

Andrew Feenberg

## Über Technik und Werte

Marcuses Antwort auf die Frage des Zeitalters

### Prolog

Warum in die philosophische Vergangenheit zurücktauchen und Marcuses Technologietheorie wiederbeleben? War er nicht ein alter Technologiefeind, ein opaker marxistischer Ideologe, Mitglied einer prä-postmodernen Elite? Was können wir noch von ihm lernen, was von einer Generation von Computerbewanderten Techno-Kommentatoren noch nicht widerlegt oder von Baudrillard nicht besser formuliert worden ist?

Diese salopp gestellten Fragen bilden einen Teil der Motivation dieses Aufsatzes, dessen Sinn nicht nur in der Erinnerung begründet liegt. Ich glaube im Gegenteil, daß Marcuse für uns heute fundamental wichtig ist als einer der ersten Denker, der nicht nur mit den tragischen Implikationen moderner Technologie konfrontiert war, sondern auch eine entsprechende Antwort formulierte. Ob diese Antwort im Ganzen überzeugend ist, ist weniger wichtig als die neue Beziehung zur Technologie, die sie impliziert. Dies ist es, was ich in den folgenden Überlegungen zeigen möchte.

### Die Frage des Zeitalters

Das Problem der Beziehung zwischen einem technischen Verfahren und einem mit ihm verbundenen Wert taucht zuerst in Platons *Gorgias* auf. In diesem Dialog spricht Sokrates über die Natur der *techné* oder »Kunst« der Rhetorik. Er unterscheidet zwischen wahren Künsten, die auf einem *logos* basieren, und dem, was in der englischen Übersetzung als Kunstgriffe be-

zeichnet wird, *empeiriai* im Griechischen, Daumenregeln, die auf Erfahrung basieren, aber keine eigentliche logische Grundlage haben.

Für Platon beinhaltet eine solche logische Grundlage (oder *logos*) notwendigerweise einen Verweis auf das Gute, dem diese Kunst dient. Wenn es sich bei der Kunst um Schiffsbau handelt, wird sich deren *logos* nicht nur darauf beschränken, den Schiffsbauer anzuleiten, die Bretter irgendwie zusammenzunageln, sondern spezifischer, ein stabiles, sicheres Schiff zu bauen. Die Kunst des Arztes beinhaltet nicht nur die Kenntnis verschiedener Kräuter, sondern auch das Wissen über ihre heilende Wirkung.

Hierin unterscheiden sich die Künste von den bloßen »Kunstgriffen«, unter deren Einfluß Holzteile und Kräuter ohne eine eigentliche Ordnung oder einen Zweck miteinander verbunden werden. Technische Logik und Werte verbinden sich in den wahren Künsten, während die »Kunstgriffe« lediglich subjektiven Zwecken dienen. Weil wir aber dazu neigen, Erscheinungen als Realität anzusehen und nach dem Angenehmen statt nach dem Guten zu streben, gibt es für jede Kunst auch irgendeinen »Kunstgriff«, der deren Auswirkungen imitiert und seine Opfer fehllietet.

Die Medizin findet ihr Pendant in der Kosmetik, die eine der Realität nicht entsprechende Erscheinung von Gesundheit vorgaukeln kann. Rhetorik, die Macht, Realität in der Sprache durch Schein zu ersetzen, ist der höchste und gefährlichste Kunstgriff. In einer Debatte über Schiffsbau oder Medizin wird der Rhetoriker den Experten jederzeit zum Schweigen bringen können. Die Mittel triumphieren über die Ziele.

Der artikulierteste Verfechter des Kunstgriffs der Rhetorik im *Gorgias* ist Kallikles, der einen unermesslichen Hunger nach Macht und Vergnügen hat und letzteres durch seine rhetorische Meisterschaft zu erreichen beabsichtigt. Daß es sich bei dieser Ambition nicht bloß um eine persönliche Eigenart handelt, wird klar, wenn man Aristophanes, Thukydides und andere zeitgenössische Autoren liest, die den moralischen Niedergang und Egoismus des imperialistischen Athen des späten 5. Jahrhunderts geißelten. Die Athener verhielten sich, als ob ihre militärische Überlegenheit sie zur Beherrschung ihrer Nachbarn berechtigte. Platons Version der Frage seines Zeitalters war einfach: Darf der Mächtige bestimmen, was recht ist? Seine Antwort auf diese Frage bildet die Grundlage des rationalen ethischen Denkens im Westen.

In einer Hinsicht scheint Platons Begriff der *techne* eindeutig. Technologien werden tatsächlich Zwecken untergeordnet, die in den technischen Disziplinen als ein Leitfaden zu ihren Ressourcen und Verfahrensweisen erscheinen. Ein für Rolls-Royce Aircraft arbeitender Computerfachmann erklärte mir, daß er 10% seiner Zeit darauf verwende, Software zu entwickeln, um die Maschinen zu kontrollieren, und 90% auf Tests, um die Sicherheit derjenigen zu gewährleisten, die diese Maschinen fliegen. Platon wäre damit zweifellos einverstanden: Bei Rolls-Royce arbeitet der Logos.

Wir Modernen können trotzdem nicht länger so generalisieren, wie Platon dies tat. Für jeden Flugzeugdesigner gibt es irgendwo einen Bombenbauer. Wir können Platons Betonung eines eigenen logischen Grundsatzes, eines *logos*, immer noch nachvollziehen, aber wir sind nicht sicher, ob dieser eine Vorstellung des Guten einer Sache beinhaltet. Tatsächlich tendieren wir dazu Technologien als von gesellschaftlichen Standards frei, als wertfrei anzusehen. Ähnlich wie Platons »Kunstgriffe« dienen sie subjektiven Zwecken. Was aber hat in der Moderne zur Trennung von *techne* und Wert geführt?

Der exponierteste Theoretiker unseres modernen Blicks ist Max Weber. Weber unterschied in einer Weise zwischen materialer und formaler Rationalität, die in einer bedeutenden Hinsicht mit Platons Unterscheidung zwischen *techne* und Kunstgriff korrespondiert. Materiale Rationalität postuliert ein Gut und stimmt die Mittel darauf ab, es zu erlangen. Viele öffentliche Institutionen arbeiten auf dieser Grundlage: Allgemeine Bildung ist ein Gut, das angemessene Mittel erfordert, in diesem Fall Schulräume und Lehrer. Formale Rationalität beschäftigt sich ausschließlich mit der Effizienz dieser Mittel und enthält keinen Verweis auf ein ihnen innewohnendes Gm. Es sind ihre Nutzer, die sie mit Zweck füllen. Deshalb ist formale Rationalität, so wie die platonischen *empeiriai*, wertneutral. Die Modernisierung besteht im Triumph der formalen Rationalität über eine aus der Vergangenheit überlieferte mehr oder weniger rational geprägte Ordnung. Indem der Markt das gezielte Streben nach Werten durch Geldbeziehungen ersetzt, ist er das zentrale Instrument dieser Transformation. Bürokratie und Management sind andere Domänen, in denen formale Rationalität vorherrscht.

Bei Platon ist der Kunstgriff dem Machttrieb des individuellen Subjekts, beispielsweise Kallikles, untergeordnet. Hinter dieser rein individuellen

Subjektivität steht kein tieferer Sinn. Kallikles Triumph kann nur zur Tyrannei und der ihr folgenden anarchischen Reaktion führen. Wertneutralität bei Weber impliziert einen ähnlich subjektiven Zweck, der Markt und die politischen Prozesse versorgen ihn jedoch mit einer Art Sinn. Die Frage ist, um welchen Sinn handelt es sich hier? Weber selbst war eher pessimistisch. Er spricht von einem »stahlharten Gehäuse« einem eisernen Käfig der Bürokratie, der die westliche Zivilisation schließen würde. Die Logik der in der westlichen Gesellschaft genutzten technischen Mittel hatte über die aufklärerischen Werte von Freiheit und Individualität gesiegt. Eine Ordnung war im Entstehen, der es an einem höheren Zweck oder einer höheren Bedeutung mangelte, immerhin aber handelte es sich um eine Ordnung. Dies ist es, was Weber mit der »Differenzierung« der Bereiche meint. Die *empiria* haben nun ihre eigene Logik als ein System von in Märkten und Bürokratien institutionalisierten Mitteln, und diese Logik wird sich unabhängig vom menschlichen Willen oder einer Vorstellung des Guten durchsetzen. Dies ist der Unterschied zwischen der Tyrannei des Individuums, die Platon fürchtete, und der Tyrannei der rationalen Mittel, die Weber bedrückte.

Webers seltsam moderne Form des Pessimismus gewinnt mit Heidegger an Schärfe. Der eine Generation nach Weber schreibende Heidegger verschiebt den Schwerpunkt von den Märkten und der Bürokratie hin zur Technologie. Sein eiserner Käfig ist ein System von Forschung und Entwicklung, eine technisierte Wissenschaft. Heidegger argumentiert, daß die Realität durch diese technisierte Wissenschaft in einer Weise fundamental restrukturiert werde, die jene vollständig ihrer innewohnenden Potentialen entblöße, sie subjektiven Zielen aussetze und von diesen dominieren lasse. Das Ergebnis dieses Prozesses ist sowohl die Zerstörung des Menschen als auch der Natur. Eine Welt, deren Rahmenbedingungen von der Technologie geschaffen werden, ist radikal fremd und feindselig. Sogar der moderne Kallikles ist in dem System gefangen, daß er selbst zu beherrschen glaubt. Die Gefahr der technisierten Wissenschaft ist anders gelagert als jene, die von der Rhetorik oder dem Markt ausgeht. Die Gefahr verbirgt sich nicht einfach in nuklearen Waffen oder in etwas ähnlich lebensbedrohlichem. Es ist die Auflösung des speziellen Status der Menschheit und ihrer Würde als das Wesen, welches die Welt verständlich macht und mit Sinn füllt; Menschen sind zu bloßem Rohmaterial geworden, genau wie die Natur, die sie zu beherrschen vorgeben.

Platon wäre darüber nicht völlig überrascht gewesen, obwohl die Akzentverschiebung vom Mißbrauch der *empiria* durch ihre Nutzer hin zu einer der Technik selbst inhärenten, zerstörerischen Kraft eigentümlich modern ist. Die Verschiebung resultiert aus der Tatsache, daß Technologie nicht bloß Erscheinungen in der Sprache manipuliert, sondern sich der Realität selbst als ein System aufoktroziert. Bei Heidegger wird die Frage des Zeitalters deshalb neu formuliert. Wir sind nun weniger mit der Rechtfertigung politischer Macht als mit der schieren Herausforderung ihrer allumfassenden Präsenz als Technologie beschäftigt. Unsere Frage ist: Können wir mit der Technik leben, das heißt mit Macht in ihrer modernen Form? Das ethische Problem von Recht und Macht ist vom ontologischen Problem der zerstörerischen Transformation, die die Technik an ihren Benutzern und ihren Objekten vollzieht, überholt worden. Wir sorgen uns weniger darüber, ob Kallikles' Nachkommen gerechtfertigt sind, als darüber, ob die Welt, die sie dominieren, die Mittel überleben kann, die ihr grenzenloser Ehrgeiz in Bewegung gesetzt hat.

An diesem Punkt scheinen wir den Kreis vollendet zu haben. Die wertneutrale Technologie hat letztendlich doch einen Wert, und dieser Wert heißt pure Herrschaft. Das ist das Paradox von Heideggers Position. Er schreibt:

»Das Auszeichnende der modernen Technik liegt darin, daß sie überhaupt nicht mehr bloß >Mittel< ist und nicht mehr nur im >Dienst< für anderes steht, sondern selbst einen Herrschaftscharakter entfaltet.«<sup>1</sup>

### Die Tyrannei der Vernunft

Dies ist die Grundlage für eine Auseinandersetzung mit Marcuses Technologietheorie. Marcuse war Student Heideggers und stark beeinflusst von der klassischen Philosophie. Sein Zugang zur Frage des Zeitalters unterschied sich nicht sehr von Platons oder Heideggers. Auch er zeigte sich besorgt über den Triumph scheinbar wertfreier Mittel über Ziele und darüber, daß

<sup>1</sup> Martin Heidegger, Hölderlins Hymne >Der Ister<, hrsg. von Walter Biemel, Frankfurt 1993, S. 53

der Wert der Herrschaft über jeglichen anderen Wert gesetzt wurde. Auch er fragte sich, wie es uns möglich sein sollte, unseren eigenen Drang nach der Beherrschung der Natur zu überleben, nach dem dieser nun in einem System objektiviert worden war und nicht länger durch einen *logos* beschränkt wurde.

So wie bei Heideggers Kritik liegt auch bei Marcuse die theoretische Hauptschwierigkeit darin, daß gleichzeitig auf die Neutralität der Technologie und auf ihren Hang zu dominieren verwiesen wird. Wie kann es dazu kommen, daß rein neutrale Mittel eher der Dominanz als der Befreiung dienlich sind? Garantiert nicht die Neutralität der Mittel ihre Indifferenz gegenüber dem Ziel?

Explizit beschäftigte sich Marcuse mit diesen Fragen im *Eindimensionalen Menschen* (1964). In seiner Antwort kehrt er zum klassisch-ontologischen Verständnis von Vernunft und Wahrheit zurück. Für die Griechen der Antike war die Vernunft das geistige Vermögen, das zwischen wahr und falsch unterschied und zwar nicht nur im Bereich der Aussagen, sondern auch im Bereich des Seins selbst. Alles Sein strebt seinem letztendlichen Zweck in der Perfektionierung seiner Form zu, die gleichzeitig die Erfüllung seines Zwecks ist. Konkretes Sein ist nicht perfekt und deshalb falsch. Das rationale Urteil über ein solches Sein impliziert deshalb einen Imperativ: Das Sein ist gleichzeitig ein Sollen.

Dieses ontologische Konzept von Vernunft erklärt das platonische Verständnis der *techné*. Die Rolle der Künste ist es, die Existenz ihrer essentiellen Form nahe zu bringen. Jeder Kunst ist eine Finalität implizit, die mit der Perfektionierung ihrer Objekte korrespondiert. Die Kunst des Regierens zielt darauf ab, die Menschen gerecht zu machen; die Kunst der Erziehung strebt an, jene Fähigkeit zur Vernunft zu entwickeln, die das menschliche Wesen ausmacht. Die moderne Technologie impliziert ein solches letztes Ziel nicht. Die moderne technische Vernunft zielt ab auf Klassifikation, Quantifizierung und Kontrolle. Sie erkennt nur die empirische Existenz als real an. Die Spannung zwischen wahren und falschem Sein, die über das Empirische hinausführt, hat keine Bedeutung für sie. Was für die antike Ontologie ein der Sache innewohnendes Ziel darstellt - die Dinge in ihrer perfektionierten Form - wird von der modernen Vernunft als eine Frage des persönlichen Vorzugs behandelt. Diese Vernunft ebnet die Differenz zwischen den den Dingen inhärenten Po-

tentialen und den bloß subjektiven Wünschen ein. Diese Rationalität bildet die Grundlage der modernen Wissenschaft und Technologie.

Moderne Vernunft wird in dem Sinne wertneutral genannt, *als alle Ziele* durch rationale Mittel erreicht werden können. Die Neutralität zeigt sich jedoch auch in der Weigerung, zwischen subjektiven Vorlieben und objektiven Möglichkeiten zu unterscheiden. Die systematische Untersuchung eines Staates unter Verwendung klassischer Termini würde sich beispielsweise sofort auf ethische Ziele wie Gerechtigkeit beziehen. Die moderne Herangehensweise seit Machiavelli konzentriert sich ausschließlich auf die Maschinerie von Zwang und Zustimmung, ohne sich auf einen allumfassenden Zweck des Ganzen zu beziehen. Wie aber kann das Ziel der Regierung - Gerechtigkeit - mit Kallikles Machtstreben auf eine Ebene gestellt werden? In dieser Gleichstellung zeigt sich eine Tendenz, Kallikles Haltung zu bevorzugen, dessen Ambition nun nicht weniger ernst genommen wird als ein wirklicher öffentlicher Zweck, da beide als bloß subjektiv angesehen werden. Es ist diese Enthaltung gegenüber irgendeinem Urteil hinsichtlich der Frage, was zufällig und was wesentlich ist, welches die originäre Gewalttätigkeit moderner Vernunft ausmacht und sie in den Dienst des Status quo stellt.

Dem Klassensystem ist diese Weigerung, Potentiale im empirisch Gegebenen zu identifizieren dienlich. Sein Überleben beruht auf der Unterdrückung der Potentiale einer durch den technischen Fortschritt ermöglichten befriedeten und egalitären Ordnung. Insoweit Herrschaft in die überkommene Struktur der Gesellschaft integriert ist, trägt nach Marcuse formale Rationalität dazu bei, diese zu erhalten und zu reproduzieren.

Die Arbeitswelt ist der Bereich, in dem das Klassensystem hauptsächlich von der Kontinuität dieser Vorherrschaft abhängt. Wenn die Selbstverwaltung und die Selbstverwirklichung der Arbeiter als subjektive Bedürfnisse und nicht als menschliche Potentiale angesehen werden, verlieren sie die normative Kraft, die dem Streben des Kapitals nach Profit und Effizienz etwas entgegensetzen kann. Dieses Streben, das sich in der Technologie durch Automatisierung und *top down management* verkörpert, widerlegt die angeblich subjektiven humanitären Ziele anscheinend. Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung bleiben an einem Fließband bloße Phantasien, wenn der wahre Wert durch die Produkte bestimmt wird, die vom Fließband rollen. Marcuse schreibt:

»Theoretische Vernunft trat in den Dienst praktischer Vernunft und blieb dabei stets rein und neutral. [...] Heute verewigt und erweitert sich die Herrschaft nicht nur vermittels der Technologie, sondern *als* Technologie, und diese liefert der expansiven politischen Macht, die alle Kulturbereiche in sich aufnimmt, die große Legitimation.«<sup>2</sup>

Während Marcuses Kritik der Wertneutralität in den generellen Zügen eine gewisse Ähnlichkeit mit Heideggers hat, bleibt Marcuse viel enger an der klassisch-ontologischen Forderung nach einem endgültigen Zweck. Eine Folge hiervon ist, daß sein Denken weitaus positiver und zugänglicher ist als das seines Lehrers. Indem er von den tatsächlichen Leiden und Kämpfen unter der Vorherrschaft der Technologie ausgeht, stellt sich Marcuse, anders als Heidegger, auch der vernünftigen Forderung nach einer konkreten Lösung oder Alternative. Irgendwie müssen die unterdrückten Potentiale zur selbständigen Entwicklung freigesetzt werden.

Der Marxismus schien zu erklären, wie das vor sich gehen sollte, aber seine Betonung der Eigentumsverhältnisse und sein technologischer Optimismus würden von der Geschichte überholt. Eine Ausschöpfung der Möglichkeiten der modernen Technologie reicht nicht aus, um radikale Ziele zu realisieren. Die Logik der technischen Vorgänge widerspricht dieser Vorstellung. Welchen Sinn würde es machen, ein Fließband in einen Ort der Selbstverwirklichung zu verwandeln oder Propaganda für Kultur und freie Meinungsäußerung zu verbreiten?

Der systemische Charakter der modernen Technologie verhindert eine Vereinnahmung solcher Zwecke. Marcuse schloß daraus, daß Wissenschaft und Technik auf einer ganz fundamentalen Ebene reformiert werden müßten, und zwar auf der Ebene der technologischen Rationalität selbst.

»Freiheit hängt in der Tat größtenteils vom technischen Fortschritt, von der Fortentwicklung der Wissenschaft ab. Dieser Sachverhalt verdunkelt jedoch leicht die wesentliche Vorbedingung: um zu Vehikeln des Friedens zu werden, müßten Wissenschaft und Technologie ihre gegenwärtige Richtung und

2 Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, in: ders.: Schriften, Bd. 7, Frankfurt/M. 1989, S. 173.



ihre gegenwärtigen Ziele ändern; sie müßten im Einklang mit einer neuen Sensibilität rekonstruiert werden. Dann ließe sich von einer Technologie der Befreiung sprechen, dem Produkt einer wissenschaftlichen Imagination, die frei ist, die Formen eines menschlichen Universums ohne Ausbeutung und Mühsal zu entwerfen und zu planen.«<sup>3</sup>

Nicht nur die Ziele, sondern auch die Mittel der Produktion müssen insofern transformiert werden, als sie in ihrer Struktur Herrschaft inkorporieren. Eine wahre Alternative müßte die materielle Grundlage genauso ändern wie den institutionellen Überbau. Dies beinhaltet einen radikalen Abschied vom traditionellen Marxismus. Marx, Engels und Lenin verurteilten die Gesellschaft wegen ihres Unvermögens, die existierende technische Grundlage bis zum Äußersten zu entwickeln. Das Problem heute, so Marcuse, ist nicht so sehr, diese Grundlage zu entwickeln, sondern sie zu nutzen, um eine neue, andere Grundlage zu kreieren.

Diese Hervorhebung der Transformation unterscheidet Marcuses Technologiekritik sowohl von Heideggers als auch von der der meisten Angehörigen der Frankfurter Schule. Sicherlich verbinden sich mit der Technologie die Macht und die Folgen, die Heidegger und Adorno verurteilen, aber ebenso beinhaltet sie weiterhin ein Versprechen. Bei Heidegger ist das Höchste, was man erwarten kann, »eine freie Beziehung zur Technik«, eine heilsame Änderung der Einstellung; und Adorno bietet mit seinem Konzept der Aufklärung, gemäßigt durch das »Eingedenken der Natur«, nicht viel mehr. Weitaus radikaler fordert Marcuse eine Veränderung im Wesen der Mittel, das durch die Abschaffung der Klassengesellschaft und des mit ihr verbundenen Leistungsprinzips fundamental modifiziert würde. Bei Marcuse erhält die zentrale Frage des Zeitalters eine weitere Wendung. Was Technologie aus uns macht, ist nicht nur eine ontologische Frage - auch diese muß sicherlich gestellt werden -, aber wir müssen auch die politische Frage stellen, was wir aus der Technologie machen können.

3 Herbert Marcuse: Versuch über die Befreiung, in: ders.: Schriften Bd. 8, Frankfurt/M. 1984, S. 253.

## Die Rückkehr zur *Techne*

Marcuse argumentierte, daß die Gesundheit und das Wohlergehen, unser Überleben und unser Glück davon abhängen, ob wir ihre Potentiale erkennen, anstatt sie nur destruktiv zu beherrschen. Eine postrevolutionäre Gesellschaft könnte eine neue Wissenschaft und eine neue Technik kreieren, die dieses Ziel erreichen könnte, um uns in Einklang mit der Natur anstatt in Konflikt mit ihr zu bringen. Die neue Wissenschaft und Technik würde Natur als Subjekt behandeln anstatt als Rohmaterial. Menschen würden lernen, ihre Ziele zu erreichen, indem sie sich die der Natur inhärenten Potentiale bewußt machten, anstatt sie für Macht und Profit zu zerstören.

Diese Annäherung impliziert ein modernes Wiederaufleben des klassischen Begriffs der *techne*. Technologie soll um den Begriff des Guten herum - in Marcuses Terminologie des Eros - wieder aufgebaut werden. Der neue technische *logos* muß ein Verständnis des Wesens beinhalten, und die Technologie muß darauf gerichtet sein, ihre inhärenten Potentiale zu realisieren. Marcuse schreibt:

»Worum es folglich geht, ist die Neubestimmung der Werte in *technischen Begriffen*, als Elemente des technischen Prozesses. Als technische Zwecke kämen die neuen Zwecke dann beim Entwurf und Aufbau der Maschinerie zur Wirkung und nicht nur bei ihrer Nutzenanwendung.«<sup>4</sup>

Marcuse verlangte die Umkehr des Prozesses der Neutralisierung, der dazu geführt hatte, daß formale Rationalität von materialer Rationalität getrennt und in den Dienst der Herrschaft gestellt worden war. Aber so angenehm die Vorstellung sein mag, den antiken Begriff der *techne* wieder aufleben zu lassen, beruht sie doch auf einer überholten Ontologie mit gesellschaftlich konformistischen Implikationen. Die Maßstäbe, nach denen man in der Antike die Potentiale der Gegenstände bestimmte, waren gesellschaftliche Maßstäbe, die von den Philosophen unkritisch akzeptiert wurden. In einer Gesellschaft, die die Kontemplation über die Arbeit stellte, schien es den Philosophen offensichtlich, daß der Mensch ein *animal rationale* sei. Die griechische Philosophie verrät eine unbewußte, en-

4 Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, a.a.O., S. 243

ge Verbundenheit mit den historisch überschrittenen Grenzen ihrer Gesellschaft. Die moderne Philosophie kann in dieser naiven Weise nicht fortfahren. Sie verlangt nach Gründen und ultimativen Begründungen. Wie kann Marcuse eine normative Konzeption von Potentialität rechtfertigen? Was, beispielsweise, sind die Gründe größere Freiheit am Arbeitsplatz der Klassenherrschaft vorzuziehen?

Marcuses Reaktion auf diese Frage war, die Vorstellung vom Wesen zu historisieren. Diese Vorgehensweise ist nicht so, wie sie klingen mag. Die griechische Konzeption der Substanz, war nicht statisch. Sie beinhaltete eine inhärente Bewegung hin zu einer höheren Form. Tatsächlich impliziert das griechische Wort »dynamis«, als »Potential« übersetzt, schon eine Art Energie und Streben. Diese höheren Formen konnten durch eine spezifische Form von abstrahierender Intelligenz identifiziert werden, die sie von den sie begleitenden Erscheinungen freilegte. Der Kampf des Seins hin zur Form zeigt sich in negativer Weise in der Erfahrung selbst, in der leidenden und strebenden Welt, deren innere Spannungen die Vernunft analysiert.

Die antike Philosophie vereinigte in ihrer Kombination von theoretischer Abstraktion und Streben nach dem Guten Logos mit Eros, aber ihr fehlte es an historischem Bewußtsein. Die zeitliche Dynamik, die sie in den Dingen fand, war spezifisch für ein Individuum oder eine Spezies. Jede Art von Ding hatte ihre eigene Wesenheit, und dies, obwohl das Objekt des Strebens selbst zeitunabhängig existierte. Dies führte dazu, daß die antike Philosophie eine statische Konzeption der Wesenheit hatte, die sogar die Form ewiger Ideen annehmen konnte.

Heutzutage ist eine solch unhistorische Konzeption von Wesenheit inakzeptabel. Nicht nur individuelle Dinge sind zeitabhängig, sondern auch Wesenheiten. Offensichtlich wird dies in unserem modernen Verständnis von menschlichen Angelegenheiten. Wir haben gelernt, daß die Menschen sich und ihre Welt im Verlauf der Geschichte erzeugen. Wenn wir heute die Sprache des Wesens wiederbeleben, muß ihre Begrifflichkeit der Betrachtung dieser Geschichte eher folgen, als das sie sie bestimmen könnte. Marcuses Ambition war es daher, Logos wie Eros als historische Kategorien neu zu konstruieren, das heißt, die in der Realität zu beobachtenden Spannungen als Teil eines größeren historischen Prozesses zu reinterpreten.

Dieser Marcusesche Historismus vermeidet eine ausschließlich rationalistische Konzeption der Bedingungen, unter denen Möglichkeiten identifiziert werden, und verbindet Marcuses Denken so mit dem Materialismus und Anti-Utopismus der marxistischen Tradition. Die Dialektik als Logik der in historischen Auseinandersetzungen offenbar werdenden inneren Bezüge und Kontexte bietet eine moderne Alternative zum antiken Dogmatismus. Trotz seiner Verweise auf Wesen, Biologie, Instinkte und Ähnliches hegte Marcuse nie eine statische Konzeption der menschlichen Natur. Kriterien des gesellschaftlichen Fortschritts, wie unnötiges Leiden zu beenden, gründen nicht auf biologischen Erkenntnissen oder einer idealen Vorstellung vom Menschen, sondern sind vielmehr Ergebnis der Reflexion über wirkliche Bedürfnisse und Kämpfe. Marcuse nennt die allgemeinsten dialektischen Begriffe kritische oder substantielle Allgemeinbegriffe. Bei diesen Allgemeinbegriffen handelt es sich nicht um Ideale im gewöhnlichen Sinn, sie fungieren als konzeptuelle Artikulation gesellschaftlicher Spannungen, die Repression und Zwang offenbar werden lassen. Das »Ideal« Freiheit beispielsweise, verstanden als freie Entwicklung eines autonomen Objektes, bestätigt einfach das Streben, diese Potentiale zu realisieren. Der Inhalt eines solchen Allgemeinbegriffs leitet sich aus den Spannungen in der Realität ab und nicht aus einer vorgefaßten spekulativen Vorstellung oder einem unkritisch akzeptierten gesellschaftlichen Konsens.

Diese historische Dimension der Dialektik ist jedoch als Grundlage der Theorie selbst nicht ausreichend. Auseinandersetzungen können uns möglicherweise über die Existenz unterdrückter Potentiale aufklären, die in einer freieren Gesellschaft realisiert werden könnten. Um aber den Inhalt dieser Potentiale zu benennen und die einen über die andere zu stellen, sind Begriffe, eine Sprache, eine Tradition nötig, die sich nicht vollständig auf diese Auseinandersetzungen reduzieren lassen. Es bleibt ein Spalt zwischen der empirischen Realität mit all ihren inneren Spannungen und der Vision einer besseren Gesellschaft. Marcuse füllt diesen mit drei dialektischen Vermittlungen: einer Analyse der technisch möglichen Verbesserungen der menschlichen Situation unter den gegebenen Umständen; dem Erbe der westlichen philosophischen Tradition, in der die substantiellen Allgemeinbegriffe sich zuerst entwickelten und ihre grundlegenden Konturen gewannen; und dem Entwurf einer imaginativen Vernunft, die fähig ist, der

Realität ästhetisch zu begegnen. Das auf die Griechen zurückgehende theoretische Erbe wird durch eine moderne *techne* in praktische Begriffe übersetzt, die auf die inneren Spannungen in der Realität mit technischen, durch ästhetische Erfahrung geleiteten Lösungen reagiert.

## Technik und Ästhetik

Warum Ästhetik? Dies ist doch sicherlich ein seltsamer Zusammenhang, um nach Lösungen für die Probleme der modernen Technologie zu suchen. Bedenken wir die Schwierigkeiten von Marcuses Position. Technologie, argumentiert er, ist ein mächtiges System mit einer eigenen Logik, die unabhängig von den Zielen, denen diese Technologie dient, funktioniert und alles dominiert, mit dem sie in Kontakt kommt. Diese Logik hat ihre Wurzeln in der Weigerung inhärente Potentiale anzuerkennen; alle Ziele werden der menschlichen Subjektivität zugeschrieben. Insoweit dies zutrifft, würde also eine einfache Veränderung dieser Ziele die ultimativ bedrohliche Logik nicht durchbrechen. Um auf dieser Ebene einen Unterschied zu machen, muß die Technik so transformiert werden, daß sie inhärente Potentiale erkennen kann.

Marcuse akzeptiert jedoch auch die moderne Sichtweise, daß das Wesen weder auf existierenden Traditionen noch auf den Normen einer Gemeinschaft basieren, noch spekulativ aus einer Art Metaphysik heraus gebildet werden könne. Was er »eindimensionales Denken« nennt, behandelt erschöpfend, daß der moderne Skeptizismus durch seine generelle Ablehnung der Idee der Wesenheit auf der Ebene der empirischen Beobachtung verharret. Er vermeidet somit zwar traditionsgebundenen Konformismus und überholte Metaphysik, aber nur dadurch, daß er die Prämissen technologischen Denkens teilt. Genausowenig wie die Technologie kann er inhärente Potentiale erkennen und bietet deshalb auch keine Richtlinie für eine technologische Reform. Wie können also in die Technologie wesentliche Werte inkorporiert werden? Auf was kann sich Marcuse bei seiner Suche nach Wertkriterien beziehen? Während diese schwierigen theoretischen Probleme den Rahmen bilden, sind es die beiden Haupteinflüsse auf sein Denken, die Frankfurter Schule und die Phänomenologie, die eine ästhetische Lösung nahelegen. Aus der Frankfurter Schule gewann Marcuse die

Vorstellung eines ursprünglich reicheren Modus der Erfahrung, der durch den engen Blickwinkel des Kampfes ums Überleben in der Klassengesellschaft zerstört worden war. Mit der Trennung zwischen Phantasie und Vernunft wurde die Kunst aus dem Kontext herausgetrennt. Die Vernunft wurde technisch, während die Phantasie Bilder einer besseren Existenz konservierte, eine persistente Negativität, die jedoch sicher auf den marginalisierten künstlerischen Bereich beschränkt blieb. Aus der Phänomenologie bezog Marcuse die Vorstellung einer ästhetischen Lebenswelt als dem Ort, der die Möglichkeit einer anderen Art der Erfahrung bot, die die ästhetischen Qualitäten der Objekte offenlegen konnte. Ästhetische Erfahrung ist heutzutage eine marginalisierte Domäne, die bei wichtigen Fragen wie z.B. der technischen Beherrschung der Umwelt keine Rolle spielt, in einer befreiten Gesellschaft aber zentral werden kann.

Marcuses wichtigster phänomenologischer Einfluß scheint Heidegger zu sein, auch wenn er kaum darauf hinweist, möglicherweise wegen ihrer bedeutenden politischen Differenzen. Wie Heidegger sieht er die Technologie eher als etwas Technisches, sogar als etwas Politisches; Technologie ist die Form der modernen Erfahrung selbst, die hauptsächlich Weise, wodurch die Welt offenbar wird. Für beide Philosophen geht »Technologie« weit über die Grenzen ihrer realen Ausrüstung hinaus. Sie steht für eine Art des Denkens und der Praxis, die eine quasi-transzendente Restrukturierung der Realität als ein Objekt technischer Kontrolle beinhaltet. Eine Befreiung von dieser Form von Erfahrung kann es nur durch eine andere Form von Erfahrung geben. In Heideggerschen Termini, wie Dreyfus sie erklärt, formuliert: Marcuse fordert eine neue Offenlegung des Seins durch eine Transformation grundlegender Praktiken.

Diese phänomenologischen Überlegungen erklären, warum die vorhandene instrumentelle Vernunft radikalen Zielen nicht dienen kann. Diese »Ziele« sind nicht bloß mit angemessenen technischen Mitteln zu verfolgende Ziele, sondern sie sind die Formen a priori einer zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung gehörenden Form der Erfahrung. Damit diese Ziele in der Struktur der Maschinerie funktionieren können, so wie es Marcuse verlangt, müssen sie zuerst in der Struktur der Objekte selbst erscheinen und zwar als Wesenheiten und nicht als Wünsche von Subjekten.

Wie werden Wesenheiten in der ästhetischen Erfahrung begriffen? Dies ist die Frage nach der Art und Weise der Abstraktion, die der modernen Rekonstruktion des Begriffs der Wesenheit angemessen ist. Sobald Metaphysik und Tradition ausgeschlossen werden, kann die Vernunft nur über den imaginativen Zugang zur Realität, der über das bloße Katalogisieren und Quantifizieren von Objekten im Streben nach Kontrolle hinausgeht, zu einer Anerkennung ihrer essentiellen Wahrheit gelangen. Die Reflexion über ästhetische Erfahrung unterstützt einen Typus des rationalen Urteils, das die signifikante »Form« von Realität identifizieren kann, indem Wesenheit vom Zufall und höhere Möglichkeit von verstümmelter empirischer Existenz unterschieden werden. Hegel folgend, nennt Marcuse diesen abstrahierenden, mit der ästhetischen Wahrnehmung verbundenen Akt eine »ästhetische Reduktion«.<sup>5</sup> Diese besteht darin, die die Objekte begleitenden, einschränkenden und im Wachstum hemmenden Aspekte zu beseitigen, um zu dem zu gelangen, was sie sein könnten, wenn sie sich freier entwickeln könnten.

Die ästhetische Reduktion führt die dialektische Theorie des Wesens über die Theorie hinaus. Sie verifiziert das Anrecht auf ästhetische Erfahrung auf einem theoretischen Level und überführt diese Erfahrung in positive Bilder. Schönheit ist hier das Symbol des Guten, die Offenlegung des Seins in seiner ganzen Fülle. Die Phantasie geht über die Grenzen der Klassengesellschaft hinaus und leitet, in dem sie »produktiv« wird, die technische Praxis in dem Bemühen eine »befriedete Existenz« zu erlangen. Eine veränderte Vernunft »frei [...] für die befreienden Erfordernisse der Phantasie«<sup>6</sup>, bietet andere Möglichkeiten, die Welt zu meistern.

Die künstlerische Praxis bietet Marcuse ein Modell einer veränderten Wahl der Mittel, die sich von der für die Klassengesellschaft charakteristischen Eroberung der Natur unterscheidet. Wie die Avantgardisten des frühen 20. Jahrhunderts glaubt Marcuse, daß die uralte Spaltung zwischen ästhetischer Erfahrung und täglichem Leben durch eine Fusion von Vernunft und Einbildungskraft transzendiert werden könnte. Wissenschaft und Kunst würden sich in der Kreation einer neuen technologischen Basis vereinigen. Diese Vorstellung erinnert an einen Slogan des Pariser Mai,

5 Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, a.a. O, S. 250f.

6 Herbert Marcuse: Versuch über die Befreiung, a.a.O., S. 267.

»Die Phantasie an die Macht«, und tatsächlich ist der »Versuch über die Befreiung« den »jungen Rebellen« des Mai '68 gewidmet.

### Eine sinnvolle Deutung Marcuses

Auf der Ebene der reinen Theorie hängt all dies zusammen, wie aber würde eine moderne *techne* konkret aussehen? Marcuse argumentiert, daß sie in ihrer bloßen Struktur Werte inkorporieren, daß sie wesentlich auf ein Gut hin orientiert sein würde. Was aber heißt dies in der Praxis? Die meisten von Marcuses Kritikern schwankten zwischen zwei offensichtlichen Möglichkeiten.

1.) Wenn die neue ästhetisierte technologische Vernunft auf völlig neuen technologischen Prinzipien aufgebaut werden muß, dann ist die ganze Theorie recht unglaubwürdig. Wer soll diese Prinzipien erfinden und wie sollen sie aussehen? Auch wenn es manchmal so klingt, als strebe Marcuse einen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit an, so ging es bei der von ihm angestrebten Transformation der technologischen Vernunft doch nicht um die Widerlegung elementarer Arithmetik oder um die Änderung einer Kommastelle oder darum, einen ästhetisch angenehmeren Ersatz für den Hebel oder das Rad zu finden.

Ebensowenig ging es, wie Habermas vorgeschlagen hat, um die persönliche Kommunikation mit der Natur, an Stelle ihrer technischen Beherrschung. Marcuse glaubte nicht, daß es möglich sein würde, Technologie durch irgendeine mystische Einheit zwischen Mensch und Natur zu ersetzen. Er selbst wirft diesen Blickwinkel seinem alten Freund Norman Brown vor und setzt ihn deutlich von der eigenen materialistischen Position ab.

2.) Vielleicht hatte Marcuse bescheidenere Ambitionen und hoffte nur, daß die Technologie, wie wir sie kennen, dafür genutzt werden würde, das Leben zu verbessern, anstatt es zu zerstören. Aber wenn er nichts Innovativeres als das anstrebte, ist kaum zu verstehen, wie sich seine Position von der einer bloßen Änderung der Ziele praktisch unterscheidet. Natürlich könnten wir Fließbänder und Werbung loswerden, wäre dafür aber eine fundamentale Umwandlung der Technologie nötig? Wenn es sich bei der neuen Technologie nur um eine Ansammlung von neuen, jedoch auf exi-



stierenden technologischen Prinzipien basierenden Anwendungsmöglichkeiten handelt, dann stellt sich die Frage, was das ganze Theater soll. Marcuse selbst lehnt diese bescheidene Position jedoch ab. Er spricht wiederholt von der Wichtigkeit einer Veränderung der instrumentellen Vernunft, und dies betrifft nicht nur ihre technologischen Anwendungen.

Keine der Interpretationen stimmt also mit Marcuses Texten überein. Dies ist das Marcusesche Enigma, daß all seine Interpreten verwirrt hat. Ich sehe nur eine mögliche Lösung. Marcuse hat sie selbst nicht formuliert, aber ich glaube, daß er sie akzeptieren würde und sie konsistent genug mit seinem eigenem Denken ist.

Die Schwierigkeit hinsichtlich der Interpretation Marcuses entsteht aus der Verwirrung der Begriffe und der verschiedenen Ebenen, auf denen diese genutzt werden können. Der Schlüsselbegriff der technologischen Rationalität wird manchmal mit der Ratio der Technologie überhaupt oder aber nur mit der existierenden Technologie gleichgesetzt, oder manchmal in modifizierteren Formen wie »post-technologische Rationalität« genutzt, um sie auf eine zukünftige befreite *techné* beziehen zu können. Weil Marcuse außerdem keine konkreten Beispiele analysiert, fällt es nicht leicht, seinen Begriff der technologischen Rationalität von anderen bekannteren Bereichen der Technologie, nämlich technischen Grundprinzipien und konkreten Anwendungen, zu unterscheiden. Und doch müssen sie sich voneinander unterscheiden, sonst hätte Marcuse zu ihrer Bezeichnung eine einfachere Sprache genutzt. Um was handelt es sich also?

Eine von Habermas stammende stark vereinfachende Lesart identifiziert Marcuses technologische Rationalität mit dem übergreifenden Interesse an technologischer Kontrolle, an abstrakter Effizienz. Aber diese Lesart führt geradewegs zu den oben genannten unbefriedigenden Interpretationen: entweder wollte Marcuse, daß wir eine neue Form von Technologie erfinden, die frei von Kontrolle und Effizienz ist - eine unsinnige Idee -, oder er schrieb bloß in verwirrender Weise über die Notwendigkeit, technologische Kontrolle und Effizienz auf neue Zwecke anzuwenden, was trivial wäre.

Ich schlage eine andere Interpretation vor, die Marcuse zumindest nicht als verworrenen Träumer dastehen läßt und die mit seiner eigenen Betonung der Wichtigkeit abstrakte Begriffe wie »Effizienz« in konkrete gesellschaftliche Kontexte einzubinden, übereinstimmt. Von diesem Standpunkt

aus kann sein Begriff der technologischen Rationalität nicht mit den formalen Begriffen von Effizienz und Kontrolle identisch sein, sondern muß einen gesellschaftlichen Inhalt haben, eine spezifisch gesellschaftliche Zielausrichtung.

Ein solcher Begriff ist in der Tat nötig als eine Verbindung zwischen den formalen Prinzipien der Ökonomie und Technologie und der Anwendung dieser Prinzipien in wirklichen Systemen und Vorrichtungen. Technologische Prinzipien werden historisch nur aktiv durch eine Kultur der Technologie. Anwendungen werden nicht allein nach abstrakten technologischen Prinzipien entworfen, sondern sie beinhalten diese Prinzipien nur insoweit, als sie in konkreten technologischen Disziplinen verkörpert sind. Als gesellschaftliche Institutionen operieren diese Disziplinen unter verschiedenen Erscheinungen des Zwangs, beispielsweise gesellschaftlichen Leitsätzen, die ihre Definition technologischer Probleme und ihre Lösungen beeinflussen und sich in den Anwendungen zeigen, die sie entwerfen.

Ich nehme an, daß das, was Marcuse mit seinem Begriff technologischer Rationalität meinte, die grundlegendsten gesellschaftlichen Leitsätze in der Form benennt, in der sie von einer technologischen Kultur internalisiert werden. Über solch fundamentale Leitsätze verbindet sich Technologie nicht bloß mit einer bestimmten lokalen Erfahrung, sondern mit den konsistenten Zügen grundlegender gesellschaftlicher Formationen wie Klassengesellschaft, Kapitalismus und Sozialismus. Sie sind verkörpert in den technischen Vorkehrungen und Systemen, die aus dieser Kultur entstehen und ihre Grundwerte bestärken. In diesem Sinn kann man Technologie, ohne Gefahr zu laufen zu mystifizieren oder Verwirrung zu stiften, »politisch« nennen.

Für mich macht Marcuses Theorie Sinn, wenn sie auf Basis dieser Begriffe entwickelt wurde. Auf der Ebene der konkreten historischen Ausformungen der technologischen Kultur ist Raum für eine Vielzahl verschiedener Rationalitäten, und es ist unsere Aufgabe, zwischen ihnen zu unterscheiden und die beste zu wählen. Keine ist wirklich »neutral«, noch nicht einmal die moderne Technologie, die nicht mehr länger in Platons Sinn auf ein Gutes hin orientiert ist. Jede verkörpert ein historisches Projekt, eine besondere Weise, in der die technologisch nicht bestimmten Aspekte der Vorkehrungen und Systeme gelöst werden.

Es ist wahr, daß die kapitalistische technologische Rationalität durch die Zerstörung überkommener, auf traditionellen Werten basierender *technai* hervortrat, die mit dem neuen System der Produktion nicht vereinbar waren. Die technologische Rationalität erklärte ihre »Neutralität« gegenüber den Wesenheiten, auf die die *technai*, ausgehend von diesen Werten, ausgerichtet worden waren, für beendet. Es ist diese Enthaltung der Bestimmung des Wesentlichen, was der modernen Technologie ihr seltsam positivistisches Selbstverständnis gibt, und sie als »frei« von gesellschaftlichen Einflüssen erscheinen läßt. Die Ablehnung der wesentlichen Zwecke, so Marcuse, machte jedoch anderen, mit der Kontrolle der Arbeit und der Ressourcen verbundenen Werten Platz, die dem Kapitalismus im Laufe seiner Entwicklung begegneten. Weit davon entfernt wertneutral zu sein, hat die moderne Technologie, so wie alle anderen Technologien, ihre Wurzeln in einem spezifischen wertbestimmenden Rahmen. Sie unterscheidet sich nur insoweit, als ihre grundlegende Verbindung mit einem Wert nicht explizit als Zweck formuliert ist wie bei der *techné*, sondern implizit in ihren Kontrollsystemen steckt.

Marcuses Appell an die ästhetische Erfahrung als einem neuen Ort für technologische Werte war ein Versuch, die Ansprüche der Menschen und der Natur auf ein größeres Maß an Frieden, Freiheit und Erfüllung in die Konstruktion der technologischen Rationalität einzuführen. Die Wiederkehr der *techné* auf einer modernen Grundlage würde nicht die technologischen Prinzipien stürzen, auf die die technologische Rationalität sich gründete, sie aber um gesellschaftliche Leitsätze herum neu anordnen und damit zweifellos irgendwann zur Entdeckung neuer Prinzipien führen.

Wie wir gesehen haben, wurde Marcuse bei seinem Versuch, den Begriff des Wesens in einem modernen theoretischen Kontext zu rekonstruieren, zu einem ästhetischen Kriterium des technologischen *logos* geführt. Es ist sicherlich möglich, damit nicht übereinzustimmen, aber wenn man Marcuses Zugang ablehnt, muß man, scheint es mir, auch bereit sein, einen anderen anzubieten. Die auch von ihm angesprochene Frage bleibt die Frage des Zeitalters. Ich will sie zum Schluß neu formulieren: Wie können wir die Technologie unter die bewußte Kontrolle normativer Prinzipien bringen, anstatt blind im Augenblick eines überkommenen Systems zu leiden, das durch Knappheiten und Kämpfe geformt wurde und das wir in der rei-

chen und mächtigen, durch die Technologie selbst erzeugten Gesellschaft überwinden könnten?

Aus dem Amerikanischen von Kirsten Schützhofer

# Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit

Texte zu Herbert Marcuse

Herausgegeben von Peter-Erwin Jansen  
und Redaktion »Perspektiven«

Verlag Neue Kritik

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Zwischen Hoffnung und Notwendigkeit; Texte zu Herbert Marcuse /  
hrsg. von Peter-Erwin Jansen und Redaktion »Perspektiven«. -  
Frankfurt am Main : Verl. Neue Kritik, 1999  
ISBN 3-8015-0333-X

© Verlag Neue Kritik Frankfurt am Main 1999  
Druck Druckerei Optima Ljubljana Slowenien  
ISBN 3-8015-0333-X