

Alle diese gegen den Atheismus N. Hartmanns hier vorgebrachten Einwände sollen natürlich nicht besagen, der Atheismus N. Hartmanns oder gar der Atheismus überhaupt sei unvertretbar. Denn ebenso, wie aus der Möglichkeit, gegen die Religion Einwände zu erheben, die Unwahrheit der Religion nicht folgt, so folgt auch aus der Möglichkeit, gegen den Atheismus Einwände zu erheben, nicht dessen Unvertretbarkeit. Es scheint, daß hier der weise Ausspruch, den Protagoras getan hat, am Platze wäre: „von den Göttern kann man nicht wissen, ob sie seien oder nicht seien, denn vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens“. Nichtsdestoweniger jedoch vermag der menschliche Geist nicht, ohne sich selbst zu verleugnen, davon abzulassen, sich mit diesen Problemen — gleichgültig, ob sie lösbar sind oder nicht — abzumühen.

in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung 25(Okt/Dez. 1971), 575-590.

TECHNOLOGIE UND WISSENSCHAFT BEI HEIDEGGER UND MARCUSE

Von Rolf Ahlers, Jacksonville/III., USA

1. Wahrheit und Verwirklichung der Philosophie

Die gegenwärtige deutsche Philosophie, betrachtet etwa in der Form der Frankfurter Schule und der phänomenologischen Richtung, zeichnet sich aus durch eine grundsätzliche Kritik nicht nur der abendländischen Metaphysik- und Vernunfttradition, sondern auch gegenwärtiger Wissenschaft und Technik und der durch diese philosophischen Erscheinungsformen der Neuzeit geprägten Gesellschaft. — Aber was hat in diesem Zusammenhang Philosophie mit Technik zu tun?

Erstens haben zweifellos die phänomenologische und die neomarxistische Richtung der gegenwärtigen Philosophie recht, wenn sie sagen, daß moderne Wissenschaft und Technik, also Technologie im weitesten Sinne, nur im Rahmen der abendländischen Philosophie- und Vernunfttradition möglich wurden. Zweitens sind Philosophie und Technik in der Weise miteinander verbunden, daß Philosophie die Aufgabe hat, das, was ist, auch zu erkennen, die Vernunft in der Wirklichkeit zu konstatieren oder die Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen. So hat es Hegel formuliert. Das bedeutet heute: Die Vernunft oder Wahrheit in den verschiedenen Dimensionen des Lebens erkennen — also in der Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Politik und Gesellschaft.

Damit hängt drittens unmittelbar eine wichtige Funktion der Philosophie, nämlich die Ethik zusammen. Ich meine, daß eine Philosophie nur dann wahr ist, oder das Vernünftige in der Wirklichkeit erkennt, wenn sie dieses Vernünftige auch realisieren kann, wenn sie also Ethik-orientiert ist. Eine

Philosophie ist dann ethikfähig, wenn sie das Wahre oder Vernünftige aus Verhärtungen verschiedener Art (gesellschaftlicher, politischer, wissenschaftlicher) freisetzen kann, wenn sie also Vernunft verwirklichen kann. So hat Hegel in der Französischen Revolte eine Verwirklichung der Wahrheit erkennen können, indem er ein neues Zeitalter menschlicher Würde aus den unwahren und knechtenden Verhältnissen der unmenschlichen vorrevolutionären Zeit hervortreten sah. Und Karl Marx hatte unmittelbar das die Vernunft in der Wirklichkeit realisierende revolutionäre Industrieproletariat vor sich.

Wenn nun die phänomenologische und auch die Frankfurter Sozialphilosophie bestimmte Verhärtungen in unserer durch Wissenschaft und Technik strukturierten Gesellschaft erkennen, haben diese Philosophien Anspruch auf Wahrheit nur in dem Maße, in dem sie diese Verhärtungen auch auflösen können und der Gleichförmigkeit — wie Heidegger es einmal nennt — sowie der Eindimensionalität — Marcuses bekannter Begriff — effektiv begegnen können.

2. Metaphysik- und Wissenschaftskritik in den USA

Nun wollen wir uns hier aber fragen, was die Philosophie mit den sozialen Veränderungen in den Vereinigten Staaten zu tun hat, und welche Folgen es haben muß, wenn sich eine Philosophie durchsetzt, die nicht die Ansprüche erfüllt, die ich eben genannt habe. Es lohnt sich zu fragen, warum sich in den Vereinigten Staaten, in denen die positiven Wissenschaften herrschen wie in keinem anderen Land, sich seit etwas mehr als zehn Jahren europäisches, speziell deutsches Gedankengut einer ganz besonderen Provenienz mehr und mehr in dem öffentlichen Bewußtsein Raum macht. Ich denke speziell an die Philosophie der Heideggerschule und dann auch die Frankfurter Philosophie. Ich möchte mich hier besonders *Heidegger* und *Marcuse* zuwenden, aber zuerst fragen, warum nicht nur die Hermeneutik, sondern auch die Frankfurter Philosophie, aus der Marcuse schließlich stammt, erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit in Amerika breitere Schichten der Bevölkerung erreichen.

Es ist doch immerhin ein interessantes Phänomen, daß die sich an Marx anlehrende Philosophie, die in den dreißiger Jahren durch solche Leute wie Max Horkheimer, Ernst Bloch und Herbert Marcuse vertreten war, damals bei weitem nicht so intensiv zu wirken vermochte, als es seit etwa Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre der Fall ist. Das gewaltige Werk von Ernst Bloch, das *Prinzip Hoffnung*, wurde immerhin in den USA im Staate Vermont zwischen den Jahren 1938 und 1947 geschrieben. Aber es erschien nicht in den USA, sondern zuerst in Deutschland 1959¹⁾. Wenn die Verzögerung der Veröffentlichung dieses Buches in Deutschland auch ein Hinweis darauf ist, daß offensichtlich auch hier die Öffentlichkeit noch nicht früher darauf vorbereitet war, ist es bemerkenswert, daß die USA selbst heute

1) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1959.

och nicht ganz bereit sind, Ernst Bloch aufzunehmen. Denn erst jetzt wächst das Interesse an ihm mehr und mehr, und Ausschnitte aus dem Gesamtwerk, nämlich ein Teil der Religionsphilosophie, erschienen erst 1970 unter dem Titel *Man on His Own* bei Herder und Herder. Auch wird an einer Übersetzung des eben genannten Hauptwerks gearbeitet.

Max Horkheimer, der als Begründer der Frankfurter Schule in den dreißiger Jahren nach New York ging und dort zum Teil an dem speziell zur Fortsetzung der Frankfurter Sozialphilosophie gegründeten Institut for Social Research lehrte, veröffentlichte im Jahre 1947 das heute immer noch interessante Buch *The Eclipse of Reason*²⁾, das allerdings dort bei weitem nicht die Leserschaft gewann, die es verdient. Übrigens ist dies Buch erst volle zwanzig Jahre nach seiner amerikanischen Originalausgabe in deutsch erschienen³⁾, ein Hinweis darauf, daß sich öffentliches Bewußtsein und politische Atmosphäre in Deutschland und den USA zum Teil decken. Die sozialistisch orientierten Frühschriften Paul Tillichs werden sogar heute in den USA fast gar nicht gelesen, was natürlich damit zusammenhängt, daß sie in den Vereinigten Staaten überhaupt nicht und in Deutschland erst seit sehr kurzer Zeit in einer deutschen Gesamtausgabe wieder zugänglich geworden sind. Dabei bin ich der Meinung, daß gerade diese Frühschriften etwa zwischen den Jahren 1928 und 1933 wegen ihres sozial-politischen Engagements von besonderem Interesse sind.

Herbert Marcuse ist einer derjenigen Deutschen, die in den USA blieben und auch ihr Werk im Gegensatz zu etwa Paul Tillich ziemlich geradlinig fortführten. Die Frage ist nun, warum auch Herbert Marcuse eigentlich erst recht spät — etwa um das Ende der fünfziger Jahre am frühesten — anfang, ein breiteres Publikum zu erwerben, und warum dann erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre sein Name jedem einigermaßen gebildeten Amerikaner, auch wenn er Nicht-Akademiker ist, bekannt wurde.

Bevor wir uns den Gründen dieser Verzögerung hinwenden, muß wenigstens erwähnt werden, daß die Heideggerschule, deren Philosophie trotz heftiger Opposition seitens der mehr sozialistisch orientierten Philosophie in den USA manche entscheidende Ähnlichkeit zu der Frankfurter Philosophie hat — es muß wenigstens noch erwähnt werden, daß der Grund, warum diese Richtung nicht eher Fuß zu fassen vermochte — wie sie es seit etwa Anfang der sechziger Jahre tut, — nicht eigentlich darin zu suchen ist, daß die Anhänger dieser Richtung wie Heidegger selbst nicht in die USA ins Exil zu gehen brauchten. Natürlich ist das a u c h ein Grund dafür, daß diese Namen der amerikanischen Öffentlichkeit vor allem, aber auch der akademischen Welt, ziemlich unbekannt oder nicht mehr als bloße Namen blieben. Aber der Grund, warum Heideggers *Sein und Zeit* z. B. erst im Jahre 1963 bei Harper & Row in New York erschien und warum erst etwa seit der Zeit die Phänomenologie recht eifrig betrieben wird in solchen Zentren wie Northwestern University in Evanston, deren philosophische Veröffentlichungen sich auf phänomenologische Philosophie spezialisieren, — der Grund für

²⁾ New York, Oxford University Press.

³⁾ Kritik der Instrumentellen Vernunft, Frankfurt, 1967.

dieses Erwachen phänomenologischer Philosophie ist eigentlich in der veränderten politischen Atmosphäre zu suchen, die Anfang der sechziger Jahre auch zum Aufblühen der Frankfurter Philosophie geführt hat. Denn beiden gemeinsam ist — ich beschränke mich nun auf Heidegger und Marcuse — eine recht umfangreiche negative Beurteilung der Wissenschaft und Technologie und der Philosophie, die diese hervorbrachten.

Bevor diese auffallende Abwertung westlicher Kultur überhaupt untersucht werden soll, fragen wir uns, wo die Gründe liegen, warum diese Kritik Fuß fassen konnte? Ich meine, daß neben Übersetzungsschwierigkeiten, die besonders bei Heidegger natürlich auch eine Rolle spielen, vor allem die schon erwähnte Veränderung des politischen Bewußtseins der amerikanischen Öffentlichkeit dafür verantwortlich ist, daß etwa seit der Zeit, als Phänomenologie und sozialkritisch orientierte Philosophie wieder interessant wurden, das amerikanische Selbstbewußtsein angeschlagen ist: Nicht nur glaubt Amerika heute nicht mehr daran, daß wir einen Krieg für Frieden, Freiheit und Demokratie in Südvietnam kämpfen. Trotz Depression und verheerendem Bürgerkrieg — vielleicht die zwei gravierendsten Phänomene in der Geschichte der USA — hatte sich diese Fiktion sehr lange halten können. Aber mit der Desillusionierung bezüglich missionarisch-militantem außenpolitischem Engagement hängt das Schwinden des Glaubens zusammen, daß Amerika Frieden und Freiheit exportieren könne, d. h. also, daß Frieden und Freiheit und Demokratie im Lande herrschen. Vor allem die schwarze, aber auch andere Minderheiten haben die amerikanische Öffentlichkeit schmerzvoll zu dem mehr oder weniger großen Zweifel daran geführt, daß die in der Verfassung garantierten Rechte auf Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit auch tatsächlich bestehen. Und letztlich ist auch die Minderung des Glaubens zu nennen, Amerika könne alle Probleme durch seine Technik lösen. Die Probleme in den Großstädten im Transport, in der Müllabfuhr, Luft- und Wasserverpestung, im Wohnungsbau, sowie die Ausbeutung der Erde und Verunreinigung der Landschaft sind in der Öffentlichkeit dermaßen zum Protest herangewachsen, daß man nicht mehr ernstlich die Illusion hegen kann, Wissenschaft und Technik könnten alles lösen. Es leuchtet ein, daß das Land, in dem sich vor allem die positiven Wissenschaften durchgesetzt haben, reif wurde für eine Kritik an diesen Wissenschaften in dem Moment, in dem man allgemein anfang, an deren Effektivität zu zweifeln.

Nun aber zu dem Inhalt der Kritik selbst. Wir beschränken uns auf Heidegger und Marcuse, und da bekanntlich Heidegger Marcuse beeinflusst hat, werden wir ihn zuerst untersuchen. Um aber die Gemeinsamkeit beider Denker hinsichtlich unseres Problems in einem vereinfachenden Satz zu sagen: Beide sind der Meinung, daß nicht nur die Nach-Cartesianische Philosophie, sondern überhaupt die abendländische metaphysische Tradition, auf der die moderne Wissenschaft und Technologie gegründet sind, eine Sackgasse ist, die den Menschen in die Uneigentlichkeit führt — so drückt es Heidegger aus — oder sich gegenüber dem Menschen repressiv auswirkt und ihn knechtet — so Marcuse.

3. Metaphysik- und Wissenschaftskritik bei Heidegger

Nun aber zu Heidegger. Ich beginne mit der in dem Kunstwerkaufsatz entnommenen Unterscheidung zwischen Erde, Werk und Welt. Erde ist auch das Prinzip Physis, die der Grund und Ursprung alles Welthaften ist. Physis kann an anderer Stelle auch Sein oder Wahrheit heißen. Aus der Erde oder dem Sein entbirgt sich die Welt oder setzt sich Welt ins Werk. Ein Kunstwerk, wie z. B. ein Bild van Goghs oder ein griechischer Tempel oder auch ein Gedicht von Conrad Ferdinand Meyer setzt die Wahrheit des Seins ins Werk und erwirkt damit Welt. Verdeutlicht am griechischen Tempel bezeichnet Heidegger Welt als alle die Bezüge des menschlichen Lebens, die sich um den Tempel zusammenfügen. Der Tempel ist ein Ort der Heiligkeit, in dem man als ein in eine Gemeinschaft integriertes Individuum kommt, und in dem diese Gemeinschaft gewissermaßen ihr Zentrum hat. Z. B. ist der griechische Tempel, den wir als Tourist heute besuchen, auch wenn er noch so perfekt erhalten oder restauriert ist, nicht mehr weltbildend. Welt hat sich entzogen, die Welt, die dieses Werk ursprünglich erwirkt, geöffnet hat, ist verschwunden. „Weltentzug und Weltzerfall sind nie mehr rückgängig zu machen. Die Werke sind nicht mehr die, die sie waren. Sie selbst sind es zwar, die uns da begegnen, aber sie selbst sind die Gewesenen. Als die Gewesenen stehen sie uns im Bereich der Überlieferung entgegen. Fortan bleiben sie nur solche Gegenstände⁴⁾.“ Das Problem der Neuzeit sieht Heidegger nun darin, daß der sich auf die neue Wissenschaft stellende Mensch alles, seine ganze Umwelt vergegenständlicht, und insofern überhaupt Welt zerstört. Heidegger sieht dann die abendländische Metaphysik in der Totalität ihrer Tradition als den Versuch, Wahrheit, Sein, Eigentlichkeit festzustellen, zu objektivieren, zu vergegenständlichen und so ihres Wesens zu berauben. Das ist auch das Wesen der Technik. Damit wird die Welt-schaffende, Welt-ins-Werk-setzende Entbergung des Seins unmöglich gemacht.

Diese negative Beurteilung der gegenwärtigen hoch-industrialisierten Welt entwickelt Heidegger auf folgende Weise. Zuerst sei das Thema der Entbergung der Welt noch einmal kurz angedeutet. Er schreibt: „Das Werk gehört als solches einzig in den Bereich, der durch es selbst eröffnet wird⁵⁾.“ Auf die Erde und in sie gründet der geschichtliche Mensch sein Wohnen in der Welt. Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denken. Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk läßt die Erde Erde sein⁶⁾.“ Also ganz konkret am Beispiel des Tempels illustriert: In den Granitblöcken ragt die Erde in eine Welt hinein und wird so ins Werk gesetzt. Indem sie sich öffnet, verwirkt sie das welt-schaffende Werk, indem sie zugleich als sie selbst bewahrheitet wird. In diesem Sinne ist dann auch Technik und Wissenschaft als vom Sein ins Werk gesetztes Seiendes zu verstehen.

Holzwege (Hw), Frankfurt, 1963, S. 30.

a. a. O.

a. a. O., 35.

Hier nun tritt eine neue Problematik auf: In der Eröffnung des Seins im Werk wird die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. Das Seiende ist die Welt in allen ihren unmittelbaren Bezügen. Heidegger drückt es einmal so aus: Götter und Menschen, Adler und Schlange, Wind und Meer, Licht und Dunkelheit, Tag und Nacht: all dies ist Seiendes. Dies wird durch das sich entbergende Sein in die Wahrheit, in seine eigene Wahrheit — in sein ganz bestimmtes so-und-so-sein geschickt. Auch die Technik ist ein solches ins-Werk-setzen der Wahrheit. Die Unverborgenheit aller weltlichen Bezüge und alles weltlichen Tuns und Lassens, also auch der Technik, ist erwirkt durch die Wahrheitsleistung des sich entbergenden und die Wahrheit des Seienden lichtenden Sein. Seiendes wird durch das Sein in seine Wahrheit verfügt oder gefügt oder geschickt, so wie durch die sich in den Granitblöcken des Tempels entbergende Erde die Wahrheit des religiösen und sozialen Lebens geschickt oder gefügt wird. Es ist Wahrheit anwesend in einer durch das Sein gefügten Welt. Durch die Fuge „west der Gott im Tempel an“⁷⁾.

Bisher könnte es noch so scheinen, als ob Sein und Seiendes bei Heidegger voneinander getrennt sind, als ob Sein das unbewegliche, ewige Substrat ist, auf dem sich die veränderliche Welt bewegt, aufgeht und wieder zerfällt. Daß dies nicht so ist, muß jetzt noch durch die Erörterung der Verschränkung von Entbergung und Verbergung, Lichtung und Verdunkelung, Wahrheit und Un-Wahrheit, Sein und Nichts geklärt werden. In dem ganzen Werk von Heidegger wird immer wieder auf eben diese Verschränkung hingewiesen, um die vergegenständlichende metaphysische Tradition, die die Eigentlichkeit des Seins und des Menschen fixiert und fest-stellt, Sein und Mensch also negiert und so nihilistisch von Grund auf ist — in dem ganzen Werk von Heidegger wird immer wieder auf eben diese Verschränkung hingewiesen, um diese nihilistischen Konsequenzen der Metaphysik, die auch in der Technik begegnen, zu überwinden. In der Tat ist diese Verschränkung die Angel, auf der der Durchbruch der Heideggerschen Philosophie schwingt. Diese Verschränkung wird schon deutlich, wenn wir im Kunstwerkaufsatz lesen: „Die Erde ist das, wohin das Aufgehen alles Aufgehende, und zwar als ein solches zurückbirgt. Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende⁸⁾.“ Das Bergende ist aber das Verbergende oder das Wahrheit Verbergende. Das kann wieder am Kunstwerkaufsatz deutlich gemacht werden: Die Erde entbirgt sich als weltgestaltendes Werk gerade darin, daß sie sich jeder Übermächtigung oder jedes Überfalles auf sie entzieht. Man kommt eben nicht um die so-und-so geartete Beschaffenheit des Materials, mit dem man wirkt, herum. Dieses Nicht-Herumkommen ist der Entzug des Seins in dem Akt der Entbergung. Die Erde verschließt sich so einem endgültigen Zugriff. Jeder weltbildende Aufriß oder Grundriß, der in allem technischen Planen mitenthalten ist, versucht, überwältigend die Erde oder das Sein aufzureißen; aber auch der kühnste und brutalste Riß muß sich an die Gegebenheit des weltbildenden Materials halten. So nimmt dann also Erde oder Sein den Riß in sich zurück. Das Sein verschließt die in der ins Werk gesetzten und so erschlossenen Wahrheit des Seins i n d e m sie erschlossen wird. Man kann diesen

7) a. a. O., 31.

8) a. a. O.

zug von Entbergung und Verbergung auch so verdeutlichen: Entbergung ist Öffnen, also das in die Wahrheit oder in die Lichtung des Welthaften Setzen des Werkes. Insofern nun aber dieses Öffnen und dieses Hervorsetzen zugleich auch eine Verbergung ist, ist die Bewahrheitung der Wahrheit zugleich Wahrheitsentzug. Wahrheit wird in der Eröffnung oder Bewahrheitung des Seienden bewahrt, behütet und damit verborgen. So kann Heidegger sagen: „Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-Wahrheit⁹⁾“ „Die Wahrheit ist Un-Wahrheit. In der Un-verborgenheit als Wahrheit west zugleich das andere „Un“- eines Verwehrens¹⁰⁾.“

Ausgedrückt in der Zeitanalyse, die das ganze Werk Heideggers angefangen mit seinem Frühwerk *Sein und Zeit* bis hin zu dem unveröffentlichten Vortrag „Zeit und Sein“, der als Ersatz des unbeendigten dritten Teiles von *Sein und Zeit* zu verstehen ist — ausgedrückt in der Zeitanalyse bedeutet diese verborgende Entbergung das Zu-Kommen im Sinne des Ge-Wesenen im Anwesen der Gegenwart. Gegenwart ist blitzartige Lichtung der zukommenden Zukunft, des Wesens, das als Ge-Wesenes zugleich auch schon wieder entchwunden ist in der Dunkelheit der Vergangenheit.

Heidegger spricht nun oft von einem Streit zwischen Sein und Seiendem, dem Welt erstritten wird, aber in dem auch gerade immer wieder Wahrheit strittig wird¹¹⁾. Denn Seiendes — in unserem Falle die Technik, — spreizt sich, indem es von dem Sein ins Werk gesetzt wird, gegen seinen Grund auf, indem es sich zu behaupten versucht. Alles Feststellen und Objektivieren der positiven Wissenschaften ist in diesem Sinne als ein solches Sich-Aufspreizen zu verstehen. Indem die Wissenschaften in fester Kontinuität mit der abendindischen Metaphysik versuchen, Wahrheit fest-zu-stellen und zu fixieren, Wahrheit und so sich selbst zu begründen, spreizen sie sich gegen das Sein auf ihren eigenen Grund auf. Dieser Grund ist aber im Verhältnis zu jeder Begründung der Wissenschaften und der Technik der sich zurückziehende und sich verborgende und so jede Begründung unmöglich machende Ab-Grund. Hier haben wir wieder die innige Verschränkung von Sein und Nichts, Wahrheit und Un-Wahrheit vor uns. Um Sein in diesem Sinne als Ab-Grund verstehen zu können, hat sich Heidegger immer wieder zu Nietzsche gewendet, der versuchte, das Sein im Zusammenhang mit dem Nichts zu denken. Sein ist für Heidegger eigentlich nichtig, oder Nicht-Sein, insofern es als das Nichtsein, als Nichts gegenüber dem Sein erkannt wird, das die Metaphysik und die Wissenschaften erkennen. Wenn und solange die Metaphysik und die Wissenschaften begründen, verbirgt sich gerade in dieser Tätigkeit das Sein, so daß das Begründenwollen eigentlich grundlos oder abgründig ist. Wenn man meint, Wahrheit gefunden zu haben, offenbart sich damit auch gerade das Un-Wahre.

Solange Sein nicht als Nichts erkannt wird, wird die Wissenschaft noch versuchen, sich selbst zu begründen. Wenn aber Sein als Nichts erkannt wird, erkennt man, daß alle Wissenschaften, alles durch die Wissenschaften Erkannte, alles Wissen, alle Wahrheit „in Wahrheit“ abgründig ist. Den ab-

a. a. O., 43.

a. a. O., 49.

a. a., O., 37 f., 43, 46, 51.

gründigen Grund der Wissenschaften, die un-wahre Wahrheit ihrer Erkenntnisse deutlich zu machen ist das eigentliche Anliegen Heideggers.

Wenn die Wissenschaft meint, gründende oder gründliche Wahrheit in Kontinuität mit der abendländischen Metaphysik erkennen zu können, *irrt* sie gerade darin. Dieser Grundirrtum kann nun aber nach Heidegger nicht eliminiert werden, sondern gehört konstitutiv zu der Natur der Technik als ein Werk der sich entbergenden un-wahren Wahrheit. Heidegger schreibt in dem Büchlein *Vom Wesen der Wahrheit*: „Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen. Im zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre¹²⁾.“ „Die Irre, in der jeweils ein geschichtliches Menschentum gehen muß, damit sein Gang irrig sei, fügt wesentlich mit die Offenheit des Daseins. Die Irre durchherrscht den Menschen, indem sie ihn beirrt¹³⁾.“

So ist der ganze Gang der abendländischen Geschichte durchherrscht durch einen Grundirrtum. „Das Griechische, das Christentum, das Neuzeitliche, das Planetarische . . . denken wir aus einem Grundzug des Seins, den es als die Alétheia (Wahrheit) in der Léthe (das Vergessen) eher verbirgt als enthüllt. Doch dieses Verbergen seines Wesens und der Wesensherkunft ist der Zug, in dem das Sein sich anfänglich lichtet, so zwar, daß ihm das Denken gerade *n i c h t* folgt. Das Seiende selbst tritt nicht in dieses Licht des Seins. Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins. Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte¹⁴⁾.“

Anstatt „in die Irre ereignendes Sein“ kann Heidegger auch vom *G e s c h i c k* des in die Irre geschickten Seienden reden. In der Tat ist eine Geschichte und eine Welt, die am Ende dieser vom Schicksal heimgesuchten Geschichte steht, nicht anders zu verstehen auf dieser Grundlage als das durch keine vernünftigen Gründe mehr erhellbare *G e s c h i c k* des Soseins der Zustände wie sie in der Gesellschaft, der Politik und von der Wissenschaft und Technik unserer Zeit gegeben sind. Es ist eine Welt voller Dunkelheit und ohne Hoffnung. Heidegger sagt einmal, es sei eine Welt der „Einförmigkeit“¹⁵⁾, und dieses Wort erinnert merkwürdig an Herbert Marcuses „Ein-dimensionalität“.

Zwar hegt Heidegger den Gedanken, man könne diese Dunkelheit der Irrnis und der Irrationalität, die alle vermeintliche Rationalität durchherrscht, beseitigen. Er sagt in *Identität und Differenz*¹⁶⁾, die Technik dürfe nicht ver-teufelt werden — schon darum nicht, weil sie ja vom Geschick des Seins in die Irre geschickt oder ereignet wird. Er sagt aber weiter, daß man noch weniger der Meinung nachgehen solle, daß der Absprung von der Technik unmöglich sei. Und diesen Absprung erhofft er sich aus dem immer wieder im anden-

12) *Vom Wesen der Wahrheit* (WW), Frankfurt, 1954, S. 23.

13) a. a. O., 22.

14) Hw 310.

15) a. a. O., 300.

16) *Identität und Differenz* (ID), Neske Verlag, Pfullingen, 1957, 29.

enden Denken wiederholten Zurückholen eines anfänglicheren Anfangs aus der frühesten Frühe der abendländischen Philosophie. „Aber welchen Anspruch hat die Frühe darauf, uns, die vermutlich spätesten Spätlinge der Philosophie, anzusprechen? Sind wir die Spätlinge einer Geschichte, die jetzt rasch auf ihr Ende zugeht, daß alles in eine immer ödere Ordnung des Gleichförmigen verendet? . . . Stehen wir gar am Vorabend der ungeheuersten Veränderung der ganzen Erde und der Zeit des Geschichtsraumes, darin sie hängt? Berechnen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern? Kommt das Land des Abends erst herauf? Wird dieses Abendland über Occident und Orient hinweg und durch das Europäische hindurch erst die Ortschaft der kommenden anfänglicher geschickten Geschichte? Sind wir Heutigen bereits abendländisch in einem Sinne, der durch unseren Übergang in die Weltnacht erst aufgeht? . . . Sind wir die Spätlinge, die wir sind? Aber sind wir zugleich auch die Vorzeitigen der Frühe eines ganz anderen Weltalters?!)“

Aber die Hoffnung muß trügen, ebenso wie der Schein des im Seienden erscheinenden eben nur Schein und Trug ist. Denn die „Gleichförmigkeit“ der durch diesen Trug hervorgerufenen Dunkelheit und Irre ist so total, daß es unmöglich wird, noch irgendwo Ansätze einer Veränderung zu erkennen. Überhaupt wird aus dieser These der Indifferenz alles Seienden, aus dieser totalen Verdunkelung, ersichtlich, wie für Heidegger grundsätzlich alle Formen oder Bewegungen abendländischer Geschichte in die Irre geführt haben und weil sie in sich selbst ab-gründig sind. Diese Irre liegt in dem Verlangen aller Bewegungen und „Ismen“ sich selbst zu begründen, durch welches Verlangen von der Grundlosigkeit eben abgeirrt wird. „Die Sicherung (oder Begründung) der höchsten und unbedingten Selbstenfaltung aller Vermögen des Menschentums zur unbedingten Herrschaft über die ganze Erde ist der geheime Stachel, der den neuzeitlichen Menschen zu immer neuen und neuesten Aufbrüchen antreibt und zu Bindungen nötigt, die ihm die Sicherung seines Vorgehens und die Sicherheit seiner Ziele sicherstellen. Das wissentlich gesetzte Verbindliche tritt daher in vielen Gestalten und Verkleinerungen auf. Das Verbindliche kann sein: Die Menschenvernunft und ihr Gesetz (Aufklärung) oder das aus solcher Vernunft eingerichtete und geordnete Wirkliche, Tatsächliche (Positivismus). Das Verbindliche kann sein: Das in allen seinen Bildungen harmonisch gefügte und zur schönen Gestalt geprägte Menschentum (Humanität des Klassizismus). Das Verbindliche kann sein: die Machtentfaltung der auf sich selbst gestellten Nationen oder die „Proletarier aller Länder“ oder einzelne Völker und Rassen. Das Verbindliche kann sein: eine Menschheitsentwicklung im Sinne des Fortschritts einer Weltvernünftigkeit. Das Verbindliche kann auch sein: „die verborgenen Keime der jeweiligen Zeit“, die Entfaltung des „Individuums“, die Organisation der Massen oder beides; schließlich die Schaffung eines Menschentums, das weder im „Individuum“ noch in der „Masse“, sondern im „Typus“ seine Wesensgestalt findet . . . Innerhalb der Geschichte der Neuzeit und als die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums versucht der Mensch ü b e r -

all und jedesmal aus sich selbst sich selbst als die Mitte und das Maß in die Herrschaftsstellung zu bringen, d. h. deren Sicherung zu betreiben¹⁸⁾."

Wenn aber in der Nacht der absoluten Verdunkelung neuzeitlicher Geschichte alle Kühe grau sind, wie soll dann noch erstens eine differenzierte Beurteilung moderner politischer, sozialer oder wissenschaftlicher Phänomene möglich sein, die zweitens Voraussetzung einer konstruktiven Veränderung des repressiven Zustandes ist? Daß sich Heidegger einer solchen Differenzierung und deshalb einer Ingriffnahme der wirklichen Phänomene seiner Zeit völlig unfähig erwies, ist bekannt und auch ersichtlich aus dem eben angeführten Zitat. Wenn nämlich überall Uneigentlichkeit und Verdunkelung und Irrnis herrscht und man trotzdem zu irgend etwas Ja zu sagen sich genötigt sieht, ist es völlig gleichgültig, was man bejaht. Das ist die eine Gefahr. Die andere liegt darin: Wenn total negiert wird, wie es auch Herbert Marcuse tut, wenn total negiert wird weil die Totalität neuzeitlicher Geschichte als ganz und gar repressiv erscheint, kann eigentlich nur wieder ein neuer Totalitarismus aus der totalen Verweigerung entstehen. Heidegger will dies nicht, und doch scheint dies notwendig in seinem Denken angelegt. Seine politische Praxis scheint zu bestätigen, daß er mit seiner Befürwortung des nationalsozialistischen Staates die totale Überwindung irriger europäischer Geschichte erhofft hatte.

Aber dieses Ereignis wollen wir ihm gar nicht so sehr nachtragen. Uns besorgt vielmehr eine Unfähigkeit, die Vielfalt der neuzeitlichen Erscheinungsformen in ihrem Detail und aller Individualität zu erkennen. Es gibt nach Heidegger, so weit ich sehen kann, nichts in der Gegenwart, in dem der Mensch nicht versucht, sich zu sichern. Deshalb sind eben alle Sicherungsversuche, wie Nationalismus, Internationalismus, die Wissenschaften in all ihrer Vielfalt — eben alles dies ist undifferenziert „irrig“. Dies ist, was uns besorgt.

Denn eine solche Philosophie kann dann nicht mehr sagen, wo oder wie das als repressiv Erkannt aufgelockert oder geändert werden soll. Die gleichgültige Indifferenz alles Gleichförmigen blockiert die Inblicknahme der Ansätze, an denen das Wahre unter allem Unwahren realisiert werden kann. Wenn aber diese Realisierung der erkannten Wahrheit in einer Philosophie nicht mehr möglich ist, wird diese Philosophie selbst unwahr.

4. *Metaphysik- und Wissenschaftskritik bei Herbert Marcuse*

Richard E. Palmer von Illinois veröffentlichte 1969 ein Buch *Hermeneutics*¹⁹⁾ in dem er meiner Meinung nach erfolgreich versucht, die phänomenologische Philosophie der Heideggerschule für die Literaturwissenschaft fruchtbar zu machen. In einer Rezension über dieses Buch schrieb Frederick Herzog²⁰⁾ eine solche Studie sei an sich wertvoll, da sich wohl vor allem für die Litera-

18) Nietzsche, II (N II), Neske, Pfullingen, 1961, S. 145 f.

19) Northwestern University Press, 1969, Evanston.

20) Frederick Herzog, *Theology of Liberation*, in: CONTINUUM, Vol. VII, Number 4, Winter 1970, S. 515 — 524.

urwissenschaft die hermeneutische Philosophie von Heidegger und Gadamer wertvoll erweisen könnte. Aber, so hob die Kritik an, man sollte heute doch eigentlich wissen, daß es überhaupt mit der Hermeneutik vorbei sei. Angesichts der gesellschaftlichen Unruhen und der Kritik an dem Establishment von allen Seiten habe sich erwiesen, daß eine hermeneutische Philosophie den traditionellen Anspruch der Philosophie, etwas Wahres über die Zeit auszusagen, und dieses Wahre auch zu realisieren, nicht mehr wahrnehmen könne und vielmehr die Unwahrheit des Systems lediglich affirmiere.

Die Aufstände von Watts und Newark, die Besetzung von Dekanaten und Präsidenten-Büros in Universitäten und die Brandstiftungen und Explosionen in Regierungs- und Wissenschaftslaboratorien haben leider zu der Verflechtung nicht nur der Virulenz der Philosophie Heideggers, sondern auch der Ähnlichkeit dieser Philosophie zu der von Herbert Marcuse geführt. Denn Frederick Herzog spricht im Namen vieler Intellektueller, die zum Glück endlich erkannt haben, daß sich die Philosophie nicht damit begnügen kann, narzisstische Selbstbespiegelung zu treiben. Aus dieser richtigen Einsicht geht man nun in die politisch engagierte Philosophie und in eine Theologie der Revolution über und hat an Herbert Marcuse einen wichtigen Wegweiser dafür, wie man heute noch philosophieren könne, auch wenn man sich etwa seit 1967 zum großen Teil kritisch von ihm distanziert. Dabei meint man grundsätzlich von der weithin als schöngeistige Wortspielerei angesehenen Philosophie Heideggers und Gadammers Abstand nehmen zu müssen.

Es war Herbert Marcuse selbst, der am Ende des Vorwortes seines Buches über *Hegels Ontologie* von 1932 sagte, daß kein Denker ihn so gründlich und grundlegend beeinflußt habe, wie Martin Heidegger²¹⁾. Wir nehmen das Buch *Der Eindimensionale Mensch* als Leitfaden, um uns kurz zu verdeutlichen, was Eindimensionalität bedeutet und wie sich, wenn überhaupt, Herbert Marcuse eine Befreiung der Repressivität der Eindimensionalität vorstellt. Für die Befreiungsproblematik nehmen wir vor allem auch das Buch *Essay on Liberation*²²⁾, deutsch: *Versuch über die Befreiung* zu Rate.

Marcuse identifiziert die Rationalität der Technologie als Fortsetzung der abendländisch-metaphysischen Vernunft-Tradition. Diese Tradition ist grundsätzlich negativ²³⁾, insofern die Logik dieser Rationalität eine Logik der Herrschaft oder der Repressivität ist. „Das geschlossene operationelle Universum der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation mit ihrer bestürzenden Harmonie von Freiheit und Unterdrückung, Produktivität und Zerstörung, Wachstum und Regression ist in dieser Idee der Vernunft als eines spezifischen Entwurfs bereits vorgezeichnet.“ D. h., zu einer bestimmten Zeit in der abendländischen Geschichte wurde ein bestimmtes Denkschema entworfen, und moderne repressive Industriestaaten stehen noch im Rahmen dieses Entwurfs. „Die technischen und vortechnischen Stufen haben gewisse

²¹⁾ Frankfurt, Klostermann Verlag, 1932, S. 8.

²²⁾ *One-Dimensional Man. Studies in the Ideologies of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964 (O); *Der Eindimensionale Mensch*, deutsche Ausgabe, Neuwied, Berlin, 2. Aufl. 1967 (E). *Essay on Liberation*, Boston, 1969 (Essay). Deutsch: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt, 1969 (V).

²³⁾ O 123; E 139.

gemeinsame Grundbegriffe von Mensch und Natur, in denen die Kontinuität der abendländischen Tradition sich ausdrückt.“ Schließlich führten „die Erzungenschaften der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation zum Triumph der eindimensionalen Wirklichkeit über allen Widerspruch“. „Dieser Konflikt geht bis auf die Ursprünge des philosophischen Denkens selbst zurück und kommt im Gegensatz zwischen Platons dialektischer Logik und der formalen Logik des Aristotelischen Organon schlagend zum Ausdruck²⁴⁾.“ Mit anderen Worten: Unsere metaphysische Tradition hat zu einem geschlossenen Universum technischer Herrschaft geführt, indem jegliche Opposition unmöglich geworden ist. Mehr noch: Dieses totalitäre Universum steht in strenger Kontinuität mit abendländischer Rationalität schlechthin, die im griechischen Denken ihre Wurzeln hat.

In der klassisch-griechischen Philosophie war Vernunft die Instanz, die das, was wahr ist, trennte von dem, welches unwahr ist. So wurde Wahrheit die Bedingung des Seins und der Wirklichkeit. Im Namen dieser Wahrheit wurde der Mensch einem Kosmos zugeordnet, d. h., eine Welt wurde anhand der Werte, die aus diesem Wahrheitsbegriff entstammten, eingerichtet, in der sich jedermann zurecht fand²⁵⁾. Aber hier liegt schon die Wurzel zu der abendländischen Vernunft-Tradition, die den Menschen knechtet oder die Wahrheit negiert. Denn obwohl in der früheren Platonischen Literatur durchaus Zweidimensionalität im Sinne einer Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Leben, einer Lebensweise, welche verdient verlassen zu werden und eine solche — nämlich die des Philosophen — die verdient, sich in ihr einzuüben — obwohl also hier noch durchaus Zweidimensionalität vorhanden war²⁶⁾, führt diese Distinktion doch auch schon zu einer unterwerfenden Vernunftkonzeption, sowie zu einem knechtenden Gesellschaftssystem. Im Menon könne man nach Marcuse schon erkennen, wie der Sklave wohl kraft der anamnesis Einblick in das Sein habe, wie alle Menschen, er stehe aber selbst nicht im Sein, wie der Philosoph. Vielmehr muß er die Sklavendienste der Verrichtung täglicher Notdürftigkeiten erledigen, damit der Herr frei sein kann, sich dem eigentlichen Leben, dem Leben des Denkens, hingeben kann. Hier hemmt und verzerrt die historische Schranke das Suchen nach Wahrheit; die gesellschaftliche Arbeitsteilung erlangt die Würde einer ontologischen Beschaffenheit. Wenn Wahrheit Freiheit von harter Arbeit voraussetzt und wenn diese Freiheit in der gesellschaftlichen Realität das Vorrecht einer Minderheit ist, dann gestattet die Realität eine solche Wahrheit nur annähernd und nur einer privilegierten Gruppe²⁷⁾.“

Mit anderen Worten, Eindimensionalität oder völlig indifferente Gleichförmigkeit der Gesellschaft oder der „Wirklichkeit“ schlechthin, wie sie Marcuse sich mehr und mehr in der abendländischen Geschichte entwickeln sieht, hat schon in der klassischen griechischen Philosophie ihren Ursprung.

Wenn aber die Unterwerfung des Menschen unter eine angenommene höhere, transzendent bleibende und nur für eine gesellschaftlich und intellek-

24) O 124; E 140.

25) O 124; E 140.

26) O 125; E 141.

27) O 129; E 145.

ell höher stehende und darum auch die Herrschicht bildende Minorität
nsichtige Wahrheit — wenn menschliche Unterwerfung unter eine solche
Wahrheit Altertum und Mittelalter auszeichneten, so besteht zwischen Mittel-
ter und Neuzeit eine stringente Kontinuität, in der sich die Basis der Herr-
schafts-Knechtschaft-Konstellation nur verschiebt. Worunter man sich in der
Neuzeit unterwirft ist nicht mehr eine idealisierte Wahrheit, etwa ausge-
rückt durch geometrische Axiome, Tugendideale oder göttliche Perfektion.
Der neuzeitliche Mensch unterwirft sich unter die positiv gegebenen und in
seiner Wahrheit nicht angezweifelte „objektive Ordnung der Dinge“, d. h. unter
ökonomische Gesetze, den Markt usw.²⁸⁾. „Freilich ist die „objektive Ordnung
der Dinge“ selbst ein Resultat der Herrschaft, aber bei alledem ist wahr, daß
die Herrschaft jetzt eine höhere Rationalität hervorbringt — die einer Ge-
sellschaft, die ihre hierarchische Struktur beibehält, während sie die natür-
lichen und geistigen Ressourcen stets wirksamer ausbeutet und die Erträge
dieser Ausbeutung in stets wachsendem Größenverhältnis verteilt. Die Gren-
zen dieser Rationalität und ihre unheilvolle Kraft erscheinen in der fortschrei-
enden Versklavung des Menschen durch einen Produktionsapparat, der den
Kampf ums Dasein verewigt und zu einem totalen, internationalen Kampf
ausweitet, der das Leben jener zugrunde richtet, die diesen Apparat aufbauen
und benutzen²⁹⁾.“

Nun ist es das große Verdienst Marcuses, nicht nur zu versuchen, die
Philosophie in ihr soziales und politisches Engagement zurückzuführen, son-
dern zu erkennen, daß eine realitätsbezogene Philosophie nur unter Bei-
behaltung eines dialektischen Geschichtsverständnisses möglich ist. Hier
bleibt Marx in Marcuses Denken am fruchtbarsten. Denn Marcuse hat stets
gelehrt, daß die Gesellschaft aus sich selbst heraus in und durch ihre Ver-
härtung hindurch Mittel und Wege finden wird, diese Verhärtung aufzulösen.
In *Essay on Liberation* kritisiert Marcuse die kritische Theorie, weil sie nur
wissenschaftlich „grundlegende Änderungen“ in einer repressiven Gesell-
schaft zu ermitteln versucht, und jedes unwissenschaftliche Transzendieren
eine höhere Entwicklungsstufe durch Revolte oder Revolution als „Utopie“
ablehnt. Über die Schranken der Wissenschaftlichkeit „wagte sich die kritische
Theorie... nicht hinaus, aus Furcht, ihren wissenschaftlichen Charakter zu
verlieren“³⁰⁾.

Marcuse argumentiert nun echt marxistisch, daß dieses sterile bloße Den-
ken und Philosophieren oder Wissenschaftlern eigentlich mit zur Stabilisie-
rung des repressiven gesellschaftlichen Apparats beiträgt und deshalb eine
neue Methode des Angriffs nötig ist. Nicht wissenschaftliche Ermittlung der
Grundsätze notwendiger Veränderung, sondern die „Great Refusal“, die große
Weigerung wird von Marcuse vorgeschlagen. Und wiederum bleibt Marcuse
im Rahmen marxistischer Dialektik, wenn er sagt, daß diese notwendige Ver-
änderung der Herrschaftsstruktur nicht nur aus den gesellschaftlichen Ver-
hältnissen abzulesen sei, sondern auch aus dieser hervorgehe. Er betont:

) O 144; E 159.

) O 144; E 159.

) *Essay*, 3; V 15.

„Das Erscheinen einer freien Gesellschaft wäre dadurch charakterisiert, daß die Zunahme der Wohlfahrt sich in eine wesentlich neue Lebensqualität verwandelt³¹⁾.“

Da Wohlfahrt sich in den USA und in allen industrialisierten Ländern ständig verbreitet und so gerade die äußeren Lebensbedürfnisse befriedigt werden, von denen Marx meinte, daß sie nur durch die Eliminierung der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur herbeizuführen seien, muß Marcuse, wenn er die Dialektik Marx' beibehalten will, Bedürfnisse ganz anderer Art bestimmen, als sie Marx im Blick hatte. Die „Aggressivität, Brutalität und Häßlichkeit“³²⁾ des Establishments kann nur aufgelöst werden, wenn aus diesem Establishment selbst ganz neue, nämlich biologische Bedürfnisse hervorgehen. Daß diese neuen Bedürfnisse aber gerade durch den ökonomischen Überfluß erzeugt werden, daß also das Verlangen nach einer ganz neuen Lebensweise, in der sich der Mensch unmittelbar ästhetisch auszudrücken vermag und in freier liebender Hingabe zu seinen Mitmenschen die ausbeuterische Gesellschaft umfunktionalisiert — daß dieses neue auf der Biologie fundierte Leben aus der unmenschlichen bestehenden Situation hervorgeht ist echt marxistisch, auch wenn Marx eine solche psychologische oder anthropologische Interpretation der Bedürfnisse nicht kannte.

Und hier wird nun auch Marcuses Versuch, Marx durch Uminterpretation beizubehalten, problematisch. Denn einerseits sieht er überall Ansätze zu seiner „Great Refusal“, in den protestierenden Gruppen aller Art in Ost und West. Andererseits sieht er aber auch ganz deutlich, daß der herrschende Apparat, obwohl er diese Äußerungen des Unbehagens hervorbringt, sie sofort wieder in sich integriert und ausnützt. Langes Hippie-Haar ist plötzlich modisch geworden, sowie „beads“ und „psychedelic colors“. Madison Avenue macht daraus ein riesiges Geschäft. Deshalb sagt auch Marcuse über die Proteste jeglicher Art resignierend: „Keine dieser Kräfte ist die Alternative³³⁾.“

Die Anlehnung an Marx hat also gerade dort ihre Grenzen, wo sich die Philosophie Marx' in den heute herrschenden Verhältnissen in Gesellschaft und Wirtschaft am fruchtbarsten erwies: nämlich in einer Aufschlüsselung der Herrschaftsverhältnisse in der Gesellschaft. Das Wiederaufleben marxistischen Denkens in der kapitalistischen Welt hatte ja gerade darin seine Effektivität, daß es die Sterilität der Philosophie befruchtete, indem sie sie aus ihrer existenzialphilosophischen Nabelbetrachtung herausholte und sie in den realen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen zu realisieren trachtete. Aber gerade hier hat nun Marcuses Anlehn an Marx seine Grenzen: Denn während Marx noch ein revolutionäres Industrieproletariat unmittelbar vor Augen hatte und so guten Grund für seine Annahme einer baldigen Umkämpfung herrschaftlicher Klassengesellschaft hatte, fehlt gerade in Marcuses These der Eindimensionalität dieses revolutionäre Subjekt: „Die Chance“ das Ziel einer Freisetzung des biologisch schönen Lebens „zu erreichen, wird durch die Integration der organisierten... Arbeiterklasse in

31) Essay, 4; V 16.

32) Essay, 5; V 17.

33) Essay, VIII; V 10.

as System des fortgeschrittenen Kapitalismus vereitelt³⁴⁾“. Die Arbeiterklasse, und nicht nur die organisierten Arbeiter, sind zu einer „konservativen, a konterrevolutionären Kraft geworden“³⁵⁾.

Der knechtende Apparat der Gesellschaft ist also totalitär geworden. Da o die Negativität total ist, kann sie nur total negiert werden. Die Frage ist ur, wer dies tun soll. Wegen der Unbeantwortbarkeit dieser Frage aus der Marcuseschen Literatur hat sich die Neue Linke von ihm abgewendet. Marcuse hofft, daß sich technische Möglichkeiten zu dem Punkt entwickeln werden, an dem sie die Grenzen der Ausbeutung überschreiten, so daß Menschen rei werden, d. h. sich von der grundsätzlichen Aggression des technischen Apparats befreien und sich einem neuen, schönen, unaggressiven Leben und lessen Werte hingeben³⁶⁾. Wenn eine solche Befreiung einmal möglich wäre, önnnte auch die Wissenschaft ganz andere, eben freie Formen annehmen. Sie würde dann nicht mehr der Ausbeutung, sondern der Liebe dienen³⁷⁾. Ich meine, daß Habermas zu Recht gefragt hat, wo Ansätze einer solchen neuen Wissenschaft zu finden wären³⁸⁾. Ich bin der Meinung, daß es diese Befreiung der Wissenschaft nicht geben kann. Was die Konzeption eines Homo Novus, eines neuen Menschen angeht, die ja die Grundlage einer neuen Wissenschaft bei Marcuse sein soll, so bin ich ebenso skeptisch... Ubrigens nicht nur ich, sondern auch der Kritiker von links und rechts. Z. B. hat Claus Offe gezeigt, daß Marcuse gar nicht genau andeuten kann, wo und wie sich die Befreiung ereignen soll. Marcuse kann diese Frage schlechterdings nicht beantworten. Die Frage — nämlich, wie denn die neue Gesellschaft aussehen soll — kann nicht dadurch beiseite gefegt werden, daß man sagt, das was heute vor allem wichtig ist, ist die Zerstörung des Alten, des Establishment, so daß der Weg rei wird zur Errichtung des Neuen. Eine solche Antwort übersieht die wichtige Tatsache, daß das Alte nicht einfach schlecht ist, daß es lebensnotwendige Güter verteilt, und daß Menschen ein wahres Interesse daran haben. Es gibt Gesellschaften, die viel schlimmer sind als unsere (amerikanische), und es gibt solche heute. Das System des korporativen Kapitalismus hat das Recht darauf zu bestehen, daß diejenigen, die auf eine Verdrängung des alten Systems hinarbeiten, ihre Handlungen rechtfertigen³⁹⁾.“

Mit anderen Worten, Gründe müssen beigebracht werden. Das Werk Marcuses lehnt aber durchweg eine solche Begründung ab, weil jedes Bestreben zu begründen in der Errichtung eines neuen Status Quo in der Gesellschaft traditionell knechtende Effekte gehabt hat. Wir meinen, daß diese Inkonsequenz bei Marcuse nicht so sehr eine gedankliche Inkonsequenz, sondern vielmehr ein integraler Bestandteil seiner Philosophie ist. Denn das total negative Ganze, das Herrschaftssystem industrieller und technologischer Gesellschaft ermöglicht keine Differenzierung innerhalb des Systems. Wenn das Ganze total verkehrt ist, dann gibt es nur die totale Weigerung, die „Great

4) Essay, 14; V 31.

5) Essay, 16; V 33.

6) Essay, 5; V 17 f.

7) Essay, 19; V 37 f.

8) Antworten an Herbert Marcuse, Hrsg. Jürgen Habermas, Frankfurt, 1968, 73.

9) Essay, 86; V 126 f.

Refusal“, die allerdings in der detaillierten Beschreibung, wie sie nun aussehen soll, völlig unprofilert bleiben muß. Denn undifferenzierte Freisetzung der unmittelbaren „lebenssteigernden“⁴⁰⁾ libidinösen Sinnlichkeit ist das genaue Gegenbild der undifferenziert herrschaftlichen Gesellschaft. Ist diese totalitär, so kann diese unmittelbare und total negierende Sinnlichkeit eben auch nur totalitär sein. Weil Marcuse dies erkennt, schränkt er seine These der großen Weigerung ein, und so entsteht der Eindruck der Inkonsequenz.

Sicherlich sind wir sowohl Heidegger als auch Marcuse nicht gerecht geworden. Das können wir auf so wenigen Seiten auch gar nicht. Trotzdem ist hoffentlich etwas klarer geworden, warum sich in den Vereinigten Staaten, in denen doch traditionell die positiven Wissenschaften eine Hochburg hatten, zunehmend eine Philosophie Raum machen kann, die gegenüber der abendländischen Vernunfttradition äußerst kritisch ist. Wenn das der Fall ist, meine ich hierin sowohl eine Chance als auch eine Gefahr für die intellektuelle Atmosphäre der USA zu erkennen. Die Chance liegt darin, daß das amerikanische Denken in der Aufnahme eines Zweiges der nachidealistischen Philosophie seine eigene philosophische Tradition bereichert und somit fähiger wird, seine eigenen Probleme zu lösen. Die Gefahr meine ich in der Sterilität einer zu keiner Praxis fähigen Philosophie sehen zu müssen. Ich meine, daß eine Philosophie nur dann wahr ist, wenn sie die von ihr erkannte Wahrheit auch realisieren kann.

ZUR ANALYSE DER EMPFINDUNGEN

Briefe von Anton Marty und Richard Semon an Ernst Mach

Von Joachim Thiele, Hamburg

I.

Wie über die Beziehungen Franz Brentanos zu Ernst Mach bis zur Aufindung der Briefe Brentanos im Nachlaß Machs¹⁾ wenig bekannt war, so auch über Wechselwirkungen des Empiriokritizismus mit den Auffassungen der Schüler Brentanos: Im folgenden sind aus den zwanzig erhalten gebliebenen Briefen Anton *Martys* an Mach (geschrieben in den Jahren 1894 bis 1914, die Antworten Machs sind bisher nicht zugänglich) einer mit Bemerkungen zu erkenntnistheoretischen Arbeiten Machs und zwei andere mit biographischen und hochschulpolitischen Details ausgewählt worden²⁾.

40) Essay, 27; V 48.

1) Vgl. K. D. Heller, *Ernst Mach. Wegbereiter der modernen Physik*. Wien . . . 1964, S. 157 ff., und J. Thiele, *Ein Brief Franz Brentanos über Probleme der Geometrie*. *Kant-Studien* Jg. 58, 1967, S. 285 — 293.

2) Dem Ernst-Mach-Institut in Freiburg gebührt Dank für die Überlassung von Kopien der Dokumente.