

Jordi Magnet Colomer

## **Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie beim frühen Marcuse**

Im besonderen philosophischen Kontext des Zwischenkriegsdeutschlands entwickelte der junge Marcuse eine originelle Rezeption der existenziellen Phänomenologie und der Lebensphilosophie in marxistischer Perspektive (I).<sup>1</sup> In seinen ersten Aufsätzen – »Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus« (1928) und »Über konkrete Philosophie« (1929) – orientierte sich diese Rezeption am Projekt der Erarbeitung einer dialektischen Phänomenologie und in Verbindung damit an dem Versuch, die radikale Tat auf den ontologischen Begriff der Geschichtlichkeit zu gründen, ohne eine materielle Komponente zu vernachlässigen (II, III, IV). In der Auseinandersetzung mit dem fundamentalontologisch anmutenden ›Verfall‹ des Daseins entwarf Marcuse überdies die Grundlagen seiner konkreten Philosophie der Praxis (V).

### **I. Bedingende Faktoren des philosophischen Kontextes**

Neukantianismus und Lebensphilosophie bestimmten die deutsche Geisteskultur in der Spätphase der Weimarer Republik. Am Ende des Ersten Weltkriegs gab es kaum Autoren, die nicht auf die eine oder andere Weise von diesem besonderen philosophischen Klima der Zwischenkriegszeit beeinflusst wurden.<sup>2</sup> Die Anhänger des Neukantianismus und des Vitalismus

1 Marcuse hatte sich schon in jungen Jahren politisch wie theoretisch am Marxismus orientiert; zentral für seine Auseinandersetzung mit Marx wurden dann allerdings die sogenannten »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« von 1844, auf deren erstmalige Veröffentlichung 1932 Marcuse unmittelbar mit dem wegweisenden Aufsatz »Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus« reagierte; vgl. Herbert Marcuse: Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1978, S. 509–555.

2 Siehe John Abromeit: »The Vicissitudes of the Politics of ›Life‹: Max Horkheimer and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany«, in: Conference Paper for »Living Weimar: Between System and Self«, Bloomington 22.–23. September 2006, S. 1 (URL: <https://scholarworks.iu.edu/dspace/handle/2022/1833>, Abruf:

versuchten, ihre philosophischen Konzepte nachgerade hegemonial durchzusetzen. Erstere beanspruchten, eine zentrale Stellung der Philosophie neu zu begründen, war sie doch hinter dem erstaunlichen Fortschritt der positiven Wissenschaften am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts zurückgeblieben.

Viele der am Neukantianismus orientierten Autoren schienen sehr um eine, zumindest akademische, Wiederherstellung des Status der Philosophie innerhalb der wissenschaftlichen Arbeitsteilung bemüht zu sein – und bereit zur Konzession, die Philosophie der Wissenschaft unterzuordnen. So blieb der Rückgriff auf Kant nicht selten auf die Rezeption ethischer oder ästhetischer Texte beschränkt, und von den metaphysischen Schriften distanzierte man sich gänzlich. Das gemeinsame Interesse, das dieser Rezeption zugrunde lag, bestand vor allem darin, der wissenschaftlichen Methode eine verlässliche erkenntnistheoretische Grundlage zu sichern. Als Gegengewicht zur Herrschaft dieser ›Logik der Vernunft‹ entstanden nach und nach – wenn man so will: aus einer gewissen ›Logik des Herzens‹ heraus – die verschiedenen vitalistischen Tendenzen, die dann, oft unterschiedslos, als sogenannte Lebensphilosophie zusammengefasst wurden.

Mit dem Erscheinen von Husserls *Logischen Untersuchungen* im Jahr 1900 wurde mit großem Elan der erste Versuch unternommen, die Philosophie von neuen, dem Neukantianismus fremden Grundlagen aus zu begründen. Hier suchte die Philosophie nicht mehr nach einer mehr oder weniger erzwungenen Einpassung in das System der Naturwissenschaften, sondern beanspruchte für sich einen autonomen und würdigen Raum. Und zwar so sehr, dass Husserls Anspruch, der Philosophie logische Grundlagen zu geben und sie zugleich von jeder Bindung an Fragen empirischer Natur zu befreien, zu einer Unterordnung der Wissenschaft unter die Philosophie führte – womit er im Gegensatz zu den Neukantianern stand.<sup>3</sup> Dilthey beanspruchte seinerseits die spezifische ›verstehende‹ Praxis der ›Geisteswissenschaften‹ sowie die ausgeprägte geschichtliche Seinsweise des Gegenstandsfeldes, an dem die Geisteswissenschaften orientiert sind, als Gegensatz oder zumindest komplementär zu der ›erklärenden‹ Aufgabe der ›Naturwissenschaften‹ und zum Feld der ungeschichtlichen Gegenstände, mit denen sie sich befassen, herauszustellen. Insbesondere klammere die

3, 8. 2021).

3 Ebd., S. 3.



Suche nach einem Verständnis der menschlichen Existenz, wolle sie eine rein positivistische Richtung einschlagen, die entscheidenden Fragen aus und schränke sich auf solche ein, die der Eigenart ihrer Problematik überhaupt nicht gerecht würden, wenn das abstrakte naturwissenschaftliche Modell übernommen werde – selbst dann, wenn dieses bewusst von den Geisteswissenschaften umgestaltet und assimiliert würde, um intensiver deren genuine Themen zu behandeln. Es ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung, dass die Kritik des Psychologismus und der wissenschaftlichen Psychologie eine Besorgnis war, die von Husserl, Dilthey und Bergson geteilt wurde. Bergsons Philosophie bewegte sich jedoch bereits auf Wegen, die über die seiner Vorgänger hinausgingen und öffnete die Tür für weitere Vorschläge, die den Vitalismus in einer in jeder Hinsicht konservativen und irrationalistischen Richtung popularisierten.<sup>4</sup>

Die von der Lebensphilosophie geförderte radikale Kritik an der wissenschaftlichen Rationalität erregte nicht nur Aufmerksamkeit bei jenen Autoren, die zu ideologischen Stichwortgebern der ›Konservativen Revolution‹ werden sollten, wie es unter anderem bei Oswald Spengler oder Stefan George der Fall war. Auch die damaligen linksradikalen deutschen Intellektuellen sollten darin wichtige Anregungen finden, um ihre jeweiligen Werke in einer ganz anderen politischen Ausrichtung zu verfassen. Man könnte sogar sagen, dass die Ursprünge dessen, was Merleau-Ponty in *Les Aventures de la dialectique* (1955) als ›westlichen Marxismus‹ bezeichnete, in gewisser Weise der Phänomenologie und dem Vitalismus geschuldet sind. So werden in der noch frühen, vormarxistischen *Theorie des Romans* (1916) von Lukács die drei großen dominanten Denkströmungen in der deutschen akademischen Philosophie der Zwischenkriegszeit zitiert: »der Heidelberger Neukantianismus, die Erläuterung der Dilthey'schen Konzepte von Bedeutung und Verstehen und die Husserl'sche Phänomenologie«<sup>5</sup>.

4 Hier kann, dem historischen Gang der Dinge vorgehend, auf Horkheimers Auseinandersetzung mit Henri Bergsons »Mythos vom Lebensstrom« (Max Horkheimer: »Zu Bergsons Metaphysik der Zeit«, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 3: Schriften 1931-1936, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988 (S. 225-248), S. 237) verwiesen werden. Horkheimer moniert u. a. die Verwandtschaft von dessen Vitalismus mit »dem positivistischen Naturalismus« (Max Horkheimer: »Zu Henri Bergsons *Les deux sources de la morale et de la religion*«, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 3: Schriften 1931-1936, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988 (S. 106-109), S. 107).

5 Paul Piccone: »Phenomenological Marxism«, in: ders. u. Bart Grahl (Hg.): *Towards a*

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass Ferdinand Tönnies' Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) die deutschen Mandarine und den jungen Lukács durch den Filter der Kulturkritik gleichermaßen beeinflussen sollte.

Einige der Vorläuferfiguren der differenzierten Fassung des westlichen Marxismus, die in der kritischen Theorie des Instituts für Sozialforschung Gestalt annehmen sollte, versäumten es nicht, gewisse, sich aus der Kritik ableitende Prämissen, die die Lebensphilosophie an die wissenschaftliche Rationalität richtet, in ihre Arbeiten einfließen zu lassen, obwohl sie sich gleichzeitig auch mit deren vulgären und reaktionären Tendenzen auseinandersetzten. Selbst wenn Max Horkheimer in seinen in den 1920er Jahren verfassten Aufsätzen der Lebensphilosophie eine gewisse Gültigkeit hinsichtlich der historischen Relevanz ihrer Kritik und ihrer Reklamationen einräumte, war er sich von Anfang an der Gefahr bewusst, die von der Radikalisierung und Vulgarisierung des Vitalismus ausgeht. Die Assimilation von Lebensphilosophie und Existenzphänomenologie in Herbert Marcuses Werk dauerte jedoch mindestens bis 1933; bis zu diesem Zeitpunkt war er ihnen gegenüber im Allgemeinen empfänglicher und nachsichtiger als Horkheimer. Tatsächlich gelangte Marcuse erst in seinem posthum veröffentlichten Text *Deutsche Philosophie zwischen 1871 und 1933* aus dem Jahre 1933 zu ähnlichen Schlussfolgerungen, die Horkheimer bereits in den 1920er Jahren in Bezug auf die regressiven Aspekte der vulgarisierten Versionen der ›Lebensphilosophie‹ (Henri Bergson, Stefan George, Max Scheler, Ernst Jünger) im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Fassung bei Dilthey vertrat.<sup>6</sup> Die Gesprächspartner, die in Marcuses Werk in dem kurzen, aber entscheidenden Abschnitt zwischen Ende der 1920er Jahre und Anfang des folgenden Jahrzehnts hervorstechen, sind nicht nur Hegel, Marx, Lukács oder Korsch, also die hegelianisch-marxistische Tradition, sondern auch Heidegger, Dilthey oder Hans Freyer. In seiner Jugend führte Marcuse einen engagierten Dialog mit einigen Autoren, die

*New Marxism*, Ontario 1973 (S. 133-159), S. 136 (Übersetzung: J.M.C.).

6 Marcuse erkennt in Dilthey den einzigen Vertreter der Lebensphilosophie, nicht ihren Fortsetzer: »Wir verstehen hier unter Lebensphilosophie nur diejenigen philosophischen Untersuchungen, die das Sein des menschlichen Lebens als zur Grundlegung der Philosophie gehörig erkannt und erforscht haben. Als einziger Repräsentant dieser Philosophie gilt uns Wilhelm Dilthey (1835-1911).« (Herbert Marcuse: »Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit«, in: ders.: Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1978 (S. 469-487), S. 474).

in den Jahren unmittelbar nach der Aufmerksamkeit, die er ihnen in seinen Schriften schenkte, zu Vorkämpfern der sogenannten ›Revolution von rechts‹ wurden (wir denken vor allem an die Fälle Heidegger und Freyer). Zweifellos war dies, wie wir sehen werden, eine ganz andere Entwicklung als die ursprünglich von Marcuse vorausgesagte.

## II. Die praxeologische Revitalisierung von Marx durch Heidegger

Als *Sein und Zeit* (1927) erschien, erlebte der junge Marcuse eine tiefgreifende akademische Befreiung. Zum ersten Mal taucht in der deutschen akademischen Welt ein ›radikaler Versuch auf, Philosophie auf eine wirklich konkrete Grundlage zu stellen – eine Philosophie, die sich mit der menschlichen Existenz, mit der *conditio humana*, und nicht nur mit abstrakten Ideen und Prinzipien beschäftigt.«<sup>7</sup> Selbst wenn Marcuse nicht der einzige marxistische Intellektuelle bleiben sollte, der sich von den detaillierten phänomenologischen Analysen des faktischen Lebens des frühen Heideggers angezogen fühlte, so war er doch der erste. Seine marxistische Rezeption der transzendentalen Phänomenologie (Husserl) und der Existenzanalytik (Heidegger) vollzog sich dreißig Jahre früher als diejenige, die in Frankreich, der Tschechoslowakei oder Jugoslawien vor allem durch die Werke von Sartre, Kosík und Petrović stattfand; diese späte zweite Rezeption, die insbesondere in Italien und den USA ein großes Echo erfuhr, übertraf das Interesse, das seinerzeit die ersten Versuche von Marcuse weckte.

Die Bezauberung, die die Heidegger'sche Existenzphänomenologie bei Marcuse auslöste, wurde von vielen seiner Zeitgenossen nicht geteilt, vor allem von denen nicht, deren politische Bestrebungen sich im Wesentlichen mit seinen eigenen deckten. Der latent reaktionäre Gehalt in Heideggers Philosophie wurde im Kreis von Bertolt Brecht und Walter Benjamin ebenso wahrgenommen wie im Kreis um Karl Korsch, wo Heideggers Werk abwertend als ›Quatschphilosophie‹<sup>8</sup> bezeichnet wurde. Marcuse war

7 Frederick Olafson: »Heidegger's Politics. An Interview with Herbert Marcuse«, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Nr. 1, Bd. 6, 1977 (S. 28-40), S. 28.

8 Siehe Douglas Kellner: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles 1984, S. 35, S. 385. Kellner kommt zu diesen Aussagen aufgrund der Lektüre eines Briefes, den

hingegen überzeugt, dass er sich mit dem Hilfsmittel der Heidegger'schen Phänomenologie eine theoretische Fundierung verschaffen könnte, die sich in den Kontext der Wiedergewinnung der subjektiven und revolutionären Dimension des Marxismus einfügt, die 1923 von Lukács und Korsch initiiert worden war.

Die Einheit von Theorie und Praxis, die Marcuse letztendlich anstrebte, stellte in sich selbst eine Kritik des kontemplativen und verdinglichenden Marxismus der Zweiten Internationale dar, der verschiedene aus der Naturwissenschaft importierte Methoden positivistischer Umgangsweisen mit Gegenständen zum Vorbild für die marxistische Theorie nahm und dessen Korrelat »eine Verbindung von Metaphysik der Natur und evolutionärer Geschichtsauffassung war, die paradoxerweise auf der politischen Ebene zu einer Form von Pragmatismus führte, der sich an konjunkturellen politischen Bedürfnissen orientierte.«<sup>9</sup> Heideggers Daseinsanalytik könne hingegen dazu beitragen, einerseits den praxeologischen Aspekt des Marxismus in entscheidender Weise zu reaktivieren und andererseits die objektivierenden Zugänge zu hinterfragen, die die Sozialwissenschaften bei der Erforschung ihres Objektbereiches in problematischer Form einsetzen. Aber damit sie mit diesen Zielen für eine marxistische Philosophie fruchtbar gemacht werden könnte, müsse sich die phänomenologische Methode – sowohl die transzendente als auch die existentielle – in einem materialistischen Sinne neu ausrichten. Dies implizierte jedoch eine Ausdehnung und Lockerung der theoretischen Grenzen beider Schulen, die oft über das hinausgingen, was die Vertreter der traditionellen Maßstäbe beider Bereiche bereit waren zuzugeben.

Benjamin 1930 an seinen Freund Gershom Scholem übersandte und aufgrund der Gespräche, die er mit Henry M. Pachter führen konnte, der in jenen Jahren regelmäßig im Kreis um Korsch präsent war.

9 José Manuel Romero: »Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación«, in: ders. (Hg): *Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid 2010 (S. 7–69), S. 19 (Übersetzung: J.M.C.).

### III. Zur Synthese zwischen Existenzontologie und Marxismus

Angesichts der zahlreichen szientistischen Interpretationen der Marx'schen Theorie macht Marcuse deutlich, dass der Marxismus für ihn kein »System von Wahrheiten, deren Sinn allein in ihrer Richtigkeit als Erkenntnisse liegt« ist, sondern eine »Theorie des gesellschaftlichen Handelns, der geschichtlichen Tat«<sup>10</sup>. Daher sei ihm jeglicher Geltungsanspruch mit zeitlosem oder universellem Charakter fremd. »Die Wahrheiten des Marxismus sind keine Wahrheiten des Erkennens, sondern des Geschehens.«<sup>11</sup> Ihr Ausgangspunkt, was ihre »Grundsituation« wesentlich bestimmt, sei »die geschichtliche Möglichkeit der radikalen Tat.«<sup>12</sup> Die ontologische Grundlage dieser Möglichkeit, die der junge Marcuse für unumgänglich hält, liefert der Heidegger'sche Begriff der ›Geschichtlichkeit‹, der in *Sein und Zeit* als konstitutive und eigene Seinsweise des menschlichen Daseins erscheint. Der Höhepunkt der Daseinsanalyse in einem ›Entschluss‹ der Veränderung des ›verfallenen‹ Daseins im unpersönlichen Reich des ›Man‹ biete dem Marxismus ein Vorbild radikalen Handelns, solange das, was seine Kritik anstrebt, nicht nur eine Umwandlung der Umstände, das heißt eine bloße Veränderung der politischen oder wirtschaftlichen Dynamik der Gesellschaft sei, sondern eine Umwandlung der menschlichen Existenz in ihrer Gesamtheit.<sup>13</sup>

Es ist darauf hinzuweisen, dass das kritisch-praktische Potential dem Marxismus, Marcuse zufolge, nicht ausschließlich durch eine materialistische und dialektische Annäherung an die ontische Dimension gegeben wäre, zu der dann noch die von der Phänomenologie ausgeführte Erfassung der ontologischen Dimension hinzukäme. Vielmehr verleiht Marcuse dem historischen Materialismus selbst einen eindeutig ontologischen Sinn. Später, als die bis 1932 unveröffentlicht gebliebenen »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« (1844) ans Licht kommen, wird er diese ontologische Lesart von Marx bestätigt sehen. Bekanntlich dienen der Begriff des ›Gattungswesens‹ und die ontologische Kategorie der ›Arbeit‹

10 Herbert Marcuse: »Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus«, in: ders.: Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1978 (S. 347-384), S. 347.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 350.

13 Ebd., S. 351.

Marx dort als Gegengewicht, um die herrschenden Existenzbedingungen innerhalb von Gesellschaften, die auf der Universalisierung entfremdeter Arbeit beruhen, kritisch zu beurteilen. Aber so, wie der Marxismus von Marcuse nicht auf die Analyse der ontischen Sphäre, das heißt der faktischen Geschichte, beschränkt wird, so muss auch die Reichweite der Phänomenologie in seinen Augen keineswegs auf die Offenbarung der ontologischen Strukturen des Daseins reduziert werden, um sie anschließend in der Abstraktion vom konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext zu bewahren, in dem dieses Dasein faktisch entwickelt wird.

Ausgehend von der Überprüfung der Notwendigkeit einer gegenseitigen Abhängigkeit beider Traditionen skizziert Marcuse das Projekt einer dialektischen Phänomenologie, die in der Lage ist, den konkreten materiellen Gehalt der Geschichtlichkeit in die phänomenologische Untersuchung der faktischen Gestalt des Daseins einzugliedern. Auf diese Weise werden im Lichte der phänomenologisch-dialektischen Untersuchung bestimmte geschichtliche Situationen, wie die Verdeckung oder Pervertierung der konstitutiven Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, d. h. der grundlegenden – und allgemeingültigen – Struktur des Daseins, hervortreten, und das Dasein wird im Hinblick darauf aufgefordert sein, solche Situationen durch das geschichtlich geforderte konkrete Handeln aufzuheben, um auf diese Weise zu einer eigenen oder echten Existenz zu gelangen. Der Marxismus, der nicht in seinem positiven und szientistischen Aspekt, sondern im Geist von Lukács und Korsch verstanden wird, bezieht die dialektische Konkretheit in den phänomenologischen Ansatz ein, die den Übergang von der Sphäre der Abstraktion in die Sphäre des Handelns verlangt, während die Phänomenologie dem Marxismus analytische Ressourcen für eine vollständige Erfassung der grundlegenden Bestimmungen seines Gegenstandes bietet, die nicht vom Geschichtlich-Kontingenten abhängig sind.

Verantwortlich dafür, dass diese ontologische Funktion im Marxismus erfüllt wird, wäre der historische Materialismus. Denn für Marcuse besteht die Hauptaufgabe des historischen Materialismus darin, »den Gesamtbereich der Erkenntnisse, die sich auf die Geschichtlichkeit – auf das Sein, die Struktur und die Bewegtheit des Geschehens – beziehen«<sup>14</sup>, (oder, mit anderen Worten, den »Bereich der Grunderkenntnisse von der Struktur

14 Ebd., S. 347.

der Geschichtlichkeit<sup>15</sup>) zu bezeichnen. Hier könne die Existenzphänomenologie wertvolle Beiträge zum Marxismus leisten. Wenn in der Tat der konstitutive Charakter des Daseins nicht statisch, sondern dynamisch ist, dann hat jene spezifische Bewegung der Existenz, die das Geschehen des Daseins als Geschichtlichkeit ist, eine ontologische Struktur, deren Verständnis die existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen des Daseins offenlegt.<sup>16</sup> Die Entscheidung, eine eigentliche Existenz zu führen, stellt in diesem Sinne die echtste Möglichkeit des Daseins dar. Der Begriff der weltgeschichtlichen Existenz, den Marx in *Die deutsche Ideologie* (1845)<sup>17</sup> verwendet, bezieht sich, so Marcuse, auf die eigentliche Existenz des Daseins.<sup>18</sup> Da diese Existenz also einen ontologischen Charakter besitzt, der sie »gegenüber allen faktischen Abweichungen« »wahr« macht,<sup>19</sup> wird für die Kritik an diesen Abweichungen (d. h. für den Marxismus) die Enthüllung dieser grundlegenden Struktur mit Hilfe der phänomenologischen Analyse zu einer Priorität. Es sollte also nicht Aufgabe des historisch-traditionellen Wissens, auch nicht der vulgären Deutungen der Geschichte, sein, die ontologisch-existenzielle Konstitution der Geschichtlichkeit, also die Seinsweise des menschlichen Daseins, als geschichtlich zu offenbaren, da dieses Wissen »einer möglichen Thematisierung durch die Historie voraus und zugrunde liegt.«<sup>20</sup> Nur die Fundamentalontologie hat das Vorrecht, auf jenes konstituierende Gebiet des Daseinsgeschehens zuzugreifen, das der Geschichtswissenschaft grundsätzlich verwehrt ist. Marcuse argumentiert, dass in der eigenen ontologischen Struktur des Daseinsgeschehens die geschichtliche Möglichkeit einer radikalen Tat bereits gegeben sein müsste. Nun setzt die existentielle Analyse Heideggers voraus, dass die Möglichkeitsbedingungen für die Verwirklichung einer eigenen oder echten Existenz im Allgemeinen die gleichen wären, unabhängig vom gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Rahmen, in dem diese zu erfolgen hätte.

15 Ebd., S. 371.

16 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, S. 375.

17 Vgl. Karl Marx u. Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*, in: dies.: Werke, Bd. 3, Berlin 1978, S. 36.

18 Vgl. Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, S. 352.

19 Ebd.

20 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 375.

Die Existenzphänomenologie würde also die Lebensfähigkeit einer echten Existenz außerhalb der jeweils tatsächlich existierenden faktischen Mächte anerkennen. Diese Sichtweise fällt letzten Endes einem Pseudoradikalismus zum Opfer, der versucht, die Existenz (Dasein) zu verändern, ohne die Umstände zu verändern. Schon in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) charakterisierte Hegel mit scharfer begrifflicher Kritik alle subjektiven Veränderungen, die unter Verzicht auf die Vermittlung der objektiven Praxis die objektive geschichtliche Welt unberührt lassen.<sup>21</sup> Gleichwohl erhält der materielle Gehalt der Geschichtlichkeit von dem Augenblick an, in dem die phänomenologische Analyse die »konkreten geschichtlichen Bedingungen, unter denen ein konkretes Dasein existiert«<sup>22</sup>, in Betracht zieht, die Geltung, die ihr bei Heidegger abgesprochen wird.<sup>23</sup> In diesem Punkt findet Marcuse in Marx und Dilthey eine geeignete Ergänzung, um das materialistische Defizit der Heidegger'schen Daseinsanalyse zu kompensieren. In Anlehnung an Marx versteht Marcuse unter materiellem Gehalt der Geschichtlichkeit die Produktionsweise, die ökonomische Basis der Gesellschaft: »Als Ausdruck der existenzialen Bedürfnisse einer Gesellschaft ist ihre Produktionsweise die konstitutive geschichtliche Grundlage, auf der sie ruht, und der Boden, auf dem die geschichtliche Bewegung abläuft.«<sup>24</sup>

21 Wir beziehen uns auf seine Analysen des »unglücklichen Bewußtseins« und der »absoluten Freiheit« (vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2011, S. 136–156, S. 385–394).

22 Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, S. 365.

23 In die gleiche Richtung zielt auch Marcuses Kritik an Sartres Existenzphilosophie in *L'être et le néant* (1943): »Sartres Existenzanalyse [...] lässt die historischen Faktoren, die die empirische Konkretheit konstituieren, außer Acht [...] und hypostasiert spezifische historische Bedingungen der menschlichen Existenz zu ontologischen und metaphysischen Markierungen oder Zeichen« (Herbert Marcuse: »Existentialism. Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'être et le néant*«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Heft 3, 1948 (S. 309–336), S. 311). »[...] Sartre reduziert [...] die wahre Konkretheit der menschlichen Existenz auf bloße Äußerungen der gemeinsamen menschlichen Essenz [...]« (ebd., S. 324). Die sartresche Freiheit des Für-sich »[...] wird von der spezifischen historischen Situation isoliert [...] und in Form des Subjekts als solches ontologisch hypothetisiert [...]« (ebd., S. 330). Aus diesem Grund setzt Marcuse den Existentialismus mit einer ideologischen Ontologie gleich (vgl. ebd., S. 312) (Übersetzungen: J.M.C.).

24 Ebd., S. 378 f.



Unter diesen Voraussetzungen wird Marcuse später sogar die Struktur des Seins des Daseins, also Heideggers ›Sorge‹, als eine Besorgnis interpretieren, die an erster Stelle auf die Produktion und die materielle und geistige Reproduktion der Wirklichkeit ausgerichtet ist, um existenzielle Bedürfnisse zu befriedigen. Der geschichtliche Verlauf beruht auf der Produktionsweise, die ebenso die geschichtlich-konstitutive Grundlage einer Gesellschaft wie auch das Mittel zum Ausdruck dieser existenziellen Bedürfnisse ist. Vor der Einführung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung waren die Gesellschaften Träger der geschichtlichen Bewegung, da in ihnen die Besetzung des Lebensraums noch einheitlich war. Dennoch wird durch die Arbeitsteilung eine Beschäftigung mit dem Lebensraum zwangsweise geregelt. Dann werden die existenziellen Bedürfnisse innerhalb der Gesellschaft differenziert und es entstehen unterschiedliche Schichten innerhalb desselben Lebensraums. Diese Schichten, das heißt die ›Klassen‹, sind nun die eigentlichen geschichtlichen Einheiten, »weil sie allein in der und durch die primäre Weise geschichtlichen Daseins existieren und allein durch sie bestimmt werden: durch die Produktionsweise«<sup>25</sup>. Deshalb gibt es jene »gemeinsame Welt«<sup>26</sup>, die Heidegger in *Sein und Zeit* erwähnt, als solche nicht. Was wir haben, ist vielmehr eine Vielfältigkeit von Welten innerhalb desselben Gesellschaftssystems, geteilt und differenziert in materieller und symbolischer Hinsicht.

Diejenigen, deren existenzielle Bedürfnisse behindert werden oder im Widerspruch zur gegenwärtigen Produktionsweise stehen, also gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um zu überleben, sind die echten Träger der geschichtlichen Bewegung. Das Proletariat ist durch seine eigene Existenzweise und seine eigene ›Geworfenheit‹ notwendigerweise dazu aufgerufen, geschichtlich zu handeln und als Katalysator des Geschehens zu wirken. Um die Kontrolle über eine Existenz wiederzuerlangen, die ihr nicht gehört, muss »die eigentlich produzierende Klasse durch ihre pure Existenz die Verdinglichung durchbrechen und den Widerspruch aufheben.«<sup>27</sup>

25 Ebd., S. 380.

26 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 64.

27 Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, S. 382.

#### IV. Verdinglichung und notwendiger Charakter der radikalen Tat

Gerade die geschichtliche Lage des entwickelten Kapitalismus, die sich zu dieser Zeit – wir sprechen von den Jahren 1928 und 1929 – in einer ›Krisensituation‹ befindet, mache die ›radikale Tat‹ (oder Heideggers ›Entschlossenheit‹) ›notwendig‹. Die radikale Praxis erscheine dann als notwendig, wenn sie »als die entscheidende Realisierung des menschlichen Wesens begriffen ist und zugleich eben diese Realisierung als faktische Unmöglichkeit erscheint, d. h. in einer revolutionären Situation.«<sup>28</sup>

Wie der ›notwendige‹ Charakter radikaler Tat konkret begründet werden soll, ist eine der umstrittensten Fragen in der Sekundärliteratur, die sich mit Marcuses frühen Schriften beschäftigt. Einerseits scheint es, als sei beim frühen Marcuse die Notwendigkeit radikaler Tat durch die ontologische Struktur des Daseins gegeben, nämlich durch die inhärente Motilität seiner Seinsweise als Geschichtlichkeit. Das Dasein werde durch eine mit seinem Wesen verbundene Geschichtlichkeit notwendigerweise zu konkreter geschichtlicher Tat getrieben. Auf der anderen Seite erscheint dieses Bedürfnis aber auch als einer gesellschaftlichen Wirklichkeit immanent, die, als untragbar erachtet, mit notwendigem und dringendem Charakter die radikale Praxis fordern würde.<sup>29</sup> Wenn Marcuse in der ersten Bedeutung auf die (ontologisierten) ›subjektiven Faktoren‹ anspielt, so bezieht er sich in der zweiten Bedeutung auf die ›objektiven Faktoren‹. In jedem Fall ist es notwendig, bei der Konfrontation mit dem Begriff der ›Notwendigkeit‹ der Tat zu berücksichtigen, was Marcuse 1929 in einer Rezension von Karl Vorländers Marx-Biographie behauptete:

»Der historische Materialismus hat niemals die Persönlichkeit als geschichtliche Kraft gezeugnet. Aber er hat ihr gegenüber der bürgerlichen Heldenverehrung einen völlig neuen Sinn gegeben, indem er sie unter zwei entscheidende Mächte gestellt hat: Zeit und Notwendigkeit. Diese beiden Begriffe müssen, falls sie nicht eine triviale Phrase bleiben sollen, ihrer von der idealistisch-kritischen Philosophie überkommenen Bedeutung entkleidet und in voller Ursprünglichkeit genommen werden. Zeit meint hier die konkrete ›innerliche und äußerliche‹ Situation des gesellschaftlichen menschlichen Daseins, aus der heraus es existiert

28 Ebd., S. 350.

29 Romero, Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica, S. 19.

und ›Geschichte‹ wird; – Notwendigkeit das von dieser Situation geforderte, mit ihr gesetzte, ›schicksalhafte‹ Sein und Handeln.«<sup>30</sup>

Radikale Tat ist nicht notwendig, weil sie kausal von den Voraussetzungen bestimmt wird, sondern weil sie die von der untragbaren Situation erforderte Tat ist. Aber wenn die Situation als untragbar beurteilt werden kann, dann auf der Grundlage der Analyse der objektiven Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise. Die Verwirklichung der eigentlichsten Existenzmöglichkeiten ist also ontologisch notwendig, weil in einer konkreten wirtschaftlichen und geschichtlichen Form – wie im Kapitalismus – die Existenz breiter Kollektive zutiefst erniedrigt wird, was für die Individuen eine Situation großen Leidens erzeugt. Letzten Endes ist die Notwendigkeit und Möglichkeit radikaler Tat bedingt durch den konkreten materiellen Gehalt dieser ontologischen Geschichtlichkeit: eine Produktionsweise, die die Existenz erschüttert und bewegt. Ohne Berücksichtigung der materiellen und objektiven Faktoren verwandelt sich radikale Tat in bloße Möglichkeit und Pseudoradikalität (Heidegger); ohne Berücksichtigung der subjektiven Faktoren wird die Revolution von einem von der Praxis verselbstständigten Geschichtsprozess abhängig und einem kausalen Determinismus untergeordnet (Zweite Internationale). Bei Marcuse ist demnach die ›Notwendigkeit‹ der radikalen Tat eine Reaktion auf dialektisch in Verbindung stehende subjektive und objektive Faktoren.

Der kritische Marxismus und die Hermeneutik des Daseins hätten nach Marcuse die Überwindung der Verdinglichung zum Ziel. Im berühmten Kapitel »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« aus *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) kritisierte Lukács die Naturalisierung und Verdinglichung sozioökonomischer Formationen im klassischen und bürgerlichen Wirtschaftsdenken.<sup>31</sup> Da theoretische Annäherungen die gesellschaftliche Wirklichkeit von jeder vermittelnden und konstitutiven Praxis unabhängig machten, würden diese Formationen dem Bewusstsein als unveränderlich und transhistorisch vorgeführt. Die Erkenntnis trenne die objektive Realität von der sozialen Totalität, die durch die Bewegung

30 Herbert Marcuse: »Karl Vorländer. *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk*«, in: *Die Gesellschaft*, 1929, Heft 8 (S. 186–189), S. 187.

31 Vgl. Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt, Neuwied 1977, S. 279 ff.

der menschlichen Praxis vermittelt ist. Und die praktische Abkoppelung des Subjekts des Wissens von seinem Untersuchungsobjekt führe zur Entwicklung einer kontemplativen und objektivierenden Sozialwissenschaft, die dazu neigt, die gesellschaftliche Wirklichkeit zu verdinglichen.

Angesichts der Tatsache, dass menschliche Existenz und gesellschaftliche Formationen keine Dinge, sondern Formen der geschichtlich-gesellschaftlichen Existenz sind,<sup>32</sup> seien die theoretischen, objektivierenden und kontemplativen Zugangsweisen, bei denen der Gegenstand von jeglicher Geschichtlichkeit abstrahiert wird, ungeeignet, diese geschichtlichen Existenzformen angemessen zu thematisieren.<sup>33</sup> Vielmehr solle die Gültigkeit solcher Ansätze auf das Physikalisch-Mathematische beschränkt werden. »Völlig verfehlt ist aber dies Überspringen der Sphäre der Geschichtlichkeit bei allen Wissenschaften, in denen es um die menschliche Existenz, die Weisen dieser Existenz und die von ihr als ›Bedeutsamkeiten‹ ergriffenen Sinngebiete geht.«<sup>34</sup> Die nicht-theoretischen und nicht-kontemplativen Herangehensweisen, die durch hermeneutische (Heidegger) und dialektische (Lukács) Zugänge ins Spiel kommen, seien dagegen durchaus in der Lage, die konstitutive Geschichtlichkeit der Geisteswissenschaften von ihrem objekthaften Rahmen und vom Subjekt des Wissens aus zu erfassen. Hermeneutik und Dialektik lösen die autonomen, scheinbar von der menschlichen Praxis unabhängigen Objektivitäten auf, die das falsche Bewusstsein als unveränderlich und transhistorisch bestimmen.

Wie auch immer die Beurteilung der Angemessenheit dieses Sonderwegs eines ontologischen Marxismus, den der junge Marcuse genommen hat, ausfallen mag – der Dialog zwischen Heidegger und Lukács, den der Berliner Autor in diesen frühen Schriften aufnimmt, kann zu Recht als eine der größten Errungenschaften seiner philosophischen Jugendbestrebungen angesehen werden. Eine Synthese zwischen den Ansätzen der beiden Autoren lautet wie folgt:

»Marcuse übernimmt Heideggers Infragestellung der Formen des theoretischen Zugangs zur Existenz, um Lukács' Kritik an den bürgerlichen Sozialwissen-

32 Vgl. Herbert Marcuse: »Über konkrete Philosophie«, in: ders.: Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1978 (S. 385-406), S. 391.

33 Vgl. ebd.

34 Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, S. 368.

schaften zu vervollständigen und ihr eine größere philosophische Konsistenz zu verleihen und nimmt gleichzeitig Heideggers Reflexionen aus dem Bereich der bloßen Theoriekritik heraus (eine Kritik, die letztlich auf Husserls Phänomenologie verweist) und bringt sie auf der erkenntnistheoretisch-politischen Ebene der Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften und mit bestimmten Formen des Marxismus ins Spiel (wie in seiner Diskussion mit Adler deutlich wird).«<sup>35</sup>

In *Sein und Zeit* zielt Heidegger bei zwei Gelegenheiten auf die Theorie der Verdinglichung.<sup>36</sup> Das Dasein sei unfähig, das eigene Sein und die Möglichkeiten des Daseins in die Hand zu nehmen, wenn es sich selbst als ›Ding‹ versteht. Für Marcuse ist diese Verdinglichung, anders als für Heidegger, dennoch nicht ontologisch, sondern ontisch. Sobald die gesellschaftlichen Ursprünge der Entfremdung – gesellschaftliche Arbeitsteilung, Umwandlung des Menschen in variables Kapital, in bloße Instrumente des Produktionssystems usw. – erkannt und untersucht werden, hört die Verdinglichung auf, ein ontologisches Phänomen zu sein, das transhistorisch Bestand hat, um als Ergebnis spezifischer geschichtlicher Dynamiken begriffen zu werden. Es ist diese Dynamik, die in jedem Fall kollektiv umgekehrt werden muss, um die Verdinglichung aufzuheben. Der Ausweg aus der Situation des verdinglichenden Verfallens des Daseins in der Uneigentlichkeit, deren soziale Herkunft bei ihm unbemerkt bleibt, liege bei Heidegger jedoch nur in Reichweite einer geistigen Elite, die in der Lage ist, den Zustand der Entschlossenheit zu erreichen.

Indem sie das von der Tradition empfangene Erbe annimmt, kann die Existenz entschlossen zu sich selbst zurückkehren. Diese Rückkehr sei sowohl eine »Wiederholung einer überkommenen Existenzmöglichkeit« als auch ein »*Widerruf* dessen, was im Heute sich als « – unechte –

35 Romero, Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica, S. 63 f. (Übersetzung: J.M.C.).

36 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 46, 437. Aus diesen wenigen Hinweisen jedoch abzuleiten, dass Heidegger das von Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) analysierte Phänomen der Verdinglichung vor Augen hatte, ist ein zu langer Schritt. Lucien Goldmann – und hier folgt ihm Richard Wolin –, hat diese riskante These in seinem *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie* (1973) vertreten. Siehe auch Richard Wolin: »Herbert Marcuse: From Existential Marxism to Left Heideggerianism«, in: ders.: *Heidegger's Children*, Oxford 2001, S. 144 f.

»Vergangenheit« auswirkt.«<sup>37</sup> Im »Vorlaufen auf den Tod«<sup>38</sup> erwirbt das Dasein das Selbstverständnis, das für die Verwirklichung der ererbten Möglichkeiten erforderlich ist. »Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit.«<sup>39</sup> Die Verwirklichung der eigenen Existenz erscheint in *Sein und Zeit* mit dem Sein zum Tode als der ureigensten Möglichkeit des Daseins verflochten. Selbst wenn man weiß, dass die Erscheinung der Nichtigkeit und des Todes die Existenzanalyse vollständig durchdringen, berücksichtigt die marxistische Assimilierung der Entschlossenheit, die der junge Marcuse vollzieht, diese Themen nicht. Der Grund liegt auf der Hand: »Welche Bedeutung haben radikale Tat und Revolution für Marcuse, um eine »echte Existenz« zum Tode zu verwirklichen?«<sup>40</sup> Die endgültige Unterordnung der Existenzanalyse unter diesen ontologischen Finitismus – der von Kierkegaard ausgeht – passt überhaupt nicht zu Marcuses emanzipatorischen Ansprüchen. Rückblickend geht Marcuse in seinem späten Aufsatz über »Die Ideologie des Todes« (1958) so weit, zu schreiben, dass Heideggers »Sein zum Tode« »die letzte und höchst passende Ermutigung zum Tod« beispielhaft darstellt, »genau zu der Zeit, als für die entsprechende Wirklichkeit des Todes die politischen Grundlagen gelegt wurden: für die Gaskammern und Konzentrationslager von Auschwitz, Buchenwald, Dachau und Bergen-Belsen.«<sup>41</sup>

Trotz dieser Divergenzen urteilt Marcuse über *Sein und Zeit*, dass das Werk »einen Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie zu bezeichnen scheint: den Punkt, wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen konkreten Wissenschaft.«<sup>42</sup> Anstatt jedoch das »Dasein *überhaupt*« als Analyseeinheit zu nehmen, dehnt Marcuse seinen Analysegegenstand über das isolierte und einsame Dasein hinaus auf die eigentlichen geschichtlichen Einheiten,

37 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 385, 386.

38 Ebd., S. 384.

39 Ebd.

40 Modesto Berciano: »Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano«, in: *Pensamiento*, Bd. 36, 1980 (S. 131–164), S. 148 (Übersetzung; J.M.C.).

41 Herbert Marcuse: »Die Ideologie des Todes«, in: ders.: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 3: *Philosophie und Psychoanalyse*, hg. v. Peter-Erwin Jansen, Lüneburg 2002 (S. 101–114), S. 107.

42 Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, S. 358.

das heißt »die gegenwärtig existierende Gesellschaft«<sup>43</sup>, aus. Damit wird der Widerruf ausdrücklich politisch, nämlich zu einer kollektiven Veränderung der sozioökonomischen Existenzbedingungen, die »nur im Gegenzug gegen das als heute faktisch Existierende gewonnen werden«<sup>44</sup> kann. Fest steht, dass Heideggers aristokratische Einstellung mit der Einführung des gleichzeitig Geschehenden des gemeinsamen Schicksals in § 74 von *Sein und Zeit* geschmälert wird. In dieser gleichzeitig geschehenden Geschichtlichkeit sah Marcuse eine kollektive Ausrichtung der Entschlossenheit und interpretierte sie »im revolutionär-politischen Sinne der Linken«; dennoch »behauptete Heidegger selbst in den dreißiger Jahren, dass eine solche Geschichtsauffassung die Grundlage seiner Parteinahme zugunsten des Nationalsozialismus bildete.«<sup>45</sup>

Verschiedene Interpreten tendierten dazu, einen Großteil ihrer Kritik am jungen Marcuse auf die Annahme zu konzentrieren, er leite die ›Notwendigkeit‹ der radikalen Tat allein aus den ontologischen Strukturen der Geschichtlichkeit ab, wie sie in der Diskussion um *Sein und Zeit* gewonnen werden. Heideggers Interpreten haben daher Recht, wenn sie behaupten, dass »man von Heideggers Philosophie in *Sein und Zeit* nicht verlangen kann, die Notwendigkeit einer konkreten radikalen Tat auf eine gegebene bekannte und analysierte Situation zu gründen.«<sup>46</sup> Allenfalls liefert uns die Philosophie des frühen Heidegger die Rechtfertigung – nach ontologischen Parametern – eines Daseins, das, weil es seinem Wesen gemäß geschichtlich-zeitlich ist, notwendigerweise handeln und im Zusammenhang mit Möglichkeiten stehen muss. Aber diese praxeologische Öffnung, die dem Wesen des Daseins innewohnt, geht nicht in die Richtung einer konkreten, geschichtlich geforderten Tat. Wir haben in dieser Hinsicht bereits klargestellt, dass die Möglichkeiten der Verwirklichung einer eigenen Existenz durch die entschlossene Tat in *Sein und Zeit* den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gleichgültig gegenüberstehen.<sup>47</sup> Da sie also unter allen

43 Romero, Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica, S. 37.

44 Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, S. 361.

45 José Manuel Romero: »¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse«, in: Herbert Marcuse: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona 2011 (S. 9-35), S. 20.

46 Berciano, El primer marxista heideggeriano, S. 153 (Übersetzung: J.M.C.).

47 Vgl. Herbert Marcuse: »Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers' Werk«, in: Hans Saner (Hg.): *Karl Jaspers in der Diskussion*, München 1973 (S. 125-132), S. 131.



geschichtlichen Umständen immer gleich sind, sind sie in keiner Weise durch eine geschichtliche Notwendigkeit der Situation erfordert. Marcuse war sich dessen voll bewusst, weshalb seine Interpretation des notwendigen Charakters der radikalen Tat einer Verbindung von ontologischen und ontischen Motiven folgt. Zwar konzentrierte er den größten Teil seiner theoretischen Bemühungen darauf, die notwendige Tat des geschichtlichen Daseins ontologisch zu begründen, aber er wusste, dass dies nur innerhalb eines dialektischen Nexus möglich ist, in dem weder objektive Faktoren noch der konkrete materielle Gehalt der Geschichtlichkeit vernachlässigt werden dürfen. Es wird oft übersehen, dass der junge Marcuse kein Heideggerianer im engeren Sinne war, sondern ein marxistischer Phänomenologe. Daher war er misstrauisch gegenüber jeder Form eines romantischen Antikapitalismus, der im Gefolge eines Heideggerianismus der Linken oder Rechten stand.<sup>48</sup> Sein philosophisches Jugendprojekt ergibt sich auch nicht aus einer abstrakten Nebeneinanderstellung von Phänomenologie und Marxismus, in der beide Interpretationsrahmen ihre eigenen inneren Beschränkungen bewahren würden, sondern verfolgt den Anspruch einer konkreten Synthese beider Traditionen.

Wie Alfred Schmidt bekräftigt hat, führt der Ansatz des frühen Marcuse zu einer Ontologisierung der marxistischen Dialektik und zu einer Materialisierung der Phänomenologie.<sup>49</sup> Während Marcuse sie jedoch

48 In Anbetracht der Distanzierung Marcuses von Heideggers Fundamentalontologie weist Roger Behrens zu Recht darauf hin, dass das philosophische Projekt des jungen Marcuse ebenso wenig als »Heidegger-Marxismus« betrachtet werden kann. In seinem Aufsatz über die ontologische Theorie des ersten Marcuse zeigt Behrens sieben Gründe auf, die diese weit verbreitete These widerlegen (vgl. Roger Behrens: »Falscher Zustand. Zur kritischen Theorie der Ontologie bei Herbert Marcuse«, in: Heidelinde Beckers u. Christine Magdalene Noll (Hg.): *Die Welt als fragwürdig begreifen – ein philosophischer Anspruch*, Würzburg 2006 (S. 107-127), S. 111 ff.). Die von Marcuse in jenen Jahren entwickelte Ontologie befand sich näher an Hegel und Marx als an Heideggers Fundamentalontologie. Im gleichen Text heißt es: »[...] die anfängliche Begeisterung für Heideggers Philosophie richtete sich nicht auf *Sein und Zeit* als Ontologie, sondern auf Heideggers vermeintliche radikale Thematisierung des menschlichen Daseins in seiner konkreten Lebenssituation. [...] Vielmehr scheint Marcuses Bezug auf die Ontologie den fortschreitenden Bruch mit Heidegger und seiner Fundamentalontologie zu markieren, um so gegen Heidegger eine kritische Theorie des Seins, des Daseins, des Menschen zu entwickeln« (ebd., S. 113 f.).

49 Vgl. Alfred Schmidt: »Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse«, in: Jürgen Habermas (Hg.): *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main



dialektisch verwebt, anstatt sie in differenzierten Gebieten zu konservieren, irrt Schmidt, wenn er befindet, dass bei dieser Operation die Dialektik »wieder hegelianisch zum Inbegriff ›allgemeinster Bewegungsformen‹ (Marx) verdünnt« und dass die materialisierte Phänomenologie »in eine Abfolge empirisch basierender Deskriptionen«<sup>50</sup> übergeht. Es entstehen nicht auf der einen Seite eine ontologisierte Dialektik und auf der anderen Seite eine materialisierte Phänomenologie, sondern es entsteht eine dritte Figur: eine dialektische Phänomenologie.

»Wenn wir einerseits fordern, daß die von Heidegger begonnene Phänomenologie des menschlichen Daseins zur dialektischen Konkretion vordringt und sich vollendet in einer Phänomenologie des konkreten Daseins *und der* jeweils geschichtlich geforderten konkreten Tat, so muß andererseits die dialektische Methode des Erkennens phänomenologisch werden und die Konkretion als volle Erfassung ihres Gegenstandes auch nach der anderen Richtung hin sich zu eigen machen.«<sup>51</sup>

Dass Marcuse die Krise des Kapitalismus als Evokation einer Existenzkrise begreift,<sup>52</sup> bedeutet zudem nicht, dass die Krise des Kapitalismus nur in existenzieller Hinsicht entschlüsselt würde. Die ökonomischen und ideologischen Formen der kapitalistischen Gesellschaft, die die traditionelle marxistische Analyse freilegt, beeinflussen entscheidend die Vorherrschaft unechter Existenzweisen und asymmetrisch verteilten sozialen Leids. Aus diesem Grund findet die Tat, die der gleichzeitigen Krise des Kapitalismus und der Existenz ein Ende setzen sollte, bei Marcuse nicht – wie Schmidt irrtümlich meint – »außerhalb jeder materiellen ökonomischen Analyse«<sup>53</sup> statt. Marcuses Beharren darauf, den konkreten materiellen Gehalt der Geschichtlichkeit nicht zu vernachlässigen, ist in diesem Sinne bereits ein hinreichend eindeutiger Beweis.

1968 (S. 17-49), S. 42.

50 Ebd.

51 Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, S. 369.

52 Vgl. Marcuse, Über konkrete Philosophie, S. 395.

53 Schmidt, Existential-Ontologie und historischer Materialismus, S. 20.

## V. Die Mission der Philosophie in der Situation des Verfallens des Daseins

Obwohl in »Über konkrete Philosophie« (1929) eine offenkundige Abnahme der ontologischen Problematik festgestellt werden kann, besteht der junge Marcuse weiterhin darauf, zu betonen, dass nicht eine faktische Konzeption der Geschichtlichkeit als »Leitfaden« für die Forschung dienen sollte, sondern die phänomenologisch gefundene Geschichtlichkeit, also die ontologische Geschichtlichkeit.<sup>54</sup> Indem er noch bestimmte ontologische Ansprüche am Leben erhält, scheint »Über konkrete Philosophie« in diesem Sinne nicht den begrifflichen Grundlagen der kritischen Theorie zu entsprechen, wie sie später in den programmatischen Schriften, die die kritische Arbeit des Instituts für Sozialforschung unterstützten, dargelegt wurden – obwohl das Werk andere Konzepte vorwegnimmt, insbesondere, wie wir sehen werden, in seiner Forderung nach Interdisziplinarität der Forschung. Wir beziehen uns auf Horkheimers »Traditionelle und kritische Theorie« (1937) und auf »Philosophie und kritische Theorie« (1937) (von Horkheimer und Marcuse).

Ziel der konkreten Philosophie ist »eine alle Sphären der Öffentlichkeit ergreifende Neugestaltung«, die in »Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus« (1928) in klarem Gegensatz zur Entschlossenheit des einsamen Daseins bei Heidegger als dem letztendlichen und wünschenswerten Ziel der Entschlossenheit oder der radikalen Tat erscheint.<sup>55</sup> Philosophieren ist eine Gestalt der menschlichen Existenz, deren Sinn darin liegt, die Wahrheit sichtbar zu machen. Die Frage nach der ›Gültigkeit‹ dieser Wahrheit bezieht sich auf die menschliche Existenz, und folglich verlangt dieser Bezug eine Aneignung der Wahrheit seitens des Daseins. Die Erkenntnis der Wahrheit ist daher mit der Forderung nach ihrer Aneignung durch den Menschen verflochten. Die Wahrheit kann dann nicht abstrakt bleiben, sondern muss konkret werden, das heißt das Dasein muss sich an der Wahrheit orientieren können.<sup>56</sup> Die Wahrheit hat also einen existenziellen Charakter. »In Marcuses Phänomenologie ist das normative Moment des Wesens, also der ›Wahrheit‹, viel wichtiger als das

54 Marcuse, Über konkrete Philosophie, S. 389.

55 Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, S. 364.

56 Vgl. Marcuse, Über konkrete Philosophie, S. 387.

genetische Moment. Das heißt, das Problem liegt nicht darin, ›was‹ die Wahrheit ist oder ›wie‹ sie entsteht, sondern darin, wie man sich ›an die Wahrheit anpasst‹.<sup>57</sup> Und diese Wahrheit neigt dazu, im gegenwärtigen Stadium, das durch die verfallene Existenz des Daseins gekennzeichnet ist, mit der Kritik der Gesellschaft zusammenzufallen.

Für den jungen Marcuse ist Philosophie eine praktische Wissenschaft, die »mit der konkreten menschlichen Existenz«<sup>58</sup> verbunden ist. Diese Existenz kommt in einer gegebenen geschichtlichen Situation vor. Wenn Philosophie also wirklich konkret werden will, muss sie geschichtlich werden, indem sie sich an das Dasein und seine Welt in ihrer ganzen Konkretheit wendet. Die gegenwärtige Situation des Daseins zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine Situation »existenzieller Not«<sup>59</sup> ist und daher eine Art des Philosophierens erfordert, die dazu beiträgt, diese geschichtliche Situation umzukehren, die »in ihrer Struktur bestimmt [ist] durch die Struktur der kapitalistischen Gesellschaft im Stadium des Hochkapitalismus (organisierten Kapitalismus, Imperialismus)«<sup>60</sup>.

Die kapitalistische Gesellschaft bedinge auf allen Ebenen die Art und Weise der menschlichen Existenz, weil der vom Wirtschaftssystem abgeleitete Verdinglichungsprozess bereits alle Bereiche der Existenz kolonisiert. Die Welt wird zu einem großen »Betrieb«, in dem Dinge als Waren genommen werden, um sie zu benutzen, »aber nicht etwa, um durch sie Notwendigkeiten des Daseins zu erfüllen.«<sup>61</sup> Als Erkenntnis der Krise der Existenz und des Kapitalismus sowie als praktische Wissenschaft werde die Philosophie für das heutige Dasein notwendig. Sie könne helfen, aus neuen Prämissen eine andere Existenz aufzubauen. Aber damit eine solche Aufgabe wirksam werden kann, müsse Philosophie ihre Wahrheiten existenziell als verbindlich begreifen und die geschichtlichen Möglichkeiten der Aneignung der Wahrheit seitens der gegenwärtigen Existenz aufzeigen.<sup>62</sup> Wenn die geschichtliche Situation diese Aneignung der Wahrheit verhindert,

57 Gian Enrico Rusconi: *Teoría crítica de la sociedad*, Barcelona 1969, S. 255 (Übersetzung: J.M.C.).

58 Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, S. 388.

59 Ebd., S. 394, 396.

60 Ebd., S. 394.

61 Ebd., S. 395.

62 Vgl. ebd.

bestehe die Aufgabe der Philosophie darin, das Dasein aus dieser Situation des Verfallens herauszuholen und es in eine echte Existenzweise zu führen.

Wenn sich die Philosophie bei der Analyse des zeitgenössischen Daseins und seiner geschichtlichen Situation auch die Forschung anderer Disziplinen (Soziologie, Wirtschaft, Geschichte usw.) zunutze machen kann, gehe sie über die faktischen Existenzweisen des Daseins hinaus, auf denen die Theorien und Analysen dieser Wissenschaften beruhen, und befasse sich auch mit der menschlichen Existenz als solcher.<sup>63</sup> Obwohl der Ruf des jungen Marcuse nach Interdisziplinarität in der Forschung die Form der Arbeit vorwegnimmt, die am Institut *für Sozialforschung* vorherrschen sollte (wo philosophische Untersuchungen häufig mit Materialien in Berührung kamen, die Psychologie und empirische Soziologie bereitstellten), stellt Marcuse diese elementarste und nicht-faktische Ebene des Daseins, mit der sich die Philosophie beschäftigen soll, auf die ontologische Ebene. Die »Destruktion des gleichzeitigen Daseins« muss im Hinblick »auf seine Geschichtlichkeit vollzogen werden« und unter ständiger Berücksichtigung der »ontologische[n] Struktur des Daseins und der Welt.«<sup>64</sup> Es ist dieser ontologische Anspruch, der sich nicht an die später am Institut geforderte und entwickelte materialistische Theorie anpasst.

Dennoch hält die ontologische Aufgabe, die Marcuse der Philosophie anvertraut, diese nicht auf einer Abstraktionsebene bzw. in einer fortwährenden phänomenologischen Reduktion. Im Gegenteil – parallel zu dieser ontologischen Funktion, deren Nutzen jede materialistische Theorie in Frage stellen würde, müsse Philosophie den Wirkungsbereich angehen und dem Dasein konkrete Leitlinien anstelle von »abstrakten Normen« oder »leeren Imperativen«<sup>65</sup> anbieten. Nur wenn Philosophie in das konkrete Schicksal des Daseins eindringt, könne sie dazu beitragen, die Struktur der geschichtlichen Existenz und ihrer Welt wirksam zu verändern. Und da dieses Schicksal ein gemeinsames Schicksal ist, müsse die Philosophie öffentlich werden. Sich in der Öffentlichkeit zu positionieren, das heißt sich praktisch in die Zeitgenossenschaft einzugliedern, verleihe echter Philosophie die Fähigkeit, die Bewegung der menschlichen Existenz hin zu ihrer Wahrheit zu treiben. In dieser Hinsicht zitiert Marcuse positiv

63 Vgl. ebd., S. 398.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 399.

die Entwicklung des späten Kierkegaard, der »Artikel auf Artikel in einer Tageszeitung« schreibt, »Flugschriften« herausgibt und letztendlich »in der Öffentlichkeit«<sup>66</sup> kämpft.

In einer Haltung, die sich eindeutig von der Kierkegaards unterschied, verbarg Heidegger nicht seine Abneigung, die der Prozess der öffentlichen Philosophie in ihm hervorrief. Dieser Prozess wurde von ihm in das Phänomen ›*Öffentlichkeit*‹ einbezogen, die in *Sein und Zeit* als die Form dargestellt wird, die »zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung« regelt, »unempfindlich [...] gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit.«<sup>67</sup> Briefe, die er in den 1920er Jahren an Freunde und Kollegen übersandte, offenbarten eine »Missachtung sozialer und institutioneller Praktiken, darunter Philosophiekongresse, die Verbreitung philosophischer Zeitschriften, das Studium fremder Kulturen und die ›Aufregung und das Gerede‹ über aktuelle Themen.«<sup>68</sup> Zweifellos steht Heideggers verächtliche Haltung gegenüber dem öffentlichen Raum im Einklang mit dem aristokratischen Radikalismus seiner Philosophie, insbesondere dem »kulturellen Elitismus«, »Pessimismus« und »Antimodernismus« der deutschen Mandarine.<sup>69</sup> Mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus zögerte jedoch ein bedeutender Teil der deutschen Intellektuellen, die in der Zeit der Weimarer Republik eine distanzierte oder resignierte Positionierung eingenommen hatten und sich von der Öffentlichkeit distanziert und geweigert hatten, in das politische und gesellschaftliche Geschehen einzugreifen oder Stellung zu beziehen, nicht, diese privatisierende Distanz zur gesellschaftlichen und politischen Welt aufzugeben, um ihre Parteinahme gegenüber dem neuen Regime bekannt zu machen. Bei Heidegger war diese Positionierung bekanntlich ausgesprochen bejahend, was er in seinen Reden als Rektor der Universität Freiburg zum Ausdruck brachte. Angesichts der ›Herrlichkeit‹ des Führers und der nationalsozialistischen Doktrin hätte jede Philosophie, auch die seine, keine andere Wahl als zu

66 Ebd., S. 401.

67 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 127.

68 Kellner, *Marcuse and the Crisis of Marxism*, S. 49. Siehe auch Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland: Ein Bericht*, Stuttgart 2007, S. 30.

69 Thomas McCarthy: *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge/MA, London 1993, S. 228. Siehe auch Jürgen Habermas: *Autonomy and Solidarity*, New York, London 1986, S. 159.

kapitulieren. So wurde der Philosoph, anstatt als »Beamter der Menschheit zu dienen« – um Husserls bekannten Ausdruck zu verwenden – zu einem Agenten im Dienste der Entmenschlichung.

In einem Ende August 1947 verfassten Brief besteht Marcuse darauf, dass sich Heidegger dazu bereit erklären müsse, seine Position in Bezug auf das Naziregime öffentlich zu erläutern: Er solle seine Stellung widerrufen und plausible Erklärungen für die Motive liefern, die ihn 1933 veranlasst hatten, sich mit dem NS-Regime zu identifizieren.<sup>70</sup> Heidegger verrät in seiner Antwort, dass der Nationalsozialismus 1933 für ihn »eine geistige Erneuerung des Lebens in seiner Vollständigkeit, eine Versöhnung der Gegensätze und eine Erlösung des westlichen Daseins von den Gefahren des Kommunismus« darstellte, fügt aber sogleich hinzu, dass er sich ab 1934 von der NSDAP distanzierte, da er ihren »politischen Irrtum«<sup>71</sup> erkannt habe. Dennoch verharrt Heidegger auf seinem Standpunkt, jegliche Art des öffentlichen Widerrufs abzulehnen und argumentiert, dass die Alliierten ebenfalls Gräueltaten an den Ostdeutschen begangen hatten, die seinem Verständnis nach mit den Verbrechen der Nationalsozialisten an der jüdischen Bevölkerung vergleichbar wären. In einem dritten Brief, dem letzten, den Marcuse an seinen alten Meister schicken würde, hält sein ehemaliger Schüler sowohl dieses deplatzierte Gleichnis als auch jene Tatsache für bedauerlich, dass Heidegger im Nationalsozialismus einen Rettungsweg des westlichen Daseins erkennen konnte, statt ihn als dessen unbestreitbare Vernichtung zu verstehen. Der Nationalsozialismus war kein Weg der Erlösung, sondern der Unterdrückung.<sup>72</sup> Heideggers philosophische Unterwürfigkeit gleicht hier der jener Philosophen des Sowjetblocks, die entweder aus dem Wunsch nach Anerkennung oder aus Furcht vor Verfolgung und Ausschluss aus der Partei – und damit aus dem öffentlichen Raum – de facto ihrer Philosophie entsagten und sie zu kaum mehr als einer staatstragenden Ideologie machten.

Was echte Philosophie von der Ideologie unterscheidet, ist das Negativitätspotential, das Ersterer innewohnt. Der Wert, den der junge Marcuse der philosophischen Erkenntnis verleiht, ergibt sich aus der negativen

70 Vgl. »Heidegger y Marcuse. Un diálogo epistolar«, in: *Revista Universidad de Antioquia*, Bd. 261, 2001, S. 91.

71 Ebd., S. 93.

72 Vgl. ebd., S. 95.

Bestätigung einer Situation von Krise und existenzieller Bedrängnis, und aus dieser ursprünglichen kritischen Negativität kann die Philosophie einen unschätzbaren Beitrag zur Veränderung der gegebenen Existenzbedingungen leisten. Die souveräne Entfaltung einer autonomen und negativen, nicht durch Hierarchie oder Unterordnung abgewerteten Philosophie, die sich weigert, ihr Selbstbewusstsein zu verdinglichen und sich jedem Versuch entzieht, das Denken in eine heteronome Ideologie umzuwandeln, die die Beherrschung legitimiert, wird sich mit den bestehenden faktischen Mächten auseinandersetzen müssen. Die Weigerung des Philosophen, sich zwecks Beherrschung zu assimilieren, selbst wenn er dafür verurteilt, verleumdet oder zum Schweigen gebracht wird, verleiht ihm die größte aller Kräfte: Unabhängigkeit und Gedankenfreiheit, ohne die er nicht einmal danach streben könnte, das Negative mit Blick auf die individuelle und kollektive Emanzipation zu formulieren.

Wenn die Philosophie auf Ausübung dieser Negativität verzichtet, läuft sie Gefahr – manchmal gesucht und bereitwillig akzeptiert –, den Status quo im Denken zu legitimieren. Es ist daher verständlich, dass der praxeologische und revolutionäre Charakter des Marxismus nicht rehabilitiert werden konnte, ohne der Marx'schen Theorie gleichzeitig einen wichtigen philosophischen, das heißt nicht-ideologischen Wert zu verleihen. In diesem Sinne ist Marcuses Vorschlag der konkreten Philosophie auch mit der Rettung des subjektiven Faktors verknüpft, die 1923 mit der Veröffentlichung von Karl Korsch's *Marxismus und Philosophie* und Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* begann. In beiden Werken wurde der wichtige Versuch unternommen, die philosophische Dimension des Marxismus wiederzubeleben, die bis dato vom offiziellen Marxismus der Parteien bis zum Äußersten vulgarisiert oder ignoriert worden war. Die akademische Philosophie und der orthodoxe Marxismus neigten dazu, dem Marxismus jegliche philosophische Prägung abzusprechen.<sup>73</sup> Von allen philosophischen und dialektischen Inhalten befreit, wurde der Marxismus der Zweiten und Dritten Internationale zu einer Staatsideologie und die marxistische Theorie, ohne allzu viele Komplikationen, völlig von der Praxis losgelöst entwickelt.

Marcuse hielt an einer Interpretation des Marxismus fest, die mit der von Korsch in *Marxismus und Philosophie* vertretenen übereinstimmt.

73 Siehe Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt am Main, Köln 1975, S. 31 ff.

Angesichts des unbeweglichen Objektivismus der Sozialdemokratie war die Einheit von Theorie und Praxis und von Bewusstsein und Sein gerade eines der Leitmotive von Korsch's kritischer Argumentation gegen die reformistischen Postulate. Ebenso plädierte Marcuse für eine Art neue Figur bei der ›Verwirklichung der Philosophie‹, nämlich für eine ›realisierende Aufhebung‹<sup>74</sup> der Philosophie in Richtung der konkreten sozio-geschichtlichen Wirklichkeit. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Verteidigung einer konkreten Philosophie beim frühen Marcuse auf folgender Überzeugung beruht: Je geringer die Postulate einer bestimmten Philosophie den eingeführten Strukturen der inneren und äußeren Beherrschung angepasst werden können, umso stärker wächst ihre Fähigkeit, den tatsächlichen Verlauf der praktischen Veränderung des gegenwärtigen Zustands der Dinge wirksam zu beeinflussen.

74 Korsch stellte sich damit gegen zwei dominierende Tendenzen im Marxismus: die Tendenz, die Philosophie (praktisch) zu verwirklichen, ohne sie (theoretisch) aufzuheben, und die Tendenz, die Philosophie (praktisch) aufzuheben, ohne sie (theoretisch) zu verwirklichen. Ersteres wäre charakteristisch für sozialdemokratische Strömungen, letzteres für den Marxismus-Leninismus (ebd., S. 73 ff.).