

Marxistische Dialektik im 20. Jahrhundert

3. Vortrag: Marcuse und Heidegger

Es mag etwas merkwürdig erscheinen — doch dieser dritte Vortrag in der losen Reihe über marxistische Dialektik im zwanzigsten Jahrhundert wird sich nur am Rande mit marxistischer Dialektik beschäftigen. Hauptsächlich geht es heute um Herbert Marcuse, genauer gesagt um dessen stark von Heidegger beeinflusstes Frühwerk. Unumgänglich wird es zu diesem Zweck sein, auch die Heideggersche Daseinsanalytik aus Sein und Zeit etwas genauer unter die Lupe nehmen. Kurz und gut: Von Dialektik wird wenig, von Existentialontologie dagegen um so mehr die Rede sein.

Daß diese im Kontext des Hauptthemas, der marxistischen Dialektik, abgehandelt wird, muß selbst wieder dialektisch verstanden werden. Wir haben es bei der Existentialontologie sozusagen mit der Negation von Dialektik zu tun. Wenn man, wie in den letzten beiden Vorträgen geschehen, die Kategorie der Totalität als zentrale Kategorie dialektischen Denkens in den Mittelpunkt stellt, dann stellt sich die Existentialontologie, die von der Irreduzibilität des Individuums ausgeht, als genaues Gegenteil dar: Betont Dialektik die Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, so beharrt die Existentialontologie auf der unzurückführbaren Eigenständigkeit des Individuums.

Diese polare Gegensätzlichkeit von Dialektik und Existentialontologie hat allerdings keineswegs verhindert, daß verschiedene Philosophen des 20. Jahrhunderts versucht haben, Existentialontologie und Dialektik miteinander zu verbinden. Am bekanntesten ist sicherlich auf diesem Feld Jean-Paul Sartre, der die Synthese von Existentialontologie und Dialektik am weitesten vorangetrieben hat. Dieser Versuch einer Synthese wird deshalb auch im nächsten Vortrag ausführlich gewürdigt werden. Heute geht es zunächst darum, überhaupt das Feld abzustecken, auf dem sich der Versuch einer solchen Synthese überhaupt abspielen kann.

Es wird im folgenden zu zeigen sein, warum und wie Heideggers Existentialontologie mit einer wie auch immer gearteten materialistischen Dialektik unvereinbar ist. Und zwar wird dies anhand von Herbert Marcuses Frühwerk ausgeführt werden, gerade weil Marcuse selbst sehr früh das Scheitern eines solchen Versuches eingesehen und auch klar ausgesprochen hat.

Das rein negative Ergebnis dieses Vortrags, sein bloß einleitender Charakter soll jedoch nicht heißen, daß die folgenden Ausführungen unvollständig sind, die Hörer um das Beste betrogen werden. Trotz dieser Vorläufigkeit ist der folgende Vortrag natürlich in sich konsistent und bietet hoffentlich einige Einsichten, die auch unabhängig von diesem einleitenden Verweis auf Zukünftiges ihren Wert haben.

Ich beginne, wie schon früher, mit einer biographischen Einleitung. Hier ist zunächst nichts zu konstatieren, was Marcuse aus der Masse der jungen bürgerlichen Intellektuellen um die Zeit des ersten Weltkrieges heraushebt. Wie für so viele seiner Generation wird auch für Marcuse der Krieg zum Anlaß dafür, sich — wenn es hier erlaubt ist, die Worte des Kommunistischen Manifest zu paraphrasieren — von der herrschenden Klasse loszusagen und sich der revolutionären Klasse anzuschließen. In den vorhergehenden Vorträgen über Lukács und Horkheimer

wurden bereits ähnliche Fälle von (wie es in der Terminologie der Zeit heißt) „Klassenverrat“ beschrieben. Um es an dieser Stelle kurz zu machen: Marcuse wurde 1916 mit gerade einmal achtzehn Jahren zum Militär eingezogen. Bei Kriegsende trat er der SPD bei und wurde in seiner Geburtsstadt Berlin in den dortigen Arbeiter- und Soldatenrat gewählt. Doch schon bald gab er angewidert sein Mandat auf, und zwar als man, wie er später bemerkte, „anfing, die früheren Offiziere ohne weiteres hineinzuwählen.“¹ Er erlebte die Niederlage der Revolution in Berlin, verließ nach der Ermordung von Luxemburg und Liebknecht empört die SPD und siedelte dann nach Freiburg über, um dort Literaturwissenschaft und Philosophie zu studieren. 1922 promovierte er über den deutschen Künstlerroman, eine Arbeit, die stark von Lukács' Gedankengängen beeinflusst war.

„Nach der Promotion lebte Marcuse — seit 1924 verheiratet — wieder in Berlin, vom Vater mit einer Wohnung und der Beteiligung an einem Verlags- und Buchantiquariats-Unternehmen ausgestattet und eine Art linken literarischen Salon unterhaltend, in dem über marxistische Theorie, Gestaltpsychologie, abstrakte Malerei, aktuelle Strömungen der bürgerlichen Philosophie diskutiert wurde.“²

Bis hier hin gleicht Marcuses Werdegang dem der anderen, durch die Erfahrung des Weltkrieges ins linksradikale Lager getriebenen bürgerlichen Intellektuellen. Bemerkenswert ist höchstens ein gewisser individualistischer Zug, der Marcuse von den anderen unterscheidet. So kommt ihm nicht einmal die Idee, sich einer kommunistischen Organisation anzuschließen. Von einem Interviewer Jahrzehnte später auf diesen Sachverhalt angesprochen, weiß er nicht mehr zu antworten als:

„Ich habe mich keiner angeschlossen, und wenn Sie mich fragen warum, muß ich zu meiner Schande gestehen: ich kann Ihnen darauf keine Antwort geben. Ich weiß es einfach nicht. Als ich von Berlin nach Freiburg ging, das war schon 1919, war das Leben in Freiburg völlig unpolitisch. [...] Ich bin jedoch immer mehr politisch geworden während dieser Zeit.“³

So weit also bietet die Biographie Marcuses nichts wesentlich Neues. Doch dann taucht in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre ein neuer Einfluß auf, der Marcuses philosophische Anfänge deutlich von denen Horkheimers oder Lukács' unterscheiden wird. 1927 erscheint ein Buch, das Marcuse dazu bringt, sein Geschäft in Berlin aufzugeben und nach Freiburg zurückzukehren: Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Nach der Lektüre dieses Werkes packte Marcuse seine Koffer und übersiedelte mit Frau und Kind nach Baden. Er wird Assistent von Heidegger und plant, eine akademische Karriere als Philosoph einzuschlagen. Seine Habilitationsschrift mit dem Titel Hegels *Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* erscheint 1932 bei Klostermann in Frankfurt; allerdings unterbleibt die Habilitation, weil Marcuse rechtzeitig ins Exil flüchtet und Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung wird.

Obwohl Marcuse schon früh die Gefahr des Nationalsozialismus heraufdämmern sah, blieb er merkwürdig blind gegenüber den politischen Implikationen der Heideggerschen Philosophie. Noch 1932 schließt er die Einleitung zu seiner Habilitationsschrift mit den Worten: „Was diese Arbeit etwa zu einer Aufrollung und Klärung der Probleme beiträgt, verdankt sie der philosophischen Arbeit Martin Heideggers. Dies sei gleich anfangs statt aller besonderen Hinweise betont.“⁴ Adorno kommentierte dies dann 1935 mit den bösen und ungerechten Worten, er halte Marcuse „für einen durch Judentum verhinderten Faschisten [...]“; denn weder konnte er

¹„Marcuse über Marcuse“, in: *Befreiung denken - Ein politischer Imperativ*, Offenbach/Main 1989, S.117.

²Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, München 1993, S.114.

³„Marcuse über Marcuse“, in: *Befreiung denken - Ein politischer Imperativ*, Offenbach/Main 1989, S.117.

⁴Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1975, S.8.

sich über Herrn Heidegger Illusionen machen, dem er laut dem Vorwort des Hegelbuches alles zu verdanken hat, noch etwa über seinen Verleger, Herrn Klostermann aus dem Tatkreis.“⁵

Marcuse hingegen behauptete bezüglich Heidegger später, „weder in seiner Lektüre, noch in seinen Seminaren, noch persönlich gab es irgendein Zeichen für seine Sympathie gegenüber dem Nationalsozialismus. Tatsächlich wurde nie über Politik diskutiert. [...] So kam sein offen erklärter Nationalsozialismus völlig überraschend für uns.“⁶ Das mag naiv anmuten, soll uns aber insofern nicht näher beschäftigen, als es hier nicht um die müßige Frage geht, woran Marcuse schon vor 1933 Heideggers rechte Gesinnung hätte auffallen müssen. Viel spannender ist, was an Heideggers Philosophie eigentlich so interessant war, daß man dafür in den 20er Jahren Berlin aufgeben und in ein verschlafenes Kaff wie Freiburg ziehen konnte.

Um dieser heute recht unerklärlichen Faszination näherzukommen, kann für den Anfang auf einen neutralen Gewährsmann zurückgegriffen werden: Max Horkheimer. Dieser hatte bei seiner Antrittsrede im Frankfurter Institut für Sozialforschung, die verklärenden Tendenzen der damaligen Sozialphilosophie geißelt. Verblüffend jedoch ist, daß er auf eine bemerkenswerte Ausnahme hinwies, die den seiner Ansicht nach apologetischen Tendenzen der akademischen Philosophie entgegenstehe:

„Im einzigen modernen philosophischen Werk, das es radikal ablehnt, Sozialphilosophie zu sein, und echtes Sein nur im Innern des einzelnen existierenden Menschen entdeckt, in Heideggers *Sein und Zeit* steht daher die Sorge im Mittelpunkt. Diese Philosophie der einzelmenschlichen Existenz ist nach ihrem einfachen Gehalt im Hegelschen Sinne nicht verklärend. Das menschliche Sein ist ihr nur das Sein zum Tode, die bloße Endlichkeit; sie ist eine schwermütige Philosophie.“⁷

Eine erste Gemeinsamkeit zwischen Heideggers Existentialontologie und dem Marxismus scheint also darin zu liegen, daß Heideggers Philosophie ebenso wie der Marxismus die Zustände nicht verklärt, sondern einen schonungslosen, nüchtern-kritischen Blick auf die Gegenwart richtet. Schauen wir etwas genauer hin.

Heideggers philosophisches Hauptwerk *Sein und Zeit* überschneidet sich mit den philosophischen Bemühungen, wie sie von linksradikaler Seite damals angestrengt wurden, an zumindest einem Punkt: Auch bei Heidegger wurden, in philosophischer Form, die aktuellen, seit der Jahrhundertwende offenen Fragen diskutiert. Dagegen stand eine relativ selbstgenügsame akademische Philosophie, deren Weltabgewandtheit nur noch durch ihre Langeweile übertroffen wurde. Die Aktualität der Heideggerschen Fragestellung und sein Versuch, eine Lösung auf brennende Probleme anzubieten, hob *Sein und Zeit* zweifellos aus der Masse der damals gängigen Publikationen heraus. Es war eine zeitgemäße Philosophie, die — wenn auch auf sehr spezifische Weise — die durch den Weltkrieg veränderte Situation reflektierte und nicht gleich jedes philosophische Interesse in Bergen von Staub erstickte. Es ist diese Reflexion geschichtlicher Erfahrung, die *Sein und Zeit* mit Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* verbindet.

Damit enden aber auch schon die Gemeinsamkeiten. Zwar bilden für Heidegger wie für Lukács die Erfahrungen des fin de siècle, des ersten Weltkriegs und der frühen Weimarer Republik den Boden, auf dem die jeweiligen Philosophien ihre Plausibilität entfalten konnten. Doch die Art und Weise, wie diese Erfahrungen reflektiert wurden, unterscheidet Heidegger grundlegend von den neomarxistischen Dialektikern. Diese Differenz läßt sich — zumindest vorläufig — auf einen zu einfachen soziologischen Nenner bringen: Während der später so genannte „westliche Marxismus“ die Zeitsituation von der Warte eines seiner eigenen Klasse überdrüssigen

⁵Th.W. Adorno an Max Horkheimer, 13.5.1935, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd.5, S.347f.

⁶Herbert Marcuse im Interview mit Frederick Olafson, in: *Befreiung denken - Ein politischer Imperativ*, Offenbach/Main 1989, S.103.

⁷Max Horkheimer, „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd.5, S.26.

Großbürgertums reflektierte, gibt sich in Heideggers Philosophie die verzweifelt aussichtslose Lage eines akademischen Kleinbürgertums ihren brilliantesten Ausdruck. In der Tat finden wir bei Heidegger einen völlig anderen biographischen Werdegang als bei all den linken Philosophen der Weimarer Zeit, von denen schon die Rede war.

Heidegger war, zumindest in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren, schon aufgrund seiner Herkunft aus äußerst einfachen Verhältnissen ein akademischer Außenseiter. Sein Bruder beschrieb die gesellschaftliche Lage der Familie später recht eindrücklich:

„In materieller Hinsicht waren unsere Eltern weder arm noch reich; sie waren kleinbürgerlich wohlhabend; es herrschte weder Not noch Üppigkeit; das Zeitwort ‚sparen‘ wurde großgeschrieben: blankes Geld, rar wie echte Perlen, war für viele Leute das ‚Herz aller Dinge‘.“⁸

Der Vater war von der Kirche als Mesner angestellt und verdiente sich ein kleines Zubrot als Küfer: Genug, um die Familie über die Runden zu bringen, zu wenig, um dem zweifellos intelligenten Sohn Martin den Besuch des Gymnasiums, geschweige denn ein Studium finanzieren zu können. Nur ein Stipendium konnte den Besuch einer höheren Schule erlauben — und hier waren die Wahlmöglichkeiten äußerst gering. Anders als die Großbürgerkinder Lukács, Weil oder Horkheimer konnte es sich Heidegger nicht aussuchen, wie er seine Zukunft gestalten wollte. Wenn man aus einem Kaff wie Meßkirch kam und über eine leidliche Intelligenz verfügte, gab es kaum Fluchtmöglichkeiten: Für jemand mit seinem familiären Hintergrund blieb eigentlich nur die eine Chance, mit Hilfe eines kirchlichen Stipendiums Pfarrer zu werden.

Und das Schicksal schien dem kleinen Martin wohlgesonnen. Der Pfarrer interessierte sich für das intelligente Kind und sorgte für Unterstützung seitens der Kirche. Martin Heideggers Weg zu bescheidenem Ansehen als Pfarrer in einer badischen Kleinstadt schien vorgezeichnet. Und die ersten Hürden wurden auch mit Bravour genommen: Besuch des Gymnasiums in Konstanz, später in Freiburg, dann Beginn eines Theologiestudiums. Doch bereits im dritten Semester brach die scheinbar so gerade Linie abrupt ab: Heidegger hatte sich in seinem maßlosen Ehrgeiz überarbeitet und mußte das Studium wegen nervöser Herzbeschwerden abbrechen.

Man kann durchaus davon ausgehen, daß diese Herzbeschwerden psychosomatischer Natur gewesen sind: Der Stipendiat versuchte, dem erdrückenden Gewicht der Ansprüche, die auf ihm lasteten, zu entfliehen. Doch natürlich brachte ihn diese kleine Flucht in die Krankheit noch mehr in die Bredouille: Der durch die Krankheit erzwungene Abbruch des Theologiestudiums kostete ihn sein Stipendium. So ist das sich anschließende Mathematikstudium, das er allerdings mit einer Doktorarbeit in Philosophie abschließt, von ständigen finanziellen Sorgen geplagt. Und das Habilitationsstipendium, das er schließlich ergattern kann, zwingt ihn, sich mit der gehaßten Scholastik zu beschäftigen.

Der Wortlaut von Heideggers Stipendienantrag vermittelt wohl besser als alles andere, welche Unterwürfigkeit die katholische Kirche von ihren begabten Schäfchen erwartete:

„Der gehorsamst Unterzeichnete gestattet sich, dem Hochwürdigsten Domkapitel zu Freiburg i.Br. die untertänigste Bitte um Verleihung eines Stipendiums aus der Schätzlerschen Stiftung vorzutragen. Der gehorsamst Unterzeichnete gedenkt, sich dem Studium der christlichen Philosophie zu widmen und die akademische Laufbahn einzuschlagen. Da derselbe in ganz bescheidenen Verhältnissen lebt, wäre er dem hochwürdigsten Domkapitel von Herzen dankbar, wenn es ihm aus der genannten Stiftung für die Zeit der Vorbereitung der Habilitationsschrift ein Stipendium zukommen lassen wollte.“⁹

⁸Zitiert nach Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M., New York 1988, S.50.

⁹Zitiert nach Hugo Ott, a.a.O., S.80.

Man muß sich den Abstieg plastisch vor Augen führen: In der vertrauten Umgebung der Familie war der kleine, intelligente Martin sicherlich wie das siebte Weltwunder herumgezeigt worden: Setzte sich nicht der Herr Pfarrer für ihn ein und ermöglichte ihm sogar den Besuch des Gymnasiums und ein Theologiestudium? Und würde er nicht vielleicht selbst einmal als Pfarrer nach Meßkirch zurückkommen? Da würden die Nachbarn aber ganz schön schauen. Man kann sich die derart durch den Stolz der Eltern genährten Phantasien des Heranwachsenden lebhaft vorstellen. Und jetzt: Welch ein Absturz. Er wurde gezwungen, auf den Knien vor dem Domkapitel herumzukriechen, um ein schäbiges Auskommen zu erbetteln. Und er hatte noch einmal Glück: Das Domkapitel gewährte ihm huldvoll das Habilitationsstipendium, obwohl er seine Mentoren so schwer enttäuscht hatte.

Der junge Student kniff also die Arschbacken zusammen — was blieb ihm auch anderes übrig. Und am Horizont war ja ein Silberstreif sichtbar: Der Lehrstuhl für Christliche Philosophie an der Universität Freiburg war vakant und sollte durch die üblichen Universitätsintrigen für Heidegger bis zu dessen Habilitation freigehalten werden. Also schrieb er zähneknirschend an seiner Habilitationsschrift über Duns Scotus, in der Hoffnung, daß sich das Blatt bald wenden und er durch die Übernahme eines Lehrstuhls aller Sorgen ledig sein würde.

Doch wie es mit Universitätsintrigen eben so geht: Manchmal intrigiert der Gegner besser als die eigene Partei. Als Heidegger endlich habilitiert ist, hat man ihm den Lehrstuhl weggeschnappt. Wieder ist ein Traum wie eine Seifenblase zerplatzt.

Und so dient er sich bei Husserl an, der ihm zwar anfangs die kalte Schulter zeigt, dann aber zu einem aktiven Förderer seiner Karriere wird. Als für Heidegger klar ist, daß er Husserl gewonnen hat, bricht er mit der katholischen Kirche. Doch trotz dieser hochkarätigen Unterstützung dauert es noch bis 1923, daß er endlich eine Professur in Marburg antreten kann. Inzwischen hat er seine Verachtung gegenüber der institutionalisierten Kirche, die ihn so enttäuscht hatte, auch auf die Universität ausgedehnt. So oft er kann, flieht er aus Marburg zurück in den Schwarzwald. „Nach der Gesellschaft der Professoren habe ich kein Verlangen,“ schreibt er 1926 an Jaspers. „Die Bauern sind viel angenehmer und sogar interessanter.“¹⁰ Hier auf der Hütte schreibt er an dem Werk, das ihn berühmt machen wird: *Sein und Zeit*. Und in diesem Werk schlagen sich die ganzen bitteren Erfahrungen nieder, die er mit einer Welt gemacht hat, die ihm erst eine trügerische Geborgenheit vermittelt, dann aber rüde zurückgestoßen hat.

Selbstverständlich läßt sich ein Werk wie *Sein und Zeit* nicht auf diese biographischen Wurzeln reduzieren. Doch der biographische Hintergrund erhellt ganz gut die Grundsituation, aus der heraus eine solche Philosophie entstehen kann. Und er erhellt auch, warum *Sein und Zeit* für eine ganze Generation das philosophische Werk schlechthin sein konnte. Tatsächlich konnte hier eine ganze Generation ihre eigenen Erfahrungen philosophisch sublimiert wiederfinden. Denn Heideggers Situation war nicht einzigartig: Wer um die Zeit des ersten Weltkrieges ausgezogen war, akademische Karriere zu machen und keine schwerreichen Eltern hatte, wurde im Normalfall bitter enttäuscht. In sofern hat die soziologistisch verkürzte Erklärung, die den hegelianischen Neomarxismus dem enttäuschten Großbürgertum, die Existentialontologie jedoch dem enttäuschten Kleinbürgertum zuordnet, durchaus eine gewisse Berechtigung.

Bourdieu hat in seinem ganz ausgezeichneten Heidegger-Büchlein¹¹ die Situation an den Hochschulen der Weimarer Zeit plastisch dargestellt. Der Weltkrieg und die katastrophale wirtschaftliche Situation der frühen Weimarer Republik ließen den Glanz der universitären Titel rasch verblassen: Finanziell war die Stellung der akademischen Intelligenz — zumindest für die nachrückenden Jungakademiker — katastrophal, und auch die gesellschaftliche Reputation war nicht mehr die selbe wie vor dem Krieg. Das akademische Kleinbürgertum sah sich in den ersten Jahren der Weimarer Republik ganz real der Gefahr ausgesetzt, zu einem akademischen Proletariat herabzusinken. Für diejenigen, die sich durch universitäre Karrieren Geld und soziale

¹⁰Zitiert nach Hugo Ott, a.a.O., S.123.

¹¹Pierre Bourdieu, *Diepolitische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a. M. 1988.

Achtung erhofft hatten, war mit dem Kaiserreich auch ihre Vorstellung von Zukunft zusammengebrochen. Die außerordentlichen Erfolge der Nationalsozialisten vor allem unter den Studenten kamen nicht von ungefähr.

Für ein derart vom sozialem Abstieg bedrohtes akademisches Kleinbürgertum ist Heideggers Philosophie maßgeschneidert. Der zentrale Topos von Heideggers *Sein und Zeit*, die Bestimmung des Menschen als eines in eine ihm fremde Welt „geworfenenen“ Daseins, läßt sich problemlos auf diese Klassenerfahrung abbilden. Tatsächlich fühlten sich die akademischen Kleinbürger auf einmal in eine Welt verpflanzt, die ihnen fremd, unheimlich und bedrohlich erscheinen mußte. Das soll hier nicht als vulgärmarxistische Reduktion einer komplexen Philosophie auf die Klassenlage des Produzenten dieser Philosophie verstanden werden, sondern zunächst einmal nur erklären, woher die Popularität von Heideggers Philosophie rührte, und warum die Begeisterung für Heidegger weniger in den etablierten universitären Kreisen zu finden war, als vielmehr an den Rändern und beim Bodensatz der sogenannten Intelligenz.

Um jedoch nicht bei diesen ganz einfachen Verkürzungen stehen zu bleiben, ist es angebracht, kurz die wesentlichen Züge der Konzeption des „Daseins“, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* entfaltet, zu referieren. Heidegger bricht — und das wird ihm heute noch merkwürdigerweise als originäre Leistung angerechnet — mit der Vorstellung, der Mensch sei ein „Subjekt“ im Sinne des cartesianischen cogito. Descartes hatte den Menschen als unvermittelte, ursprüngliche Einheit eines „Ich denke“ bestimmt, das sich, zumindest hypothetisch, als von der übrigen Welt der Objekte getrenntes Subjekt begreifen konnte. Das ursprüngliche Sein des Menschen ist für Descartes ein völlig weltloses Denken.

Diesem abstrakten cartesianischen Subjekt setzte Heidegger nun ein ebenso unvermitteltes „In-der-Welt-sein“ des Menschen entgegen, eben die „Geworfenheit“. Der individuelle Mensch, nun nicht länger Subjekt, sondern bloßes „Dasein“, findet sich als solches nicht mehr in einer Welt von vorhandenen Objekten wieder, sondern geht ganz unrelektiert mit dem ihn umgebenden, „zuhandenen“ „Zeug“ um.

Dieser Zustand des bloßen „Man“, der einfach dumm-glückseligen Anwesenheit in einer scheinbar vertrauten Umgebung, läßt sich ideologiekritisch problemlos als die gute alte Zeit des Kaiserreiches dechiffrieren, wo alles noch seine Ordnung und seinen Platz hatte, das Individuum sich in einer scheinbar vertrauten Welt, die keiner Reflexion bedurfte, zu Hause fühlte.

Doch dieser Schein einer heilen Welt ist bloßer Trug. In dem Augenblick, wo sich das Individuum der „Tödlichkeit des Daseins“ bewußt wird, seine eigene Sterblichkeit zur Kenntnis nimmt, verändert sich diese scheinbar heile Welt, offenbart ihren eigentlichen Charakter. Aus dem Vertrauten wird Fremdes, in dem ich keineswegs geborgen bin, sondern das meine Existenz permanent bedroht. Wieder läßt sich diese Erfahrung geschichtsphilosophisch deuten: Die grundlegende Erfahrung der „Tödlichkeit des Daseins“ ist die durch den Weltkrieg geförderte Einsicht, daß die scheinbar heile Vorkriegswelt in Wirklichkeit so heil nicht war, die Geborgenheit Trug.

Und vermittelt der Einsicht in die „Tödlichkeit des Daseins“ kann nun, indem man die Endlichkeit des eigenen Daseins annimmt, in den Modus der „Eigentlichkeit“ übergegangen werden: Im Modus der „Eigentlichkeit“ ist das Dasein seiner letztendlichen Einsamkeit und Verlassenheit in der Welt bewußt, und agiert aus diesem Bewußtsein heraus. Erst durch die Besinnung auf die eigene Sterblichkeit kann sich das Individuum wirklich für die Welt entscheiden und dieser, aus freier Wahl und in bewußtem Tun, einen Sinn geben.

Das klingt jetzt recht abstrakt, läßt sich aber leicht veranschaulichen. Um an einem Beispiel zu erläutern, was Handeln aus dem bewußten Vorlauf in den Tod bedeutet, sei hier ein Flugblatt zu den Chaos-Tagen in Hannover zitiert, das den Charakter einer derartigen Entscheidungssituation im Bewußtsein der eigenen Sterblichkeit auf den Punkt bringt. Das Flugblatt rät, im Falle einer Verhaftung folgende Verhaltensmaßregeln zu beachten:

„Der Gegner wird dich auf jeden Fall ‚fertig machen‘! Handle also nach dem Grund-

satz: ‚Man kann immer noch einen mitnehmen!‘. Möglichkeiten hierzu: a) in einem oberen Stockwerk zum Fenster hinausspringen und einen Beamten mitreißen; b) einen Beamten anspringen und ihm die Finger in die Augen bohren (blenden). Dann schlagen sie dich bereits bei der Verhaftung tot und du ersparst dir Verhör, Folterung und langsamen, qualvollen Tod.“¹²

Besser läßt sich kaum illustrieren, daß der Sinn einer Situation sich erst daraus erschließt, wie der Mensch sich in dieser Situation verhält, wobei es zwei grundlegende Verhaltensweisen gibt, eben die Verhaltensweise des „Man“, das sich im wesentlichen passiv der Situation hingibt, und die Verhaltensweise der „Eigentlichen“, die aus dem Bewußtsein der eigenen Sterblichkeit, dem „Vorlauf in den Tod“, in einem heroischen Akt die Situation „annehmen“ und ihr durch ihre radikale Tat einen Sinn verleihen.

Soweit das Wenige, das wir zur Diskussion von Marcuses philosophischen Konzeptionen aus der Heideggerschen Philosophie brauchen. Was fasziniert nun Marcuse — um zum eigentlichen Thema zurückzukommen — an dieser Konzeption des Menschen als „Dasein“, das in einer Entscheidungssituation zwischen einer „eigentlichen“ und einem „uneigentlichen“ Weise der Existenz wählen muß?

Es gilt hier, zwei Ebenen zu unterscheiden, eine allgemeine und eine besondere. Ganz allgemein ist zu konstatieren, daß Marcuse — wie schon Lukács — in Anbetracht der in der Arbeiterbewegung vorherrschenden philosophische Ignoranz¹³ den Wunsch hatte, dem Marxismus eine philosophische Grundlage zu geben. Über die Legitimität wie über die Problematik eines solchen Unterfangens habe ich bereits in einem anderen Vortrag anlässlich von Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* geredet.

Was nun die besonderen Gründe für die Re-Philosophisierung des Marxismus betrifft, so ist natürlich die politische Situation Ende der zwanziger Jahre um einiges verfahrenere als noch zu der Zeit, in der Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein* niederschrieb. Lukács war Anfang der zwanziger Jahre davon ausgegangen, daß die Rückschläge, die die revolutionäre Bewegung hatte einstecken müssen, nur temporärer Natur waren. Und so gerät ihm der Rückgriff auf die Hegelsche Dialektik zur Begründung dafür, warum die proletarische Revolution, trotz des gegenteiligen Anscheins, objektiv notwendig ist und deshalb auch zwingend kommen würde. Vor einem derartigen Objektivismus ist Marcuse gefeit. Bei ihm taucht erstmals die Ahnung auf, daß die Revolution auch endgültig verpfuscht sein könnte, daß sie — und hier schimmert die Heideggersche Existentialontologie durch — an einem bestimmten historischen Moment hängt, der ergriffen werden muß. Dazu später mehr.

Zunächst einige grundlegende Bemerkungen zum philosophischen Konzept des frühen Marcuse. Beginnen wir mit seinen Anleihen bei der Heideggerschen Daseinsanalytik. Auch Marcuse geht von der »Geworfenheit« des Menschen in eine ihm fremde Umwelt aus; und wie auch Heidegger unterstellt er, daß diese Welt, die keineswegs die unsere ist, erst durch unser Tun einen Sinn bekommt. Und drittens sind sich Heidegger und Marcuse darin einig, daß die Triebfeder unseres Tuns gerade in der Sorge um die Existenz gründet. Kurz zusammengefaßt: Marcuses legt seinen philosophischen Bemühungen die ontologische Annahme zugrunde, daß es unserere Bestimmtheit als endliche Leibwesen ist, die uns dazu zwingt, praktisch-tätig auf unsere Umwelt einzuwirken und ihr dadurch einen Sinn zu geben.

Der Witz bei Marcuse besteht allerdings darin, daß er dieses Heideggersche Schema auf einen anderen Theorieentwurf abbildet, nämlich auf den sogenannten „realen Humanismus“ des jungen Karl Marx. 1927 — also parallel zu Heideggers *Sein und Zeit* — wurden aus dem

¹²Dokumentiert in: *ZAP*, Nr.131 (Dezember 1995), S.3.

¹³So wendet Marcuse sich gegen die „törichten Verwendungen der Dialektik als ‚klapperndes Gerüst‘, als Allerweltsschema“ (GS, Bd.1, S.366), und weist zurecht darauf hin, daß „mit Wort und Begriff der Dialektik [ldots] in der marxistischen Theorie und Praxis ein solcher Mißbrauch getrieben worden [ist], daß der Versuch unumgänglich geworden ist, sich wieder auf den Ursprung der Dialektik zu besinnen.“ (ebd., S.409)

Nachlaß von Marx erstmals die theoretischen Skizzen des sogenannten „Feuerbach-Teils“ der *Deutschen Ideologie* veröffentlicht. In dieser äußerst fragmentarischen Arbeit hatten Marx und Engels in den Jahren 1845/46 erstmals ihre materialistische Geschichtsauffassung skizziert. Und tatsächlich decken sich die Intentionen, die Marx und Engels mit der *Deutschen Ideologie* verfolgten, in einigen Grundzügen mit denen von Heideggers Daseinsanalytik.

Einer der Kernsätze des *Feuerbach*-Abschnitts der Deutschen Ideologie lautet:

„Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben produciren müssen, u[nd] zwar müssen auf bestimmte Weise; dieß ist durch ihre physische Organisation gegeben; ebenso wie ihr Bewußtsein.“¹⁴

Das läßt sich ohne weiteres auf die Heideggerschen Konzeption projizieren: Schon Marx und Engels versuchten — gut achtzig Jahre vor *Sein und Zeit* — aus der Traditionslinie der europäischen Metaphysik auszuscheren. Wie bei Heidegger wird der Mensch bei Marx und Engels nicht primär als geistiges Wesen, als von seiner Leiblichkeit getrenntes Subjekt bestimmt, sondern als Leibwesen, das auf Grund seiner physischen Konstitution zunächst einmal in einem praktisch-tätigen Verhältnis zu seiner Umwelt steht, und eben nicht in einem abstrakt-theoretischen Subjekt-Objekt-Verhältnis. Indem die Menschen aber derart praktisch-tätig in einer sich ständig wandelnden Wechselwirkung mit der sie umgebenden äußeren Natur stehen, haben sie nach Marx „Geschichte“ — was zumindest so ähnlich klingt wie die von Heidegger auf gleicher Grundlage herausgearbeitete „Geschichtlichkeit“.

Auf dieser Ebene, der Auffassung des Menschen als eines Leibwesens, sind der frühe Marx und Heidegger einigermaßen kompatibel; wobei diese Einsicht allerdings weder auf dem Mist des einen noch des anderen gewachsen ist, sondern bereits von Ludwig Feuerbach gegen Hegel ins Feld geführt wurde. Entscheidend sind aber die Konsequenzen, die aus dieser Einsicht gezogen werden, denn diese sind bei Marx und Heidegger diametral entgegengesetzt.

Für Marx ergibt sich aus der Einsicht in die Leiblichkeit des Menschen die einfache Konsequenz, daß jede ontologische Fragestellung hinfällig geworden ist. Aus den eben referierten dürren Abstraktionen folgt für ihn nur, daß der einzig sinnvolle Weg, Theorie zu betreiben, in der konkreten Analyse von Verhältnissen, in die sich die Menschen ohne ihr Zutun gestellt finden, besteht. Wenn man so will, akzeptiert Marx das Faktum der „Geworfenheit“ — und in dem Moment, wo er es akzeptiert, geht er über zur Analyse dessen, wohinein die Menschen geworfen sind. Anders ausgedrückt: Marx verabschiedet sich mit der unvollendeten *Deutschen Ideologie* endgültig von der Philosophie und beginnt mit der konkreten Gesellschaftsanalyse.

Heideggers Weg ist ein anderer: Während Marx die „Geworfenheit“ als Faktum akzeptiert und sich von diesem Faktum ausgehend der Welt der gesellschaftlichen Verhältnisse zuwendet, kehrt Heidegger sich in die andere Richtung, nach innen. Schon der klägliche Tonfall, der im Terminus der „Geworfenheit“ mitschwingt, verrät die narzißtische Kränkung, die am Boden der Einsicht ruht, daß das Universum nicht von vornherein ein menschliches Universum ist, daß die Menschen sich ihre Welt allererst aneignen müssen. Ausgehend von dieser narzißtischen Kränkung zieht sich das Heideggersche „Dasein“ zunächst einmal in sich zurück. Es erkennt seine Endlichkeit und Sterblichkeit, wird sich seiner Einsamkeit und Verlassenheit bewußt. Die „Angst“ wird zu dem für Heidegger alles beherrschenden Existential.

Diese Wendung nach innen ist für Heidegger überhaupt die Voraussetzung dafür, daß sich das Dasein wieder der es umgebenden Welt zuwenden kann, nun aber im Modus der Eigentlichkeit, nicht mehr der Verfallenheit. Das Bewußtsein der eigenen Sterblichkeit — Marcuse wird hierfür immer den Terminus der „Geschichtlichkeit des Daseins“ benutzen — wird zum Grund für einen „Entschluß“, der an sich sinnlosen Welt nun den subjektiven Stempel aufzudrücken.

¹⁴ *MEGA*(2), Proband, S.54, rechte Spalte.

Der Hinweis ist vielleicht nicht ganz uninteressant, daß die Heideggersche „Entschlossenheit“ sich durch eine ganz spezifische „Gestimmtheit“ auszeichnet: Sie ist geprägt von unterschwelliger Wut und Aggression. Das „eigentliche“ Dasein hat die Einsicht zur Voraussetzung, daß es nicht den Nabel der Welt bildet. Es muß die Gleichgültigkeit der äußeren Welt erfahren haben, die es dazu bringt, sich in sich enttäuscht zusammenzuziehen. Und aus diesem gekränkten Zusammenziehen braut sich die Gewalt zusammen, die dann in die Außenwelt explodieren kann. Aus der „Entschlossenheit“ wird Aggression: Die Außenwelt trifft — zumindest soweit sie sich im Modus der „Verfallenheit“, des „Man“ befinden — die haßgetränkte Verachtung der „Eigentlichen“. Es erregt die Wut der Verzweifelten, daß die dumme Masse, in fröhlicher Verkennung ihrer wahren Situation, gar nicht begreift, wie erbärmlich sinnlos ihr Dasein ist. Hier liegt die Wurzel des aggressiven Elitismus' von Heideggers Philosophie. Doch dies nur nebenbei.

Bei Marcuse spielt diese „narzißtische Wut“, die der „narzißtischen Kränkung“ auf dem Fuß folgt, eine recht geringe Rolle. Das ganze hohle Heideggersche Pathos, das sich in Termini wie „Geworfenheit“, „Entschlossenheit“, „Vorlauf in den Tod“ etc. niederschlägt, wird von Marcuse ignoriert. Bei ihm kondensiert alles im Begriff der „Geschichtlichkeit“, der — wenn man so will — die sachlichen Elemente der Heideggerschen Konzeption aufzubewahren sucht, die affektiven jedoch unter den Tisch fallen läßt.

Der Witz beim frühen Marcuse ist, daß er aus Heideggers kleinbürgerlicher Rebellion, der frustrierten Ablehnung einer Welt, die ihr Versprechen der Sinnhaftigkeit nicht einlösen kann, versucht, eine Revolutionstheorie zu basteln. Aus der individuellen „Entschlossenheit“, sich an der Welt für enttäuschte Hoffnungen zu rächen, wird bei Marcuse die „radikale Tat“ — ein Euphemismus für „proletarische Revolution“. Zu diesem Zweck interpretiert Marcuse das marxistische „Klassenbewußtsein“, Voraussetzung der proletarischen Revolution, nach dem Schema der Heideggerschen „Eigentlichkeit“.

Diese Wendung ist so verblüffend wie interessant, denn damit kommt erstmals ein völlig neuer Aspekt in die marxistische Revolutionstheorie hinein, nämlich der subjektive Wille zur Revolution. Das ist insofern äußerst wichtig, als die Marxisten eigentlich immer stolz darauf waren, im Besitz einer objektiven Revolutionstheorie zu sein. Gegen die Anarchisten mit ihrem revolutionären Voluntarismus beharrten alle marxistischen Theoretiker darauf, daß die Revolution ihren Grund im Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen habe. Die Revolutionäre, die ja schließlich die Revolution durchführen sollten, tauchten bestenfalls als „subjektiver Faktor“ in einem wesentlich objektiv determinierten Prozeß auf.

Marcuse entwickelt nun, ausgerüstet mit dem Heideggerschen Instrumentarium, eine völlig neue Theorie des proletarischen Klassenbewußtseins und der revolutionären Tat. Dazu reformuliert Marcuse die marxistische Konzeption des proletarischen Klassenbewußtseins grundlegend. Für ihn ist das Klassenbewußtsein nicht ein Wissen über die objektiven gesellschaftlichen Widersprüche, sondern ganz wesentlich Einsicht in die „Geschichtlichkeit“ des eigenen Daseins: das Proletariat ist diejenige Klasse, die alle Illusionen über eine wie auch immer geartete Transzendenz verloren habe. „Es rettet uns kein höh'res Wesen: kein Gott, kein Kaiser noch Tribun“ — diese Einsicht aus der *Internationale* soll Marcuse zufolge ausreichen, um den revolutionären Umsturz der gesellschaftlichen Verhältnisse zu begründen. Allein das Bewußtsein völliger geschichtliche Immanenz, das Wissen, daß alles, was dem Proletariat widerfährt nur das Resultat des eigenen Tuns sein kann, ermöglicht und bedingt für Marcuse die „radikale Tat“.

Dies ist durchaus nicht voluntaristisch gedacht. Nach Marcuse trägt die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins ihre eigene Notwendigkeit und damit auch die Notwendigkeit der Tat in sich. Marcuse versucht sozusagen, einen objektiven Voluntarismus zu formulieren — der Sinnlosigkeit des proletarischen Daseins wohnt die Notwendigkeit der frei zu wählenden, kollektiven „radikalen Tat“ inne, einer Tat, die dann überhaupt erst den Sinn von Geschichte setzt.

Das Interessante an dieser ziemlich dubiosen Revolutionstheorie ist, daß im begrifflichen

Rahmen dieser Konzeption das Proletariat auch im Modus des „Man“, der „Verfallenheit“ steckenbleiben kann:

„Die geschichtliche Notwendigkeit realisiert sich durch die Tat der Menschen. Diese können an ihrer Tat vorbeigehen — die Geschichte der letzten Jahre ist voll von solchen verpfuschten revolutionären Situationen —, sich von Subjekten zu Objekten der Geschichte degradieren.“¹⁵

Hier haben wir den springenden Punkt, der Marcuses Versuch einer Revolutionstheorie auf existential-ontologischer Basis legitimiert. Gegen den Objektivismus der Arbeiterparteien setzt Marcuse die subjektive Entscheidung. Die Revolution muß gewollt werden, wobei der Wille jedoch objektiv notwendig gemacht wird durch die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Daseins. Marcuses Anleihen bei Heidegger erlauben die Paradoxie, einerseits auf der Notwendigkeit der Revolution beharren zu können, andererseits aber deren Abhängigkeit vom Willen der Revolutionäre zu begründen. Wo etwa die Anhänger Rosa Luxemburgs begriffslos vom „subjektiven Faktor“ schwadronierten, wirkte Heideggers Existentialontologie wie eine Möglichkeit, den subjektiven Willen zur Revolution in begrifflich scharfer Weise zu fassen und zu begründen, das Dilemma von objektiver Notwendigkeit und subjektivem Willen aufzulösen.

Leider erweist sich diese schöne Konzeption bei näherem Hinsehen als ziemlich inkonsistent. Dabei liegt der Kern des Problems darin, daß Marcuse versucht, Heideggers Bestimmungen des Einzeldaseins auf einen kollektiven Akteur, das Proletariat zu übertragen. Auf den ersten Blick scheint alles ganz plausibel: So wie das Einzel-Dasein bei Heidegger muß auch das Proletariat als Klasse erkennen, daß die Welt nicht die eigene ist. Und im Moment, wo das Proletariat seiner eigenen „Geschichtlichkeit“ bewußt ist, wo alle transzendenten Glücksverheißungen wegfallen, bleibt dem Proletariat nichts anderes übrig, als sich völlig immanent die Welt anzueignen, so wie das einzelne Dasein Heideggers sich in der „Entschlossenheit“ die Welt zueignet.

Doch die Fremdheit der Welt, in die sich das Proletariat „geworfen“ findet, ist eine Fremdheit von völlig anderem Kaliber als die Fremdheit, an der das Heideggersche Dasein verzweifelt. Die Heideggersche Fremdheit ist eine prinzipielle, ontologische. Im Vorlauf in den Tod erfährt das Dasein, daß alles nichtig ist. Vor dem nicht wegzutheoretisierenden Faktum der Sterblichkeit des Menschen zerfällt der Reichtum des Reichen genauso wie die Armut des Armen. „Das letzte Hemd hat keine Taschen“ — das ist die kleinbürgerliche Lebensweisheit, die bei Heidegger ihren elaborierten Ausdruck finden. Derart „fundamental“ die Frage nach der menschlichen Existenz gestellt, verschwindet die spezifische Welt in der Verachtung gegenüber dem bloß Seienden. Die Heideggersche „Geschichtlichkeit“ ist frei von jedem Bezug auf reale Geschichte.

Die Situation des Proletariats aber ist eine ganz andere als die des „Daseins“. Seine Fremdheit gegenüber der Welt ist eine spezifische, die durch eine ganz bestimmte Gesellschaftsformation in einem ganz bestimmten Stadium ihrer Entwicklung hervorgerufen wird. Diese spezifische geschichtliche Situation aber ist in doppelter Weise objektiv bestimmt: Zum einen trifft sie nicht alle Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen, sondern eben nur das Proletariat. Und andererseits ist sie auch wieder nicht für jedes Individuum in seiner Konkretion verschieden, sondern stiftet auch eine Gemeinsamkeit zwischen all denen, die sich in eine „proletarische Situation“ geworfen finden.

Kurz und gut: Marcuse steht vor dem Problem der objektiven Vermitteltheit jeder subjektiven Situation. Das aber heißt, daß die existential-ontologischen Bestimmungen Heideggers auch nicht annähernd dazu taugen, die „proletarische Grundsituation“ zu charakterisieren — denn es handelt sich hier nur um abstrakte Bestimmungen des menschlichen Daseins überhaupt. Gerade das spezifisch proletarische einer Situation aber ist objektiv-gesellschaftlich, nicht daseins-analytisch zu bestimmen.

¹⁵Herbert Marcuse, »Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus«, in: *Schriften*, Bd.1, Frankfurt/M 1981, S.357.

Marcuse ist sich dieser Schwierigkeit ansatzweise bewußt. Er schrieb schon 1928:

„Die Phänomenologie darf nicht bei dem Aufweis der Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes stehen bleiben, um ihn dann wieder in die Sphäre der Abstraktion zu nehmen. [...] So mangelt es z.B. einer Phänomenologie des menschlichen Daseins an der notwendigen Fülle und Deutlichkeit, wenn sie an dem materialen Bestand des geschichtlichen Daseins vorbeigeht. Es ist dies [...] der Fall Heideggers.“¹⁶

Allerdings glaubte Marcuse damals noch, dieses Problem ließe sich prinzipiell lösen. Das Zauberwort hierfür heißt „Dialektik“. Marcuse fordert bereits 1928, „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.“¹⁷ Und dieses Projekt einer „dialektischen Konkretisierung“ bestimmte sein philosophisches Schaffen bis 1933.

Tatsächlich aber ist dies ein Ding der Unmöglichkeit; um Heideggers Unterscheidung zwischen „Verfallenheit“ und „Eigentlichkeit“ beibehalten zu können, muß das bloß Seiende — also die konkrete Welt konkreter Verhältnisse — radikal ausgeschaltet werden. Marcuse selbst weist ausdrücklich darauf hin, daß es bei der Revolution nicht um ein Tun wie jedes andere handelt:

„Jede Tat ist eine menschliche ‚Veränderung der Umstände‘, aber nicht jede Tat verändert auch die menschliche Existenz. Man kann die Umstände verändern, ohne das menschliche Dasein, das in und mit diesen Umständen lebt, in seiner Existenz zu verändern. Nur die radikale Tat verändert mit den Umständen auch die in ihnen tätige menschliche Existenz.“¹⁸

Wirklich radikal ist die Tat aber nur, wenn das Dasein sich völlig von der konkreten Bestimmtheit seines Daseins freigemacht hat, alles Seiende verwirft. Und kein dialektischer Trick ermöglicht es, diesen Graben wieder zu überbrücken. Eine Dialektik von Mensch und Welt setzt immer schon ihr Einheit voraus — auch wenn diese Einheit noch so verschleiert sein mag. Der Bruch, ist ohne vorausgesetzte Einheit überhaupt nicht zu denken, die dann durch die vielfältigen Entzweiungen überhaupt erst zur bestimmten Totalität wird. Das „Dasein“ kann hier immer nur das „Andere“ der Welt sein, nicht ein von ihr radikal Getrenntes.

Und Marcuse kommt dann auch, trotz aller Anstrengungen, die er zwischen 1928 und 1932 unternimmt, seinem Ziel, Heideggers Daseins-Analytik mit der Hegelschen Einsicht in die Vermitteltheit jedes Besonderen zu verbinden, keinen Schritt weiter. Alle seine Schriften aus dieser Zeit, einschließlich der Habilitationsschrift über *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* bleiben bereits bei der Grundlegung stecken. Sie bemühen sich, das Programm zu skizzieren, ohne je zur Durchführung zu gelangen. Selbst die umfangreiche Habilitationsschrift bemüht sich nur zu zeigen, daß der Hegelschen Kategorie der Totalität eigentlich nichts anderes als das „Leben“ zu Grunde liegt, also den objektiven Charakter der Hegelschen Totalität umzukehren, aus der objektiven eine subjektive Dialektik zu machen. Doch von einer tatsächlichen Einarbeitung der Heideggerschen Daseinsanalyse in die Hegelsche Systemkonzeption ist dies noch meilenweit entfernt.

Dieses Scheitern ist nicht zufällig. Auch Sartre, der die selbe Problematik auf wesentlich höherem Niveau durcharbeiten wird als Marcuse, sieht sich außerstande, den zweiten Teil seiner Kritik der dialektischen Vernunft, in dem die positive Theorie dargelegt werden sollte, zu beenden. Marcuse spricht dann auch später die Unmöglichkeit der Verbindung von Existentialismus und materialistischer Dialektik klar und deutlich aus:

¹⁶Herbert Marcuse, „Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus“, in: *Schriften*, Bd.1, Frankfurt/M 1981, S.368f.

¹⁷Ebd., S.369.

¹⁸Ebd., S.351.

„Ich glaubte zuerst [...], daß es eine Kombination von Existentialismus und Marxismus geben könne, genau wegen ihrem Bestehen auf einer konkreten Analyse der aktuellen menschlichen Existenz, des menschlichen Seins und der Welt. Aber schon bald merkte ich, daß Heideggers ‚Konkretheit‘ zum größten Teil ein Ausdruck des Scheins war, eine falsche Konkretheit, daß seine Philosophie tatsächlich sehr abstrakt war und sich von der Realität weg bewegte, eher der Realität auswich.“¹⁹

Der Schein einer möglichen Vermittlung kann nur so lange bestehen, wie Dialektik als subjektiver Prozeß mißverstanden wird, sie als ein irgendwie geartetes Tun, nicht als reales Verhängnis begriffen wird. Und doch: Trotz der Unvermittelbarkeit des Heideggerschen Individualismus mit dem Hegelschen Objektivismus kann die Spannung, die aus der Unvereinbarkeit beider Konzeptionen resultiert, interessante Effekte zeitigen. Daß aus dieser Spannung heraus eine sehr aufregende, wenn auch wenig konsistente Philosophie sich entfalten kann, wird im nächsten Vortrag anhand von Jean-Paul Sartre zu zeigen sein.

¹⁹Herbert Marcuse im Interview mit Frederick Olafson, in: *Befreiung denken - Ein politischer Imperativ*, Offenbach/Main 1989, S.100.