

Kulturkritik von Herbert Marcuse

Totalitarismustheoretisches Denken von links

Die kulturkritischen Arbeiten von Herbert Marcuse sind insofern von besonderer Qualität, als mit ihnen eine explizit demokratiekritische Wendung der Totalitarismustheorie einhergeht, die nach wie vor von theoretischer und praktischer Relevanz ist.¹ Den Ausgangspunkt dieser innerdemokratisch-totalitarismustheoretischen Wendung bilden zunächst seine kapitalismuskritischen Untersuchungen zur Entstehung des Faschismus.² Marcuse kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der Nationalsozialismus trotz seiner realen und ideologischen Opposition gegen den Liberalismus dessen geschichtliche Negation im Sinne konsequenter Weiterentwicklung darstellt, weil sich in der totalitären Aufhebung der liberalen Vergangenheit die sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen gesellschaftlicher Verfaßtheit bewahren konnten. „Bei aller strukturellen Verschiedenheit des Liberalismus und seiner Träger in den einzelnen Ländern und Epochen bleibt die einheitliche Grundlage erhalten: die freie Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und die staatlich-rechtlich garantierte Sicherheit dieser Verfügung. Alle ökonomischen und sozialen Forderungen des Liberalismus sind wandelbar um dies eine stabile Zentrum – wandelbar bis zur Selbstaufhebung.“³ Da nach Marcuse der Liberalismus nur auf der staatlichen Garantie des Privateigentums basiert, sieht er im totalitären Staat letztlich die ideologische und organisatorische Entsprechung zum Monopolkapitalismus.⁴

Weil sich diese marxistisch orientierte These maßgeblich aus einer normativen Liberalismuskritik speist, die aus einem bloß sozio-ökonomischen Erkenntnisinteresse resultiert, kann Marcuse den Totalitarismus zunächst nur als ein liberalistisches Sekundärphänomen verstehen. Seine eigene, für die vorliegende Problematik relevante, spätere Kulturkritik unterscheidet sich hiervon allerdings wesentlich.⁵ Sie ist gekennzeichnet durch den prinzipiellen Vorwurf an die modernen Industriegesellschaften sowohl kapitalistischer als auch sozialistischer Ausprägung, unabhängig von ihrer Regierungsform und dem Grad staatlicher Repression, eine totalitäre Struktur ausgebildet zu haben, die substantiell in der beliebigen ideologischen Manipulierbarkeit des Volkes besteht.

Mit dieser These, die Marcuse in „Der eindimensionale Mensch – Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ aufstellt⁶, bezieht er eine soziologische Gegenposition zur strukturell-funktionalen Theorie von Talcott Parsons. Für Parsons beschreiben die modernen Gesellschaften das rationalste System der bisherigen Gesellschaftsentwicklung.⁷ Gegenüber dem sozialen und kulturellen Wandel besitzt es die höchste Anpassungskapazität. Grundlage hierfür ist eine pluralistisch strukturierte Vieldimensionalität, die progressiven gesellschaftlichen Wandel gestattet und so individuelle Freiheit mehrt. Für Marcuse begründet indes die fortgeschrittene Industriegesellschaft das

irrationalste System der bisherigen Gesellschaftsentwicklung. Ihm zufolge besitzt es eine Manipulationskapazität, deren Grundlage eine Eindimensionalität ist, die es ermöglicht, progressiven Wandel und somit Vernunft und Freiheit dauerhaft zu unterdrücken. Diese Eindimensionalität begreift Marcuse als eine durch technologische Vereinseitigung der Vernunft selbsterzeugte soziale Pathologie. Damit knüpft Marcuse *zunächst* an die pessimistische Lesart der „Dialektik der Aufklärung“ von Horkheimer und Adorno an, wonach die Aufklärung aporetisch totalitär sei.

In „Der eindimensionale Mensch“ versucht Marcuse aufzuzeigen, daß das Projekt der Moderne die universalistische Möglichkeit seiner Vernunft keineswegs ausgeschöpft hat, aber aufgrund herrschender partikularistischer Interessen ins Irrationale entstellt und somit historisch eingeschränkt ist. Seine These des zivilisatorischen Paradoxons einer „rationalen Irrationalität“⁸ ist insofern sozialwissenschaftlich produktiv, als sie Marcuse überraschende Einsichten in die funktionale Dynamik spätkapitalistischer Gesellschaften ermöglicht.

Nach Marcuse herrscht in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft eine „komfortable, reibungslose, vernünftige, demokratische Unfreiheit“.⁹ Bei formaler Aufrechterhaltung der bürgerlichen Freiheit hat die technizistisch vereinseitigte Lebensform eine „politische und geistige Gleichschaltung“¹⁰ mit sich gebracht. „Infolge der Art, wie sie ihre technische Basis organisiert hat, tendiert die gegenwärtige Industriegesellschaft zum Totalitären. Denn ‘totalitär’ ist nicht nur eine terroristi-

sche politische Gleichschaltung, sondern auch eine nicht-terroristische, ökonomisch-technische Gleichschaltung, die sich in der Manipulation von Bedürfnissen durch altergebrachte Interessen geltend macht.“¹¹ Der so verstandene Totalitarismus artikuliert sich also nicht in einem technisch forcierten Staatsterrorismus, sondern in der unmittelbaren Repression einer die ganze Lebenswelt durchdringenden technischen Rationalität. Ihren repressiven Charakter gewinnt die technische Rationalität insbesondere durch die *Produktionsgeschwindigkeit*. Der Totalitarismus der industriegesellschaftlichen Produktionsweise besteht nämlich in der Herrschaft über Zeitverhältnisse des Produktionsprozesses. Immer schneller müssen Anpassungsleistungen erbracht werden, ohne daß die betroffenen Subjekte steuernd oder zumindest korrigierend eingreifen können. „In der Maske von Überfluß und Freiheit“ erzeugt diese Gleichschaltung jedoch insofern eine Herrschaftsstabilisierung¹², als die „reale Quelle der Ausbeutung hinter der Fassade objektiver Rationalität“ verschwindet. Die personalisierbare Verantwortung der Reproduktion von industriegesellschaftlicher Ungleichheit wird auf den Produktionsprozeß selbst übertragen, um gleichzeitig den irrationalen Einsatz der Ressourcen in diesem System mit der Manipulation der menschlichen Bedürfnisse zu verknüpfen. Laut Marcuse werden bei der Umwandlung des bürgerlichen „Prinzips der individualistischen Rationalität“ in „technologische Rationalität“ ständig neue Konsumbedürfnisse geschaffen, die als „falsche Bedürfnisse“ auf Kosten der individuellen Freiheit durch eine Kulturindustrie befriedigt werden, die ihrerseits den industriegesellschaftlichen Produktionsprozeß reproduziert.¹³ Der

Mensch wird somit dem Fetischismus der Warenwelt ausgeliefert und als vermeintlich glücklicher Konsument derartig in das System der Herrschenden integriert, daß er es affirmiert. „Mit dem technischen Fortschritt als ihrem Instrument wird Unfreiheit – im Sinne der Unterwerfung des Menschen unter seinen Produktionsapparat – in Gestalt vieler Freiheiten und Bequemlichkeiten verewigt und intensiviert.“¹⁴ In Konsequenz ergibt sich *keine* subjektive Notwendigkeit radikaler Umwälzung, deren objektive Notwendigkeit angesichts weltweiter ökonomischer Verelendung und ökologischer Zerstörung für Marcuse nur allzu offensichtlich ist. Insofern schlägt die fortgeschrittene Industriegesellschaft auf dem höchsten Niveau der Freiheit in eine selbsterzeugte Unfreiheit um: „Die Sklaven der entwickelten industriellen Zivilisation sind sublimierte Sklaven, aber sie sind Sklaven; denn den Sklaven erkennt man ... an seiner Erniedrigung zum Werkzeug und an seiner Verwandlung von einem Menschen in eine Sache.“¹⁵ Den solchermaßen abqualifizierten Wohlfahrtsstaat charakterisiert Marcuse denn auch als historische „Mißgeburt zwischen organisiertem Kapitalismus und Sozialismus, Knechtschaft und Freiheit, Totalitarismus und Glück.“¹⁶

Dieser Befund einer totalitären Technokratie, den Marcuse für die kapitalistische und sozialistische Industriegesellschaft gleichermaßen konstatiert¹⁷, führt ihn zu dem Folgeproblem der „repressiven Toleranz“. Nach Marcuse zerstört der vollendete Schein einer rationalen Gesellschaft, der die Rationalität selbst zur Ideologie werden läßt, das Fundament jeder Ideologiekritik, weil dieses ja eben die geschichtlich situierte Rationalität ist. Insofern be-

deutet die innerweltliche Situierung der Rationalität als Ideologie die „Paralyse der Kritik“ in einer „Gesellschaft ohne Opposition“.¹⁸ Wenn an die Stelle des „unglücklichen Bewußtseins“ die bloße Oberfläche eines glücklichen tritt, unter der sich nichts anderes mehr verbirgt als die endlose Verdoppelung der positiven Zustimmung zum Lauf der Welt, dann trifft die Negation des Negativen auf keinen Widerstand. Die Reflexion läßt die Negation der Kritik unbestimmt ins Leere greifen¹⁹, so daß jede Toleranz repressiv wirken muß, weil sie eine wirkliche Opposition nicht mehr umfaßt.²⁰

Mit dem Begriff einer ästhetisch-erotischen Vernunft hat Marcuse gleichwohl versucht, einen theoretischen Ausweg aus dem Verdinglichungsprozeß der totalitären Technokratie als einer affirmativen „Gesellschaft ohne Opposition“ zu finden. Um Horkheimers und Adornos negative Geschichtsphilosophie der „Dialektik der Aufklärung“ aufzuheben, wagt er in seiner 1955 veröffentlichten Studie „Eros and Civilization“ die Synthese von Sinnlichkeit und Vernunft. Marcuse versucht insbesondere Sigmund Freuds These, daß ohne Triebverzicht und Triebunterdrückung, ohne Anerkennung des Realitätsprinzips eine Zivilisation nicht denkbar sei, zu widerlegen. Denn nicht der Wechselbezug zwischen „Freiheit und Unterdrückung“, „Produktivität und Zerstörung“, „Herrschaft und Fortschritt“ offenbart das Prinzip der Kultur, vielmehr resultiert dieser Wechselbezug laut Marcuse aus einer spezifischen historischen Organisation des menschlichen Daseins, so daß auch eine völlig andere, nämlich zweckfreie Existenz denkbar und somit möglich wäre.²¹

Marcuses kulturkritische Diagnose des Zivilisationsprozesses geht davon aus, daß der bisherige Kulturverlauf nicht mit dem Ziel der individuellen Bedürfnisbefriedigung organisiert wurde, sondern so, daß „der allmähliche Sieg über die Lebensnot unlösbar mit den Interessen der Beherrschung verquickt und von ihnen geformt“ war.²² Deshalb konnte außer der Grundunterdrückung, der für den Zivilisationsprozeß notwendigen Umformierung der Triebstruktur, eine herrschaftsbedingte zusätzliche Unterdrückung (*surplus repression*) entstehen. Diese zusätzliche Unterdrückung, die mit einer Schwächung der erotischen und Stärkung der destruktiven Komponente der Triebenergie korrespondiert, gilt es nach Marcuse abzuwehren; „aber um wirksam zu sein, müßte die Abwehr gegen die erhöhte Aggression den Sexualtrieb stärken, denn nur ein starker Eros kann die Destruktionstrieb mit Erfolg ‘binden’. Und genau dies ist es, was die entwickelte Kultur zu leisten außerstande ist, denn sie hängt, um existieren zu können, von einer gesteigerten und umfassenden Reglementierung und Kontrolle ab.“²³ Galt Freud dieser „biologische“ Konflikt zwischen dem Lustprinzip und dem Realitätsprinzip, mithin zwischen Sexualität und Kultur als unvermeidlich, so entwirft Marcuse die Idee „von der einenden und befriedigenden Macht des Eros ..., der in einer kranken Kultur gefesselt und erschöpft ist.“²⁴

Ausgehend von der metapsychologischen Prämisse, daß das Verhältnis des Menschen zum Menschen ein libidinöses Verhältnis ist, sucht Marcuse die Wirklichkeit der Freiheit in der Sphäre der libidinösen Verdinglichung. „Das Schicksal der menschlichen Freiheit und des menschl-

chen Glücks wird im Kampf der Triebe ausgefochten und entschieden – im wahren Sinne des Wortes einem Kampf auf Leben und Tod, an dem Soma und Seele, Natur und Kultur teilnehmen.“²⁵ Indem aber das *Ich*, das als transzendierendes cogito von der *Welt* bisher getrennt ist und diese deshalb beherrschen und ausbeuten kann, selbst „zum Ding“ wird, vermag der repressive Antagonismus zwischen dem Lustprinzip und dem Realitätsprinzip zugunsten des Lustprinzips und näherhin der Ästhetik aufgehoben zu werden.²⁶ „Wo der Körper ganz zur Sache, zum schönen Ding geworden ist, kann er ein neues Glück ahnen lassen. Im äußersten Erleiden der Verdinglichung triumphiert der Mensch über die Verdinglichung. Die Artistik des schönen Körpers, wie sie sich heute einzig noch in Zirkus, Varieté und Revue zeigen darf, diese spielerische Leichtigkeit und Gelöstheit kündigt die Freude an der Befreiung vom Ideal an, zu welcher der Mensch gelangen kann, wenn die in Wahrheit zum Subjekt gewordene Menschheit einmal die Materie beherrscht. Wenn die Verbindung mit dem affirmativen Ideal aufgehoben ist, wenn im Zusammenhang einer wissenden Existenz, ohne jede Rationalisierung und ohne das geringste puritanische Schuldgefühl wirklich genossen wird, wenn die Sinnlichkeit von der Seele also ganz freigegeben ist, dann entsteht der erste Glanz einer anderen Kultur.“²⁷

Während Marcuse den Neofreudianern, insbesondere Erich Fromm, vorwarf, durch die analytische Verlagerung vom Unbewußten auf das Bewußte, mithin von den biologischen auf die kulturellen Faktoren, die triebstrukturierte gesellschaftliche Dynamik verkannt zu haben und in-

sofern über keine begriffliche Grundlage außerhalb des repressiv-totalitären Systems zu verfügen, weil sie auf das institutionell etablierte kulturelle Milieu, das dem Individuum entgegentritt, zurückgeworfen sind, beansprucht Marcuse selbst, mit seiner historisch-materialistischen Interpretation Freuds, einen unabhängigen kulturkritischen Maßstab gefunden zu haben: „Es gibt keine Triebstruktur ‘außerhalb’ der historischen Struktur. Das enthebt uns aber nicht der Notwendigkeit, die Unterscheidung zu machen – nur muß sie *innerhalb* der historischen Struktur vollzogen werden. Diese Letztere erscheint als in zwei Ebenen geschichtet: a) die phylogenetisch-biologische Schicht, die Entwicklung des menschlichen Tieres im Kampf mit der Natur, und b) die soziologische Schicht, die Entwicklung der zivilisierten Individuen und Gruppen im Kampf untereinander und mit ihrer Umgebung. Die beiden Ebenen stehen in dauernder, unauflöslicher Wechselwirkung, aber die Faktoren, die auf der zweiten, sozialen Ebene geschaffen werden, sind für die erste, biologische Ebene durchaus exogene Faktoren und haben daher ein anderes Gesicht und eine andere Wirkung.“²⁸ Indem Marcuse die deterministischen Konsequenzen des ahistorischen Biologismus Freuds historisch aufhebt, vermag er zugleich die Aporien der „Dialektik der Aufklärung“ zu hinterfragen. Der Zivilisationsprozeß hat unter dem Leistungsprinzip einen Stand der Produktivität bewirkt, angesichts dessen die gesellschaftlichen Ansprüche auf Verausgabung von Triebenergie in entfremdeter Arbeit um ein Erhebliches reduziert werden können. Deshalb erscheint nach Marcuse die fortgesetzte repressiv-totalitäre Organisation der Triebe weniger durch den „Kampf ums

Dasein“, als durch ein Herrschaftsinteresse an der Verlängerung dieses Kampfes erzwungen. Mithin gilt es, einen Vernunftbegriff zu erarbeiten, der nicht vom Leistungsprinzip selbst geprägt ist, sondern in der Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft ruht. Obwohl die repräsentative Philosophie der westlichen Kultur einen am Leistungsprinzip orientierten Vernunftbegriff entwickelt hat, endet dieser Begriff mit der Vision einer höheren Form der Vernunft, die die Verneinung dieses prometheischen Leistungsprinzips enthält, nämlich Rezeptivität, Kontemplation und Freude. „Hinter der Definition des Subjekts in den Begriffen der immer transzendierenden und produktiven Tätigkeit des Ich erhebt sich das Bild der Erlösung vom Ich: das Zurruhekommen aller Transzendenz in einer Daseinsform, die alles Werden in sich aufgenommen hat, die in aller Andersheit für und mit sich selbst ist.“²⁹

In Alternative zu dem durch Prometheus verkörperten Leistungsprinzip als dem repressiv-totalitären Realitätsprinzip imaginiert Marcuse den Mythos von Orpheus und Narziß: „Ist Prometheus der Kulturheld der Mühsal, dann müssen die Symbole eines anderen Realitätsprinzips auf dem entgegengesetzten Pol zu finden sein. Orpheus und Narziß stehen für eine sehr andere Wirklichkeit (wie Dionysos, dem sie verwandt sind: der Antagonist des Gottes, der die Logik der Herrschaft, das Reich der Vernunft sanktioniert). Sie wurden niemals die Kulturhéroen der westlichen Welt: ihre Imagio ist die der Freude und der Erfüllung, ist die Stimme, die nicht befiehlt, sondern singt; die Geste, die gibt und empfängt; die Tat, die Friede ist, und das Ende der Mühsal der Eroberung, ist die Befreiung von der Zeit, die den

Menschen mit Gott, den Menschen mit der Natur eint.“³⁰ Indem Marcuse in Orpheus und Narziß das Urbild der „großen Weigerung“ aufspürt, erhebt er sie zu den Archetypen eines möglichen neuen Realitätsprinzips, das die ästhetische Dimension der Verwandlung der Sexualität in Eros umschließt, wodurch die Möglichkeit einer nicht-repressiven Aufhebung des antagonistischen Verhältnisses von Sinnlichkeit und Vernunft nunmehr benannt werden kann. Unter Rekurs auf Schillers „ästhetischen Staat“, der auf dem „Spieltrieb“ gründet, kommt Marcuse zu dem Fazit, daß eben dieser Spieltrieb, „würde er tatsächlich als Kulturprinzip Geltung gewinnen, die Realität im wahrsten Sinne des Wortes umgestalten [könnte]. Die Natur, die objektive Welt, würde dann nicht mehr in erster Linie als den Menschen beherrschend erfahren (wie in der primitiven Gesellschaft) noch als etwas, das vom Menschen beherrscht wird (wie in unserer Welt), sondern vielmehr als ein Gegenstand der ‘Betrachtung, der Reflexion’.“³¹

Während in der mythischen und psychoanalytischen Vorstellung die Aufhebung der Trennung von Ich und Welt zum Tod bzw. zum Sieg des Todestriebes führt, dem Freud die Anerkennung des Realitätsprinzips entgegensetzt, betont Marcuse, daß die Wirklichkeit, die dem Ich als feindselige Macht gegenübertritt, weder die einzige noch die ursprüngliche Wirklichkeit ist. „Die Entwicklung des Ich ist eine Entwicklung ‘fort vom primären Narzißmus’; in diesem frühen Stadium ist die Realität ‘nicht draußen, sondern sie ist im Vor-Ich des primären Narzißmus enthalten’. Sie ist dem Ich nicht feindlich und fremd, sondern ‘ihm innig verbunden, ursprünglich nicht einmal von ihm unterschieden’... Die

primäre Erfahrung der Realität ist die Erfahrung einer libidinösen Einheit. Die narzißtische ‘Phase der individuellen Prägenitalität’ erweckt die Erinnerung an die mütterliche Phase der Menschheitsgeschichte. Beide stellen eine Wirklichkeit dar, auf die das Ich mit einer Haltung nicht von Verteidigung und Unterwerfung, sondern von integraler Identifizierung mit der ‘Umgebung’ reagiert.“³² Weil es also eine gleichwohl verschüttete andere Wirklichkeit gibt, die *vor* der Anpassung an das herrschende Realitätsprinzip liegt, kann Marcuse jenseits einer ökonomistisch verkürzten oder anthropologisch getönten Kulturkritik, eine *materialistische Kulturkritik* vortragen, die sich deshalb von Freuds dumpfen „Unbehagen in der Kultur“ so sehr unterscheidet, da die libidinöse Erinnerung einen utopischen Kern umschließt.³³

Ausgehend von der These, daß das Lustprinzip als Freiheitsprinzip zum Realitätsprinzip fortschreiten kann, weil das Realitätsprinzip a priori nicht das repressiv-totalitäre Leistungsprinzip ist, scheint es Marcuse so zu sein, daß die bisherigen Fortschritte und Revolutionen nicht allein durch den konterrevolutionären Zwang partikularistischer Interessen negiert wurden, sondern daß auch das „Schuldgefühl“ die Revolutionäre statt zur vollständigen Emanzipation zur Verinnerlichung der Autorität und ihrer Gewalt geführt hat, so daß sich für Marcuse die Frage stellt, „ob es neben dem geschichtlich-gesellschaftlichen Thermidor, der in allen Revolutionen der Vergangenheit nachzuweisen ist, nicht auch einen psychischen Thermidor gibt; werden die Revolutionen vielleicht nicht nur von außen besiegt, umgekehrt und zurückgenommen, ist nicht vielleicht

in den Individuen selbst schon eine Dynamik wirksam, die eine mögliche Befreiung und Befriedigung innerlich verneint und die Individuen nicht nur äußerlich sich der Verneinung beugen läßt?“³⁴

Mit dieser rhetorischen Frage, die auf die *verinnerlichte* Verneinung von Emanzipation und Autonomie verweist, ist nunmehr Marcuses Totalitarismusbegriff im freudomarxistischen Sinn der Sublimierung als kulturelles Tribschicksal freigelegt. Während die bürgerlichen Revolutionen die Gedanken- und Gewissensfreiheit als das kostbarste Refugium der liberalen Gesellschaft proklamierten, da die innere Freiheit die eigentliche und wesentliche ist, so sicherte der Staat die äußere, ökonomische Freiheit. In ihrer Entfaltungsphase hatte es die liberale Gesellschaft laut Marcuse nicht nötig, in die Sphäre der inneren Freiheit einzugreifen. Eine „so totale Einordnung der Individuen war nicht erforderlich“, da die Produktivkräfte noch nicht jenes Entwicklungsstadium erreicht hatten, in der der Produktionsabsatz die systematische Organisation der Bedürfnisse verlangte. Auf einem niedrigeren Produktivitätsstand hatte die liberale Gesellschaft zudem nicht die Mittel, „Seele und Geist in Verwaltung zu nehmen, ohne diese Verwaltung durch terroristische Gewalt zu diskreditieren“. Nach Marcuse besteht indes in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft des 20. Jahrhunderts die Notwendigkeit totaler Verwaltung, so daß die „nicht-terroristische, demokratische, spontan-automatische Harmonisierung von individuellen und gesellschaftlich-notwendigen Bedürfnissen, von Autonomie und Heteronomie“ gezielt forciert werden muß und mit den nunmehr zur Verfügung stehenden Mitteln der Massen-

befriedung und industriellen Psychologie auch forciert werden kann.³⁵ D.h. je mehr die gesellschaftlichen Antagonismen anwachsen, desto mehr verliert das Ich durch die total vergesellschaftete Gesellschaft, die die Familie unterläuft und schon dem Kind die kollektiven Ich-Ideale unmittelbar aufprägt, seine Ich-Identität. Die Form der totalitären Herrschaft läßt sich nach Marcuse mithin daran erkennen, daß die fortgeschrittene Industriegesellschaft aufrechtgehende Individuen weder hervorbringt noch duldet. Vielmehr wird die durch die Modernisierung ermöglichte Individualisierung von Lebensformen mißachtet. Damit stellt er jene These vom *Ende des Individuums* auf, die Jürgen Habermas zu dem Urteil veranlaßt hat, „daß sich Adorno und Marcuse durch eine überprägnante Wahrnehmung und eine übervereinfachende Interpretation bestimmter Tendenzen haben verführen lassen, ein linkes Gegenstück zu der seinerzeit beliebten Theorie totalitärer Herrschaft zu entwickeln.“³⁶

Marcuses Kulturkritik wendet sich unmittelbar gegen die liberale Demokratie als das politische System der fortgeschrittensten Industriegesellschaft. Diese Wendung ist bereits darin angelegt, daß der kulturkritische Krisenbefund unmittelbar auf einen Totalitarismusbegriff bezogen ist, aus dessen Implikationen sich überhaupt erst die Stoßrichtung der Kritik ergibt. Es handelt sich daher *nicht* primär um eine polemische Instrumentalisierung des Totalitarismusbegriffs, sondern um dessen Verselbständigung vom heuristischen Idealtypus zum kulturkritischen Paradigma.³⁷ Wenngleich sich dieses Paradigma aufgrund seines utopischen Gehalts einer umfassenden Rezeption insbe-

sondere durch die kulturrevoltäre Studentenbewegung der achtundsechziger Generation erfreuen konnte, so erfährt sein kritischer Gehalt dadurch gleichwohl eine entscheidende ideologische Verkürzung, wodurch seine Aussageintention weitgehend paralyisiert wird.³⁸

Anmerkungen:

¹ Auf die längere Tradition der „Einbeziehung der westlichen Demokratie in das kritische Totalitarismus-Schema“, wie etwa bei *Sorokin, Pitirim A.: Social and Cultural Dynamics*, Bd. III, London 1937, wo er die Geschichte als einen Pendelschlag zwischen dem „totalitarismus“ und dem Prinzip des „laissez faire“ beschreibt (S. 181-216), um sodann die USA unter Franklin D. Roosevelt als totalitär im Sinne eines „familistic totalitarismus“ einzustufen (S. 190 f., S. 210), verweist *Jänicke, Martin: Totalitäre Herrschaft. Anatomie eines politischen Begriffes*, Berlin 1971, S. 110-123. Zur offenbar ungebrochenen Attraktivität von Herbert Marcuses Ansatz vgl. indes *Rupp, Hans Karl: Einige Bemerkungen zum Totalitarismusbegriff*, in: *Liberal* 24, 1982, S. 179-186.

² Vgl. u.a. *Marcuse, Herbert: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 3, 1934, 2, S. 161-195, wiederabgedruckt in: *Ders.: Kultur und Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1965, S. 17-55.

³ Ebd., S. 22.

⁴ Ebd., S. 32.

⁵ Die Bereitschaft, diesen Unterschied wahrzunehmen, ist stets dort gering, wo es gilt, eine ideologisch konstruierte Kontinuität in Marcuses Denken aufzuzeigen, um den totalitarismustheoretischen Vergleich mit dem Sozialismus aufzuheben; so z.B. die Darstellung von *Kühnl, Reinhard: „Linke“ Totalitarismustheorien*, in: *Greiffenhagen, Martin / Kühnl, Reinhard / Müller, Johann Baptist: Totalitarismus. Zur Problematik eines politischen Begriffes*, München 1972, S. 97-119, S. 141-144 (S. 107, S. 119). Anders indes *Dubiel, Helmut: Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse*, in: *Institut für So-*

zialforschung (Hrsg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M. 1992, S. 61-73 (S. 70 f.).

⁶ *Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied / Berlin (2)1967 (engl. Originalausgabe: Boston 1964), S. 23, passim.

⁷ Vgl. u.a. *Parsons, Talcott: Structure and Process in Modern Societies*, Glencoe 1960; *ders.: Social Structure and Personality*, New York 1964; *ders.: Sociological Theory and Modern Society*, New York 1967; *ders.: The System of Modern Society*, Englewood Cliffs/N.Y. 1971.

⁸ *Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 29. Vgl. hierzu *Brunkhorst, Hauke: Kritik der modernen Rationalität*, in: *Institut für Sozialforschung* (Hrsg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, a.a.O., S. 149-153.

⁹ *Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 21.

¹⁰ Ebd., S. 21.

¹¹ Ebd., S. 23.

¹² Ebd., S. 38.

¹³ Vgl. *ders.: Some Social Implications of Modern Technology*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 9, 1941, S. 414-439. Zur Kritik an dieser These vgl. *Eyseneck, Hans Jürgen: Psychologie im Dienst des „Großen Bruders“*, in: *Der Monat*, 1983, NF 289, S. 137-145.

¹⁴ *Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 52.

¹⁵ Ebd., S. 53.

¹⁶ Ebd., S. 72.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 18; *ders.: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, a.a.O., S. 89.

¹⁸ Vgl. *ders.: Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 11 ff.

¹⁹ Ebd., S. 76 ff.

²⁰ Vgl. ebd., S. 236 f.; *ders.: Repressive Toleranz*, in: *Wolff, Robert Paul / Moore, Barrington / Marcuse, Herbert: Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt a.M. 1966, S. 91-128 (S. 126 f.). Barrington Moore spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „popular totalitarismus“, vgl.

Moore, Barrington: Totalitarian Elements in Pre-Industrial Societies, in: *Ders.: Political Power and Social Theory*, New York 1965, S. 32.

²¹ Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955; dt. Ausgabe: *Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Freud*, Stuttgart 1957; Neuausgabe unter dem Titel: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a.M. 1965, S. 10 f.

²² Ebd., S. 41.

²³ Ebd., S. 82.

²⁴ Ebd., S. 47. Vgl. *Flego, Gvozden*: *Erotisieren statt sublimieren*, in: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, a.a.O., S. 187-200.

²⁵ Marcuse, Herbert: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 27.

²⁶ Vgl. *ders.*: *Existenzialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Être et le Néant (1948)*, in: *Ders.: Kultur und Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1965, S. 49-84 (S. 72 ff.).

²⁷ *Ders.*: *Über den affirmativen Charakter der Kultur (1937)*, in: *Ders.: Kultur und Gesellschaft*, Bd. 1, a.a.O., S. 56-101 (S. 84 f.).

²⁸ *Ders.*: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 132.

²⁹ Ebd., S. 129 f.

³⁰ Ebd., S. 160 f.

³¹ Ebd., S. 187 f.

³² Ebd., S. 226.

³³ Vgl. *Görlich, Bernard*: *Sublimierung als kulturelles Triebchicksal. Drei Brennpunkte der Sublimierungsfrage im Marcuse-Freud-Vergleich*, in: Institut für Sozialforschung (Hrsg.): *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, a.a.O., S. 171-186.

³⁴ Marcuse, Herbert: *Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse*, in: *Ders.: Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt a.M. 1968, S. 47.

³⁵ *Ders.*: *Vorwort zu: Ders.: Kultur und Gesellschaft*, Bd. 1, a.a.O., S. 7-16 (S. 8 f.).

³⁶ *Habermas, Jürgen*: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. (5)1990, S. 65 (*Moralentwicklung und Ich-Identität*, S. 63-91).

³⁷ Eine abermalige Verselbständigung erfährt der Totalitarismusbegriff bei *Hennig, Eike*: *Zur Dialektik von Pluralismus und Totalitarismus*, in: *Der Staat* 7, 1968, 3, S. 287-306. Während bei Marcuse die Betonung auf der Sublimierung als kulturelles Triebchicksal liegt, möchte Hennig, unter Bezugnahme auf Hegel und Marcuse, eine „Dialektik kapitalistischen Fortschritts“ konstruieren, die „bereits zu Beginn des Industrialisierungsprozesses ... pluralistisch-totalitaristische Spannung“ erzeugt, (ebd., S. 305). Demnach ist für ihn „die Pluralismuslehre ... nichts als eine magische Formel für die Naturwüchsigkeit der modernen Gesellschaft“ (ebd., S. 306). In eine ganz andere Richtung als Hennig zielt Ulrich Matz, wenn er feststellt, daß der Pluralismus eine, gleichwohl nicht unvermeidliche, innere Tendenz zur Selbstaufhebung hat und so aus sich heraus seine Verneinung durch eine totalitäre Ideologie hervorbringt. Vgl. *Matz, Ulrich*: *Zur Dialektik von totalitärer Ideologie und pluralistischer Gesellschaft*, in: *Funke, Manfred / Jacobsen, Hans-Adolf / Knütter, Hans-Helmuth / Schwarz, Hans-Peter (Hrsg.): Demokratie und Diktatur. Geist und Gestalt politischer Herrschaft in Deutschland und Europa*, Bonn 1987, S. 554-566.

³⁸ Wesentlich optimistischer urteilt indes *Veljak, Lino*: *Marcuse und die Staatstheorie*, in: *Flego, Gvozden / Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.): Herbert Marcuse: Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposium 1988 in Dubrovnik, Giessen 1989*, S. 191-204.

Zum Autor: Dr. phil. Marc-Pierre Möll, geb. 1965, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Deutschen Bundestag und lehrt Politikwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin.