

---

*Gerhard Schweppenhäuser*

## Marcuse und der Streit um die Metaphysik<sup>1</sup>

---

Klassische Themen der Metaphysik sind – in Kants bündiger Zusammenfassung – *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit*. Das sind nicht gerade Begriffe, die einem zu Herbert Marcuse als Erstes einfallen. Je berühmter er als Philosoph und Mentor der 68-Bewegung wurde, desto mehr traten seine philosophischen Grundlagen in den Hintergrund. Der Herausgeber der nachgelassenen Schriften von Marcuse in Deutschland hat zu Recht bemerkt: Die »engen Bezüge zu originär philosophischen Themen« in Marcuses Gesamtwerk sind »während der Studentenbewegung annähernd in Vergessenheit geraten«.<sup>2</sup> Es scheint, als seien aktivistische Anhänger und reaktionäre Gegner sich in dieser Hinsicht einig gewesen.

### *I. Philosophie und Ökonomiekritik*

Inspiziert von Georg Lukács und Karl Korsch hatte Max Horkheimer im Institut für Sozialforschung der frühen 1930er Jahre mit Marcuse, Erich Fromm und später auch mit Theodor W. Adorno einen undogmatischen westlichen Marxismus entwickelt. Er stand Lenins autoritärem Sowjet-Herrschaftssystem ebenso distanziert gegenüber wie der deutschen Arbeiterbewegung, der die Frankfurter einen erfolgreichen Widerstand gegen den heraufziehenden autoritären Staat kaum zutrauten. In der Zeit der Emigration – als Professoren vom Schlage Martin Heideggers, bei dem Marcuse in Freiburg studiert hatte, aus ihren Faschistenherzen keine Mördergrube machten, dafür aber aus dem Deutschen Reich – prägte Horkheimer den Namen »kritische Theorie«, um falschen Lesarten seines Projekts vorzubeugen.

Von anderen neomarxistischen Ansätzen unterschied sich die kritische Theorie nicht zuletzt durch ihr Verhältnis zur Metaphysik. Und gerade in diesem Punkt, so meine These, stand sie Marx besonders nahe. Von Marx stammte die erste Gestalt der kritischen Theorie: Die Kritik des deutschen Idealismus, eine bestimmte Negation der Philosophie, die wiederum als bestimmte Negation der Transzendentalphilosophie und der vorkritischen Metaphysik bezeichnet werden kann. Marx entnahm den Maßstab der Kritik der Form des Denkens, das er kri-

tisierte. Freiheit und Gerechtigkeit beispielsweise waren bürgerlich-revolutionäre Kampfbegriffe, die für alle Menschen gelten sollten, in der bürgerlichen Gesellschaft aber darauf hinauslaufen, dass wenige die Freiheit haben, ihr Vermögen in Produktionsmitteln anzulegen und anderen ihre Arbeitskraft abzukaufen, damit diese den größten Teil ihrer Lebenszeit Mehrwert für sie erwirtschaften. Die Meisten sind frei von eigenen Produktionsmitteln und Überlebensmitteln und haben nur die Freiheit, die eigene Arbeitskraft als Ware zu verkaufen. Formaljuristisch ist das rechtens; und, solange die Gesamtprofitrate nicht zu sehr fällt, ist es auch das Maximum sozialer Gerechtigkeit, die in dieser Gesellschaftsform möglich ist. Im Hinblick auf das Eigentum an den Produktionsmitteln ist der soziale Aspekt des Eigentums also ein erheblich anderer als der juristische.<sup>3</sup>

Charakteristisch für die kritische Theorie ist die Überzeugung, dass man dies wohl nur begreifen kann, wenn man es abschaffen will. Die kritische Theorie von Marx war eine Theorie der notwendigen sozialen Revolution, Horkheimers Fortsetzung eine Theorie der ausgebliebenen. Er stellte mit Fromm und Marcuse eine neue Leitfrage: Wieso erheben Menschen sich nicht gegen autoritäre Herrschaft, die in der sich verändernden bürgerlichen Gesellschaft durch ökonomische Ausbeutung abgesichert wird? Wieso wollen sie ihre Ketten nicht abschütteln und identifizieren sich mit den Mächten, die sie unterdrücken? Das hatte man im Frankfurter Institut schon einige Zeit vor der Machtübergabe an die Nationalsozialisten in Deutschland untersucht, durch umfangreiche Befragungen von Arbeiterinnen und Arbeitern. Man brauchte also empirische Forschungsmethoden. Aber wozu brauchte man Metaphysik?

Am Ausgang des 19. Jahrhunderts hat Wilhelm Dilthey die nachmetaphysische Haltung einer Epoche zum Ausdruck gebracht, die einer naturwissenschaftlich revidierten Philosophie verpflichtet ist, als er von den »Metaphysikern« sagte: »sie wollen ein letztes *Unbedingtes* erfassen.«<sup>4</sup> Dilthey war skeptisch, aber wohlwollend, wie seine Charakterisierung von Sokrates und Platon erkennen lässt, die es unternommen hätten, »auf das Bewußtsein des Gottes im Menschen das Wissen von einer übersinnlichen Weltordnung zu gründen.«<sup>5</sup> Aber die Verwendung des Metaphysikbegriffs ist mehrdeutig – auch in der kritischen Theorie.<sup>6</sup> Metaphysik fragt eben nicht nur nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern zunächst einmal nach dem Wesen der Dinge.<sup>7</sup> Hegel zufolge ist die vorkantische Metaphysik eine »Stellung des Gedankens zur Objektivität«,<sup>8</sup> welche »die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge«<sup>9</sup> betrachtet. Für Hegel reichte dies nicht aus, weil jene Denkbestimmungen, die beanspruchten, das Ansichsein der Objekte spekulativ zu erfassen, abstrakte und »endliche« Bestimmungen des bloß »verständige[n] Denkens« geblieben seien.<sup>10</sup> Erst Hegels eigene Logik sei imstande, Wahrheit zu (re-)konstruieren, weil sie die spannungsvolle

Bewegung von Ansich-, Fürsich- und Anundfürsich-Bestimmungen der Dinge als Vernunftbestimmungen fasst. Daher beanspruchte er, dass seine *Logik* die zeitgemäße Gestalt von Metaphysik sei.

Die tragenden Konzepte der Metaphysik, schrieb Horkheimer 1937, sind »Wesenheit, Substanz, Seele, Unsterblichkeit«. <sup>11</sup> Um Letztere geht es in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, während ›Wesenheit‹ und ›Substanz‹ in der *Kritik der reinen Vernunft* untersucht werden. Da Metaphysik nun aber, wie Hegel treffend beschreibt, zunächst einmal nach dem Wesen der Dinge fragt, ist ihr immanenter Erkenntnisanspruch (die Frage nach ›Essenz‹ und ›Substanz‹) zugleich bescheidener und radikaler als ihr transzendenter Erkenntnisanspruch (Seele‹ und ›Unsterblichkeit‹). Hegel nennt Metaphysik die »Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt« – Gedanken, »welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken«. <sup>12</sup> Die zentrale Frage der Metaphysik ist also – mit einer Formulierung von Günther Mersch gesprochen – »die Frage nach dem realen Wesen der Dinge und ihrem begrifflichen Ausdruck«. <sup>13</sup> Aus der Perspektive der kritischen Theorie, die den Anspruch der idealistischen Philosophie Hegels bestreitet, jene Stellung des Gedankens *begriffstheoretisch* überwunden zu haben, liegt hierin nicht bloß die Kalamität der Metaphysik, sondern auch ihr Vorzug, ihr uneingelöstes Wahrheitsmoment.

## II. Affirmative und negative Metaphysik

Dabei ist zwischen *affirmativer* und *negativer* Metaphysik zu unterscheiden. Während affirmative Metaphysik nach der Möglichkeit transzendenter Instanzen wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit fragt oder gar deren Gewissheit behauptet, unterläuft negative Metaphysik die Dichotomie von metaphysischer und linguistischer Philosophie und entbindet ein kritisches Potenzial. Marcuse hat das Konzept einer negativen Metaphysik bereits 1933 in die Diskussionen des Instituts über eine Neubestimmung des philosophischen Materialismus eingeführt, und zwar als nihilistische Ontologie, die mit den Kategorien der Hegel'schen *Seinslogik* operiert. Negative Metaphysik bestehe auf der Erkenntnis, »dass hinter allem Sein das Nichts, hinter aller menschlichen Sinngebung die absolute Sinnlosigkeit steht«. <sup>14</sup> Solcher Gebrauch des Adjektivs ›negativ‹ verbindet die Momente *nichtseiend* und *nichtseiendsollend*, die in der philosophischen Tradition aufeinander gefolgt sind. Die Akzentuierung des Negativen als desjenigen, das nicht gewollt wird bzw. vernünftigerweise nicht gewollt werden kann (oder nicht gewollt werden sollte), begann mit Kierkegaard und Marx. <sup>15</sup> Marcuse war überzeugt: Wenn Menschen wüssten, dass die bestehende Ordnung nicht auf einem transzendenten Fundament aufruht, wären sie frei

für gegenwartsbezogene Praxis und könnten »die Philosophie vom Himmel auf die Erde zurückführen!«<sup>16</sup> – ohne dabei hier und jetzt gegebene Tatsachen zum einzig Sinnhaften zu überhöhen wie die »bürgerliche Metaphysikfeindlichkeit«<sup>17</sup> der positivistischen Wissenschaftsphilosophie.

Die antimetaphysischen Strömungen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts wollten die heuristische – in Hegels Terminologie: »wesenslogische« – Unterscheidung von Wesen und Erscheinung ad absurdum führen und ihre »begriffslogische« Überwindung nicht – wie Marx – immanent kritisieren, sondern schlicht überspringen. Die Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises und der *linguistic turn*, der die Philosophie eine Generation später prägte, laufen entweder darauf hinaus, dass Phänomene, mit denen sich Erkenntnistheorie und Naturwissenschaften beschäftigen, zu Erscheinungen von nichts werden oder dass der Begriff des Phänomens sinnlos wird. Daher wurde auch nichts aus der Zusammenarbeit zwischen dem Horkheimer-Kreis und Otto Neurath, der ihm politisch nahestand, aber als Mitglied des Wiener Kreises nichts mit einem kritischen Begriff der Dialektik anfangen konnte. »Der Positivismus der wissenschaftlichen Philosophie stellt heute die undialektische Negation der Metaphysik dar«,<sup>18</sup> schrieb Marcuse 1933 in einem Diskussionspapier für Horkheimer. Die »Selbstbeschränkung auf die Wirklichkeit als ›Tatsache‹ funktioniert als [...] wissenschaftliche und philosophische Anerkennung der bestehenden Wirklichkeit so wie sie ist.«<sup>19</sup>

Marcuse, Horkheimer und Adorno konnten den Schein der Vernunft in einer unvernünftigen Welt und den Schein der Freiheit in sozialer Unfreiheit auf den Begriff bringen, weil die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung für sie mehr war als eine obsoletere Hypostasierung aus der alten Metaphysik (und auch mehr als eine *wesenslogische* Durchgangsbestimmung der spekulativen Dialektik Hegels). Das ist das philosophische Fundament der kritischen Theorie: Ohne den Begriff eines Wesens, das sich soziostrukturell rekonstruieren lässt, ist ein Verständnis gesellschaftlicher Erscheinungen nicht denkbar – und Kritik, die diese als Gestalt(ung)en eines gesellschaftlichen ›Unwesens‹ rekonstruiert, erst recht nicht.

Die Kritik wiederum knüpft an den späten Marx an, der gemeinhin nicht in eine metaphysische Tradition gestellt wird.<sup>20</sup> Für den frühen Marx galt: »das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«<sup>21</sup> Doch der späteren Wertkritik liegt eine Unterscheidung von Wesen und Erscheinung zugrunde, die das ›Wesen‹ durchaus als Abstraktion fasst. Ein ›Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse‹ wäre ohne eine dialektische, wiewohl implizite, Kritik des philosophischen Wesensbegriffs nicht zu denken, der also nicht einfach aufzugeben ist.

Im *Kapital* spricht Marx von der »metaphysischen Spitzfindigkeit« und den »theologischen Mucken« der Ware.<sup>22</sup> Diese Metaphern für den Fetischcharakter der Ware sind jedoch nicht nur Metaphern. Als Gebrauchsobjekt ist ein Tisch »ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich-übersinnliches Ding.«<sup>23</sup> Ursprung des metaphysischen und insofern »rätselhaften« Charakters des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt, ist für Marx bekanntlich diese »Form selbst.«<sup>24</sup> Der Begriff der Form wird aus der metaphysischen Transzendenz in die Immanenz soziohistorischer Praxis überführt, aber dabei bleibt Marx nicht stehen, die Immanenz behält nicht das letzte Wort. Gesellschaftliche Verhältnisse können nur kritisiert werden, wenn man sie nicht als Gegebenheiten gelten lässt, sondern als soziale, zeichenvermittelte Konstruktionen begreift. Die Kritik der herrschaftlichen und ökonomischen Zwangsgewalt, die jene Verhältnis-Konstruktionen stiftet, muss aber darauf bestehen, dass Kritik nicht nur ein Deutungskampf im Reich nominalistischer Zeichen ist. Sie konzipiert jene Verhältnisse als Realabstraktion,<sup>25</sup> macht sie aber nicht zu ontologischen Universalien.

Ebenfalls im *Kapital* heißt es, dass Wissenschaft die Voraussetzung für Kritik ist, und Marx betont: »alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen.«<sup>26</sup> Die kritische Theorie der Gesellschaft versteht sich (sowohl bei Marx als auch bei Horkheimer) als wissenschaftliche Theorie. Als solche geht sie von der philosophischen Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung aus, die aus dem Kategorienarsenal der Metaphysik kommt. Daher hat Marcuse von den »ironischen Begriffen« des historischen Materialismus gesprochen: Begriffe, »die ihre eigene Aufhebung enthalten.«<sup>27</sup> In der materialistischen Dialektik werde »das Wesen« als Zusammenhang »des gesellschaftlichen Prozesses« verstanden, und zwar so, »wie er in einer bestimmten historischen Epoche organisiert ist,«<sup>28</sup> denn: »Der materialistische Wesensbegriff ist ein geschichtlicher Begriff.«<sup>29</sup>

Das Fundament philosophischer Theorie sei »der positive [...] Wesensbegriff«, der »im Wesensbegriff des Menschen« gipfeln würde, schrieb Marcuse 1936; er stehe »als Leitidee und Vorbild hinter allen kritisch-polemischen Unterscheidungen von Wesen und Erscheinung.«<sup>30</sup> Marcuse hat darin, bei aller unumgänglichen (Ideologie-)Kritik daran, »das kritische Motiv der Wesenslehre«<sup>31</sup> gesehen. Demnach dient es also keineswegs immer nur zur Rechtfertigung des historisch-konkreten Leidens von Menschen durch den Verweis auf die Ewigkeit, wenn Metaphysik den Anspruch erhebt, »das Sein zu erfassen, die Totalität zu denken, einen vom Menschen unabhängigen Sinn der Welt zu entdecken,«<sup>32</sup> wie Horkheimer 1937 monierte. Kritische Theorie destruiert den falschen Schein jener vermeintlichen Unabhängigkeit, ohne den Möglichkeitsraum dichtzuma-

chen, den das Konzept der Transzendenz eröffnet. Und wenn sie von »Totalität« spricht, knüpft sie nicht an den affirmativen Totalitätsbegriff der idealistischen Philosophie an, sondern transformiert ihn in eine heuristische Kategorie, die darauf verweist, dass partikuläre Erscheinungen und Bestimmungen in der philosophischen Betrachtung niemals isoliert stehenbleiben dürfen.

Um heute daran anzuschließen, bedürfte es einer Metakritik am konstruktivistischen Konsens der Kulturwissenschaften.<sup>33</sup> Essenzialismuskritik, die ihren eigenen Nominalismus nicht reflektiert, steht der Erkenntnis gesellschaftlicher Realabstraktionen im Wege. Als deren Grundlage bestimmt kritische Theorie die In-Wert-Setzung von menschlicher Arbeitskraft und natürlicher Ressourcen zur permanenten Akkumulation von Kapital. Dabei handelt es sich, mit den Worten von Günther Mensching, um eine »daseiende Abstraktion, die sich durch die Einzelmomente des Prozesses der neueren Geschichte hindurch reproduziert.«<sup>34</sup> Diese begriffliche Bestimmung impliziert keine Rückkehr zum Essenzialismus affirmativer Metaphysik, sondern eine negative Theorie des Wesens. Die Frage dieser Theorie ist, wie die innere Warenform, die die Dinge und die Praxis in der kapitalistischen Produktionsweise bekommen, Gestalt annimmt und wie ein abstraktes Allgemeines dabei die besonderen, jeweils erscheinenden Individuen bestimmt.

In der Kritik der politischen Ökonomie kommt also ein »ironisches« Konzept von Metaphysik zum Tragen. Ich nenne es das »heuristische« Konzept, weil man bei der Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse nicht nur von Singularitäten ausgehen kann, sondern auch ein Allgemeines voraussetzen muss. Die unerledigte Frage der Metaphysik ist, wie bereits angesprochen wurde, die (im Hegel'schen Sinne wesenslogische) »Frage nach dem realen Wesen der Dinge und ihrem begrifflichen Ausdruck.«<sup>35</sup> Ohne die begriffliche Folie des Allgemeinen haben wir keine »Erkenntnis der historischen Besonderheit« und der »Widersprüchlichkeit und Veränderlichkeit« des Bestehenden in seiner je konkreten Besonderheit.<sup>36</sup>

Philosophinnen und Philosophen können von Marx lernen, dass selbstgenügsame Philosophie die Wirklichkeit nicht auf angemessene Begriffe bringen kann. Sie können aber auch lernen, dass kritische Theorie die Wirklichkeit nicht angemessen auf Begriffe bringen kann, wenn sie kein philosophisches Zentrum hat und die physische Form der Dinge nicht von ihrer quasi-metaphysischen Form, nämlich der Warenform, unterscheiden kann.<sup>37</sup> Solange die Warenform die gesellschaftliche »Objektivität« bestimmt, hat der »Gedanke« sich dazu praktisch-kritisch in »Stellung« zu bringen, könnte man hegelmarxistisch sagen.

»Daß in der Erscheinung die Dinge sich oft verkehrt darstellen, ist ziemlich in allen Wissenschaften bekannt, außer in der politischen Ökonomie.«<sup>38</sup> schrieb

Marx. Mit seiner Ironie zielte er darauf, dass sich in der ökonomischen Sphäre die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung gewissermaßen in der Sache selbst bis zur Verkehrung zuspitzen könne. Daher hielt er es beispielsweise für einen imaginären Ausdruck, wenn volkswirtschaftlich vom »Wert der Arbeit« geredet wird anstatt vom Wert der Arbeitskraft. Dem liege indessen nicht ein Denkfehler zugrunde, sondern eine sachliche Verkehrung, und die gehe aus den Produktionsverhältnissen selbst hervor. Begriffe wie der »Wert der Arbeit« sind Marx zufolge »Kategorien für Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse.«<sup>39</sup> Ebenso erscheine »die Wertbestimmung, die die Bewegung der Produktion beherrscht«,<sup>40</sup> selbst nicht als unmittelbar zähl- und messbare Komponente dieser Bewegung. Vielmehr zeigten sich in der Sphäre der Konkurrenz nur mannigfache Einzelercheinungen: »Durchschnittsprofite«, »Steigen und Fallen der Produktionspreise infolge von Wechsel in der Höhe des Arbeitslohns« und »Schwankungen der Marktpreise« – nicht jedoch die »ununterbrochne Aus- und Einwanderung des Kapitals, die zwischen verschiedenen Sphären der Produktion stattfindet«<sup>41</sup> und durch wechselseitigen Ausgleich im Ganzen gesehen die Profitrate tendenziell fallen lasse. Weil aber »die Werte, die hinter den Produktionspreisen stehen und sie in letzter Instanz bestimmen«, selbst nicht in Erscheinung treten, scheine es so, als ob den mannigfachen Einzelphänomenen nicht die »Bestimmung des Wertes durch die Arbeitszeit« und die »Natur des Mehrwerts« zugrunde liegen würden, die ja »aus unbezahlter Mehrarbeit«<sup>42</sup> besteht. »*Es erscheint also in der Konkurrenz alles verkehrt*. Die fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich an der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz, und daher auch in den Vorstellungen, worin die Träger und Agenten dieser Verhältnisse sich über dieselben klarzuwerden suchen, sind sehr verschieden von, und in der Tat verkehrt, gegensätzlich zu ihrer innern, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff.«<sup>43</sup>

### III. Informatisierung der Ökonomie

Wenn die philosophisch zu rekonstruierende Dialektik von Wesen und Erscheinung einer gesellschaftlichen Formbestimmtheit und einer geschichtlichen Dynamik unterliegt, dann muss kritische Theorie heute fragen, wie sich die sozialen Produktivkräfte in ihrer technisch-sachlichen und menschlich-subjektiven Seite durch die Digitalisierung verändern. Diese Veränderungen müssen sich ja auf das innere Spiel ökonomischer und kultureller Vorgänge auswirken, die in ihren aktuellen Erscheinungsformen zugleich ausgedrückt und versteckt werden.<sup>44</sup>

In den 1960er und 1970er Jahren gingen Weiterführungen der Marx'schen Theorie zunächst in Richtung Cultural Studies und Semiotik. Dann kam

die Problematik des Rassismus und des sozialen Geschlechts hinzu und, nicht zuletzt, die ökologische Diskussion. Wenn Sozialphilosophie heute die Wachstums-Ideologie kritisiert, kann sie an Marcuses Diagnose aus den 1960er Jahren anknüpfen. In seinen *Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* hat er die widersprüchliche Struktur spätkapitalistischen Wachstums untersucht. Der Buchtitel *Der eindimensionale Mensch* deutete an, dass Wissenschaft und Philosophie nicht mehr versuchen, zu denken, was sein könnte und sein sollte, sondern nur beschreiben, was ist. Der bestehende Zustand wird vermessen, statistisch erschlossen, sprachlich rekonstruiert und innerhalb des vorgegebenen Rahmens optimiert. Damit wird er zum Maß aller Dinge; die Vorstellung, dass andere Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, ein anderer Umgang mit äußerer und innerer Natur denkbar sind, und dass sie mit den Produktivkräften verwirklicht werden könnten, die zur Verfügung stehen, wurde als unwissenschaftlich abgewiesen. Seit dem Siegeszug der analytischen Philosophie gelten solche Gedanken auch als philosophisch nicht mehr zeitgemäß.

»Der mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt institutionalisierte Zuwachs der Produktivkräfte sprengt alle geschichtlichen Proportionen«,<sup>45</sup> bemerkte Habermas 1968 im Anschluss an Marcuse und durchaus noch im Sinne der Frage nach der sachlichen und subjektiven Seite der Transformation sozialer Produktivkräfte. »Daraus zieht der institutionelle Rahmen seine Legitimationschance. Der Gedanke, daß die Produktionsverhältnisse am Potential der entfaltenen Produktivkräfte gemessen werden könnten, wird dadurch abgeschnitten, daß sich die bestehenden Produktionsverhältnisse als die *technisch notwendige* Organisationsform einer rationalisierten Gesellschaft *präsentieren*.«<sup>46</sup> Dabei ist es bekanntlich nicht immer friedlich zugegangen. Die »Erfindung, Planung und Herstellung« von Fabrikwaren »verlangten nach einem ständig wachsenden Zubau an Tätigkeiten, den wir heute als Forschung und Entwicklung bezeichnen. Die »Informatisierung der Ökonomie«, schrieb kürzlich der Medienwissenschaftler Felix Stalder, »die Beschleunigung der Massenproduktion, der umfassende Einsatz wissenschaftlicher Methoden der Arbeitsorganisation und die zentrale Rolle von Forschung und Entwicklung in der Industrie«, all das wurde im 20. Jahrhundert »durch die in einem noch nie dagewesenen Maße industriell geführten Weltkriege enorm beschleunigt.«<sup>47</sup>

Heute scheint die früh- und hochkapitalistische Trennung der Arbeitenden von den Arbeitsmitteln der Vergangenheit anzugehören, denn menschliche Arbeit wird immer mehr über Computer in Wert gesetzt. Doch diese Facette des auch unter soziologischen Gesichtspunkten zu konstatierenden Eigentums an Produktionsmitteln ändert nichts am Grundbestand der privaten Aneignung des



gesellschaftlich produzierten Mehrprodukts. Traditionelle Industrieproduktion scheint an die Peripherie abgedrängt, aber weil alle Menschen der Logik der Digitalisierung unterworfen werden, ist die ökonomische Verfügung über ihre Arbeitsleistungen ebenso gesichert wie die Kontrolle ihrer physischen und psychischen Aktivitäten auf dem neusten Stand der Technik.

Aus regulationstheoretischer Perspektive kann das als universal gewordene technische Rationalität bezeichnet werden. Sie hat sich als post-hierarchische und post-bürokratische Form der Organisation einer Gesellschaft etabliert, die zwar keine Industriegesellschaft im klassischen Sinne Max Webers mehr ist, sich aber in ihren Arbeits- und Freizeitformen mehr denn je der »kapitalistischen Rationalität«<sup>48</sup> verpflichtet sieht, die sich in jener Epoche durchgesetzt hat. Marcuse hat sich in den 1960er Jahren Webers Diagnose angeschlossen, dass diese Rationalität eine formale, mathematisierende und quantifizierende sei. Die Gestalten der »Ökonomie und Technik«,<sup>49</sup> die aus ihr hervorgehen, seien grundsätzlich von der »Reduktion von Qualität auf Quantität«<sup>50</sup> geprägt. Darauf basiere die spezifisch moderne Form der »Herrschaft über alle (auf Quantitäten und Tauschwerte reduzierten) Besonderheiten«.<sup>51</sup> Fünfzig Jahre nach dieser Diagnose leben wir im Zeitalter der mikroelektronischen Revolution und der zivilen Nutzung von Informations-, Kommunikations- und Ortungstechnologien, die für militärische Zwecke entwickelt wurden. Digitale Technik ist nicht mehr nur ein Mittel der Lebensverbesserung – sie ist der Zweck sämtlicher Lebensvollzüge. Die digitale Infrastruktur, entwickelt für den Bedarf der militärisch-industriellen Komplexe, erscheint wie eine Entelechie des Handelns, des Produzierens und des Verbrauchens. Und zwar nicht nur auf der Ebene der wirtschaftlich-politischen Propaganda und der biometrischen Kontrolle, sondern auch bei der individuellen und kollektiven Selbstwahrnehmung und -darstellung. Alle Menschen sind in einen herrschaftlich organisierten, ökonomisch ausgerichteten Apparat auf technisch-wissenschaftlicher Grundlage eingespannt, in dem fremdbestimmte Arbeit, Konkurrenzkampf, Ausruhen, Vergnügen und Selbstverwirklichung denselben Mustern folgen. Sie müssen, wie Marcuse seinerzeit schrieb, »ihre physische und geistige Energie im Kampf um ihre Existenz, ihren Status und ihre Vorteile verausgaben. Sie müssen den Apparat ertragen, bedienen und genießen, der ihnen diese Notwendigkeit auferlegt.«<sup>52</sup>

Der Kontext, in dem Marcuse dies schrieb, war seine Kritik der »Great Society«-Ideologie, die zwischen 1963 und 1969 von der US-Regierung unter Präsident Johnson propagiert wurde. Wirtschaftswachstum sollte sozialen Fortschritt bewirken, Bürgerrechte und Umweltschutz sollten durch die Förderung von Infrastruktur, Bildungs- und Gesundheitswesen vorangebracht werden. Heute macht die deutsche Bundesregierung ganz ähnlich Reklame. In der *Digitalen Agenda*

für Deutschland, die vor vier Jahren vom Bundesministerium für Wirtschaft und Energie sowie vom Innenministerium und vom Ministerium für Verkehr und digitale Infrastruktur herausgegeben wurde, ist zu lesen: »Der digitale Wandel bietet große Chancen, unseren Wohlstand und die Lebensqualität zu steigern und Deutschlands Zukunftsfähigkeit zu sichern.«<sup>53</sup>

Dabei greifen zwei Momente ineinander: die Entwicklung der technologischen Produktivkräfte und die Veränderung der Produktionsverhältnisse in Richtung der Ökonomisierung der Kultur. Die Entwicklung der Produktivkräfte geht seit mehr als hundert Jahren mit einer »Verwissenschaftlichung der industriellen Produktion«<sup>54</sup> einher. Entwurf, Herstellung und Distribution von Waren sowie die Logistik der Produktionszweige bilden einen informations- und wissensbasierten Apparat, der die Produktionsformate beständig rationalisiert. Dabei wird immer mehr variables Kapital (menschliche Arbeitskraft) durch konstantes Kapital (Maschinen) ersetzt, und die ideologische Legitimation der Produktions- und Herrschaftsverhältnisse erscheint immer objektiver und stringenter.<sup>55</sup> Als flankierende Maßnahme fungierte in den fordistischen Gesellschaften des organisierten Massenkonsums die »Ökonomie der Affekte«<sup>56</sup> mittels Reklame und *public relations*, die durch Psychologie, Kommunikationswissenschaft und Marktforschung grundiert wurden.<sup>57</sup> Mit der wachsenden Verbreitung digitaler Endgeräte, dem tendenziell massenhaften Zugang zu medialen Produktionsmitteln, ging die Kulturalisierung immer größerer Teile des sozialen Zusammenlebens einher. Heute öffnen die *social media* als *soziale Massenmedien* einen medialen Handlungsraum. Aber nicht als freundliche Einladung, die man auch ablehnen kann.<sup>58</sup> Menschen, die nicht mitmachen – sei es, weil sie sich weigern oder weil sie die (verbalen und visuellen) Sprachen der Selbstpräsentation nicht beherrschen –, bleiben außen vor. Sie werden aussortiert und ausgegrenzt.

Der Ökonomisierung der Kultur entspricht die »Kulturalisierung der Ökonomie.«<sup>59</sup> Das Zusammenspiel dieser komplementären Entwicklungen betrifft nicht nur »weiche« Faktoren der kulturellen Artikulation. Dazu nochmals Felix Stalder: »Die für die Kultur der Digitalität wichtigsten [Faktoren] sind die Flexibilisierung von wirtschaftlichen Aktivitäten [...] und Beschäftigungsverhältnissen [...] sowie der Abbau der sozialen Sicherungssysteme.«<sup>60</sup> Die kulturelle Digitalisierung in ihrer individuell-besonderen, ihrer affektiven und visuellen Erscheinungsvielfalt hat eine (wenn man so will) *wesenhafte* ökonomische, soziale und politisch-herrschaftliche Grundlage: die weltweite Restrukturierung der Wertschöpfung qua Ausbeutung lebendiger Arbeit durch Digitalisierung von Produktion und Konsumtion.

Die universale Verbreitung mikroelektronischer Produktions- und Kommu-

nikationsmittel in Gestalt digitaler Endgeräte, die alle, die sie verwenden, als potenzielle Gestalterinnen und Gestalter erscheinen lassen, schafft einen Zustand gesellschaftlicher Heteronomie, indem sie Kommunikation durch und durch in Warenform bringt. Phantasie ist immer seltener »produktive Einbildungskraft« (im Sinne von Kant); sie ist kaum noch ein Raum für den Entwurf konkreter gesellschaftlicher und politischer Utopien eines friedlichen Zusammenlebens jenseits des irren Wachstumszwangs, sondern meist nur noch »reproduktive Einbildungskraft« (Kant), die sich auf das Ausmalen »technischer Utopien«<sup>61</sup> konzentriert. Mit Marcuses Worten: »die technologische Zivilisation tendiert dazu, die transzendenten Ziele der Kultur (transzendent im Hinblick auf die gesellschaftlich *etablierten* Ziele) zu beseitigen und beseitigt oder schmälert damit jene Faktoren oder Elemente der Kultur, die gegenüber den gegebenen Formen der Zivilisation antagonistisch und fremd waren.«<sup>62</sup>

Digitalisierte Verfahren der Speicherung, vor allem aber auch der Produktion und Kommunikation kultureller Inhalte, verändern aus der Sicht der kritischen Theorie den Sektor der Kulturindustrie noch einmal, und zwar nicht nur akzidentell, sondern womöglich auch substantiell. Diese These möchte ich mit Hilfe von Marcuses Theorem der repressiven Entsublimierung erläutern. Darunter verstand Marcuse die gesellschaftliche Entlastung von der individuellen Triebkontrolle, die nicht, wie man mit Freud hätte annehmen müssen, zum Zerfall sozialer Integration führt, sondern zur stärkeren Integration. Die digital gestützte Produktion kultureller Inhalte und Praktiken hebt heute die Trennung in Produzenten und Konsumenten warenförmiger Kulturgüter tendenziell auf. Die Rede von einer Kultur gleichberechtigter »Prosumenten« ist aus Sicht der kritischen Theorie aber in Frage zu stellen. Und zwar insofern, als die ästhetisch-kulturelle Differenz von Formen und Inhalten zur unmittelbar bestehenden Wirklichkeit verschwindet, die auch zu kulturindustriellen Konditionen noch mehr oder weniger unreglementierte Erfahrungen zuließ (oder sogar erzwang). Und damit verschwinden »die oppositionellen, fremden und transzendierenden Elemente«<sup>63</sup> der Kultur, die Marcuse bereits in der Epoche des Fordismus zur Bedeutungslosigkeit schrumpfen sah, weil sich die Hoffnung auf ein besseres Leben damals für alle durch das Versprechen materiellen Wohlergehens und sexueller Libertinage für viele verdrängen ließ.

Die Hedonisierung der Kultur kommentierte Marcuse mit dem Hinweis, dass »die Liberalisierung der Sexualmoral« dazu beitrage, »die Privatsphäre den Tauschbeziehungen« zu unterwerfen.<sup>64</sup> – Was ist die aktuelle Gestalt, in der eine progredierende »technologische Rationalität« sich anschickt, jene »oppositionellen und transzendierenden Elemente [...] zu beseitigen«,<sup>65</sup> vermöge derer Kultur im bürgerlichen Zeitalter ein Kampfplatz der antagonistischen Interessen an

Veränderung oder Beharrung war? Die Frage lenkt den Blick auf die neuen Formensprachen einer Digitalisierung kultureller Praktiken und Produkte.<sup>66</sup> Auf dem weiten Feld der spontanen Laienproduktion und des freien Austauschs selbstproduzierter Bilder, Videos, Texte und Tondateien sind, ohne Frage, auch Momente unreglementierter Aneignung und freier Umcodierung am Werk. Mächtiger aber ist die mimetische Reproduktion visueller, klingender und getexteter Code-Schablonen. Die Schnittstelle für die Integration ins Kollektiv, an jedem Ort und in sogenannter ›Echtzeit‹, ist das portable Multimedia-Endgerät,<sup>67</sup> und die kulturellen Praktiken der digitalen Kommunikation sind im Wesentlichen »Resonanzsignale« und »Resonanzvergewisserungen«,<sup>68</sup> mit denen wir uns ständig versichern, dass wir dazugehören.

Hannah Arendt beobachtete vor 60 Jahren, wie der private Raum vom sozialen Geschehen absorbiert wird.<sup>69</sup> Heute entstehen neue alltagskulturelle Formen, die mit der Entprofessionalisierung kultureller Produktion durch Digitalisierung einhergehen, und – das wäre die These aus der Sicht kritischer Theorie – durch fortschreitenden Schwund ästhetischer Teilautonomie gekennzeichnet sind. Sie scheinen der erweiterten Akkumulation des Kapitals im kulturellen Sektor immer weniger entgegenzusetzen. Sie können also immer weniger bei der Kompensation jener Fremdbestimmung helfen, unter der Selbsterhaltung in der Konkurrenzgesellschaft zu erfolgen hat. Der Verweigerungs-Aspekt in kultureller Praxis und in den Phantasieräumen der Einzelnen, den Oskar Negt und Alexander Kluge Anfang der 1980er Jahre rekonstruiert haben,<sup>70</sup> hat dem Mitmach-Aspekt Platz gemacht. Zu Marcuses Zeit wurde die »Privatsphäre« von »den Tauschbeziehungen« bestimmt; heute erfolgt die Selbst-Kommodifizierung über die Produktion und Vermarktung unserer Daten.

Insofern wirkt Marcuses Überlegung, dass der »Kampf« des »positivistischen Empirismus« »gegen alles, was ›Metaphysik‹ genannt werden kann«,<sup>71</sup> die Welt nicht humaner gemacht hat, keineswegs veraltet. Die abstrakte Negation affirmativer Metaphysik habe deren kritisches Potential eliminiert, das darin bestand, in ihrer epistemisch falschen Gestalt eine Differenz zur praktisch falschen Gestalt der Wirklichkeit zu behaupten. Als solches konnte Metaphysik zur »Erfahrung der Dimension der noch nicht in Wirklichkeit übersetzten *humanitas*« beitragen und »Denk-, Vorstellungs- und Ausdrucksweisen« bestärken, »die wesentlich nichtoperationell und transzendent sind und das bestehende Universum des Verhaltens nicht in Richtung auf ein Reich von Geistern und Illusionen transzendieren, sondern in Richtung auf historische Möglichkeiten«. <sup>72</sup> Dazu brauchen wir in der Tat jenen »geistigen Raum [...], in dem kritisches Überschreiten, Opposition und Absage sich entfalten konnten«. <sup>73</sup> Dieser Raum wird heute versperrt oder mit digitalen *gadgets* zugestellt. Die Geringschätzung, mit

der die »spekulative Philosophie«<sup>74</sup> in den Wissenschaften häufig betrachtet wird, ist heute, wie zu Marcuses Zeiten, ein fester Bestandteil jener Abriegelung.<sup>75</sup> – 1936 hat Marcuse betont, dass in »der gegenwärtigen Epoche der Menschheit [...] die Ökonomie als die fundierende Schicht derart zum ›Wesentlichen‹ geworden« sei, »daß alle anderen Schichten zu ihrer ›Erscheinungsform‹ geworden sind.«<sup>76</sup> Darin wird man ihm heute kaum widersprechen mögen.

#### Anmerkungen

---

- 1 Überarbeitete Fassung eines Beitrags zu dem Buch Jens Bonnemann, Paul Helfritsch, Thomas Zingelmann (Hg.), *68 - Soziale Bewegung und VordenkerInnen*, Springe 2019. Der Text ist aus meinem Vortrag auf der gleichnamigen Tagung an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena im Juli 2018 hervorgegangen. Für Anregungen und Kritik bei der Diskussion danke ich Jens Bonnemann, Tilman Reitz und Thilo Wesche; für Anregungen zur Bearbeitung des Textes für die vorliegende Fassung schulde ich Michael Franz großen Dank.
- 2 Peter-Erwin Jansen, *Vorwort*, in: Herbert Marcuse, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 6: *Ökologie und Gesellschaftskritik*, hg. von Peter-Erwin Jansen, Vorwort von Iring Fetscher, Springe 2009, 11.
- 3 »Für die [...] Entwicklung des Kapitalismus ist es bezeichnend, daß sich die juristischen Kategorien der Vertrags- und Gewerbefreiheit vollständig vom sozioökonomischen Hintergrund ablösten und auf diese Weise absolut gesetzt wurden.« (Franz Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 11942/44*, Frankfurt/Main 1988, 311. – Siehe dazu auch Jürgen Bast, *Totalitärer Pluralismus. Zu Franz L. Neumanns Analysen der politischen und rechtlichen Struktur der NS-Herrschaft*, Tübingen 1999, 126 ff.).
- 4 Wilhelm Dilthey, *Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie*, in: ders., *Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften 1867–1910*, hg. von Hermann Nohl, Frankfurt/Main 1946, 24–37, hier 32.
- 5 Wilhelm Dilthey, *Traum*, in: ders., *Die Philosophie des Lebens*, 41–47, hier 42.
- 6 Siehe dazu meinen Aufsatz »All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik«. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 46/47 (2018), 9–36.
- 7 Mit einer Formulierung von Günther Mensching: Das unerledigte Motiv der Metaphysik besteht in der »Frage nach dem realen Wesen der Dinge und ihrem begrifflichen Ausdruck« (Günther Mensching, *Nachwort*, in: Karl Heinz Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, in: ders., *Kritische Philosophie. Abhandlungen und Aufsätze*, München 2012, 263–270, hier 265).
- 8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 8, Frankfurt/Main 1970, 93.
- 9 Ebd., 94 (§ 28; im Orig. z.T. kursiv).
- 10 Ebd. (*Zusatz*).
- 11 Max Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main 1988, 108–161, hier 108.
- 12 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 81.
- 13 Günther Mensching, *Nachwort*, 265.

- 14 Herbert Marcuse, *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Bd. 6: *Ökologie und Gesellschaftskritik*, 52.
- 15 Vgl. Ulrich Müller, *Erkenntniskritik und negative Metaphysik bei Adorno. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt/Main 1988, 223; siehe dazu Michael Theunissen, *Negativität bei Adorno*, in: Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt/Main 1983, 41–65.
- 16 Herbert Marcuse, *Thesen über wissenschaftliche Philosophie*, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Bd. 6: *Ökologie und Gesellschaftskritik*, 55
- 17 Ebd.
- 18 Ebd.
- 19 Ebd.
- 20 Siehe dazu meinen Aufsatz *Marx, Metaphysik und kritische Theorie. Thesen und Materialien*, in: Dominik Novkovic, Alexander Akel (Hg.), *Karl Marx. Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marx-schen Praxisphilosophie*, Kassel 2018, 31–47.
- 21 Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: ders., Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1981, 533–535, hier 534.
- 22 Karl Marx, *Das Kapital*, Frankfurt/Main 1968, Bd. 1, 85.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd., 86.
- 25 Zur Rezeption der Marx'schen Wertlehre in der Kritischen Theorie siehe Mario Schäbel, *Die Bedeutung der Frankfurter Schule für eine neue Marx-Lektüre*, in: Novkovic, Akel (Hg.), *Karl Marx*, 97–116.
- 26 Karl Marx, *Das Kapital*, Frankfurt/Main 1968, Bd. 3, 825.
- 27 Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, in: ders., *Schriften*, Springe 2004, Bd. 3, 45–84, hier 84 (Hvhg. G.S.).
- 28 Ebd., 69.
- 29 Ebd., 73.
- 30 Ebd., 83 f.
- 31 Ebd., 68.
- 32 Max Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, 108–161, hier 108.
- 33 Günther Mensching, *Zeit und Fortschritt in den geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins*, in: Peter Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«. Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt/Main 1975, 170–192, hier 175.
- 34 Siehe dazu mein Buch *Revisionen des Realismus. Zwischen Sozialporträt und Profilbild*, Stuttgart 2018.
- 35 Mensching, *Nachwort*, 265.
- 36 Seit Marx fasst kritische Theorie die Relation des Universalen und des Partikularen als eine dialektische auf. Siehe dazu Hans Ernst Schiller, *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*, Springe 2017, 13f. – Von Marcuse ist zu lernen, dass Metaphysik begriffliche Mittel zur Kritik enthält, die sich entweder auf eine ideale Transzendenz bezieht (bei Platon) oder auf die im Stofflichen angelegte Entelechie (bei Aristoteles), um – als »Stellung des Gedankens zur Objektivität« – zu belegen, dass Entitäten hinter dem zurückbleiben, was als Möglichkeit wesentlich in ihnen angelegt ist. Die Behauptung, dass den flüchtigen, immerfort wechselnden Erscheinungen etwas Beständiges, Substantielles zugrunde liegen müsse, erfolgte aus der Gewissheit einer objektiv konzipierten Vernunft. Diese war der Maßstab der

- Kritik am Schein. In Platons *Anamnesis*, in »der ›Erinnerung‹ an das Wesen« also »lebt das kritische Bewußtsein einer ›schlechten‹ Faktizität, das Bewußtsein nicht verwirklichter Möglichkeiten. Das Wesen als Möglichkeit wird zur Kraft und Macht im Seienden« (Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, 47).
- 37 Marx und die spätere kritische Theorie gehen davon aus, dass das Abstrakte real ist: Der Tauschwert »inhäriert dem Ding unsichtbar und bestimmt es zur Ware, wodurch es den Gesetzen der zweiten Natur ebenso unterworfen wird wie es durch seine physikalischen Eigenschaften der ersten immer schon gehorcht hat. Sein Wesen teilt sich realiter in eine *forma physica* und eine *forma metaphysica*« (Günther Mensching, *Nominalistische und realistische Momente des Marxschen Arbeitsbegriffs*, in: Gerhard Schweppenhäuser, Dietrich zu Klampen, Rolf Johannes (Hg.), *Krise und Kritik. Zur Aktualität der Marxschen Theorie*, Lüneburg 1987, 58–76, hier 69f).
- 38 Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, 559.
- 39 Ebd. – Für diesen Hinweis danke ich Michael Franz.
- 40 Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, 219.
- 41 Ebd., 218.
- 42 Ebd., 219.
- 43 Ebd.
- 44 Vgl. Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, 590.
- 45 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt/Main 1968, 51.
- 46 Ebd.
- 47 Felix Stalder, *Die Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 27.
- 48 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, in: ders., *Schriften*, Bd. 7, Springe 2004, 82.
- 49 Ebd., 81.
- 50 Ebd., 82.
- 51 Ebd.
- 52 Herbert Marcuse, *Das Individuum in der Great Society*, in: ders., *Schriften*, Bd. 8, Springe 2004, 167–193, hier 173.
- 53 [https://www.digitale-agenda.de/Content/DE/\\_Anlagen/2014/08/2014-08-20-digitale-agenda.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=6](https://www.digitale-agenda.de/Content/DE/_Anlagen/2014/08/2014-08-20-digitale-agenda.pdf?__blob=publicationFile&v=6) [letzter Zugriff 29.7.2018].
- 54 Ich zitiere diesen Ausdruck nach Stalder, *Die Kultur der Digitalität*, 27. Stalder gibt als Quelle einen Aufsatz von Peter Ecker an: *Verwissenschaftlichung der Industrie*, in: *Zeitschrift für Unternehmensgeschichte*, 2 (1990), 73–94.
- 55 Die mikroelektronische Revolution schafft Bedingungen, unter denen immer mehr abhängig Arbeitende zu Eigentümern von Produktionsmitteln werden. Dabei findet eine formelle Rückkehr zu vor-industriekapitalistischen Arbeitsverhältnissen in der Phase der digitalen Produktionsmedien statt – jedoch weiterhin im Rahmen des Gegensatzes von Erwerbsarbeit und Privatkapital. Dieser Gegensatz wird nicht angetastet, er ist vielmehr die Grundlage für jene umwälzende Neuformatierung abhängiger Arbeit. Immer mehr Menschen besitzen nicht nur ihre Arbeitskraft als Ware, sondern darüber hinaus ein digitales Endgerät (ihr »Smartphone«), das sie in Stand setzt, als Lieferanten auf Termin Produkte und Dienstleistungen zu verkaufen. Die high-tech-orientierte Ökonomie der wirtschaftlich führenden Staaten setzt dementsprechend zunehmend darauf, Menschen nicht mehr in längerfristige Arbeitsverhältnisse einzustellen, sondern »in die Selbständigkeit [zu] entlassen und nur noch auf Lieferbasis [zu] beschäftigen« (Christoph Türcke, *Digitale Gefolgschaft. Auf dem Weg in eine neue Stammesgesellschaft*, München 2019, 55).
- 56 Stalder, *Die Kultur der Digitalität*, 29.



- 57 Ebd., 29f.; siehe dazu auch Gerhard Schweppenhäuser, Christian Bauer, *Ethik im Kommunikationsdesign. Verständigung, Verantwortung und Orientierung als Kriterien visueller Gestaltung*, Würzburg 2017, 118–124.
- 58 »Expressivität, die Fähigkeit, »Eigenes« zu kommunizieren, gilt nicht mehr nur als Eigenschaft von Künstlern und Wissensarbeitern, sondern wird von immer breiteren Schichten der Gesellschaft verlangt und schon in der Schule vermittelt. In den sozialen Massenmedien muss jeder (sich) produzieren.« (Stalder, *Die Kultur der Digitalität*, 93) War die kreative Nutzung der Kommunikations- und Produktionsmöglichkeiten, die Computer und Internet bieten, bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts die Domäne von technologischen und kulturellen Avantgarden, so ist sie mittlerweile zu einem Basiserfordernis im Konkurrenzkampf geworden, der sich um das Überleben oder um das lebenswerte Leben dreht. Und zwar vor allem, »weil die gegenwärtigen Formen des Kapitalismus gelernt haben, von der Ausbreitung von Nischen und der Vervielfachung der Segmente zu profitieren« (ebd.).
- 59 Ebd., 63.
- 60 Ebd., 32.
- 61 Wolfgang Bock, *Neue Medien und Ideologie. Zur Dialektik der digitalisierten Aufklärung*, in: Uwe Bittlingmayer, Alex Demirovic, Tatjana Freytag (Hg.), *Handbuch Kritische Theorie*, Wiesbaden 2016, 2; [https://rd.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-658-12707-7\\_67-1](https://rd.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-3-658-12707-7_67-1) letzter Zugriff 15.1.2019]. »Die Technik zieht [...] alle soziale und politische Fantasie an sich« (ebd.).
- 62 Herbert Marcuse, *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur*, in: ders., *Schriften*, Bd. 8, 115–135, hier 118.
- 63 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 76.
- 64 Herbert Marcuse, *Lyrik nach Auschwitz*, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Bd. 2: *Kunst und Befreiung*, hg. von Peter-Erwin Jansen, Einleitung von Gerhard Schweppenhäuser, Lüneburg 2000, 161.
- 65 Ebd.
- 66 »Das Mittel Technik mutiert [...] zum Subjekt und die Menschen und ihre Körper werden zu [...] Anhängseln: [...] Käufer, [...] Datengeber, [...] Ausbeutungsobjekte [...]. Diese Relation bildet die Kehrseite der neuen Möglichkeiten der Benutzung digitaler Geräte« (Bock, *Neue Medien und Ideologie*, 23).
- 67 Siehe dazu Jens Dreßler, *Wer benutzt hier eigentlich wen? Was Medien mit uns machen und wie wir mit Kindern darüber nachdenken können*, in: Susanna May-Krämer, Kerstin Michalik, Andreas Nießeler (Hg.), *Mit Kindern über Medien und über Menschen und (andere) Tiere ins Philosophieren kommen. Beiträge zum Philosophieren*, Berlin–Münster 2018, 81–89, hier 84.
- 68 Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2017, 159.
- 69 Hannah Arendt, *Vita Activa*, München 2018, 83f.
- 70 Oskar Negt, Alexander Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt/Main 1987, 109ff.
- 71 Marcuse, *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur*, 118.
- 72 Ebd., 120.
- 73 Ebd.
- 74 Ebd., 127.
- 75 Das belegt der, als paradigmatischer Fortschritt sozialer Wissensproduktion gefeierte, Übergang vom sogenannten *mode one* der traditionellen Humanwissenschaften zum sogenannten *mode two*: Wissenschaftlich erzeugtes Wissen »hat nützlich zu sein, sei es für die Industrie, für die Regierung oder für die Gesellschaft im allgemeinen Sinne«



(Michael Gibbons, u. a., *Wissenschaft neu denken. Wissenschaft und Öffentlichkeit in einem Zeitalter der Ungewissheit*, Weilerswist 2004, 4).

76 Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, 69.