



Information Nr. 38 Stuttgart VI/1969

## **Die Angst vor der Manipulation Herbert Marcuse und die Unruhe der Jugend**

von Wilhelm Quenzer

Die Gesprächssituation ist jedem bekannt, der in den vergangenen Jahren darum bemüht war, zu erhellen, was sich in der Unruhe der Jugend, in ihrem Unbehagen an unserer Gesellschaft, letztlich zu artikulieren versucht. Immer fand sich ein erboster Vater, der erklärte, die jungen Leute hätten noch gar nichts mitzureden, sie sollten erst einmal etwas lernen und leisten. Ebenso sicher kam dann aber auch immer die Antwort der Jungen: Wenn wir noch nicht mitreden können, dann sagen wir, daß die Alten nicht mehr mitreden können: „Die haben ja noch nicht einmal Marcuse gelesen!“

Tatsächlich haben die Alten nach den Strapazen der Wiederaufbaujahre einen solchen „Nachholbedarf an privater Existenz“, daß sie im allgemeinen wenig Neigung zeigen, sich die Schriften von Herbert Marcuse, dem wohl einflußreichsten „Ideologen“ der Studenten-Revolution, als Pflichtlektüre für die Freizeit aufdrängen zu lassen.

Nun kann man allerdings annehmen, daß auch von den Studenten nicht alle, nicht einmal alle von denen, die demonstrieren, ihren Marcuse gelesen haben, der ja nicht gerade zu den leicht zu lesenden Autoren gehört. Daß wohl nur ein kleiner Teil Marcuse wirklich gelesen haben dürfte, läßt sich schon aus rein äußerlichen Gründen vermuten. Der Lebensweg des aus Berlin gebürtigen Philosophen Herbert Marcuse führte nach 1933 über Genf nach Amerika, ehe er, schon jenseits des bei uns üblichen Emeritierungsalters, auch im Land seiner Herkunft so viel Resonanz bei der Jugend fand. Das bedeutet, daß sich das Werk im ganzen in zum Teil schwer zugänglichen Exil-Zeitschriften findet, daß es überhaupt nur in bestimmten Aspekten gegenwärtig ist, allerdings aber auch

**Hinweis:** Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

nicht durchweg von gleicher Bedeutung für die uns hier interessierende späte Wirkung sein dürfte. Daß Marcuse nicht leicht zu lesen ist, liegt vor allem aber am Schwierigkeitsgrad und der Problemdichte dieses Werks, an der verarbeiteten Bildungsfülle und einer sensiblen, gelegentlich aber auch bedenklich schillernden Sprache.

Wenn man die Marcuse-Mode unter den Studenten vor Augen hat, kann einem also leicht die folgende kleine Szene von Brecht in seinen aus dem Nachlaß veröffentlichten „Flüchtlingsgesprächen“ einfallen: Da wird im Bahnhofsrestaurant von Helsinki im Gespräch zweier Emigranten der eine, ein Physiker und skeptischer Intellektueller, vom anderen, einem Arbeiter, mit Marx und Marxismus bedrängt.

„Meine Kenntnis vom Marxismus“, so wehrt sich der Intellektuelle, „ist unvollkommen, so seiens lieber vorsichtig. Eine halbwegs komplette Kenntnis des Marxismus kostet heute, wie mir ein Kollege versichert hat, zwanzigtausend bis fünfundzwanzigtausend Goldmark. Drunter kriegen Sie nichts Richtiges, höchstens so einen minderwertigen Marx ohne Hegel oder einen, wo der Ricardo fehlt ...“

Mit einem „minderwertigen Marx ohne Hegel“ kann man aber auch nicht Marcuse lesen. Will man ihn aber lesen, dann wäre von Rechtswegen zusätzlich zu Marx noch ein eingehendes Studium der Freudschen Psychoanalyse erforderlich, was die von Brecht genannte Goldmarksumme mindestens noch einmal verdoppeln würde.

Trotzdem redet heute alle Welt über Marcuse, so wie alle Welt über Marx und Freud redet und so wie mittlerweile längst auch die Kritiker bestimmte Vorstellungen von Marx und Freud aufgegriffen haben und sich ihrer in der Diskussion ganz geläufig bedienen. Man kann also fragen, ob sich eine Darstellung und Kommentierung nicht einmal an bestimmten Schlüsselbegriffen orientieren sollte, die heute jeder wenigstens vom Hörensagen kennt, an bestimmten besonders erfolgreichen Begriffsprägungen, die sozusagen als terminologische Spurenelemente die mehr oder weniger diffuse Breitenwirkung von Marcuses Denken belegen.

Eine solche Arbeit könnte den mit Marcuse traktierten Vätern als Diskussionshilfe angeboten werden. Vielleicht wird der gleiche Text aber auch nicht ganz ohne Nutzen für die Söhne sein. Wie man weiß, verstehen sich die unruhigen Studenten nicht selten als eine Art *Minderheit* im Ganzen der Gesellschaft. Minderheitenprobleme verschärfen sich aber in der Regel, wenn eine Minderheit auch noch eine andere Sprache spricht, und man kennt die Verständigungsschwierigkeiten, auf die die studentische Jugend stößt, wenn sie das, was sie umtreibt, breiteren Kreisen der Öffentlichkeit näherzubringen versucht.

Es soll uns also nicht um eine „halbwegs komplette Kenntnis“ von Marcuse gehen, sondern lediglich um bestimmte, heute weithin aufgenommene Grundbegriffe, die sich letztlich aus seinem Werk herleiten, und die Gründe, warum sich gerade diese Begriffe als so suggestiv erwiesen haben.

Eine weitere Einschränkung des Themas ergibt sich aus der Beobachtung, daß Marcuse bei seinem letzten Auftreten in Berlin, im heißen Sommer 1967, von Kritikern und ungedulden Schülern in einer Art und Weise ins Kreuzverhör genommen wurde, die erkennen ließ, daß gerade der auf Aktivitäten drängende Teil der Studenten den Argumentationsstil ihres bisherigen Lehrers schon wieder viel zu differenziert findet. Es könnte also durchaus sein, daß Marcuses Einfluß auf die Studenten seinen Höhepunkt bereits wieder überschritten hat. Trotzdem ist wohl kaum zu bezweifeln, daß uns *einige* seiner Gedanken noch eine ganze Weile beschäftigen werden, und dies unter Umständen auch ganz abgelöst von dem Autor, der sie einmal in die Welt setzte oder wenigstens am schlagkräftigsten formuliert hat.

Eine solche weiter wirkende Bedeutung wird man vor allem *einem* Motiv-Komplex zuschreiben können, der deshalb im folgenden näher charakterisiert werden soll, nämlich Marcuses Versuch, Marx *gleichzeitig* mit Sigmund Freud für unsere unmittelbare Gegenwart zu aktualisieren.

### **Marx, Freud und die Vokabel „repressiv“**

Marcuse ist nicht der erste und einzige, der versucht hat, marxistische Gedanken und Psychoanalyse miteinander zu verbinden, und er wird wohl auch nicht der letzte bleiben. Den Anfang machte Ende der zwanziger Jahre, selber noch aus Freuds Schule herkommend, Wilhelm Reich, nach dem übrigens im letzten Jahr Studenten an verschiedenen Universitäten der Bundesrepublik eigene Gründungen von Instituten „für kritische Psychologie“ benannt haben.

Vergleichbares findet sich beim späten Sartre, oder, in unserem Sprachbereich, bei der unter dem Namen „Frankfurter Schule“ locker zusammengefaßten Gruppe von Sozialphilosophen. (Zusammen mit Theodor W. Adorno gehörte Marcuse ja längere Zeit zu den führenden Mitarbeitern von Max Horkheimers „Institut für Sozialforschung“, das von 1934 bis Kriegsende seinen Sitz in Amerika hatte.) Was Marcuses Versuch aber von anderen Spielarten des „Freudomarxismus“ unterscheidet, ist, daß es sich bei ihm um mehr als eine bloße *Kombination* handelt, zu der man kommen kann, wenn man findet, der Marxismus kenne eigentlich nur die Klasse und lasse Lebensprobleme des Individuums unterbelichtet, so daß hier eben die Psychoanalyse als Ergänzung einzuarbeiten wäre.

Bei Marcuse werden beide Denkweisen so ineinandergespiegelt, daß sich wirklich eine neue Einheit ergab, eine Einheit, für die es schon im Sprachlichen Indizien gibt. Zeigen läßt sich das vor allem an der schon beinahe in den allgemeinen Sprachschatz übergegangenen Vokabel „repressiv“, die sich auch im Titel der wohl bedenklichsten und folgenschwersten Schrift von Marcuse, seinem Traktat über die „repressive Toleranz“ findet. (Enthalten in: R. P. Wolff/B. Moore/H. Marcuse, „Kritik der reinen Toleranz“ – edition suhrkamp Nr. 181.) In einem 1968 erschienenen „Revolutions-Lexikon“ (von Peter Weigt bei Bärmeier & Nikel) lesen wir unter diesem Stichwort:

*Repression*. Unterdrückung, Hemmung. Meint im weiteren Sinne die politische Unterdrückung von Volksmassen oder Teilen einer Bevölkerung (Neger in den USA) durch einen Teil der Bevölkerung oder eine herrschende Klasse mit Hilfe staatlicher oder gesellschaftlicher Gewaltanwendung. In neuester Zeit geschieht das zunehmend auch durch Bewußtseins-Manipulation: Unter dem Einfluß der Massenmedien (Funk, Fernsehen, Zeitung, Werbung etc.) gelingt es weitgehend, den Beherrschten ihre objektiv unwürdige Lage (wirtschaftliche und politische Abhängigkeit) subjektiv als befriedigend erscheinen zu lassen. Die Manipulation ist gelungen, wenn die Wünsche und Sehnsüchte von Bevölkerungsmassen auf Ziele gelenkt werden können, die mit den Interessen der Herrschenden vereinbar sind bzw. diese fördern (Konsumentenverhalten): Die Menschen setzen sich ihre Ziele nicht mehr selbst, sondern streben nach den Dingen, die ihnen von den Massenmedien als erstrebenswert suggeriert werden, so wie die Wünsche von Käufern nicht mehr allein von ihren Bedürfnissen, sondern von den durch Reklame geschaffenen Anreizen bestimmt werden ...

Im engeren Sinne meint *Repression* die Unterdrückung menschlicher Triebe und Entwicklungsmöglichkeiten zugunsten einer möglichst weitgehenden Anpassung des Individuums an gesellschaftliche Normen (Konformismus). Das bedeutet, daß die Gesellschaft ihre scheinbar gute Funktionsfähigkeit mit dem persönlichen Unglück ihrer Mitglieder erkauft (Neurosen, Verdrängungen, insbesondere im sexuellen Bereich). Dieses Unglück wird in der Regel allerdings subjektiv nicht empfunden, äußert sich aber z. B. in erhöhter Aggressivität gegenüber den Mitmenschen, die sich von Zeit zu Zeit Ventile sucht und damit das Zusammenleben der Menschen erschwert.

Was Marcuses eigenen Sprachgebrauch – in seinen nicht selten zuerst englisch erschienenen Publikationen – angeht, so gilt es eines festzuhalten: Die Vokabel „*Repression*“ meint nicht nur – wie bei Marx – „politische“ Unterdrückung. Sie ist auch der angelsächsische Übersetzungsterminus für die Freudsche „*Verdrängung*“ und läßt, was in deutschen Texten natürlich nicht so unmittelbar herauskommt, diese Bedeutung auch immer irgendwie mitschwingen. Eine „*repressive*“ Gesellschaft ist also, vorläufig formuliert, nicht nur eine Gesellschaft, in der der Einzelne politisch unterdrückt wird, sondern immer auch eine Gesellschaft, in der er zu einem Verdrängen vitaler Lebenserwartungen gezwungen wird, und das auch gerade dann, wenn diese Gesellschaft ihm alle seine vermeintlich eigenen, im Grunde aber nur suggerierten Wünsche zu erfüllen scheint. Gerade in einer solchen Gesellschaft, mitten im Wohlfahrtsstaat, bei höchstem Lebensstandard, kann dann die Frage aufkommen, ob hier am Ende nicht das elementarste Bedürfnis des Menschen, die Sorge um seine eigentliche Bestimmung und die seiner Welt auf eine eigentümliche Weise verdrängt bleibt.

Sich immer vor Augen zu halten, was die so verstandene Vokabel „*Repression*“ mit einem Griff zusammenzuhalten versucht, ist umso wichtiger, als diese Bedeutungsdichte bei Marcuse selbst, wie bei den meisten seiner Anhänger, keineswegs immer durchgehalten wird.

Wie der Begriff so von Hand zu Hand wandert, können die verschiedenen Bedeutungen sehr bald wechselseitig verdrängt werden, so daß die Vokabel dann wieder auf die Bedeutung einer vorwiegend politischen Unterdrückung zurückfällt oder aber auf die Befürwortung einer bloß noch sexuellen „Befreiung“ hinausläuft, wofür man sich allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, nur sehr begrenzt auf Marcuse berufen kann.

## **Marcuses Analyse der hochindustriellen Gesellschaft**

Zunächst aber noch ein paar Bemerkungen zur Person, soweit sie für die eigentümliche Kultur- und Gesellschaftskritik unseres Autors von Belang sind. Herbert Marcuse ist, wie ein orthodoxer Marxist sagen würde, großbürgerlicher Herkunft. Er studierte bei Husserl und Heidegger und wurde nachhaltig geprägt von einer spezifisch deutschen Bildungstradition. Auch heute noch versichert er gern, daß zum ursprünglichen Programm des Marxismus einmal die bewahrende Aufhebung jenes Erbes gehörte, das die Kultur der bürgerlichen Gesellschaft bei aller Ungerechtigkeit doch für die Entfaltung und für das Glück des Individuums beigebracht habe, und daß sogar dazugehörte der Anspruch einer eigentlichen Erfüllung bestimmter Möglichkeiten, die in der bürgerlichen Gesellschaft zwar versprochen, an ihrer Verwirklichung aber verhindert worden seien.

Trotzdem galt die nicht unbedingt von Anfang an zu erwartende Hinwendung zu Marx und Freud nicht einfach einer Art Kontrastideologie, die Marcuse ausgebildet hätte im Protest gegen den Unrechtstaat, der ihn 1933 aus seiner Heimat vertrieb, wenn auch die intellektuelle Verarbeitung der Enttäuschung über die Kulturwelt, der er entstammt, die Frage, „wie es dazu kommen konnte“, einmal breiten Raum in seinem Denken einnahm.

In einem Aufsatz über den Einfluß der deutschen Emigration – Sektion Philosophie und Soziologie – auf das amerikanische Geistesleben aus dem Jahre 1965<sup>\*)</sup> kann man unschwer zwischen den Zeilen herauslesen, was weiter der Aufenthalt in Amerika für Marcuse bedeutet hat, wo er nach einiger Zeit Professuren erhielt und sogar hohe Regierungsämter einnahm, ohne daß sich doch, wie auch im Fall von Ernst Bloch, seine Gedanken in der Neuen Welt ohne weiteres als assimilierbar erwiesen hätten.

Marcuse sieht die amerikanische Gesellschaft und damit die hochentwickelte Industriegesellschaft überhaupt als einen riesigen Produktions- und Verteilungsapparat, als ein Herrschaftssystem, das auf politische Gewalt weitgehend verzichten kann, weil diese Überflußgesellschaft durch überwältigende Leistungsfähigkeit und einen sich ständig erhöhenden Lebensstandard erreicht hat, daß sie als „komfortable, reibungslos funktionierende, vernünftige, demokratische Unfreiheit“ hingenommen werde.

Die schon von Marx leicht mythisierten „Produktivkräfte“ haben in dieser Sicht eine eigenartige Zweideutigkeit erlangt. Sie sind zwar enorm „schöpferisch“ – das liegt ja im Wort „produktiv“, aus

<sup>\*)</sup> enthalten im Jahrbuch für Amerikastudien, Bd. 10 – Heidelberg 1965

dem Zwang, die eigenen Produkte durch immer neue Modelle überholen zu müssen, resultiert aber, daß sie, was sie „schaffen“, nicht mehr „erhalten“ können. Auf Verschwendung, auf die Produktion und den Absatz „unnützer Dinge“ angewiesen, schillert die moderne Industriegesellschaft besonders da zwischen Produktivität und Destruktivität, wo sie auch noch die Mobilisierung ihrer Möglichkeiten für eine permanente Rüstungswirtschaft zur Erhaltung und Sicherung des Wohlstandes einspannt, während gleichzeitig der Einzelne, der nicht mehr genug „leistet“, sehr schnell das Gefühl haben kann, für schrottreif gehalten zu werden.

Natürlich wird dieser ganze Prozeß von Menschen gelenkt und organisiert, aber alle Zwecke und die Mittel, sie zu erreichen, sind vorwegbestimmt durch die Erfordernisse, den „Apparat“ zu erhalten, zu schützen und zu vergrößern. Dieser zum Selbstzweck gewordene, *allmächtige*, mit Hilfe einer *allgegenwärtigen* öffentlichen Meinung herrschende Apparat umgreife die politische wie die private Existenz der Individuen, Arbeitszeit wie Freizeit, Dienst wie Erholung. Er beherrsche die Herrschenden – eine immer anonym werdende Bürokratie – genauso wie die Beherrschten, so daß die Affekte des Protestes auf merkwürdige Weise ins Leere stoßen.

Marcuses Protest richtet sich auch weniger gegen eine Art „Verschwörung“ von eigentlich Herrschenden als vielmehr gegen bestimmte Handlanger des Apparats. Seinen Hauptgegner sieht Marcuse in einem konformistischen Nützlichkeitsdenken, das sich auf die unmittelbaren Gegebenheiten des alltäglichen Verhaltens einschränkt und keine kritische Distanz, keine historische Besinnung mehr aufkommen lassen will.

Soziologie und Psychologie, gereinigt von allen eigentlich philosophischen und geschichtlichen Begriffen und als „wertfreie“ Wissenschaften in ihrer Gesamtheit zentriert auf meßbare, statistisch feststellbare und vorausberechenbare Verhaltensweisen, treten in den Dienst derjenigen, die sie am besten zu gebrauchen wissen, in den Dienst der großen Konzerne, der politischen Parteien, der „pressure groups“. Als industrielle Soziologie, als Markt-, Motiv- und Betriebsforschung machten sie es möglich, die Bedürfnisse, Meinungen und Neigungen der Menschen verfügbar zu machen, und mobilisierten selbst noch das Unbewußte im Dienste der herrschenden Interessen, ohne daß diese Kontrolle, diese „totale Gleichschaltung“ ohne Terror, ja selbst ohne Zensur und Aufhebung demokratischer Spielregeln, den Individuen selbst bewußt zu werden brauchte.

Marcuse fand sich also in Amerika in einer hochentwickelten Industriegesellschaft, die sich nicht mehr damit begnügen kann, wirklich vorhandene, sogenannte „echte“ Bedürfnisse zu befriedigen, sondern immer stärker darauf angewiesen ist, ständig neue Bedürfnisse zu wecken, das heißt, die Bedürfnisse für immer neue Erzeugnisse mit Hilfe einer hochgezüchteten, raffinierten Werbung gleich „mitzuproduzieren“.

In der gleichen Denkweise weiterformuliert: Die moderne Industriegesellschaft hat sich, seit Friedrich Engels' „Lage der arbeitenden Klassen in England“, in einer Weise verändert, daß für Marcuses eigenes Anliegen, das revolutionäre Drängen auf eine radikale Veränderung, auf die Schaffung einer ganz anderen Gesellschaft, auch schon das Bedürfnis verkümmert zu sein scheint, so daß ein Bedürfnis nach einer solchen totalen Wende überhaupt erst wieder zu wecken wäre. Von daher sein Bemühen, in die stellenweise nur noch glimmenden Funken zu blasen, ideologisches Öl in das Feuer zu gießen, und seine Bereitschaft, an Stelle des längst integrierten Proletariats in radikalen Studenten, Hippies, Gammlern und den antikolonialistischen Bestrebungen der sogenannten Dritten Welt das Heranreifen eines möglichen neuen, geschichtlichen Subjekts zu sehen, das die große Alternative vielleicht doch noch herbeiführen könnte.

Wo Marcuse allerdings aus unserer „eindimensionalen“ Welt<sup>\*)</sup>, einer Welt, die dem Individuum kein „Innen“ mehr läßt und der Gesellschaft nicht einmal mehr den Traum einer heilen Gegenwart, hinübersieht in die „vierte“ Dimension dessen, was er meist schlichtweg „die Alternative“ nennt, wird man allerdings eins sagen müssen: Diese Alternative ist, im Bann des radikalen Nein, das Marcuse über unsere gegenwärtige Gesellschaft spricht, eher *noch* abstrakter geworden, als sie das im alten Marxismus vor der enttäuschenden Realisierung des Sozialismus „in einem Lande“, der UdSSR, war. Aber damit ist Marcuse als Kritiker schwerlich erledigt, und zwar, wie vor allem zu betonen ist, gerade nicht als Kritiker *unserer* Gesellschaft. Die Einsicht, daß die „Revolutions-Vergessenheit“ der heutigen Wohlfahrtsgesellschaft nicht zuletzt durch die Erfahrung des Stalinismus mitbedingt ist, hat ihn nämlich nebenbei auch noch zu einem hellsichtigen Kritiker des Sowjet-Marxismus werden lassen, den er<sup>\*\*)</sup> in der Wechselwirkung mit der Entwicklung des Kapitalismus, im großen Bedingungs-zusammenhang des Ost-West-Gegensatzes analysiert hat.

Indem Marcuse in Amerika mit wachsendem Unbehagen auf die selbstgenügsame Wohlfahrtsgesellschaft reagierte, in der er sich vorfand, nahm er in gewissem Sinne die Erfahrung vieler unserer Studenten vorweg, die bei uns, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, zum Befremden ihrer Väter plötzlich wieder Marx als jungen Autor entdeckten. Marcuses Einfluß auf diese Jugend mag sich weiter aus der Abstraktheit seines Denkstils erklären, einer Abstraktheit, der sich gerade junge Menschen in einer bestimmten Phase ihrer Entwicklung gern überlassen. Besonders anziehend wirkt aber, daß Marcuse, der selbst in den zwanziger Jahren an der Wiederentdeckung der Marxschen Frühschriften beteiligt war, den humanitär-humanistischen Impulsen des jungen Marx den Vorrang gibt vor den komplizierten ökonomischen Grübeleien, mit denen der späte Marx über Jahrzehnte hinweg die quasi-naturgesetzlichen Bedingungen der Weltrevolution auszurechnen versuchte.

\*) Nach dem Titel des Hauptwerks: Der eindimensionale Mensch, dt. 1967, Soziologische Texte Nr. 40

\*\*\*) In seinem Buch: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Soziologische Texte Nr. 22

## Die triebenergetisch errechnete Revolutions-Chance

Nicht nur die Immunität der amerikanischen Gesellschaft gegen säkularisierte Eschatologie in ihrer spezifisch marxistischen Form war für Marcuse eine Anfechtung. Seine Kritik richtete sich auch gegen die Art und Weise, wie die Freudsche Psychoanalyse, im Unterschied zum Marxismus, in Amerika zwar aufgenommen, aber, seiner Auffassung nach, gerade dabei um ihren eigentlichen Elan gebracht wurde.

Freuds These, daß Kultur und Zivilisation auf der dauernden Unterdrückung der menschlichen Triebe beruhen, konnte noch die Frage mit sich führen, ob der dabei dem Einzelnen auferlegte Verzicht die Vorteile der Kultur wirklich aufwiege oder ob nicht die mißliche Lage neurotischer Patienten überhaupt von einer allgemeinen Zerrüttung der Gesellschaft mitverursacht sei. In gewissem Sinne wäre also das Leiden des Patienten eine Protestreaktion gegen eine kranke Welt, in der er zu leben gezwungen ist. Im Gegensatz zu dem in dieser Weise revolutionär verstandenen Freud sieht Marcuse in den Vertretern der verschiedenen „revisionistischen“ neopsychoanalytischen Schulen nur noch „Anpassungsberater“, die zu einer besseren Einordnung in eine grundsätzlich nicht mehr in Frage gestellte zivilisatorische Umwelt verhelfen wollen.

Wenn wir aber fragen, wie Marcuse sein eigenes Freud-Verständnis für eine Analyse der repressiven Gesellschaft fruchtbar macht, dann sind ein paar kritische Zwischenbemerkungen angezeigt, mit denen wir, wie wir das bei Marcuse selbst tun, auch in der Psychoanalyse, die sich historisch so komplex und wandlungsreich entfaltet hat, ein paar vereinfachende Akzente setzen:

Das Hauptärgernis, das von der Psychoanalyse einmal ausging, lag nicht nur im Bruch eines Tabus, nicht nur in der Art, wie Freud das allgemeine Gespräch auf die Sexualität brachte, sondern auch in der Bedeutung, die er dieser im Blick auf den Menschen glaubte zusprechen zu müssen. Nach Freud fängt nämlich die Sexualität, im Gegensatz zu der bis dahin gültigen Meinung, nicht erst in der Pubertät zu rumoren an, sondern zeigt schon in der ersten Kindheit eine Art Frühblüte, von der dann das ganze weitere Leben bestimmt bleiben soll. Es war diese „Entheiligung der Kinderstube“, wie man das nannte, die als Schock empfunden wurde und die Widerstände hervorrief, die wohl nicht ausschließlich aus dem Viktorianischen Klima der Jahrhundertwende erklärt werden können. Man sprach von „Pansexualismus“ und machte Freud den Vorwurf, daß er den Menschen „von der Wiege bis zur Bahre“ im Grunde immer nur von dem einen Triebwunsch beherrscht sein lasse.

Inzwischen haben wir den ersten Schock wohl soweit verwunden, daß es, wie man meinen sollte, an der Zeit wäre, Freuds Libido-Lehre allmählich etwas gelassener zu beurteilen. Eine rein sprachkritische Betrachtung würde etwa ergeben, daß Freud den

Begriff der Sexualität „erweitert“ hat, daß er, indem er auch die frühkindliche Entwicklungsphase einer sexuellen Deutung unterzog, diesem Begriff eine weitere Ausdehnung gab, als man ihm bisher zugestanden hatte.

Nun weiß man aber aus der alten Schullogik, daß es eine Relation zwischen Umfang und inhaltlicher Konkretion eines Begriffes gibt. Man kann also in unserem Fall durchaus fragen, was Freud wohl weglassen – oder soll man sagen „verdrängen“? – mußte, damit sich der Begriff der Sexualität der angestrebten Erweiterung hergab. Was bei Freud auf der Strecke blieb, ist ganz einfach die Tatsache, daß bei der angenommenen frühkindlichen Sexualität und ihren Äußerungen kaum mit den gleichen *biologischen* Folgen zu rechnen ist wie bei der Sexualität voll ausgewachsener Individuen. Abgeblendet wurde, biologisch gesprochen, die Bedeutung der Sexualität für die Fortpflanzung der Gattung, in deren Dienst sie nach Freud erst nachträglich gestellt wurde.

Die Freudsche Libido-Lehre läuft darauf hinaus, die Sexualität, die beim Menschen – im Unterschied zum Tier – immer schon lockerer in ihrem biologischen Kontext saß, einmal ganz allein für sich herauszupräparieren, ein Versuch, der auf noch kaum geklärte Weise an unterschwellige Tendenzen einer in ihrem Fortpflanzungswillen einigermaßen irritierten Zivilisationsmenschheit rührte.

Was bei Freud von der Sexualität übrigblieb, spiegelt ihren rein individuellen Aspekt, nämlich die Faktoren Lust und Unlust. Damit verschaffte sich Freud die Möglichkeit, alles, was überhaupt mit Lust verbunden ist, als der Wurzel nach „sexuell“ zu bezeichnen, wobei allerdings auch nicht zu verkennen ist, daß auch, was die Biologen als „natürlich“ gelten lassen, seinerseits nicht weniger „ideologisiert“ werden kann, und, gerade in unserer jüngeren Vergangenheit, auch ideologisiert wurde.

Man hat Freud aber nicht nur vorgeworfen, daß er alle Lebendigkeit des Menschen auf den *einen* Trieb zurückführe. Man hat ihm weiter vorgeworfen, daß er diesen *einen* Trieb nach dem Leitbild des Energiebegriffs im 19. Jahrhundert als quantifizierbare Größe fassen wollte. Die *eine* Libido kann „verdrängt“ werden. Die auf diese Weise verklemmte Energie kann aber auch wieder freigesetzt werden, wenn man sie nämlich durch Verschiebung auf kulturell höhere, gesellschaftlich erwünschte Ziele „sublimiert“, wobei allerdings „Verdrängung“ und wirklich geglückte „Sublimierung“ nicht immer leicht zu unterscheiden sind.

Natürlich hat man sich gefragt, ob dieses rechnerische Modell eines psychischen „Apparats“ mit seiner „Energie“ der menschlichen Psyche wirklich angemessen sei. Man muß aber auch sehen, daß nicht zuletzt die Illusion, Psychisches auf diesem Wege verrechenbar und damit technisch manipulierbar zu machen, bis heute die Hauptattraktivität dieser Lehre ausmachen dürfte.

In einem Aufsatz „Zur Kritik des Hedonismus“ aus dem Jahre 1938<sup>\*)</sup> erinnerte Marcuse an eine ältere, primitivere Fassung dieser Lehre, vor ihrer Einkleidung in energetische Gedankenbilder des 19. Jahrhunderts. Schon der antike, epikureische Hedonismus wußte nämlich, daß es Fälle gibt, wo man auf augenblicklich gebotene Annehmlichkeiten verzichten sollte, um sich eventuell später darauf folgende Unannehmlichkeiten zu ersparen. Nach Marcuse verkümmert bei diesem Rechnen in Lust-Unlust-Bilanzen die Lust selbst zu einem vorsichtig abwägenden Verhalten, das im Grund mehr an der zu vermeidenden Unlust orientiert sei, das vor Konflikten mit den bestehenden Verhältnissen zurückweiche und kompromißlerisch-konformistisch sich eben auf gesellschaftlich zugelassene, ja erwünschte Formen der Lustbefriedigung einschränke.

Mit demselben Kalkül aber operiert Marcuse im Großen, wenn es um die Frage geht, ob sich eine Revolution als angebracht, als gut, vielleicht sogar als notwendig rechtfertigen lasse. Marcuse hält einen, wenn auch groben historischen Kalkül für möglich, nämlich – unter Berücksichtigung der einer Gesellschaft zur Verfügung stehenden materiellen und geistigen Mittel – ein Abwägen der mit der Erhaltung einer bestehenden Gesellschaft verbundenen Kosten gegen das Risiko, mit revolutionärer Gewalt Alternativen zu befördern, die einer umfassenderen Befriedigung und Befreiung vernünftige Chancen bieten.

Dieser Kalkül selbst nimmt sich, bei näherer Prüfung, wie eine trieb-energetische Fassung der Marxschen Mehrwertlehre aus, die einmal besagte, daß der Kapitalist dem Arbeiter nur zahlen könne, was dieser für seinen notdürftigsten Lebensunterhalt brauche. Mit anderen Worten: hier soll Freud Marx zu Hilfe kommen, nachdem sich inzwischen herausgestellt hat, daß der Arbeiter – jedenfalls im Westen – schon einfach wegen der Erhaltung der Kaufkraft mehr erhalten muß.

Der „Mehrwert“ Marcuses liegt in der der Sexualität abgewonnenen und „sublimierten“ Energie; denn Fortschritt ist nach Freud ja nur durch Verwandlung von Triebenergie in gesellschaftlich nützliche Arbeit möglich. Indem sich das Individuum den Genuß seiner eigenen Produktivität versagt, investiere es damit das Potential neuer Produktivität. Marcuse sieht nun einen Zustand heranreifen, bei dem die wachsende Mechanisierung und Automatisierung der Arbeit es ermögliche, einen immer größeren Teil derjenigen Triebenergie, die für die entfremdete Arbeit abgezogen wurde, in Energie der Lebenstrieb zurückzuverwandeln. Die Gesellschaft könnte sich mittlerweile eine höhere Triebbefriedigung leisten, das bestehende, gesellschaftlich erzwungene Verhältnis zwischen Arbeit und Genuß, Arbeitszeit und freier Zeit ließe sich umdrehen, die archaische Sublimierung erotischer Energie könnte zurückgenommen, das „Übersublimierte“ könnte „entsublimiert“ werden.

\*) Wiederabgedruckt in: Kultur und Gesellschaft I, edition suhrkamp 101

Angemerkt werden muß hier allerdings, daß Marcuse in der allenthalben zu beobachtenden Liberalisierung der Sexualmoral einstweilen nur eine „repressive Entsublimierung“ sieht, eine Scheinfreiheit, eine kontrollierte, partielle Freilassung der Sexualität für die Zwecke des kommerziellen Anreizes, ein Vereinnahmtwerden dieser ganzen Sphäre in den Bereich von Geschäft und Unterhaltung.

### **„Fremdgesteuerte“ Sublimierung und die offene Zukunft**

Es läßt sich also zeigen, daß Marcuse in dem gleichen buchhalterischen Rechnen in Lust-Bilanzen, das er dem Individuum ankleidet, selbst steckenbleibt, wenn er die Zeit für revolutionäre Aktivitäten gekommen sieht, wenn er überhaupt dazu neigt, das unverrechenbar Offene aller Zukunft zu verkennen. Ganz davon abgesehen, daß alles Handeln in diese Zukunft hinein auch noch in einem tieferen Sinn das Risiko von Schuldverstrickungen einschließt, ein „Risiko“, dem man allerdings auch im Nichthandeln, im gleichgültigen die-Dinge-treiben-lassen nicht entgeht.

Der bei Marcuse vergessene Faktor der Zeit, der mehr oder weniger alle Lust-Unlust-Kalkulationen verunsichert, läßt sich schon an einem einfachen anthropologischen Beispiel aufzeigen, nämlich am Phänomen des *Geizes*. Der Geizige mag in jungen Jahren sein Geld zurückhalten, indem er sich in seiner Phantasie ausmalt, was er sich alles damit leisten könnte, solange er es eben bei sich behält. Entscheidet er sich im einzelnen zu einem Kauf, so hat er das Gewählte nicht nur mit Geld, sondern immer auch gleichzeitig mit dem Verlust an Möglichkeiten zu bezahlen.

(Die gleiche Struktur ist in der Situation der Berufswahl gegeben, wenn ein junger Mensch, der vielseitig interessiert und veranlagt ist, mit seinem Abitur vor den Toren der überfüllten Universität steht und von der einigermaßen unsicher gewordenen Zukunft mit ihrem erhöhten Wechsel an Berufsbildern und Berufschancen erfährt.)

Beim Geizigen wird die Entwicklung in der Regel so verlaufen, daß er mit der Zeit immer weniger in der Lage sein wird, von seinen Möglichkeiten noch wirklichen Gebrauch zu machen. Ganz allmählich wird dann auch die Phantasie, die ihm diese Möglichkeiten vor Augen stellte, aufgezehrt von der puren Angst, andere – spätestens die lachenden Erben – könnten ihm an sein Geld wollen.

Etwas von dieser Angst, nicht um das eigene Geld, sondern um die eigene Libido, glaubt man in der von Marcuse mehr geweckten als beschworenen Angst vor der Manipulation in der modernen Industriegesellschaft zu spüren. Dabei braucht es uns im Augenblick nicht um die Frage zu gehen, wieweit diese Angst, jedenfalls in dem Maß, in dem sie sich äußert, immer berechtigt ist. Tatsache ist die erhöhte Bereitschaft gerade junger Menschen,

sich eben auf diese Angst hin ansprechen zu lassen. Wohl aber kann man sich fragen, wieviel von dieser Angst Anzeichen für eine tiefere Existenz- und Zukunftsunsicherheit ist. Was die Studenten angeht, so haben sie allerdings, über Marcuse hinaus, die Möglichkeit, die *Angst* des Einzelnen, mitsamt seinen Ansprüchen an das Leben in der Masse unterzugehen, umschlagen lassen in die *Lust*, in der Masse unterzugehen, indem sie Hörsaal und Seminare mit ihrer gespannten Atmosphäre eines überhitzten Konkurrenz- und Leistungskampfes hinter sich lassen, um sich auf der Straße in der Provokation eines gemeinsamen Gegners zu solidarisieren.

Nach Marcuse strebt sogar der uneingeschränkte Eros, jene, zum Unterschied von der Sexualität den ganzen Menschen durchherrschende Kraft, nach nichts weiter als nach intensivierter und verewigter Lustgewinnung, nach schmerzloser Bedürfnisbefriedigung. Wenn sich diese Kraft aber nach Freud mit beliebigen Zielen verkuppeln läßt, dann kann uns natürlich auch die Gesellschaft diese Arbeit abnehmen. Manipulation ist dann jede fremdgesteuerte Sublimierung, vor allem aber, in der Sprache Marcuses, jede fremdgesteuerte „repressive Entsublimierung“. So gesehen, kann uns diese Angst aber zu einem Symptom für eine elementare Verunsicherung des lustsuchenden Individuums werden, für eine Verunsicherung unseres Lebens überhaupt, für die immer schwerer zu findende Antwort, wie wir unser Leben noch gestalten, in welche Richtung wir unsere Kräfte noch einsetzen sollen.

Eben dieser Verunsicherung werden wir wohl erst dann gerecht, wenn wir fragen, ob sich, was hier eigentlich gesucht wird, nicht doch noch auf eine tiefere Bedeutung hin erkennen und begreifen lasse.

Freud konnte, wie wir fanden, den Begriff der Sexualität „erweitern“, weil er das Individuum auf sich selbst und sein Streben nach Lustgewinn vereinzelt und alles, was überhaupt mit Lust verbunden ist, für dieses schiere Streben nach Lustgewinn in Anspruch nahm. Diese Ausweitung des Begriffs Sexualität zog Freud schon früh die kritische Frage zu, warum die auf diese Weise zu einer Art psychischen Grundenergie gewordene Libido, die sich auf alle möglichen Ziele „umfunktionieren“ läßt, überhaupt noch als Sexualität bezeichnet werden soll.

So fand beispielsweise Alfred Adler, der Begründer einer sich gegen Freud abgrenzenden „Individualpsychologie“, im Anschluß an Nietzsches „Willen zur Macht“, daß sehr viel neurotische Libido – als Mittel zu ganz anderen Zwecken – wohl zutreffender unter das allgemeinere „Geltungsstreben“ zu subsumieren wäre.

Ohne daß Adler das bewußt war, erinnert diese Umkehrung an die Auseinandersetzung des jungen Luther mit dem Concupiscentia-Begriff Augustins. Luther<sup>\*)</sup> urteilte, daß Augustin diesen

\*) Nach Adolf Hamel, Der junge Luther und Augustin, II. Teil, 1935

Begriff zu sehr auf die sexuelle Begehrlichkeit eingeengt habe, die Luther nicht unbedingt für unüberwindbar hielt, während die eigentliche Concupiscentia, die „Ichsucht“, die überhaupt Geschaffenes ohne den Schöpfer, Gaben ohne den Geber haben wolle, aus Eigenem zu überwinden uns nicht gegeben sei.

Erst hier dürften wir den Problemhorizont erreicht haben, in dem uns wieder einsichtig werden könnte, was den modernen, auf sich selbst vereinzelt, auf sich gekrümmten, nur noch mit seiner eigenen Liebesenergie rechnenden Menschen im Letzten umtreibt. (Marcuse scheut sich nicht, für das Ziel der Unruhe gelegentlich den etwas altmodisch wirkenden Ausdruck „Glückseligkeit“ zu gebrauchen.) Und erst hier werden wir in der Lage sein, zu fragen, wie man diesem Menschen helfen könnte, aus dieser heillosen Verkrampfung herauszufinden.

Marcuse zitiert einmal, im „eindimensionalen Menschen“, Seite 51, einen Gewerkschaftsführer der United Automobile Workers:

„Alles, wofür wir kämpfen, gibt der Konzern jetzt den Arbeitern. Was wir finden müssen, sind andere Dinge, die der Arbeiter wünscht und der Unternehmer ihm nicht zu geben bereit ist ... Wir sind auf der Suche. Wir sind auf der Suche.“

Vielleicht wird hier letztlich etwas gesucht, was der Unternehmer gar nicht geben kann, so wenig wie das die Funktionäre einer sozialisierten Räte-Gesellschaft könnten, etwas nicht mehr Käufliches und Verrechenbares, in einem größeren geschichtlichen Horizont gesprochen: das, was in Gottes Heils Ökonomie für uns aufgespart bleibt, gerade wo wir mit allen unseren Mitteln, den materiellen wie den geistigen, am Ende sind.

In der Tat findet sich die Erwartung einer Aufhebung der Herrschaft des Menschen über den Menschen, die auch das Ende eines bloß technisch-ausbeuterischen Naturverhältnisses bringen soll, die Erwartung einer Versöhnung der Zivilisation mit der Natur bei Marcuse auf eine so utopisch steile Höhe hinaufgesteigert, daß es naheliegt, von einer ausgesprochen eschatologischen Unruhe zu sprechen.

Auf der anderen Seite scheint in der von Marcuse empfohlenen „großen Weigerung“, mitzumachen und mitzuspielen, in diesem „Zwang zu protestieren“, im „unversöhnlichen Widerspruch zum bestehenden Ganzen“ bei aller rhetorischen Radikalität aber auch eine eigentümliche Unfreiheit zu liegen.

Müßten wir – im Lichte einer größeren Hoffnung – nicht gerade auch frei werden, im konkreten Alltag das unsere zu tun und den oft sehr viel relativeren und weniger spektakulären

Forderungen genügen, mit denen wir im Hier und Jetzt konfrontiert werden?

Bei allem Respekt vor der Unruhe dieser Jugend ist auf die Dauer doch zu befürchten, daß die so hoch gespannten und doch so schwach begründeten Erwartungen und Forderungen über kurz oder lang in sich zusammensinken werden, daß auch in dieser Generation nicht wenige schließlich bei jener Resignation und jener Betriebsamkeit enden werden, die sie einstweilen noch allein ihren Vätern glauben vorwerfen zu können.

## Literatur

Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch – Soziologische Texte 40, Verlag Luchterhand, Neuwied und Berlin, deutsche Ausgabe, 1967

Eine ausgewählte Bibliographie der Schriften enthält:

Antworten auf Herbert Marcuse – herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Habermas, edition suhrkamp Nr. 263, 1968

In der „edition suhrkamp“ sind weiter erschienen:

Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft I, Nr. 101, 1968

Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft II, Nr. 135, 1968

R. P. Wolff/B. Moore/H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Nr. 181, 1968

Herbert Marcuse/A. Mitscherlich u.a., Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft, Nr. 282, 1968

Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Nr. 300, 1969

Herbert Marcuse, Das Ende der Utopie, Verlag Maikowski, Berlin 1967

Herbert Marcuse, Psychoanalyse und Politik – Kritische Studien zur Philosophie, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/Europa-Verlag, Wien 1968

(Seite 15 ganzseitige Werbung; die Redaktion)