

Die Herausforderung Marcuses

Autor(en): **Jurt, Joseph**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Profil : sozialdemokratische Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur**

Band (Jahr): **48 (1969)**

Heft 11

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-338142>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Dr. Joseph Jurt

Die Herausforderung Marcuses

«Es wäre verfehlt, wenn man Marcuses Lehre kurzfristig mit einem pauschalen Nein beantworten würde. Marcuse ist zwar als Politiker ein oft falscher Ratgeber, als Warner ist er aber durchaus ernst zu nehmen», so der Berner Professor Erich Gruner in der *NZZ*, Nr. 743, 1. Dezember 1968.

Im Rahmen des Kongresses des Internationalen Inserentenverbandes in Montreux im Juni 1969 malte der Hauptreferent, Professor Dr. François Schaller, «die Persönlichkeit und das Denken Marcuses als das des Leibhaftigen, siebenfach Geschwänzten und Gehörnten, der schuld ist an aller Unruhe in der zivilisierten Welt . . . Der Humanismus Marcuses besteht laut Professor Schaller darin, künstlich Unzufriedenheit zu erzeugen . . . Es sei das relative Glück des modernen Menschen, das Marcuse nicht ertragen könne». (Nach *Nationalzeitung*, Nr. 267, 16. Juni 1969.)

Nachdem Herbert Marcuse als «Agent der CIA» und «Agent der Bourgeoisie» bezeichnet worden war, schrieben prominente Vertreter der Neuen Linken von Rudi Dutschke bis Oskar Negt: «Wir erklären unsere Solidarität mit Herbert Marcuse, der für Theorie und Praxis der Neuen Linken unentbehrlich ist und der sich immer wieder und ohne Einschränkungen mit den Studentenbewegungen und dem sozial-revolutionären Befreiungskampf der Dritten Welt solidarisiert hat.» (*Der Spiegel*, Nr. 31/1969, S. 14.)

In seiner Genfer Rede kam Papst Paul VI. – ohne sie zu nennen – auf die Theorien Marcuses, auf den eindimensionalen Menschen zu sprechen: «Sie müssen den Menschen vor den Menschen schützen, vor dem Menschen, der davon bedroht ist, nichts anderes zu sein als nur ein Teil seiner selbst, zurückgeführt, wie man gesagt hat, auf nur eine Dimension. Man muss ihn um jeden Preis daran zu hindern suchen, nichts anderes zu sein als nur jemand, der nur rein mechanisch eine gefühllose Maschine bedient, die den besseren Teil seiner selbst schluckt, oder im Dienste eines Staates steht, der alle seine Energien ausschliesslich für seinen Dienst in Beschlag nehmen will.» (*Schweizerische Kirchenzeitung*, 3. Juli 1969, Seite 395.)

«Für mich ist Politik nicht etwas», so meint Günter Grass in einem Interview, «das sich ideologisch fixieren lässt, und als Ergebnis am Ende das ist, was Marcuse ein ‚befriedetes Dasein‘ nennt . . . Ich glaube nicht an diese lupenreinen Endergebnisse. Ich bekämpfe sie sogar, weil im Namen dieser wohlfeilen Ergebnisse so viel Verbrechen begangen worden sind, dass wir das bloße Versprechen, am Ende stehe das ‚befriedete Dasein‘ oder ‚das Paradies auf Erden‘ oder ‚der Gottesstaat‘ oder das Abendland oder was immer auch, nicht reicht.» (*ex libris*, Mai 1969, S. 13.)

«Man kann sich zur Denkleistung Herbert Marcuses verschieden einstellen – philosophiegeschichtlich registrierend, zeitgeschichtlich kritisch: die Tatsache bleibt, dass er der Rebellion der Jungen die Stichworte und mit den Stichworten polemische Energie geliefert hat.» (Hans Heinz Holz in *NZZ*, Nr. 317, 26. Mai 1968.)

Aus den zitierten Pressestimmen, die sich beliebig erweitern liessen, wird deutlich, wie sehr Marcuses philosophisches Werk in seiner Radikalität die Denker verschiedenster Geistesrichtungen *herausfordert*. Seine Philosophie hat in ihrem Übergang von der Theorie zur Praxis in den Studentenunruhen eine weltweite Effizienz gezeitigt, die man nicht ignorieren kann, die uns zur Auseinandersetzung zwingt. Dabei besteht die Gefahr, das Denken Marcuses auf jene provokatorischen Grundideen, die im Sprachgebrauch der Neuen Linken zu wirkungsvollen Schlagworten geworden sind, zu reduzieren. Es geht aber nicht an, sich nur einseitig-polemisch mit einem «Vulgärmarcusianismus» einzulassen; es gilt, das philosophische System Marcuses in seiner Totalität zu erfassen und kritisch-sachlich Stellung zu beziehen. Dies tat als einer der ersten der junge französische Philosoph Jean-Michel Palmier, der schon kurz vorher mit einem Buch über die politischen Schriften Heideggers hervorgetreten war. Sein Buch *Sur Marcuse*, auf das wir uns im folgenden hauptsächlich beziehen werden, ist die erste französische Gesamtdarstellung des philosophischen Werkes Marcuses.

Marcuse und die zornigen Studenten

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Konkretisierung der philosophischen Abstraktionen Marcuses in der Revolte der Studenten, die sich auf seine Thesen und Analysen berufen. Dabei wird mit Recht festgehalten, dass der Autor des *Eindimensionalen Menschen* die Unruhen nicht direkt inspiriert hat. «Ich fühle mich solidarisch mit der Bewegung der ‚zornigen Studenten‘», sagt er in einem Gespräch, «aber ich bin keineswegs ihr Wortführer. Diesen Titel haben mir die Presse und die Reklame gegeben, und sie haben damit eine recht gängige Ware aus mir gemacht.» Ganz im selben Sinne erklärte er gegenüber seinem Gesprächspartner vom *Spiegel*: «Ich bin weder der Vater noch der Grossvater der Neuen Linken. Tatsächlich hat sich eine weitgehende Koinzidenz herausgestellt zwischen meinen Ideen und den Erfahrungen, die die Studenten

von sich aus in der Praxis und in ihrem Denken gemacht haben . . . Aber es besteht in keiner Weise irgendein paternalistisches oder patriarchalisches Verhältnis.»

Marcuse wurde von der jungen skeptischen Generation Amerikas entdeckt: die deutsche Linke fand 1964 ersten Kontakt, als er zu einem Kongress nach Heidelberg kam. Während der Philosoph mit Rudi Dutschke seit langem in Berührung stand, kannte er keinen einzigen der französischen Studenten persönlich, der in den Mai- und Juniaktionen eine Rolle gespielt hatte. Der Bezug Marcuses zu den Studenten ist dialektisch: er erbrachte die theoretische Rechtfertigung ihres Handelns und erhellte dessen tieferen Sinn; sie aber führten seine Thesen in die Praxis über. Trotz dieser schlaglichtartigen Berühmtheit begegnet die Fachphilosophie dem Werk Marcuses mit Skepsis; ein François-Poncet bezeichnete ihn im Frühjahr 1968 als «obskuren deutsch-amerikanischen Philosophen». Solchen banalen Verallgemeinerungen kann man nur entgegen, wenn man das Werden dieses philosophischen Werkes aufzeichnet.

Werdegang

Herbert Marcuse, Sohn einer grossbürgerlichen, jüdischen Familie, ist am 19. Juli 1898 in Berlin geboren. Ab 1919 studierte er Philosophie. Zur Kommunistischen Partei zählte er sich nie. 1927 zeichnete er als Redaktor der sozialdemokratischen Zeitschrift *Gesellschaft*. Doch wahrte er sich gleich von Anfang eine grosse Unabhängigkeit gegenüber allen Parteien. Er vollendete seine Studien jedoch nicht in der deutschen Hauptstadt, sondern in Freiburg i. Br. Seit 1916 lehrte dort der grosse Phänomenologe Husserl; sein Assistent, Martin Heidegger, war eben durch die Veröffentlichung des Werkes *Sein und Zeit* (1927) zu einer bedeutenden Gestalt der deutschen Philosophie geworden. Der junge Marcuse folgte den Seminaren Heideggers und arbeitete unter ihm seine Dissertation über *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* aus. Das Denken Marcuses ist aber neben dem Einfluss Heideggers vor allem durch Hegel und Marx bestimmt. Als er sich in Amerika niederlässt, nimmt Freud einen immer grösseren Platz ein. Es liessen sich Parallelen zu Wilhelm Reich feststellen, der von Freud herkam und zum Marxismus vorstiess. 1932 hatte Marcuse Deutschland verlassen und war über Genf und Paris nach New York gekommen; er arbeitete während des Krieges im Office of Strategic Services. Die Begegnung mit der hochindustriellen Zivilisation Amerikas wurde zum bedeutenden Ereignis seines Lebens, das in der Analyse der modernen Gesellschaft seinen Niederschlag fand. In den fünfziger Jahren deutete alles auf eine wenig originelle Universitätslaufbahn Herbert Marcuses hin. Von 1952 bis 1954 war er Mitarbeiter am Russian Research Center der Universität Harvard; von 1954 bis 1965 lehrte er Philosophie und Politik an der Brandeis University in Waltham. Seitdem wirkt er als Philosophieprofessor an der

kalifornischen Universität von San Diego. Dieser Professor wurde aber zum radikalsten Kritiker der amerikanischen Gesellschaft in seiner erbarmungslosen Anklage aller repressiven Kräfte der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.

Kritik des sowjetischen Marxismus

Doch schon in seinem ersten Werk *Soviet Marxism, a critical Analysis*, New York 1958 (*Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*) offenbarte sich seine leidenschaftliche Kritik aller Formen der Entfremdung und der Bürokratie.

Nach Marx sollte das Proletariat zum Totengräber des Kapitalismus werden; dieser sollte infolge eines naturnotwendigen ökonomischen Prozesses selber an seinen Widersprüchen zugrunde gehen. Die Arbeiterklasse hat sich jedoch im Westen ins bestehende System integriert. Die von Marx vorausgesagte Verelendung wurde nicht Wirklichkeit. Diese Entwicklung, die von den Reformisten Hilferding und Kautsky vorausgesehen wurde, will der russische Marxismus nicht wahrhaben. Nach wie vor glaubt man, das kapitalistische System befinde sich in seiner Endkrise. Der subjektive revolutionäre Elan jedoch wird im Osten durch die Partei neutralisiert. Marx betrachtete den Staat als den politischen Ausdruck der menschlichen Entfremdung. Die Überwindung dieser entfremdeten politischen Gewalt erschien ihm eine Hauptaufgabe der sozialistischen Revolution. Unter Stalin jedoch wurde der Staatsapparat noch verstärkt unter dem Vorwand, die Arbeiter vor der kapitalistischen Front zu schützen. Russland wird dabei nach wie vor als das Ideal eines sozialistischen Landes hingestellt. Marcuse weist aber darauf hin, dass sich die UdSSR immer mehr der modernen Industriegesellschaft angleicht. Die Zentralisierung erstickt die persönliche Initiative und die Autonomie des Individuums. Ökonomische und politische Bürokratien üben die Macht aus. Das Verhalten der Bevölkerung wird durch die Massenmedien gelenkt. Den Überfall auf die Tschechoslowakei betrachtet Marcuse als «eine der tadelnswertesten Handlungen der Geschichte des Sozialismus. Er ist der brutale Ausdruck der von der im politischen und wirtschaftlichen Wettkampf mit dem Kapitalismus stehenden Sowjetunion seit langem verfolgten Machtpolitik.» In dieser Anklage gegen den autoritären zentralisierten russischen Apparat sind die späteren Analysen des *Ein-dimensionalen Menschen* schon vorweggenommen.

Marx, Heidegger, Freud

Einer der erstaunlichsten Züge des Systems Marcuses ist seine Versöhnung von Marx und Freud. Diese Synthese an sich ist ohne Belang; ebenso gut könnte man auch Hegel und Kierkegaard vereinen. Neu aber ist Marcuses Versuch, den Marxismus durch die Psychoanalyse zu ergänzen in einer radikalen Kritik der modernen Industriegesellschaft im Namen des Bedürfnisses nach Glück und Freiheit, das jeden Menschen

beseelt. «Dass Marx und Freud bei Marcuse eine neue Symbiose eingehen, braucht zunächst nicht zu überraschen», wendet Erich Gruner ein. «Wenn aber Marcuse nirgends auf die auffallenden Unterschiede zwischen ihnen hinweist, so wohl vor allem deshalb, weil er wechselweise je nach Bedarf Marx durch Freud und Freud durch Marx erweitert und damit notwendigerweise auch umgestaltet.» Marcuse will wohl auch nicht die Systeme von Marx und Freud vollständig integrieren; sie sind für ihn Ausgangspunkte für seine Analysen. Doch in all diesen Überlegungen wird der Einfluss Heideggers zu wenig in Betracht gezogen, wenn nicht gänzlich vernachlässigt.

Heideggers Einfluss ist nicht so sehr in *Sein und Zeit* zu suchen als in seiner Konzeption von der globalen Technik als letzter Verwirklichung des metaphysischen Denkens. Die Überwindung der Metaphysik, verstanden als ein seinsvergessener Nominalismus, ist zugleich auch Manifestierung des Seins. Die Arbeit – das zeigt Heidegger vor allem in seiner Analyse von Ernst Jüngers Roman *Der Arbeiter* – wird zur neuen Metaphysik erhoben. «Die Frage bleibt», so schreibt der Philosoph in einem neulichen Beitrag, «ob die Industriegesellschaft, die heute als die erste und letzte Wirklichkeit gilt – früher hiess sie Gott – . . . sich überhaupt zureichend denken lässt.» Es scheint ihm, die Methode des dialektischen Vermittelns schleiche sich an den Phänomenen, so etwa am Wesen der modernen Technik vorbei. Hier in dieser Frage nach dem Wesen der modernen Technik liegt der Berührungspunkt zwischen Heidegger und Marcuse, der vor allem die welthistorischen Konsequenzen der globalen Technik zu Ende denkt. Beide nehmen die Technik ernst und sehen in ihrem Wesen ein Instrument der Befreiung, die Verheissung einer menschlicheren Welt für Marcuse, einer nicht mehr metaphysisch-seinsvergessenen Welt für Heidegger.

Kultur und Repression

Der Bezug Marcuses zu Freud ist aber zweifelsohne tiefer und wesentlicher. Die Originalität Marcuses liegt in seiner neuen Interpretation von Freuds Buch über das *Unbehagen in der Kultur* (1930). Während die eine Freudsche Schule, vor allem vertreten durch Karen Horney, Klara Thompson und Erich Fromm, in der Psychoanalyse eine Technik der Anpassung und der Eingliederung in die bestehende Gesellschaft erblickt, versteht sie Marcuse als Waffe einer radikalen Infragestellung dieser Gesellschaft, vor allem in seinem Werk *Eros und Kultur* (*Eros and Civilization*, Boston 1955).

In seiner Kontroverse mit Romain Rolland stellt Freud das Glück als tiefstes menschliches Sehnen dar; dennoch sah er in den Glücksmomenten nur episodische Augenblicke der Befriedigung hochaufgestauter Bedürfnisse, während das Unglück der Grundzustand des Menschen in der Gesellschaft sei. Denn die Gesellschaft verlange vom Menschen im Namen eines kulturellen Ideals einen ständigen Triebverzicht, verkürze damit den

Spielraum seiner Freiheit und schränke sein Glück ein. Der Mensch löse sich wohl durch die Technisierung aus den Naturzwängen, müsse sich aber dabei den Zwängen einer differenzierteren menschlichen Gesellschaft unterordnen. Und so bedeute Kultur zugleich Befreiung und Versklavung. Das gesellschaftliche Leben hat nach Freud seinen Grund im Zwang zur Arbeit und nicht in der Liebe. Mit steigender Kulturentwicklung werde die Repression nur stärker. Eros und Aggression, diese Triebe würden immer mehr zurückgebunden, so dass letztlich die Individuen krank würden. Freud sieht als Ergebnis der wachsenden Unterdrückung «das psychologische Elend der Masse», wofür er schon die ersten Symptome in der amerikanischen Zivilisation zu erblicken glaubt. Im Laufe dieser Untersuchung kommt Freud immer mehr auf den (hypothetischen) Todestrieb zu sprechen; dieser Trieb richte die Aggressivität gegen das eigene Ich und werde zur moralischen Instanz eines Über-Ich. Aus dieser Spannung zwischen Ich und Über-Ich resultiere das Schuldgefühl, die Angst vor der Autorität, die letztlich Angst vor dem Über-Ich sei.

Marcuse geht von der Freudschen Dialektik von Kultur und Repression aus. Er teilt aber nicht dessen Kulturpessimismus und hält eine nicht repressive Kultur durchaus als denkbar. Er glaubt, dass gerade die historischen kulturellen Errungenschaften eine solche Gesellschaft ermöglichen. Nach ihm ist nicht jede Arbeit unangenehm. Sie bedeutet nicht notwendigerweise Triebverzicht. «Es hängt alles von ihrem Ziel ab», erklärte er in einem Gespräch. «Die Bemühung ist nicht an sich repressiv. Es gibt die Bemühung in der Kunst, in jeder schöpferischen Handlung, in der Liebe.» Voraussetzung aber ist, «dass die Triebtheorie von ihrer ausschliesslichen Orientierung am Leistungsprinzip befreit wird». Nach Freud zwingt die Lebensnot den Menschen, auf das Lustprinzip zu verzichten und sich dem Leistungsprinzip zu verschreiben; dieser Zwang erscheint ihm als unabänderlich. Marcuse deutet ihn historisch. Im Zeitalter der Arbeitszeitverkürzung und der Automation ist dieser Konflikt überwindbar, die Arbeit kann zum freien Spiel menschlicher Fähigkeiten werden und die Freizeit zum Lebensinhalt. «Ich bin optimistisch», erklärte Marcuse in einem Gespräch mit der Pariser Zeitschrift *L'Express*, «weil ich glaube, dass noch nie in der Geschichte der Menschheit die zur Schaffung einer freien Gesellschaft notwendigen Mittel im gleichen Masse vorhanden waren wie heute.» In seiner Rede vor der Freien Universität in Berlin (10. Juli 1967) wies Marcuse dabei auf Fourier hin, der «zum erstenmal und als einziger diese qualitative Differenz zwischen der freien und der unfreien Gesellschaft sichtbar gemacht hat und nicht davor zurückgeschreckt ist, von einer möglichen Gesellschaft zu sprechen, in der die Arbeit zum Spiel wird. Einer Gesellschaft, in der die Arbeit, selbst die gesellschaftlich notwendige Arbeit, im Einklang mit den instinktiven Bedürfnissen und Inklinationen des Menschen organisiert werden kann». Dieses befriedete Dasein wird ermöglicht durch eine Ver-

änderung unserer Kultur, deren Repressionen nicht durch den Existenzkampf, sondern durch den Machttrieb motiviert würden. Es gilt also, die Ideologie der fortschrittlichen Industriegesellschaft zu durchschauen, die eine nicht mehr gerechtfertigte Unterdrückung durch das Leistungsprinzip zu rechtfertigen suche. Ist aber die Verwirklichung einer nicht repressiven Kultur letztlich unmöglich, weil der Mensch dem Kampf zwischen Lebens- und Todestrieb ausgesetzt ist, «diesem Streit der Giganten», wie Freud sagte? Der Todestrieb, selbstzerstörerisch und sadistisch, verunmögliche menschliches Glück. Aber auch «der ungezügelter Eros», wirft Marcuse ein, «ist ebenso verderbenbringend wie sein tödlicher Gegenpart, der Todestrieb. Die Zerstörungskraft dieser Antriebe entspringt dem Umstand, dass sie eine Befriedigung anstreben, die die Kultur nicht gewähren kann».

Der Eros scheint sich aber nur in einer kranken Gesellschaft destruktiv auszuwirken. Der Todestrieb – Thanatos – bedeute aber letztlich eine unbewusste Flucht aus Schmerz und Not, sei Ausdruck dieses ewigen Kampfes gegen Leid und Unterdrückung, und somit scheinere der Todestrieb auch an die historischen Bedingungen dieses Kampfes gebunden. Eine radikale Veränderung der Lebensbedingungen, ein glücklicheres Leben könnten so dem Konflikt zwischen Eros und Thanatos eine neue Richtung geben. Marcuse, am historischen Materialismus geschult, sieht am Horizont der Zukunft die Möglichkeit einer nicht repressiven Kultur, eine Möglichkeit, die Freud, der einem zyklischen Geschichtsbewusstsein verpflichtet war, verschlossen blieb.

Der eindimensionale Mensch

Die schärfste Analyse der Wohlstandsgesellschaft und ihrer Repressionen findet sich im Hauptwerk Marcuses *Der eindimensionale Mensch* (Luchterhand, Neuwied, 1968, englisch: *One-dimensional Man*, Boston 1964).

Die Theoretiker der Nationalökonomie Ricardo und Adam Smith sahen im beginnenden Kapitalismus Widersprüche, die mit der Zeit die Gesellschaft unterminieren würden. Hegel charakterisiert diese Gesellschaft in seinen *Prinzipien der Rechtsphilosophie* als «Welt des grossen Reichtums und der grossen Armut». Marx und seine Nachfolger sagten voraus, der Kapitalismus werde an seinen eigenen Widersprüchen zugrunde gehen. In der Voraussicht der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft kommt immer wieder die Sprache auf die Verelendungstheorie. In der Tat schreibt Marx, dass der Akkumulation von Kapital eine Akkumulation von Elend entspreche. «Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, das heisst auf der Seite der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert.» (*Das Kapital*)

Marx hat aber – zum Unterschied von seinen Kritikern und seinen Schülern – den Begriff der «Verelendungstheorie» nie verwendet. Er redet von einer relativen Verelendung, die in Zeiten der Krise das gesamte Proletariat, sonst aber «die Lazarusschicht des Proletariats» betreffe. Marx sah im Kampf der Arbeiter keine Gegenströmung gegen die Bildung industrieller Reservearmeen mit gleichzeitiger Deklassierung proletarischer Schichten. «In diesem Sinn hat Marx unrecht behalten», so schreibt Ernst Fischer, «zumindest was die Arbeiter der entwickelten kapitalistischen Länder betrifft.»

Es zeugt aber von einem starren Dogmatismus des russischen und chinesischen Marxismus, dass er nach wie vor von der Verelendung des westlichen Proletariats und von einem baldigen Untergang des Kapitalismus spricht. Das kapitalistische System kannte seit dem Zweiten Weltkrieg keine Krisen vom Ausmass jener von 1929 oder 1938; es hat sich stabilisiert.

Marcuse versucht nun eine Gesellschaftskritik im Lichte der neuesten Entwicklung der modernen Industriegesellschaft. Das westliche Proletariat hat nach ihm die Kraft des radikalen Widerspruchs verloren. Es versucht sein Lebensniveau auf legalem Weg zu verbessern, ohne das System in Frage zu stellen. «Es trifft zu», sagt Marcuse, «dass die Arbeiterklasse weitgehend die Bedürfnisse und Bestrebungen der herrschenden Klassen teilt.» Die revolutionären Kräfte werden durch die Wohlstandsgesellschaft neutralisiert. Der Widerspruch, die Alternative zum bestehenden System ist aufgehoben, und damit eine wesentliche zweite Dimension; der Mensch lebt in einem *eindimensionalen Universum*. Die zeitgenössische Gesellschaft ist in der Lage, jede soziale Änderung, die den Produktionsprozess modifizieren und einen neuen Lebensstil ermöglichen würde, zu verhindern. Die Idee einer qualitativen Veränderung verblasst vor dem realistischen Argument einer nicht explosiven Evolution. Dabei ist aber festzuhalten, dass bei Marx die Aufhebung der Klassengesellschaft als Folge eines naturnotwendigen ökonomischen Prozesses gesehen wurde, so dass sich der europäische Sozialismus berechtigterweise für den Weg der reinen Evolution entscheiden konnte. Für Marcuse gibt es einen Punkt, «wo alle Reformen nicht mehr helfen und wo alle Reformen nicht den wesentlichen inneren Widerspruch im kapitalistischen System beheben oder auch nur suspendieren können». Er glaubt, «dass dieser innere Widerspruch – dessen allgemeinste Form der immer eklatantere Konflikt ist zwischen dem ungeheuren Reichtum auf der einen Seite und seiner scheusslichen repressiven Verwendung auf der anderen –, dass dieser Widerspruch eben wirklich innerhalb des kapitalistischen Systems nicht lösbar ist trotz aller Reformen».

K. M. entgegnet in der «NZZ» vom 14. Juli 1968 wohl mit Recht, dass Marcuses Analyse «die Möglichkeiten individueller Lebensgestaltung durch vermehrte Freizeit und einen grösseren Anteil des Wahlbedarfs am

Einkommen und der Dezentralisierung der Macht durch die Entstehung demokratischer Regierungsformen und neuer gesellschaftlicher Organisationen und Zwischeninstanzen» völlig ausser acht lässt und auch «die Chance einer evolutionären Fortentwicklung in der offenen Gesellschaft und im freiheitlichen Staat missachtet».

Totalitarismus und Manipulation

Die Vereinigung oder Konvergenz der Gegensätze kennzeichnet nach Marcuse nicht nur die fortgeschrittene Industriegesellschaft des Westens, sondern auch des Ostens, wo «man sich zunehmend auf die Wirksamkeit technischer Kontrollen als Herrschaftsinstrumente verlässt». Beide Systeme erscheinen in der Sicht Marcuses als totalitär. Der Begriff des Totalitarismus bezeichnet ganz allgemein eine Tendenz zur Machtkonzentration in den Händen einer Organisation oder eines Organisationssystems. Totalitarismus bedeute nicht notwendigerweise Barbarei und Elend; er beruhe wesentlich auf der globalen Herrschaft der Technik, die den Menschen nicht befreie, sondern ihn in seiner ganzen Zeit in Zwang nehme. Die Gesellschaft erweise sich als totalitär durch die ökonomisch-technische Gleichschaltung durch die Manipulation der Bedürfnisse. Marcuse versteht als Manipulation «das Bedürfnis, den auf dem Wettbewerb beruhenden Existenzkampf weiterzuführen. Das Bedürfnis, alle zwei Jahre ein neues Auto zu kaufen. Das Bedürfnis, einen neuen Fernsehapparat zu kaufen . . . Und das Ziel ist immer die Stipulierung des Verbrauchs, der die einzelnen zu Sklaven des kapitalistischen Produktionsapparates macht». Marcuse verketzert aber nicht die Technik als solche: «All dies ist nicht der Fehler der Television, der Fehler des Automobils, der Fehler der Technik im allgemeinen. Es kommt vom erbärmlichen Gebrauch, den man vom technischen Fortschritt macht.»

In einer zweidimensionalen Gesellschaft entwirft der Dichter Alternativen, Möglichkeiten, die sich noch nicht verwirklicht haben. So notiert ein Robert Musil in seinem Tagebuch: «Die Funktion des Geistes ist die nährende, er liefert die unzähligen Möglichkeiten. Seine Funktion ist nicht: praktische Ordnung.» Ähnlich hatte sich ein Kafka in seinen Gesprächen mit Gustav Janouch geäußert: «Die Dichter versuchen es, dem Menschen andere Augen einzusetzen, um dadurch die Wirklichkeit zu verändern. Darum sind sie eigentlich staatsgefährliche Elemente; denn sie wollen verändern. Der Staat und mit ihm alle seine ergebenen Diener wollen nämlich nur erhalten.»

Die moderne Kunst beugt sich nach Marcuse ganz der Wirklichkeit: «Die höhere Kultur wird ein Teil der materiellen und büsst bei dieser Umformung ihre Wahrheit weitgehend ein . . . der Vamp, der Nationalheld, die neurotische Hausfrau, der Gangster, der Star, der charismatische Industriekapitän . . . üben eine Funktion aus, die von der ihrer kulturellen Vorläufer sehr verschieden ist, ja im Gegensatz zu ihr steht . . . Sie wer-

den so zu Reklameartikeln – sie lassen sich verkaufen, sie trösten oder erregen. Sie sind keine Bilder einer anderen Lebensweise mehr, sondern eher Launen oder Typen desselben Lebens, die mehr als Affirmation denn als Negation der bestehenden Ordnung dienen.»

Marcuse sieht im jetzigen Zustand keine politische Kraft, die fähig wäre, die repressive Wohlstandsgesellschaft aufzubrechen. Einzig jene, die am Rande dieser Gesellschaft leben und sich nicht integrieren, können zu Trägern einer Umwandlung werden: «Unter der konservativen Volksbasis befindet sich jedoch das Substrat der *Geächteten und Ausenseiter*: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen. Sie existieren ausserhalb des demokratischen Prozesses; ihr Leben bedarf am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen. Damit ist ihre Opposition revolutionär, wenn auch nicht ihr Bewusstsein.»

Marcuse sieht als Antwort auf die eindimensionale Welt nur die Negation des Bestehenden, die «grosse Weigerung» gegenüber der fortgeschrittenen Industriegesellschaft als solcher. Er habe, so schrieb er, in seinen Büchern zu zeigen versucht, «dass eine Änderung eine vollständige Ablehnung voraussetzen würde, oder um in der Sprache der Studenten zu leben, einen permanenten Protest gegen die Gesellschaft. Und dass es nicht nur um eine Änderung der Einrichtungen geht, sondern vor allem – und das ist sehr wichtig – um eine vollständige Änderung der Menschen, ihrer Einstellungen, ihrer Instinkte, ihrer Ziele, ihrer Werte.»

Sein Ideal, das «befriedete Dasein», wäre nur möglich in einer Gesellschaft, in der es echte Selbstbestimmung gibt, und diese kann nur «in der Masse real sein, wie die Massen in Individuen aufgelöst worden sind, befreit von aller Propaganda, Schulung und Manipulation, fähig, die Tatsachen zu kennen und zu begreifen und die Alternativen einzuschätzen». Marcuse erhofft sich das Heil nicht in einer weiteren Vergesellschaftung des Menschen, er setzt sich ein für das *Individuum*, dessen Freiheit durch die eindimensionale Gesellschaft immer mehr bedroht wird. Wie ein Wilhelm Röpke, ein Ortega y Gasset, ein Bernanos sieht er in der Vermassung den grossen Fluch unserer Zeit. «Es gibt keine freie Gesellschaft», sagt Marcuse, «ohne Stille, ohne einen inneren und äusseren Bereich der Einsamkeit, in dem sich die individuelle Freiheit entfalten kann.»

Man kann der Radikalität der Urteile Marcuses nicht beistimmen, seine Alternative als utopisch und unklar halten, eine Weiterentwicklung unserer Gesellschaft auf evolutionärem Weg für möglich halten – man muss seine Analyse der heutigen Gesellschaft ernst nehmen: seine Anklage gegen Nivellierung und Normierung der modernen Industriegesellschaft, das Aufdecken der Mystifizierung von Konsumgütern, die Bewusstmachung des Verlustes der Freiheit des Menschen durch die Manipulation der Bedürfnisse, die Bedrohung des Individuums durch die Ver-

massung: «Die von ihm zum Teil befruchtete und bejahte Opposition der Intellektuellen und Studenten (ist) insofern begrüßenswert», schreibt E. Gruner, «als sie unsere denktrüge Generation vor die *Herausforderung* stellt, uns kritischer als bisher mit der spätkapitalistischen Gesellschaft zu befassen.»

Spricht es nicht für die Klarsicht Marcuses, dass die Studentenrevolten der ganzen Welt nicht aus dem Elend und der Verarmung kamen, sondern aus der Überflusssgesellschaft, deren Schattenseiten er seit langem bewusst gemacht hat.

Markus Schelker

Angebot, Nachfrage und Preise¹

sind drei Begriffe, die in unserem Leben eine wichtige Rolle spielen. Im einfachen Modell der klassischen Nationalökonomie bildet sich der Preis aus dem Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage. Bei einer bestimmten Höhe des Preises entspricht das Angebot genau der Nachfrage. Diesen Preis nennt man den *Gleichgewichtspreis*.

Ein einfaches Beispiel soll verdeutlichen, was damit gemeint ist: Nehmen wir an, ein Autoverkäufer habe 20 Autos und wolle diese zum Preis von Fr. 10 000.– pro Stück verkaufen. Auf der anderen Seite existieren in dem Gebiet, da der Autoverkäufer tätig ist, genau 20 Leute, die ein Auto kaufen wollen und bereit sind, dafür Fr. 10 000.– zu bezahlen. Dem Angebot von 20 Automobilen steht eine Nachfrage von ebenfalls 20 Automobilen gegenüber. Der Preis von Fr. 10 000.– ist somit der Gleichgewichtspreis. Weiter wird unterstellt, dass das Angebot mit steigenden Preisen zunimmt, die Nachfrage jedoch zurückgeht.

Würde unser Autohändler seine Autos statt zu Fr. 10 000.– zu Fr. 12 000.– anbieten, so könnte er nur 15 Autos verkaufen statt der geplanten 20. Würde er umgekehrt den Preis auf Fr. 8000.– senken, so wären 25 Leute bereit, ein Auto zu kaufen, obwohl nur deren 20 zur Verfügung stehen. Im ersten Fall wäre die Nachfrage kleiner als das Angebot, im zweiten Fall wäre sie grösser. In beiden Fällen entstünde somit eine Lücke zwischen Angebot und Nachfrage, weil der Preis nicht imstande war, Angebot und Nachfrage auszugleichen. Das Konzept des Gleichgewichtspreises, wie es von der klassischen Nationalökonomie aufgestellt worden ist, funktioniert nur unter der Voraussetzung, dass auf dem Markt ein absolut freier Wettbewerb herrscht und dass der Unternehmer keine andere Möglichkeit hat, den Absatz seiner Produkte zu fördern, als jener

¹ Vgl. Nr. 10/69, S. 285 f