

Herbert Marcuse

Nachgelassene Schriften



Herbert Marcuse

Nachgelassene Schriften

**Band 6:
Ökologie
und Gesellschaftskritik**

Herausgegeben und mit einem Vorwort
von Peter-Erwin Jansen

Einleitung von Iring Fetscher

Aus dem Amerikanischen
und Französischen
von Thomas Laugstien



Die *Nachgelassenen Schriften* von Herbert Marcuse
werden mit freundlicher Genehmigung von Peter Marcuse,
dem Nachlaßverwalter, veröffentlicht.

© 2009 zu Klampen Verlag · Röse 21 · D-31832 Springe
e-mail: info@zuklampen.de · www.zuklampen.de
Satz: thielenVERLAGSBÜRO, Hannover
Druck: CPI - Clausen & Bosse, Leck
Umschlag: Groothuis, Lohfert, Consorten; Hamburg
© Titelfoto: Isolde Ohlbaum

ISBN 978-3-924245-87-0

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Inhalt

Vorwort von Peter-Erwin Jansen	7
Einleitung. Rückblick und Ausblick eines kreativen kritischen Theoretikers von Iring Fetscher	14
Abbildungen	34
Philosophie des Scheiterns Karl Jaspers' Werk (1933)	39
Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«	50
Thesen über wissenschaftliche Philosophie	54
Deutsche Philosophie zwischen 1871 und 1933	58
Zur Autoritätslehre bei Luther, Calvin und Hobbes	75
Wissenschaft und Phänomenologie	104
Sozialistischer Humanismus?	118
Die Verantwortung der Wissenschaft	130

Zur Aktualität der Dialektik bei Hegel und Marx	137
Kinder des Prometheus Thesen zu Technik und Gesellschaft	157
Ökologie und Gesellschaftskritik	165

Vorwort

Herbert Marcuse war im Jahre 1919, kurz nach dem Ende des ersten Weltkriegs, in Berlin in einem Soldatenrat politisch aktiv. Schon bald aber entschloss sich der Einundzwanzigjährige, an der Humboldt Universität das Studium der Literaturwissenschaften aufzunehmen. Nach den ersten vier Semestern in Berlin setzte er in Freiburg sein Studium fort und belegte zusätzlich Seminare in Philosophie und Politischer Ökonomie, hörte Vorlesungen bei Edmund Husserl (1859–1938) und dem Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch (1865–1923). Er beendete sein Studium 1922 mit seiner Dissertation *Der deutsche Künstlerroman*.¹

Marcuse kehrte anschließend nach Berlin zurück, wo er und seine künftige Frau Sophie Wertheim (1901–1951) – sie hatten sich während des Studiums in Freiburg kennen gelernt – eine kleine Wohnung in Charlottenburg mieteten. Sie heirateten 1924. Drei Jahre später wurde Sohn Peter geboren. In Berlin verhalf Vater Carl Marcuse (1864–1948), ein wohlhabender Kaufmann, seinem Sohn zu einer Teilhaberschaft an dem kleinen Verlagshaus und Antiquariat von S. Martin Fraenkel. Dort arbeitete Marcuse bis zum Jahre 1928, als er erneut nach Freiburg ging.

Auf die Frage, warum er nach Freiburg zurückgekehrt sei, antwortete er in einem Interview: »Ich las *Sein und Zeit* als es 1927 erschien. Nachdem ich es gelesen hatte, beschloss ich nach Freiburg zurückzukehren – wo ich 1922 meinen Doktor in Philosophie erworben habe – in der Absicht, mit Heidegger zu arbeiten.«²

Die große Zahl der Veröffentlichungen Marcuses zwischen 1928 und 1933 in verschiedenen philosophischen Fachzeitschriften³ zeigen, dass Marcuse ein klassisches Philosophiestudium absolvierte. Er schrieb über Dilthey, Freyer, Descartes, Kant, Dewey, Marx, Hegel, Lukács, Heidegger⁴. Alfred Schmidt hat als einer der Ersten darauf hingewiesen, dass Marcuse in diesen Jahren aus einer philosophischen Perspektive heraus damit beginnt, »sich die Marxsche Lehre im

Horizont von Heideggers Sein und Zeit« anzueignen und Marcuses originären philosophischen Überlegungen zu wenig Anerkennung zuteil wurde.

Für Marcuse war einer der entscheidenden Kritikpunkte an Heideggers abstrakter ontologischer Seins-Analyse, dass aus dieser »schwermütigen Philosophie« (Horkheimer) keinerlei konkrete Konsequenzen für die aktuelle gesellschaftliche Situation abzuleiten seien. Nach Marcuse beanspruchen Heideggers Begriffe der Geworfenheit und des Nicht-Authentischen, unhinterfragbare Universalien zu sein, und proklamieren für jede historische Situation einen nicht weiter zu begründenden Gültigkeitsanspruch. Damit würden, so Marcuses Interpretation, spezifische Probleme menschlicher Existenz und gesellschaftlicher Veränderungen ausgeschlossen, die aber in der Phase nach dem Ersten Weltkrieg alle sozialen und individuellen Bereiche massiv beeinflussten.

Marcuse war der Überzeugung, dass eine Synthese von Heideggers phänomenologischem Existentialismus mit der Marx-Hegelschen Dialektik und dem historischen Materialismus zu einer »konkreten Philosophie« führen könne, die in der Lage sei, die gesellschaftlichen Konflikte und die soziale Existenz des Menschen zu erklären. Es ist der Beginn einer produktiven Debatte, die dann unter dem Titel *Existentialistische Marx-Interpretation*⁵ bis in die 1960er und 1970er Jahre hinein Diskussionen in Frankreich, besonders bei Jean Paul Sartre und bei den jugoslawischen Praxis-Philosophen, beeinflussen sollte.

Den Philosophen Marcuse schätzten Horkheimer, Löwenthal und Fromm, der sich nach dem Zerwürfnis mit Horkheimer und besonders Adorno in den sechziger und siebziger Jahren weiter theoretisch mit Marcuse auseinandersetzte. Fromm und Marcuse kannten sich bereits aus Genfer Zeiten. Ihre unterschiedlichen Deutungen der Freudschen Triebtheorie führten nach dem Erscheinen von *Triebstruktur und Gesellschaft*⁶ zu öffentlichen, scharfen Kontroversen. Die Kontakte rissen dennoch nicht ab und sie begegneten einander mit Respekt. Rainer Funk, der das Erich-Fromm-Archiv leitet, veröffentlichte einige Interpretationen zu dem äußerst komplizierten Verhältnis zwischen dem Institutskreis und Fromm. »Herbert Marcuse war der einzige Institutskollege, mit dem sich Erich Fromm nach der Trennung vom Institut für Sozialforschung noch (kontrovers) auseinandersetzte.«⁷

Mit dem Eintritt in das Institut für Sozialforschung Ende Januar 1933 orientierte Marcuse seine philosophischen Überlegungen an den Forschungsaufgaben der Kritischen Theorie, wie sie von Max Horkheimer, der 1931 das Amt des Institutsdirektors übernommen hatte, in seiner programmatischen Veröffentlichung *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung*⁸ (1931) umrissen worden waren. Horkheimer gesteht der »schwermütigen Philosophie« Heideggers allenfalls die Befriedigung einer

»Sehnsucht nach einer neuen Sinngebung« zu und kommt mit seinen Überlegungen zum Aufgabenfeld der Sozialphilosophie sehr nahe an die Themen, die auch Marcuse zu dieser Zeit beschäftigten. Es gehe, so Horkheimer, »um die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinne.«⁹ Wenige Jahre später wurde Marcuse damit beauftragt, einen programmatischen Aufsatz zu verfassen, der neben Horkheimers *Traditionelle und kritische Theorie*¹⁰ (1937) die wissenschaftlichen Arbeitsbereiche des Instituts präzisierte. In *Philosophie und kritische Theorie* (1937) schreibt Marcuse: »Die Auseinandersetzung der kritischen Theorie mit der Philosophie ist an dem Wahrheitsgehalt der philosophischen Begriffe und Probleme interessiert: sie setzt voraus, dass die Wahrheit wirklich in ihnen enthalten ist.«¹¹ Die Kritik der Kritischen Theorie an den »Kategorien der bürgerlichen Philosophie«, könne aber, so Marcuse, auf die Substanz der Begriffe wie Vernunft, Wahrheit, Geist, Bewusstsein, Moralität und Freiheit nicht verzichten. Aufgabe der Kritischen Theorie wird es also sein, diese auf die konkreten Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Veränderung im Sinne freiheitlich agierender Individuen hin zu entwickeln. »Was ist der Mensch?« fragt Kant, und Marcuse antwortet, damit sei nicht die »Beschreibung des je vorhandenen Menschenwesens« gemeint, sondern »der Aufweis der je vorhandenen menschlichen Möglichkeiten«¹² und die Kritik an den jeweiligen gesellschaftlichen Blockaden.

Die enge Anlehnung Marcuses an die Forschungsvorhaben des Instituts und die kooperative Zusammenarbeit mit den Institutsmitarbeitern aus den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen gewann in den ersten Jahren im New Yorker Exil neue Konturen. An der Columbia Universität fanden die Emigranten zwischen 1934 und 1941 eine neue Wirkungsstätte. Neben der Fertigstellung der *Studien über Autorität und Familie* (1936), den ersten konzeptionellen Entwürfen zur Untersuchung über den *Autoritären Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil* (1949/50) führten die Wissenschaftler des Instituts an der New Yorker Universität Vorlesungsreihen zu Autoritätsproblemen, zu autoritären Staatsideen, zur gesellschaftspolitischen Entwicklung in Europa und zur Entstehung des nationalsozialistischen Systems durch. Marcuse war es, der in diesen Vorlesungsreihen den ideengeschichtlichen Teil übernahm und über die wichtigsten philosophischen Theorien und Konflikte zwischen Individuum und staatlicher Herrschaft seit der Reformation referierte. Eine dieser Vorlesungen von Marcuse ist in diesem abschließenden Band der nachgelassenen Schriften erstmals veröffentlicht.¹³

Immer wieder kehrte Marcuse in kritischer Absicht zur Philosophie Hegels und besonders zu Hegels Dialektik zurück. In *Reason and Revolution* (1941)

unternimmt er den Versuch, einer Vereinnahmung der Philosophie Hegels durch konservative und rechte Ideologieproduzenten entgegenzuwirken. »In unserer Zeit verlangt die Entstehung des Faschismus gebieterisch nach einer neuen Interpretation der Hegelschen Philosophie. Wir hoffen, dass die hier gebotene Analyse nachweisen wird, dass Hegels Grundbegriffe denjenigen Tendenzen feindselig gegenüberstehen, die zu faschistischer Theorie und Praxis geführt haben.«¹⁴ Ihn interessieren die bewusstseinsphilosophischen Implikationen, vermittelt durch den Begriff der Arbeit, wie sie Hegel im Kapitel über Herr und Knecht in der *Phänomenologie des Geistes* (1806) exemplifiziert hat. Auch gegen die mechanistischen Simplifizierungen orthodox marxistisch-leninistischer Seite, die Hegels Philosophie als schnödes idealistisches Beiwerk abqualifizierten, bezieht Marcuse Stellung. Angeregt durch die gesellschaftlichen Reformversuche in den kommunistischen Staaten, die seit der ungarischen Revolution von 1956 in unregelmäßigen Zyklen wiederkehrten, durch die philosophischen Debatten innerhalb der Praxis-Gruppe im ehemaligen Jugoslawien und den Austausch mit Dissidenten aus der ehemaligen Tschechoslowakei setzt sich Marcuse in den 1960er Jahren erneut mit dem Dialektikkonzept Hegels und den Verzerrungen der Marxistischen Theorie tiefgründig auseinander. Gerade *Vernunft und Revolution* wurde in diesen Jahren in osteuropäischen Ländern sehr viel Beachtung geschenkt. »Erlauben Sie mir noch zu bemerken, dass Ihr Buch Reason and Revolution in Prag fleißig studiert wird,«¹⁵ schreibt beispielsweise der marxistische Philosoph Karel Kosik 1963 an Herbert Marcuse.

Als Herbert Marcuse im Sommer 1979 zu den Frankfurter Römerberggesprächen eingeladen wurde, und seine *Thesen zu Technik und Gesellschaft* referierte, diskutiert er ein weiteres Motiv seiner kritischen Philosophie unter dem Aspekt aktueller Krisenerfahrungen. Es war sein letzter öffentlicher Auftritt vor seinem Tod am 29. Juli 1979 in Starnberg.

Die kritische Analyse des dialektischen Spannungsverhältnisses zwischen technologischem und gesellschaftlichem Fortschritt, der Herrschaft des Menschen über die Natur und eine irrationale Verwendung technischer Rationalität zieht sich wie ein roter Faden durch die Schriften des Autors. Während des Nationalsozialismus stellt sich Marcuse immer wieder die Frage, inwieweit die technische Rationalisierung alle Lebensbereiche erfasst hat, selbst das moralische Bewusstsein in Technologie transformiert wurde.¹⁶ In *Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie*¹⁷ weist er auf die Gefahren und Potentialitäten technologischer Entwicklung hin. »Die Technik selbst kann Autoritarismus fördern wie Freiheit, den Mangel so gut wie den Überfluss, die Ausweitung von Schwerstarbeit wie deren Abschaffung. Der Nationalsozialismus ist ein schlagendes Beispiel dafür, wie ein hochrationalisiertes und durchmechanisiertes Wirt-

schaftssystem von höchster Produktivität im Interesse von totalitärer Unterdrückung und verlängertem Mangel funktionieren kann. In der Tat ist das Dritte Reich eine Art Technokratie.«¹⁸ Diese Rationalität, diese »instrumentelle Vernunft« (Max Horkheimer), hat den aufklärerischen Charakter der Vernunftphilosophie im Sinne emanzipatorischer Freiheit eingebüßt. Sie »begründet Urteilsformen und begünstigt Einstellungen, die die Menschen befähigen, das Diktat des Apparats zu akzeptieren oder zu verinnerlichen.«¹⁹

Es sind gerade diese engen Bezüge zu originär philosophischen Themen, die während der Studentenbewegung annähernd in Vergessenheit geraten sind. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, die Arbeiten Marcuses, die in diesen Jahren verfasst wurden, von ihrem zeitbezogenen Überschuss zu befreien und sie auf ihren philosophischen Kern hin neu zu überprüfen.²⁰

Der nun vorliegende sechste Band der nachgelassenen Schriften schließt die thematische strukturierte Edition der Dokumente, Materialien und Aufsätze aus dem Marcuse-Archiv ab. Der Herausgeber beabsichtigt, in unregelmäßigen Abständen solche Materialien weiter zu publizieren, die im Editions-konzept nicht berücksichtigt wurden.

Für die zahlreichen wichtigen Hinweise und für die intensiv geführten Diskussionen möchte ich mich bei Douglas Kellner und Charles Reitz bedanken. Dank gilt auch Peter Marcuse und Harold Marcuse. Ohne ihre vielfältige Unterstützung und das entgegengebrachte Vertrauen über Jahre hinweg hätte dieses Projekt nicht realisiert werden können. Iring Fetscher ist zu danken für die kenntnisreiche Einleitung, Rainer Funk für die wichtigen Hinweise zu Marcuse und Fromm. Sie halfen mir, diese konfliktreiche Beziehung besser zu verstehen. Das Fromm-Archiv stellte freundlicherweise die Aufnahme mit Marcuse und Fromm zur Verfügung. Die Recherchearbeiten von Martina Vargova für diesen Band waren mir eine große Hilfe. Mit dem zu Klampen Verlag stand mir ein verständnisvoller und unterstützender Partner beiseite.

Meine Frau Maria Friesenhahn und meine Tochter Lea Melissa Jansen hatten über Jahre hinweg in Herbert Marcuse einen konkurrierenden Zeit-Dieb. Sie ertrugen es rücksichtsvoll, wohl wissend, dass Herbert Marcuse zwar gelegentlich eine Havanna-Zigarre rauchte, aber nicht zu den grauen Herren gehörte, die den Menschen ihre Lebenszeit als sinnlose Verschwendung vorgaukeln.

Peter-Erwin Jansen
Frankfurt im Juli 2009

Nachweise und Anmerkungen

- 1 Wieder veröffentlicht in: Herbert Marcuse, *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze, Schriften*, Bd.1, Springe 2004.
- 2 Frederick Olafson, *Herbert Marcuse, Irrtum oder Verrat an der Philosophie? Fragen an Herbert Marcuse zu Martin Heidegger*, in: *Befreiung denken – ein politischer Imperativ*, Peter-Erwin Jansen (Hg.), Offenbach 1990, S. 123.
- 3 So in den Zeitschriften: *Die Gesellschaft. Philosophische Hefte und Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.
- 4 Ein Teil dieser Arbeiten sind wieder veröffentlicht in: a.a.O. *Schriften*, Bd. 1.
- 5 Herbert Marcuse, Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt a. M. 1973
- 6 Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a. M. 1955, wieder veröffentlicht in: ders. *Schriften*, Bd. 5, Springe 2004
- 7 Rainer Funk, *Erich Fromm, Liebe zum Leben. Eine Bild-Biographie*, Stuttgart 1999, S. 101
- 8 In: Max Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930–1972*, Frankfurt a.M. 1981, S. 33–47. Horkheimer bezieht sich hier ebenfalls ausdrücklich auf die Philosophie Hegels. Seine Interpretation kommt derjenigen Marcuses aus diesen Jahren sehr nahe.
- 9 Ebd., S. 43
- 10 Max Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Frankfurt 1970, S. 12–57
- 11 *Schriften*, Bd. 3. , S. 239. Erstveröffentlichung in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. VI, 1937
- 12 Ebda., S. 238
- 13 Einen weiteren Vortrag, *Staat und Individuum im Nationalsozialismus*, hielt Marcuse 1941 bei einer anderen Vorlesungsreihe des Instituts. Er ist im fünften Band der nachgelassenen Schriften *Feindanalysen. Über die Deutschen* , Springe 2004, publiziert.
- 14 Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Neuwied 1962. Wieder veröffentlicht in: ders. *Schriften*, Bd. 4, Springe 2004, S. 11.
- 15 Kosik an Marcuse, unveröffentlichter Brief vom 6. März 1963, Marcuse-Archiv, Frankfurt a.M. Dort heißt es weiter: »Ist hier das Jahr 1933 und Heideggers Kollaboration mit den Nazis, d.h. die politischen Gründe, oder aber ihre wissenschaftliche Entwicklung, welche Ihr Interesse von Heidegger zu Hegel hinüberführte, die tiefste Ursache dessen, dass Sie sich später nicht mehr mit Heidegger beschäftigt haben?«
- 16 Vgl. dazu, a.a.O., *Feindanalysen*, Springe 2004
- 17 Herbert Marcuse, *Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie* (1941), wieder veröffentlicht in: *Schriften*, Bd. 3, S. 286–320. Vgl. auch: ders., *Das Problem des*

sozialen Wandels in der technologischen Gesellschaft, in: *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1, Lüneburg 1999, S. 37–67.

18 Ebd., S. 286

19 Ebd., S. 290

20 Wichtige Pionierarbeit leistete hier der Band von Stefan Bundschuh, »*Und weil der Mensch ein Mensch ist ...*«: *anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg 1998.

Einleitung

Rückblick und Ausblick eines kreativen kritischen Theoretikers

von Iring Fetscher

In diesem letzten Band der »Nachgelassenen Schriften« Herbert Marcuses sind Arbeiten sowohl zwischen 1932 und 1934 als auch aus der Periode von 1965 bis 1979 enthalten. Während die früheren Arbeiten eine kritische Bestandsaufnahme der zeitgenössischen Philosophie sowie einen Rückblick auf das 19. Jahrhundert und den Beginn der Neuzeit enthalten, geht es in den späteren Texten in erster Linie um das Verstehen der Rebellion amerikanischer und deutscher Studenten gegen die konservative Politik der führenden westlichen Mächte. Die Tatsache, daß eine Auseinandersetzung mit dem totalitären Regime der Sowjetunion und der von ihr dominierten Staaten dabei fast ganz unbeachtet bleibt, bedeutet keineswegs eine prosowjetische Einstellung Herbert Marcuses, wie seinerzeit Max Horkheimer in einer aus dem Nachlass veröffentlichten Notiz meinte: »Herbert Marcuse ist der Prototyp der radikalen Intellektuellen, die nicht etwa nur die Mißstände im eignen Land angreifen, sondern gleichzeitig mit dem Osten sympathisieren. Damit propagieren sie aber die schlimmste Art der Barbarei... Die Zuchthausysteme des Ostens sind viel schlimmer als die teilweise groben Verfälschungen der demokratischen Ordnung im Westen«¹. Wie Unrecht Max Horkheimer mit dieser Notiz hat, wird nicht nur aus Marcuses Buch »Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus« deutlich, sondern auch aus seiner Auseinandersetzung mit Merleau Pontys sozialistischem Humanismus. In diesem Text wird erkennbar, inwiefern Marcuse den Kalten Krieg und die Auseinandersetzung zwischen Sowjetsystem und westlichen kapitalistischen Gesellschaften für die Stagnation der objektiv möglichen Emanzipation in den fortgeschrittenen Staaten mitverantwortlich macht. Auch die Entstalinisierung stellt keinen hoffnungsvollen Ausweg dar: »... nach der Entstalinisierung in der

kommunistischen Welt, ist die ›Lösung‹ so wenig in Sicht wie am Ende des Krieges. Die Sowjetunion wird nicht ›humanistischer‹, weil sie sich mit der westlichen Welt arrangiert, auch nicht die westliche Welt, weil sie diese Arrangements akzeptiert«.

Die fünf Arbeiten aus den früheren Jahren dokumentieren die verständnisvolle Beschäftigung Marcuses mit einer ganzen Anzahl Philosophen, deren theoretische und politische Begrenztheit er zwar herausstellt, denen er aber – zum Teil wenigstens – gewisse Verdienste zuerkennt. Die »Thesen über wissenschaftliche Philosophie« verdeutlicht den konservativen Charakter eines Denkens, das sich auf die Registrierung von Protokollsätzen, die aus empirischen Beobachtungen hervorgegangen sind und die Anwendung formaler Logik auf sie beschränkt. »Die wissenschaftliche Philosophie isoliert und abstrahiert die Tatsachen« aus ihren realen Zusammenhängen und versetzt sie in abstrakte »formal-logische Zusammenhänge«, damit werden sie »annehmbar und brauchbar«. Entscheidend für die kritische Beurteilung ist, daß wissenschaftliche Philosophen »Gegner einer wahren Theorie der Gesellschaft« und einer realen Geschichte sind. Der Kampf der wissenschaftlichen Philosophie gegen die Metaphysik führt zu einer Ablehnung aller über bloße Tatsachen-Aussagen hinausgehenden Urteile und Begriffe. Damit werden die Leiden und Sehnsüchte der Menschen ebenso ausgeklammert wie das »Bild einer zukünftigen besseren Gesellschaftsordnung, das als krudester Aberglaube verurteilt wird.«

An diese Thesen schließt das Manuskript »Gedanken zu einer negativen Metaphysik« unmittelbar an. Was Marcuse hier skizziert, ist eine nirgendwo sonst so deutlich formulierte Forderung nach der »einzig möglichen metaphysischen Grundlage für den Materialismus«. Menschen leben in »einem Kreis von Gewohnheit, Vertrauen, Pflege, Liebe usw.«, sie können aber aus dieser Ordnung jederzeit herausgerissen werden, dann steht das Nichts vor ihnen«. Wenn die ganze Menschheit vor einer solchen Perspektive steht, wird es für sie auch keinen Trost im Glauben an künftige Generationen mehr geben. Damit ist nicht die »Nichtigkeit alles Irdischen« gemeint, von der die christliche Theologie spricht, aber auch »etwas anderes als die Metaphysik des Nichts, wie sie Heidegger vorgezeichnet hat«, weil bei ihm die Möglichkeit von Sein aus der Erfahrung des Nichts entspringt. An dieser Stelle merkt Marcuse, der Heidegger-Schüler an, daß Heidegger immerhin »an einigen Stellen an eine wirkliche negative Metaphysik herankomme« (so z. B. in

den Analysen der ›Stimmung‹, die im ›Subjekt‹ dem Nichts entsprechen: der Angst, Langeweile etc.) ...« Dennoch bleibt bei Heidegger – wie in aller bisherigen Philosophie – eine »versteckte Transzendierung: das Nichts wird selbst wieder auf einen Sinn transzendiert«. Die meisten Philosophen transzendieren das Zeitliche ins Ewige, das Endliche ins Unendliche...« Angemessen allein wäre die »Ausrichtung des Lebens auf die Gegenwart«, in der sowohl Vergangenheit als auch Zukunft als Dimension enthalten sind. Dagegen sind die Philosophien des »Augenblicks« charakteristisch für spekulative Theologien, die im Augenblick »irgendwie« den Einbruch des Ewigen ins Zeitliche unterstellen. Diese Skizze über eine »negative Metaphysik« stellt aufschlußreich, aber nur angedeutet, die philosophische Grundüberzeugung Marcuses dar, zu der er sich 1933 vermutlich distanzierend durch seine Nähe zu Heidegger veranlasst fühlte. Wie stark seine Beeinflussung durch Heideggers »Sein und Zeit« noch 1929 war, geht aus seinem Artikel »Über konkrete Philosophie« hervor². Konkrete Philosophie, wie sie Marcuse hier darstellt, hat die Aufgabe, die entfremdete Existenz des Einzelnen durch praktische Veränderung des ihn prägenden sozialen und politischen Ganzen zu ihrer Wahrheit zu bringen. Die konkrete Philosophie »muß wissen, daß sie nicht nur das Recht, sondern die Pflicht hat, in die ganz konkreten Nöte der Existenz einzugreifen, weil der existentielle Sinn der Wahrheit nur so erfüllt werden kann. So steht notwendig am Rande jeder echten konkreten Philosophie die öffentliche Tat. Anklage und Verteidigung des Sokrates; Platos politisches Wirken in Syrakus; Kierkegaards Kampf mit der Staatskirche«³. In Gedanken kann hier Karl Marx und die revolutionäre Transformation der kapitalistischen Gesellschaft hinzugefügt werden. Marcuse hebt stattdessen allein Kierkegaards öffentliches Wirken hervor, das freilich letztlich gescheitert ist.

Überraschend kann Herbert Marcuse am 14. Dezember 1933 in der »Vossischen Zeitung« noch einen umfangreichen Artikel über das dreibändige Hauptwerk von Karl Jaspers unter dem Titel »Philosophie des Scheiterns« veröffentlichen. Im Unterschied zur »wissenschaftlichen Philosophie« nimmt die Existenzphilosophie von Jaspers die »ewigen« Grundfragen des abendländischen Denkens »Was ist das Sein? Warum ist etwas, warum nicht nichts? Wer bin ich? Was will ich eigentlich?« wieder ernst. Charakteristisch für Jaspers heißt es bei ihm einmal »Philosophieren ist ein ›Denken ohne spezifischen Gegenstand‹« (Bd. 1.

S. 44). Die drei Dimensionen der Existenz sind Freiheit, Geschichtlichkeit und Kommunikation, Existenz aber »das aus dem eigenen Ursprung geschehende Sein, das der Suchende selbst ist«, von dem aus erfolgt das Philosophieren als »Transzendieren« in den »drei Richtungen als Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik«, die »aufeinander fundiert sind«. Das wesentliche »Selbstsein« kommt allein in »Grenzsituationen« zu sich. In diesen Situationen geht es »einzig nur noch um« das Selbst, das sein Sein »auf sich nehmen muß«. Diesen Aspekt der Jasperschen Philosophie nennt Marcuse einen Ausdruck »der schönsten und tiefsten Kraft seines Werkes«. In der Analyse von Grenzsituationen wie Tod, Liebe, Kampf, Schuld ... und dem Wagnis gerade heute jenseits von Psychoanalyse, Charakterologie und dergleichen werden »die letzten einsamsten Sphären der Person« offenbar. Letztlich transzendiert das existierende Ich zum Nichts, es ist ein »Sprung in das Leere«, damit wird diese Philosophie zu einer »Philosophie des Scheiterns«, allerdings eines Scheiterns »jenseits jedes möglichen Resultats, das allem echten Philosophieren wesentlich ist, sofern Transzendieren immer ein Sprung ins Nichts, ein Aufbrechen leerer Räume ist«. Dennoch geschieht in diesem Transzendieren etwas Wesentliches »in ihrem Suchen erhellt die suchende Existenz sich und das Seiende mehr und mehr, bis in dieser Helligkeit... das Sein aufleuchtet«. Abschließend hebt Marcuse den leicht verkennbaren wesentlichen Unterschied zwischen Jaspers und Heidegger hervor. Bei Heidegger sind die Kategorien der Existenz »rein ontologisch«, während sie für Jaspers eine ethische Dimension haben.

Die Unzulänglichkeit der Jasperschen (wie der Heideggerschen) Philosophie wird hier deutlich am Terminus »Geschichtlichkeit«, die »Existenzphilosophie hört mit der Konkretisierung des Begriffs der Geschichtlichkeit eben da auf, wo die eigentlich gefährliche Problematik anfängt ...« Durch die Unterstellung, daß die »menschliche Existenz prinzipiell *in jeder* geschichtlichen Situation sich zu ihrer eigensten Freiheit ermöglichen ... kann ..., aus jeder Situation heraus als sie selbst in ihrer ›Eigentlichkeit‹ zu existieren vermag«, bleibt dieses Denken letztlich »ungeschichtlich«. Die geschichtliche Situation ist bei Jaspers ein »abstrakter, die konkrete Geschichte transzendierender Begriff«, damit verfehlt dieses Denken nach Marcuse (in der Tradition von Hegel und Marx; die hier stillschweigend mitgedacht werden muß) seine eigentliche Aufgabe. Von der unverbindlichen Abstraktion »Geschichtlich-

keit« aus kann zwar (nicht bei Jaspers, aber bei Heidegger) »Wagnis und Einsatz der Existenz« für beliebige (auch reaktionäre) Ziele propagiert werden, nicht aber die Emanzipation des entfremdeten Daseins in einer Revolution.

Die zwei Vorlesungsmanuskripte »Deutsche Philosophie zwischen 1871 und 1933« und »Autoritätslehre bei Luther, Calvin und Hobbes« führen französische Hörer in eine historische Darstellung dieser Gebiete unter einem historisch-materialistischen Gesichtspunkt ein. Den Autoritätslehren von Luther, Calvin und Hobbes weist Marcuse überzeugend einen Zusammenhang mit der bei Luther beginnenden Loslösung der politischen Ordnung von traditioneller Theologie nach. Zugleich wird von Luther und noch nachdrücklicher von Calvin die Pflicht der Bürger zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit religiös legitimiert. Während Luther den »inneren Glauben« von dem Einfluß der weltlichen Obrigkeit freihält, einen religiös begründeten Widerstand aber ablehnt, verpflichtet Calvin den Staat auf eine feste Orientierung an religiösen Dogmen, so daß für den Untertan bei Verletzung dieser Regelungen ein Recht auf Gehorsamsverweigerung zumindest denkbar wird. Einerseits unterwirft Calvin die Pflicht zum Gehorsam auch in den bestehenden Arbeitsverhältnissen dem göttlichen Gebot, andererseits gilt aber auch: »vergeht sich die amtierende Obrigkeit gegen das Gesetz, macht sie sich eines Verbrechens schuldig«. Bei ihm wird das »Gesetz zu einer rationalen Norm, nach der die Amtsführung der Obrigkeit sich richten muß und nach der sie geprüft werden kann.« In diesen Formulierungen kommt »die Kraft der aufsteigenden bürgerlichen Gruppen zu Worte, die sich nun stark genug fühlen, ihre Gestaltung der Daseinsverhältnisse als eine dauernde zu stabilisieren, ohne sie unter die irrationale Macht transzendenter und eschatologischer Kräfte zu stellen«.

Ganz eindeutig kommt aber die bürgerliche politische Ordnung des Gemeinwesens erst in der politischen Philosophie von Thomas Hobbes zum Durchbruch. Bei ihm wird nicht mehr die weltliche Obrigkeit an die kirchliche Norm gebunden, sondern umgekehrt, allein die souveräne weltliche Obrigkeit trifft die Entscheidung über die gültigen (und verpflichtenden) religiösen Verhaltensnormen. Ganz entscheidend ist darüber hinaus, daß Hobbes die Existenz des souveränen Staates, an dessen Spitze ein Monarch stehen kann aber auch ein parlamentarisches Gremium, aus dem der gemeinsame rationale Wille der ihn konstituierenden Bürger hervorgeht. Ausgangspunkt ist deren Einsicht, daß