

**Die Überwindung der Herrschaft durch die Befreiung der Lust:
Marcuses Marx und die 68er**

Roman Kowert, Freie Universität Berlin

Zu den wichtigsten Einflüssen auf die deutsche (wie auch auf die amerikanische) 68er-Bewegung zählen die philosophischen Arbeiten Herbert Marcuses. Insofern Marcuses Marx-Rezeption aber in den 1920er Jahren, und d.h. während einer aus dem Scheitern der deutschen Novemberrevolution resultierenden Krise des orthodoxen Marxismus erfolgte, war sie von vornherein darauf ausgerichtet, nicht nur die Dogmatismen der zeitgenössischen marxistischen Theorie, sondern auch historisch bedingte Unzulänglichkeiten der Ideen von Marx und Engels selbst aufzudecken. Im Zeichen dieser Bemühungen stand dabei sowohl Marcuses Aneignung der Philosophie Hegels, als auch seine Auseinandersetzung mit anderen, dem Marxismus auf den ersten Blick weniger nahestehenden Denkern, wie Heidegger und Freud (vgl. dazu Habermas 2008, 165). Die Paradoxie der von Marcuse auf diesem Weg verfolgten (und nicht zuletzt auch durch eine Gegnerschaft zum Sowjetmarxismus motivierten) Intention einer Revitalisierung des Marxschen theoretischen Erbes besteht dabei nicht nur in ihrem Mittel, dem Aufdecken einer historisch beschränkten Gültigkeit dieses Erbes, sondern auch in der ihr offensichtlich selbst inhärenten Historizität: Marcuses Freilegung von Marx' Historizität wohnt selbst ein historisch-kontingentes Moment inne, und zwar eines, das vor allem in der spezifischen Weise einer Inanspruchnahme der Kategorien des Sexuellen und des Ästhetischen zum Ausdruck kommt.

Versuche, die historische Kontingenz dieser Inanspruchnahme zu benennen, stellen etwa Foucaults Kritik der Psychoanalyse und der aus ihr hervorgegangenen sogenannten Repressionshypothese in *La volonté de savoir*, dem ersten Teil seines Werks *L'Histoire de la sexualité*, sowie Luc Boltanski und Eve Chiapellos Analyse des ästhetischen Geists des neoliberalen Kapitalismus, aber auch Marcuses eigener Begriff der *repressiven Toleranz* dar. In diesem Beitrag soll es darum gehen, die im Lichte dieser Fokussierungen sich abzeichnende Besonderheit von Marcuses Marxismus – sowohl in ihrem kritischen Potenzial, als auch in ihrer historischen Begrenztheit – tiefer zu durchdringen und so ein genaueres

Verständnis ihrer Bedeutung für die verschiedenen theoretischen Diskurse der deutschen 68er-Bewegung zu entwickeln.

Hierzu wird im Folgenden 1) zunächst der zeithistorische Rahmen abgesteckt, in welchem Marcuse seine Kritik der westlichen Kultur artikulierte, sowie 2) die mit dieser historischen Besonderheit verbundene, v.a. in einer Synthese von Marx und Freud bestehende, Spezifik dieser Kritik genauer skizziert. Anschließend soll 3) Marcuses auf der Grundlage dieser spezifischen Kritik entwickelte, an den ästhetischen Theorien Kants und Schillers orientierte Freilegung eines utopischen Potenzials der Kunst nachgezeichnet werden, um dann schließlich 4) entlang der oben genannten kritischen Stellungnahmen zu diesem utopischen Entwurf den spezifischen Charakter und die historische Bedeutung dieser innerhalb der 68er-Bewegung ausschlaggebenden Marx-Deutung herauszuarbeiten.

Neue Linke, Gegenkultur und die Entfremdungstheorie des jungen Marx

Marcuses besonderer Zugang zu Marx wurde maßgeblich durch zwei verschiedene, zeitlich zwar relativ weit auseinander liegende, in der Sache aber zusammenhängende Krisen des klassischen Marxismus geprägt. Zum einen ist dies die ökonomische und politische Krise der 1920er Jahre, die zugleich auch den Anlass für Marcuses beginnende Marx-Rezeption bot. Marcuse hoffte zum einen, bei Marx Antworten auf die Probleme zu finden, die sich durch den wirtschaftlichen Ausnahmezustand in der Weimarer Republik stellten, wobei er das Festhalten des sowjetischen Marxismus am Proletariat als dem revolutionären Subjekt für eine Sackgasse hielt (vgl. Ocaj 2008, 47). Zudem sah er im Scheitern der Novemberrevolution in Deutschland und der Unfähigkeit des Marxismus, der sozialistischen Bewegung Orientierung zu geben, ein Zeichen dafür, dass dieser in eine intellektuelle Sackgasse geraten war und einer Revitalisierung bedurfte (vgl. Ocaj 2008, 47–48). Zum andern handelt es sich um jene kritische Phase der marxistischen Theoriegeschichte, die sich seit den 50er Jahren vor allem in der Form des Antagonismus zwischen einem westlichen bzw. Eurokommunismus und einem östlichen Parteimarxismus herausbildete. Befeuert durch Chruščëvs Rede auf dem XX. Parteitag der KPdSU verdichtete sich im Westen die Wahrnehmung, dass das sowjetische Modell einem dogmatischen und erstarrten Verständnis des Marxschen theoretischen Erbes folgte, sodass die Bereitschaft wuchs, sich auf die schon in den 20er und 30er Jahren u.A. von Georg Lukács und Karl Korsch geäußerten Einwände gegen dieses Modell zurückzubedenken

(vgl. Koechlin 2015, 184–85). Diese anti-orthodoxen Positionen aber waren aus der Rezeption der gerade in dieser Zeit erstmals veröffentlichten Schriften des jungen Marx hervorgegangen, vor allem den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 und der *Deutschen Ideologie* von 1846 (vgl. Koechlin 2015, 184–85). Vor allem die Manuskripte und die in ihnen formulierte Entfremdungstheorie wurden im Zuge ihrer englischen Übersetzung in den 1950er Jahren für Teile der US-Linken zu einer Art zweiten Bibel (vgl. Koechlin 2015, 184–85). Marcuse, der bei deren Veröffentlichung 1932 zu den allerersten Interpreten dieser Schrift gehörte, übte dementsprechend neben Erich Fromm in den 50er und 60er Jahren den entschiedensten Einfluss auf die Neue Linke und die Gegenkultur in den USA aus (vgl. Koechlin 2015, 186). Das starke Interesse Marcuses für das Marxsche Frühwerk spiegelt sich u.A. auch darin wieder, dass er, anders als andere Vertreter der Frankfurter Schule, wie Adorno und Horkheimer, eine wirkliche und radikale Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse für möglich und notwendig hielt (vgl. Gmünder 1985, 102).

Eben diese, über die reine Negation des Bestehenden hinausgehende, utopische Perspektiven affirmierende Haltung lässt sich in dem Anspruch der verschiedenen Ausläufer der 68er-Bewegung wiederfinden, alternative und freiere Weisen des Zusammenlebens im Hier und Jetzt verwirklichen zu können. Die zentrale Stellung, die Marx' Entfremdungsbegriff dabei erhält, kommt dabei vor allem darin zum Tragen, dass die Gesellschaftskritik der Neuen Linken einen wesentlichen Abstoßpunkt in dem in dieser Zeit an sein Ende kommenden Modell des Fordismus und der aus diesem resultierenden Sozialstruktur hat (vgl. Koechlin 2015, 183), wobei insbesondere die mit dieser ökonomisch-politischen Formation verbundenen produktivistischen, auf Massenproduktion und -konsum ausgerichteten Denkmuster der „alten“ Linken als ein Paradigma abgelehnt werden, das nicht nur keinen Ausweg aus den entfremdeten Verhältnissen bietet, sondern diese vielmehr noch verstärkt (vgl. Koechlin 2015, 183). Gerade die in den 1960er Jahren sich verdoppelnden Studierendenzahlen hatten zur Folge, dass die Studierenden die Universität und die sich so auch in ihr herausbildenden fordistischen Strukturen als einen Ausdruck von Entfremdung in ihrer unvermitteltsten Form empfanden (vgl. Koechlin 2015, 187).

Dabei wurden der durch das enorme ökonomische Wachstum und die in der Geschichte beispiellosen Produktivitätssteigerungen in der fordistischen Epoche geschaffene, also real vorhandene Reichtum zugleich als faktisch bereits existente Vorbedingung für ein unentfremdetes Leben angesehen. Eben diesen Punkt benennt Marcuse, wenn er in seinem

1967 an der Freien Universität Berlin gehaltenen Vortrag über *Das Ende der Utopie* darauf verweist, dass bei der Vorstellung einer befreiten Gesellschaft heute nicht mehr von einer Utopie im eigentlichen Sinne, als etwas dessen Verwirklichung an objektiv gegebenen Hindernissen, wie in der physikalischen Welt, scheitern muss, gesprochen werden kann (vgl. Marcuse 1967, 4). Diese geschichtlich erstmals real präsente Möglichkeit erscheint ihm als ein hinreichender Grund, um eine überhistorische Gültigkeit des „Marxschen Begriff[s] des Sozialismus“ infrage zu stellen. Dabei bezieht er sich auf Marx' berühmte Formulierung, dass das „Reich der Freiheit“ erst jenseits des „Reichs der Notwendigkeit“ beginnt, d.h. nur „auf jenem [...] als seiner Basis aufblühn kann“ (Marx und Engels 1964, 828). Diese Annahme möchte Marcuse grundlegend in Zweifel ziehen:

Diese Teilung impliziert, daß das Reich der Notwendigkeit wirklich noch ein Reich der Notwendigkeit im Sinne der entfremdeten Arbeit bleibt, und das heißt, wie Marx sagt, daß alles, was in diesem Reich geschehen kann, ist, daß die Arbeit so rational wie möglich organisiert wird, so sehr wie möglich reduziert wird – aber sie bleibt Arbeit in und am Reich der Notwendigkeit und damit unfrei. Ich glaube, daß eine der neuen Möglichkeiten, die die qualitative Differenz der freien von der unfreien Gesellschaft anzeigt, genau darin besteht, das Reich der Freiheit im Reich der Notwendigkeit erscheinen zu lassen, in der Arbeit und nicht nur jenseits der (notwendigen) Arbeit. (Marcuse 1967, 3)

Dieses Verständnis einer freien Gesellschaft, dass in ihr das „Reich der Freiheit“ schon innerhalb des „Reichs der Notwendigkeit“ erscheint, gründet letztlich aber in der Annahme, dass die Existenz entfremdeter Arbeit wesentlich auf die allgemeinen Herrschafts- und Unterdrückungsstrukturen der Gesellschaft zurückzuführen. Die Frage, ob diese Strukturen notwendig zu jeder denkbaren Gesellschaftsform gehören, bildet deshalb den zentralen Ausgangspunkt für die Ergründung der Möglichkeit einer freien, unentfremdeten Gesellschaft, die Marcuse in seinem 1955 veröffentlichten und in der deutschen Studentenbewegung stark rezipierten Buch *Triebstruktur und Gesellschaft* (engl. Orig. *Eros and Civilization*), vornimmt.

„Zusätzliche Unterdrückung“: Marcuses psychoanalytische Revitalisierung des Marxismus

Marcuse diskutiert hier Freuds These, dass Kultur ohne Triebunterdrückung nicht möglich ist und Herrschaft und Unterdrückung als gesellschaftliche Strukturen damit also notwendiger Bestandteil von Kultur, mithin gar das sie definierende Merkmal sind (vgl. Marcuse 1968, 9). Freud begründet diese Annahme mit zwei verschiedenen Gegebenheiten

menschlichen Seins, erstens der Tatsache, dass jedes menschliche Zusammenleben darauf angewiesen ist, dass die ungefilterten, unmittelbaren Instinkte und Neigungen der Individuen eingeschränkt werden, dass also irgendeine Art von Triebregulierung in Form von sozialen Normen stattfindet (vgl. Ocaj 2009, 12–13). Zweitens geht Freud davon aus, dass die für Kultur notwendige Unterdrückung uneingeschränkter Bedürfnisbefriedigung durch die unvermeidliche, der menschlichen Existenz eingeschriebene Lebensnot, den Kampf ums Dasein oder wie Freud sagt, der *Ananke*, bedingt ist (vgl. Ocaj 2009, 13). Eben hier setzt Marcuse mit seiner *mit* Freud über Freud *hinaus*gehenden These an, dass jener Kampf ums Dasein auf dem in der Gegenwart des 20. Jahrhunderts (eben durch die industrielle Revolution und vor allem durch die Entwicklungen in der Epoche des Fordismus) erreichten Stand der Produktivkräfte keine naturnotwendige Konstituente der Kultur mehr sein *muss*, dessen faktisches Weiterbestehen also nur einem über das objektive Ende dieser Notwendigkeit hinaus fortdauernden „spezifischen Interesse an der Beherrschung“ (Marcuse 1968, 89) geschuldet, d.h. „durch ein Interesse an der Verlängerung dieses Kampfes – ein Interesse *der* Herrschaft [...] erzwungen“ [Herv. v. Verf.] (Marcuse 1968, 129) ist.

Marcuse stimmt mit Freud also einerseits dahingehend überein, dass (Trieb-)Unterdrückung auf einer grundsätzlichen Ebene und bis zu einem gewissen Grad quasi eine die Möglichkeit von Kultur bedingende Errungenschaft der menschlichen Existenz ist, dessen Abschaffung das Zusammenleben der Menschen auf die Verfassung einer „subhistorischen und sogar subhumanen *Vergangenheit*“ (Marcuse 1968, 147) zurückfallen lassen würde. Andererseits sieht er diese in Freuds Verständnis praktisch synonyme Relation zwischen Kultur und Unterdrückung als etwas, dem in Zeiten der Überflussgesellschaft ein kontingentes Moment innewohnt, insofern es jetzt allein aufgrund von Herrschaftsinteressen verlängert und in einem Ausmaß auf das ganze Leben ausgeweitet gehalten wird, das durch die objektiv vorhandenen Möglichkeiten nicht mehr zu rechtfertigen ist. Den in dieser Kontingenz beschlossenen Abstand zwischen natürlich notwendiger und „nur“ kulturell erzwungener Triebunterdrückung meint Marcuse, wenn er von „zusätzlicher Unterdrückung“ (im engl. Orig. „surplus repression“) (vgl. Marcuse 1968, 89–91) spricht.

Diese Vorstellung von einer zusätzlichen Unterdrückung - (Marcuses Einsatz ist dabei natürlich, dass es sich hier in der heutigen Zeit eigentlich um eine *überflüssige* Unterdrückung handelt) geht dabei auf Freuds berühmte Unterscheidung zwischen einem Lust- und einem Realitätsprinzip zurück, mit der Marcuse am Anfang von *Triebstruktur und Gesellschaft* seine

Argumentation eröffnet. Freud versteht diesen Unterschied vor allem in dem entwicklungspsychologischen Sinne, dass im Säuglingsalter noch nahezu schrankenlos herrschende Lustprinzip, das nach einer jederzeit unverzögerten Bedürfnisbefriedigung strebt, im Laufe des Heranwachsens durch das Realitätsprinzip verdrängt, bzw. zu einem allgemeinen Aufschub dieser Befriedigung hin abgelenkt wird. Das Realitätsprinzip übt also eine repressive Wirkung auf die Primärtriebe aus, insofern es dem Individuum gegenüber die überlebensnotwendige Anforderung darstellt, das eigene Verlangen nach unmittelbarer und sofortiger Abfuhr von psychischer Spannung zu jeder Zeit zurückstellen und die Befriedigung auf einem Umweg, vermittelt über sozial nützliche oder sublimierte Zwecke, erreichen zu können (vgl. Marcuse 1968, 18). Da aber die durch das Lustprinzip angestrebte augenblickliche und bedingungslose Trieberfüllung auf Dauer nicht durch gehalten werden kann, da sie sich letzten Endes zerstörerisch auf das Individuum auswirken würde, spricht Freud davon, dass das Realitätsprinzip, da es eine zwar nur beschränkte, aber doch auf Dauer gesicherte Lusterfüllung ermöglicht, eher davon, dass es das Lustprinzip eher „gewährleistet“, als es zu „entthronen“ (Marcuse 1968, 19).

Nun ist es Marcuses grundlegende These, dass das Realitätsprinzip in verschiedenen strukturierten Gesellschaften auch verschiedene Formen annehmen kann, wobei er die „vorherrschende[...] Unterdrückungsform in der zeitgenössischen Kultur“ (Marcuse 1968, 48–49) mit dem Begriff des „Leistungsprinzips“ bezeichnet, welches dadurch definiert ist, „daß unter seiner Herrschaft die Gesellschaft entsprechend der konkurrierenden ökonomischen Leistung ihrer Mitglieder geschichtet ist“ (Marcuse 1968, 49). Entscheidend für den hier behandelten Zusammenhang ist, dass das Leistungsprinzip dabei auch mit einer bestimmten Form der „Organisierung der Sexualität“ (Marcuse 1968, 52) einhergeht. Während der menschliche Körper von Natur aus eine Pluralität unterschiedlichster Formen von potenzieller sexueller Lusterfüllung aufweist – was sich für Freud in der Existenz einer Vielfalt von erogenen Zonen, sowie den diesen jeweils entsprechenden Partialtrieben äußert – vollzieht sich unter der Herrschaft des Leistungsprinzips eine Art zentralisierender Vorgang, der sich „in der ‚Vereinigung‘ der verschiedenen Objekte der Partialtriebe zu dem einen libidinösen Objekt des andern Geschlechts und in der Aufrichtung des genitalen Supremats aus[wirkt]“ (Marcuse 1968, 52). Es handelt sich dabei um eine in Gesellschaften, die dem Leistungsprinzip folgen, „sozial notwendige[...] Desexualisierung des Körpers: die Libido

wird in einem Teil des Körpers konzentriert, wodurch fast der ganze übrige Körper zum Gebrauch als Arbeitsinstrument frei wird“ (Marcuse 1968, 52–53).

Der Anteil der mühevollen Lustverdrängung in der Form der den Lebensalltag bestimmenden, entfremdeten Arbeit erhält so aber nicht nur ein Übergewicht über den Anteil der Lebenszeit, in der lustvolle Erfahrungen gemacht werden können. Vielmehr verändert sich der Charakter der Lust selbst: Da die Arbeit der Menschen unter dem Leistungsprinzip „Arbeit für einen Apparat [ist], den sie nicht selbst lenken, der als eine unabhängige Macht wirkt, der die Individuen sich zu unterwerfen haben, wenn sie leben wollen“ (Marcuse 1968, 49) wird Arbeit zum Zweck des Lebens und nicht umgekehrt. Arbeit wird zu einem so universellen Lebensinhalt, dass selbst die Freizeit als eine von dem Zwang zu entfremdeter Arbeit eigentlich befreite Sphäre, von ihren Zwecken dennoch nicht unberührt bleibt. Freizeitbeschäftigungen gewinnen den Charakter einer nur „passiven Abspannung und ‚Erholung‘“ (Marcuse 1968, 52), die nur der Regeneration für den nächsten Arbeitstag dient. Die auf ihre Fortpflanzungsfunktion reduzierte Sexualität verliert den autonomen, selbstzweckhaften Charakter der Lustbefriedigung und wird ebenfalls zu einem „Mittel zum Zweck“ (Marcuse 1968, 45) degradiert, dem Zweck der Reproduktion einer arbeitsfähigen Bevölkerung.

Nachdem Marcuse im ersten Teil von *Triebstruktur und Gesellschaft* die Verfasstheit der modernen, westlichen Gesellschaft, insofern sie unter der Herrschaft des Leistungsprinzips steht, diskutiert hat, geht es ihm im zweiten Teil des Buchs darum, die Möglichkeit einer Befreiung des Menschen von der Unterdrückung zu ergründen, die nicht in vorkulturelle, „subhumane“ Zustände zurückführt. Den Befürchtungen, die der Ausblick auf eine solche durch ein „nicht-repressives Realitätsprinzip“ (Marcuse 1968, 195) begründete Kultur oft veranlasst, dass diese „zu einer Gesellschaft von Triebbesessenen führen könne – d. h. zu keiner Gesellschaft“, antwortet Marcuse mit einer Unterscheidung: die Befreiung der Libido in einer nicht-repressiven Kultur würde mit einer „Transformation“ derselben einhergehen, während es bei der ausbleibenden Aufhebung der unterdrückenden Kultur nur zu explosionsartigen Freisetzungen unterdrückter Sexualität kommt, die sich in der Kulturgeschichte oft in so „scheußlichen Formen“, wie den „sadistischen und masochistischen Orgien verzweifelter Massen, ‚gesellschaftlicher Eliten‘, verhungerten Söldnerbanden, der Aufseherhorden in Gefängnissen und Konzentrationslagern“ (Marcuse 1968, 200) äußerten. Diesen Schreckbildern stellt Marcuse die andere Perspektive entgegen,

dass die freie Entwicklung verwandelter Libido innerhalb gewandelter Institutionen, während sie bisher tabuierte Zonen, Zeiten und Beziehungen erotisiert, die Manifestation bloßer Sexualität vermindern [würde], indem sie sie in eine viel größere Ordnung integriert, einschließlich der Werkordnung. In diesem Zusammenhang strebt die Sexualität nach ihrer eigenen Sublimierung: die Libido würde nicht einfach präkulturelle und infantile Stadien reaktivieren, sondern würde auch den pervertierten Inhalt dieser Stadien verwandeln. (Marcuse 1968, 200)

Die Vorstellung, dass eine befreite und transformierte Libido auch in der „Werkordnung“ aufgehen würde, verweist an dieser Stelle auf die Schlüsselstellung, die Marcuse der Kunst bei der Konstitution einer befreiten Gesellschaft zuschreibt. Zwei in engem Zusammenhang stehende Begriffe der Freud'schen Psychoanalyse sind dabei von besonderer Bedeutung: Phantasie und Spiel. Das Phantasieren ist für Freud ein psychischer Vorgang, der bei der Entstehung des Realitätsprinzips von dessen Herrschaftsbereich abgespalten und als das letzte Residuum eines dem Lustprinzip unterstellten Seelenlebens bestehen bleibt. Und wie Freud sagt, ist das Spielen der Kindern der Ort, an dem das Phantasieren beginnt (vgl. Marcuse 1968, 140). Inwiefern diese beiden Tätigkeitsformen Marcuse zufolge nun in der Gestalt der Kunst ein konstitutives Element der befreiten Gesellschaft bilden sollen, wird im folgenden Abschnitt erläutert.

Phantasie und Spiel: das utopische Potenzial der Kunst

In Bezug auf diese Abspaltung der Phantasie von dem durch das Realitätsprinzip beherrschten Teil der Psyche, der als Vernunft zwar „lustlos aber nützlich und ‚richtig‘“ wird, betont Marcuse, dass die Phantasie für Freud zwar das Vorrecht behält, lustvoll zu sein, dabei zugleich aber „nutzlos und unwahr – ein bloßes Spiel, Tagträumerei“ wird (Marcuse 1968, 142). Da sie als solche aber „die Sprache der Freiheit von Unterdrückung und Verdrängung“ (Marcuse 1968, 142) spricht, besteht sie darauf, dass diese Freiheit „Wirklichkeit werden muß und kann“ (Marcuse 1968, 143). Diese Verwirklichung der Freiheit geschieht dementsprechend, wenn die Phantasie sich neben ihrer subjektiven, bloß privaten, auch eine objektive, anschauliche Form gibt, d.h. in der Kunst (vgl. Marcuse 1968, 143). Hier jedoch, in der Kunst, erweist sich jener Mangel der Phantasie, unwirklich zu sein, wiederum als ein gewissermaßen nur auf einer höheren Stufe reproduziertes Problem. Insofern nämlich die Kunst eine Verwirklichung, bzw. eine Objektivierung oder Vergegenständlichung der Phantasie ist, folgt auch sie dem Lustprinzip, dessen Ziel letzten Endes nicht der Widerspruch gegen die Realität, sondern die innere Harmonie, die vollständige Befreiung von Anspannung und Unruhe ist. Durch ihre auf die Erzeugung von sinnlicher Lust gerichtete ästhetische Form

neigt die Kunst, zumindest in ihrem klassischen Ideal, somit eher der Versöhnung mit den Schrecken und Zumutungen der äußeren Realität zu, wie Marcuse mit einem Verweis auf den Begriff der Katharsis bei Aristoteles zu verdeutlichen sucht (vgl. Marcuse 1968, 144).

Gerade weil die Kunst wie das Spiel von dem Wesen (mühevoller) Arbeit dadurch abweicht, dass sie ihren Zweck nicht außerhalb ihrer, sondern nur in sich selbst hat (vgl. Koehlin 2015, 188–89), widerstrebt es ihr, sich auf etwas anderes, als sie selbst, namentlich die entfremdete Realität, als auf etwas genuin und unüberbrückbar *Anderes* zu beziehen. Sie muss dieses Andere ästhetisieren und das Subjekt so mit ihm versöhnen, um dem Lustprinzip Folge zu leisten. Dennoch unterstreicht Marcuse hier zugleich die Ambivalenz bzw. den Doppelcharakter der Kunst: sie ist nicht nur die lustvolle Versöhnung mit einer unversöhnlichen Wirklichkeit, sondern notwendig auch das Festhalten an dem Anspruch auf Freiheit von Unterdrückung und somit an „Widerstand und Opposition. [...] Die Kunst überlebt nur dort, wo sie sich selbst aufhebt, wo sie ihre Substanz rettet, indem sie ihre traditionelle Form verleugnet und damit auf die Versöhnung verzichtet: wo sie surrealistisch und atonal wird“ (Marcuse 1968, 145).

Eine Synthese dieser beiden widersprüchlichen Strebungen der Kunst lässt Marcuse in den ästhetisch-politischen Vorstellungen Schillers sichtbar werden (vgl. Marcuse 1968, 184). Schiller geht, wie Marcuse erläutert, in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* von einem in der modernen Welt an sich unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem „sinnlichen Trieb“ (der Sinnlichkeit) und dem „Formtrieb“ (der Vernunft) aus, der nur geheilt werden kann, wenn ein zwischen ihnen vermittelnder dritter Trieb eingeführt wird, den Schiller den Spieltrieb nennt (vgl. Marcuse 1968, 185). Insofern der Spieltrieb für Schiller aufgrund dieses vermittelnden Charakters aber der Realität nicht einfach nur ausweichen, sondern sie selbst durch eine Überführung von Ernst in Spiel, von Mühe und Not in Leichtigkeit zu transformieren strebt, zielt er, anders als das klassische Kunstideal, auf eine Freiheit, die „keine transzendente, ‚innere‘ oder bloß intellektuelle Freiheit ist [...] sondern Freiheit *in der Realität*“ (Marcuse 1968, 186), und anders, als die surreale oder atonale Kunst, nicht auf eine Freiheit, die in einem unversöhnlichen Verhältnis zur Realität stehen bleibt, sondern diese mit sich selbst aussöhnt.

Es bleibt zuletzt, da Marcuse von der realen Möglichkeit einer Verwirklichung der Utopie überzeugt ist, zu fragen, ob und wenn ja, in welcher Form dieser Entwurf einen Niederschlag in den realen kulturellen, sozialen und politischen Entwicklungen gefunden hat,

die der Kritik Marcuses und der 68er-Bewegung an den sich zunehmend entfremdet habenden Verhältnissen der westlichen Gesellschaft folgten.

Marcuses Marx und die Dialektik einer ästhetisch-erotischen Befreiung

In seinem 1965 erschienen Essay *Repressive Toleranz* erkennt Marcuse in dem Toleranzbegriff eine ähnliche, wenn auch nicht ganz identische grundlegende Ambivalenz, wie zuvor schon in *Triebstruktur und Gesellschaft in der Kunst*. Die Idee der Toleranz sei Marcuse zufolge ein ursprünglich „subversiver, befreiender Begriff und [...] eine ebensolche Praxis“ (Marcuse 2008, 143), insofern sie, wie die Kunst, im Sinne einer unbedingten Tolerierung der Lust und der Triebe deren Befreiung von jeglicher Unterdrückung fordert und damit „die Verwirklichung der Toleranz Intoleranz gegenüber den herrschenden politischen Praktiken, Gesinnungen und Meinungen erheischen würde“ (Marcuse 2008, 143). Zugleich sieht Marcuse in den zeitgenössischen Formen der Toleranz das genaue Gegenteil verwirklicht, insoweit ihr Begriff auf Praktiken ausgeweitet wird, die gerade in der Unterdrückung, Unterwerfung oder Zerstörung der Lust im Interesse der Herrschaft bestehen (vgl. Marcuse 2008, 143–44). Diese Widersprüchlichkeit der Toleranz deutet, insofern sie der Kunst in einer äquivalenten Weise zugrunde liegt, auf ein unbestimmtes Verhältnis derselben zur Herrschaft.

Christoph Menke hat genau diesen inneren Gegensatz der Kunst als ein Wesensmerkmal der klassischen, bürgerlichen Ästhetik hervorgehoben, indem er den Zusammenhang zwischen dem Anspruch dieser Ästhetik auf die Autonomie des selbstständig qua seiner Sinnlichkeit urteilenden Subjekts¹ auf der einen und ihrem disziplinargesellschaftlichen Kontext auf der anderen Seite verdeutlicht hat (vgl. Menke 2012). Das selbständig urteilende Subjekt folgt so einerseits der Autonomie seiner von unterdrückenden Regeln und sozialen Normen befreiten Lust, unterwirft sich damit andererseits aber zugleich „disziplinären Prozeduren“, die, wie Menke es ausdrückt,

soziale Herrschaft so aus[üben], dass sie die Unterworfenen zu Subjekten machen, die selbst fähig und willens sind, die von ihnen verlangten Leistungen zu erbringen. Die Adressaten von Disziplinen befolgen also nicht (gemäß der traditionellen Bestimmung des Knechts) Befehle, deren normativen Gehalt sie nicht verstehen können. Die Adressaten von Disziplinen können sich vielmehr selbst nach den Normen

1 Menke spricht hier interessanterweise davon, dass dieses „ästhetische Subjekt [...] das anstrengungslose Subjekt [ist]“ (Menke 2012, 230).

ausrichten, deren Verwirklichung von ihnen verlangt wird; darin eben sind sie „Subjekte“. (Menke 2012, 228–29)

Eben hierin, in dieser paradoxerweise auf der Freiheit des Subjekts beruhenden Disziplinierung lässt sich jene Versöhnung mit der unterdrückenden Wirklichkeit wiedererkennen, die Marcuse als eine Selbstaufhebung der Kunst, als eine Entkräftung und Verfälschung ihrer kritischen Funktion erscheint (vgl. Marcuse 1968, 144) und der gegenüber Schillers politische Perspektivierung der Ästhetik als einen möglichen Ausweg in Betracht zieht.

Wie ist jedoch diese Aneignung der Schiller'schen Konzeption durch Marcuse im zeithistorischen Kontext der 68er-Bewegung und der ihr nachfolgenden Entwicklungen zu sehen? Die oben thematisierte Gespaltenheit der Linken in der Nachkriegszeit in „ältere“, an traditionellen Konzepten, wie Produktivität, Klasse und Staat orientierten Strömungen auf der einen Seite und der sogenannten Neuen Linken, die eher an Kategorien wie Entfremdung, kreativer Selbstbestimmung, sexueller und kultureller Freiheit interessiert war, lässt sich zu einer sehr ähnlichen Unterscheidung in Bezug setzen, welche die beiden SoziologInnen Ève Chiapello und Luc Boltanski in ihren Untersuchungen zu der sozioökonomischen Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften am Ende des 20. Jahrhunderts vornehmen (vgl. Boltanski und Chiapello 2012). Sie stellen fest, dass die praktische und theoretische Kapitalismuskritik, die so alt ist wie der Kapitalismus selbst, seit dem 19. Jahrhundert in vor allem zwei verschiedenen Typen auftritt: der „die Ungleichheiten, die Armut, die Ausbeutung“ und den der Solidarität entgegenstehenden „Egoismus“ fokussierenden Sozialkritik, die v.a. von der Arbeiterbewegung geübt wurde, und der in erster Linie auf Unterdrückung, Konformismus und Warenfetischismus abzielenden „Künstlerkritik“ (vgl. Boltanski und Chiapello 2012, 29). Boltanski und Chiapello weisen nun darauf hin, dass erstens, obwohl die dem Mai 1968 vorhergehenden kapitalistischen Krisen so gut wie ausschließlich von der „Sozialkritik“ begleitet wurden, in der Krise von 1968 beide Typen von Kritik in fast gleichwertiger Weise nebeneinander artikuliert werden konnten, und dass zweitens „der Kapitalismus nur deswegen wieder Fuß fassen konnte, weil er es akzeptierte, einem Teil der Forderungen der ‚Künstlerkritik‘ nachzugeben“ (Boltanski und Chiapello 2012, 29). D.h. dass Forderungen, wie jene nach mehr Autonomie, nach mehr Möglichkeiten für kreative Entfaltung, sowie nach einer größeren Authentizität der Lebensweisen und der zwischenmenschlichen Beziehungen entweder direkt in der Einrichtung des

Arbeitsverhältnisse berücksichtigt wurden oder durch eine Ausdifferenzierung der kapitalistischen Produktionszweige in mehr kulturelle, kreative und intellektuelle Tätigkeiten und Produkte hinfällig wurden (vgl. Boltanski und Chiapello 2012, 30). Während der „Künstlerkritik“ durch ihre partielle Anerkennung der „Stachel“ genommen wurde, hatte die „Sozialkritik“ durch die mit dieser Anerkennung einhergehenden Veränderungen in den Arbeitsverhältnissen erst recht ihre Verhandlungsmacht eingebüßt, was sich z.B. in dem großen Niedergang der Gewerkschaften äußerte, die sich auf die flexibilisierten, individualisierten und autonomeren Anstellungsstrukturen nicht ausreichend anpassen konnten und so rapide an Macht verloren (vgl. Boltanski und Chiapello 2012, 30–31).

Diese Beobachtungen legen die Folgerung nahe, dass die in dieser Form den neoliberalen Kapitalismus antizipierenden Veränderungen mehr oder weniger Marcuses utopischen Entwurf einer befreiten Gesellschaft in sich aufgenommen und somit Wirklichkeit werden lassen haben. Tatsächlich kann die Wirklichkeit der nach neoliberalen Maßstäben organisierten Produktionssphäre auch heute noch mit den zentralen Werten Marcuses und der Neuen Linken assoziiert werden, wie etwa ein stärkeres Maß an Eigenverantwortung und Autonomie, flachere Hierarchien, spielerischere Interaktionsformen zwischen den MarktteilnehmerInnen oder ganzheitlichere, authentischere und nachhaltigere Arbeitswelten und Produktionsweisen. Daran scheint sich zu erweisen, dass die mit einem beträchtlichen Abbau von Herrschaftsstrukturen einhergehende Verwirklichung eines nicht-repressiven Realitätsprinzips paradoxerweise von umso brutaleren Formen der Prekarisierung und der kontinuierlichen Steigerung ökonomischen Drucks auf einen Großteil der Bevölkerung begleitet sein kann, bzw. knapper gefasst, dass die Reduktion und Einebnung von unmittelbaren Herrschafts- und Machtverhältnissen nicht zwangsläufig auch mit einer Reduktion des Leids korrelieren muss. In die Richtung dieser Problematik weist auch die rhetorische Frage am Anfang des ersten Bands von Foucaults *L'Histoire de la sexualité, La volonté de savoir* (dt. „Sexualität und Wahrheit: Der Wille zum Wissen“):

[...] unterbricht der gegen die Unterdrückung gerichtete kritische Diskurs den Lauf eines bis dahin unangefochten funktionierenden Machtmechanismus oder gehört er nicht vielmehr zu demselben historischen Netz wie das, was er anklagt (und zweifellos entstellt), indem er es als »Unterdrückung« bezeichnet? Gibt es wirklich einen historischen Bruch zwischen dem Zeitalter der Repression und der kritischen Analyse der Repression? (Foucault 2014, 8)

Foucault stellt fest, dass die Geschichte der westlichen Kultur bei genauerem Hinsehen der „Repressionshypothese“ der 68er-Bewegung gerade widerspricht und eigentlich viel eher

umgekehrt eine unaufhörliche, bisweilen explosive Zunahme der Diskurse über den Sex erkennbar werden lässt, die, auch wenn sie zu großen Teilen „im Wirkungsbereich der Macht selbst stattfindet“ (Foucault 2014, 10), bei weitem nicht auf diesen beschränkt ist. Wenn Foucault sagt, dass statt einer „Zensur des Sexes“ eher ein „Apparat zur Produktion von Diskursen über den Sex installiert [wurde], zur Produktion von immer mehr Diskursen, denen es gelang, zu funktionierenden und wirksamen Momenten seiner Ökonomie zu werden“ (Foucault 2014, 13), dann verweist das auf ein in den modernen Gesellschaften nicht antagonistischer, sondern im Gegenteil beständig enger werdendes Verhältnis zwischen der Macht und der Lust. Es bieten sich somit in Bezug auf Marcuse zwei mögliche Schlussfolgerungen an: einerseits ist der Entfremdungsbegriff auszuweiten, insofern gerade die scheinbare Reduktion der Entfremdung nur zu einer größeren Verstrickung von Macht und Lust führt und dabei neue und um einiges subtilere Formen der Entfremdung in die Welt bringt. Andererseits wäre die Gleichung zwischen Herrschaft und Entfremdung bzw. Unterdrückung einer Revision zu unterziehen. Die These könnte hier mit Foucault etwa so formuliert werden, dass, da möglicherweise kein wirkliches Jenseits der Macht oder der Herrschaft in Aussicht steht, stattdessen, der von Marx im *Manifest* beschriebenen Bewegung der Geschichte von persönlichen zu unpersönlichen Herrschaftsformen folgend, vielleicht nichts anderes übrig bleibt, als den Weg der Entfremdung konsequent zu Ende zu gehen, bis zu dem Punkt, an dem die Logik der Herrschaft in der Ununterscheidbarkeit zwischen sich und ihrem Anderen verschwindet

Bibliographie

- Boltanski, Luc und Ève Chiapello. 2012. „Die Arbeit der Kritik und der normative Wandel.“ In *Kreation und Depression: Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*, hg. v. Christoph Menke und Juliane Rebentisch. Sonderausg, 18–37. Kaleidogramme 67. Berlin: Kulturverl. Kadmos.
- Foucault, Michel. 2014. *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*. 20. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 716. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gmünder, Ulrich. 1985. *Kritische Theorie: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Sammlung Metzler 220. Stuttgart: Metzler.

- Habermas, Jürgen. 2008. „Zum Geleit (Vorwort zu: Antworten auf Herbert Marcuse).“ In *1968: Eine Enzyklopädie*, hg. v. Rudolf Sievers. Einmalige Sonderausg., 1. Aufl. dieser Ausg, 165–70. Edition Suhrkamp 3337. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koechlin, Daniel. 2015. „The Critique of Alienated Labor: Marx, Marcuse and Countermodels of the 1960s.“ *Revue Française d'Etudes Américaines* N° spécial 145 (4): 183–95. doi:10.3917/rfea.145.0183.
- Marcuse, Herbert. 1967. „Das Ende der Utopie.“ In *Das Ende der Utopie: Herbert Marcuse diskutiert mit Studenten und Professoren Westberlins an der Freien Universität Berlin über die Möglichkeiten und Chancen einer politischen Opposition in den Metropolen in Zusammenhang mit den Befreiungsbewegungen in den Ländern der Dritten Welt*, hg. v. Herbert Marcuse, Horst Kurnitzky und Hans M. Kuhn. 1.-5. Tsd, 3–20. Berlin: v. Maikowski.
- , 1968. *Triebstruktur und Gesellschaft: Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. 41.-50. Tsd. Bibliothek Suhrkamp. 158. Frankfurt M. Suhrkamp.
- , 2008. „Repressive Toleranz.“ In Sievers, *1968*, 143–64.
- Marx, Karl und Friedrich Engels. 1964. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie: Dritter Band. Buch 3: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*. 14. Auflage 1988, unveränd. Nachdr. Marx-Engels-Werke 25. Berlin: Dietz.
- Menke, Christoph. 2012. „Ein anderer Geschmack: Weder Autonomie noch Massenkonsum.“ In Menke und Rebentisch, *Kreation und Depression*, 226–39.
- Ocay, Jeffrey V. 2008. „Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity.“ *Kritike: An Online Journal of Philosophy* 2 (2): 46–64. Zugriff: 17. März 2019.
- , 2009. „Eroticizing Marx, Revolutionizing Freud: Marcuse's Psychoanalytic Turn.“ *Kritike: An Online Journal of Philosophy* 3 (1): 10–23. Zugriff: 13. März 2019.