sagen, wer Logik und Anti-Dialektik gleichsetzt. Dialektik muß aber formale Logik insofern in sich aufnehmen, als jede Bewegung auch das Moment der relativen Unbewegtheit in sich enthalten [319] muß. Wie anders wollte man sonst Bewegung ausmachen und sie gar definieren?

Marcuse lehnt mit der Marx-Hegelschen Dialektik auch die konkrete Negation ab. Sie ist mit einem „repressiven Nebensinn"[217] belastet, determiniert sie doch auch die freie Wahl. Das selbstherrliche Subjekt besteht nun einmal auf den Indeterminismus seiner Wahl! Aber was für eine Negation verbleibt, wenn die bestimmte, konkrete verworfen wird? Die unbestimmte, allseitige („Große Weigerung"). Welche Negation negiert so, daß das ganze Universum anderer Aussagen eröffnet wird? Die formal-logische. *Sie* ist die Negation des Entweder-Oder. Sie ist aber doch – meint Marcuse – gerade die Negation der Eindimensionalität, der Repression, der Herrschaft! Hier nun ist sie plötzlich die Negation der Freiheit. Warum? Weil dem formallogisch negierten Urteil das ganze Universum der anderen Urteile zugeordnet ist. Wenn ich den Kapitalismus negiere und dafür die Freiheit nicht etwa des Sozialismus – das wäre ja eine vorbestimmte, also keine „echte" Freiheit –, sondern die Freiheit von irgendetwas einhandle, so wird das freilich auch für Nicht-Sozialisten – wie Fetscher – interessant. Er hat recht, wenn er sagt, *diese* Dialektik richte sich gegen den wissenschaftlichen Sozialismus. Diese gegenüber Marx „radikalisierte" und „materialistischere" Dialektik führt zurück zu Bernstein, zu seiner ethischen Begründung des Sozialismus. Wir haben ihn wieder, den „dritten" Weg!

Wenn wir Marcuses Denkweise noch dialektisch nennen wollen, so können wir sie allenfalls eine mechanistische, eine hinter Hegel zurückfallende Dialektik nennen. Den tieferen Grund dieser mechanistischen Dialektik finden wir in der Preisgabe der dialektischen Kategorie der Vermittlung und, damit zusammenhängend, der Dialektik von Quantität und Qualität. Immer wieder stoßen wir betroffen auf Zeugnisse solcher Preisgabe. Wie ist das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Marcuse? Wenn die kritische Theorie ihr Objekt verliert, wie Marcuse selbst sagt, wenn sie nicht mehr durch Praxis bewiesen werden kann, wenn die Theorie keinen Weg in die Zukunft weist, so ist sie sinnlos, ist – wir stimmen hier Hans Heinz Holz zu – die Trennung von Theorie und Praxis perfekt. Dann geraten wir wieder in den Bannkreis der

[216] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 18.
[217] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, S. 233.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Ethik Kants, an deren Kritik der junge Hegel seine Kategorie der Vermittlung vervollkommnete. Sein und Sollen stehen einander unvermittelt gegenüber.[218]

Aber die Folgen reichen weiter: dann sind auch die Momente des Widerspruchs nicht mehr miteinander vermittelt, sind sie nicht mehr Momente eines *inneren* Widerspruchs, sondern treten auseinander, ist der eine Pol innerhalb, der andere außerhalb der konkreten Erscheinung. Innerhalb ist das Bewahrende, Positive, außerhalb das Revolutionäre, das negative [320] Moment. Immer wieder müssen in Marcuses Dialektik die Anstöße von außen kommen, von den „outcasts", von den „Ländern der dritten Welt". Die oppositionellen Kräfte sind aus dem Wesensbereich der Ordnung verdrängt, im Grunde wirkungslose Außenseiter geworden. Innen ist nichts mehr zu machen, weil alle wesentlichen Kräfte integriert sind. Das System, seine Stabilität, die Manipulation sind, wenn überhaupt, so nur von draußen aufzubrechen. Die ihr drinnen seid, laßt alle Hoffnung schwinden, möchte man mit Dante sagen. Der Appell an die Ohnmacht oder zur verzweifelten Rebellion liegt nahe. Opposition „an sich" wird bejaht.[219] Jedes Nein zum Bestehenden wird begrüßt. Jedes partielle Ja zu solchem Bestehenden wird als Opportunismus gebrandmarkt. So geraten mit einem Male Kritiker von rechts (Nietzsche) neben Marx. Ist aber wirklich die Verteidigung des Grundgesetzes gegen die Notstandsgesetze Opportunismus? Die herrschende Reaktion sieht in solchen Theorien keine ernsthafte Gefahr. Die Rockefeller-Stiftung finanzierte sogar teilweise den „Eindimensionalen Menschen".[220] Sollten sich die Reaktionäre, wenn sie Marcuses Schaffen finanzieren, so sehr täuschen? Sollten sie durch ihr praktisches Verhalten nicht gerade beweisen, daß sie in Marcuses Theorien alles andere als manipulationszerstörende Instrumente sehen?!

Den politischen Charakter Marcusescher Negation enthüllt dessen Wort von der Großen Weigerung. Was soll sie, diese völlige Negation, fragt Holz richtig?[221] Beginnt Opposition, wird der Widerspruch zum Bestehenden dem einzelnen erstmals in Gestalt des totalen Nein bewußt? Er, dieser einzelne, sagt Nein zur Erhöhung des Straßenbahntarifs und – wenn er dabei die Bekanntschaft des Gummiknüppels gemacht hat – zum Polizeipräsidenten; sagt Nein zu Johnson und Nixon, zum Morden in Vietnam; sagt Nein zu Notstandsgesetzen; zur Weitergabe von Atomwaffen; sagt Nein zu einem Staatspräsidenten Lübke, der KZ-Baupläne entwarf; sagt Nein zur konkreten Lage an den Universitäten. Das alles sind sehr konkrete, bestimmte Negationen, die nicht selten mit Alternativen verknüpft werden wie: Mitbestimmung statt Notstandsgesetze, Atomwaffenfreie Zonen statt Atomwettrüsten, „Amis raus aus Vietnam". Oder solche Opposition stellt konkrete Forderungen für die Hochschulreform, errichtet kritische Universitäten usw.

Das ist die Weise, in der sich Opposition entwickelt. Unsere oppositionellen Bewegungen sind durchaus solche konkreten Weigerungen, konkrete alternative Bewegungen, „Ein-Punkt-Bewegungen", erzielen *als solche* gewisse Erfolge, erringen *als solche* Einfluß, setzen *als solche* das bestehende System unter Druck, ins Unrecht. *Das* sind die quantitativen Änderungen, deren ständige und – selbstverständlich – gewaltige Anhäufung an die Grenze der bestehenden Qualität, zum Umschlag in eine andere Qualität [321] führen wird. Aber einen wirklichen anderen Weg gibt es nicht und gab es nie.

Den Anhängern der qualitativen Dialektik mangelt es an Mut, die eigenen Gedanken zu Ende zu führen. Die letzte Konsequenz des Gedankens einer Negation, die nicht konkret, nicht bestimmt, nicht vermittelnd ist, die allen Kompromissen, allen Übergängen den Kampf ansagt,

---

[218] *H. H. Holz*, Utopie und Anarchismus, S. 47 f.
[219] [334] Spät erst macht *Marcuse* auf die reaktionäre Rolle Platos aufmerksam, so in seinem Interview vom 21.8.1967 im „Spiegel", S. 114; vgl. auch: Psychoanalyse und Politik, S. 51.
[220] *H. Marcuse*, Der eindimensionale Mensch, siehe Titelei.
[221] *H. H. Holz*, Utopie und Anarchismus, S. 60 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

einer Negation, die *absolut* ist, wäre die Zerstörung der kapitalistischen Gesellschaft mit allem, was sie hervorgebracht hat, vielleicht außer einem Exemplar des „Eindimensionalen Menschen“! Dahin gibt es auch einen „gangbaren“ Weg: den des Atomkrieges, nicht jedoch den der Revolution. So verwandeln sich *angebliche* Revolutionäre in unmittelbare Anhänger der extremsten Reaktionäre: berühren sich die Extreme – was ja eine altbekannte Wahrheit ist!

Wer diese konkrete Negation, das heißt: die dialektische, durch die totale, das heißt: die absolute Negation ersetzt, der fällt nicht nur von der erreichten Stufe der Dialektik zurück auf die der kontradiktorischen, formal-logischen, der negiert auch die wirklichen Ansätze der Opposition und der Revolution. Für den wird historischer Fortschritt sinnlos, weil er irgendeiner „Transzendenz“ nachjagt.

Opposition gegen die bestehende Ordnung, nicht aus totaler Negation, „sondern als Zurückweisung ihrer evidenten, spürbaren Fehlleistungen: die Ausarbeitung von Alternativen und demokratischen Kontrollen wird dann schrittweise dazu führen, daß das falsche Herrschaftssystem als Ganzes aufgerollt wird – aber vermittelt durch die konkreten Anlässe der Weigerung, nicht als Folge einer unvermittelten ‚Großen Weigerung‘. Die Gesellschaft wird durch politischen Kampf verändert, und politischer Kampf entzündet sich am einzelnen Anlaß. Demonstrationen vor dem Pentagon berechtigen zur Hoffnung, die Flucht ins Marihuana-Glück nicht“, schreibt Hans Heinz Holz richtig.[222]

Die „große Weigerung“ ist schon im heideggerschen Ursprung Marcuseschen Denkens angelegt: Heideggers Protest gegen die „Seinsvergessenheit“, seine Zurücknahme der abendländischen Metaphysik seit Platon ist – wie Nietzsches Zurücknahme der klassischen Kultur – reaktionäre Version der „Großen Weigerung“. Dies führt uns auf ein wichtiges Problem.[223] Formen „Großer Weigerung“ treffen wir in der Geschichte der antagonistischen Klassengesellschaften immer wieder an. Aristophanes’ „Lysistrata“ bringt sie als Mittel des Friedenskampfes ins Spiel. Menenius’ Aggrippa mußte sich mit einer Weigerungsrevolte auseinandersetzen. Es gibt Weigerungs-Formen der Cyniker und Stoiker, solche der revolutionären Essener und solche der Eremiten. Albigenser und Waldenser, aber auch die „Hunde des Herrn“, die Dominikaner, hielten es mit der Weigerung, die [322] einen im sozialrevolutionär-urchristlichen Sinne gegen das Wohlleben suchende hochfeudale herrschende Klassen, die anderen zur demagogischen Unterstützung der mit Feuer und Schwert betriebenen Abwehr der sozialrevolutionären Weigerung. Die Weigerungen von Ketzern und Pietisten sind politisch völlig verschieden. Goethes „Entsagung“ hat zu verschiedenen Zeiten seines Wirkens verschiedene Bedeutungen, und Marcuse würde sie teilweise in die repressiven Selbstbescheidungsformen einordnen. Streik und Aussperrung sind Weigerungsproteste, aber völlig verschiedener Art. Gustav Landauer empfahl einst den Sozialisten den Austritt aus der kapitalistischen Gesellschaft, und Klemens Brockmüller S. J. klagt in „Christentum am Morgen des Atomzeitalters“ die Arbeiter an: sie seien an ihrer Lage selbst schuld, denn warum ließen sie sich eigentlich ausbeuten?! Die Konsequenz liegt auf der Hand: weigert Euch! Es gab die Weigerung des antifaschistischen Widerstandes und die der Ohne-Mich-, dann Ohne-Uns-Bewegung gegen die Remilitarisierung.

Es ist also nötig, das Problem der Weigerung in seinem jeweiligen konkret-gesellschaftlichen Zusammenhang zu untersuchen. Dabei ist auch zu beachten, daß innerhalb einer antagonistischen Gesellschaftsordnung die polaren Grundklassen nicht gleichartig sind, ihre Weigerungen also nicht gleiches bedeuten oder bewirken: Aussperrung und Streik sind völlig verschiedene Kampfformen. Nicht nur, weil die Arbeitsverweigerung durch die Klasse, die alles be-

[222] Ebenda, S. 118.
[223] Bei der Behandlung dieser Frage stützte ich mich auch auf briefliche Hinweise *Prof. Dr. W. R. Beyers*, Salzburg.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sitzt, von anderem Gewicht als der Streik ist, sondern auch, weil es Kapitalismus ohne eine Klasse von Lohnarbeitern nicht gibt, die Arbeiterklasse aber sehr wohl ohne Kapitalistenklasse leben kann. Der Kampf der Unterdrückten und Ausgebeuteten kennt zahlreiche ehrliche, echte und wichtige Weigerungsformen, die zur revolutionären Erbschaft gehören, welche die Arbeiterbewegung angetreten hat. Dabei rücken für uns nicht nur die jeweiligen „Sieger" in den Mittelpunkt des Interesses. Wir sind keine Pragmatiker, und Geschichte ist nicht die Kontinuität der Erfolgreichen.

Aber gerade im Zusammenhang des wirklichen Befreiungskampfes offenbart die Weigerungsform, so richtig sie sein kann, ihre Unvollkommenheit.

In der Tat gab es Versuche von Weigerungs-Revolten, die mit dem Glauben unternommen wurden, dadurch die ganze Gesellschaft revolutionieren zu können. So organisierten im Juni 1907 die Weinbauern Südfrankreichs einen Staatsbürgerstreik. Sie verweigerten die Steuern. In diesen Gebieten legten die Staats- und Gemeindebeamten ihre Ämter nieder. Alle aus Paris kommenden Anordnungen wurden mißachtet. Aber was wurde gewonnen? Ohne Eingriff der Zentralregierung, sich selbst überlassen, brach die Aktion nach wenigen Wochen einfach zusammen.

Vorher schon beschlossen die anarchistisch beeinflußten französischen [323] Gewerkschaften, ein Datum festzusetzen, von welchem an die Arbeiter sich nicht mehr dazu hergeben sollten, länger als acht Stunden zu arbeiten. Dies sollte vom 1. Mai 1906 an geschehen. Es gab große Bewegungen, auch Erfolge, die jedoch nicht lange aufrechterhalten werden konnten.

Die Weigerung, in Form des Streiks, ist ohne Zweifel ein wesentliches Kampfmittel der Ausgebeuteten. Aber sie darf nicht isoliert gesehen und überschätzt werden, weil ihr durchschlagender Erfolg von der Organisation der überwiegenden Mehrheit der Klasse abhängt – was erstens nicht leicht ist, im Sinne echter, kämpferischer Organisiertheit am ehesten in gesamtnationalen Krisen erreichbar ist, in welcher zweitens der Streik die Einleitung zu anderen Formen des Kampfes darstellt, wie Demonstrationen, Fabrikbesetzungen, Übernahme der Produktion in die eigenen Hände usw. Das letztere ist schon nicht mehr Weigerungsrevolte, sondern positive, neue Form der Produktion. Damit ist aber auch gesagt, daß die Weigerungsopposition ihren konkreten Platz im Gesamtarsenal der Kampfmittel der Arbeiterklasse hat, daß diese Klasse über noch mehr, je nach den konkreten Umständen sogar wirkungsvollere Kampfmittel verfügt.

Es ist also notwendig, die Weigerungs-Revolte in ein System umfassenderer Kampfformen einzugliedern, sie anzuwenden, ohne sie zum non plus ultra machen zu wollen.

Marcuse kennt die Gesetze Hegelscher Dialektik wohl. Er wendet sie übrigens in seinen Analysen auch an. Nur dann, wenn es um *entscheidende* Klärungen geht, hört er auf, moderner Dialektiker zu sein, sinkt er auf die Stufe vorhegelianischer Dialektik zurück. Wir möchten dem falschen Eindruck widersprechen, den manches Vor- oder Nachwort Marcuses zu früheren Schriften erwecken kann: dieser Abstieg von der Dialektik Hegels sei darum nötig, weil die Nachkriegsperiode gezeigt habe, daß sowohl Hegels, als auch Marx' Lehre nicht wirklich zur Freiheit führten. Vielmehr durchzieht diese falsche Konzeption, die Dialektik betreffend, alle Werke Marcuses. Da brachte die Nachkriegszeit nichts wesentlich Neues, Marcuses Nachkriegs-Resignation hat andere Gründe.

Gewiß, seine Dialektik annulliert letztlich das Wesentliche, Neue, das Hegel der Dialektik hinzugefügt hat. Vom Boden solcher vorhegelianischer Dialektik aus analysiert Marcuse. Daß er mit solchen veralteten Instrumenten forscht, führt immer wieder, selbst in seinen besten Werken (1934-1941) zu erstaunlichen Thesen, besonders hinsichtlich der Marxschen Philosophie. Marcuse legt seinen Analysen als Maßstab ein Bild vom Menschen zugrunde,

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

der inaktiv ist, in passiv-kontemplativem Genuß das höchste Glück sieht. Dennoch glaubt unser Autor, darin mit Marx übereinzustimmen. Marcuses Position ist zwar auch ein Humanismus, aber ein falscher, nämlich das pure Nein zum bürgerlichen Antihumanismus, er ist [324] dessen Umstülpung. Das ist tatsächlich ein „Schlaraffenland"-Humanismus. Auch hier sehen wir wieder die tragischen Folgen der Verwechslung von dialektischer und heideggerscher Negation. Gemessen an solchen Maßstäben müssen die sozialistischen Länder schlechthin als solche erscheinen, in denen eine große Verheißung verraten wurde. Dazu wird dann noch die revolutionäre Arbeiterbewegung des „Westens" am Maßstab eines romantischen Revolutionsbegriffs bewertet. Zu allem Überfluß wird diese Arbeiterbewegung entsprechend amerikanischen Erfahrungen eingeschätzt, welche Erfahrungen nicht nur unhistorisch beurteilt, also positivistisch hingenommen, sondern auch noch mit den Ergebnissen der amerikanischen positivistischen, empirischen Soziologie „komplettiert" werden.

Nimmt man noch das Entsetzen Marcuses über die Verbrechen jenes Landes hinzu, das er 1941 noch als das „einzige Land der Zukunft" bezeichnete[224], wir meinen die USA und ihre Völkermordpraxis in Vietnam, so hat man die Hauptmotive bei der Hand, für Marcuses in Einzelheiten oft treffende, humanistische, im ganzen nichtsdestoweniger falsche, an hilfloser Verzweiflung krankende, zu anarchistischer Rebellion neigende kritische Kultur- und Sozialtheorie.

Marx zeigt in seinen Frühschriften, als er sich Hegels Dialektik kritisch aneignete, daß innerhalb des Widerspruchs die Pole nicht einander „gleichwertig" sind: in einem Pol vereinigt sich das bewahrende, positive, im andern Pol das zerstörende, negative, revolutionäre Element. Marx zeigte, warum dieses revolutionäre Element im Kapitalismus nur das Proletariat sein kann[225]. Es ist das eine objektive Analyse, die auch dann gilt – Marx selbst sagt es – , wenn sich das Proletariat seiner Rolle noch nicht bewußt ist.[226] Hier beginnt das Werk jener „kritischen Intelligenz", die – wie Marx, Engels und Lenin, vom Boden der Arbeiterklasse aus denkend, den wissenschaftlichen Sozialismus ausarbeiten – die Vereinigung von Arbeiterbewegung und revolutionär sozialistischem Bewußtsein bewirken. Marcuse hat diese letzte, unabweisbare Konsequenz der revolutionären Dialektik aufgegeben. Damit verschwindet das wirklich revolutionäre Subjekt aus seiner Dialektik. Übrig bleibt der Appell an die Außenseiter der Gesellschaft und an deren rebellische Kampfformen. Übrig bleibt die ethische Begründung der Notwendigkeit der Revolution. Aber wenn die bestehende Ordnung gesprengt werden soll, so ist eine gewaltige, konzentrierte Anstrengung nötig. Die bedarf der Vorbereitung, Organisierung und Führung durch einen revolutionären, politischen Kristallisationspunkt, durch eine disziplinierte, einheitlich handelnde, schlagkräftige, um Weg und Ziel wissende Partei. Nicht die Außenseiter werden uns befreien, sondern wir selbst werden es tun, trotz all unserer Fehler und Schwächen. [335]

---

[224] *H. Marcuse*, Vernunft und Revolution, S. 11.
[225] *K. Marx/F. Engels*, Werke, Bd. 2, Berlin 1962, S. 37.
[226] Ebenda, S. 38.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

6. KAPITEL
Eine vierte Entwicklungsperiode Marcuses ist möglich

Obgleich Marcuse ein bereits hochbetagter Mann ist, hat er seine geistige Beweglichkeit nicht eingebüßt. Das befähigt ihn, jene seismographische Funktion weiter auszuüben, die sein bisheriges Werk kennzeichnet: durch Klassenkampfsituationen und deren Verschärfungen oder Wechsel bewirkte ideologische Erschütterungen der bürgerlichen Intelligenz zu antizipieren und sie in theoretische Formen zu kleiden, die sich auf der Linie eines „dritten“ Weges verhalten.

Zu Anfang unserer Arbeit vermerkten wir, daß Marcuses Einfluß auf unsere oppositionelle Jung-Intelligenz zurückgehe. Das hängt mit jenen Bewegungen zusammen, die gegen den amerikanischen Aggressionskrieg in Vietnam, gegen die Atomrüstungs- und Notstandspolitik der Bundesregierung geführt wurden, mit der Rebellion der Studenten gegen die unhaltbaren Zustände an unseren Universitäten, mit den dabei gewonnenen Kampferfahrungen. Aber diese Erfahrungen hat auch Marcuse gemacht. Darüber hinaus mußte er wahrnehmen, daß manche Jung-Intellektuelle aus seinen Theorien, aus ihrem nicht immer klar zu Ende formulierten Gehalt, Folgerungen in Richtung auf eindeutig anarchistische und putschistische politische Programme und Taktiken zogen, mit denen Marcuse, zumindest unter unseren heutigen Bedingungen, nicht einverstanden sein kann. So hat er einerseits mit gewissen Korrekturen seiner Thesen, andererseits mit Klarstellungen begonnen, worauf wir abschließend hinweisen müssen. Als Grundlagen dienen uns dabei seine Rede „Das Problem der Gewalt in der Opposition“, ein Interview mit dem Pariser „Le Monde“ und einige Passagen in anderen jüngeren Äußerungen Marcuses.

Nach 1964, in Korčula, und 1966, während des Vietnam-Kongresses, vertrat Marcuse eindeutig folgende Grundthesen: Die Arbeiterklasse der Vereinigten Staaten ist in das System integriert, und die Vereinigten Staaten sind das Modell für Westeuropa.[1] In Westeuropa sind die kommunistischen Parteien sozialdemokratisiert.[2] Es gibt dort und wird dort in absehbarer Zeit keine Massenbewegung geben.[3] Die Arbeiterklasse hat auch dort ihre Fähigkeit verloren, die Gesellschaft qualitativ zu erneuern.[4] Die [336] UdSSR ist wegen der Konvergenz zum USA-Imperialismus keine antiimperialistische Gegenkraft mehr.[5] Die sozialistischen Staaten unterliegen der globalen Spaltung in reiche und arme Länder, die quer durch die Systeme hindurchgeht und gegenüber den Systemen primär ist.[6] Die Koexistenzpolitik stabilisiert einerseits den Imperialismus, deformiert andererseits den Sozialismus.[7]

Inzwischen deuten sich jedoch zu einigen dieser Thesen bemerkenswerte Modifikationen an, die wir – auch wenn sie das Niveau phänomenologischer Deskription zumeist noch nicht überschritten haben, noch nicht einer theoretischen Begründung zugeführt wurden – festhalten wollen. Der einzige Ansatz einer theoretischen Begründung fand sich in einem Rundfunkvortrag, in welchem Marcuse bemerkte: die Hauptmasse der Produktivkräfte sei in den entwickelten Industrieländern vorhanden, folglich liege dort das Zentrum der erforderlichen und notwendigen gesellschaftlichen Revolution, nicht jedoch in den dritten Ländern.[8]

---

[1] *H. Marcuse*, Vietnam, Analyse eines Exempels, in: Neue Kritik, Frankfurt a.M. Heft 36/37, Juli/August 1966, S. 36.
[2] *H. Marcuse* in „Praxis“, Zagreb, Nr. 2/3, 1965, S. 268.
[3] Ebenda, S. 269.
[4] *H. Marcuse*, Vietnam, Analyse eines Exempels, a. a. O., S. 37.
[5] Ebenda.
[6] Ebenda.
[7] *H. Marcuse* in „Praxis“, Nr. 2/3, 1965, S. 260.
[8] *H. Marcuse*, Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation, in: Kursbuch 9, Juni 1967.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Beginnen wir mit der Westberliner Rede zum Problem der Gewalt in der Opposition.[9] Marcuse verwahrt sich in dieser Rede gegen das Mißverständnis, „daß ich die Studentenbewegung heute für einen entscheidenden Faktor der Veränderung halte ... als eine unmittelbar revolutionäre Kraft ...“[10] Sie könne einmal zu einer revolutionären Kraft werden. Es sei auch unrichtig, ihm zu unterstellen, er habe „in den Hippies die Erben des Proletariats gesehen ...“[11]. Solche Klarstellungen sind gewiß beachtenswert, sagen zunächst allerdings nur, was Marcuse *nicht* meint.

Er kennzeichnet die „neue“ amerikanische Linke dann durchaus richtig als ideologiefeindlich (im Sinne einer bewußten Feindschaft gegen die sozialistische Ideologie) und als „in keiner Weise ... auf die Arbeiterklasse als der revolutionären Klasse fixiert“[12]. Sie sei klassenmäßig überhaupt nicht zu definieren. Zugleich konstatiert Marcuse für die jüngste Zeit „eine Wendung zur Theorie“ und „Versuche, den Abgrund zwischen der Alten Linken und der Neuen Linken zu überbrücken ...“[13]. Er betont, daß die „Unterprivilegierten“ in den USA noch weitgehend politisch unorganisiert seien, keine entscheidende Stelle im Produktionsprozeß einnähmen, so daß sie nicht, „wenigstens nicht ohne weitere Assoziation“, als potentielle revolutionäre Kräfte angesprochen werden könnten. Oft stünden sie – zum Beispiel Puertoricaner und Neger – sogar im feindlichen Konflikt.[14] Anders stehe es um die „Unterprivilegierten“ in Gestalt der Völker der dritten Welt. Sie trügen die ganze Schwere des kapitalistischen Systems. Sie tragen wirklich furchtbar an dieser Last. Dennoch tragen sie diese Last nicht allein. Marcuse unterschätzt wieder den Beitrag der sozialistischen Länder, insbesondere der Sowjetunion im antiimperialistischen Kampf. Die Völker der dritten Welt seien „wirklich die Massenbasis des [337] nationalen Befreiungskampfes gegen den Neokolonialismus“[15]. Hier sehen wir sofort die Auswirkung einer nur phänomenologisch-deskriptiven Behandlung des Problems, eines weitgehenden Verzichts auf echte theoretische Durchdringung der Frage des antiimperialistischen, revolutionären Kampfes. Immerhin bemerkt Marcuse: auch der Kampf dieser Völker sei nicht effektiv verbunden mit dem der „Unterprivilegierten“ in den Metropolen. Vielleicht seien diese Massen in den Ländern der dritten Welt das neue Proletariat, was wiederum nur eine am Äußeren orientierte Ableitung des Begriffs des Proletariats ist. Jedenfalls fehlt auch nur der Versuch einer gesellschaftswissenschaftlichen Analyse.

Wesentlich ist nun folgende weitere These, mit welcher er früher geäußerte Ansichten über das Proletariat in den entwickelten kapitalistischen Ländern potentiell einschränkt (eine ähnliche Korrektur, genauer: potentielle Korrektur hinsichtlich des Wirkens der sozialistischen Länder, insbesondere der Sowjetunion, findet man allerdings an keiner Stelle seines Wirkens, auch nicht in jüngster Zeit): „Inwieweit zu diesen Gruppen der Unterprivilegierten heute in Europa noch oder wieder die Arbeiterklasse zu rechnen ist, ist ein Problem, das wir gesondert diskutieren müssen ...“[16] Nun, wir warten auf diese Diskussion Marcuses! Dabei sind wir jedoch erheblich zurückhaltender in der Bewertung dieser neuen Entwicklung Marcuses als Hans Heinz Holz. Die neuen Tendenzen fügen sich auch in eine neue Form des Antisowjetismus ein: Teile der westeuropäischen kommunistischen Bewegung in eine solche Front einzubeziehen.

Diese Äußerung über die Arbeiterklasse der entwickelten kapitalistischen Länder Europas sollte nicht die einzige bleiben. In derselben Rede heißt es an anderer Stelle: „Was wir von

---

[9] *H. Marcuse*, Das Problem der Gewalt in der Opposition, in: Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968.
[10] Ebenda, S. 54.
[11] Ebenda, S. 66.
[12] Ebenda, S. 55.
[13] Ebenda, S. 65.
[14] Ebenda, S. 56.
[15] Ebenda.
[16] Ebenda, S. 56 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

der Arbeiterklasse in Amerika sagen können, daß sie in ihrer großen Majorität in das System integriert ist, und nicht das Bedürfnis nach einer *radikalen* Umwandlung hat, können wir wahrscheinlich von der europäischen Arbeiterklasse nicht oder noch nicht sagen ...“[17]. Wir werden ähnliche Äußerungen im Interview mit dem „Le Monde“ wiederfinden.

Es muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Marcuse, wenn er eine wirklich objektive, wissenschaftliche Diskussion über die Rolle der Arbeiterklasse in den entwickelten europäischen Ländern führen würde, dann auch zu einer anderen, nämlich wenigstens der Potenz nach positiven Einschätzung kommen müßte. Dann müßte er auch ernsthafte Korrekturen an den Grundlagen seiner „kritischen Theorie“ vornehmen. Wir erinnern daran, daß er das angebliche Versiegen der revolutionären Potenzen der Arbeiterklasse zunächst durch eine Art Theorie des „Über-Opportunismus“, dann durch eine Theorie der Triebstruktur, schließlich durch eine der „Eindimensionalität“ zu begründen versuchte. Sollte Marcuse [338] nicht nur durch den Kampf bedingte taktische Manöver ausführen, sondern nunmehr zu der Ansicht kommen, daß seine These vom Versiegen der revolutionären Potenzen des Proletariats nicht stimmt, so könnte er weder seine Theorie des „Über-Opportunismus“ noch die der Triebstruktur oder der Eindimensionalität beibehalten. Es handelt sich also durchaus um eine Problematik, die das Zentrum der „kritischen Theorie“ Marcuses betrifft.

Am Ende seines Vortrages kam Marcuse erneut auf das Problem des sozialen Trägers der Revolution zu sprechen: „Nur die nationalen Befreiungsfronten der Entwicklungsländer stehen heute im revolutionären Kampf.“[18] Das ist offensichtlich falsch. Der Fehler entspringt der Tatsache, daß Marcuse nicht den *Inhalt*, sondern die *Form* des Kampfes zum Kriterium erhebt, wiederum der Analyse der Erscheinung gegenüber derjenigen des Wesens den Vorrang gibt. Richtig ist es jedoch, wenn er meint: „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 Getto-Revolutionen (nicht jedoch der sozialistische Aufbau in den sozialistischen Ländern; typischer Weise wird der hier ausgeklammert! – *R. St.*) bei, nicht nur als militärische, sondern auch als politische und moralische Gegner – lebendige, menschliche Negation des Systems. Für die Vorbereitung, für die Eventualität einer solchen Krise kann und wird vielleicht auch die Arbeiterklasse politisch radikalisiert werden.“[19] Dieses „Vielleicht“ hat es durchaus in sich: hierin verbirgt sich die Ansicht von einem etwa zufällig eintretenden Ereignis. Marcuses „neue“ Position hinsichtlich der Arbeiterklasse der entwickelten kapitalistischen Länder entspringt keiner theoretischen Analyse, sondern irgendwelchen „Erwartungen“, die aus nicht aufzuhellenden Gründen vielleicht erfüllt werden können.

Wichtig ist hieran dennoch zunächst, daß Marcuse das Zusammenwirken *aller* Oppositionskräfte betont, wobei er freilich – Zufall? – den realen Sozialismus ausklammert. Als Oppositionskräfte sieht er die nationale Befreiungsbewegung, die Gettos der Unterprivilegierten in den USA und vielleicht die Arbeiterklasse der entwickelten kapitalistischen Länder. Bedeutsam ist auch, daß er nicht mehr, wie bisher, vom Boden einer Art permanent revolutionären Krise aus argumentiert, sondern zumindest die Periode dieser Krise selbst von der ihrer Vorbereitung unterscheidet, in welcher wir jetzt leben. Er spricht von einer möglichen revolutionären Krise des Systems und führt als deren Faktoren eine weit größere Zahl als früher an, nämlich: „... Konfluenz [Zusammenfließen] sehr separater subjektiver (die bleiben also an erster Stelle! – *R. St.*) und objektiver Tendenzen ökonomi-[339]scher Natur, politischer Natur

[17] Ebenda, S. 57.
[18] Ebenda, S. 66.
[19] Ebenda.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

und moralischer Natur im Osten (! – *R. St.*) sowohl wie im Westen.“[20] Diese Potenzen seien jedoch noch nicht solidarisch organisiert und teils noch ohne Massenbasis.

Es ist ebenfalls richtig – zeugt jedoch zugleich davon, daß er in dieser Frage eine kontemplative, im Grunde eine Spontaneitätsposition einnimmt – wenn er sagt: Diese mögliche Radikalisierung der Arbeiterklasse der entwickelten kapitalistischen Länder Europas ist in ihrer politischen Richtung noch gar nicht bestimmt. Es könne genausogut eine Radikalisierung nach rechts hin erfolgen.

Er verweist mit Recht auf die mögliche Gefahr faschistischer Verseuchung auch werktätiger Massen. Das ist insofern begrüßenswert, als er sich damit freimacht von zu einfachen Vorstellungen über eine gleichsam automatisch nach links hin wirkende Tendenz politischer Radikalisierung. Das wäre zum Beispiel ein durchaus wichtiger Hinweis für manche unserer oppositionellen Jung-Intellektuellen in der Bundesrepublik, die sich a priori eine Linksentwicklung von Aktionen politischen Aufrüttelns, politischen Provozierens von Massen versprechen, die bewußtseinsmäßig manipuliert sind. Marcuse sagt mit Recht, automatische Entwicklungen müssen nicht nach links führen. Das gilt übrigens auch für Unterprivilegierte, was derselbe Marcuse allerdings nie beachtet. Und zu der Konsequenz, die sich hieraus und aus den vorhandenen gewaltigen Manipulationsmöglichkeiten ergibt, daß unter solchen Umständen die Organisierung eines bewußtseinsbildenden Faktors, einer revolutionären, disziplinierten Partei der Arbeiterklasse, das *wichtigste* Gebot ist, dazu arbeitet er sich nicht vor.

Gewiß, wir finden in seinen jüngsten Erklärungen eine größere Betonung der Bedeutung der Bewußtseinsbildung. So spricht er zum Beispiel im genannten Vortrag und in seinem Vortrag auf dem Vietnam-Kongreß[21] von der Notwendigkeit der Arbeit der Bewußtseinsbildung.[22] Dies sei eine sehr mühselige und keinesfalls nur durch Agitation, sondern auch durch Aktion zu bewerkstelligende Aufgabe. Leider unterläßt er bei dieser durchaus richtigen Orientierung den Hinweis auf ein solches Grundproblem, das ohnehin in Marcuses und seiner Freunde Analysen zu kurz kommt, sofern man sich ihm überhaupt zuwendet: der Notwendigkeit, Klarheit über die materielle, über die ökonomische und soziale Wirklichkeit zu erarbeiten, in der man den Kampf entwickeln, das Bewußtsein bilden muß. Ohne eine solche notwendige theoretische Arbeit, die freilich langwieriger und mühseliger ist als hurra-revolutionäres Pathos, wird die Aufklärung und Organisation breiterer Massen zum revolutionären Kampf nicht gelingen.

Wiederum ist es aufschlußreich, daß Marcuse in seinem Berliner Vortrag die richtige These formuliert, der Erfolg der Arbeit zur Bewußtseins-[340]bildung sei zum Beispiel ablesbar „an der Stimmenzahl, die die sogenannten ‚Friedenskandidaten‘ ... haben werden.“[23] Das ist ein wichtiger Hinweis für unsere anti-autoritären und anti-parlamentarischen Jung-Intellektuellen, daß sie sich in dieser Hinsicht nicht auf Marcuse berufen können.

Wir wollen in diesem Zusammenhang auch auf eine weitere wichtige Stellungnahme Marcuses verweisen, die schlecht in das Konzept gewisser ultralinker Kräfte paßt. In seinem Interview mit dem Wiener „Tagebuch“ erklärt er, es sei „eine kindische Theorie, zu glauben, daß die Guerillas das System entscheidend treffen können. Da muß in den Metropolen etwas geschehen. Und unsere Aufgabe ist es, hier einmal radikale Aufklärung zu betreiben.“[24]

---

[20] Ebenda, S. 67.
[21] *H. Marcuse*, Vietnam, Analyse eines Exempels, a. a. O., S. 37.
[22] *H. Marcuse*, Das Problem der Gewalt in der Opposition, a. a. O., S. 67, 64.
[23] Ebenda, S. 64.
[24] [355] *H. Marcuse*, Interview mit dem „Tagebuch“, Wien, Oktober/November 1967. Freilich fehlt in dieser Orientierung auf Aufklärung gerade das Wesentliche: Kritik der materiellen Basis, der Ökonomie.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Freilich, man muß den Mund nicht nur spitzen, sondern auch pfeifen: Zu diesem schweren Werk der Aufklärung und Organisierung der potentiellen Kämpfer bedarf es selbst einer aufgeklärten und organisierten Kraft, einer marxistisch-leninistischen Partei.

Noch einen Gedanken des Westberliner Vortrages über das Problem der Gewalt in der Opposition wollen wir hier erwähnen, den wir auch im „Toleranz"-Essay[25] wiederfinden: Marcuse erklärt, daß legale Opposition, da sie die Spielregeln des Bestehenden anerkennt, nichts ändert.

Dies ist insofern richtig, als von abstrakten Ansichten über solche Probleme wie Freiheit, Toleranz, Gewalt abgerückt wird, wie sie gerade im Kreise der Anti-Autoritären weit verbreitet sind. Es ist dies ohne Zweifel eine mehr dialektische Position bei Marcuse als bei vielen seiner Anhänger. In diesem Zusammenhang sollte auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Marcuse nunmehr ein differenzierteres Verhältnis zum Problem der „Opposition" formuliert. Er nimmt nicht mehr – wie früher – jede Opposition gegen das Bestehende als progressiv hin. Er verweist nunmehr auf reaktionäre Grundtendenzen etwa in Platons Philosophie.[26]

Freilich ist selbst noch in dieser dialektischen Position Marcuses ein starkes Element falscher Abstraktheit enthalten. Es handelt sich gewissermaßen um eine pragmatische, um eine äußere, lediglich an den Wirkungen orientierte Dialektik von Sachverhalten. Regen kann gut und schlecht für die Ernte sein. Was zutrifft, ergibt sich aus der Beachtung pragmatischer Aspekte. Die Wahrheit ist immer konkret – was ohne Zweifel richtig ist. Lenin vertrat, Plechanow folgend, ebenfalls diese These. Aber das ist noch längst nicht alles. Es fehlt noch der geradezu entscheidende Gesichtspunkt: Welches sind die Kriterien, die *inneren* Kriterien für die Beurteilung eines gesellschaftlichen Sachverhaltes? Marcuse begibt sich nicht auf den Boden der materialistischen Dialektik, wonach dieses [341] Kriterium die Position der grundlegenden produzierenden Klasse, das heißt heute: der Arbeiterklasse ist.

Außerdem ist es innerhalb dieser nur pragmatischen Dialektik falsch, sich generell gegen bestehende Spielregeln auszusprechen. Warum kann und soll man sie denn nicht ausnutzen? Sind die „Spielregeln" der bürgerlich-demokratischen Grundrechte für die sozialistischen Revolutionäre wirklich gleichgültig? Warum kämpfen wir denn gegen den Faschismus, gegen die Notstandsgesetze? Wozu empfiehlt selbst Marcuse die Beteiligung an bürgerlichen Wahlen? Solche „Spielregeln" enthalten demagogische Elemente. Darauf hingewiesen zu haben, ist ein Verdienst nicht erst Marcuses. Aber spiegelt sich in diesen Regeln nicht auch der konkret-historische Klassenkampf, aus und in dem sie entstanden? Und wenn dem so ist, folgt daraus nicht, daß die Ausnutzung solcher Regeln stets vom konkreten Klassenkampf, von der Stärke der Kontrahenten, nicht aber von den Regeln „an sich" abhängt?! Marcuse könnte auf seine Westberliner Rede zum Thema: „Das Ende der Utopie" verweisen, wo er ausdrücklich auf die Ausnutzung der innerhalb des Systems vorhandenen Möglichkeiten verweist: „Ich war 1917/1918 Mitglied der Sozialdemokratischen Partei, ich bin nach der Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht ausgetreten und habe seit dieser Zeit die Politik dieser Partei kritisiert. Nicht, weil sie glaubt, im Rahmen des Bestehenden arbeiten zu können – das tun wir ja alle, wir nützen ja alle auch nur die kleinsten Möglichkeiten aus, im Rahmen des Bestehenden das Bestehende umzuwandeln – ... sondern weil sie im Bündnis mit reaktionären, destruktiven und repressiven Kräften gearbeitet hat."[27]

Das Fatale ist, daß Marcuse solche Korrekturen offenbar erst unter dem Eindruck gefährlicher Auswirkungen seiner früheren politischen und philosophischen Thesen in studentischen

[25] *H. Marcuse*, Repressive Toleranz, in: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a. M. 1967.
[26] *H. Marcuse*, Trieblehre und Freiheit: Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse, in: Psychoanalyse und Politik, S. 51, sowie Interview mit dem „Spiegel" vorn 21.8.1967, S. 114, worin er auf den reaktionären Charakter von Platons Philosophie verweist.
[27] *H. Marcuse*, Das Ende der Utopie, Berlin 1967, S. 68.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Protestbewegungen formuliert und sie nicht durchhält. Marcuse müßte eben vorher – so gehört es sich für einen verantwortungsbewußten Lehrer der intellektuellen Jung-Opposition – seine taktischen und theoretischen Positionen genauer formulieren und gegen falsche Auslegungen besser absichern!

Immer wieder stoßen wir, selbst in der Korrektur von Thesen, die er einst formulierte, die zu falschem Verhalten seiner Anhänger Anlaß gaben, auf durchaus ambivalente Züge. In seinem Interview mit dem „Tagebuch" sagt er, einerseits und mit vollem Recht gegen die Ultralinken gewandt, ihre Räte-Konzeption sei innerhalb des bestehenden Systems falsch. Erst nach der Revolution seien Räte sinnvoll, weil – da wird es eben wieder in undialektischer Weise abstrakt und damit falsch! – die Einrichtung der Betriebsräte zeige, daß solche Instrumente innerhalb des Systems stets konformistisch würden. Das ist die Position des Alles-Oder-Nichts, die [342] Position der Ablehnung des Kampfes um Reformen innerhalb des Bestehenden, die Ermunterung gerade zum Vertreten solcher falscher Taktiken, die er selbst gerade vor den Westberliner Studenten kritisierte.[28]

Vor allem aber müssen wir feststellen, daß Marcuse gerade die *entscheidende* Spielregel des bestehenden imperialistischen Systems nicht überwindet: nach wie vor übt er nicht nur Kritik am realen Sozialismus – das könnte, sofern es sich um berechtigte, konstruktive Kritik handelte, hilfreich sein. Aber es ist keine konstruktive Kritik, wenn man vom Boden *bourgeoiser* Gegenüberstellung von Ökonomie und Politik aus – denn das ist der theoretische und methodische Kern der Totalitarismus-Konzeption – den realen Sozialismus als Totalitarismus ablehnt. Gerade in diesem entscheidenden Punkt bleibt Marcuse der Gefangene des „Systems" und fesselt er seine Anhänger an dieses „System", verbleibt er also nach wie vor in den Bahnen des „dritten" Weges, der in Wahrheit ein bürgerlicher Weg ist. Gewiß ist seine Sozialismus-Kritik weniger hart als seine Imperialismus-Kritik. Gerade darum ist Marcuse in linksbürgerlichen Kreisen wirksam. Der Sache nach ist das *bürgerliche* Kritik: „Man kann sehr viel – und man muß sehr viel gegen ihn (den realen Sozialismus – *R. St.*) sagen. Er ist aber nicht expansiv, er ist nicht aggressiv, und er ist immer noch von der Kargheit und von der Armut diktiert; was nichts an der Tatsache ändert, daß auch er zu bekämpfen ist, aber von links zu bekämpfen ist."[29] Das Wort „von links" ist hier sachlich ohne Bedeutung, es ist nur eine emotionale Täuschung der Hörer, die nicht von rechts her Kritik am Sozialismus üben wollen.

Also: trotz allem Neuen, das wir in Marcuses jüngeren Äußerungen finden, er verbleibt in den Bahnen des „dritten" Weges. Das zeigt auch sein Interview mit dem „Le Monde".[30] Er gab dieses Interview zu Beginn des Frühjahrs-Generalstreik in Frankreich, was besonders betont werden muß. Zunächst bekennt er sich erneut zur Revolution und umreißt den besonderen Charakter seiner Aktivität innerhalb der revolutionären Bewegung: „Die Änderung der Welt ist eine große Frage ... Was mich selbst anbetrifft, so habe ich seit vielen Jahren keine politische Aktivität mehr. Ich schreibe, ich lehre und ich gebe Konferenzen; ich spreche zu Studenten; das ist die normale Form der Aktion eines Intellektuellen in den USA, denn in diesem Lande ist die Lage keineswegs revolutionär." In Europa seien die Verhältnisse etwas anders. Hier sei die „Politik ... noch wesentlich von der Arbeiterklasse bestimmt. Es gibt auch große Differenzen von einem Lande zum andern: die Bundesrepublik steht sehr nah zum ‚Modell' der USA, Italien ist auch sehr nahe und Frankreich schon weniger."

---

[28] [355] *H. Marcuse*, Interview mit „Tagebuch", Wien, Oktober/November 1967: Die „Wiederbelebung der Rätekonzeption: Das ist nur möglich nach der Revolution. Innerhalb des Systems, denken Sie an die Betriebsräte, wird das immer (! – *R. St.*) konformistisch".

[29] *H. Marcuse*, Das Problem der Gewalt in der Opposition, a. a. O., S. 67.

[30] *H. Marcuse*, Interview mit dem „Le Monde", Paris, 11. Mai 1968.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Interessant ist es, daß Marcuse eine Differenzierung vornimmt: „Ich kenne Rudi Dutschke und seine Freunde im SDS.“ Sie hätten sehr viel [343] gearbeitet, um eine Einheit von Theorie und Praxis zu erwirken. Sie hätten nicht Monate, sondern acht Jahre daran gearbeitet. „Haben in Frankreich die zornigen Studenten auch so intensiv gearbeitet und die Basis für eine solide Theorie geschaffen? Ich habe nicht diesen Eindruck.“

Auf die Frage, ob die westdeutschen Studenten in ihren Aktionen den von Marcuse gezogenen theoretischen und taktischen Rahmen überschritten hätten, meint er: Vielleicht. Dabei klingt eine leise Kritik an, die von den Anti-Autoritären, sofern sie sich auf Marcuse berufen wollen, beachtet werden sollte: „Die Studenten sind heftig, denn sie sind hoffnungslos. Die Hoffnungslosigkeit kann der Motor für eine wirksame politische Aktion sein. Die Neger in den Gettos der USA verbrennen ihre eigenen Häuser. Das ist *keine* revolutionäre Aktion. Das ist eine Art der Hoffnungslosigkeit und eine politische Handlung ...“ (Hervorhebung – *R. St.*) Was aber empfiehlt Marcuse den Studenten? „Ich würde den Studenten sagen, daß zur Zeit nichts anderes erwartet werden kann, als große Manifestationen, wie sie sich überall, selbst in Frankreich, vollziehen, und zwar in einer Situation, die *nicht einmal eine vorrevolutionäre* Situation ist.“ (Hervorhebung – *R. St.*)

Es gibt also, wir sagten es schon, eine ganze Reihe von Hinweisen darauf, daß Marcuse eine vierte Entwicklungsperiode seines Schaffens einleitet. Man sollte gespannt auf seine sicher zu erwartenden neuen Arbeiten sein, um zu sehen, ob es um mehr als nur taktische Absicherungen geht. Wir sind sehr im Zweifel darüber, ob er wenigstens in der einen oder anderen der „kritischen Fragen“ – Anerkennung der Rolle der Arbeiterklasse einschließlich der Notwendigkeit der revolutionären Kampfpartei des Proletariats; Anerkennung des realen Sozialismus, der Diktatur des Proletariats vor allem und Bruch der entscheidenden, der antikommunistischen Spielregel des Imperialismus; Orientierung auf eine wirklich revolutionäre Strategie und Taktik des über verschiedene Etappen mit allen möglichen Formen geführten Massenkampfes – den Rubikon überschreiten wird. Das wäre wohl nötig, sofern er nicht weiterhin oppositionelle Kräfte letztlich nur ins kapitalistische System integrieren, auf eine Position des „dritten“ Weges fesseln will! [344]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Schlußbemerkungen und Schlußfolgerungen

Beginnen wir mit einer systematischen, aber kurzen Kennzeichnung der allgemeinsten philosophischen und politischen Merkmale Marcuseschen Wirkens, die wir in allen seinen Entwicklungsperioden antrafen.

Welche sind die allgemeinsten Kennzeichen seines Philosophierens? Während seiner ganzen Entwicklung verharrt er in der Konsequenz stets auf dem Boden des Subjektivismus, wobei Indeterminiertheit des Subjekts angenommen wird. Dieses Subjekt ist letztlich bestimmend und letztes Kriterium zur Beurteilung gesellschaftlicher Prozesse und Zustände. Folglich wird der philosophische Materialismus abgelehnt (als Ausdruck verdinglichten Bewußtseins). In solchem Zusammenhang kann Dialektik nur der geistige und praktische Prozeß des indeterminierten Subjekts sein. Freiheit und Notwendigkeit können in keinem dialektischen Verhältnis stehen, da sie in Richtung auf das indeterminierte Subjekt hin aufgelöst werden. Objektive Gesetze gibt es nicht, was dafür gehalten wird, sind nur verdinglicht-entfremdete Formen von Subjektivität. Die Gesellschaft ist eine Art Fluidum des Anthropologischen. Ihre grundlegenden Kategorien werden durchweg *gegen* Marx interpretiert – zum Beispiel die Kategorie der Arbeit – oder gar ignoriert bzw. als sekundär hingestellt – wie die Kategorie der Produktionsverhältnisse. Innerhalb dieses Systems ist Marcuses Dialektik dann „radikaler“ als jene von Marx, anerkennt sie doch keine Vermittlung der Elemente des Widerspruchs, ist sie „katastrophisch“, leugnet sie die dialektische Beziehung von Reform und Revolution, Quantität und Qualität, Kontinuum und Diskontinuum. Ihre Negation ist nicht die bestimmte, konkrete, sondern die abstrakte, negative, die der formalen Logik oder des totalen „Widerrufs“ Heideggers.

Marcuses Methode ist letztlich unhistorisch, ungesellschaftlich, geistesgeschichtlich deduktiv, phänomenologisch-deskriptiv.

Er verallgemeinert häufig ohne ausreichende Analyse, auf der Grundlage von partiell richtigem und phänomenologisch-deskriptivem Material, das heißt unter Mißachtung wesentlicher Unterschiede.

[345] Diese allgemeinen Merkmale kennzeichnen sein Philosophieren während aller seiner Entwicklungsperioden. Sie lassen stets nur ein revisionistisches Verhältnis zur Marxschen Philosophie zu, wobei die Art dieses Revisionismus in den verschiedenen Perioden unterschiedlich ist.

Es gibt auch für alle Entwicklungsperioden – die Ansätze einer möglichen vierten Periode müssen wir so lange vernachlässigen, als sie nur Ansätze bleiben – Marcuses in gleicher Weise kennzeichnende *politische* Grundelemente.

Er ist stets ein Denker des politischen Aktivismus gewesen, wobei er sich jedoch nie wirklich auf den proletarisch-sozialistischen Standpunkt begab. Er vertrat stets die Auffassung, daß die Revolution jederzeit möglich und dazu lediglich das entsprechende revolutionäre Bewußtsein zu entwickeln sei (Widerspiegelung seiner Auffassung vom Primat des ideologisch-politischen Überbaus, die auch seiner These von der Allmacht der Manipulation und der besonderen Rolle der Intelligenz zugrunde liegt). Wegen seiner philosophischen Grundhaltung ist bei Marcuse der Sozialismus letztlich individualistisch strukturiert und ethisch begründet. Politisch neigte er stets dazu, die Reform zu verachten, was objektiv auf eine aktivistisch-putschistische Taktik hinausläuft. Entsprechend seiner Leugnung gesellschaftlicher Gesetze und seiner qualitativen Dialektik bejaht er *jede* Form von Opposition gegen den bestehenden Zustand, auch die reaktionäre Opposition von rechts. So meint er eine besondere Radikalität der Opposition zu begründen.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Wieso ist eine solche philosophische und politische Konzeption die eines „dritten“ Weges zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen Imperialismus und Sozialismus? Geht man vom Inhalt und Ziel des Klassenkampfes zwischen beiden Grundklassen aus, berücksichtigt man die reale Macht der Bourgeoisie, und damit die Schwere des revolutionären, sozialistischen Kampfes, so leuchtet die große Bedeutung einer richtigen Erkenntnistheorie für die Bestimmung des Feindes, der eigenen Kräfte, des möglichen Weges zum Ziele ein. Wir zeigten oft genug, daß ein wirklich zielvolles, freies Handeln an die Existenz und Erkenntnis objektiver Gesetze gebunden ist. Die Leugnung der objektiven Realität, ihrer Gesetze, ihrer Erkennbarkeit beeinträchtigt – mag der Sozialismus noch so sehr verbal begrüßt werden – die Zielgerichtetheit, Klarheit, die Organisationsformen, die Bündnispolitik, die Erkenntnis der erforderlichen taktischen Mittel und der strategischen Etappen des sozialistischen Befreiungskampfes auf eine so verhängnisvolle Weise, daß hier *objektive* Hilfe für die Sicherung des bürgerlichen Regimes geleistet wird. Insofern ist dies kein dritter, sondern ein bürgerlicher Weg.

Der Anschein eines nicht-kapitalistischen „dritten“ Weges entsteht durch den in vielen Fällen bei solchen Denkern ohne Zweifel vorhandenen [346] humanistischen – wenn auch subjektivistisch-humanistischen – Impetus, durch die damit verknüpfte Kritik – oft ist sie äußerst treffend – der Unmenschlichkeiten des Kapitalismus. Im Falle Marcuses kommt der persönliche, aktiv geführte Kampf gegen solche Unmenschlichkeiten (Faschismus, USA-Aggression gegen Vietnam) dazu.

Daß dies dennoch nur ein eingebildeter Antikapitalismus ist, zeigt die gleichzeitig betriebene Fesselung der durch die Vision des „dritten“ Weges in Bewegung gesetzten Intellektuellen an das bestehende System mittels eines – in keinem Falle eingestandenen, nichtsdestoweniger vorhandenen – geschickten Antikommunismus. Die Theorie Marcuses hat eine sich zwar progressiv gebende, aber offen eingestandene subversive Stoßrichtung in die sozialistischen Länder hinein. Die *Bewegung* erfolgt *nur scheinbar nach links*. In Wahrheit wird eine Parabel beschrieben, erfolgt auf dem Wege nach links eine Immunisierung gegenüber der marxistisch-leninistischen Linken. „Unabhängig von dem sachlichen Gehalt dieser oder anderer Positionen befindet sich die ‚anti-autoritäre‘ Richtung strategisch in einer günstigen Lage, da sie nicht durch das traditionelle antikommunistische Ressentiment, das sich in erster Linie gegen die DDR und die UdSSR richtet, gehemmt wird. Hinzukommt, daß alle ‚häretischen‘ Ausformungen der Linken gerade der intellektuellen Jugend attraktiv erscheinen, weil sie noch kaum durch historische Praxis belastet sind. So wird es erklärlich, daß Aussagen und Theorien dieser Richtung (nicht aber der kommunistischen oder linkssozialdemokratischen) auch erheblicher Spielraum in liberalen Publikationen und Verlagen gegeben wird. Hier sieht man sich in der Gegnerschaft zur UdSSR, zur DDR und zur KPD durch die Kritik der antiautoritären Studentenbewegung an diesen Staaten bestätigt, – auch wenn diese Kritik von ‚links‘ her kommt.“[31]

Wieso haben wir drei bzw. vier Perioden in der Entwicklung dieses „dritten“ Weges bei Marcuse voneinander abgehoben?

Es gibt in seiner Entwicklung deutliche Einschnitte, die zumindest „äußerlich“ mit den grundlegenden Wendungen der internationalen Klassenkampfbeziehung zwischen Bourgeoisie und Proletariat – 1933, 1945 – zusammenfallen, und zwar gilt dies für sein philosophisches und politisches Wirken sowie für die spezifische Resonanz dieser Entwicklung.

In seiner *ersten Periode* ist Marcuse *philosophisch* ein offener Heideggerianer. *Politisch* nähert er sich der linkssozialdemokratischen Richtung in der Arbeiterbewegung an. Sein Einfluß ist dabei zunächst auf kleine Intellektuellenschichten begrenzt, wird jedoch, gegen Ende

[31] Vgl. Studium von Zeitfragen, Frankfurt a. M., Nr. 5/1968, S. 2 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

dieser Periode, über Organe des Linkssozialdemokratismus und Austromarxismus in diesem Teil der Arbeiterbewegung spürbar. Es ist ein Einfluß, der in Richtung auf eine ethische und anthropologische Interpretation und [347] Revision des Marxismus im Namen des „jungen Marx“ ausgeübt wird.

In seiner *zweiten Periode* – deren Grundlage das antifaschistische Bündnis von Arbeiterbewegung und humanistisch-demokratischem Bürgertum ist – bewegt sich Marcuse *philosophisch* in den Bahnen des modernen Linkshegelianismus der sogenannten Frankfurter Schule, die Hegel nicht präfaschistisch interpretiert, sondern eine Verbindung von Hegel und Marx auf linkshegelianischer Grundlage anstrebt und von dieser Position aus kultur- und sozialkritisch wirkt. *Politisch* ist er in dieser Periode ein aktiver antifaschistischer Kämpfer, wobei sich dieser Antifaschismus gegen Ende der Periode im Rahmen hoher Organe des führenden imperialistischen Staates entfaltet. In dieser Periode erreicht der Einfluß Marcuses vor allem linksliberale und linksorientierte Intellektuelle, wobei dieser Einfluß durchaus in dem Sinne der oben beschriebenen „Parabel“ wirkt.

In seiner *dritten Periode* – deren Grundlage das Zerbrechen des antifaschistischen Bündnisses infolge der amerikanischen Politik des Kalten Krieges ist – bewegt sich Marcuse *philosophisch* von diesem Linkshegelianismus weg in Richtung auf seine eigene „kritische Theorie“, die ein eigenartiges Konglomerat von Existentialismus, Hegelianismus und einzelnen Elementen des Marxismus sowie der Wissenssoziologie darstellt. *Politisch* wird Marcuse in dieser Periode mehr und mehr zum theoretischen und politischen Kopf der aktivistischen, kleinbürgerlichen Kräfte des „dritten“ Weges. Er negiert die revolutionären Potenzen des Proletariats in den entwickelten kapitalistischen Ländern, stellt den realen Sozialismus als „pervertierten“, den Kapitalismus stabilisierenden Faktor der Weltpolitik dar und orientiert alle Hoffnungen auf den Kampf eines „dritten“ Faktors *außerhalb* des entwickelten Kapitalismus oder Sozialismus.

Die Ansätze einer möglichen vierten Periode sind zunächst ausschließlich *politischer* Art, wenngleich ihr dialektischer Kern eine Revision des falsch gesehenen Verhältnisses von Reform und Revolution impliziert.

Die Entwicklungstendenzen Marcuses in seiner dritten und – vielleicht – vierten Periode sind um so bedeutender, als Marcuse – aus bereits dargelegten Gründen – gerade zu dieser Zeit in Schichten der linksbürgerlichen Intelligenz eine besonders tiefe und weitreichende Wirkung erzielte.

Inwiefern nannten wir Marcuses Werk eine „Summe“ der Versuche, einen solchen „dritten“ Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu begründen?

In Marcuses Werk strömen Grundtendenzen der ideologischen und politischen Entwicklung der humanistischen und demokratischen bürgerlichen Intelligenz zusammen. Thesenartig und in historischer Reihenfolge dargestellt handelt es sich vor allem um ideologisch-politische Reaktions-[348]formen dieses Teiles der Intelligenz auf folgende Ereignisse bzw. Prozesse: Die Einleitung des Prozesses des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus durch die Oktoberrevolution stellte die Grundlagen bürgerlicher Existenz in Frage.

Im Imperialismus ist ein Widerspruch zwischen monopolistischer Formierung und bürgerlich-individualistischer Spontaneität angelegt, welcher Widerspruch mit dem Ausbruch der allgemeinen Krise des Kapitalismus aktualisiert wird.

Der Kampf gegen den Faschismus stärkte bürgerlich-demokratische Tendenzen und verbreiterte die Möglichkeiten eines antifaschistischen Bündnisses. Damit wurde das Problem der Führung in diesem Bündnis akut.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Die modernen Produktivkräfte erhöhen die Rolle des Produzenten, beziehen immer mehr Intellektuelle in die Produktions- und Reproduktionsprozesse ein, ziehen immer mehr von ihnen – nach einem treffenden Worte von Gramsci – in die „organische Intelligenz“ hinein. Gleichzeitig erhöhen die staatsmonopolistische Regulierung und der Wettbewerb zwischen Kapitalismus und Sozialismus ganz allgemein die Bedeutung der Intelligenz auch im Kapitalismus, was angesichts der staatsmonopolistischen Formierungsprozesse ein Stachel zur Opposition ist.

In jüngster Zeit bewirkten die Aggressionen des Imperialismus und die fortschreitende Annullierung bürgerlich-demokratischer Rechte in den Staaten des „freien Westens“ das Entstehen einer bürgerlich-pazifistischen, humanistischen, antifaschistischen, antiimperialistischen Protestbewegung von Teilen der in höheren Lehranstalten immer noch, wenn auch abgeschwächt, im bürgerlich-demokratischen Geiste erzogenen Jung-Intelligenz, wobei die vorher angedeuteten Grundprobleme den Charakter dieser Opposition vertiefen.

Andererseits wuchs die Macht des sozialistischen Lagers ständig an, zerbrach das alte Kolonialsystem, verbreiterte sich der weltrevolutionäre Prozeß, was die Reihen der Opposition in den imperialistischen Metropolen erweitern half und ihr Selbstbewußtsein stärkte – nicht selten in einem solchen Ausmaß, daß Tendenzen einer Unterschätzung der realen Stärke des Imperialismus Vorschub geleistet wurde und wird.

Mit diesen Prozessen trat das Problem des Bündnisses und der ideologisch-politischen Hegemonie innerhalb der breiten, sozial widersprüchlichen ideologisch keinesfalls einheitlichen weltrevolutionären Kräfte wie nie vorher zutage.

Die Diskussion darüber, ob die Orientierung der revolutionären Arbeiterbewegung der imperialistischen Metropolen an Lenins „Zwei Taktiken“, dem „Linken Radikalismus“, dem III. und VIII. Weltkongreß der Komintern sowie der Moskauer Beratung von 1960 richtig ist, ob die [349] kommunistische Theorie des Zusammenhangs von demokratischem und sozialistischem Kampf sowie die Einheits- und Volks-Front bzw. Nationale Front den heutigen Kampfbedingungen entspricht, ist konkreter Ausdruck des Kampfes um die Hegemonie. Dieser Politik wird eine Taktik entgegengestellt, deren Grundlage Pessimismus über eine zur Massenbewegung gewordene kommunistische Arbeiterbewegung ist, die – innerhalb eines im ganzen gesehen äußerst erfolgreichen weltrevolutionären Prozesses von fünfzig Jahren – nicht die Grundfesten imperialistischer Macht in den eigenen Ländern erschüttern konnte und gegenwärtig eine Politik des Kampfes um grundlegende Reformen betreiben muß. Diese revolutionäre Arbeiterbewegung wird als sozialdemokratisiert, ihr Apparat als erstarrt abgewertet. Nötig seien neue Organisations- und Aktionsformen, die in ihrer praktischen Entwicklung teilweise dem alten Linksradikalismus und der alten „Offensivtheorie“ dieses Linksradikalismus entsprechen.

Die erwähnten Grundthesen finden wir alle in Marcuses Werk mindestens seit 1952/1953.

Aus dem bürgerlich-spontanen Charakter der Intellektuellen-Revolte folgt ein individualistischer Sozialismus-Begriff, der zur Basis der Kritik am realen Sozialismus wird. Solche Thesen finden wir in Marcuses Werk seit 1937. Zugleich deutet sich hier der Grund an, warum diese ganze Strömung sich erstens als „wahrer Sozialismus“ versteht und zweitens auf einen „dritten“ Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus prätendiert. Die Prätension selbst finden wir im „Vorwort“ zu Marcuses Buch gegen den „Sowjet-Marxismus“ ausgesprochen. Diese Eigenschaften lassen Marcuses Theorie als subversiven „Transformations“-Exportartikel in die sozialistischen Länder wirken.

Der bürgerlich-individualistische Charakter der Strömung bewirkt, daß *nicht* soziale, klassenmäßige *Inhalte, sondern Formen* – zum Beispiel: Parlament, Organisation, Autorität – für

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

sich genommen zum Gegner werden. Unter formaler Gleichsetzung phänomenologisch analoger Organisationszüge werden Kapitalismus und Sozialismus als prinzipiell gleiche Ausformungen der Industriegesellschaft ausgegeben, gegen die zu opponieren ist. Die soziale Kraft dieser Opposition wird – es gibt vermittelt Anleihen bei Rosa Luxemburgs Akkumulationstheorie – bei den Massen der „dritten Welt“ und innerhalb der Metropolen bei den „Unterprivilegierten“ und den „Privilegierten“ in Gestalt der Studenten gesehen. Auf dieser Grundlage bewirkt die Theorie einerseits eine Trennung von Arbeiter- und Studentenbewegung, andererseits von Sozialismus und Befreiungsbewegung in der „dritten“ Welt.

Auch das ist Ausdruck des Hegemonie-Kampfes, denn die „Unterprivilegierten“ gehören entweder nicht zum Proletariat oder sind dessen [350] am wenigsten bewußter und organisierter Teil. Die „privilegierten“ Studenten seien revolutionär, weil nicht integriert, was auf eine seltsame Unterschätzung der manipulativen Macht der höheren bürgerlichen Bildungsinstitute hinausläuft (abgeschwächt bürgerlich-demokratische Inhalte sind doch, wie Marcuse keineswegs völlig falsch feststellte, „affirmativ“). Wir haben es mit einer Form der Selbsteinschätzung der Intelligenz wie in Mannheims Wissenssoziologie zu tun, die so erstmals von Karl Korsch (in: Marxismus und Philosophie, Frankfurt a. M. 1966, S. 88) in die Marxismus-Diskussion eingeschleust worden ist. Marcuse und seinesgleichen schreiben dabei die Arbeiter nicht ab, sondern sehen in ihnen ein notwendiges Hilfsinstrument der Revolution. Aber das haben frühere bürgerliche revolutionäre Bewegungen nicht anders getan. Wir haben es nur mit einer konkret-politischen Widerspiegelung der Führungsproblematik zu tun.

Alle hier genannten Grundauffassungen einer bürgerlichen Opposition gegen den Imperialismus finden wir in Marcuses Werk vereinigt. Sie treten dort, verschmolzen mit Grundentwicklungen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Philosophierens, auf. Ich nenne hier: den Existentialismus, die Anthropologie, moderne linkshegelianische Formen der Kultur- und Sozialkritik, eine revolutionaristische Freud-Rezeption. Bei Marcuse erfolgt eine vorgebliche Marx-Aneignung, die durch die genannten bürgerlichen und kleinbürgerlichen Philosopheme gebrochen ist. So stand die erste Entwicklungsperiode Marcuses im Zeichen des Versuchs, Marx in den Existentialismus einzuschmelzen, die zweite im Zeichen des Bemühens, Marx dem Hegel der Geschichtsphilosophie und der Rechtsphilosophie zu subsumieren, während die dritte Marx im Sinne Freuds revidiert. Während all dieser Perioden seines Wirkens strebt Marcuse eine Entschärfung der Philosophie des Proletariats an. Daraus erklärt sich auch teilweise die starke, durchaus nicht nur entsetzte Reaktion des bürgerlichen „Establishments“ auf Marcuses Wirken.

Aufschlußreich ist folgendes: Wir finden in den Marxismus-Interpretationen auch der rechtskatholischen und protestantischen Marxismuskritik seit einiger Zeit Auffassungen, die jenen des jungen Marcuse sehr ähneln. So deuten Hommes, Landgrebe und Wetter den Marxschen Materialismus, seine Theorie der Dialektik und der Praxis in prinzipiell gleicher Weise wie Marcuse und entwickeln – wie er 1932 oder vor ihm Lukács 1923 – das Argument von einer Veränderung dieser Marxschen Philosophie durch Engels.[32]

Andererseits ging – gewiß mit revisionistischen Schwankungen –Lukács den Weg zum Kommunismus, Korsch wiederum blieb *abstrakter* Theoretiker und rückte von seinen halbmarxistischen Auffassungen des Jahres 1923 immer mehr nach rechts ab.

[351] Die Werke dieser Theoretiker aus der Periode, da sie die Argumente des „dritten“ Weges entwickelten, erfreuen sich gegenwärtig in der Bundesrepublik in den Reihen der „heimatlosen“ Linken einer wachsenden Beliebtheit. Sie werden neu aufgelegt.

Von ihnen allen und den rechtsklerikalen Kritikern des Marxismus-Leninismus unterscheidet sich Marcuse dadurch, daß er *nicht* Kommunist wurde, aber auch *kein* Rechter ist, sondern –

[32] Vgl. die von uns in den Anmerkungen Nr. 111/46 und 111/48 genannten Arbeiten.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

mit taktischen Schwankungen – stets auf dem Boden des „dritten“ Weges verblieb. Er verstand es dabei, seine Ansichten populärer darzustellen – frei von jenem Jargon, mit dem sich Adorno und Horkheimer isolierten –, dies geistreicher, interessanter zu tun als die meisten der anderen Theoretiker des „dritten“ Weges. Auch vermochte er es, diese Ansichten oft mit einer Fülle soziologischen Materials genügend lebensnah anzureichern. Vor allem aber – das wurde für Marcuses Hineinwirken in die Reihen der jungen kleinbürgerlichen und bürgerlichen Intelligenz entscheidend – war und blieb er stets ein homo politicus, ein Theoretiker und Politiker des Aktivismus, worin er sich ebenfalls von Adorno und Horkheimer unterschied.

Nimmt man noch den eklektizistischen Charakter Marcuseschen Denkens hinzu, der Vielen etwas bringt und damit Identifikationen erleichtert, so hat man die wichtigsten Gründe dafür, daß seine Version des „dritten“ Weges zur gegenwärtig wirksamsten Form dieser Konzeption in den Reihen der jungen bürgerlichen und kleinbürgerlichen Linken werden konnte.

Die Gründe für die Wirkung Marcuses in den Kreisen der kleinbürgerlich-oppositionellen Intelligenz ergeben sich gerade aus der eigenartigen Mischung von starken und schwachen Seiten seiner Theorie. Er schildert und analysiert wichtige, grundlegende, entmenschlichende Prozesse des Kapitalismus eindrucksvoll – macht sich aber nicht frei von den antikommunistischen „Spielregeln“, wodurch er in eine Front mit den Verteidigern des bestehenden kapitalistischen Systems gerät, unter dem Scheine, einen dritten Weg zu weisen, in Wahrheit in die Sackgasse des Kapitalismus zurückführt. Er verteidigt die richtige Ansicht, daß wir nach wie vor in einer Klassengesellschaft leben, daß Bourgeoisie und Proletariat die beiden Grundklassen sind, die bürgerlichen „Spielregeln“ zu mißachten seien, die Revolution notwendig ist – erfaßt aber die Dialektik des Klassenkampfes, der Revolution, ihres Subjektes, der konkreten Wege, Formen und Methoden des Klassenkampfes unter den heutigen Bedingungen nicht, behauptet, für revolutionäre Praxis fehle die materielle Basis, ersetzt den Klassenkampf durch die „Große Weigerung“, die soziale Revolution durch eine beinahe religiös gefärbte „Transzendenz“, die revolutionäre Wissenschaft durch Utopie und ethisch anmutende Appelle, das Proletariat durch ein Sammelsurium „privilegierter“ (Stu-[352]denten) und „unterprivilegierter“ (Neger, weiße Ausgestoßene) Schichten. Er bejaht Marx’ Unterscheidung von wahrem und falschem Bewußtsein, Interessen, Bedürfnissen gegenüber den Schönrednern des Kapitalismus – aber er sieht eine mechanistische Determiniertheit von Elend und Revolution einerseits, Bedürfnisbefriedigung und „Integration“ andererseits und verbreitet selbst die Mär einer imperialistischen, stabilisierenden Wohlstandsgesellschaft. Er sagt, der Imperialismus sei die Quelle des Wettrüstens und der Aggression, er verursache den Vietnam-Krieg – und erklärt andererseits die Aggression nicht gesellschaftlich, sondern biologisch-triebstrukturell. Er entlarvt die Versuche, imperialistische Klasseninteressen als gesamtnationale und objektiv-rationale zu tarnen, zerstört das Trugbild des Pluralismus und der Toleranz im Imperialismus – predigt aber selbst die Konvergenz von Imperialismus und Sozialismus und hält am reaktionären Grundmythos des kommunistischen „Totalitarismus“ fest. Er weiß um die Notwendigkeit des organisierten Kampfes gegen das bestehende System – liefert aber den Feinden proletarischer Organisiertheit (Partei und Staat) die Argumente „frei Haus“.

Solcher Art Widersprüche könnten noch mehr aufgeführt werden. Sie erklären Marcuses Wirkung im Kreise jener Jung-Intellektuellen, die sich in ihrer antiimperialistischen Opposition auf einer möglichen Durchgangsstufe zwischen Bourgeoisie und Proletariat befinden, also noch eine widerspruchsvolle Ideologie besitzen. Solange sie in den Kategorien solcher Widersprüche denken und handeln, sind sie der Bourgeoisie noch nicht ganz verloren. Von dieser Seite wird daher Marcuse in durchaus hinterhältiger, mit Integrationshoffnungen befrachteter Absicht als „moderner Marxist“ gefeiert! Wer bei Marcuse hängen bleibt, gerät eben nicht in den theoretischen und praktischen Wirkungskreis des Marxismus-Leninismus, des Sozialismus.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Welche politische Konzeption ergibt sich aus alledem für die Marxisten-Leninisten gegenüber Marcuse und seinen Anhängern? Beachten wir dabei, daß vor allem seine jungen Anhänger dem OSS nicht angehörten oder angehören. Ihr Denken und Handeln widerspiegelt objektive Prozesse. Nicht um Marcuse geht es, sondern um jene, deren Bewußtsein er auf den Begriff bringt!

Die Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse und seinen Anhängern wurde uns von der Praxis des Kampfes aufgezwungen. Wenn die Wirksamkeit Marcuses und nicht weniger andere Vertreter einer sich „kritische Theorie“ nennenden Richtung unter dem Gesichtspunkt des Klassenkampfes der revolutionären Arbeiterbewegung unproblematisch wäre, *wenn* sie – positiv formuliert – *vorwiegend* eine *Hilfe* in diesem Kampfe *wäre*, würden wir eine solche Auseinandersetzung nicht zu führen haben. [353] Worin aber besteht der Zentralpunkt, der uns zur Auseinandersetzung führt? Es ist – wie gezeigt wurde – das Problem der Hegemonie innerhalb der in sozialer und ideologisch-politischer Hinsicht sehr widerspruchsvollen antiimperialistischen Bewegung.

Es war und ist unbedingt notwendig, gegen diese ganze Strömung auf politischem und philosophischem Gebiet zu polemisieren. Es wäre also falsch, zu übersehen, daß die „dritte“ Position weder eine sozialistische, noch eine solche der heutigen bürgerlichen, das heißt staatsmonopolistischen, Norm ist. Es handelt sich um eine bürgerlich-individualistische Strömung, die innerhalb der imperialistischen Länder gegen den aggressiven, antidemokratischen, staatsmonopolistischen Charakter des modernen Kapitalismus opponiert, nicht selten sehr mutig und einfallsreich opponiert, diese Opposition oft gegen den Kapitalismus als System zuspitzt, sich für sozialistisch hält. Es handelt sich – gleichgültig, wie Marcuses Bindung an die OSS im ganzen einzuschätzen ist – um eine Opposition, die tiefe objektive Gründe hat, Gründe, die langfristig und immer stärker wirken werden, so daß dieser Teil der antiimperialistischen Opposition an Kraft und Bedeutung gewinnen wird. Wir müssen die Klärung der damit zusammenhängenden ideologisch-politischen Probleme in den eigenen Reihen vorantreiben. Wir sollten die offene Auseinandersetzung suchen, sie aber im antiimperialistischen Geist führen, und dabei die Differenz zwischen dem objektiven Charakter dieser Opposition und dem subjektiven Motiv vieler ihrer Repräsentanten oder Anhänger (für den Sozialismus sein zu wollen) beachten.

Also: Sowohl die „Taktik der Umarmung“ wie auch diejenige einer Kritik wäre falsch, die Marcuse und seine Anhänger auf gleiche Weise behandelte wie einen Apologeten des Kapitalismus. Die Konfundierung der philosophischen und politischen Aspekte des Verhältnisses in dem Sinne, daß gegebenenfalls des politischen Bündnisses wegen auf theoretische Auseinandersetzungen verzichtet werden könne, wäre verhängnisvoll. Gewisse „Praxis“-Philosophen begehen gerade eine solche Vermengung. Das Ergebnis waren und sind ernste revisionistische Erscheinungen. Es wäre unrichtig, im engeren Sinn *philosophische* Bündnisse mit den Marcusianern einzugehen. Es ist nicht zulässig, auf irgendwelche theoretischen Positionen des Marxismus zu verzichten. Der Marcusianismus – damit widerspreche ich H. H. Holz[33] – stellt in keinem Punkt eine Weiterentwicklung auch nur von Teilen des Marxismus dar. Er stellt auch keine Bereicherung des Marxismus (etwa durch Hereinnahme psychoanalytischer Erkenntnisse) dar. Es gibt hier keinerlei Möglichkeit von Vereinigung. Im Gegenteil: auf diesem Gebiet, auf dem der Theorie, ist unbedingt auf klare Trennung, auf Auseinandersetzung zu bestehen, wobei diese, das [354] zeigte unsere Arbeit, die keinesfalls alle Aspekte des Marcuseschen Wirkens erfaßte, ein breites Spektrum von Grundproblemen der Philosophie, der Soziologie, der Politik (hier insbesondere der Rolle des Proletariats und seiner Staatsmacht, der Klassennatur aller gesellschaftlichen, politischen Fragestellungen, heutzutage

[33] *H. H. Holz*, Utopie und Anarchismus, S. 31 f.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

auch noch in den sozialistischen Ländern, die sich ja nicht in einem einzigen, sozialistischen Weltsystem entwickeln), der Kultur, der theoretischen Grundlagen verschiedener philosophischer Disziplinen bzw. Einzelwissenschaften umfassen muß.

Es wäre aber, wie betont, ebenso verkehrt, den Doppelaspekt der Position des „dritten“ Weges zu mißachten. Für viele Anhänger dieses Weges – ich rede nicht von Sozialismus-Kritikern wie Ernst Fischer, die, den kommunistischen Standort verlassend, sich auf einer prinzipiell gleichen Argumentationseben mit Anhängern Marcuses treffen mögen – besteht die Möglichkeit, daß sie nicht auf dieser Position verbleiben, sondern von dort nach links voranschreiten *oder* nach rechts zurücksinken. Das hängt von vielerlei Faktoren ab. Zu diesen Faktoren gehört auf jeden Fall auch unser ideologisches Wirken, die Entwicklung unserer Argumente, unserer theoretischen – nicht nur ökonomischen und politischen – Stärke. Scheinbare Konzessionen, das heißt in Wahrheit: Prinzipienverrat auf theoretischem Gebiet, gefährden in Wahrheit das Bündnis!

Es ist also erforderlich, daß wir den humanistischen, sozial- und kultur-kritischen Aspekt im Denken und Handeln dieser Kräfte genau berücksichtigen und zur Bündnisgrundlage machen. Hier liegt das gemeinsame Interesse, hier ist das Verbindende.

Dabei dürfen wir Marxisten-Leninisten natürlich nie übersehen, daß nicht die theoretischen und politischen Halbheiten und Fehler der Anhänger des „dritten“ Weges unser theoretischer und politischer Hauptgegner sind. Die Auseinandersetzung erfolgt vielmehr mit diesen Anhängern Marcuses und der anderen Theoretiker des „dritten“ Weges stets unter dem Aspekt des Kampfes gegen den imperialistischen Hauptfeind und in der Erwartung, daß dieser und jener Anhänger des „dritten“ Weges morgen unser Bundesgenosse sein wird.

In der deutschen Bundesrepublik kommt als besonderer Gesichtspunkt hinzu, daß wir es hier zur Zeit mit einer relativ schwachen politischen Opposition zu tun haben. Unter *diesen* Bedingungen haben Marcuses Thesen zeitweilig unter Studenten nach links hin politisierend gewirkt. Sie haben in diesen Grenzen bewußtseinsbildend gewirkt. Das war und ist nicht problemlos geschehen, wie zum Beispiel die Antinotstandsbewegung zeigte. Denn außer dieser positiven Wirkung ergibt sich hier, angesichts der Schwäche der revolutionären Arbeiterbewegung, anders als etwa in Frankreich oder Italien, nicht nur das Problem der Führung [355] im antiimperialistischen Kampf, sondern sogar das der politisch-ideologischen Existenz. Es ist für uns durchaus notwendig, von prinzipieller Bedeutung, darum zu ringen, daß die von Marcuse kommenden Jung-Intellektuellen für den Kampf um Demokratie und Sozialismus, für die Etappen des Weges dorthin, eine große Hilfe leisten. Diese Hilfe ist um so größer, je mehr sie sich durch politische Praxis und theoretische Diskussion freimachen von falschen Ansichten über das Proletariat, über seine Partei, über den Sozialismus, über die Arbeiter-Macht, über *abstrakte* Freiheit und Demokratie, je mehr sie sich freimachen von pseudoradikalem Sektierertum.

Es sind also in der Bundesrepublik genügend Gründe dafür vorhanden, bei Ablehnung jedes Kompromisses in den Grundfragen der Theorie das politische Bündnis wenigstens in Teilfragen mit diesen Kräften auf der Grundlage des humanistischen und demokratischen Kampfes zu suchen. Gerade die Bewährung in der Praxis, im Kampfe selbst, bereitet den Boden zur Klärung vieler Fragen, über die es heute noch prinzipielle Meinungsverschiedenheiten gibt. Die Praxis stellt neben der theoretischen Auseinandersetzung das Mittel dar, für einen größeren Teil der „Anti-Autoritären“ wirklich den Weg nach links, wirklich zum Sozialismus, wirklich in die Reihen der revolutionären Arbeiterbewegung zu öffnen. [357]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Literatur

Aufsätze und Bücher Herbert Marcuses

Vorbemerkung: Im Anhang zu „Antworten auf Herbert Marcuse. Herausgegeben von Jürgen Habermas“, Band 263 der Reihe „edition suhrkamp“ (Frankfurt a. 1968), befindet sich eine Ausgewählte Bibliographie der Schriften Herbert Marcuses (S. 155 bis 161), die wir als die umfassendste Bibliographie zu Marcuse, die bisher vorliegt, hier wiedergeben:

1 .Buchveröffentlichungen

Schiller-Bibliographie unter Benutzung der Trämelschen Schiller-Bibliothek, Berlin 1925.

Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1932; Neuauflage 1968.

Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, New York 1941; zweite Auflage mit einem Nachwort 1954; broschürte Ausgabe mit einem Vorwort, A Note on Dialectic, Boston 1960. Deutsche Ausgabe: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied-Berlin 1962.

Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud, Boston 1955; zweite Auflage mit einem Vorwort, Political Preface 1966, Boston 1966. Deutsche Ausgabe: Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Stuttgart 1957; Neuauflage unter dem Titel Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1965.

Soviet Marxism: A Critical Analysis, New York 1958; broschürte Ausgabe mit einem neuen Vorwort, New York 1961. Deutsche Ausgabe: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied-Berlin 1964.

One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston 1964. Deutsche Ausgabe: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied-Berlin 1967.

A Critique of Pure Tolerance (gemeinsam mit Robert Paul Wolff und Barringtin Moore), Boston 1965. Deutsche Ausgabe: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a. M. 1966.

Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt a. M. 1965. Inhalt: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung; Über den affirmativen [358] Charakter der Kultur; Philosophie und kritische Theorie; Zur Kritik des Hedonismus.

Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a. M. 1965. Inhalt: Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs; Existentialismus; Das Veralten der Psychoanalyse; Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers; Ethik und Revolution; Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur.

Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a. M. 1968.

2. Essays und Kritiken

Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus, in: Philosophische Hefte, 1 (1928), S. 45-68.

Über konkrete Philosophie, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 62, (1929), S. 111-128.

Besprechung Karl Vorländer: Karl Marx, sein Leben und sein Werk, in: Die Gesellschaft VI (1929), S. 186-189.

Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode, in: Die Gesellschaft VI, 10 (1929), S. 356-369.

Zum Problem der Dialektik I, in: Die Gesellschaft VII, 1 (1930), S. 15-30.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Transzendentaler Marxismus?. in: Die Gesellschaft VII, 10 (1930), S. 304-326. Besprechung II. Noack: Geschichte und System der Philosophie, in: Philosophische Hefte 11(1930), S. 91-96.
Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey, in: Die Gesellschaft VIII (1931), S. 350-367.
Zur Kritik der Soziologie, in: Die Gesellschaft VIII, 9 (1931), S. 270-280.
Zum Problem der Dialektik II, in: Die Gesellschaft VIII (1931), S. 541-557.
Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft“, in: Philosophische Hefte III, 1/2 (1931), S. 83-91.
Besprechung Heinz Heimsoeth: Die Errungenschaften des deutschen Idealismus, in: Deutsche Literaturzeitung 53, 43 (1932), S. 2024-2029.
Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, in: Die Gesellschaft IX, 8 (1932), S. 136-174.
Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 69, 3 (1933), S. 257-292.
Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers Werk, in: Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung, 14. Dezember 1933.
Besprechung Herbert Wacker: Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant, in: Deutsche Literaturzeitung 55, 14 (1934), S. 629-630.
Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Zeitschrift für Sozialforschung III, 2 (1934), S. 161-195.
Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie: Ideengeschichtlicher Teil, in: Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936, S. 136-228.
Autorität und Familie in der deutschen Soziologie bis 1933, ibid. S. 737-752. [359]
Zum Begriff des Wesens, in: Zeitschrift für Sozialforschung V, 1 (1936), S. 1-39. Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Zeitschrift für Sozialforschung VI, 1 (1937), S. 54-94.
Philosophie und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung VI, 3 (1937), S. 631-647.
Zur Kritik des Hedonismus, in: Zeitschrift für Sozialforschung VII, 1/2 (1938), S. 55-89.
An Introduction to Hegel’s Philosophy, in: Studies in Philosophy and Social Science VIII (1940), S. 392-412.
Some Implications of Modern Technology, in: Studies in Philosophy and Social Science IX (1941), S. 414-439.
A Rejoinder to K. Löwith’s Review of “Reason and Revolution“ in: Journal of Philosophy and Phenomenological Research II, 4 (1942), S. 564-565.
Existentialism: Remarks on Jean Paul Sartres “L’Être et le néant“, in: Journal of Philosophy and Phenomenological Research VIII, 3 (1948), S. 309-336. Deutsch in: Sinn und Form II, 1 (1950), S. 50-82.
Lord Acton: Essays on Freedom and Power, in: American Historical Review 54, 3 (1949) S. 557-559.
Review of Georg Lukács „Goethe und seine Zeit“, in: Journal of Philosophy and Phenonomenological Research IX, 1 (1950), S. 142-144.
Recent Literature on Communism, in: World Politics VI, 4 (1954), S. 515 to 525.
Dialectic and Logic Since the War, in: Ernest J. Simmons Hrsg., Continuity and Change in Russian and Soviet Thought (Cambridge, Massachusetts 1955), S. 347-358.
Trieblehre und Freiheit, in: Soziologica: Aufsätze, Max Horkheimer zum 60. Geburtstag gewidmet (Frankfurter Beiträge zur Soziologie 1, Frankfurt a. M. 1955), S. 47-66.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Eros and culture, in: The Cambridge Review I, 3 (1955). S. 107-123. The Social Implications of Freudian „Revisionism“, in: Dissent II, 3 (1955), S. 221-240. Deutsch in: Psyche 11 (1957), S. 801-820.
A Reply to Erich Fromm, in: Dissent III, 1 (1956), S. 79-81.
La théorie des instincts et la socialisation, in: La Table Ronde 108 (1956), S. 97 bis 110.
Theory and Therapy in Freud, in: The Nation 185 (September 1957), S. 200 to 202.
Trieblehre und Freiheit, in: Freud in der Gegenwart: Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum hundertsten Geburtstag (Frankfurter Beiträge zur Soziologie VI, Frankfurt a. M. 1957, S. 401-424.
Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse, ibid. S. 425-441.
Vorwort zu Raya Dunayevskaya, Marxism and Freedom, New York 1958, S. 15 to 20.
Notes on the Problem of Historical Law, in: Partisan Review 26 (Winter 1959), S. 117-129. [360
The Ideology of Death, in: Hermann Feifel (Hrsg.), The Meaning of Death, New York 1959, S. 64-76.
De l’ontologie à la technologie; les tendances de la société industriélle, in: Arguments IV, 18 (1960), S. 54-59.
Language and Technological Society, in: Dissent VIII, 1 (Winter 1961), S. 66 to 74.
The Problem of Social Change in Technological Society, in: Lecture presented to a UNESCO Symposium on Social Development, Paris 1961, S. 139-160.
Ideologie et société industrielle avance, in: Mediations 5 (1962). S. 57-71.
Emanzipation der Frau in der repressiven Gesellschaft. Ein Gespräch mit Herbert Marcuse und Peter Furth, in: Das Argument 23 (Okt.-Nov. 1962), S. 2-12.
Zur Stellung des Denkens heute, in: Zeugnisse, Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag (Herausgegeben von Max Horkheimer), Frankfurt a. M., 1963, S. 45 bis 49.
World without Logos, in: Bulletin of the Atomic Scientists 20 (Januar 1964), S. 25-26.
Industrialisierung und Kapitalismus, in: Max Weber und die Soziologie heute, Tübingen 1964, S. 161-180.
Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft, in: Praxis 2/3 (1964), S. 260-270.
Remarks on a Redefination of Culture, in: Daedalus 94, 1 (Winter 1965), S. 190 to 207.
A Tribute to Paul A. Baran, in: Monthly Review 16, 11 (1965), S. 114-115. Nachwort zu Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, S. 99-106.
Repressive Tolerance, in: Robert P. Wolff, Barrington Moore, Jr. and Herbert Marcuse, A Critique of Pure Tolerance, Boston 1965, S. 81-117. Deutsch: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt a. M., 1966.
Nachwort zu Karl Marx, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, Frankfurt a. M. 1965, S. 143-150.
Der Einfluß der deutschen Emigration auf das amerikanische Geistesleben: Philosophie und Soziologie, in: Jahrbuch für Amerikastudien X, Heidelberg 1965, S. 27-33.
Socialist Humanism? in: Erich Fromm (Hrsg.), Socialist Humanism, New York 1965, S. 96-106.
Reply to M. Berman’s Review of “One-Dimensional Man“, in: Partisan Review 32, 1 (Winter 1965), S. 159-160.
Statement on Vietnam, in: Partisan Review 32, 4 (1965), S. 646-649. On Science and Phenomenology, in: Robert Cohen and Marx. W. Wartofsky (Hrsg.), Boston Studies in the Philosophy of Science II, New York 1965, S. 279-291.
Sommes-nous déjà des hommes? in: Partisans 28 (April 1966), S. 21-24. Vietnam – Analyse eines Exempels, in: Neue Kritik, Frankfurt a. M. Juli/ August 1966, S. 30-40. [361]

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Zur Geschichte der Dialektik in: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft, Freiburg 1966, S. 1192-1211.
The Individual in the Great Society, in: Alternative 1, 1 und 1, 2 (1966).
Love Mystified, in: Commentary 43, 2 (Februar 1967), S. 71-76.
Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? In: Kursbuch § (1967), S. 1-6.
Das Ende der Utopie, Berlin 1967.
Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition, in: Das Argument, Heft 5/6 (1967), S. 398-408.
Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft, in: Die Neue Rundschau 78, 1 (1967), S. 7-21.

Arbeiten über Herbert Marcuse

Die Literatur über Herbert Marcuse ist unübersichtlich, da die Auseinandersetzung über sein Werk bis in die Tagespresse eingedrungen ist. Ständig erscheinen neue Arbeiten über unseren Autoren. So kam nach Fertigstellung dieser Dissertation Hans Heinz Holz' lange angekündigte Schrift heraus, welche die erste, geschlossene, größere Auseinandersetzung mit Marcuse im deutschsprachigen Raume darstellt. Einige ihrer Grundthesen fand man schon in Zeitschriftenaufsätzen von Holz zu Marcuse. Trotz vieler gleicher Einschätzungen möchte ich mich doch in der Weise von Holz' Arbeit distanzieren, wie ich es in der Einleitung zu dieser Dissertation an Hand von Zeitschriftenaufsätzen von Holz getan habe. Die beste marxistisch-leninistische Kritik an Herbert Marcuse, die in deutscher Sprache bisher erschienen ist, ist der Aufsatz von Frau Henny Scharf, Marx, Lenin, Marcuse und der Sozialismus, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, 1968, Heft 4, 5. 485-495. Diesem Aufsatz, den ich im Manuskript kennenlernte, verdanke ich viele Anregungen.

Nachfolgend gebe ich nur eine Auswahl der jüngeren und wichtigeren Arbeiten, die im deutschsprachigen Raum zu Marcuse erschienen sind. Bewußt nehme ich auch einige Kritiken von rechts mit auf, die in der sogenannten seriösen großbürgerlichen Tagespresse abgedruckt worden waren.

Abendroth, Wolfgang, Klassenauseinandersetzungen in der spätkapitalistischen Gesellschaft und die Rolle der Intelligenz, in: Marxistische Blätter, Sonderheft 1/1968, Marxismus in unserer Zeit.
Améry, Jean, Der Neinsager, in: Die Zeit, 23. März 1968.
Bergmann, Joachim, Technologische Rationalität und spätkapitalistische Ökonomie, in: Antworten auf Herbert Marcuse. Herausgegeben von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M., 1968.
Berndt/Reiche, Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips, in: Antworten auf Herbert Marcuse.
Buhr, Manfred, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 7/1966, Berlin.
derselbe, Der Denkeinsatz der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 3/1968, Berlin.
Donath, Günter, Zur Diskussion über Herbert Marcuse: „Der eindimensionale Mensch", in: Beilage zu: Die Wahrheit, Berlin, 29. September 1967. [362]
Götz, Hans Herbert, Die Hölle des Professor Marcuse, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. Juli 1968.
Habermas, Jürgen, Geleitwort zu: Antworten auf Herbert Marcuse.
derselbe, Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, in: Gesellschaft und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag. Neuwied-Berlin 1968.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015

Haug, Wolfgang Fritz, Das Ganze und das ganze Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz, in: Antworten auf Herbert Marcuse.
Hennig, Eike, Auf der Suche nach dem Subjekt der Revolution, in: Sozialistische Hefte, Heft 5/1968.
derselbe, Das „Prinzip Hoffnung“ pessimistisch verkürzt, in: Sozialistische Hefte, Heft 2/1968.
Hereth, Michael, Bemerkungen zur Spekulation Herbert Marcuses, in: Die neue Gesellschaft, Heft 1/1968.
Holz, Hans Heinz, Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln 1968.
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, Revolutionärer Eros. Der Denker Herbert Marcuse, in: Merkur, Heft 236, November 1967.
Kofler, Leo, Hauptstufen der dialektischen Geschichtsphilosophie, in: Kürbiskern, Heft 2/1966.
Mallet, Serge, Sozialismus und die neue Arbeiterklasse, in: Neue Kritik, Nr. 32, Oktober 1965.
Marek, Franz, Perspektiven der „Industriegesellschaft“. Herbert Marcuses politisches Weltbild, in: Weg und Ziel, Heft 10/1967.
Matthießen, Gunnar, Ethik und Revolution, in: Facit, Heft 4/1966.
Offe, Claus, Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese?, in: Antworten auf Herbert Marcuse.
Reiche/Berndt, Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips, in: Antworten auf Herbert Marcuse.
Riedel, Manfred, Die Philosophie der „Weigerung“. Der Denker Herbert Marcuse, in: Merkur, Heft 236, November 1967.
Shell, Kurt, Inhumaner Humanist, in: Die Welt, 18. November 1967.
Schleifstein, Josef, Gegenwartsprobleme des revolutionären Kampfes, in: Marxistische Blätter, Heft 6/1967.
Schmidt, Alfred, Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Antworten auf Herbert Marcuse.
Steigerwald, Robert, Bemerkungen zur Dialektik bei Herbert Marcuse, in: Marxistische Blätter, Sonderheft 1/1968, Marxismus in unserer Zeit.
Ulle, Dieter, Notwendige Kritik der „kritischen Theorie“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 4/1968, Berlin.
Wessel, Harald, Die kritische Theorie bleibt negativ, in: Forum, Nr. 2-5/1968, Berlin.
Zehm, Günter, Ist Dialektik ein Schimpfwort?, in: Die Welt, 29. Juli 1967.

OCR-Texterkennung und Copyright by Max Stirner Archiv Leipzig – 07.04.2015