

Der angewandte Heidegger

Herbert Marcuse und das akademische Proletariat*

Von REINHART MAURER (Stuttgart)

1. Ist Marcuse ein Eklektiker?

Gegen Herbert Marcuse zu sein, auch wenn man seine Schriften nur flüchtig oder gar nur aus der Journalistik kennt, gehört heute in vielen Kreisen zum guten Ton. Die Empiriker widerlegen ihn empirisch, während er ihnen die Voraussetzungen ihrer Empirie bestreitet; die Logiker logisch, während er ihnen ihre „Herrschaftslogik“ relativiert; die orthodoxen Marxisten werfen ihm seine Vernachlässigung der Massen vor, während er analysiert, wie der orthodoxe Marxismus im russischen Imperium der Unterdrückung der Massen und Völker dient (vgl. GsM¹); die Liberalen betonen seine Gefährdung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die er in gewisser Weise auch gefährden will; und der gesunde Menschenverstand ist ohnehin dagegen, da er zufrieden ist, während Marcuse Unzufriedenheit sät und die Gesundheit dieses Menschenverstandes als manipuliert und scheinbar erweisen möchte. Die Positivisten schließlich, die er besonders angreift, halten eine Auseinandersetzung für überflüssig, da sie die zugleich theoretische und praktische Wahrheit, nach der Marcuse fragt (vgl. eM), für nicht existent oder nicht erkennbar und somit eine darauf gerichtete Wissenschaft vom guten und richtigen Leben und Zusammenleben für unmöglich halten.

Doch diese begrenzten Perspektiven sind Marcuse nicht recht angemessen,

* Stuttgarter Antrittsvorlesung.

¹ Abkürzungsverzeichnis:

EK = Herbert Marcuse: Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Stuttgart 1957 (neuerdings unter dem Titel „Triebstruktur und Gesellschaft“, edition suhrkamp).

eM = H. M.: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied 1967.

EU = H. M. und andere: Das Ende der Utopie, Berlin 1967.

GsM = H. M.: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied 1964.

KG = H. M.: Kultur und Gesellschaft, Bd. 1/2, Frankfurt 1965 (edition suhrkamp).

KiV = M. Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1967.

PP = H. M.: Psychoanalyse und Politik, Frankfurt 1968.

RFRN = H. M.: The realm of freedom and the realm of necessity, in: Praxis 5, 1969, 20–25.

RSS = H. M.: Revolutionary subject and self-government, in: Praxis 5, 1969, 326–329.

RT = H. M.: Repressive Toleranz, in: Wolff, Moore, Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt 1965 (edition suhrkamp).

TWI = J. Habermas: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt 1968 (edition suhrkamp).

VB = H. M.: Versuch über die Befreiung, Frankfurt 1969 (edition suhrkamp).

ZFA = H. M.: Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition, in: Das Argument 45, 1967, 398–408.

da sie jeweils nur bestimmte Seiten seiner Theorie beleuchten. Darum soll hier eine möglichst umfassende philosophische Sicht dieses Autors versucht werden, denn die Philosophie, außer der ganz vornehmen, ist nicht in der vielleicht beneidenswerten Lage, einer Auseinandersetzung mit ihm überhoben zu sein. Dafür steckt trotz seiner mit Marx und Freud auch gegen die Philosophie kritischen Einstellung zuviel Philosophie in seiner Lehre. So kann es hier primär weder darum gehen, dafür, noch dagegen zu sein, sondern vielmehr darum, mit seiner Theorie zu arbeiten, um zu sehen, ob etwas dabei herauskommt. Speziell soll in der Marcuseschen Lehre nach Erklärungen gesucht werden für die plötzliche und späte Wirkung dieses greisen Autors (geboren 1898) auf die sonst dem Alter wenig aufgeschlossene Jugend. Erklären heißt in diesem Zusammenhang: objektive, gesellschaftliche Gründe angeben. Ein gewisser Zirkel liegt dabei vor, wenn diese Gründe teilweise mit Hilfe eben der Marcuseschen Theorie herauspräpariert werden, welche sie erklären sollen. Doch ist ja wiederum die Wirkung dieser Theorie ein Indiz dafür, daß sie nicht ein bloß subjektives Hirngespinnst ist, daß sie, falls nicht Objektivität, so doch – was bei gesellschaftlichen Phänomenen gleich wichtig ist – selbstverursachte Intersubjektivität besitzt.

Außerdem ist Marcuse keineswegs ein vereinzelter erratischer Block. Seine Sicht der Dinge vermag einem Kenner der Philosophie und Geistesgeschichte so wenig Neues zu bieten, daß Bernard Willms ihn den „typischen Eklektiker einer Spätphase“² nennen konnte. Das braucht kein negatives Werturteil zu sein, sondern kann für ihn Bestätigung durch andere bedeuten, die ähnlich denken wie er. Denn wie Kant sagt: „Wenn man Erfinder sein will, so verlangt man der erste zu sein; will man nur Wahrheit, so verlangt man Vorgänger“³.

Die Haupteinflüsse sind leicht zu erkennen. Folgende Richtungen und Namen, die Marcuse auch selber nennt, seien aufgezählt: die klassische politische Philosophie, vor allem Platon, weiter Rousseau, Schiller, Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Horkheimer. Im Falle Horkheimers, des Vaters der Frankfurter Schule neomarxistischer Sozialphilosophie, darf man wohl statt von Einfluß auch von Abhängigkeit sprechen. Marcuses „Eindimensionaler Mensch“ ist in vieler Hinsicht eine radikalisierte Wiederholung von Horkheimers „Kritik der instrumentellen Vernunft“ (KiV). Doch macht Marcuse immer auch etwas Eigenes und Neues aus diesen Einflüssen. Von Platon her erscheint er wie eine neue Art Sophist, ein Übersophist: zugleich Protagoras, Kallikles und Thrasymachos, wie es ihn im antiken Hellas noch nicht gab. In Verbindung mit Rousseau müßte man ihn den Rousseau des 20. Jahrhunderts nennen. Im Blick auf Hegel und Marx sowie deren und Marcuses Wirkung kann man fragen, ob mit ihm ein zweites Mal die deutsche klassische Philosophie Einfluß auf die geschichtliche Wirklichkeit nimmt. Und in bezug auf seinen Lehrer Heidegger könnte man ihn einen angewandten Heidegger⁴ nennen. Auch auf Horkheimer

² B. Willms: *Revolution und Protest*, Stuttgart 1969, S. 76.

³ Kant, *Akademie-Ausgabe* XVI, 255 (Nr. 2159).

⁴ Vgl. G. Rohrmoser: *Humanität und Technologie*, in: *Studium Generale* 22, 1969, S. 779.

paßt diese Bestimmung, doch heißt hier Anwendung, daß Heideggers philosophische Theorie eine sozialphilosophische Parallele bekommt, während Marcuse weitergeht und nach Wegen sucht, die Theorie in Aktion umzusetzen.

Wahrscheinlich bedeuten solche Formeln wie „der Rousseau des 20. Jahrhunderts“ zuviel Ehre für Marcuse. Darüber kann heute kaum endgültig geurteilt werden. Auf jeden Fall ist er insofern kein bloßer Eklektiker, als seine Philosophie die aufgenommenen Gedanken zu gegenseitiger Durchdringung bringt und so zu einem neuen, brisanten Ganzen zusammenfügt. Da in diesem Rahmen nicht die relative Berechtigung aller aufgezählten Formeln nachgewiesen werden kann, soll im Folgenden vor allem die Rede vom politisierten, marxistisch angewandten Heidegger als Richtschnur dienen.

2. Marcuse und Freud

Zuvor jedoch ist auf einen Aspekt der Marcuseschen Theorie hinzuweisen, der in meiner bisherigen Darstellung unterschlagen worden ist, nämlich auf den psychologischen. Seine Lehre hat von daher gesehen die Form einer Revision der Freudschen Psychologie⁵. Diese Seite ist so wesentlich, daß der Titel „Psychoanalyse und Politik“, unter dem vier seiner Vorträge herausgegeben sind, auch über seinem Gesamtwerk stehen könnte. Deshalb ist es sicher problematisch, die psychologische Seite zugunsten Marcuses politischer Philosophie zurücktreten zu lassen, wie es hier geschieht. Aber da auf dieser Seite besonders stark die „utopischen“ oder futuristischen Züge der Marcuseschen Theorie hervortreten, und da es hier um die Erklärung gegenwärtiger oder gerade vergangener Erscheinungen geht, sei sie nur kurz berührt.

Freud nahm einen notwendigen Zusammenhang zwischen Triebverzicht und zivilisatorischem Fortschritt an. Marcuse spricht im Blick darauf von einem „circulus vitiosus des Fortschritts“, der so aussieht: „Das Individuum versagt sich den Genuß der Produktivität und investiert damit das Potential neuer Produktivität, was den Prozeß auf eine immer höhere Stufe zugleich der Produktion und der Versagung des Produzierten hinauftreibt“ (PP 45). Das „Unbehagen an der Kultur“ ist nach Freud insofern unabdingbar, als „das Programm, welches uns das Lustprinzip aufdrängt, glücklich zu werden, nicht zu erfüllen ist“ (PP 17, Freud-Zitat). Der zivilisatorische Fortschritt macht eine dreifache Herrschaft notwendig: 1. eine „Herrschaft über sich selbst, über die eigene Natur, über die sinnlichen Triebe, die nur Genuß und Befriedigung wollen“, 2. eine „Herrschaft über die von den so disziplinierten und beherrschten Individuen geleistete Arbeit“, 3. eine „Herrschaft über die äußere Natur: Wissenschaft und Technik“ (PP 17 f.).

Von dieser dreifachen Herrschaft sagt Marcuse, sie sei vernünftig, „insofern erst sie den Aufstieg vom Menschentier zum Menschenwesen, von der Natur zur Kultur möglich macht. Aber bleibt sie vernünftig, wenn die Kultur sich voll entfaltet hat?“ (PP 18). Ist ein Ende dieser Entwicklung in Sicht, an dem

⁵ Vgl. EK; zusammengefaßt in den ersten beiden Aufsätzen von PP.

„Triebunterdrückung und Fortschritt ihre geschichtliche Funktion erfüllt“ haben, an dem nicht mehr „mit der zunehmenden technischen Unterwerfung der Natur . . . die des Menschen durch den Menschen“ zunimmt (PP 48 / eM 264)? Nach Marcuse ist das der Fall. Ein Zustand wird absehbar, „in dem die wachsende Mechanisierung der Arbeit es ermöglicht, daß ein immer größerer Teil derjenigen Triebenergie, die für die entfremdete Arbeit abgezogen werden mußte, wieder ihrer ursprünglichen Gestalt zurückgegeben . . . in Energie der Lebenstribe zurückverwandelt werden kann“ (PP 48; vgl. RFRN). Das bedeutet nicht Abschaffung der Arbeit, sondern eine „Konvergenz von Technik und Kunst und . . . von Arbeit und Spiel“ (EU 19; vgl. PP 27 ff., 50).

In der spielerischen Arbeit entfalten sich die ursprünglichen Kräfte des Menschen, die nach Marcuses Revision der Freudschen Psychologie die erotischen sind. Es kommt zu einer allgemeinen Erotisierung (zu unterscheiden von Sexualisierung⁶; vgl. eM 92 ff.; PP 49) des Lebens, und das ist die Triebbasis, die auf der ökonomischen Basis der Automation die Verwirklichung der alten liberalen Ideale wie Autonomie (Mündigkeit) aller und ihr entsprechende gegenseitige Toleranz in einer perfekten demokratischen Harmonie von Individuum und Gesellschaft ermöglicht.

3. Marcuse und Heidegger

Im Hintergrund dieser psychologisch-politischen Spekulationen wird eine Geschichtskonzeption deutlich, die zeigt, wie sehr Marcuse Marx und Heidegger verpflichtet ist. Damit ist bezüglich seines Lehrers Heidegger nicht eine biographisch nachweisbare direkte Abhängigkeit gemeint, die in einigen frühen, um eine Synthese von Marx und Heidegger bemühten Aufsätzen Marcuses Niederschlag gefunden hat⁷, sondern es ist gemeint, daß die späteren Schriften Heideggers und Marcuses um das gleiche geschichtsphilosophische Problem kreisen, und daß die Lösung, die sie erhoffen, eine ähnliche Struktur aufweist. Das Spätwerk beider könnte unter dem Titel stehen, unter welchem Heidegger zwei seiner Vorträge hat erscheinen lassen: „Die Technik und die Kehre“⁸.

Wie Heideggers Denken eine mögliche Kehre der Herrschaft der „Metaphysik“ als Technologie vorbereiten möchte, so zielt Marcuses Theorie – bis zur Anforderung zum Handeln fortgehend – auf die „Umkehrung des Trends“. Auch bei ihm bedeutet diese Kehre die Brechung der Herrschaft der Herrschaftslogik. Damit wäre der Weg frei für „die Wiederherstellung der Natur“⁹, die zugleich eine bessere Entfaltung der menschlichen Natur ermöglicht. Die „totale Rekon-

⁶ Vgl. eM 91 ff., PP 49 über „repressive Entsublimierung“, „Liberalisierung“ statt Befreiung der Sexualität. In der totalitären Demokratie dient die liberalisierte, allgegenwärtige Sexualität gesellschaftlicher Vereinnahmung.

⁷ Dazu A. Schmidt: Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Antworten auf H. M., ed. Habermas, Frankfurt 1968 (edition suhrkamp), S. 17 ff.

⁸ Pfullingen 1962.

⁹ RT 112, vgl. 110; KG 2, 159 f.; eM 238 ff., 250.

struktion der Städte und die Wiederherstellung der Natur“ nennt Marcuse in einem Atem (EU 18).

Doch in bezug auf die Kehre ergeben sich wichtige Differenzen zu Heidegger. Dieser erwartet sie durch eine nur denkerisch und individualetisch vorzubereitende neue Epoche des „Seins“ als der auch die Menschengeschichte bestimmenden Macht. Das Sein offenbart und verschließt sich erst wieder so wie es ist, unverstellt durch menschliches Wollen und Machen, nachdem dieses technische Machen und Verfügen zuvor in sein Extrem geschossen ist und sich dort katastrophal überschlagen hat¹⁰. Dann erst werden die Menschen klug und hören (wieder) auf die „langsamen Zeichen des Unberechenbaren“¹¹. Nach Marcuse dagegen gibt es weder das „Sein“, noch gibt dieses langsame Zeichen. Darum müssen die Menschen selbst die Umkehrung des Trends bewirken, so wie sie seine jetzige Richtung selbst gewollt und ins Werk gesetzt haben. Marcuse hält mit Marx eine Perfektion der Technik für möglich, die jene Wiederherstellung der Natur ermöglicht, obwohl Technik natürlich immer Herrschaft über die Natur bedeutet.

Aber – und hier kommt Marcuses Bildung nicht nur durch Heidegger und Marx, sondern auch durch die klassische politische Philosophie zur Wirkung – es gibt verschiedene Arten von Autorität und Herrschaft, vor allem die beiden Arten einerseits der Tyranis, der zufälligen und willkürlichen Autorität, und andererseits der „rationalen Autorität“ (EU 41, 92) und auf einer bestimmten historischen Stufe vernünftigen Herrschaft (EU 107 ff.). Das zweite ist offenbar die schon von Platon gemeinte¹² Herrschaft, die nicht nur zum Besten der Herrschenden, sondern vor allem der oder des Beherrschten geschieht. Wie es damit im politischen Raum steht und was in diesem Zusammenhang Freiheit bedeutet, wäre zu klären, aber es besteht kein Grund anzunehmen, daß eine solche Herrschaft über die Natur einschließlich der menschlichen illegitim sei. Die Natur kommt dieser Art Herrschaft entgegen oder leistet zumindest weder in Haupt- noch in Nebenwirkungen der Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen¹³ unüberwindlichen Widerstand und rächt sich auch nicht nachträglich.

Die Unterscheidung der zwei Arten Herrschaft, der „repressiven“ und der „befreienden“, auf die technische Naturbeherrschung anwendend, schreibt Marcuse: „Im Prozeß der Zivilisation hört die Natur in dem Maße auf, bloße Natur zu sein, wie der Kampf blinder Kräfte begriffen und im Licht der Freiheit beherrscht wird . . . Die Zivilisation bringt die Mittel hervor, die Natur von ihrer eigenen Brutalität, ihrer eigenen Unzulänglichkeit, ihrer eigenen Blindheit zu befreien – vermöge der erkennenden und verändernden Macht der Vernunft“ (eM 247/249). Marx wie Marcuse orientieren sich auch darin an dem alten, be-

¹⁰ M. Heidegger: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 72 f., 78; vgl. überhaupt zu Marcuse die dort unter dem Titel „Überwindung der Metaphysik“ zusammengefaßten Bemerkungen (71 ff.).

¹¹ Heidegger: Wegmarken, Frankfurt 1967, S. 106.

¹² Platon: Politeia I 342 C ff.

¹³ Vgl. Marx: Frühschriften (ed. Landshut), Stuttgart 1953, S. 234 ff.

sonders von Platon¹⁴ artikulierten Ideal einer durch Technik vermittelten Harmonie von Vernunft und Natur, das sowohl beim menschlichen Individuum wie im politischen Raum und sowohl im Verhältnis zur menschlichen wie außermenschlichen Natur maßgebend ist. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob und wie eine solche Harmonie unter den Bedingungen der modernen Technik möglich ist.

Anders als der Marxismus und Neomarxismus neigt Heidegger hier zu einer negativen Antwort. Dennoch steht auch bei ihm offenbar das Harmonieideal im Hintergrund. Der Feldweg¹⁵ etwa, den Heidegger in diesem Zusammenhang symbolisch oder idealtypisch bedenkt oder bedichtet, ist ja nicht reine Natur, sondern das Beispiel für eine Symbiose von Mensch und Natur. Aber außer in solcher halb dichterischen Beschwörung kommt er gar nicht dazu, das Ideal als ein konkretes Maß und Ziel zu entfalten, da er sieht, wie sehr es von der neuzeitlichen Gesellschaft verletzt wird. So stellt der in zunehmender¹⁶ Vermittlungslosigkeit, die in dem grundsätzlichen Angriff auf die Kategorie Vermittlung gipfelt¹⁷, das von sich her aufgehende Walten der Natur und des Seins dem Herstellen und Verfügen des Menschen gegenüber. Eine gewisse Lösung dieser Gegenstellung zeichnet sich nur ab im individualethischen Appell zur Gelassenheit¹⁸, welche die Technik aus einer überwältigenden, mit dem menschlichen Willen zu sich selbst verhängnisvoll verflochtenen Macht auf ihre wahre Größe als bloßes Mittel reduzieren könnte. Wie jedoch eine solche Entwicklung im Großen vor sich gehen könnte: wie die Gelassenheit und die Einstellung der Scheu vor dem nicht Machbaren allgemein werden könnte, wie das gesellschaftlich und politisch konkret aussähe, welche Rückwirkungen auf Wissenschaft und Technik das hätte, alles das läßt Heidegger unbestimmt. In dieser Hinsicht bleibt nur die Hoffnung auf eine jähe, nicht von Menschen zu beeinflussende Kehre des geschichtlich geschehenden Seins.

4. Die Wende zum Praktischen und die Idee einer neuen Technik

Wenn man nicht sicher sein kann, ob eine solche Wende von sich aus geschieht, und ob, falls sie erst nach einer großen Katastrophe geschieht, noch Menschen da sein werden, die daraus die rechte Einstellung zum Sein lernen, ist jedoch eine jetzt schon beginnende Gelassenheit gefährlich. Denn das Sein selber läßt man ja auf diese Weise nicht gewähren, sondern, um mit Heidegger zu sprechen, zugleich seine neuzeitliche Verstellung durch den Willen zur Macht und dessen ausführendes Organ, die Technik¹⁹. Der Wille aber ist zu brechen oder zu er-

¹⁴ Platon: *Nomoi* 890 D; vgl. Maurer: *Platons ‚Staat‘ und die Demokratie*, Berlin 1970.

Frankfurt 1953, S. 46; Maurer: *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965, S. 126 ff.

¹⁵ Heidegger: *Der Feldweg*, Frankfurt 1953.

¹⁶ Man vergleiche z. B. seine Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ aus dem Jahre 1935 (Tübingen 1953) mit „Holzwege“ (Frankfurt 1950).

¹⁷ Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

¹⁸ Heidegger: *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.

¹⁹ Über die politischen Gefahren solcher Gelassenheit A. Schwan: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln/Opladen 1965.

ziehen oder von sich aus wandelbar, und die Technik steht in einem gesellschaftlichen und politischen Zusammenhang, mit dessen Wandel sie sich selbst oder wenigstens ihren Stellenwert ändern würde.

An diesem Punkte knüpft Marcuse an. Überhaupt spricht vieles dafür, daß in der Sozialphilosophie von Marx bis Habermas sich einseitig die praktische Seite der Philosophie geltend macht, die seit alters dazu gehört, aber in der bloß theoretischen, „wissenschaftlichen“, „analytischen“ Philosophie seit dem Verfall der alten *philosophia practica universalis* (als deren vorläufig letzte Gestalt man Hegel begreifen kann) verkümmert ist. Die „Kehre“ heißt, von dieser Seite gesehen, Revolution, und zwar so, daß damit keine bloß politische Revolution gemeint ist, sondern zugleich eine Veränderung der Stellung der Menschen zu sich und zur Welt, also der Grundeinstellung, die neuzeitlich durch die Technik bestimmt ist.

Marcuse fragt nach einer „neuen Technik“ (eM 238) oder wenigstens nach einer andersartigen Anwendung der alten, aber als solche zur Perfektion qua Automation gelangten Technik. Was genau er meint, ist unklar. Habermas hat darauf wohl zu Recht hingewiesen²⁰. Es muß auch unklar bleiben, da Marcuse nur soziologische, nicht auch methodologische Wissenschaftstheorie treibt. Man wird sich mit Habermas' Feststellung begnügen müssen: „So wenig die Idee einer Neuen Technik trägt, so wenig läßt sich die einer neuen Wissenschaft konsequent denken, wenn anders Wissenschaft in unserem Zusammenhang die moderne, auf die Einstellung möglicher technischer Verfügbarkeit verpflichtete Wissenschaft heißen soll . . . Marcuse selbst scheinen Zweifel zu befallen, ob es sinnvoll ist, die Rationalität von Wissenschaft und Technik auf einen ‚Entwurf‘ zu relativieren. An vielen Stellen des One-Dimensional Man meint Revolutionierung doch nur eine Veränderung des institutionellen Rahmens, von der die Produktivkräfte als solche unberührt bleiben. Die Struktur des wissenschaftlich-technischen Fortschritts bliebe dann erhalten, nur die dirigierenden Werte änderten sich“ (TWI 58).

Wie wenig klar dieser zentrale Punkt bei Marcuse ist, zeigen auch seine Ausführungen darüber in dem Vortrag „Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur“. Dort heißt es, es gehe nicht darum, „die Wissenschaft rückgängig zu machen oder zu schmälern, sondern darum, sie von den Herren zu befreien, denen die Wissenschaft selbst dazu verholfen hat, sich zu etablieren“ (KG 2, 165). Als wenn die Wissenschaft und nicht allein ihre menschlichen Subjekte und Objekte frei oder unfrei sein könnten. Die Wissenschaft ist gegen solche Unterscheidungen ebenso gleichgültig wie die Technik. Freiheit ist eine rein humane (oder weitestens animalische) Kategorie. Marcuse fährt an dieser Stelle fort: „diese Befreiung wäre kein äußeres Ereignis, welches das wissenschaftliche Unternehmen in seiner Struktur unberührt ließe: sie betrifft durchaus die wissenschaftliche Methode selbst“. Damit sei „keine Rückkehr zur vorgalileischen qualitativen Naturphilosophie“ gemeint, „sondern vielmehr die wissenschaftliche Quantifizierung neuer Ziele, die sich aus einer neuen Erfahrung von Hu-

²⁰ TWI, insbes. 54 ff.

manität und Natur ergeben – die Ziele der Befriedigung“ (166). Danach sieht es so aus, als wenn Marcuse eine strukturelle Änderung wissenschaftlicher Methode aus ihrer Anwendung auf bisher dafür unzugängliche beziehungsweise davon verschonte menschliche und gesellschaftliche Bereiche erwarte. Andererseits sieht er jedoch, daß erst aus solcher Erweiterung von Wissenschaft und Technik die gefährlichsten Manipulationsmöglichkeiten entstehen.

5. Der eigengesetzlich expandierende Apparat

Genau besehen soll also nach Marcuse nicht die Wissenschaft befreit werden, sondern der wissenschaftlich-technische Fortschritt soll von seiner bisherigen anarchischen Freiheit befreit werden, einer Freiheit, die sich daraus ergibt, daß in der kapitalistischen Gesellschaft sowie in der zur Konkurrenz mit ihr gezwungenen sozialistischen, also praktisch auf der ganzen Erde der immer gewaltiger werdende technische Apparat nach wie vor von partikularen Interessen bestimmt wird. Marcuse schreibt: „Selbst im höchstorganisierten Kapitalismus bleibt das gesellschaftliche Bedürfnis nach privater Aneignung und Verteilung des Profits als Regulator der Wirtschaft erhalten“ (eM 73). So dient der Apparat industrieller Naturbeherrschung zwar in gewisser Weise allen oder doch den meisten, indem er im Rahmen einer staatlich gelenkten, sozialen Marktwirtschaft verbreiteten Wohlstand hervorbringt, wird aber im übrigen von scheinbar individueller Initiative getragen. Theoretisch und großenteils auch praktisch kann jeder, der sich auf dem Markt durchzusetzen vermag und dazu keine andere Qualifikation mitzubringen braucht als das nötige Kapital und den Willen, Profit zu machen, kann jeder Privatmann, jeder aus Vertretern partikulärer Interessen zusammengesetzte Gemeinderat, jede unter ähnlichem Interessendruck stehende Regierung Kräfte in Gang setzen, deren weitere Folgen und sogenannte Nebenwirkungen sie nicht übersehen können und die sie gewöhnlich auch kaum interessieren. Und die Sozialwissenschaften analysieren dieses Geschiebe „werturteilsfrei“, d. h. mit interesselosem Wohlgefallen, mit übermenschlicher Gleichgültigkeit oder latentem Zynismus, werden höchstens praktisch, indem sie Methoden der Beschleunigung anbieten (welche Beschränkung wohl, so wie sie angelegt sind, noch als ein relatives Glück zu betrachten ist).

Diese Aktivierung von privatem Egoismus ist nach marxistischer und neo-marxistischer Auffassung nötig gewesen, um dem Prozeß der Industrialisierung die erforderliche Anfangsgeschwindigkeit zu verleihen. Ob sie heute noch nötig oder den Individuen dienlich ist, steht zu fragen. Damit ist die Vorfrage verbunden, ob nicht der Appell an individuelle Initiative und die Behauptung, die kapitalistische Wirtschaft beruhe darauf, ideologisch geworden ist.

Zur Beantwortung dieser Fragen macht Marcuse zunächst darauf aufmerksam, daß Eigeninitiative in größerem Ausmaße nur noch im Rahmen der etablierten Oligopole zum Zuge kommen kann und auch diese auf einem „regle-

mentierten Markt“ agieren (eM 72). Daraus darf man aber nicht die These ableiten, der reglementierende Staat sei das souveräne Subjekt dieses Geschehens, denn jeder kapitalistische Staat ist auf sein und nicht nur sein, sondern auf das international verflochtene Wirtschaftssystem zurückbezogen, ist daher nur frei zu eindämmenden Maßnahmen zwecks wirtschaftlicher Expansion. „Die Regierung fortgeschrittener und fortschreitender Industriegesellschaften kann sich nur dann behaupten . . . wenn es ihr gelingt, die . . . verfügbare technische, wissenschaftliche und mechanische Produktivität zu mobilisieren, zu organisieren und auszubeuten“ (eM 23). Der kapitalistische Liberalismus ist ja keineswegs zur Planwirtschaft übergegangen, sondern zum „Wohlfahrtsstaat“, den Marcuse nennt „eine historische Mißgeburt zwischen organisiertem Kapitalismus und Sozialismus“ (eM 72).

Warum soll er nun eine Mißgeburt sein und nicht eine zeitgemäß vernünftige Vermittlungsform? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus einer anderen, nämlich der Frage nach dem eigentlichen Subjekt dieser Gesellschaft. Sie hat nach Marcuse gar keine menschlichen Subjekte. Auch die Herren der Oligopole und die demokratischen Regierer sind keine solchen. Zwar gibt es Herren und Knechte, insofern einige in diesem System größere Weisungsbefugnisse haben, besser vorankommen, mehr profitieren als andere und daher im allgemeinen stärker an seiner Erhaltung interessiert sind. Aber sie sind nur Herren vermöge ihrer dienenden, instrumentellen Vernunft. Sie sind vorrangige Diener des expandierenden Apparates. Nach Marcuse werden auch sie, seine Organisatoren und Verwalter „immer abhängiger von der Maschinerie, die sie organisieren und handhaben. Und diese wechselseitige Abhängigkeit ist nicht mehr das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht, . . . sondern eher ein *circulus vitiosus*, der beide einschließt, den Herrn und den Knecht“ (eM 53).

Die dienenden Herren des Apparates können zwar vieles tun, können sogar kleinere Kriege führen, ohne Sorgen vor ernsthaften inneren Unruhen haben zu müssen, aber sie können nicht offen bestimmen, was wahre und was falsche Bedürfnisse sind. In diesem Punkt können sie die Masse zwar manipulieren, müssen aber im übrigen demokratisch auf sie hören. Das eigentliche Subjekt dieser Gesellschaft ist ein gewisser Trend, der resultiert aus der losgelassenen Vermehrung der Mittel zum Zwecke der Befriedigung „zunehmender Bedürfnisse, die sie erzeugt und zugleich eindämmt“ (eM 54).

So schreitet dieses System zwanghaft in der einmal eingeschlagenen Richtung fort. Treibend ist dabei ein hinterhältiger Hedonismus²¹, von dem man nicht sagen kann, ob hier Lust, Spaß, Vergnügen um ihrer selbst willen angestrebt werden, oder ob er nur ein Instrument der zur Manipulation aller durch alle nivellierten Herrschaftsstruktur traditioneller Gesellschaftsformen ist. „Jeder Mensch spekuliert darauf, dem anderen ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses . . . zu verleiten“²². Diese

²¹ Vgl. Anm. 6 sowie KG 2, S. 128 ff. „Zur Kritik des Hedonismus“.

²² Marx, op. cit., S. 254.

Marxsche Kennzeichnung der bürgerlichen Gesellschaft hat im massendemokratischen Kapitalismus einen fast universellen Geltungsbereich gewonnen.

In einer solchen Gesellschaft gibt es demnach keine dirigierende Instanz für den technischen Umbau der Welt, es gibt nur eine Pluralität von Instanzen, die im politischen Minimalrahmen miteinander kämpfen (die sogenannte offene Gesellschaft). Ebenso gibt es eine Pluralität von dirigierenden Werten, die aber alle zurücktreten hinter dem von sich aus nichthumanen Wert einer steten Expansion wissenschaftlich-technisch-industrieller Beherrschung der Natur einschließlich der menschlichen. So gesehen sind zwar „alle“ Menschen, die an dem weltgesellschaftlichen Bedürfnis- und Interessengeschlebe aktiv beteiligt sind, das Subjekt des großen Prozesses, aber nur insofern sie nicht darüber nachdenken, welche Bedürfnisse Vorrang vor anderen verdienen oder welche überflüssig und schlecht sind. In diesem Punkte stimmt Habermas mit Marcuse überein: „Die öffentlich zugelassenen Definitionen erstrecken sich darauf, *was* wir zum Leben wollen, aber nicht darauf, *wie* wir leben möchten, wenn wir im Hinblick auf erreichbare Potentiale herausfänden, wie wir leben könnten“ (TWI 100). Die Mittel des produzierbaren *Was* bestimmen die Zwecke des *Wie*. Politik nimmt „einen eigentümlich negativen Charakter an: sie ist an der Beseitigung von Dysfunktionalitäten und an der Vermeidung von systemgefährdenden Risiken, also nicht an der Verwirklichung praktischer Ziele, sondern an der Lösung technischer Fragen orientiert“ (TWI 77).

6. Ziele und Mittel; wahre und falsche Bedürfnisse

Darin, daß eine Herrschaft der Mittel über die Zwecke vorliege, sind sich nicht nur Marcuse und Habermas einig, sondern darin begegnen sich auch Heidegger und der gesamte Neomarxismus. Doch an den Hintergründen der „instrumentellen Vernunft“ und an den Bestimmungen der ihr entgegengesetzten Vernunft der Zwecke und Ziele brechen die Differenzen auf. Nach Heidegger liegt der instrumentellen Vernunft der „Wille zum Willen“ zugrunde, der „jedes Ziel an sich leugnet und Ziele nur zuläßt als Mittel“²³, da er sich selbst als obersten, aber in sich unbestimmten Zweck ansetzt. Der Wille ist gerichtet auf Selbsterhaltung und Selbstbestätigung, die er darin findet, daß er irgend etwas bewirkt, was, ist ihm zweitwichtig. Die substantielle Vernunft ist, davon getrennt, die vernehmende, die sich bemüht, dem „Sein“ zu gehorchen, was immer das heißen mag. Der Neomarxismus geht dagegen in der Tradition der praktischen Philosophie von einem als solchen vernünftigen Willen des Menschen aus, einem Willen, dem vernünftige Ziele immanent sind. Mit Hilfe eines entskeptisierten Freud wird die Tradition in ihrer hedonistischen Form aufgenommen. Der Wille will demnach nicht abstrakt sich selbst, strebt nicht nach einer sich und andere schädigenden Selbstbestätigung um jeden Preis, sondern er will primär Befriedigung, Lust, Gemeinsamkeit (Eros). Der Prestigekampf

²³ Heidegger: Vorträge und Aufsätze, S. 89.

aller gegen alle entsteht daraus erst unter den Bedingungen einer an sich schlechten, wenn auch epochenweise nötigen Gesellschaftsordnung oder -unordnung.

Die Geschichtsphilosophie des späten Heidegger erscheint von daher als die zutreffende indirekte Analyse der spätbürgerlichen Gesellschaft. Die Analyse wird zur Kritik des bürgerlichen Konkurrenz- und Herrschaftsdenkens, kann aber keinen Ausweg aufzeigen. Wie in dieser Gesellschaft der expandierende Produktionsprozeß wird bei Heidegger die Geschichte zu einem absoluten Seinsprozeß übersteigert²⁴. Autonom ist nicht der Mensch oder die Gesellschaft, sondern dieser Prozeß. Dennoch empfängt er seine Antriebsenergien aus dem menschlichen Willen. Der Wille zum Willen ist nach Heidegger das Zentrum des Willens zur Macht. Hier also müßte die Umkehrung des Trends ansetzen, aber gerade hier kann der Wille sich selbst nicht überwinden und steht sich wie einem Absoluten gegenüber. Das bedeutet Heideggers These, neuzeitlich habe das Sein seine „unbedingte Herrschaft als der Wille zum Willen übernommen“²⁵. Marcuse übersetzt sie in praktische Philosophie und analysiert dasselbe als den *circulus vitiosus* von irrationalen Bedürfnissen und bloß instrumentaler Vernunft. Denn diese Vernunft mit der zugehörigen Praxis der technischen Freisetzung und Inbetriebnahme von Naturkräften befriedigt und erzeugt wahllos alle Arten von Bedürfnissen, die durch die Verfügbarmachung von Außenwelt befriedigt werden können, und engt dabei durch Veränderung der Welt den Spielraum andersartiger Bedürfnisse ein. Dabei verändert sie aber nicht nur die Welt, sondern auch den Menschen, so daß, wenn es keine prästabilisierte Harmonie zwischen Mensch und scheinbar selbstgemachtem Prozeß gibt, gar nicht mehr die Bedürfnisse des Menschen, sondern des Prozesses der eigengesetzlich expandierenden Naturbeherrschung befriedigt und erzeugt werden.

Die Wahrheit der wahren Bedürfnisse, die statt dessen nach Marcuse die Entwicklung der Zivilisation bestimmen sollten, ist nun aber bei ihm keine Wahrheit des Seins, sondern ihre Wahrheit ist rein menschlich (seine Lehre ist im Heideggerschen Urteil eindeutig „Anthropologie“) und stellt sich ihrem Anspruch nach in den Dienst einer vollständigeren Befriedigung, als die Anpassung an den derzeitigen Weltzustand gewähren kann. Im Namen dieser hedonistischen Vernunft fordert Marcuse als Übergangsstadium eine „erzieherische Diktatur“ (RT 117), eine Art von platonischer Herrschaft der Wissenden. Das sind schlicht gesagt die, welche sehen oder zu sehen glauben, daß die technischen Möglichkeiten der modernen Gesellschaft noch viel mehr Befriedigung und Lustgewinn, aber auch Gemeinschaftlichkeit abwerfen könnten, als sie es jetzt tun, zumal sie gespalten ist in große Machtblöcke, die sich gegenseitig tödlich bedrohen.

²⁴ Über Heideggers Prozessualismus vgl. K. Löwith: Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Frankfurt 1953, S. 46; R. K. Maurer: Hegel und das Ende der Geschichte, Stuttgart 1965, S. 126 ff.

²⁵ Heidegger: Vorträge und Aufsätze, S. 78.

7. Marcuse und Platon

So kommt es, daß Marcuse als ein angewandter Heidegger in engste Verwicklung mit einem „der – jedenfalls in der Tradition – repressivsten Denker“ gerät. So nämlich beurteilt er selber Platon (PP 51). Über die selbsternannte Elite, die ihm vorschwebt, schreibt er: „ihr Bewußtsein und ihre Ziele machen sie zu Vertretern des wahrhaften Gesamtinteresses der Unterdrückten“ (VB 80) (die sich großenteils nicht unterdrückt fühlen, sondern glücklich oder wenigstens zufrieden sind in der Selbstentfremdung ihrer Bedürfnisse). Zweck dieser Elite ist es, sich selbst überflüssig machende Avantgarde zu sein bei der Herbeiführung einer Gesellschaft, „in der das ‚Volk‘ zu autonomen Individuen geworden ist“ (RT 116). Zwischen dem Ziel und dem, was als nächstes zu tun ist, steht also ein großes Aber. „In letzter Instanz muß die Frage, was wahre und was falsche Bedürfnisse sind, von den Individuen selbst beantwortet werden, das heißt sofern und wenn sie frei sind, ihre eigene Antwort zu geben. Solange sie davon abgehalten werden, autonom zu sein, solange sie (bis in ihre Triebe hinein) geschult und manipuliert werden, kann ihre Antwort auf diese Frage nicht als ihre eigene verstanden werden.“²⁶

Und in dem bekannten Aufsatz über „repressive Toleranz“ heißt es: „Die Antwort auf Platons erzieherische Diktatur ist die demokratische erzieherische Diktatur freier Menschen“ (RT 117). Aber unter den derzeitigen Bedingungen sind nur wenige zu vernünftiger Freiheit fähig, und zwar „nicht notwendig die ... gewählten Volksvertreter“ (ebd.). Dennoch denkt Marcuse an eine „Macht, Autorität oder Regierung ... , die eine befreiende Toleranz [gegen die jetzige repressive Toleranz] in Praxis übersetzen würde“ (RT 93). Wer ist das mögliche Subjekt dieser erzieherischen, platonischen Revolution?

8. Die Frage nach dem revolutionären Subjekt; Marcuses Revision des Marxismus

An sich ist zwar auch nach Marcuses revidiertem Marxismus nach wie vor die Arbeiterschaft der mögliche Träger einer Revolution, weil sie „die menschliche Basis des Prozesses der materiellen Produktion ausmacht“, aber für sich, ihrem Bewußtsein nach ist sie keine revolutionäre Klasse mehr, weil sie am materiellen Wohlstand, den der fortgeschrittene Kapitalismus erzeugt, teilhat und so in dieses System integriert ist (RSS 327; vgl. VB 87). Marcuse schreibt: „Ein sich über alles hinwegsetzendes Interesse an der Erhaltung und Verbesserung des institutionellen status quo vereinigt die früheren Antagonisten in den fortgeschrittensten Bereichen der gegenwärtigen Gesellschaft ... Da es an nachweisbaren Trägern und Triebkräften gesellschaftlichen Wandels fehlt, wird die Kritik auf ein hohes Abstraktionsniveau zurückgeworfen“ (eM 15).

Mit anderen Worten: die Kritik wird intellektuell, gebildet und philosophisch wie bei Marcuse, ist daher ohne besondere Anstrengung weder von Arbeitern noch von einem sonstigen Durchschnittsbürger zu verstehen. Schon aus diesem

²⁶ eM 26, vgl. 60 f.; KG 2, 130 ff.; VB 28, 35, 107.

Gründe sind zunächst nur die jungen oder sonst nicht integrierten Intellektuellen das Proletariat, an das Marcuse sich wenden kann. Und neben den unterprivilegierten Randschichten der Gesellschaft und – im Weltmaßstab betrachtet – den unterentwickelten Völkern erfüllen sie auch die andere, klassische Bedingung, die Proletariat ausmacht: sie sind am ehesten frei von den repressiven, primär der Systemerhaltung dienenden Bedürfnissen der bestehenden Gesellschaft. Zu der Zeit, da Marx lebte, waren die Arbeiter kraft ihres Elends Proletariat in diesem negativ-positiven Sinne: Sie waren frei von den „zweifelhaften Segnungen des kapitalistischen Systems“ und seien, so Marcuse, deshalb in der Lage gewesen, „die Bedürfnisse, die eine freie Gesellschaft tragen könne“, zu entwickeln (EU 30). (Warum das nicht geschehen ist, wäre zu fragen.)

Dagegen gibt es heute in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern außer den unterprivilegierten und für den Produktionsprozeß unwichtigen Randschichten (Marxens Lumpenproletariat, das freilich in den USA vor allem bei den Negern sehr zahlreich ist) nur ein akademisches Proletariat. Potentielles Subjekt oder potentielle Avantgarde einer Revolution sind diese Intellektuellen aus folgenden Gründen:

1. Sind sie kraft ihrer Auswahl, Ausbildung und Muße zum Nachdenken und/oder Diskutieren am ehesten in der Lage, die Integrations- und Manipulationsverfahren der bestehenden Gesellschaft zu durchschauen.

2. Sie sind eine teils privilegierte, teils unterprivilegierte Gruppe. Der linkspolitisch aktive Teil der Studenten und Schüler vertritt, wie Habermas schreibt, „keine Interessen, die unmittelbar aus ihrer sozialen Lage hervorgehen und sich durch Zuwachs an sozialen Entschädigungen systemkonform befriedigen ließen“ (TWI 101). Das mag richtig sein und auch, daß es sich bei den studentischen Aktivisten „überwiegend nicht um sozial aufsteigende, sondern um die statusbegünstigten Teile der Studentenschaft handelt, die sich aus den ökonomisch entlasteten Sozialschichten rekrutieren“ (ebd.). Aber zumindest hier bei uns ist der Student sozial vergleichsweise ungesichert, lebt im Gegensatz zu den Angehörigen der meisten anderen Berufe teilweise bis zum dreißigsten Lebensjahr auf dem relativen Existenzminimum mit den daraus sich ergebenden Wohnungs-, Ernährungs- und sexuellen Problemen und soll sich dabei an Universitäten, die überfüllten Bahnhöfen gleichen, das Wissen aneignen, das in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation die Gesellschaft überhaupt erst funktionieren läßt. Auch die Allgemeinheit der Studenten ist daher ein fruchtbarer Boden für radikale Forderungen, darunter durchaus auch gruppenspezifischen, die zunächst einmal system-immanent zu befriedigen wären.

3. Proletariat ist die Intelligenz in den westlichen Demokratien daher auch in dem allgemeinen Sinne, daß sie, zumal als technische Intelligenz, die die Gesellschaft unmittelbar tragende Schicht ist, ohne als solche anerkannt und honoriert zu werden. Wird im Osten die oppositionelle Intelligenz handgreiflich unterdrückt, so gibt es im Westen eine verbreitete Verachtung der Intellektuellen aller Arten, die diese auch insofern verdient haben, als sie bisher politisch entweder gar nicht interessiert waren oder höchstens Theorie trieben und sich technisch-praktisch zu Handlangern beliebiger Expansion technischer Naturbeherrschung

machen ließen. Auch dagegen richtet sich der Protest, und Marcuses Wirkung resultiert wohl nicht zuletzt daraus, daß er die Intellektuellen zur Veränderung dieser ihrer Stellung aufruft^{26a}.

Bei ihm mögen dabei alte europäische und deutsche Vorstellungen von der Rolle der Gebildeten mitspielen, so wenn er von der Möglichkeit spricht, „wieder . . . die ‚bürgerliche Intelligenz‘ an Stelle eines Schimpfwortes zu einem Ehrenwort zu machen“ (EU 58), aber im übrigen wird in diesem Zusammenhang funktional und gegenwärtig argumentiert. So beurteilt Marcuse die in der technischen Zivilisation (solange nicht völlige Automation herrscht) unabdingbare Notwendigkeit des Spezialistentums positiv, nur sei eben darauf zu achten, wer diese Fachleute sind, ob es z. B. „Spezialisten der Kriegsführung oder . . . des Friedens sind“ (EU 105 f.). In derselben Berliner Diskussion, in der diese Äußerungen gemacht wurden, zitierte dann R. Dutschke zustimmend aus Aufsätzen des ebenfalls teilnehmenden Löwenthal, darunter folgenden Passus: Die technische und ökonomische Intelligenz „pflegt ihrer Herrschaft und der sozialen Stellung nach der Bourgeoisie, ökonomisch jedoch in aller Regel dem Proletariat anzugehören, dessen höchstqualifizierte Oberschicht sie darstellt. Es ist von größter Wichtigkeit, daß diese oberste Sklavenschicht nicht mehr überwiegend Aufsichtsfunktionen ausübt, die sie an die herrschende Klasse fesseln, sondern jene Funktionen der wissenschaftlichen Leitung der Produktion, die bestimmt sind, die herrschende Klasse überflüssig zu machen“ (EU 108). Löwenthal prägt hierzu das Schlagwort „weg vom Eigentum, hin zum Sachverstand“ (112).

Zunächst in der Richtung eines solchen technokratischen Sozialismus sieht Marcuse gewisse Chancen für die Studentenopposition, „aus dem engen Rahmen, in dem sie heute noch ist, auszubrechen“ und Kräfte einzubeziehen, „die von der anderen Seite her, materiell und intellektuell, an der Umwälzung arbeiten könnten“ (EU 58). Diese Kräfte sind die innerhalb der Arbeiterklasse zunehmende Schicht der Techniker, Ingenieure und Spezialisten, eine „instrumentalistische Intelligenz, aber nichtsdestoweniger eine Intelligenz“, die eine entscheidende Rolle im Produktionsprozeß spielt (VB 85). Diese „neue Arbeiterklasse“ könnte aufgrund ihrer Stellung die Produktionsweise und die Produktionsverhältnisse sprengen, umorganisieren und -dirigieren“, aber, wie Marcuse hinzufügt: „Hierzu hat sie . . . weder das Interesse noch das Bedürfnis: sie ist gut integriert und wird gut bezahlt“ (ebd.). Andererseits könnte ein potentiell revolutionäres Subjekt von den Universitäten her in die Gesellschaft hineinwachsen, da ein beträchtlicher Teil der Studentenschaft später in jene neue Arbeiterklasse einrückt, die Schlüsselpositionen innehat (VB 90). So könnten neue Ideen im Laufe der Zeit Breitenwirkung entfalten, zumal der technischen Intelligenz die sozialistische Forderung nach Abtrennung technischer Planung von partikularen Eigentumsinteressen naheliegt, wie man zumindest in Europa häufig feststellen kann. Sie hätte kaum etwas gegen die folgende Unterscheidung, die Marcuse macht, einzuwenden: „Selbstbestimmung bei der Produktion

^{26a} Vgl. S. Spender: Das Jahr der jungen Rebellen, München 1970.

und Verteilung lebenswichtiger Güter und Dienstleistungen wäre verschwenderisch . . . In diesem Bereich ist zentralisierte Kontrolle rational, wenn sie die Vorbedingungen für eine sinnvolle Selbstbestimmung schafft. Diese kann sich dann in ihrem eigenen Bereich auswirken – in den Entscheidungen, zu denen die Produktion und Verteilung des ökonomischen Überschusses gehören, und im individuellen Dasein“ (eM 262). Bei Karl Steinbuch z. B. kann man Ähnliches lesen²⁷.

9. Der erste Ausweg: Das akademische Proletariat und die Revolution von oben

Damit ist ein Weg angedeutet, auf dem eine andersartige, menschenfreundlichere Anwendung der Technik Wirklichkeit werden könnte. Noch einmal sei betont, daß bei Marcuse, anders als bei Heidegger, keine allgemeine Skepsis gegenüber der Technik vorliegt, sondern eine konkrete Kritik ihrer gegenwärtigen nur teilweise vernünftigen, zu anderen Teilen unsinnigen, verkümmerten und bedrohlichen Anwendung. Nach Marcuse wie nach Heidegger ist der Mißbrauch der Technik nicht akzidentell (wie Steinbuch und andere meinen), sondern folgt notwendig aus den Voraussetzungen des bestehenden Systems. Daher betrifft seine Frage danach, wer diese gewaltigen Mittel in welcher Weise in Gang setzen sollte, die Fundamente. Da in der gegenwärtigen, scheinliberalen²⁸ Demokratie gar kein Subjekt (vgl. eM 263) und gar keine substantielle Vernunft eindeutig auszumachen sei, welche die krebsartig wuchernde instrumentelle Vernunft unter Kontrolle bringen könnte, verfällt er auf den skizzierten Ausweg. Dieser läuft hinaus auf eine zumindest zeitweilige Intellektuellenherrschaft. Da die Alternative zur Zeit ohnehin nicht Demokratie oder Diktatur heiße (weil die sich so nennende Demokratie keine sei), bedeute die Herrschaft einer intellektuellen Elite nur die Ersetzung der gegenwärtig herrschenden, außer zum Dienst an der ziellosen Ausweitung technischer Umformung der Natur nicht qualifizierten Minderheit durch eine andere. Dabei könnte sich leicht ergeben, daß die in Marcuses Sinne intellektuelle Elite nicht weniger beschränkt und bedrohlich sei als die jetzt herrschende – aber „wäre einmal die Kette der vergangenen Regierungen zerbrochen, dann geriete die Mehrheit in Fluß und wäre, losgelöst vom vergangenen Management, frei, über die neue Regierung im Sinn des neuen gemeinsamen Interesses zu befinden“ (VB 106). Noch nie sei eine Revolution so verlaufen, und so sei diese These nicht mehr und nicht weniger als eine Hoffnung.

Dies ist die etwas abenteuerliche Konstruktion einer aristokratischen Revolution von oben, die eine demokratische Revolution von unten auslösen soll. Politisch dilettantisch wirkt dieser Entwurf, weil er im wesentlichen im Bereich

²⁷ K. Steinbuch: Falsch programmiert, München 1969 (dtv), S. 145, 152 ff.

²⁸ „Heute dient die Opposition gegen zentrale Planung im Namen einer liberalen Demokratie, die in Wirklichkeit verweigert wird, repressiven Interessen zur ideologischen Stütze“ (eM 262).

gesellschaftstheoretischer Philosophie verbleibt. Um wirklich politisch zu werden, müßte er wohl ergänzt werden durch eine Theorie des Staatsstreiches, wie sie kürzlich E. Luttwak²⁹ vorgelegt hat. Eine wirklich politisch werdende, nicht in politischen Ersatzbefriedigungen wie Proklamationen, Demonstrationen, Rangeleien und kleineren Sachbeschädigungen steckenbleibende Revolution erfordert nach Luttwak eine langfristige, geduldige und entsagungsvolle Vorbereitung, vor allem durch Unterwanderung der Machtzentren, denn „der Staatsstreich . . . benutzt gerade jene Teile des Apparats als Mittel, die das Hauptangriffsziel revolutionärer Kriege sind: die Machtzentren“, das ist insbesondere die Armee eines Landes. Die revolutionär gesonnenen Kräfte in der Bundesrepublik jedoch finden, wie Luttwak feststellt, offensichtlich keinen Ansatz, auch nur Sympathien in der Armee zu wecken, geschweige denn Wege zu wissen, dort an die Hebel Mitverschworene zu lancieren. Sie erwägen diesen Weg so gut wie gar nicht, und Luttwak fragt: „Ob die Befürchtung, mit dem Staatsstreich gleichzeitig das Prinzip eines Systems zu stabilisieren, das sie grundsätzlich bekämpfen, oder ob die langfristige Vorbereitung die entscheidende Rolle für diese Ablehnung spielt?“³⁰ Wie dem auch sei, der Gedanke einer Revolution von oben ist politisch naiv, wenn er den engen Zusammenhang von Politik und Macht mißachtet.

Insofern Marcuse und das akademische Proletariat diesen Gedanken hegen, verwickeln sie sich außerdem in Widersprüche, wenn sie immer wieder vergessen, wie lang der Weg ist, der die selbsternannte Elite nach oben bringen könnte. So spielen sie mit dem Gedanken revolutionärer Gewalt, die jetzt bereits in Aktion treten soll, obwohl sie andererseits sehen, daß eine zum Umsturz ausreichende Gewalt außer im Fall einer umfassenden Wirtschaftskrise sich gar nicht sammeln könnte. Wenn die Rebellierenden Gewalt anwenden, bekommen sie zu spüren, wo die größere Gewalt ist. Das weiß Marcuse auch. Darum ist sein Satz: „Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte“ (RT 127), sowohl unlogisch wie unrealistisch und widerspricht seinen eigenen Analysen unserer Wirklichkeit. Die rebellierende Gewalt ist viel zu gering, um die etablierte zu zerbrechen. Mehr Sinn hat dagegen der Folgesatz: „Da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, . . .“. Damit solche versteckte Aufmunterung jedoch genügend Sinn als Handlungsanweisung bekäme, gehörten dazu ein ausdrückliches Bekenntnis zum Märtyrertum (was den Rebellen, die ja im Grunde Lustgewinn wollen, fernliegt) und eine Untersuchung darüber, ob dieses Märtyrertum die gewünschte Wirkung hat, die Gesellschaft so zu verändern, daß in Zukunft dergleichen nicht mehr nötig sein würde.

Ob in dieser Lage Rebellionen überhaupt einen revolutionären, oder wenigstens aufklärerischen Sinn haben, kann bezweifelt werden. Womöglich sind sie nur wie auf breiter Front der ganze Jugend-Sex-Rauschgift- und Untergrund-

²⁹ E. Luttwak: Der Coup d'Etat (aus dem Englischen), Hamburg 1969; darüber R. Hochhuth in: Die Zeit, 10. 10. 1969, S. 24 f.

³⁰ Luttwak, S. 11.

Rummel eine zeitgemäße Form des Austobens, das die meisten Kulturen in verschieden weiten Grenzen der Jugend gestattet haben. Wahrscheinlich verpuffen in den pseudopolitischen Selbstbefriedigungen nur die Energien, die gezähmt und diszipliniert tatsächlich eine Veränderung bewirken könnten. Die Krawalle und das Sich-Ausleben dienen damit direkt und indirekt dem angeblich bekämpften Establishment, indem sie einmal auf seiner Seite eine Gegen-solidarisierung bewirken und gleichzeitig die Opposition schwächen. Marcuse sieht diese nach ihm negativ zu beurteilenden Möglichkeiten (eM 92 ff.; VB 61 f., 75), zeigt aber auch selber eine gewisse Neigung zu selbstzweckhafter Opposition, so wenn er sagt: „Und selbst, wenn wir nicht sehen, daß die Opposition hilft, müssen wir weitermachen, wenn wir noch als Menschen arbeiten und glücklich sein wollen“ (EU 54). Damit ist jedoch indirekt zugegeben, daß das bekämpfte liberalistische System auch seinen radikalen Kritikern Möglichkeiten zum Arbeiten und Glücklichein gibt, etwa indem es sich mit ihrer Kritik und Rebellion die Langeweile vertreibt und dafür zahlt. Soweit geht die „repressive Toleranz“. Kritik und Revoluzzertum werden auf diese Weise, zumal durch die Massenmedien, zu einem Nervenkitzel und Konsumgut unter anderen, was die Amateurrevolutionäre ablehnend oder resignierend oder auch freudig Geld einnehmend dulden. Im übrigen müssen sie ja so weitermachen wie bisher.

10. Der zweite Weg: Die Revolution von unten

Die Widersprüche innerhalb des skizzierten Weges zur Umkehrung des Trends hängen damit zusammen, daß dieser erste Weg von einem zweiten überschritten wird. Neben die Konzeption einer elitären Revolution von oben tritt das Gegenbild einer langsamen Revolution von unten oder von allen Seiten zugleich. Während der erste Weg, wenn er sich nicht vorher in selbstzweckhaftem Anrennen gegen das Establishment verliert, über die schließlich systemsprenge Überbietung systemimmanenter Tüchtigkeit führt, ist der zweite der Weg zunehmender Untüchtigkeit. An die Stelle eines politischen Machtkampfes, auf den alle bisherigen Revolutionen hinausliefen, tritt ein „allgemeiner, strukturloser, unorganisierter und sich ausweitender Prozeß der Desintegration“ (VB 122).

Marcuse schreibt: „Selbst die totalitärste, technokratisch-politische Verwaltung bedarf, um reibungslos zu funktionieren, dessen, was gewöhnlich ‚moralisches Rückgrat‘ genannt wird: einer (relativ) ‚positiven‘ Einstellung der . . . Bevölkerung zur Nützlichkeit ihrer Arbeit und zur Notwendigkeit der Repression, wie die gesellschaftliche Organisation der Arbeit sie ausübt. Eine Gesellschaft hängt von der relativ stabilen und verlässlichen ‚geistigen Gesundheit‘ der Menschen ab, wobei geistige Gesundheit definiert ist als das regelmäßige, gesellschaftlich koordinierte Funktionieren von Geist und Körper – speziell bei der Arbeit, in den Werkstätten und Büros, aber auch bei Muße und Vergnügen“ (VB 123). Hier setzt der zweite Weg an, der jedoch den Namen „Weg“ eigentlich gar nicht verdient, weil er nicht gebahnt und geplant wird, sondern sich so

ergibt durch wachsende „Untüchtigkeit, Arbeitswiderstand, Verweigerung der Pflichterfüllung, Fahrlässigkeit und Gleichgültigkeit“ (VB 124). Er führt dann weiter über Bummeln, Ungehorsam, wilde Streiks, Boykotts und Akte willkürlicher Unbotmäßigkeit zu einem generellen Zusammenbruch der Arbeitsdisziplin, die auf der Seite des Systems stärkere, offen totalitäre Unterdrückung und damit eine Gewaltanwendung, die außer Kontrolle geraten kann, herausfordert (VB 123). Falls es soweit kommt, vereinigt sich der subjektive Faktor der Auflösung gesellschaftlicher Moral mit dem objektiven Faktor ökonomischer und politischer Spannungen zu einem politischen Klima, „das eine Massenbasis für die neuen Organisationsformen böte, die zur Führung des Kampfes erforderlich sind“ (VB 124). In dieser späten Phase also würde doch noch ein politischer Machtkampf einsetzen mit dem Ziel, aus der heraufbeschworenen Anarchie die gewünschte neosozialistische Gesellschaftsordnung „jenseits von Kapitalismus und bestehendem Sozialismus“ (EU 145, vgl. 67) zu erzwingen.

Der Erfolg dieser Konzeption ist wahrscheinlicher³¹ als der Erfolg der ersten. Denn diese zweite ist im Ansatz bereits verwirklicht (sie ist z. B. längst in der höheren Publizistik zu einer offiziellen Gegenideologie zur Leistungsgesellschaft geworden), und sie weicht die bestehende Ordnung auf „demokratische“ Weise auf, so daß die Sicherungen des demokratischen Rechtsstaates ihr gegenüber versagen müssen. Die freiheitlich-demokratische Grundordnung kann dieser inneren Aufweichung, falls sie einmal auf breiter Front in Gang kommen sollte, nur wehren, indem sie aufhört, freiheitlich-demokratisch zu sein. Das kann als Entlarvung theoretisch begrüßt werden, aber praktisch würden die Betroffenen wohl anders urteilen, wenn es jemals dahin käme. Marcuse urteilt jetzt schon so, indem er keinen Zweifel daran läßt, daß er den untergründigen Totalitarismus gegenwärtiger westlicher Demokratien gegenüber jeder Art von offener Diktatur (außer seiner „erzieherischen Diktatur freier Menschen“) vorzieht (GsM 195; RT 110; EU 57 f., 65). Eine Wirtschaftskrise mit politischer Anarchie gefährdet das Fortbestehen der technischen Basis, das nach Marcuse selber die Bedingung für den „Bruch mit der herrschenden technologischen Rationalität“ ist (eM 242 f.). Die Folgen einer solchen Anarchie dürften unter den heutigen Bedingungen wissenschaftlich-technischer und städtischer Zivilisation und bei dem Fehlen einer politischen Ethik die Masse der Bürger jedem totalitären Rettungsanspruch geneigt machen. Die „Linken“ bei ihrem problematischen Verhältnis zur Macht würden dann wahrscheinlich ebenso ins Hintertreffen geraten wie in Deutschland vor dem zweiten Weltkrieg.

Falls jedoch die Schwächung der Gesellschaftsmoral, Bummelerei, Untüchtigkeit usf. auf die jeweilige Jugend beschränkt bleibt, so kann das bestehende System wohl so wie bisher damit fertig werden. Es braucht dann immer nur zu warten, bis aus den Revoluzzern, Anarchisten und deren Mitläufern die gewünschten Minimalbürger werden. Dazu, als ein Rädchen im bestehenden System zu funktionieren, reicht es fast immer noch, nur nicht mehr dazu, Alternativen zu konzipieren und möglicherweise zu verwirklichen. Sie haben die

³¹ Vgl. TWI 102 f.

Möglichkeit nicht genutzt, sich, als sie am meisten bildsam waren und Zeit dazu hatten, diejenige Bildung anzueignen, die einen wirklichen Ein- und Überblick über das Bestehende ermöglicht und erst von dieser realen Basis aus darüber hinausgeht. Die großen Revolutionäre wie Marx und Lenin eigneten sich zunächst einmal dieses analytische und transzendierende Wissen an. Sie hatten eine Philosophie, die dann Wirklichkeit werden konnte. (Warum, aufgrund welcher Schiefheiten oder Einseitigkeiten ihrer Theorie deren Verwirklichung zu anderen als den beabsichtigten Resultaten führte, wäre zu untersuchen.)

11. Der dritte Weg: Die Bewußtmachung und das Problem der Universität

Marx selber sagte: „Was ... den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut.“³² Marcuse folgt offenbar einer derartigen Überlegung, wenn er als dritten Weg der Umkehrung des Trends gar keinen der Aktion, sondern einen der Theorie angibt. Darüber ist man sich ja einig, daß eine wirklich revolutionäre Situation in den westlichen Industrieländern vorab nicht besteht³³. Dabei ist gleichgültig, ob subjektive oder objektive, psychologische oder ökonomische Gründe dafür maßgebend sind. Aber auch die revolutionäre Theorie scheint noch nicht wieder die Konkretheit erreicht zu haben, die sie etwa bei Marx hatte. Darf man vermuten, daß Marcuse auch aus Einsicht in diesen Mangel und die Widersprüche seiner revolutionären Theorie, und nicht nur aus Resignation angesichts der Festigkeit des status quo, sich neuerdings auf die Position bloßer Aufklärung und Bewußtmachung statt revolutionärer Aktion zurückzieht? Auf jeden Fall heißt es in seinem 1969 erschienenen „Versuch über Befreiung“: „Unter diesen Umständen ist ein radikaler Wandel im Bewußtsein der Anfang, der erste Schritt zur Umwandlung der gesellschaftlichen Zustände ... Historisch gesehen, geht wieder die Periode der Aufklärung der materiellen Veränderung voran – eine Periode der Erziehung, aber einer Erziehung, die sich in Praxis umsetzt: in Demonstration, Konfrontation und Rebellion“ (VB 83).

Immerhin ist es keine bloß im Medium des Literarischen verbleibende, sondern „radikale Aufklärung“ (VB 7), welche die Aufzuklärenden nicht bloß mit Argumenten, sondern gelegentlich auch handgreiflich in die „richtige“ Richtung weist. Das jedoch ist in der Gesellschaft kaum irgendwo anders möglich als bei den Bildungsinstitutionen, zumal den Hochschulen, die nun einmal der Gewalt am hilflosesten ausgeliefert sind. Außerdem scheinen sie der archimedische Punkt zu sein, von dem aus man eine auf wissenschaftlich-technischer Bildung beruhende Zivilisation verändern kann. Doch auch hier wird deutlich, wie fest und allgegenwärtig das bestehende System ist. Was die studentischen Proteste im Bereich der Bildungsinstitutionen bewirken, ist die demokratisch-technokrati-

³² Zit. nach F. Wiedmann: Hegel, Hamburg 1965, S. 134.

³³ Vgl. J. Habermas: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969, insbes. 196 ff.; G. Rohrmoser: Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg 1970.

sche Hochschulreform. Dabei heißt „demokratisch“, daß diejenige Form von Interessen-Demokratie in einer sozusagen ständestaatlichen Variante von der Gesellschaft auf die Hochschule übertragen wird, welche die radikale Linke für die Gesellschaft und also auch für die Hochschule ablehnt. Und „technokratisch“ heißt, daß die Hochschule effizienter gemacht werden soll im Sinne des vorhandenen Systems instrumenteller Vernunft. Die älteren bildungsaristokratischen Strukturen, die durch die Massen von Studenten ohnehin gesprengt worden sind, werden so abgebaut, und auch der Hochschulbereich wird der allgemeinen Tendenz der Gesellschaft angepaßt.

Das kann für Marcuse nur einen relativen Gewinn bedeuten, da er ja nach einem Ort in der Gesellschaft sucht, an dem nicht über Anpassung an und Verstärkung des Haupttrends nachgedacht werden soll, sondern über dessen Umlenkung. Eben einem solchen Nachdenken, das auch über die etablierten Weisen der Veränderung hinausgeht, steht die herrschende Eindimensionalität entgegen, die besonders auf das Denken lähmend wirkt. Da die bestehende demokratische Kultur unter der Maske der Autonomie die Heteronomie fördere, die Freiheit selbst zu einem Vehikel von Anpassung und Beschränkung verkehrt habe (KG 2, 159 f.), entwickelt Marcuse ein Bildungsprogramm, das, wie er in aller Offenheit sagt, „die Verletzung einiger der stärksten demokratischen Tabus einschließt“ (ebd.). Er postuliert eine „Zufluchtstätte geistiger Unabhängigkeit“ und spricht von der Notwendigkeit „eines Rückzugs, bewußter Isolierung, intellektueller ‚Elitebildung‘“. Institutionell bedeutet das die Einrichtung von „Elite-Universitäten“.

Seine Vorschläge laufen, wie Marcuse weiß, den „mächtigsten Trends zuwider“, brächten „eine Verlagerung des Schwergewichts auf ‚reine‘ Theorie . . . das heißt auf *theoretische* Soziologie, politische Wissenschaft und Psychologie, auf spekulative Philosophie usf.“ Daneben könnten die sonstigen Hochschulen „ihren Charakter als Berufshochschulen im weitesten Sinne . . . festigen“ (VB 161). Die Berufshochschulen sind demnach notwendig, aber ebenso notwendig ist eine Universität im älteren Begriffe, also ein Ort, wo ohne dauernden gesellschaftlichen Druck grundsätzlich über die Dinge, vor allem über mögliche Alternativen zu den angeblich notwendigen Prozessen, die überall ablaufen, nachgedacht werden kann. Der mißverständliche Begriff „Elite“ soll dabei eine Auswahl bezeichnen „nur gemäß dem Verdienst, das heißt gemäß der Neigung und Fähigkeit für theoretisches Denken“ (KG 2, 162). (Es dürfte nur realistisch sein, diese Neigung und Fähigkeit nicht in gleicher Weise allen zuzuschreiben, die gegenwärtig zur Hochschule drängen. Hier eine gewisse Gliederung von Anfang der Studiengänge an einzuführen, erscheint zweckmäßig. Dabei ist vielleicht weniger wichtig, ob dies im Rahmen einer „Gesamthochschule“ geschieht, oder in Abtrennung der Universität von den Berufshochschulen, wobei die Lehrkräfte für diese an den Universitäten ausgebildet würden.)

Schon im „Eindimensionalen Menschen“ hatte Marcuse sich gegen den „akademischen Sodomasochismus“ gewandt, d. h. gegen „eine Selbsterniedrigung und Selbstanklage des Intellektuellen, dessen Arbeit sich nicht auf wissenschaftliche (scientific), technische oder ähnliche Ergebnisse beschränkt“ (eM 187). Da-

mit ist nicht einer Hinterwelt im Steinbuchschen Sinne das Wort geredet, denn diese zunächst reine Theorie hat ja auch praktisch höchst wichtige Zusammenhänge zum Gegenstand, es geht ihr schließlich um das gute und richtige Leben und Zusammenleben. Auch wartet diese Theorie auf Wirkungsmöglichkeiten, die sie nur gegenwärtig verstellt sieht. Wenngleich aus anderen Gründen und in einer anderen Sprache kommt Marcuse also zu einem ähnlichen Ergebnis wie Heidegger, dessen bekannter Brief „Über den ‚Humanismus‘“ mit den Worten beginnt: „Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug.“ Damit wäre Marcuse kein angewandter Heidegger mehr, sondern nur noch ein wie Horkheimer auf Gesellschaftsphilosophie spezialisierter.

12. Abschließende Beunruhigung

Marcuses Lehre ist in wichtigen Punkten unklar und widersprüchlich. Drei hauptsächliche Unklarheiten wurden herausgearbeitet. Sie seien abschließend in Frageform aufgezählt:

1. Geht es ihm um den Begriff einer neuen Wissenschaft und Technik oder nur um eine andersartige Anwendung der sich in der bisherigen Weise weiterentwickelnden?
2. Wer sollte eine neuartige Anwendung von Wissenschaft und Technik in Gang setzen und leiten? Demokratisch „alle“ in der autonomen Unterscheidung zwischen wahren und falschen Bedürfnissen oder eine Elite oder Avantgarde von Wissenden, die dazu Macht brauchte?
3. Wie kommen sie zur Macht, oder welche sonstigen Wege könnten zur „Umkehrung des Trends“ führen?

So problematisch es wegen dieser offenbleibenden Fragen ist, Marcuses Philosophie unmittelbar als eine Anweisung zum Handeln zu nehmen, so gut verständlich ist es, wenn das versucht worden ist und vielleicht weiter versucht werden wird. Die Fragen sind wichtig und drängend. Nur wenn man einer Lösung näherkommt als Marcuse, ist die Gefährlichkeit dieser Theorie aufgehoben. Denn gefährlich ist sie zweifellos. Sie überbietet die Wunschvorstellungen unserer Gesellschaft und kehrt dabei die verschiedenen Tendenzen gegeneinander. Kaum jemand macht uns – man denke an seine psychologischen Spekulationen – den mündigen Mund so wässrig wie er, und keiner versteht so gut wie er, der Jugend nach dem Munde zu reden. Dabei befriedigt er zugleich die widersprüchlichen Neigungen der Zeitgenossen, indem er eine (erzieherische und/oder revolutionäre) Diktatur als Weg zu einer wirklich freien Selbstbestimmung und totalen Demokratie empfiehlt. Von Platon her gesehen schwankt seine Theorie damit zwischen den beiden Extremen, die beim Verfall einer gemäßigten Demokratie notwendig auftreten. In Platons *POLITEIA* heißt es: „das äußerste Tun in irgend etwas pflegt immer eine große Hinneigung zum Gegenteil zu bewirken, bei der Witterung, bei den Gewächsen, bei den lebendigen Körpern, und ebenso . . . bei den Staaten . . . Also auch die äußerste Freiheit wird wohl dem einzelnen und dem Staat sich in nichts anderes umwandeln

als in die äußerste Knechtschaft . . . So kommt denn natürlicherweise die Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung zustande als aus der Demokratie, aus der übertriebensten Freiheit die strengste und wildeste Knechtschaft“ (564 A).

Um klare Fronten zu schaffen, sollte man keinen Zweifel daran lassen, daß diejenige Staats- und Gesellschaftsform, die zur Zeit Demokratie heißt, genau genommen – Eschenburg hat neuerdings darauf hingewiesen³⁴ – eine gemischte Verfassung ist. Sie enthält demokratische, plutokratische, technokratische, aristokratische (meritokratische) und in der Figur des Kanzlers oder Präsidenten auch monarchische Momente. Marcuse hat objektive Gründe aufgewiesen, die eine Veränderung dieser politischen Struktur ratsam erscheinen lassen, indem er wahrscheinlich macht, daß *die derzeitige Mischung nicht in der Lage ist, die erforderliche Beherrschung der Naturbeherrschung zu leisten*. Fraglich bleibt, ob darum jede Form von gemischter Verfassung unangemessen geworden ist und ob nicht die derzeitige Form doch so beweglich ist, daß sie sich selbst ändert. Etwas dieser Art müßte passieren, da die Gefahr besteht, daß, wenn nichts geschieht, eines Tages zuviel geschieht. Die außenpolitische Konfliktsituation ist immer gegenwärtig und die innenpolitischen Warnzeichen sind dagewesen.

³⁴ Th. Eschenburg: Wählen und Regieren, im Dezember 1969 in Stuttgart gehaltener Vortrag.