

Zur politisch-psychologischen Bestimmung einer spätmodernen Fortschrittsutopie

Busch, Hans-Joachim

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Busch, H.-J. (1993). Zur politisch-psychologischen Bestimmung einer spätmodernen Fortschrittsutopie. *Journal für Psychologie*, 1(3), 56-64. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-21698>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Zur politisch-psychologischen Bestimmung einer spätmodernen Fortschrittsutopie

Hans-Joachim Busch

Zusammenfassung: Der Beitrag geht aus von der Frage, ob wir heute am Ende jeder Fortschrittsutopie angelangt sind oder ob sich noch Möglichkeiten einer aktuellen Bestimmung eröffnen. Die Erörterung ist eine politisch-psychologische; sie orientiert sich an dem triebutopischen Modell Herbert Marcuses, welches jener in einer ausführlichen sozialphilosophischen Auseinandersetzung mit Freuds Kulturtheorie entwarf. In einer Metakritik Marcuses wird gezeigt, wie seine Konstruktion, der Freudschen Skepsis entbehrend, zu einer stark realitätsverzerrenden Einschätzung des Triebhaushalts spätmoderner Gesellschaften führt. Nur in einem in diesem Sinne gestützten und um einige übertriebene Hoffnungen ärmeren Ansatz einer libidinösen Utopie kann der psychoanalytische Beitrag zur heute dringenderen Entwicklung moralisch-ökologischer Orientierungen bestehen.

I.

Die Rede vom „Ende der Utopie“ geht auf Herbert Marcuse zurück. Marcuse wählte sie auf dem Höhepunkt der Studentenbewegung 1967 in einem Vortrag im Audi-Max der FU-Berlin. Interessanterweise trug auch der posthum 1980, also 13 Jahre später erschienene Band, der die genannte damalige Veranstaltungsreihe des SDS dokumentierte, den gleichen Titel. Und auf der Rückseite des Bandes findet sich die aufschlußreiche Einschätzung, Marcuses „Aufforderung, eine neue Definition des Sozialismus zu wagen“, erscheine „heute aktueller denn je“. Dahinter haben wir mittlerweile sicher ein dickes Fragezeichen zu setzen.

Der Sinn heutiger Rede vom „Ende der Utopie“ ist sicher ein ganz anderer. Marcuse wollte den unmittelbar möglichen Durchbruch ins Reich der Freiheit jenseits von Mühsal und Ausbeutung, von Triebunterdrückung, betonen und sprach deshalb auch vom „Ende der Geschichte“ (im Sinne der Marxschen „Vorgeschichte“), auch ein Terminus, der heute in ganz anderem Sinne wieder auftaucht. Heute dagegen soll damit – unter dem frischen Eindruck des Zerfalls des real nie existiert habenden Sozialismus, aber auch, wie ich ausführen werde, im An-

gesicht der ökologischen Katastrophe – der Zusammenbruch unserer hoffnungsvollen Zukunftsvisionen, des utopischen Denkens schlechthin, bezeichnet werden.

In welchem Maße hat sich nun ein entsprechender Bewußtseinswandel der damaligen Hoffnungsträger, der altgewordenen Linksintellektuellen, vollzogen? Die Bereitschaft zu utopischem Denken – damals jäh aufgeflammt – ist bei mir, einem Kurz-nach-68er (und ich denke, ich spreche für einen Teil dieser Generationengruppe) stark ernüchtert, aber nicht ganz erloschen. Auf den Gegenentwurf, wenigstens eine orientierende Idee zur Verbesserung schlechter gesellschaftlicher Zustände, möchte man auch heute nicht verzichten (vgl. z. B. Strasser 1990; Saage 1992). Belehrt durch die Geschichte und den Diskurs der letzten 20 Jahre sind wir aber heute nurmehr bereit, einer sozusagen kaltblütigen, kalkulierten statt einer heißblütig-leichtsinnigen Utopie unser Ohr und unseren Verstand zu leihen. Vorsichtig-fallibilistisch muß eine solche Utopie gebaut sein, konkret: Ja – aber doch nur im Sinne der Ausmalung probenhaft-experimenteller Szenarien mit flüchtigem Charakter. Und sie muß, um überhaupt haltbar zu sein, Selbstreflexivität und Vorurteilsbewußtheit zu ihren wichtigsten Tugenden

zählen. Ich gehe also davon aus, daß wir heute weniger das Ende einer Utopie zu verzeichnen haben als deren Wandel oder deren Ablösung. In diesem Zusammenhang haben wir uns mit einer bestimmten Entwicklung auseinanderzusetzen. War die Bildung von Utopien zuvor lange Zeit eine Domäne von Philosophie, von Geistes- und Sozialwissenschaften, also unseren Fächern, so erleben wir nun stark ökologisch-naturwissenschaftlich geprägte Utopien.

Die Inhalte haben sich geändert; zwar „steht“ immer noch „der Mensch im Mittelpunkt“, aber es geht weniger um befriedigende Beziehungen, herrschaftsfreie Strukturen als um reine Luft und sauberes Wasser, Energieminimierung. Die Utopien haben sich gewissermaßen somatisiert. Sie richten sich auf die körperliche Unversehrtheit im Rahmen einer schadstoffarmen und sparsam wirtschaftenden industriellen bzw. nachindustriellen Gesellschaft.

Aber nicht nur die Inhalte haben sich geändert, auch die Grundorientierung hat sich gewandelt. Im Zuschnitt progressive, offensive Utopien der eben angeführten Art weichen zunehmend negativen Zukunftsbildern und -szenarien. Das Prinzip Hoffnung scheint abgelöst zu werden vom Prinzip Verzweiflung.

Welchen Beitrag können in dieser Situation die Sozialwissenschaften, kann politische Psychologie leisten? Wie können wir wieder Einfluß auf die Formulierung politischer Ziele, von Utopien gewinnen? Welchen Einfluß könnten wir sinnvollerweise ausüben? Und: Sind die Sozialwissenschaften überhaupt noch gefragt? In diesem Fragenkontext bewegt sich, ohne ihn auch nur annähernd argumentativ ausleuchten zu können, meine folgende Erörterung der sozialpsychologischen Position Herbert Marcuses.

II.

Wenn ich für die Erarbeitung eines aufgeklärten, auch psychologisch argumentierenden linken Utopie-Modells die erneute Beschäftigung mit der Position Herbert Marcuses für bedeutsam halte, so hat dies seinen Grund nicht vornehmlich darin, daß sie die theoretische Utopie der Studentenbewegung entscheidend geprägt hat und daß sie deren Symptome und Probleme, wie ich zeigen werde, aufweist. Ausschlaggebend

sind vielmehr zwei weitere Gesichtspunkte. Zum einen war Marcuse schon ganz früh ein scharfer Kritiker des real sich dünkenden Sozialismus. Sein Marxismus war untrennbar mit einer psychoanalytisch gestützten Theorie des Subjekts verknüpft; sein theoretisches Hauptwerk *Triebstruktur und Gesellschaft* machte ihn zum Wegbereiter nicht nur der kritischen Theorie des Subjekts, sondern von politischer Psychologie im eigentlichen Sinn der vollkommenen gegenseitigen Durchdringung beider Aspekte, nicht bloß dem wissenschaftlicher Ausdifferenzierung. Zum anderen entwickelt Marcuse seine Argumentation mit den Mitteln der psychoanalytischen Triebtheorie im Rahmen eines Versuchs der Reformulierung und Überwindung von Freuds *Unbehagen in der Kultur*. Dieses Werk Freuds hat in der Spätmoderne noch einmal an Aktualität und Eindringlichkeit gewonnen; kaum ein neuerer Denker hat sich ihm so umfassend gestellt wie Herbert Marcuse. Das allein sichert heute seinen in diesem Zusammenhang angestellten Überlegungen zu einer freudomarxistischen Begründung des „Endes einer Utopie“, des offen vor uns liegenden „Reichs der Freiheit“ – deren Schlußfolgerungen man ja nicht teilen muß – erneut Aufmerksamkeit. Ich bin daher der Ansicht, daß nur die Auseinandersetzung mit dieser inzwischen, so kann man sagen, „klassischen“ sozialpsychologischen Fortschrittsutopie darüber Aufschluß erbringen kann, ob ein solches Unternehmen aus der Perspektive einer psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologie überhaupt noch sinnvoll, zu rechtfertigen und an der Zeit ist. Ich werde die Auffassung vertreten, daß dies so ist und daß Marcuses Modell sowohl Elemente, die zu verwerfen, als auch solche, die aufzugreifen sind, enthält.

Bekanntlich teilt Marcuse grundsätzlich die kulturkritische Position Freuds. Es geht ihm vor allem darum, für sie ein historisches und gesellschaftskritisches Kleid zu schneidern. Das Realitätsprinzip der spätkapitalistischen Gesellschaft wird so konkretisiert zum Leistungsprinzip. Und es wird mit historisch-materialistischen Gründen belegt, daß dessen Grundlagen im Rahmen der Produktivkraftentwicklung gesellschaftlicher Arbeit drastisch schwinden. Dementsprechend hält Marcuse geltende Realitätsprinzipien für überwindbar, ein Gedanke, auf

den Freud keine Mühe verschwendete. Marcuse ist infolgedessen auch nicht mehr zufrieden mit der Starrheit der Freudschen Trieb-Kultur-Verschränkung. Er begibt sich daher mit Freud über Freud hinaus auf die Suche nach der „biologischen“ Grundlage des Sozialismus (1969). Gerade weil Marcuse auf der anderen Seite nicht mit warnenden Hinweisen spart, in welch tödliche Bedrohung die gegenwärtige Kultur der spätkapitalistischen Hochzivilisation sich verstrickt hat, frappiert die Gewißheit, mit der eben derselbe äußerst prekäre Fortschritt der Kultur als ein unterschwelliges Anwachsen von Möglichkeiten der Entfesselung von Eros, des Sprungs vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit gedeutet wird. Indes veranlaßt genau dieser Schluß zu seiner Formulierung vom Ende der Utopie. Die Utopie einer freier, lustbetonter, spielerischer Praxis sich hingebenden Gesellschaft markiert nicht mehr ein unerreichbares Jenseits, wie notorisch die herrschende Ordnung Verteidigende feststellen könnten, ihre Bedingungen sind unmittelbar handgreiflich im Schoße der bisherigen Unterdrückungsgeschichte herangereift, sind konkret.¹ Wie hätte das aber sozialpsychologisch, zumal triebtheoretisch auszusehen? Eros würde erstmalig im Verlauf der Kultur schließlich und endlich die Oberhand gewinnen über Thanatos. Die Aufhebung des Leistungsprinzips, welches aus zusätzlicher, herrschaftsförmiger Unterdrückung sich speist, ließe nicht-repressive Sublimierung zu, von der wiederum das „Reich der Freiheit“ triebstrukturell befördert und stabilisiert wird (vgl. a. a. O., 214). Allerdings kann in einer Theorie, die so sehr auf das Psychische, Subjektive setzt wie die Marcusesche, sich der radikale kulturelle Umschwung nicht nur auf „Initiative“ der objektiven gesellschaftlichen Entwicklung einstellen. Die notwendigen subjektiven Anstöße, in *Triebstruktur und Gesellschaft* allenfalls vage und unterbelichtet vorkommend, findet Marcuse dann später in der „neuen Sensibilität“ der Studentenbewegung, der Frauen- und Ökologiebewegung. Und in der Tat scheint in deren Praxis einiges von Marcuses Utopie lebendig oder wenigstens thematisiert zu werden. In Marcuses Vision einer freien Gesellschaft wird Fortschritt nicht mehr begriffen nach dem Muster einer abstrakten, linearen instrumentellen Rationalität, sondern Kultur de-

finiert sich von den Sinnen her, mit denen Vernunft sich versöhnt. „Das Sinnliche ist vernünftig und das Vernünftige ist sinnlich“. (Ein Gedanke von – wenigstens damals – unbezwingbarem dialektischen Charme). Die Haltung der Individuen ist nicht mehr von einer asketischen Leistungs- bzw. Arbeitsmoral, sondern von einer hedonistischen „libidinösen Moral“² bestimmt. Der ganze psychosomatische Komplex, von der bisherigen Kultur so elend und schmerzlich unterdrückt, wird aus seinem Schattendasein befreit und in die Mitte der neuen „reifen Kultur“ gestellt. Der zuvor desexualisierte Körper wird resexualisiert. Die prometheische Kultur des Leistungsprinzips, die Sexualität, das weibliche Geschlecht, zum Feind hat, wird zu einer erotisch dominierten Kultur, die aus den leiblich-sinnlichen Quellen der frühen Mutter-Kind-Beziehung schöpft, das Polymorphe, Prägenitale betont. Mehr Narziß als Ödipus.³ In einer nicht-repressiven Kultur bedeutet Sublimierung nicht Verdrängung, von außen erzwungenen Triebverzicht. Der einzelne motiviert sich freiwillig zu kulturellem und sozialem Engagement. In eigener Regie überführt er sexuelle Triebenergien in solidarisches Handeln, in kulturellen Genuß, spielerischen Umgang mit der Wirklichkeit. Das besagt Marcuses denkwürdig-schillernde Formel von der „Selbstsublimierung der Sexualität in den Eros“. Auch wenn man bereits hier Marcuse als einen „hoffnungslosen Optimisten“ abtun wollte, sollte man doch registrieren, daß er sich die Lebensnot nicht aus der Welt abgeschafft denkt. Aber anders als Freud akzeptiert er nicht deren unerbittlich triebbeschränkenden Charakter. Für ihn wird der Widerspruch zwischen Lebensnot und freier Triebentwicklung „hinfällig, wenn die Lebensnot selbst zum primären Feld libidinöser Entwicklung wird. Der Kampf ums Dasein würde nicht nur keinen unbedingten Widerspruch zur Möglichkeit freier Triebentwicklung mehr darstellen ..., sondern sogar eine ‚Anlehungs‘-Möglichkeit für die Triebbefriedigung bieten. Die Werkbeziehungen, die die Grundlage der Kultur bilden, und mit ihnen die Kultur selbst, würden durch nicht-desexualisierte Triebenergie ‚gestützt‘. Der gesamte Sublimierungsbegriff steht also auf dem Spiel“ (S. 210 f.).

Welchen Platz hat nun aber Thanatos in Marcuses Triebutopie? Auch hier wird die

Antwort über eine Historisierung eingeleitet. Formuliert man als „das Ziel des Todestriebs nicht die Beendigung des Lebens, sondern das Ende des Leides – das Fehlen von Spannung“ (231), dann würden sich unter den Bedingungen einer nicht repressiven, erotisierten Kultur Eros und Thanatos einander annähern. Sie würden sich im Kampf gegen Leid und Schmerz, gegen unnötige Unterdrückung und deren In-Vergessenheit-Geraten einsetzen, wodurch die unvermeidliche Tatsache des Todes ihren Schrecken verlöre und mit dem Leben ausgesöhnt würde (vgl. S. 232 f.)

III.

Was können wir nun heute mit Marcuses, wie wir gesehen haben, stark sozialpsychologisch akzentuierter Utopie anfangen? Ich habe das Problem schon angedeutet. Es liegt nicht darin, daß Marcuse versucht zu historisieren und zu soziologisieren. Es besteht darin, Eros auf die Wogen eines bei aller Dialektik doch irgendwie unaufhaltsamen Flusses der Geschichte zu setzen, von dem er dann, um im Bild zu bleiben, ins ozeanische Reich/Meer der Freiheit gespült wird. Die Plausibilität des darin zutage tretenden Geschichtsmodells ist eklatant geschwunden. Gewiß: der Zielvorstellung, Eros – und zwar möglichst dauerhaft – zum Vorteil zu verhelfen, verschließt sich kaum jemand, wohl aber Marcuses argumentativ schlecht untermauertem unbeirrbareren Optimismus. Lassen wir historische und soziale „Runderneuerungen“ der Freudschen Kulturtheorie vielleicht noch zu, so doch nicht mehr ihre mit vermeintlich für sie befreiender Wirkung vorgenommene historisch-materialistische Indienstnahme. Einer Ausbreitung von Körperbetonung und Sinnlichkeit, von Spiel und Weiblichkeit, von erotisch bestimmten Werkbeziehungen in unserer Kultur versagen wir sicher nicht unsere Zustimmung – wohl aber der manichäisch-eschatologischen Grundierung, von der die entsprechenden Postulate in Marcuses Werk durchzogen sind und in der, glaube ich, dessen Faszination, die Tiefenverbindung zur adoleszenten Studentenbewegung, vor allem in der BRD, bestand.

Nicht einverstanden sein kann man ferner mit Marcuses Auslegung des Realitätsprinzips. Marcuses Annahmen zufolge hat

die spätkapitalistische Zivilisation ein Niveau erreicht, welches den unmittelbaren Umschlag in eine freie Gesellschaft, ein nicht-repressives System der Bedürfnisse erlaube. Der Kampf ums Dasein, von Freud als dauerhafter Zentralfaktor einer trieb-antagonistischen Kultur gewertet, habe so sehr an Bedeutung eingebüßt, daß dem Menschen nun ein von Lebensnot weitgehend unbeschwerter Eintritt ins Reich der Freiheit offenstehe (vgl. z. B. TIG, 193). Und an anderer Stelle tut er kund, hinsichtlich der Erfüllung der Bedingungen wie Abschaffung von Armut und Elend sowie einer entscheidenden Reduktion der Arbeitszeit unter Beibehaltung des kulturellen und materiellen Lebensniveaus sei der Sozialismus heute keine Utopie mehr (Gespräche mit H. M., 98). Täglich wachse die reale Möglichkeit einer vernünftigen menschlichen Gesellschaft (a. a. O., 116). Man muß nicht einmal den Zusammenbruch des vermeintlich real-sozialistischen Lagers vor Augen haben, um von Marcuses Gedanken-gang befremdet zu sein. Das Leistungsprinzip steht nicht mehr im Mittelpunkt einer Problemcharakteristik der spätmodernen Gesellschaft. Vor die am Horizont nach Marcuse sich handgreiflich abzeichnende Utopie hat sich als schier unüberwindliches Hindernis die drohende Kulisse der vollkommenen Zerstörung der ökologischen Bedingungen menschlichen Lebens geschoben. Die Hoffnung vom Ende der Utopie hat sich unversehens in die Sorge ums Fortbestehen der Erde, ums Schicksal der Menschheit verwandelt. Der von Marcuse bereits überwunden geglaubte Kampf ums Dasein lebt in einer neuen Dimension entschieden wieder auf, ja erfährt eine zivilisationsgeschichtlich nie gekannte Zuspitzung. Statt uns dem freien Spiel der Bedürfnisse überlassen zu können, sehen wir uns dem bitteren Ernst einer langanhaltenden, globalen ökologischen Rettungsaktion gegenüber. Ganz entschieden brauchen wir daher zur Erfüllung dieser Aufgabe weiterhin das Obwalten eines, freilich mit veränderter Zielvorstellung (Naturerhaltung statt Naturausbeutung) operierenden, Leistungsprinzips. Doch auch wenn uns die Lösung dieses Problems mit Hilfe eines modifizierten, gezähmten Kapitalismus gelingen sollte – was, wie gesagt, mehr als fraglich ist – so wäre doch die Identifizierung einer freien Gesellschaft als sozialistisch mit weiteren

Ungewißheiten belastet. Zu erinnern wäre z. B. an das Problem des Privateigentums, welches bei Marcuse und den meisten modernen Theoretikern des Sozialismus ebenso ausgeblendet ist wie das der Staatsform eines solchen Gemeinwesens oder der Zukunft der Familie – alles im übrigen Themen, die der weiteren sozial- und psychologischen Bearbeitung harren.

IV.

Auf wenigstens noch zwei weitere zentrale Punkte muß unsere Auseinandersetzung mit Marcuses Utopie-Entwurf ausgedehnt werden. Zum einen ist Marcuses Einschätzung der Sozialpsychologie des Spätkapitalismus genauer in Augenschein zu nehmen; denn die Plausibilität einer Utopie steht und fällt mit der Triftigkeit der sie begründenden Diagnose des Bestehenden. Dafür, daß sich Marcuses Ansichten zum herrschenden Realitätsprinzip in wichtigen Aspekten nicht mit den heutigen Gegebenheiten decken, haben wir schon etliche Belege gesammelt. Auf der Folie seiner triebstrukturellen Soziologie macht sich Marcuse 9 Jahre später daran, zu ermitteln, welche Wirkungen die Herrschaft des Leistungsprinzips mittlerweile gezeitigt, welche Deformationen der seiner Höchst- und Endstufe zustrebende, besser: bereits auf ihr befindliche Spätkapitalismus neuerdings vor allem hinterlassen hat. Die beiden für unseren Zusammenhang wichtigsten Stichworte sind dabei „Repressive Entsublimierung“ und „Glückliches Bewußtsein“. Mit der Kategorie der „Repressiven Entsublimierung“ registriert Marcuse das Schwinden einer Bewußtseinsstufe der Moderne, in der Leidensfähigkeit und Schuldgefühl im Schnittpunkt autonomer Individualität noch zur Geltung kommen konnten. Ökonomischer und technischer Fortschritt im Zeichen instrumenteller Vernunft haben indes eine enterotisierte Einstellung zur Welt geprägt, oberflächlich zugedeckt von größeren Spielräumen sexueller Befriedigung, nicht mehr gebremst von den Einsprüchen eines nach Vermittlungen trachtenden Gewissens. Empfindet noch das Freudsche Individuum „Unbehagen in der Kultur“, so verzeichnet Marcuse für die Gegenwart nurmehr ein eindimensionales „glückliches Bewußtsein“, welches dem Konsum und der Technik frönt und den

Lauf der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung unkritisch bejaht. „Repressive Entsublimierung“ markiert sozusagen die sozialpsychologische Tiefenstruktur dieses Bewußtseinswandels. Wir sind in ein Stadium vorher nicht gekannter unmittelbarer Triebkontrolle eingetreten, in dem Sexualität einerseits ein reiches Spielfeld nicht-sanktionierter Betätigungsmöglichkeiten eröffnet wird, für das der einzelne allerdings mit der Einbuße jeglicher Selbstverfügung über die Entwicklung seiner Bedürfnisse zu zahlen hat. Marcuses Gedanke wird noch klarer, wenn wir seinen Bedeutungsraum auch jenseits „kontrollierter“ bzw. „institutionalisierter“ Freigabe sexueller Befriedigung, die gleichzeitig dem Sexualtrieb seinen Stachel nimmt, beschreiten. Dort richtet er sich nämlich auf den kulturell-regressiven Verfall der Traditionen, der Künste, der Arbeit als sinnlich erfahrbaren produktiven Weltbezügen, in denen Subjektivität sich immer auch im (wenn auch noch so machtlosen) Gegenentwurf gegen das (Schlecht-) Bestehende Gestalt verschaffen konnte. Dieser massive Kulturschwund, der durch massenhaft verordneten/vollzogenen Kulturkonsum nur übertüncht wird, gilt Marcuse als Hauptindikator repressiver Entsublimierung.

Bei aller empirischen Plausibilität der hier angestellten Analyse läßt sich doch der Eindruck einer erheblichen Einseitigkeit, Unvollständigkeit der Argumentation Marcuses nicht abweisen. Marcuse macht sich zum Gefangenen eines dialektischen Denkschemas – auch dies für uns alle sicher ein alter Bekannter. Da ist auf der einen Seite das Bestehende, in dem wir stecken und uns abmühen, schlecht, unwahr, falsch. Jenseits davon erstreckt sich eine Gegenwelt, in der alle Vorzeichen umgekehrt sind. „Das Ganze und das ganz Andere“ charakterisierte damals schon W.F. Haug zutreffend das zugrundeliegende Motto. Das Grundübel dieses Ansatzes hat Michael Walzer vor kurzem sehr richtig darin ausgemacht, daß Kulturkritik hier weniger aus einer lebendigen Involviertheit als von einer elfenbeinturmhaften transkulturellen Warte, schlicht Überheblichkeit betrieben wird. Durch seine Form einer Philippika zog der *Eindimensionale Mensch* uns damals an. Marcuse untersucht zwar eingehend das glückliche Bewußtsein, aber eigentlich beschimpft er es nur. Was für eine, wenngleich hegelianisch geweihte, Begriffsvermessung

heit, erlaube ich mir, zurückzuschimpfen. Wie können wir den Millionen Bildzeitungslesern, Autofahrern, Fußballverrückten, ostdeutschen „Bananenfressern“ usw. ihr Glück vorhalten, es ihnen verargen. Es ist mehr als zu unterstreichen, wenn Marcuse den „Fortschritt der Freiheit“ jenseits des Leistungsprinzips als durchaus vereinbar mit der „Rückkehr zu einem niedrigeren Lebensstandard“ bezeichnet und nicht als eine Art Schlaraffenland, Schlemmerparadies oder dergleichen ausmalt. Wenn er aber Konsumgüter wie etwa Auto und Fernseher für einen solchen Lebenswandel als nicht maßgeblich erachtet, so ist dies zwar gefällig, bestätigt aber doch Walzers Kritik, Marcuse entwerfe seine Sozialkritik nicht „sachkundig“ aus dem Zentrum der betreffenden Kultur, sondern von außerhalb und nicht mit dem nötigen Verständnis. (Im übrigen kommt hier jene Haltung zum Vorschein, die das Streben der Ostdeutschen nach DM und Bananen im Jahr der deutschen Wiedervereinigung mit tiefer Verachtung strafte und davon sich enttäuschen ließ (vgl. z. B. Seebacher-Brandt 1990, 67). Denn Konsumverzichtsmahnungen allein werden nichts fruchten, ehe man nicht genauer analysiert, welche Bedeutung Konsum für den individuellen Triebhaushalt hat. Die pauschale Denunziation als „glückliches Bewußtsein“ belegt gerade die gesellschaftsferne Arroganz solchen Denkens.⁴ Erst einmal ginge es darum, die Autoliebe in uns zu analysieren. In puncto Konsum sitzen wir Linksinstrukturellen ohnehin im Glashaus.

Zum anderen ist zu prüfen, wie sich Marcuse den Übergang in eine befreite Gesellschaftsform vorstellt. Aus dieser Perspektive wird seine Kritik des glücklichen Bewußtseins erst wirklich begreiflich. Hier begegnet eine weitere altbekannte Eigenschaft dialektisch-kritischen Rasonierens. (Mein ironischer Ton soll keinesfalls heißen, daß ich das alles inzwischen für völligen Blödsinn halte – ich finde nur, es ist zu abstrakt und zu wenig komplex bzw. differenziert, zu eindimensional!) Die Schlechtigkeit des Bestehenden taucht auf einmal insofern in ein milderes, trostvolles Licht, als sich in ihm die kommenden emanzipativen Stufen bereits emsig regen. Als Beleg mag hier etwa ein Satz aus dem *Eindimensionalen Menschen* gelten, der der kritischen Analyse der herrschenden Kultur unmittelbar folgt. „Aber diese Kultur ist in einigen

ihrer entscheidenden Elemente zugleich eine *nachtechnische*“ (79). Das ist mehr Artistik, die den Leser zum Sprung durch den brennenden Reifen ermutigen soll, als Argumentation. Und genau von dieser Art ist ja Marcuses Zauberwort für den Übergang vom Reich der Notwendigkeit zum Reich der Freiheit: „Große Weigerung“. Das banale Im-Kreis-Laufen in der spätkapitalistischen Manege beenden und den Sprung aus dem „Gehäuse der Hörigkeit“ heraus ins Freie wagen. Die genauere Erkundung des Weges, wie eine „große Weigerung“ nach Art etwa eines massenhaften Umstiegs vom Auto auf öffentliche Verkehrsmittel und Fahrrad oder eine gesellschaftsweite Abkehr vom Mediengebrauch, vom Leistungsprinzip überhaupt zu bewerkstelligen wäre, bleibt er uns schuldig. „Neue Sensibilität“ ist hierfür nur noch ein oberflächlich-unzureichendes Rezept, ein pauschales Etikett.

V.

Marcuses sozialpsychologische Fortschrittsutopie ist gleichwohl kein Fall für die rückstandslose Entsorgung im Müllhofen der Postmoderne. Sie enthält zahlreiche Elemente, deren anregender Charakter auch heute um nichts gemindert ist. Es bedürfte jedoch dafür eines neuen Rahmens, in dem die gesellschaftliche Entwicklung anders gedeutet und die Emanzipationspotentiale sorgfältiger ausgelotet und vorsichtiger ausgewertet werden als bei Marcuse. Korrekturbedürftig wäre an erster Stelle der prinzipiell-dialektische, eschatologische Tonfall, das überschwenglich-revolutionäre Pathos. Marcuses voraneilendem, Hindernisse nicht achtendem Ungestüm wäre eine hohe Zusatzdosis an Realitätsprinzip zu verordnen. Zum Beispiel aus der Apotheke Freuds: Bei Marcuse ist eine Gleichsetzung der im glücklichen Bewußtsein gefangenen, system-beharrenden Menschen mit destruktiven, der dagegen opponierenden mit den erotischen Trieben unterstellt. Damit wird eine libidinöse Gesamtrechnung spätmoderner Gesellschaften aufgemacht, die nicht nur nicht aufgehen kann, sondern theoretisch von vornherein nicht haltbar ist, sozusagen das kleine Einmaleins der Psychoanalyse ignoriert. Libido und Destrudo sind bei Freud nicht in erster Linie abstrakt-überindividuelle Größen, die sich gesellschaftlich gegenüberstehen. Sie

durchziehen vielmehr konstitutiv – und natürlich gesellschaftlich vermittelt, wie wir hinzufügen würden – die innersubjektive Struktur. Das *Unbehagen in der Kultur* richtet den Blick empfindsam und feinsinnig darauf, wie die einzelnen mit diesem von der modernen Kultur dramatisch entfachten Kräftespiel psychisch umgehen, ein Erkenntnis-schritt, den Marcuse übergeht. Ein solcher „Überflug“ geschieht ja leicht, wenn Sozialwissenschaftler sich ohne die Erfahrung psychoanalytischer Praxis gleichwohl psychoanalytischer Kenntnisse bedienen. In der für ihn typischen Manier der Schwarz-Weiß-Analyse, der Kontrastierung des Schlecht-Bestehenden mit einem „ganz anderen“ läßt Marcuse sich also diagnostisch nicht ein auf sozialpsychologische Feinheiten und Ambivalenzen. Mit seiner These vom „glücklichen Bewußtsein“ sind die subjektiven Leiden an der Gesellschaft radikalistisch aus der Welt vertrieben und geht, nach einem Wort Hans Meyers (das sich gegen Blochs „Prinzip Hoffnung“ richtet) „die Mißachtung des konkret leidenden Menschen zugunsten einer leidenden Menschheit“ (zit. n. Gottschalch 1991, 1094) einher. Mit seinen theoretischen Mitteln ist nichts darüber zu erfahren, wie das „Unbehagen in der Kultur“ heute sich manifestiert, welche Ambivalenzen die spätmoderne Subjektivität hinsichtlich ihres Handelns gegenüber äußerer Natur umtreiben. Dann müßte er einer Umkehrung seiner These vom Verschwinden des Unbehagens zustimmen: In Wahrheit hat nämlich das spätmoderne Bewußtsein unter einer Zunahme von Unbehaglichkeit in der Kultur zu leiden, welches es zu seinem rastlosen Irrlauf durch Moden und Ersatzbefriedigungen anstachelt.

Auch in der Frage der Abwägung zwischen Kultur und Herrschaft müssen wir uns, fürchte ich, anders als Marcuse entscheiden. Dieser erhebt an einer Stelle gegen Freud den Vorwurf der Affirmation des Bestehenden, insofern jener (kapitalismuskritisch ungeschult) die zunehmende Irrationalität der kulturgeschichtlich aufgehäuften Schuld, deren historische Überlebtheit also, nicht reflektiere (TIG, 79). Es findet sich dort auch der Vorhalt, Freud entscheide sich für den Erhalt von Kultur (vgl. z. B. auch a. a. O., 23) und setze sie nicht zugunsten einer Aufhebung von Herrschaftsverhältnissen aufs Spiel. Marcuses Argumentation legt ihrerseits nahe, Kultur und Schuld-

gefühl seien nicht so unverbrüchlich aneinandergekettet und es gäbe in der Kultur eine Aufhebung sozialer Herrschaft. Ich fürchte, ein solcher Gedankengang ist zwar geeignet, den Puls höher schlagen zu lassen, aber auch, die Stimme des Intellekts zu überhören. Denn ich frage mich, warum es notwendiger sein soll, sich den Hochgefühlen und dem Überschwang der Möglichkeit eines qualitativen Sprungs der Kulturentwicklung anzuvertrauen, als die Tatsache kultureller Irrationalität, ihre Schuld- und Herrschaftsbedingtheit nüchtern zu akzeptieren und diesen Tatbestand in mühsamer Praxis quantitativ zu verringern. Allein die *Verständigung* auf eine *solche* Praxis wäre im übrigen schon qualitativer Sprung genug. Wir können diese Metakritik Marcuses gleich auf die triebtheoretische Ebene ausdehnen. Statt – wie Marcuse – die These einer prinzipiell triebunterdrückenden Kultur zu bestreiten, kann es – wie ich meine – nur darum gehen, einerseits die triebunterdrückenden Wirkungen der Zivilisation Schrittlchen für Schrittlchen zu mildern, andererseits den grundlegenden Konflikt zwischen Trieben und Kultur nicht etwa aus der Welt schaffen zu wollen, sondern besser mit ihm umgehen zu lernen, ihn soziopsychodynamisch zu bearbeiten. Der Akzent hätte weniger auf einer Aussöhnung der Triebe mit Kultur als auf einer Aussöhnung der Individuen mit der Tatsache dieses Konfliktes zu liegen.

Ferner ist Freud bei aller Skepsis ja überhaupt nicht unempfänglich gegen die Hoffnung auf Veränderung, Befreiung, das dauerhafte Überhandnehmen erotischer Energien.⁵ Doch wären in seiner Sicht alle, auch die fortschrittlichen Subjekte, gleichermaßen eingebunden in das „triebkulturelle“ Dilemma. Daraus sich zu befreien, könnte nur mit den und nicht nur gegen die im Prozeß emanzipatorischer Triebsozialisation Zurückgebliebenen erfolgen. Nicht lauter Protest, sondern die leise, aber un-nachgiebige Stimme des Intellekts müßte politisch den Takt angeben. Eine pragmatisch-integrative, d. h. mehrheitsfähige Politik der ökologischen Vernunft ist das Gebot der Stunde. Politisch-psychologisch heißt das: die destruktive Feinstruktur spätmoderner Subjektivität „sozio-analytisch“ zu zerlegen und zu entschärfen; gleichzeitig deren libidinöse Feinstruktur freizulegen und einen „Behandlungsplan“ zu deren Kräftigung aufzustellen. Das alles sind Aufgaben, die Mar-

cuse uns nicht nur hinterlassen hat, sondern von denen uns seine – im negativen wie im positiven – überschwengliche Sozialphilosophie ablenkt.

Nicht zuletzt enthält Marcuses sozialpsychologisches Modell eine Blindstelle, mit der auch das Problem der Kulturferne zusammenhängt. Es läßt den vielleicht wesentlichsten der Schätze, die die Freudsche Psychoanalyse für eine kritische Sozialwissenschaft aufweist, außer acht: das psychoanalytische Verfahren als ein (um mit Habermas zu reden) systematisch Selbstreflexion in Anspruch nehmendes dialogisches methodisches Vorgehen. Dies ist der Schlüssel, um über Triebe, Sexualität, Sinnlichkeit, repressive Entsublimierung und „glückliches Bewußtsein“ nicht nur zu theoretisieren, sondern sie auch empirisch beim politisch-theoretischen Objekt wie beim politisierenden Forscher-Subjekt zu ermitteln. Dieses Instrument haben wir in den letzten Jahren mehr und mehr zu handhaben gelernt. Allerdings haben wir es noch allzu wenig im Sinne einer umfassenden politisch-libidinösen Lehr-/Ausbildungsanalyse benutzt, die auf die eingangs erwähnte Aufklärung der linken Motivationsbasis abzielt. Eine „aufgeklärte“ Utopie bedürfte heute der zusätzlichen Reflexion auf den Utopien-Träger bzw. -Heger. Die von Marcuse beschworene und in der neuen Linken partiell verwirklicht geglaubte „neue Sensibilität“ führt offensichtlich nicht von selbst zu dieser notwendigen Introspektion. Dadurch könnte man Utopien heute wenigstens mit einem weiteren Kontroll- bzw. Prüfmechanismus versehen, gewissermaßen einer Supervision unterziehen.

VI.

Zum Abschluß möchte ich noch einmal einen Blick über die psychoanalytisch-sozialpsychologische Dimension des Problems hinaus riskieren. Marcuses reiht sich – wohl als letzte – in die Reihe der „arbeitsgesellschaftlichen Utopien“ (Habermas 1985) ein. Die Produktivkraftentwicklung, die – wie Habermas anmerkt – ihre Unschuld verloren hat, wird noch bei Marcuse zur Wurzel eines erotisch motivierten Freiheitsdranges. Ist nicht aber tatsächlich das Produktionsparadigma seiner dominierenden Rolle durch das Kommunikationsparadigma be-

raubt worden? Und ist dies der von Marcuse unbeachtet gebliebene, jedoch eminent notwendige evolutionäre Zwischenschritt, um selbstreflexiv, dialogisch-konsensuell zu einer Aufstellung des Triebhaushalts einer freieren Gesellschaft allererst zu gelangen!? Ist nicht – wie André Gorz meint – die Arbeitsutopie längst dabei, einer moralisch-ökologischen Freiheitsutopie zu weichen? Arbeitsgesellschaftlich – und zwar in einem marxistischen Sinn – ist Marcuses Utopie insofern, als sie innerhalb des bestehenden ökonomischen Systems die Kräfte ansiedelt, denen historisch die Rolle zukommt, es zu überwinden und durch ein vollkommen heteronomiefreies „Paradies“ zu ersetzen. Gorz dagegen geht nurmehr von einer entschiedenen Gewichtsverlagerung zwischen instrumenteller „Zwangs“-Arbeit und frei sich entfaltender Tätigkeit aus. Sogar D. Claussen, einer der wenigen, die auch heute noch sich der Auseinandersetzung mit Marcuses Werk widmen, spricht lediglich noch von der Zurückdrängung des Reichs der Notwendigkeit. Der Anstoß dazu müßte jedoch von außen, durch moralisch-subjektive Akte, erfolgen. Mit Nachdruck plädiert Gorz daher für den Abschied von der proletarisch-universalistischen Utopie.

„Diese Utopie ist tot: Kronstadt 1920, Moskau 1928, 1930, 1935, 1937 – nach Belieben; Berlin 1933 oder Treblinka 1943 oder Hiroshima 1945 oder Paris 1968 – jeder möge selbst ‚sein‘ Schlüsseldatum wählen. Die *Geschichte* kann ebenso im nuklearen Winter enden wie in einem planetarischen Bhopal oder Tschernobyl; sie kann sich mit beständiger Befestigung der Herrschaft fortsetzen, die die immer gewaltigeren Instrumente der Naturbeherrschung über die Individuen ausüben; oder mit der Entwicklung von immer barbarischeren Formen der Gewalt gegenüber den wachsenden Massen von Ausgeschlossenen im Innern oder außerhalb der industrialisierten Welt. Sollten wir all dies vermeiden, so nicht deshalb, weil die Geschichte einen anderen Sinn *hätte*; sondern, weil es *uns* gelungen sein wird, ihr einen Sinn zu verleihen. Sollte die volle Entwicklung der Produktivkräfte – dank der Befreiung der Zeit – zu einer Überwindung der ökonomischen Rationalität (und ihrer Krise) uns zur freien Entfaltung der Individualitäten führen, so nicht etwa deshalb, weil dies der Sinn der Geschichte *wäre* – sondern einzig deshalb, weil *wir* Geschichte gemacht hätten, damit sie diesen Sinn erhält“ (Gorz 1989, 140 f.).

Die Subjekte, die dieses bewerkstelligen, sind vor allem freie einzelne. Die Entscheidung der Individuen erfolgt frei, „jenseits von Stand und Klasse“, und nicht im Namen einer Gesetzmäßigkeit, daher ist sie moralisch. Die zugrundeliegende Notwendigkeit

ist ökologischer Art. Es geht auch mehr darum, die freie Zeit zu nutzen, sich in ihr nicht einem glücklichen Bewußtsein zu ergeben, sondern sie Stück für Stück durch das moralisch-ökologisch freie Tun der Individuen anzueignen. Sozialpsychologisch entspräche dem genau die oben erhobene Forderung nach einem freudianisch gezielten Marcuse.

Aber noch ein Wort zum eben erwähnten Habermasschen Kommunikationsparadigma: Zweifellos kommt keine aufgeklärte Utopie mehr ohne es aus. Daher ist es sicher auch kein Zufall, daß der jüngste Aufruf von J. Fest, nun endlich Abschied von der Utopie zu nehmen, sich an Habermas als deren gegenwärtig wichtigsten intellektuellen Protagonisten richtet. Ein Vorzug

Marcuses läge jedoch gerade darin, dessen triebfern-blasser Gestalt den nötigen Lebensgeist einzuhauchen. Hier käme die mit guten Argumenten vorgetragene These eines zu erstrebenden Junktims zwischen Sinnlichkeit und Vernunft zum tragen. Sowohl Habermas als auch Gorz müssen sich darüber belehren lassen, daß keine Moral eine stabile Handlungsorientierung bewirkt, es sei denn als „libidinöse Moral“ (vgl. dazu auch Schmid Noerr 1988, 66 ff.). Diesen Aspekt von Fortschritt und Emanzipation hat keiner so bedacht wie Herbert Marcuse. Insofern ist die Auseinandersetzung mit seinem Ansatz von hoher Aktualität für die Ausarbeitung einer zivilisationskritischen Fortschrittsmoral spätmoderner Risikogesellschaften.

Anmerkungen

- 1 Die Formel „Ende der Utopie“ gebraucht Marcuse nur in der polemisch angreifenden '68-Rede. Worum es ihm geht, und das zeigen die späteren Äußerungen, ist die „konkrete Utopie“ im Sinne Blochs.
- 2 Mit diesem Begriff verbindet Marcuse den Anspruch, seinem Konzept einer „sinnlichen Rationalität“ (224) eine moralische Dimension zu verleihen (225). Er soll auf die triebhafte Grundlage einer Befreiungsmoral verweisen. Marcuse siedelt diese auf einer „prägenitalen“, „präödpalen“ Entwicklungsstufe an, in der die Basis für ein Erleben ausgesöhnter Beziehungen zwischen Triebbedürfnissen und Kultur angelegt werde. Entgegen seiner Freud'schen Fassung sei das Realitätsprinzip nicht vornehmlich an einer vaterzentrierten Wirklichkeit auszurichten. Im Rückgriff auf die primärnarzißtische Phase eröffnet sich eine frühere Realitätserfahrung libidinöser Einheit mit der Mutter. Insofern redet Marcuse auch von einer „mütterlichen libidinösen Moral“ (227). In ihr sieht er den Ausgangspunkt der Überwindung des geltenden patriarchalen Realitätsprinzips und der Errichtung einer nicht-repressiven Ordnung.
- 3 So möchte man im Hinblick auf Gottschalchs Buchtitel (1988) die politisch-psychologische Zielperspektive Marcuses pointieren.
- 4 Wie wenig Marcuse das fraglose Problem einer Abschottung linker Kritik gegenüber ihrem Gegenstand mit all ihren realitätsverzerrenden Folgen zu sehen bereit ist, belegt eine Stelle aus den *Gesprächen mit Herbert Marcuse* (1978). Von Habermas angesprochen auf die „Einsamkeit der Intelligenz“ infolge der „Integration des Proletariats“ im Spätkapitalismus, vermag er nur in trotziger, zynisch-aufgesetzter Selbstironie zu reagieren mit den Worten: „Gott, bin ich einsam“ (54).
- 5 So verleiht Adorno (1952, 37) der Auffassung Ausdruck, Freud lege gerade eine besonders angemessene, unerbittlich realistische utopische Orientierung an den Tag.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1952): Die revidierte Psychoanalyse. In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, 20-41
- Claussen, Detlev (1989): Postmoderne Zeiten? Kein Diner mit André. In: H. L. Krämer & C. Leggewie (Hg.), *Wege ins Reich der Freiheit*. André Gorz zum 65. Geburtstag, 36-53. Berlin
- Fest, Joachim (1991): Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin
- Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. Studienausgabe Bd. IX, 191-270
- Gorz, André (1989): Kritik der ökonomischen Vernunft. Berlin
- Gottschalch, Wilfried (1988): Narziß und Ödipus. Anwendungen der Narzißmstheorie auf soziale Konflikte. Heidelberg
- ders. (1991): Die Realität setzt sich aus Unterschieden zusammen. *Psyche* 45 (12), 1091-1100
- Habermas, Jürgen (1985): Die neue Unübersichtlichkeit. Frankfurt/M.
- ders., Bovenschen, Sylvia u. a. (1978): Gespräche mit Herbert Marcuse. Frankfurt/M.
- Marcuse, Herbert (1955): *Triebstruktur und Gesellschaft*. Frankfurt/M.
- ders. (1963): *Der Eindimensionale Mensch*. Neuwied und Berlin
- ders. (1969): *Versuch über die Befreiung*. Frankfurt/M.
- Saage, Richard (1990): *Das Ende der politischen Utopie*. Frankfurt/M.
- Seebacher-Brandt, Brigitte (1990): *Die Linke und die Einheit*. Berlin
- Schmid Noerr, Gunzelin (1988): Der politische Eros. Ist Herbert Marcuses Utopie der libidinösen Vernunft veraltet? *Text + Kritik* 98, H. Marcuse, 62-73
- Strasser, Johano (1990): *Leben ohne Utopie?* Frankfurt/M.
- Walzer, Michael (1991): *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.