



Geschichtlichkeit und Revolution

Herbert Marcuses Kritik des Politischen Existentialismus

Jan Rickermann

Zitation: Rickermann, Jan (2025): *Geschichtlichkeit und Revolution. Herbert Marcuses Kritik des Politischen Existentialismus*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, Hrsg. Heinz Gess

© 2025 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Die Texte *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* von 1928 und *Über konkrete Philosophie* von 1929 gehören zu jenen frühen Werken Herbert Marcuses, die unter den Begriff „Heideggermarxismus“¹ subsumiert werden. In diesen beanspruchte Marcuse durch eine Synthese der Philosophie von Martin Heideggers *Sein und Zeit* mit der frühen marxischen Kritik dem von ihm vorgefundenen Marxismus ein neues Fundament zu liefern. Marcuses anfängliche Begeisterung für die Lehre Heideggers führte Theodor W. Adorno in einem Brief an Max Horkheimer zu der Formulierung, er halte Marcuse für „einen durch Judentum verhinderten Faschisten“². Als eine „Gefährliche Beziehung“³, zu der der Philosoph Giorgio Agamben⁴ die Verbindung zwischen Walter Benjamin und Carl Schmitt erhöhte, soll Marcuse Verhältnis zu Heidegger nicht gedeutet werden. Stattdessen soll hier Marcuses Heidegger Interpretation als eine verstellte, oder, um Adornos Wort aufzugreifen „verhinderte“ begriffen werden. Denn ein überzeugter Heideggerianer, so Richard Wolin, war Marcuse nie.⁵ Doch Marcuse war nicht nur kein überzeugter Heideggerianer, er lieferte

¹ Schmidt, Alfred, „Heidegger und die Frankfurter Schule, Herbert Marcuses Heidegger-Marxismus“, in: Kemper, (Hg.), *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie* Frankfurt a.M./New York 1990, S.153-177, hier S. 172.

² Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Frankfurt a.M. 1995, S. 347.

³ Heil, Susanne, „Gefährliche Beziehungen“. *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart/Weimar 1996, S. 4.

⁴ Vgl. Agamben, Giorgio, *Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M. 2014, S. 64-77.

⁵ Wolin, Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton/Oxford 2001, S. 135.

auch eine der ersten Kritiken Heideggers, in der er dessen politisches Engagement für die Nationalsozialisten direkt mit seiner Philosophie in Verbindung bringt. Um Marcuses eigene Kritik des Politischen Existentialismus – die neben dem Wirken von Carl Schmitt auch die Politisierung der Existentialontologie Heideggers kritisiert – verstehen zu können, ist auf die Faszination einzugehen, die Heideggers Werk für Marcuse bereithielt. Hierbei ist nicht unbedeutend, dass sich Marcuse bei seiner Kritik des Politischen Existentialismus, die er 1934 im Text *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*⁶ formulierte, mit eben jenem konfrontiert sieht, was er zunächst von der Philosophie Heideggers eingefordert hatte, der Politisierung der zunächst scheinbar unpolitischen Existentialphilosophie.

Marcuse schrieb rückblickend über den Einschlag, den Heideggers Schrift auch bei ihm bewirkte:

Sein und Zeit erschien in der Niedergangphase der Weimarer Republik: die Nähe des Naziregimes, die kommende Katastrophe war überall spürbar. Aber der Hauptstrom der Philosophie damals reflektierte in keiner Weise die Situation. Heideggers Werk schien mir und meinen Freunden ein Neu-Beginn.⁷

Dieser vermeintliche Neubeginn schien auch wichtige Impulse für den Marxismus bereitzuhalten, der sich nach dem ersten Weltkrieg damit konfrontiert sah, dass die Proletarier sich nicht der Revolution, sondern dem Vaterland verschrieben hatten.

Entscheidend war das Scheitern der deutschen Revolution, das meine Freunde und ich eigentlich schon 1921, wenn nicht sogar noch früher mit der Ermordung von Karl und Rosa erlebt haben. Es schien nichts da zu sein, womit man sich hätte identifizieren können. [...] Was geschieht nach dem Scheitern der Revolution? Eine Frage, die für uns ganz entscheidend war. Philosophie wurde damals durchaus gelehrt, die akademische Szene war beherrscht vom Neukantianismus, Neuhegelianismus und da plötzlich erschien Sein und Zeit als eine wirklich konkrete Philosophie. Da war die Rede vom ‚Dasein‘, von ‚Existenz‘, vom ‚Man‘, vom ‚Tode‘, von der ‚Sorge‘. Das schien uns anzugehen.⁸

⁶ Marcuse, Herbert, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in: ders., *Schriften*, Bd. 3, Springer 2004, S. 7-44.

⁷ Marcuse, Herbert. „Enttäuschung“, in: Neske, Günter (Hg.) *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, S. 162-163, hier S. 162.

⁸ Marcuse, Herbert, „Theorie und Politik“, in: Habermas, Jürgen / Bovenschen, Silvia u.a. (Hg.), *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M. 1978, S. 9-62.

Diese von Marcuse beschriebene Stimmung, die eng mit Heideggers Philosophie⁹ verwoben scheint, drückte auch Hannah Arendt in ihrer Apologie Heideggers aus:

Das Gerücht, das sie [die Studenten, Anm. J.R.] nach Freiburg zu dem Privatdozenten und später auch nach Marburg lockte, besagte, daß es einen gibt, der die Sachen, die Husserl proklamiert hatte, wirklich erreicht, der weiß, daß sie keine akademische Angelegenheit sind, sondern das Anliegen von denkenden Menschen, und zwar nicht erst seit gestern und heute, sondern seit eh und je, und der, gerade weil ihm der Faden der Tradition gerissen ist, die Vergangenheit, die Vergangenheit neu entdeckt.¹⁰

Der von Marcuse als Neubeginn interpretierte Bruch, den Heidegger gegenüber dem bisherigen Denken einnahm, wurde auch von Arendt wahrgenommen und als „das Rebellische in Heideggers Vorhaben“ gesehen, in dem sich „etwas ursprünglich Philosophisches inmitten des akademischen Geredes über Philosophie“¹¹ artikulierte. Diese Rebellion gilt es jedoch im Weiteren näher zu betrachten, denn wie Rainer Rotermundt treffend anfügt, ist Heideggers

eigene Anstrengung nicht als kritische Auseinandersetzung mit irgendwelchen Vorläufern [zu verstehen], sondern als Fundamentalkritik an allen, an der gesamten abendländischen Philosophie seit Platon. Seine Revolution der Denkungsart befand sich in totaler Konfrontation zu allem bisher Gedachten, nicht in irgendeiner verbindlichen Vermittlung: Rebellion, nicht Revolution.¹²

Zu fragen ist daher, was sich Marcuse von dem rebellischen Denken Heideggers erhoffte und warum er erwartete, mit diesem eine Antwort auf jene Situation zu finden, die mit der Erfahrung vom Scheitern der Revolution verknüpft ist. Wenn Marcuse meint bei Heidegger plötzlich wieder eine Philosophie vorzufinden, die entgegen der des Neukantianismus und Neuhegelianismus den Menschen wieder „etwas angehe“, oder mit Arendt gesprochen: etwas „ursprünglich Philosophisches“ anzeige, wird damit auch die Krise der Philosophie zum Thema, der gegenüber Heideggers Denken eine Art (regressive) Krisenlösung darstellt. Während die Geschichtsphilosophie Immanuel Kants noch als Entfaltung der

⁹ „Stimmung und Befindlichkeit sind Grundworte der Heideggerschen Daseinsontologie, und was den Wahrheitsanspruch des philosophischen Denkens angeht, so ist auch darauf zu verweisen, daß Heidegger die Aufgabe der Philosophie in der Weckung einer Grundstimmung sieht.“ (Givsan, Hassan, *Zu Heidegger. Ein Nachtrag zu „Heidegger – das Denken der Inhumanität“*, Würzburg 2011, S. 21.)

¹⁰ Arendt, Hannah. „Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 23 (1969), H. 258, S.893-902, hier S. 894.

¹¹ Ebd.

¹² Rotermundt, Rainer, *Konfrontationen. Hegel, Heidegger, Levinas*. Würzburg 2006, S. 80.

bürgerlichen Versprechen gelten darf, die sich zumindest auf einen realen gesellschaftlichen Schein berufen konnte, so schwindet später jener Fortschrittsglaube aus der Philosophie, oder diese bleibt, um ihren Wahrheitsanspruch nicht zu gefährden, notwendig abstrakt. Hiervon zeugt auch der von Marcuse angeführte Neukantianismus, der sich notwendig der Reflexion der gesellschaftlichen Krisen verschließen musste.

Da der neukantianische Versuch, Philosophie und Wissenschaft wieder zusammenzuführen, sich auf die Methodik stützte, die den wissenschaftlichen und industriellen Fortschritt ausgelöst und getragen hatte, musste er angesichts der sich beschleunigenden Industrialisierung und der damit verbundenen immer ausgeprägteren sozialen Ungleichheit zunehmend als mitverantwortlich für diese Entwicklung und daher als lebensferner, ja lebensfeindlicher Konstruktivismus gesehen werden. Die vermeintliche Wissenschaftshörigkeit galt umso mehr als Stigma, je spürbarer die Widersprüche des Kapitalismus in der Zeit der Hochindustrialisierung und der Kette der Wirtschaftskrisen wurden.¹³

Damit ging weiter einher, dass von der Philosophie „der Erste Weltkrieg als Zäsur, den ‚Untergang der Kultur‘ markierend, gar nicht thematisiert wird, ja nicht einmal registriert wird.“¹⁴ Der Erfahrung der Geschichte gegenüber ebenso verschlossen erschien der Marxismus. Während das Marx’sche Kapital noch vom „*inwendigen Zusammenhang* zwischen Marx’ Perspektive auf eine kommunistische, revolutionäre Umwälzung, d.h. der praktischen Verwirklichung einer vernünftigen Gesellschaft, und seiner wissenschaftlichen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft“¹⁵ zeugte, ist diese Verbindung spätestens nach der Erfahrung des ersten Weltkriegs und der Integration des Proletariats¹⁶ nicht mehr aufrechtzuhalten. Revolutionstheorie und die begriffliche Kritik der Gesellschaft sind in zwei disparate Teile zerfallen. Um weiter revolutionär auftreten zu können, musste der Marxismus die Erfahrung der Entmachtung des Subjekts verdrängen, oder besser die Revolution als Resultat der Geschichte setzen, um diese vom Willen und Handeln des Subjekts abzulösen. Kurz, der Marxismus musste dogmatisch werden.¹⁷

¹³ Kellerer, Sidonie, *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz 2013, S. 260f.

¹⁴ Givsan, *Zu Heidegger*. S. 7.

¹⁵ Spekker, Matthias, „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär“. Wahrheit in Marx’ wissenschaftlicher Gesellschaftskritik“, in: Bohlender, Matthias / Schönfelder, Anna-Sophie / Spekker, Matthias (Hg.), *Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx’schen Gesellschaftskritik*, Bielefeld 2020, S. 25–75, hier S. 31.

¹⁶ Siehe hierzu: Rotermundt, Rainer, *Verkehrte Utopien. Nationalsozialismus, Neonazismus, Neue Barbarei*, Frankfurt a.M. 1980, S. 24.

¹⁷ Vgl. Stapelfeldt, Gerhard, *Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik*, Bd. III.2, Freiburg 2021, S. 37ff.

Was Marcuse sich dagegen aus der Synthese von Marx und Heidegger erhofft, ist nicht weniger, als eine philosophische Korrektur des dogmatisch gewordenen Marxismus, um diesen wieder als „unzerreißbare[...] Einheit von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Tat“¹⁸ freizulegen. Sein Versuch, dem Marxismus wieder eine philosophische Grundlage zu geben, lässt sich mit den Vorhaben von Georg Lukács (*Geschichte und Klassenbewusstsein*) oder Karl Korsch (*Marxismus und Philosophie*) vergleichen. Statt als eine von revolutionären Bestrebungen getrennte wissenschaftliche Kritik der bürgerlichen Wirtschaftsordnung sollte der Marxismus bereits bei Korsch wieder als „Theorie der sozialen Revolution“¹⁹ begriffen und der Blick von einer ökonomistisch-evolutionistischen Reduktion befreit werden, um wieder auf das Handeln und Bewusstsein des Subjekts zu fallen. Die Fokussierung auf das Handeln und Denken war umso wichtiger, als Marcuse angesichts der „verpfuschten revolutionären Situationen“²⁰ erkannte, dass die Revolution nicht durch einen Determinismus verbürgt, sondern von der Entscheidung der Subjekte abhängig ist. Interessant ist nun, dass Marcuse für seinen Entwurf einer philosophischen Korrektur des Marxismus entgegen Korsch und Lukács auf Heidegger zurückgreift. Der Grund hierfür wird in Marcuses Kritik an Lukács' Begriff des richtigen Klassenbewusstseins angedeutet:

Dieser Begriff ist (wie schon die Konzeption des Klassenbewusstseins überhaupt) eine Durchbrechung der Dimension der Geschichtlichkeit, eine Fixierung ‚außerhalb‘ des Geschehens, von wo aus erst eine künstlich-abstrakte Verbindung mit der Geschichte hergestellt werden muß.²¹

Gegen diese der Geschichte und dem Subjekt äußerliche Bestimmung, die Marcuse sich nur als Verfall der einstmaligen Impulse der Marx'schen Kritik erklären konnte, sollte mit Heidegger der ursprüngliche Gehalt der Dialektik²² freigelegt werden. Denn

was bei Marx Sinn und Wesen der geschichtlichen Bewegung selbst war, wird jetzt zu ihrer Fessel: durch eine schlechte Dialektik läßt sich jeder Rückschritt rechtfertigen, als notwendiges Glied der dialektischen Bewegung behaupten, so daß am Ende dasselbe

¹⁸ Marcuse, Herbert, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, in: ders., *Schriften*, Bd. I, Springe 2004, S. 347-384, hier. S. 347.

¹⁹ Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt a.M./Wien 1966, S. 128.

²⁰ Marcuse, *Beiträge*, S. 357.

²¹ Marcuse, Herbert, *Zum Problem der Dialektik I*, in: ders., *Schriften*, Bd. I, Springe 2004, S. 407-423, hier S. 421.

²² Dass sich Marcuse hier keineswegs auf Heidegger berufen kann, wird hingegen in *Sein und Zeit* deutlich. Dort gilt Heidegger die Dialektik als etwas was „zu Hilfe gerufen“ (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 22) wird, um sich der Seinsfrage nicht stellen zu müssen. Selbst die Dialektik Platons, „die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig“ (ebd., S. 25) durch Aristoteles' radikaler Fassung des Seinsproblems. Marcuse kritisiert Dialektik jedoch nicht als Verdeckung, sondern betrachtet lediglich die zur Legitimationsideologie gewordene Dialektik des Marxismus als Verfallsform jener Dialektik, die er wieder freilegen möchte.

*herauskommt wie bei der bürgerlichen Philosophie: Vermeidung von Entscheidungen. Demgegenüber ist es Pflicht, entweder alles Reden von Dialektik aufzugeben, oder sich wieder um eine ursprüngliche Aneignung der Dialektik zu bemühen.*²³

Um zur ursprünglichen Aneignung der Dialektik oder der Marx'schen Theorie im Ganzen zu gelangen, scheint Marcuse der Destruktion Heideggers folgen zu können, die in §6 von *Sein und Zeit* eingeführt wird. Hierbei geht es Heidegger um die Freilegung der „ursprünglichen Erfahrungen“, die durch die Verfallenheit des Daseins an Tradition der Philosophie überdeckt werde. Dafür bedürfe es der „Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen.“²⁴ Mit Heideggers Philosophie, so schien es, waren die Probleme der Philosophie nicht abstrakt, sondern aufs Engste mit der Erfahrung des konkreten Daseins verknüpft, die es gegenüber den abstrakt gewordenen Lehren wieder freizulegen galt. So verstanden ist Philosophie nicht Philosophie eines Bewusstseins, sondern die Tätigkeit des praktischen und besorgenden Daseins und damit nicht abstrakt und zeitlos, sondern selbst geschichtlich. Die damit angedeutete Überwindung der Trennung von Erkenntnis und Handlung durch das tätige Dasein harmonierte nur zu gut mit Marcuses Auffassung vom wieder freizulegenden Marxismus, dessen Wahrheiten „keine Wahrheit des Erkennens, sondern des Geschehens“ sein sollten. Was Marcuse mit Heidegger wieder beleben wollte, war der Marxismus als „als Theorie des gesellschaftlichen Handelns, der geschichtlichen Tat.“²⁵ Diese radikale Tat wird von Marcuse als die „entscheidende Realisierung des menschlichen Wesens begriffen“²⁶, die im Bestehenden unmöglich ist, und daher mit der Veränderung der Verhältnisse, der Revolution zusammenfällt.

Auffällig ist hier, dass Marcuse in der Philosophie Heideggers wichtige Impulse zur Korrektur des Marxismus vorzufinden glaubt, die sowohl die neukantianische als auch marxistische Abwendung von den konkreten geschichtlichen Menschen zurücknimmt. Dies ist umso interessanter, da Marcuse, der in einem späteren Text die „Entfernung zwischen Faktizität und Idee“²⁷ in der idealistischen Philosophie als Resultat des „Sich-Abfinden mit dem Bestehenden“²⁸ betrachtet, hier etwas vorfindet, was gerade diese Entfernung zurückzunehmen scheint. Die Philosophie Heideggers bedeute entsprechend gar den Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie, „den Punkt, wo die bürgerliche Philosophie sich von innen

²³ Marcuse, *Dialektik I*, S. 409f.

²⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 22.

²⁵ Marcuse, *Beiträge*, S. 347.

²⁶ Ebd., S. 350.

²⁷ Marcuse, Herbert, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, in ders., *Schriften*, Bd. 3, Springe 2004, S.186-226, hier S. 190.

²⁸ Ebd.

her selbst auflöst und den Weg freimacht zu einer neuen ‚konkreten‘ Wissenschaft.“²⁹ Heideggers Philosophie stelle durch den Satz nach dem die *Substanz* des Menschen [...] die *Existenz*“³⁰ sei, die Philosophie in den Dienst der Existenz, und arbeite damit auf seine Wahrheit und Erfüllung hin. Für Marcuse, für den die Wahrheit mit der Verwirklichung des Wesens der Menschen, folglich, angesichts der entfremdeten Verhältnisse, mit der Notwendigkeit einer Revolution einhergeht, musste Heideggers Rücknahme der philosophischen Abstraktion, seine Fokussierung auf die konkrete Existenz, in letzter Konsequenz eben zu jenem Umwerfen der Verhältnisse führen. Wie sonst sollte, wenn sich die Philosophie wieder in den Dienst der Menschen stelle, diese wahrheitsfähig sein?

Doch wie glaubt Marcuse mit Heidegger den Marxismus wieder zu seinen anfänglichen Impulsen rückführen zu können? Zur Beantwortung dieser Frage wird im Folgenden zunächst Heideggers Unterfangen zusammengefasst.

Heideggers Daseinsanalyse und der Begriff der Geschichtlichkeit

In *Sein und Zeit* geht es Heidegger um die Frage „nach dem Sinn von Sein“³¹. Diese sei in der bisherigen Philosophie jedoch verfehlt worden, da diese das Sein nicht als Sein, sondern als Seiendes begreife. Dieser Auffassung der bisherigen Seinslehre, der Ontologie, tritt Heidegger entgegen. Das Sein, welches zunächst als der allgemeinste Begriff gefasst werden kann, zeigt sich so verstanden als „der dunkelste.“³² Er ist laut Heidegger, was seiner Abhandlung aber nicht im Weg steht, undefinierbar: „Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.“³³ Der Weg, den Heidegger zur Beantwortung der Frage nach dem Sein antritt, führt ihn zur Analyse des Daseins³⁴. Denn das Dasein, also das „Seiende, das wir selbst je sind“³⁵, verfügt bereits über ein durchschnittliches und vages Seinsverständnis. Das Dasein ist dadurch ausgezeichnet, dass es „diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“ Das Dasein hat damit ein Verhältnis zu seinem Sein, der Existenz. Diese kann jedoch ergriffen

²⁹ Marcuse, *Beiträge*, S. 358.

³⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 117.

³¹ Ebd., S. 2.

³² Ebd., S. 3.

³³ Ebd., S. 4.

³⁴ „Das unvollendet gebliebene Werk *Sein und Zeit* besteht aus einem ersten Teil, der die sogenannte ‚Daseinsanalytik‘ vollzieht als eine erste Etappe auf dem Weg hin zu dem faktisch nie erreichten Ziel der Antwort auf die eigentliche, nämlich ontologische Frage: was ist Sein?“ (Kellerer, Sidonie, „Sein und Zeit: Ein Buch für alle und Jeden? Zu Heideggers Daseinsbegriff“, in: Heinz, Marion / Bender, Tobias (Hg.), „*Sein und Zeit*“ neu verhandelt. *Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hamburg 2019, S. 113-160, hier S. 120).

³⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 7.

oder versäumt werden: „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht selbst zu sein.“ Marcuse konnte hier durchaus eine Emphase auf die Praxis wahrnehmen, denn die „Frage nach der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen“³⁶. Zur Beantwortung der Frage nach dem Sein geht Heidegger zur Analytik des Daseins über, welches einen „ontisch-ontologischen Vorrang“³⁷ habe, wobei er auch auf jene „wesenhafte[n] Strukturen“³⁸ eingeht, in der sich die Existenz verhält, ihre „Seinscharaktere“, die er „Existentialien“³⁹ nennt. Heideggers Versuch der Seinsfrage nachzugehen, zeigt sich hierbei keineswegs als Gegenentwurf zum alltäglichen Dasein, sondern *als* „nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.“ Zur Klärung von Heideggers Frage bedarf es dieser Radikalisierung, da das Dasein zwar das ontisch nächste – „wir *sind* es sogar je selbst“ – ontologisch jedoch das Fernste sei. Auch wenn das Dasein bereits über eine bestimmte Auslegung seines Seins verfügt, kann es dieses, wie oben angedeutet, verfehlen. Denn das Dasein hat die „Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesentlich ständig und zunächst verhält, aus der ‚Welt‘“⁴⁰. Mit anderen Worten kann Heidegger der Frage nach dem Sein zwar mit der Analyse des Daseins nachgehen und hier sogar auf die alltägliche, vorontologische Auslegung des Seins vertrauen, dennoch muss diese erschüttert⁴¹ werden, um von der vorläufigen zur eigentlichen Auslegung zu gelangen. Da das Dasein nicht statisch, sondern zeitlich ist, ist auch „das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein ausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit*.“⁴² Die auch von Marcuse aufgegriffene Geschichtlichkeit des Daseins ist in der Zeitlichkeit des Daseins begründet. Das Dasein versteht sich zunächst aus der „überkommende[n] Daseinsauslegung“. So verstanden ist die Vergangenheit nichts zurückliegendes, sondern bereitet den zukünftigen Weg, sie „geht ihm je schon vorweg“⁴³. Damit ist die Tradition gleichsam etwas Abstraktes, das die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins verdeckt. So stellt Heidegger fest:

[D]as Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder

³⁶ Ebd., S. 12.

³⁷ Ebd., S. 14.

³⁸ Ebd., S. 17.

³⁹ Ebd., S. 44.

⁴⁰ Ebd., S. 15.

⁴¹ „Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag.“ (Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Frankfurt a.M. 1992, S. 255).

⁴² Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 17.

⁴³ Ebd., S. 20.

*minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab. Das gilt nicht zuletzt von dem Verständnis und seiner Ausbildbarkeit, das im eigensten Sein des Daseins verwurzelt ist, dem ontologischen.*⁴⁴

Es ist ausgerechnet die einfach übernommene Tradition, die hier die Geschichtlichkeit „entwurzelt“ und den „Zugang zu den ursprünglichen ‚Quellen‘“ verlegt aus „denen die überlieferten Kategorien und Begriffe z.T. in echter Weise geschöpft wurden.“ Die Tradition versperrt die Notwendigkeit des von Heidegger anvisierten Rückgangs und verhüllt stattdessen die „eigene Bodenlosigkeit“⁴⁵. Einen Beleg dafür, wie auch für die Auslegung des Daseins aus der Welt, findet Heidegger in der Verwendung der Begriffe der griechischen Ontologie, die auch heute noch die Begriffe der Philosophie bestimme. Die Begriffe seien der Tradition verfallen und als Selbstverständlichkeit zum bloßen Material geworden. Über die mittelalterliche Scholastik sei die griechische Ontologie, als entwurzelte, in die Metaphysik der Neuzeit übergegangen. Entsprechend richtet sich Heidegger auch vornehmlich gegen Descartes' *cogito sum* und den damit verbundenen Versuch „der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen.“⁴⁶ Doch Descartes verdeckte mit seiner Begründung der Subjektivität durch das Denken nicht nur die Frage nach dem *sum*, welches dann immer schon durch das Denken gegeben ist, sondern fasse die *res cogitans* durch die Übertragung der mittelalterlichen Ontologie, vor allem jene von Francisco Suárez, als *ens* und damit als hergestellte: „Die scheinbar neuzeitliche Subjektivität sei also in Wirklichkeit eine Übertragung des Vorhandenheitsdenkens auf einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit [...] [,] nämlich auf das Bewusstsein.“⁴⁷ Heideggers Kritik an Descartes, die sich gegen jede Idee des Subjekts richtet, verabschiedet zugleich den Versuch Verdinglichung durch die bewusste Tat des Subjekts zu bekämpfen, als lediglich ontische Maßnahme und grenzt sich, wenn auch nur durch den Verweis auf den Begriff der Verdinglichung des Bewusstseins, deutlich von Lukács wie auch jeder das Subjekt nicht verabschiedenden revolutionären Bestrebung ab:

Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjektum (ὑποκείμενον

⁴⁴ Ebd., S. 21.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 24.

⁴⁷ Kellerer, *Zerrissene Moderne*, S. 185.

[hypokeímenon; Anm. d. Hg.] ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚Verdinglichung des Bewußtseins‘ zur Wehr setzen mag.⁴⁸

Gegen den als verdinglicht verworfenen Subjektbegriff soll das eigentlich geschichtliche Dasein freigelegt werden. Wenn Heidegger nun sagt, das „Wesen` des Daseins liegt in seiner Existenz“, so ist dies gegen die Auffassung der bisherigen Ontologie gerichtet. Geht es Heidegger darum, das „Was-sein (essentia)“ des Seienden „aus seinem Sein (existentia)“ zu begreifen, so muss die Bedeutung der *existentia*, die in der bisherigen Ontologie als bloß Vorhandenes gefasst werde, überwunden werden. Die bloße Vorhandenheit, die den Dingen vorbehalten sei, soll so vom Dasein geschieden werden, welches nicht vorhanden ist, sondern über eine Existenz verfügt. Entsprechend habe das Dasein auch keine vorhandenen Eigenschaften, „sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das.“ Da das Dasein weiter kein „Fall oder Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem“ sei, sondern je mein „in dieser oder jener Weise zu sein“, sei es immer „je seine Möglichkeit“⁴⁹. Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass das Dasein hinter ein mögliches Ideal zurückfalle, denn das Dasein sei nicht „aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz [zu] konstruieren“⁵⁰. Stattdessen geht es hier um die Frage, ob das Sein des Daseins ergriffen oder verfehlt wird, ob das Dasein eigentlich oder uneigentlich existiert:

Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen‘, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar‘ gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches eigentliches, das heißt sich zueigen ist.⁵¹

Da die Auslegung des Seins des Daseins über die alltägliche Grundverfassung des Daseins erfolgt, legt es sich aus der Welt aus seinem In-der-Welt-sein⁵² aus. Die Uneigentlichkeit, der Verlust des Eigenen ist hierbei der Struktur der Auslegung des Daseins selbst geschuldet.

Allein dieses ‚in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Mißdeuten‘ gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich

⁴⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 46.

⁴⁹ Ebd., S. 42.

⁵⁰ Ebd., S. 43.

⁵¹ Ebd., S. 42.

⁵² Durch das In-Sein möchte Heidegger das Dasein nicht als bloß vorhandenes, sondern als ein in ihr Wohnendes begreifen: „Der Ausdruck ‚bin‘ hängt zusammen mit ‚bei‘; ‚ich bin‘ besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei ..., vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat*“ (Ebd., S. 54).

selbst – und d.h. auch sein In-der-Welt-sein – ontologisch zunächst von dem Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst nicht ist, das ihm aber ‚innerhalb‘ seiner Welt begegnet.⁵³

Hierbei ist für Heidegger wesentlich, dass das Dasein nicht als Subjekt mit Objekten⁵⁴ konfrontiert ist, sondern als Dasein im „*Umgang in der Welt und mit innerweltlichen Seienden*“⁵⁵ auf Dinge trifft, die über den Gebrauch, den sorgenden Umgang, als Zeug zuhanden sind.

In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutive Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, umso ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, umso unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug.⁵⁶

Doch das Dasein ist bei seinem In-der-Welt-sein nicht als einzelnes mit dem Zeug oder Zeugganzen konfrontiert, sondern findet im Mitsein statt, welches „gleich ursprünglich“⁵⁷ ist. „Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen.“⁵⁸ Eben dies bedingt die Uneigentlichkeit, die Daseinsauslegung aus dem anderen Seienden, aus seiner Mit- und Umwelt und eben nicht aus dem Sein des Seienden. „Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst.“ Das Dasein hat so kein eigenes Sein, vielmehr wird hier „das Sein als alltägliches Miteinandersein übernommen“⁵⁹. Hierfür nutzt Heidegger den Begriff des *Man*. Das Seinsverständnis wird von der Mitwelt übernommen und das eigene Sein durch die „unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen“ abgenommen. „In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.“⁶⁰ Das Dasein existiert, wie Heidegger sagt, im Modus des Man. Das kennt man entsprechend aus der Rede: „Nicht ich habe etwas getan, sondern das macht man ja so“.

Wir genießen und vergnügen uns, wie man genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie man sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch von ‚großen

⁵³ Ebd., S. 58.

⁵⁴ „Sobald aber das ‚Phänomen des Welterkennens‘ selbst erfaßt wurde, geriet es auch schon in eine ‚äußerliche‘, formale Auslegung. Der Index dafür ist die heute noch Übliche Ansetzung von Erkennen als einer ‚Beziehung zwischen Subjekt und Objekt‘, die so viel ‚Wahrheit‘ als Leerheit in sich birgt. Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.“ (Ebd., S. 60).

⁵⁵ Ebd., S. 66.

⁵⁶ Ebd., S. 69.

⁵⁷ Ebd., S. 114.

⁵⁸ Ebd., S. 118.

⁵⁹ Ebd., S. 125.

⁶⁰ Ebd., S. 126.

Haufen' zurück, wie man sich zurückzieht; wir finden ,empörend', was man empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.⁶¹

Heidegger zeichnet hier zweifellos ein Bild des Einzelnen in der Masse, die diesen auf die bloße Durchschnittlichkeit festlegt.

Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ,die Öffentlichkeit' kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. [...] Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt so das Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.⁶²

Hier gewinnt das Dasein aus der Öffentlichkeit folglich nicht nur eine falsche Auslegung von sich als Man anstelle des von Heidegger geforderten Selbst; mit dem Man verbunden ist auch eine Einschränkung der individuellen Möglichkeiten, da diese mit den Werten der Öffentlichkeit kompatibel sein müssen: „Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft.“⁶³ Neben der Einebnung des Daseins auf den Regelkatalog der Durchschnittlichkeit beklagt Heidegger zudem die Abnahme der Entscheidung durch das Man:

„Das Man ist überall dabei, doch so daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. [...] Das Man ,war' es immer und doch kann gesagt werden, ,keiner' ist es gewesen.“⁶⁴

Da Man hat damit eine entlastende Funktion: „Das Man entlastet so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit.“⁶⁵ Die Herrschaft des Man wird durch die in ihm liegende „Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen“⁶⁶ befestigt.

Das ,Man' entlastet das Daseins besonders dadurch, daß es dieses in seinem Sein verständig auslegt, indem es dieses in ,natürlicher' Weise als in der Welt ,Vorhandenes' begreift, statt umgekehrt die Welt als einen Seinscharakter des Daseins zu erkennen,

⁶¹ Ebd., S. 127.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

indem es also das Dasein einfach als ‚wirklich‘ nimmt und die Beunruhigung der Möglichkeit des Seinkönnens umgeht.⁶⁷

Das Dasein ist zunächst „Man zerstreut muß sich erst finden“⁶⁸. Als Man ist es nicht es selbst, sondern „in der Weise der Unselbstständigkeit und Uneigentlichkeit“⁶⁹. Es gelte, das „Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerschneiden der Vorstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt“⁷⁰ zu unternehmen, um das eigentliche Selbst, das Sein des Daseins ausfindig zu machen. Die Eigentlichkeit ist, wie bereits angeführt, die Radikalisierung der alltäglichen Daseinsauslegung, eine „radikale Einstellungsänderung“⁷¹, der „Ausbruch aus der Uneigentlichkeit des ‚Man‘, also den Maßstäben, Regeln, Normen, die uns gesellschaftlich vorgegeben werden.“⁷² „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existentials*“⁷³.

Gegen die Uneigentlichkeit, gegen das Man, wird zunächst die Angst angeführt. In ihr „liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.“⁷⁴ Die Angst kann das Dasein jedoch kaum aus der Uneigentlichkeit befreien, da sie „überfällt und entschwindet.“⁷⁵ Von größerer Dauer und selbst Teil des Daseins ist der Tod, welcher dem Dasein von keinem Man abgenommen werden kann. Die „Beruhigung muß an der Endlichkeit, an der Möglichkeit des Todes zerschellen.“⁷⁶ Durch das gedankliche Vorlaufen in den eigenen Tod kann das Dasein seine Verfallenheit dem Man gegenüber aufkündigen, sich von „den *Illusionen des Man*“⁷⁷ lösen. „*Eigentliches Sein zum Tode* kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit nicht *ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verständigkeit des Man *umdeuten*.“⁷⁸ Der Tod „vereinzelt das Dasein auf es selbst“⁷⁹ Es wird ein eigentliches Dasein.

⁶⁷ Krockow., Christian Graf von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt a.M. / New York 1990, S. 72.

⁶⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 129.

⁶⁹ Ebd., S. 128.

⁷⁰ Ebd., S. 129.

⁷¹ Kellerer, *Zerrissene Moderne*, S. 188.

⁷² Ebd., S. 189.

⁷³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 130.

⁷⁴ Ebd., S. 191.

⁷⁵ Givsan, *Zu Heidegger*, S. 37.

⁷⁶ Krockow, *Entscheidung*, S. 73.

⁷⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 266.

⁷⁸ Ebd., S. 260.

⁷⁹ Ebd., S. 263.

Heideggers Vorstoß, zum eigentlichen Dasein über die eigene Endlichkeit zu gelangen, wurde, wie Sidonie Kellerer anführt, fälschlicherweise von den meisten Lesern „als sinnvolles Versprechen individueller Verantwortung und Freiheit gelesen.“⁸⁰ Dem liegt jedoch das Missverständnis zugrunde, mit dem *Sein und Zeit* als existenzphilosophische Anleitung zur autonomen Handlung des Einzelnen interpretiert wird. Entsprechend bemerkte Hassan Givsan: „Es ist erstaunlich, wie viele Heidegger-Leser irregeführt durch das Wort ‚Existenz‘, Heideggers Daseinsontologie hermeneutisch-unschuldig als existenziellen Individualismus mißverstehen wollen, dieselben übrigens, die bei dem Heidegger von 1933 entsetzt tun.“⁸¹

Vielmehr ist die durch das gedankliche Vorlaufen in den eigenen Tod gewonnene Vereinzelung aus dem Man nur die Bedingung für die Bindung des Daseins an sein Volk. „Die Vereinzelung qua Sein-zum-Tode ist also in diesem Prozess lediglich eine Etappe“⁸². Blickt man auf den weiteren Verlauf von Heideggers Argumentation, wird die Rolle der Geschichtlichkeit für seine Konzeption deutlich, denn laut Heidegger sei ohne diese „das Ganze des Daseins hinsichtlich seines eigentlichen *Ganzseins*“⁸³ noch nicht ausreichend analysiert. Mit der Einführung der Geschichtlichkeit verdeutlicht Heidegger, dass „Sein-zum-Tode nur Bedingung und nicht Möglichkeit eigentlichen Handelns sei“⁸⁴. Wie Emmanuel Faye verdeutlicht, stellt der §74 den „Höhepunkt der Ausführungen über die Geschichtlichkeit des Daseins und damit zugleich Gipfel des gesamten Werks, insofern alles auf die Paragraphen zur Geschichtlichkeit hinausläuft“⁸⁵ dar. Geschichtlichkeit ist bei Heidegger von der Historie zu unterscheiden, da in dieser die Geschichte bloßes Objekt sei. Stattdessen ist, Heideggers Daseinsanalyse folgend, die Geschichtlichkeit in der Sorge des Daseins verwurzelt. Das Alltägliche wird hierbei als uneigentliche Geschichtlichkeit des Daseins erkennbar, während dem eigentlichen Dasein die „Erschließung und Erfassung von Geschichte“⁸⁶ obliegt. Mit dem Vorlaufen in den eigenen Tod habe das Dasein bisher nur seine Eigentlichkeit und damit die Möglichkeit gewonnen, entschlossen zu handeln. Doch erst durch die Geschichtlichkeit, durch das Erschließen „aus dem Erbe“⁸⁷, werden die faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens gewonnen. Das Freisein für den Tod befreit damit nicht nur aus dem Man, sondern „bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals.“ Wurde das Dasein folglich zunächst aus der Masse der Anderen durch die Angst vor dem Tod

⁸⁰ Kellerer, *Zerrissene Moderne*, S. 189.

⁸¹ Givsan, *Zu Heidegger*, S. 32.

⁸² Kellerer, *Zerrissene Moderne*, S. 137.

⁸³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 372.

⁸⁴ Kellerer, *Sein und Zeit*, S. 192.

⁸⁵ Faye, Emmanuel, Heidegger. *Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Berlin 2009, S. 33.

⁸⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 376.

⁸⁷ Ebd., S. 383.

vereinzelt, so ist das vereinzelte Dasein als Eigentliches nun frei, sich an sein Schicksal zu binden. Das von all den gesellschaftlichen Konventionen oder auch Formen bürgerlicher Vermittlung befreite Dasein findet sein Schicksal in der Volksgemeinschaft, die seine Vereinzelung wieder aufhebt. „Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.“⁸⁸ Das eigentlich geschichtliche Dasein wiederholt die gewesenen Existenzmöglichkeiten. „Die Erwidern der Möglichkeit im Entschluß ist aber zugleich als *augenblicklicher der Widerruf* dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit‘ auswirkt.“⁸⁹ Diese zunächst kryptische Bedeutung von Wiederholung und Widerruf stellte Johannes Fritsche heraus:

*In Paragraf 74 stellt sich heraus, dass es Geschick ist, was sie [die eigentlichen Daseine; Anm. J.R.] zurückruft, und Geschick ist die Volksgemeinschaft. Die Volksgemeinschaft ruft Dasein zurück in sein Schicksal, und eigentliches Dasein hört auf diesen Ruf und erwidert ihn, wogegen andere Daseine, die uneigentlichen, versuchen, ihn zu ignorieren und nicht zu erwidern. Das Schicksal des Daseins ist, Gesellschaft zu widerrufen und Gemeinschaft wiederzuverwirklichen. Dieses Programm geht gegen Liberale und Linke, gegen all diejenigen, die behaupten, dass die kapitalistische Gesellschaft mit ihrem Parlamentarismus und Gewerkschaften Fortschritt repräsentiert.*⁹⁰

Marcuses immanente Kritik an Heidegger

Wie im Folgenden gezeigt wird, missversteht Marcuse, der die Frage nach dem Sein des Da-Seins als Frage nach der Verwirklichung des Daseins begreift, Heideggers Ansatz und Einsatz. Dieses Missverstehen ist jedoch konstitutiv, um die Fundamentalontologie überhaupt mit dem Marxismus verbinden zu können. In Heideggers zur Klärung der Seinsfrage herangezogenen Analyse des Daseins erkennt Marcuse in den verschiedenen Etappen der Ausführung eine Rückbindung der oft nur abstrakt verhandelten philosophischen Probleme an die menschliche Praxis. Statt eines abstrakten und transzendenten Subjekts der Philosophie findet Marcuse hier das *Dasein* vor, welches die sich ihm vorfindbare Welt erschließen und verändern. Eine ähnliche Rückbindung entnimmt Marcuse den Schriften von Marx und

⁸⁸ Ebd., S. 384.

⁸⁹ Ebd., S. 386.

⁹⁰ Fritsche, Johannes, *Geschichtlichkeit und Nationalsozialismus in Heideggers Sein und Zeit*, Berlin 2014, S. 211.

Engels, die er sich hier „im Horizont von Heideggers *Sein und Zeit* aneignet“⁹¹. Deutlich wird hierbei Marcuses Fokus auf die geschichtliche Dynamik, die er gegen Verdinglichung und Abstraktion in Stellung bringt. Der eigentliche methodische Sinn der marxistischen Dialektik sei entsprechend „die zur starren Eindeutigkeit abstrahierten geschichtlichen Kategorien“ aufzulösen und diese „wieder in ihren einmaligen lebendig-konkreten Boden“⁹² zurückzuführen. Durch das Heranziehen der frühen Arbeiten von Marx und Engels gelingt es Marcuse, wie Alfred Schmidt herausstellt, „streckenweise über die Abgründe hinwegzuleiten, die sich zwischen den Intentionen Heideggers und denen von Marx und Engels auf-tun“⁹³. Liefert die Rücknahme der Abstraktion bei Heidegger die scheinbare Möglichkeit einer konkreten Philosophie, so ist es Heideggers Kritik des Man, die gleichzeitig zur Theorie der Revolution erweitert werden soll. Marx und Heidegger werden folglich nicht nur zusammengeführt, sondern sollen sich auch wechselseitig korrigieren. Die Marx'sche Dialektik könne zwar die Gegebenheiten auf eine geschichtliche Situation zurückführen, doch „[w]enn alle Tatsachen in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit begriffen sind, werden damit nicht alle Tatsachen bejaht?“⁹⁴ Während Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* mit ihrer Rückführung des menschlichen Wesen auf seine geschichtlichen Existenzverhältnisse in einer doppelten Frontstellung gegen „die ideologische Geistgläubigkeit der Linkshegelianer und Feuerbachs sensualistischen Anthropologismus“⁹⁵ kämpften, ist Marcuses Kampf anders zu fassen. Die Revolution, die noch bei Marx durch das kämpfende Proletariat verbürgt schien, hat nun an Absicherung verloren und die Einspruchsinstanz gegen die Verdinglichung scheint selbst total verdinglicht und in den Staat integriert zu sein. Gegen die vermeintliche Gleichwertigkeit führt Marcuse daher die Möglichkeit an zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz unterscheiden zu können. „Der eigentlich existenziale Wert ist die Wahrheit der Existenz als Angemessenheit des Existierens an seine eigentliche Möglichkeit.“⁹⁶ Heideggers Kritik des Man, die Suche nach der Eigentlichkeit des Daseins wird dabei zur Korrektur der Dialektik und Schablone der Entfremdungskritik. Auch in der größten Entfremdung ist noch ein Erkennen der Verdinglichung möglich, die unter der Anführung von Marcuses konkreter Philosophie zur revolutionären Tat führen soll:

In all dieser Verfallenheit bleibt aber auf dem Grunde des Daseins ein – wenn auch noch so verdecktes – Verstehen seiner Eigentlichkeit. Immer doch geht es dem Dasein um

⁹¹ Schmitt, Alfred, „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse“, in: Marcuse, Herbert / Schmidt, Alfred (Hg.), *Existenzialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt a.M. 1973, S. 111-142, hier S. 113.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., S. 119.

⁹⁴ Marcuse, *Beiträge*, S. 371.

⁹⁵ Schmidt, *Heidegger und die Frankfurter Schule*, S. 167.

⁹⁶ Marcuse, *Beiträge*, S. 371.

sein eigenes Sein, und diese existenzial gefaßte ‚Sorge‘ wird als das eigentliche Sein des Daseins angesprochen.⁹⁷

Entscheidend ist, dass Marcuse die Bedeutung von Heideggers Sein zum Tode an dieser Stelle übergeht, und stattdessen nur die Sorge anführt. Diese begreift Marcuse jedoch im Gegensatz zu Heidegger materialistisch: „Die primäre Sorge des Daseins aber geht um es selbst, um seine Produktion und Reproduktion.“⁹⁸ Heideggers Seinsfrage, wie auch dem Dasein, welchem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“⁹⁹, wird Marcuse damit kaum gerecht.

Da Marcuse nur allzu schnell versucht die Philosophie Heideggers mit den Begriffen von Marx kurzuschließen oder mit Inhalten des Marxismus zu füllen, stellt für ihn ausgerechnet Heideggers Konzeption der Geschichtlichkeit den „entscheidende[n] Punkt“¹⁰⁰ der Heidegger’schen Philosophie dar. Völlig richtig erkennt Marcuse hierbei, dass Heideggers Daseinsanalyse in Vorstellungen von Schicksal, Erbe und Volk mündet und sich hier „vollendet“¹⁰¹. Entweder übernimmt das *Dasein* sein Handeln aus vorgefundenen Verhaltensweisen in Form des *Man*, oder es gelangt zur *Eigentlichkeit* „in der totbereiten Übernahme des Erbes, im selbstgewählten Vollzug der Notwendigkeit“, wie Marcuse ohne Bedenken zusammenfasst. Entsprechend greift auch Marcuse Heideggers Verhältnis von Wiederholung und Widerruf auf. Das Dasein „bringt sich aus der Verfallenheit uneigentlichen Existierens in die eigentliche Existenz, indem es *geschichtlich* wird: seine überlieferte geschichtlich bestimmte Möglichkeit selbst wählt und aus ihr heraus seine Existenz ‚wiederholt‘.“¹⁰² Heideggers völkische Konzeption des Erbes bleibt Marcuse, der dies nur im Sinne des historischen Materialismus als Produktionsverhältnis deutet, verschlossen: „So muß die neue Generation das ihr überkommene Erbe entwickeln, modifizieren oder – vernichten, wenn es den ‚veränderten Umständen‘ nicht mehr entspricht.“¹⁰³ Dem einhergehend verspricht sich Marcuse auch von Heideggers These, dass die Geschichte nur als *Widerruf* angeeignet werden kann, eine Absage an jeden Reformismus.

Dass mit Heidegger der von Marcuse hervorgehobene *Widerruf* in eine Vorstellung von Gemeinschaft und Volk, von Sein zum Tode und Schicksal verwoben ist, scheint Marcuse

⁹⁷ Ebd., S. 360.

⁹⁸ Ebd., S. 374.

⁹⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 12.

¹⁰⁰ Marcuse, *Beiträge*, S. 361.

¹⁰¹ Ebd., S. 362.

¹⁰² Ebd., S. 361.

¹⁰³ Ebd., S. 355.

zunächst nicht weiter zu irritieren. Ihm geht es schlicht um die neu aufgemachte Perspektive der Möglichkeit und vor allem Notwendigkeit der Verwirklichung der Vernunft in der Geschichte, die für ihn nur durch das Proletariat vollzogen werden kann. Entsprechend interpretiert Marcuse Heideggers Werk als einen nach „langen Abirrungen“¹⁰⁴ der Philosophie wieder aufgenommenen Ansatz, Wahrheit und Erfüllung der Existenz abermals in den Blick zu nehmen. Dass Heidegger das Geschehen des Daseins in §74 in das Geschick, „das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“¹⁰⁵ verlegt, erkennt Marcuse damit nicht als völkische Eingemeindung des durch Todesangst vereinzelter Massenmenschen, sondern als schlichten Verweis darauf, dass Geschichte nicht von Einzelnen gemacht werde. Ausgerechnet Heideggers Konzeption der Geschichtlichkeit, die bereits in *Sein und Zeit* die Nähe zum späteren NS-Engagement ankündigt, wird Marcuse zum Ausgangspunkt seiner Revolutionsontologie:

Indem Heidegger hierbei die geschichtliche Geworfenheit des Daseins und seine geschichtliche Bestimmtheit und Verwurzelung im ‚Geschick‘ der Gemeinschaft erkennt, hat er sein radikales Forschen zu dem äußersten Punkt vorgetrieben, zu dem die bürgerliche Philosophie bisher gelangte und – überhaupt gelangen kann.¹⁰⁶

Da Marcuse annimmt, dass Heideggers Philosophie weiter in der Tradition der idealistischen Philosophie stehe, dass es ihm mit dem Begriff des *eigentlichen* Daseins um ein Subjekt gehe, welches seine Möglichkeiten jedoch auch real entfalten solle, muss es Marcuse so erscheinen, als habe er es hier tatsächlich mit der letzten Stufe der Philosophie zu tun, die um praktisch, d. h. um zur Revolutionstheorie zu werden, lediglich immanent kritisiert werden müsse. Marcuses Argumentation ist hier bemerkenswert: Heideggers Philosophie werde „ihrem eigenen (geschichtlichen) Sinn“¹⁰⁷ nicht gerecht, da diese wie Marcuse kritisiert beim abstrakten Dasein stehen bleibe, die Frage nach konkreter Existenz „für das ‚Dasein überhaupt‘“¹⁰⁸ stelle. Heidegger wird hier fälschlicherweise als zu abstrakt, zu universalistisch und zu bürgerlich interpretiert, als dass er auf die Klassenunterschiede wie auch auf die gesellschaftlichen Verhältnisse rekurrieren könnte, die die Verdinglichung ausmachen. „Gerade in dem existential wesentlichen Verhalten gibt es z.B. kein Verstehen

¹⁰⁴ Ebd., S. 362.

¹⁰⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384.

¹⁰⁶ Marcuse, *Beiträge*, S. 363.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., S. 364.

zwischen der Welt des modernen Bürgers des Hochkapitalismus und der des Kleinbauern oder Proletariers.“¹⁰⁹ Die Grenze von Heideggers Philosophie deutet Marcuse entsprechend als Resultat ihres noch bürgerlichen Charakters. Vor der damit verbundenen Erkenntnisgrenze bleibe die Analyse der Geschichtlichkeit stehen. Heidegger

*hat dem bürgerlichen Freiheitsbegriff und dem bürgerlichen Determinismus das Freisein als das Wählenkönnen der Notwendigkeit, als das echte Ergreifen-können der vorge-schriebenen Möglichkeiten gegenübergestellt, und er hat in dieser ‚Treue zur eigenen Existenz‘ die Geschichte als einzige Autorität aufgerichtet. Aber hiermit hat der radikale Anstoß sein Ende erreicht.*¹¹⁰

Heidegger verbleibt damit bei der „letzten Abstraktion“¹¹¹. Er weist zwar auf die Geschichtlichkeit des Daseins hin, ziehe hier jedoch nicht die notwendige, von Marcuse anvisierte Konsequenz. Denn die Problematik der geschichtlichen Existenz, so nimmt Marcuse an, führe „von selbst auf den materialen Bestand der Geschichtlichkeit“¹¹². Dementsprechend wäre laut Marcuse auch Heideggers Widerruf „im marxistischen Durchbruch zur praktischen Konkretion, die Theorie der Revolution.“¹¹³ Was Marcuse Heidegger damit vorwirft, ist, dass dieser aus seiner eigenen Theorie der Geschichtlichkeit nicht die ihr immanente Konsequenz zieht und politisch d. h. revolutionär wird: „So steht notwendig am Ende jeder echten konkreten Philosophie die öffentliche Tat. Anklage und Verteidigung des Sokrates und sein Tod im Gefängnis; Platos politisches Wirken in Syrakus; Kierkegaards Kampf mit der Staatskirche.“¹¹⁴

Marcuse, der hier noch nicht mit Heideggers eigens gezogener politischer Konsequenz konfrontiert ist, die später mit eben jenem angeführten Platon in Syrakus entschuldigt wurde, erklärt Heideggers mangelndes politisches Engagement durch seine letztlich doch philosophische Abstraktheit: „Heideggers Versuch, die entscheidende Entschlossenheit gerade an dieser Stelle auf das einsame Dasein zurückzuverweisen, anstatt sie zur Entschlossenheit der Tat vorzutreiben, muß widersprochen werden.“¹¹⁵ Auffällig ist hier, dass Marcuse, der bereits herausgestellt hatte, dass die Analyse des Daseins in der Aufweisung der Geschichtlichkeit und damit im Geschick der Gemeinschaft, des Volkes mündet, hier von Heideggers

¹⁰⁹ Ebd., S. 365.

¹¹⁰ Ebd., S. 363.

¹¹¹ Ebd., S. 374.

¹¹² Ebd., S. 365.

¹¹³ Ebd., S. 367.

¹¹⁴ Marcuse, Herbert, *Über konkrete Philosophie*, in: ders., *Schriften*, Bd. I, Springer 2004, S. 385-406, hier S. 405.

¹¹⁵ Marcuse, *Beiträge*, S. 364.

einsamem Dasein spricht. Heidegger müsse folglich, weil er nicht politisch sei, hinter seine eigene Konzeption von Geschichtlichkeit zurückfallen. Dass er dies gerade nicht tat, bewies Heidegger, wie Marcuse noch feststellen sollte, 1933. Was Marcuse hier nicht sah, ist, dass die mit dem Sein zum Tode verknüpfte Vereinzelung des Daseins aus der Masse den Einzelnen erst befähigt, Teil der für Heidegger einzig geschichtlichen Volksgemeinschaft zu werden. Bei Marcuse hingegen muss sich das Dasein nicht aus seiner gesellschaftlichen Vermittlung befreien, sondern durch die Anleitung der konkreten Philosophie von der Klasse an sich zur Klasse für sich werden. Das geschichtliche Dasein, materialistisch als Proletariat gefasst, sei entsprechend auch nicht an ein „selbst wieder daseinsmäßiges“¹¹⁶ *Man* gebunden, sondern von seiner konkret-geschichtlichen Mit- und Umwelt bestimmt, was Marcuse den „materialen Bestand von Geschichtlichkeit“¹¹⁷ nennt. Die Marx'sche Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen überführt Marcuse entsprechend in einen Konflikt zwischen Existenzformen und Produktionsweise. Der Blick wird damit von einem im Marxismus der zweiten Internationale als rein ökonomisch verhandelten Konflikt auf die der menschlichen Existenz zufallenden Möglichkeiten und ihre Verhinderung durch geschichtlich obsoletere, da einschränkende Verhältnisse gelegt. Die Krisis des Kapitalismus wird zur „Krisis der Existenz“¹¹⁸. Damit kommt Marcuse jedoch dem Marx'schen Verständnis der Produktivkräfte sehr nahe, nach dem „die Geschichte der *Industrie* und das gewordene *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagene* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*“¹¹⁹ ist. Marcuses Versuch einer Synthese von Heidegger und Marx zeigt, dass es ihm nicht mehr um eine ökonomische Zusammenbruchs- und Verelendungstheorie geht, sondern um die „Erkenntnis der geschichtlichen Möglichkeiten des gegenwärtigen Daseins“¹²⁰.

Zweifellos passt Marcuse die Revolutionstheorie damit einer Zeit an, in der die ökonomische Krise nicht zur Revolution, sondern zur staatlichen Krisenlösung führt, unter die auch die Reformbestrebungen der Sozialdemokratie zu subsumieren sind. Mit der Entdeckung der *Pariser Manuskripte* wird jedoch Marcuses Versuch ausgerechnet mit Heidegger das in Marx aufgehobene Erbe des Idealismus zurückzugewinnen, überflüssig. Mit den *Manuskripten* findet Marcuse eben jenen Ansatz bereits bei Marx, den er erst durch mit Heidegger vorgenommene Korrektur freilegen wollte:

¹¹⁶ Ebd., S. 374.

¹¹⁷ Ebd., S. 365.

¹¹⁸ Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, S. 395.

¹¹⁹ Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 40, Berlin 2012, S. 465-588, hier S. 542.

¹²⁰ Marcuse, *konkrete Philosophie*, S. 397.

Hier war in einem gewissen Sinne ein neuer Marx, der wirklich konkret war und gleichzeitig über den erstarrten praktischen und theoretischen Marxismus der Parteien hinausging. Und von da ab war das Problem Heidegger versus Marx für mich eigentlich kein Problem mehr.¹²¹

Das Problem Heidegger

Stellte damit das Problem Heidegger versus Marx kein Problem mehr da, so doch das Problem Heidegger für den Materialismus im Allgemeinen. Heidegger galt es folglich nicht immanent zu kritisieren, sondern ausgehend von der eigens vollzogenen Politisierung des Existentialismus materialistisch zu dechiffrieren. Dementsprechend ist Marcuses Auseinandersetzung mit dem Politischen Existentialismus auch eine Reflexion auf die Differenz zwischen seiner Hoffnung auf eine politische Existenzphilosophie und ihre traurige Wirklichkeit.

Die Notwendigkeit auf Heidegger zurückzugreifen, lag für Marcuse in der Abstraktheit der von ihm vorgefundenen Philosophie begründet. Der Idealismus habe „die menschliche Praxis um ihren Sinn, die Tat um ihre Entscheidung gebracht, indem er die menschliche Erkenntnis in die a priori im Bewußtsein konstituierte Erscheinungswelt einschloß und dies [sic!] apriorische Konstitution jeder konkreten Existenz vorangab.“¹²²

Dass diese Einschränkung gerade für die bürgerliche Philosophie notwendig war, da sie sonst entweder revolutionär werden oder ihren Wahrheitsanspruch aufgeben müsste, hat Marcuse erkannt. Was ihm jedoch zunächst verborgen blieb, war, warum Heideggers Philosophie diese Abstraktheit scheinbar zurücknehmen konnte, ohne jedoch revolutionär zu werden. Dass die Heidegger'sche Philosophie sich nur auf das konkrete Dasein beziehen konnte, weil sie die bürgerliche Philosophie gerade nicht aufheben, sondern destruieren wollte, sah Marcuse hier noch nicht.

War Marcuses Kritik an Heidegger in seinen frühen Schriften noch auf die mangelnde politische Konsequenz ausgerichtet, so positionierte er sich im 1934 erschienenen Text *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* gegen eben die tatsächlich von Heidegger gezogene politische Konsequenz. Marcuses frühe Hoffnungen, die er in

¹²¹ Marcuse, *Theorie und Politik*, S. 11.

¹²² Marcuse, *Beiträge*, S. 384.

die Philosophie Heideggers setzte, wurden durch Heideggers Aufruf an die deutschen Studenten endgültig enttäuscht: „Nicht Lehrsätze und ‚Ideen‘ seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wahrheit und ihr Gesetz.“¹²³ Es ist jedoch wohl Marcuses noch mit revolutionstheoretischen Hoffnungen verknüpfter Beschäftigung mit Heideggers Philosophie zu verdanken, dass er in diesem Aufsatz auf die existentialistischen Momente der nationalsozialistischen Bewegung aufmerksam wird. Die Abstraktheit der Heidegger’schen Philosophie, das Ausblenden der materiellen Grundlage der Gesellschaft, die für Marcuse zunächst als Mangel erscheinen musste, zeigt sich nun als ihr Vorteil und erfüllt gar eine gesellschaftliche Funktion. Sie zeigt sich als Teil einer „anti-rationalistische[n] und anti-materialistische[n] Geschichtsauffassung“¹²⁴, als Teil einer aus mehreren Elementen bestehenden politischen Weltanschauung: den heroisch völkischen Realismus. Dieser gehe der Konstituierung des total-autoritären Staates voraus:

Wenn Marcuse Heideggers Philosophie als den Punkt bezeichnete, wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen konkreten Wissenschaft, so ist das von einer ironischen Wahrheit, im Sinne der später von ihm entfalteten Kritik an der immanenten Selbstauflösung des Liberalismus zur totalitären Staatauffassung¹²⁵

Rückblickend zeigt sich, dass das scheinbar plötzliche aktivistische Moment der vermeintlich bürgerlichen Philosophie ihre Antibürgerlichkeit ankündigt. Der Weg der Philosophie zum konkreten Dasein ist auf Boden der Verhältnisse, auf denen sie notwendig verbleibt, nur durch die Aushöhlung ihres Vernunft- und Freiheitsanspruchs möglich. Marcuse, der zunächst die Politisierung des scheinbar im bürgerlichen verbleibenden und daher unpolitischen Existentialismus nur in Richtung einer proletarischen Revolution denken konnte, wurde hier schmerzlich korrigiert. Die Enttäuschung über den Charakter von Heideggers Philosophie ließ jedoch nicht nur die Differenz zwischen dieser und der in sie gesetzten Hoffnungen erkennen, sondern ermöglicht auch die Einsicht in das Wesen einer neuen Geisteshaltung, die den Untergang der liberalen Phase des Kapitalismus begleitete. Auch ausgehend von der Auseinandersetzung mit Heidegger bemerkt Marcuse, dass der proklamierte Kampf gegen den Liberalismus, der die verschiedenen unter dem Begriff des

¹²³ Heidegger, Martin, zit. n. Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, S. 135f.

¹²⁴ Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, S. 8.

¹²⁵ Krahl, Hans-Jürgen, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt a.M. 1977, S. 106.

heroisch-völkischen Realismus gefassten Strömungen eint, den Liberalismus nicht in seiner Totalität fasst. Marcuse bemerkt, dass der Angriff auf den Liberalismus seine ökonomische und soziale Struktur ausblende. Was Marcuse bereits an Heidegger kritisierte und als eine dem bürgerlichen Charakter geschuldete Erkenntnisgrenze begriff, scheint in diesem Denken insgesamt auf. Er blieb vor der Erkenntnis der ökonomischen und sozialen Struktur stehen. Schließlich erkennt Marcuse jedoch die soziale Funktion, die in der abstrakten und ungeschichtlichen Auffassung besteht: Durch Verdeckung der ökonomisch-sozialen Verhältnisse wird der Kampf gegen den Liberalismus auf eine „vage` ‚Weltanschauung“ verschoben. Die Angriffe gegen den Liberalismus richten sich daher vornehmlich gegen die Ideen von 1789, während man mit seiner Grundlage, der „freie[n] Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und d[er] staatlich-rechtlich[ig] garantierte[n] Sicherheit dieser Verfügung“¹²⁶ „weitgehend einverstanden“¹²⁷ ist. Marcuse entwickelt hier bereits ein erstes Verständnis von der fetischistischen bürgerlichen Selbstkritik, wenn er feststellt, dass die „Ausfälle gegen den kapitalistischen Ungeist“ sich nur gegen eine bestimmte Gestalt des Bürgers wie auch eine bestimmte Gestalt des Kapitalismus richten, die des „Typus der freien Konkurrenz selbstständiger Einzelkapitalisten“. Damit wird folglich eine geschichtlich überholte Form, nicht aber die „ökonomische Funktion“¹²⁸ des Bürgers bekämpft. Bei genauer Betrachtung wird das Kapital gegen seine mit ihm historisch entstandenen bürgerlichen Verkehrsformen gerettet. Der Angriff auf den Liberalismus tritt damit, wie Marcuse an anderer Stelle formulierte, an, das Kapital von der „unnötige[n] Vermittlung durch die politischen Formen, die zumindest ein Minimum an Rechtsgleichheit und Sicherheit garantieren“¹²⁹, zu befreien. Vor diesem Hintergrund wäre auf jene Passage von Marx zu verweisen, bei der er unter dem Aspekt der Aktiengesellschaft eine geschichtliche Tendenz beschreibt, die er als die „Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise“¹³⁰ fasst. Der Kapitalist, sei hier zu „eine[m] bloßen Dirigenten, Verwalter fremden Kapitals“¹³¹ geworden. Während Marx diese Tendenz, vermutlich durch die Hoffnung auf ein revoltierendes Proletariat bedingt, noch als eine „Übergangsform zu einer neuen Produktionsweise“¹³² begreifen konnte, zeigt sich nun, dass die Entmachtung des Bürgers nicht den Kommunismus, sondern nur die Emanzipation der bürgerlichen Produktionsweise vom Bürgertum ankündigt.

¹²⁶ Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, S. 12.

¹²⁷ Ebd., S. 13.

¹²⁸ Ebd., S. 15.

¹²⁹ Marcuse, Herber, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, in: ders., *Schriften*, Bd. 4, Springe 2004, S. 362.

¹³⁰ Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 25, Berlin 1971, S. 454.

¹³¹ Ebd., S. 452.

¹³² Ebd., S. 457.

Was Marx noch spottend über Friedrich List verkündete, dass „das Bewußtsein vom Tod des Bürgertums selbst schon in das Bewußtsein des deutschen Bourgeois gedrungen ist“ dieser jedoch „naiv genug“ sei, „diese ‚Traurigkeit selbst zu gestehen‘“¹³³, bekommt so einen neuen erschreckenden Charakter.

Was Marcuse in dem *Liberalismus*-Aufsatz erkennt, ist ein Umschlag des Bewusstseins, der mit den „veränderten ökonomisch-sozialen Verhältnissen“¹³⁴ korrespondiert und Gehalte aus der liberalen Ideologie herausgreift und in gesellschaftlich geforderter Weise umdeutet. Das heißt, dass der Liberalismus, den Marx bei seinen Repräsentanten – wie Adam Smith – vorfand, und durch ihren Vernunftanspruch immanent kritisieren konnte, im Auflösen begriffen ist. Auch wenn dieser Liberalismus seine Grenze darin findet, dass er Gesellschaftliches zur Natur erklärt, vertritt dieser noch „liberalistische Naturalismus“¹³⁵ einen rationalistischen Anspruch. Der Liberalismus, wie auch seine philosophische Reflexion im Idealismus ist wesentlich kritisch und beansprucht das Ganze unter den „Richtspruch der Ratio“¹³⁶ zu stellen. Die liberalistische Rationalität, die in der Rationalisierung des Rechts und in der Rationalisierung des Betriebs ein großes Maß an Verwirklichung findet, ist jedoch wesentlich eine *private*. Durch diese Beschränkung, die das Zusammenspiel von Allgemeinem und Privatinteressen der Kritik enthebt, öffnet sich dem Irrationalismus ein Einfallstor, was gerade in der Krise problematisch wird, wenn genau die allgemeine Harmonie des Liberalismus immer unwahrscheinlicher wird.

Der von Marcuse problematisierte Irrationalismus der „neue[n] Weltanschauung“¹³⁷ hingegen begrenzt die Autonomie der Vernunft durch Begriffe, die der Vernunft vorgeordnet sind, wie „Natur“, „Blut und Boden“, „Volkstum“. Während folglich der noch kritisch-rationalistische Liberalismus durch irrationale Verklärungen „den vernunftgemäßen Aufbau der Gesellschaft um sein zielgebendes Ende“¹³⁸ bringt, entzieht seine spätbürgerliche irrationale Form bereits den Aufbau der Gesellschaft der Kritik. Dies zeigt sich insbesondere am Universalismus der „neuen Weltanschauung“.

Ist der Begriff des Allgemeinen der philosophischen Spekulation ein Einspruch gegen die antagonistische Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft, so ist er hier den

¹³³ Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Kritik der bürgerlichen Ökonomie. Neues Manuskript von Marx und Rede von Engels über F. List*, Berlin 1972, S. 7.

¹³⁴ Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, S. 15.

¹³⁵ Ebd., S. 17.

¹³⁶ Ebd., S. 18.

¹³⁷ Ebd., S. 7.

¹³⁸ Ebd., S. 21.

Verhältnissen übergeordnet. Die Herstellung einer wirklichen Allgemeinheit, die wie Marcuse herausstellt „die Beseitigung der Wirtschaftsordnung, die der Grund der Klassen und Klassenkämpfe ist“¹³⁹, bedeutet, soll gerade dadurch verhindert werden, dass die Einheit in einer der Ökonomie vorgeordneten Urgegebenheit gesucht wird: im Volk. Heideggers vermeintliche Abstraktion, die die Geschichtlichkeit als die des Volkes auswies, zeigt hier seine Fortschrittlichkeit, ist doch diese Abstraktion vom Ökonomischen wesentlich das Ziel der Volksgemeinschaft, als „klassenlose Gesellschaft auf Basis und im Rahmen – der bestehenden Klassengesellschaft“¹⁴⁰.

Genau in dieser Naturalisierung des Volks, in der Auffassung einer geschichtlichen „Schicksalsgemeinschaft“, zeigt sich, dass Geschichte als solche, die die menschliche Möglichkeit ihrer Veränderung impliziert, gerade nicht ernst genommen werden soll. Wie Marcuse einwirft, geschehen die „natürlichen Ordnungen und Gegebenheiten [...] als ökonomisch-gesellschaftliche Verhältnisse (so daß z. B. der bäuerliche Boden nicht so sehr als Scholle in der Heimat wie als Parzelle im Hypothekengrundbuch liegt).“¹⁴¹

Was Marcuse hier vorfindet, ist eine neue Qualität der Naturalisierung. Damit ist die ideologische Verklärung gesellschaftlicher Verhältnisse jedoch verschoben. In der irrationalistischen Lehre wird neben der für den Liberalismus typischen Naturalisierung der Ökonomie auch noch das von der Wirtschaft verursachte Massenelend verklärt. Damit schlägt die „illusionierende Funktion der Ideologie in eine desillusionierende“¹⁴² um. Hier wird selbst noch das Versprechen der Ideologie einkassiert. Sowohl der Materialismus, der gegen den sinkenden Lebensstandard rebellieren würde, als auch der Idealismus, der an der Autonomie der Vernunft festhalten würde, müssen von der neuen Ordnung bekämpft werden. Entgegen der liberalen Ideologie zeigt die der „neuen Weltanschauung“ „unmittelbar das was ist, aber mit einer radikalen Umwertung der Werte; Unglück wird zur Gnade, Not zum Segen, Elend zum Schicksal; und umgekehrt wird Streben nach Glück, nach materieller Besserung zu Sünde und Unrecht.“¹⁴³

Die Rechtfertigung der Gesellschaft, die nicht mehr transzendental noch materialistisch erfolgen kann, kann so nur durch etwas erfolgen, was selber der *ratio* und damit jeder Kritik enthoben ist. Was bleibt, ist der Existentialismus und mit ihm die „Rechtfertigung

¹³⁹ Ebd., S. 25.

¹⁴⁰ Ebd., S. 24.

¹⁴¹ Ebd., S. 28.

¹⁴² Ebd., S. 29.

¹⁴³ Ebd., S. 32.

durch die bloße Existenz¹⁴⁴. Wollte Marcuse zunächst durch seine immanente Kritik Heideggers dessen Existentialismus mit Marx politisieren, zeigt sich die eigens gezogene Konsequenz und damit der Existentialismus in seiner politischen Form als „die Theorie von der (negativen) Rechtfertigung des nicht mehr zu Rechtfertigenden“¹⁴⁵. Beispielhaft kann hier Carl Schmitts Rechtfertigung des Politischen angeführt werden. Gegen jede normative Begründung des Krieges führt er an: „Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Programm, kein noch so schönes soziales Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Mensch sich gegenseitig dafür töten.“¹⁴⁶

Was hier als Kritik der Kriegsführung liberaler Gesellschaften verstanden werden könnte, ist jedoch nur eine Kritik liberaler Begründungsversuche des Krieges. Für Schmitt, für den die Todesbereitschaft konstitutiv für das Politische ist, welches gerade gegen den Marxismus verewigt werden soll, geht es hier um die Setzung einer nicht mehr hinterfragbaren, da existentiellen Rechtfertigung. Das der Vernunft entzogene Urteil wird durch die „Entscheidung des existentiellen Theoretikers“ geliefert, sie kann nur durch „das existentielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben“¹⁴⁷ werden. Dieser Widerspruch zum abstrakt-allgemeinen Recht zeigt sich auch in Schmitts Begriff des Ausnahmezustands: „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“¹⁴⁸ Was Schmitt hier fasst, ist, dass das liberale Recht den Einzelnen nur als Rechtsperson behandeln kann. Genau dieser liberale Charakter, der sich in der von Marx beschriebenen Widersprüchlichkeit zwischen altruistischem Staatsbürger (*citoyen*) und egoistischem Wirtschaftssubjekt (*bourgeois*) artikuliert, wird von Schmitt jedoch angegriffen. Wenn folglich der Politische Existentialismus die „politische[n] Sachverhalte und Beziehungen“¹⁴⁹ zu existentiellen erklärt, zeigt sich, dass der Einzelne nicht mehr abstrakt angesprochen, sondern konkret ergriffen werden soll.

Der von Marcuse anfänglich begrüßte Versuch des Existentialismus gegenüber dem Idealismus, „die volle Konkretion des geschichtlichen Subjekts wiederzugewinnen“, wird hier zur Grundlage einer neuen Anthropologie, die gegen die Autonomie des Denkens die „totale Aktivierung, Konkretisierung und Politisierung aller Dimensionen des Daseins“¹⁵⁰ fordert.

¹⁴⁴ Ebd., S. 33.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 2009, S. 46.

¹⁴⁷ Ebd., S. 26.

¹⁴⁸ Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2009, S. 21.

¹⁴⁹ Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, S. 34.

¹⁵⁰ Ebd., S. 35.

An Carl Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung wird dies noch einmal deutlich. Nach Schmitt kann jede gesellschaftliche Beziehung, sei sie ökonomisch, sozial, religiös oder kulturell, in eine politische Beziehung schlechthin, in die Freund-Feind-Beziehung umschlagen. Das Kriterium des Politischen ist damit der Intensitätsgrad jeder Beziehung¹⁵¹. Mit diesem Begriff des Politischen ist gleichsam die Überwindung der liberalen Trennung von privatem und öffentlichem Dasein zugunsten der totalen Politisierung vorbereitet. Jeder Sachbereich kann jetzt politisch werden. Die Existentialisierung von politischen Beziehungen führt dazu, dass die hemmenden Instanzen des Liberalismus, wie Recht oder Rationalität, sich der totalen Politisierung nicht widersetzen können.

*An diesem Punkte vollzieht sich die Entfesselung vorwärtstreibender Kräfte [...]. Die totale Aktivierung und Politisierung entreißt breite Schichten ihrer hemmenden Neutralität und schafft auf einer an Länge und Dichte bisher nicht erreichten Front neue Formen des politischen Kampfes und neue Methoden der politischen Organisation.*¹⁵²

Das aktivierende Moment, das Marcuse anfänglich noch materialistisch erweitern wollte, zeigt nun seine Funktion für die Stabilität einer Ordnung, die, wie Marcuse feststellt, „nur noch auf eine Weise möglich [ist], die zugleich [die] vorwärtstreibende[n] Kräfte der Entwicklung befreit“¹⁵³. Marcuse, der bisher davon ausgehen konnte, dass die Philosophie durch ihren bürgerlichen Charakter zur Passivität und Legitimation verurteilt war, sah sich nun mit einer neuen philosophischen und gesellschaftlichen Dynamik konfrontiert. Die Ideologie, die Marcuse vorfand,

*traut es bürgerlicher Gesellschaft nicht mehr zu, im ‚freien Spiel der Kräfte‘ weiterzufunktionieren; sie appelliert an die Fähigkeit der Individuen, ihre gesellschaftlichen Verhältnisse selbst in die Hand zu nehmen (ohne sich natürlich deren grundsätzliche Veränderung vorstellen zu können).*¹⁵⁴

Weil die bürgerliche Gesellschaft die mit ihr einhergehenden Versprechen des Liberalismus nur durch die revolutionäre Kritik an den bürgerlichen Verhältnissen einlösen könnte, muss der liberale Anspruch selbst aktiv abgeschafft werden. Oder wie es Rotermundt formulierte:

¹⁵¹ Vgl. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 25-28.

¹⁵² Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, S. 38.

¹⁵³ Ebd., S. 36.

¹⁵⁴ Rotermundt, *Verkehrte Utopien*, S. 21.

Je weniger das Kapital die von ihm gebotene Zukunft als vernünftig ausweisen kann, desto mehr muß sie als natürlich erklärt [werden] und desto mehr muß folglich menschliches Reflexionsvermögen dafür herhalten dies zu begründen. Ratio wird zum Instrument, den Mythos des Natürlichen zu entfalten. Zur Abschaffung des Argumentierens wird argumentiert¹⁵⁵.

Die damit verbundene und von Marcuse auf den Begriff gebrachte bürgerliche Kritik bürgerlicher Verhältnisse zeigt sich als „Verteidigung bürgerlicher Verhältnisse gegen qualitativ über sie hinausgehende gesellschaftliche Ansprüche.“¹⁵⁶

Damit begreift Marcuse Heideggers Philosophie nicht mehr als letzte Form der durch den Materialismus aufzuhebenden Philosophie, sondern als ihre Destruktion.

Nicht mit Hegels Tode, sondern jetzt erst geschieht der Titanensturz der deutschen Philosophie. Damals wurden ihre entscheidenden Errungenschaften in die wissenschaftliche Theorie der Gesellschaft, in die Kritik der politischen Ökonomie hinübergerettet. Heute liegt das Schicksal der Arbeiterbewegung, bei der das Erbe dieser Philosophie aufgehoben war, im ungewissen.¹⁵⁷

Weitermachen, aber wie?

Die Enttäuschung durch Heidegger führt Marcuse zu vor allem terminologischen Korrekturen seiner Revolutionstheorie. Nicht mehr Heideggers Begriff der Eigentlichkeit wird Antrieb der gesellschaftlichen Praxis, sondern der des Wesens, der vollen Entfaltung der geschichtlichen Möglichkeiten. Marcuse geht es nun um die „Spannung zwischen dem Seinkönnenden und dem Daseienden“. Entsprechend nicht mehr um „eine unveränderliche Ontologische Differenz, sondern [um] ein geschichtliches Verhältnis, das auf dieser Erde und von diesen Menschen aufzuheben ist: ein Stachel für die Erkenntnis, zum Moment der verändernden Praxis zu werden“¹⁵⁸. Damit übernimmt Hegel die Rolle, die Marcuse zunächst Heidegger zuwies. Der Materialismus soll erneut die Philosophie aufheben, nur dieses Mal in ihrer tatsächlich höchsten Gestalt. Marcuses Buch über Hegel, *Vernunft und Revolution*, liest sich wie eine angesichts des Politischen Existentialismus vorgenommene Korrektur

¹⁵⁵ Ebd., S. 45.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus*, S. 44.

¹⁵⁸ Marcuse, Herbert, *Der Begriff des Wesens*, in: ders., *Schriften*, Bd. 3, Springer 2014, S. 45-85, hier S. 68f.

seiner früheren Revolutionstheorie. Statt um abstrakte Aktivierung geht es um die Verwirklichung der Vernunft, also dessen, was Hegel zum Feindbild des Nationalsozialismus machte. Dementsprechend betont Marcuse die „antideutsche Orientierung in Hegels Philosophie“: Sie liege „in ihrer Betonung des Denkens“ sowie „in ihrem Angriff auf die Aktion um der Aktion willen“¹⁵⁹.

Konnte sich die auf Heidegger abgestellte Revolutionstheorie noch auf falsch interpretierte aber gegenwärtige Tendenzen beziehen, stellte Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* tatsächlich einen, wenn auch zunächst völlig falsch interpretierten Wendepunkt dar, so ist die mit Hegel reformulierte Revolutionstheorie von Anfang an veraltet. Dies klingt insbesondere in dem 1954 angefügten Nachwort an, in welchem reflektiert wird, dass die Niederlage des Nationalsozialismus keineswegs die bürgerlich-liberale Gesellschaft wiederhergestellt habe.

*Die Niederlage von Faschismus und Nationalsozialismus hat die Tendenz zum Totalitarismus nicht stillgelegt. Die Freiheit befindet sich auf dem Rückzug, sowohl auf dem Gebiet des Denkens als auch auf dem der Gesellschaft. Weder die Hegelsche noch die Marxsche Idee der Vernunft ist einer Verwirklichung nähergekommen; weder die Entwicklung des Geistes noch die der Revolution nahm die von der dialektischen Theorie ins Auge gefaßte Form an. Jedoch waren die Abweichungen der Struktur immanent, die von dieser Theorie enthüllt worden war. Sie kamen nicht von außen; sie waren nicht unerwartet.*¹⁶⁰

Insbesondere die Vernunft sei kaum noch eine Einspruchsinstanz gegen die Verhältnisse. In ihrer gesellschaftlichen Form hat der „Niedergang der Macht der Negativität“¹⁶¹ den Fortschritt der spätindustriellen Zivilisation begleitet. Die Widersprüche des Kapitals treten immer weniger offen zu Tage, sondern werden in der eindimensionalen Gesellschaft verwaltet.

*Die Idee einer anderen Form von Vernunft und Freiheit, wie sie sowohl vom dialektischen Idealismus als auch vom Materialismus in Betracht gezogen wurde, erscheint wieder als Utopie. Aber der Triumph der regressiven und hemmenden Kräfte beeinträchtigt nicht die Wahrheit dieser Utopie.*¹⁶²

¹⁵⁹ Marcuse, *Vernunft und Revolution*, S. 366.

¹⁶⁰ Ebd., S. 369.

¹⁶¹ Ebd., S. 370.

¹⁶² Ebd., S. 374.

Was damit bleibt, ist die Hoffnung, dass die politische Bekämpfung der Befreiung die objektive Möglichkeit nicht mindert, sondern unterstreicht. „Die totale Mobilisierung der Gesellschaft gegen die endgültige Befreiung des Individuums, die den historischen Inhalt der gegenwärtigen Periode ausmacht, zeigt an, wie real die Möglichkeit dieser Befreiung ist.“¹⁶³

Dass Marcuse hier von der totalen Mobilisierung spricht, und damit einen Begriff von Ernst Jünger übernimmt, der neben Heidegger und Schmitt ebenfalls zu Protagonisten des Politischen Existentialismus gehört, ist bezeichnend. Während durch die Reinstallation demokratischer Vermittlungsinstanzen ein großes Maß an Freiheit wieder hergestellt wurde, so zeigt sich dennoch, dass sich die eindimensionale Gesellschaft keineswegs abstrakt auf ihr altes Niveau zurückentwickelte. Die gesellschaftliche Funktion, die der Politische Existentialismus einnahm, eine aktivistische Krisenlösung zu bieten sowie die Geschichte gegen ihre Möglichkeiten abzudichten, findet Marcuse in anderer Form in der eindimensionalen Gesellschaft vor.

*Der totalitäre Staat ist nur eine der Formen – vielleicht eine schon veraltete Form –, in denen sich der Kampf gegen die geschichtliche Möglichkeit der Befreiung abspielt. Die andere, die demokratische Form verwirft den Terror, weil sie stark und reich genug ist, sich ohne ihn zu retten und reproduzieren: die meisten Individuen haben es in der Tat besser in ihr.*¹⁶⁴

Damit kommt Marcuse zu einem ähnlichen Befund wie der marxistische Theoretiker Johannes Agnoli, demzufolge der „Faschismus im Sinne des offenen terroristischen Systems“¹⁶⁵ durch die spezifische politökonomische Organisation der Gesellschaft überflüssig gemacht werden kann. Marcuse, der weiter nach Möglichkeiten der Befreiung innerhalb der Verhältnisse sucht, führt seine Suche nach Auswegen auf die Triebnatur des Menschen, auf das Bedürfnis nach Befreiung, auf den „Zwang zu protestieren“¹⁶⁶.

Dieser war jedoch nie losgelöst von, sondern vermittelt mit dem angestrebten Versuch, am Begriff einer universellen Befreiungsperspektive und damit an der Verwirklichung der Vernunft festzuhalten. Hierbei war sich Marcuse, wie die letzten Sätze in seiner Schrift *Der eindimensionale Mensch* zeigen, der prekären und anachronistischen Situation bewusst:

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt a.M./Wien 1968, S. 7.

¹⁶⁵ Agnoli, Johannes, „Autoritärer Staat und Faschismus“, in: ders., *1968 und die Folgen*, Freiburg 1998, S. 13-30, hier S. 23.

¹⁶⁶ Marcuse, Herbert, *Zum Begriff der Negation in der Dialektik*, in: ders., *Schriften*, Bd. 8, Springer 2014, S. 194-199, hier S. 199.

*Die Kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ. Damit will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben.*¹⁶⁷

Gegen die entfremdeten Verhältnisse jedoch blind anzurennen und die theoretische wie praktische Krise im Handstreich lösen zu wollen, um so, statt einer vernünftigen Befreiung, bloß die Befreiung von Vernunft voranzutreiben, führt indes viel tiefer in die Entfremdung hinein. So bemerkte Marcuse bereits die Antibürgerlichkeit vieler Protestierender. Ihr Bruch mit der theoretischen Kritik wie auch der philosophischen Tradition wurde von Marcuse deutlich kritisiert. „Wenn die Linke gegen theoretische Betrachtungen allergisch wird, dann stimmt mit der Linken irgendetwas nicht.“¹⁶⁸

Literatur

Agamben, Giorgio (2014): Ausnahmezustand, Frankfurt a.M. 2014.

Agnoli, Johannes (1998): „Autoritärer Staat und Faschismus“, in: ders., 1968 und die Folgen, Freiburg: S. 13-30.

Arendt, Hannah (1969): „Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt“, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 23, H. 258: S. 893-902.

Faye, Emmanuel (2009): Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, Berlin.

Fritsche, Johannes (2014): Geschichtlichkeit und Nationalsozialismus in Heideggers Sein und Zeit, Berlin.

Givsan, Hassan (2011): Zu Heidegger. Ein Nachtrag zu „Heidegger – das Denken der Inhumanität“, Würzburg.

¹⁶⁷ Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, in: ders., *Schriften*, Bd. 7, Springe 2014, S. 268.

¹⁶⁸ Marcuse, Herbert, *Die Unterschiede zwischen alter und neuer Linker*, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Bd. 4, Springe 2004, S. 103-111, hier S. 105.

Heidegger, Martin (1992) Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, in: ders., Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Frankfurt a.M.

Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit, Tübingen.

Heil, Susanne (1996): „Gefährliche Beziehungen“. Walter Benjamin und Carl Schmitt, Stuttgart/Weimar.

Horkheimer, Max, (1995): Gesammelte Schriften, Bd. 15, Frankfurt a.M.

Kellerer, Sidonie (2013): Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger. Konstanz.

Kellerer, Sidonie (2019): „Sein und Zeit: Ein Buch für alle und Jeden? Zu Heideggers Daseinsbegriff“, in: Heinz, Marion / Bender, Tobias (Hg.), „Sein und Zeit“ neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk, Hamburg: S. 113-160.

Korsch, Karl (1966): Marxismus und Philosophie, Frankfurt a.M./Wien.

Krahl, Hans-Jürgen (1977): Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von-bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution, Frankfurt a.M.

Krockow., Christian Graf von (1990): Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Frankfurt a.M./New York.

Marcuse, Herbert (1968): Psychoanalyse und Politik, Frankfurt a.M./Wien.

Marcuse, Herbert (1977): „Enttäuschung“, in: Neske, Günter (Hg.) Erinnerung an Martin-Heidegger, Pfullingen.

Marcuse, Herbert (1978): „Theorie und Politik“, in: Habermas, Jürgen / Bovenschen, Silvia.a. (Hg.), Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt a.M.

Marcuse, Herbert (2004): Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, in: ders., Schriften, Bd. I, Springe: S. 347-384.

Marcuse, Herbert (2004): Über konkrete Philosophie, in: ders., Schriften, Bd. I, Springe: S. 385-406.

Marcuse, Herbert (2004): Zum Problem der Dialektik I, in: ders., Schriften, Bd. I, Springe 2004: S. 407-423.

Marcuse, Herbert (2004): Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: ders., Schriften, Bd. 3, Springe 2004: S. 7-44.

Marcuse, Herbert (2004): Der Begriff des Wesens, in: ders., Schriften, Bd. 3, Springe: S. 45- 85.

Marcuse, Herbert (2004): Über den affirmativen Charakter der Kultur, in ders., Schriften, Bd. 3, Springe, S. 186-226.

Marcuse, Herbert (2004): Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, in: ders., Schriften, Bd. 4, Springe.

Marcuse, Herbert (2004): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, in: ders., Schriften, Bd. 7, Springe 2004.

Marcuse, Herbert (2004): Zum Begriff der Negation in der Dialektik, in: ders., Schriften, Bd. 8, Springe: S. 194-199.

Marcuse, Herbert (2004): Die Unterschiede zwischen alter und neuer Linker, in: ders., Nachgelassene Schriften, Bd. 4, Springe: S. 103-111.

Marx, Karl (1971) Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, in: Marx-Engels- Werke, Bd. 25, Berlin.

Marx, Karl / Engels, Friedrich (1972): Kritik der bürgerlichen Ökonomie. Neues Manuskript-von Marx und Rede von Engels über F. List, Berlin.

Marx, Karl (2012): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 40, Berlin.

Rotermundt, Rainer (1980): Verkehrte Utopien. Nationalsozialismus, Neonazismus, Neue Barbarei, Frankfurt a.M.

Rotermundt, Rainer (2006): Konfrontationen. Hegel, Heidegger, Levinas. Würzburg 2006.

Schmidt, Alfred (1973): „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert-Marcuse“, in: Marcuse, Herbert / Schmidt, Alfred (Hg.), Existenzialistische Marx- Interpretation, Frankfurt a.M.: S. 111-142.

Schmidt, Alfred (1990): „Heidegger und die Frankfurter Schule, Herbert Marcuses Heidegger-Marxismus“, in: Kemper, Peter (Hg.), Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken. Die politische Dimension einer Philosophie Frankfurt a.M./New York.

Schmitt, Carl (2009): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin.

Schmitt, Carl (2009): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin.

Schneeberger, Guido (1962): Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern.

Spekker, Matthias (2020): „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär“. Wahrheit in Marx'wissenschaftlicher Gesellschaftskritik“, in: Bohlender, Matthias / Schönfelder, Anna-Sophie / Spekker, Matthias (Hg.), Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik, Bielefeld: S. 25-75.

Stapelfeldt, Gerhard (2021): Der Geist des Widerspruchs. Studien zur Dialektik, Bd. III.2, Freiburg.

Wolin, Richard (2001): Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton/Oxford.