

Andrew Feenberg

HEIDEGGER UND MARCUSE: ZERFALL UND RETTUNG DER AUFKLÄRUNG¹

Seit mehreren hundert Jahren leben wir nun im Projekt der Aufklärung, einem Projekt, das im 18. Jahrhundert von Denkern initiiert wurde, die an den Fortschritt glaubten. Wir sind die Erben dieses Projektes, das Wissenschaft und Technik für das Abenteuer der Moderne freigesetzt hat. Von daher stammt alles, was uns von der Vormoderne trennt. Kein Zweifel, die menschliche Natur bleibt sich immer gleich, aber die Mittel, die uns nun zur Verfügung stehen, sind viel machtvoller als in der Vergangenheit. Quantität ist in Qualität umgeschlagen, wo Erfindungen die grundlegenden Dimensionen menschlichen Handelns verändert haben. Und neue Probleme tauchen auf in einer Gesellschaft, die sich längs dieser neuen technischen Mittel reorganisiert.

Es sind zwei Philosophen, die diese Situation sehr tiefgreifend durchdacht haben. Martin Heidegger schlägt vor, Technik als das zentrale Phänomen neuzeitlicher Existenz zu betrachten. Während die meisten Philosophen nur entweder den technischen Fortschritt feiern oder seine unbeabsichtigten Folgen beklagen, identifiziert er die Kultur der Neuzeit mit dem Geist der Technologie. Die Grenzen und die Aporien der Technologie sind die Ursachen für den Zerfall der Aufklärung. Heideggers Schüler, Herbert Marcuse, reformulierte dann dessen Technikphilosophie im Rahmen einer revolutionären Gesellschaftstheorie und machte Vorschläge zur Lösung der von Heidegger identifizierten Probleme. Für Marcuse ist die Technik nur eine Momentaufnahme im Zuge der Evolution; sie ist nicht ein Geschick wie für Heidegger. Das Versprechen der Aufklärung zu erfüllen bleibt einer zukünftigen Phase dieser Evolution vorbehalten.

Zusammengenommen bieten diese beiden Philosophen die tiefste Einsicht in den Zerfall der Aufklärung und die Möglichkeiten ihrer Rettung. Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit ihren grundlegenden Gedanken und ihrer bleibenden Bedeutung. Ich möchte jedoch gleich zu Anfang klarmachen, dass mein Interesse in erster Linie nicht historisch, sondern philosophisch ist. Ich hoffe, zeigen zu können, dass der Grundgedanke von Heidegger und Marcuse in den gegenwärtigen Debatten über Technik und Moderne von Nutzen sein kann.

Der Gedankengang dieses Aufsatzes erhält seine Gestalt durch den Unterschied, der zwischen dem griechischen Begriff *techne* und der modernen Idee von Technik besteht.² *Techne*, das ist die traditionelle wertorientierte handwerkliche Praxis aller vormodernen Gesellschaften. Handwerker entsprechen funktionalen

1 Zuerst erschienen in: Zt. f. kritische Theorie 14/2002. Ich habe die Übersetzung auf der Basis der Anregungen von A. Manzei für diesen Abdruck noch einmal revidiert. Anm. d. Übersetzers.

2 Zu einer ausführlicheren Entwicklung dieser Unterscheidung siehe Feenberg 2001.

Bedürfnissen und zugleich allgemeineren ethischen und ästhetischen Werten ihrer Gesellschaft. Die moderne Technik dagegen hat sich in hohem Maße von den moralischen Verbindlichkeiten der Gesellschaft freigemacht. Während der Handwerker der Vergangenheit im Vollzug seines Handwerks zugleich mit dessen Produkt seine Gesellschaft reproduzierte, zerstört die moderne Technik die soziale Welt im Maße ihres technologischen Erfolges. Die moderne Welt ist ein Schauplatz totaler Mobilisierung, einer Mobilisierung, deren Ziele im Dunkeln bleiben. Es ist die scheinbare *Wertfreiheit* bzw. *Neutralität* der Technik, die Heidegger und Marcuse als Grund der Einzigartigkeit und Tragik der Moderne identifizieren.

Heideggers Philosophie der Technik ist eine verwirrende Verbindung von romantischer Sehnsucht nach der vormodernen Vergangenheit und einer tiefen Einsicht in die Moderne.³ Seine Originalität besteht darin, Technik nicht einfach als funktionales Mittelsystem, sondern als eine Weise des *Entbergens* zu behandeln, durch das die *Welt* Gestalt annimmt. *Welt* bezieht sich bei Heidegger nicht auf die Summe der existierenden Dinge, sondern auf eine geordnete Verweisungsstruktur der Erfahrung. Solche Strukturen haben ihren Grund in fundamentalen Lebensvollzügen, die Gesellschaften und ganze historische Epochen charakterisieren. Sie konstituieren eine *Lichtung*, in der das *Sein* ins Unverborgene kommt, d. h. in der Erfahrung stattfindet. Die *Welt* in diesem Sinne ist weder eine unabhängige Realität noch eine menschliche Konstruktion. Vielmehr wirken das Seiende Mensch und das Sein in einer geheimnisvollen Dialektik von Hervorbringen und Vernehmen ineinander, eine Dialektik, die in Heideggers Denken den Platz einnimmt, der gewöhnlich durch Begriffe wie Bewusstsein, Wahrnehmung oder Kultur ausgefüllt wird. Aus diesem Zusammenhang heraus müssen wir Heideggers Behauptung, dass unterschiedliche technische Praktiken unterschiedliche *Welten* spiegeln, verstehen.

Heideggers Vortrag *Die Frage nach der Technik* ist einer der Gründungstexte der Philosophie der Technik. Er ist in gleicher Weise schwierig und bedeutend. Einige der Schwierigkeiten sind Heideggers schöpferischer Terminologie geschuldet. Er meint, dass die modernen Sprachen von der technischen Denkweise quasi kolonisiert sind. Um nicht die Antwort auf die *Frage* zu präjudizieren, führt er deshalb eine Metasprache ein, die von den Redewendungen der Moderne gereinigt ist. So soll die vorurteilsfreie Analyse und der Vergleich unterschiedlicher Epochen technischer Herstellung möglich werden.

Andere Schwierigkeiten entstehen aus Heideggers Behandlung des Begriffs *Wesen*, dem drei miteinander verbundene Rollen in seinem Vortrag zukommen.⁴ Erstens versichert uns Heidegger, dass »das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches« ist⁵, - ein oberflächlich betrachtet verwirrender Satz. Zweitens behauptet Heidegger, dass vormodernes Handwerk das Wesen (eidos) seiner

3 Zu einer Übersicht über Heideggers Philosophie der Technik siehe Zimmermann 1990.

4 Eine interessante Darstellung der Beziehung zwischen Heideggers Begriff des Wesens und der Technik findet sich bei Polt 2001.

5 Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske 1954, S. 13.

Objekte verwirkliche.⁶ Drittens ist die *rettende Kraft* der Technik, die am Ende des Vortrages zur Sprache kommt, irgendwie mit dem Verlust der Wesenheiten in der Moderne verbunden.⁷ Indem man diese Schwierigkeiten auflöst, legt sich eine neue Lesart der Heideggerschen Technikphilosophie nahe.

Warum bestreitet Heidegger, dass das Wesen der Technik etwas Technisches ist? Mit dieser provokativen Feststellung unterscheidet er ein instrumentalistisches Konzept von Technik von einem ontologischen Konzept. Ersteres betrifft die Funktion von Technik bei der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse, während das Letztere die Aufmerksamkeit auf die Rolle des technischen Geistes bei der Formierung einer Welt richtet, die ganz und gar durch die Zwänge von Planung und Kontrolle bestimmt ist. Das instrumentalistische Konzept ist nicht falsch, aber es ist rein neuzeitlich und kann nicht erklären, warum das Versprechen der Moderne sich so verkehrt hat. Nur ein ontologisches Konzept erhellt die Natur der Moderne und ihr katastrophales Resultat.

Das ontologische Konzept von Technik betrifft nicht eigentlich Technik in gewöhnlichem Sinne dieses Ausdrucks, nämlich im Sinne der Mittel und ihres Gebrauchs. Es handelt sich vielmehr um ein Kapitel in der Geschichte des Seins. In vormodernen Zeiten bestand die Welt aus unabhängigen Dingen, nämlich den aristotelischen Substanzen, die jeweils ein einzigartiges Wesen hatten. Es sind solche Dinge, die in den handwerklichen Herstellungsprozess eingehen als Form und Materie, und es sind menschliche Handlungen, die die schlummernden Möglichkeiten hervorbringen, die objektiv in den Dingen selbst vorhanden sind. Doch das moderne technische *Entbergen* verstellt all dieses und lässt nur noch einen Bestand fungibler Materie sein, verfügbar für menschliche Bestellungen nach willkürlichen Mustern, die keine Beziehung mehr zu den vorgängigen Möglichkeiten haben. Die Gefahr der Technik besteht nicht so sehr darin, dass sie das menschliche Überleben bedroht, als vielmehr darin, dass die Menschen selbst in dieses *Gestell* zusammen mit den Dingen als bloßes Rohmaterial eingeschlossen werden. Was bei dieser Einebnung verloren geht, ist nicht nur die menschliche Würde, sondern auch die Wahrnehmung der einzigartigen Rolle des Seienden Mensch als Ort der Erfahrung, als Ort der weltbildenden Begegnung mit dem Sein.

Trotz Heideggers offensichtlicher Sehnsucht nach der vormodernen Vergangenheit schlägt er doch nie eine Rückkehr zu der naiven Annahme objektiver Wesenheiten vor.⁸ Statt dessen hofft er auf eine neue Epoche, in der neue Götter die Menschen in die Lage versetzen, ihren Platz in der Welt wiederzugewinnen, einer Welt, die nicht mehr durch die technische Ordnung verhüllt ist. Diese Aussicht schreibt er zum Teil der Technik selbst zu, die, wie er meint, eine *rettende Kraft* in sich trägt und die einst als Auslöser für eine neue Weise der Entbergung dienen wird.

Worin besteht diese rettende Kraft? Auch hier ist der Text dunkel. Ich vermute, dass es gerade die Dekonstruktion der Wesenheiten ist, was die Freiheit gegenü-

6 Heidegger, a.a.O., S. 17.

7 Heidegger, a.a.O., S. 38.

8 Heidegger, a.a.O., S. 39.

ber der Technik verspricht. Der Begriff der Wesenheit, so ist Heideggers Gedanke, bezieht sich auf das, was bleibt und währt. Doch gerade insofern die Wesenheiten in der Säure der Moderne aufgelöst werden, tritt die Rolle des Menschen im *Entbergen* der Welt hervor. Es ist nicht die Natur allein, die Physis, die das Sein entbirgt, auch der Mensch ist beteiligt. Die Zugehörigkeit von Mensch und Sein im Herstellen von Welten ist das eigentlich Bleibende, und die Erkenntnis dieser Tatsache wird endlich in der Moderne möglich. Ja gerade indem das Sein im technischen Gestell gestellt wird, »trägt (das Geschick der Moderne) dem Menschen erst jenen Anteil am Entbergen zu, den das Ereignis der Entbergung braucht«. ⁹ Heideggers eigene Philosophie ist diese Erkenntnis. Wenn die Moderne ganz ihrer selbst bewusst wird, kann sie die unbewusste Moderne hinter sich lassen und die Heraufkunft einer neuen Epoche vorbereiten.

Nur leider, die Natur dieser Epoche bleibt gänzlich dunkel. Weder beschreibt Heidegger sie noch zeichnet er einen Weg vor, sie zu erreichen. Diese Zurückhaltung hat einige Leser durch ihre Tiefe beeindruckt, während andere Heideggers verschwommene Vision als gefährliche Mystifikation abgetan haben. Ich möchte eine andere Weise der Annäherung versuchen, eine Art immanente Kritik und Synthese von Heideggers Gedanken zur Technik. Er hätte sicherlich meine Interpretation zurückgewiesen, aber sie baut eine Brücke über die Kluft zwischen seinem Denken und dem seines Schülers Marcuse, der ebenfalls eine endzeitliche Version einer nachtechnischen Epoche entwarf, über seinen Lehrer jedoch insofern hinausging, als er eine hoffnungsträchtige Zukunft skizzierte. Der springende Punkt dieser Übung besteht darin, zu zeigen, dass in Heideggers eigener Theorie Elemente einer konkreteren Kritik der Technik und des Entwurfs ihrer Verheißung enthalten sind, als er selbst entwickelt hat. In freier Lesart stellt Heidegger so eine Quelle bleibenden Interesses für eine aktuelle Philosophie der Technik dar.

Ich beginne mit dieser (zweifellos blasphemischen) Rekonstruktion von Heideggers Position, indem ich von der expliziten historischen Erzählung, in der er der Technik ihren Ort zuweist, abstrahiere, um eine implizite Erzählung aufzuweisen, die seinen Text zusammenhält. So gesehen ist seine Geschichte die folgende: Die Alten verstanden das Sein in seiner Bedeutung als eine Quelle von Sinn¹⁰, die Modernen die Rolle des Menschen wesentlich als Aktivität. Aber jede Epoche verkannte ihr eigenes tiefstes Prinzip. Die Alten vermischten das Sein mit dem Wesen der einzelnen Seienden. Die Modernen verwechselten die wesentliche Rolle des Menschen im Vollzug der Entbergung mit der technischen Verfügung über die Natur. Von diesen Verkennungen befreit und angemessen begriffen, öffnet uns diese Vorgeschichte zu dem, was Heidegger »ein ursprünglicheres Entbergen ... und ... den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit« nennt.¹¹ *Die Frage nach der Technik* kulminiert so quasi in einer posthistorischen Totalität einer Synthese des Alten und des Modernen durch Selbstbesinnung.

9 Heidegger, a.a.O., S. 40.

10 Feenberg kontrastiert hier *meaning* und *activity*. Er bezieht sich damit offenbar auf den Vorrang des Was-Seins vor dem Dass-Sein im klassischen Verständnis des Seienden. Anm. des Übersetzers.

11 Heidegger, a.a.O., S. 36.

Dies ist allerdings eine vertraute Gestalt des Denkens, die auf Hegel zurückgeht: das *Ende der Geschichte* als die Geschichte, die ihrer selbst bewusst wird. Der junge Marx wiederholt diese Figur im Begriff des Kommunismus als eines *Traums*, aus dem die Welt lediglich zu erwachen brauche, um in den Besitz seiner Realität zu gelangen. Dass Heideggers Vortrag implizit um die Figur des Zum-Bewusstsein-Kommens geordnet ist, legt eine Lesart nahe, die quer zur Maserung von Heideggers Selbstverständnis läuft.

Die meisten Leser, die nicht erklärte Heideggerianer sind, stoßen sich an der Willkürlichkeit seiner Version der Geschichte und der Dürftigkeit seiner Antwort auf die Herausforderung der Technik. Heideggers historische Beispiele wie die griechische Schale oder der Damm im Rhein sind allenfalls Symbole seines ontologischen Anliegens. Aber diese Tatsache gibt Anlass zu Fragen bezüglich der Ontologie selbst: Wenn sie nicht auf der Ebene der Historie verteidigt werden kann, ist sie dann überhaupt glaubhaft? Ferner, wie sollen wir uns zu Heideggers offensichtlicher Gleichgültigkeit gegenüber der realen Bedrohung durch die wirkliche Technik – wenn nur die ontologische Gefahr durch eine rettende Veränderung der Haltung gebannt ist – verhalten?

Die scharfe Trennung zwischen den ontologischen Epochen, die Heidegger beschreibt, prägt sich nun nicht genau in einer entsprechend scharfen Trennung der historischen Epochen aus. Von ihm höchst abstrakt skizziert ruht der Kontrast zwischen traditionellem Handwerk und moderner Technik auf einem Unterschied des Gewichts im Verhältnis von Rezeptivität und Aktivität in der technischen Praxis. Das traditionelle Handwerk empfängt dankbar das sich selbst hervorbringende Produkt. Die Schale bringt sich selbst ins Sein, vermittelt durch den Handwerker und gemäß ihrer ehrwürdigen Form. Moderne Technik dagegen ebnet ihr Rohmaterial entschieden ein und ordnet es in Systemen. Pläne und Projekte, vom Techniker entworfen, werden der Welt übergestülpt, wie man den Rhein eindämmt, um Elektrizität zu erzeugen.

Doch dieser Unterschied ist nur eine Sache der Gewichtung: Jedes technische Tun enthält beides, rezeptive und aktive Momente. Das Handwerk *versammelt* aktiv die Idee und das Material seines Produktes, und die Technik vernimmt den Ruf, die Welt zu *bestellen*, vom Sein. Das sind die Momente, die der Dialektik von Rezeptivität und Aktivität untergeordnet sind. In diesen untergeordneten Momenten ist die kreative Dimension des Handwerks berücksichtigt, insofern es der Kunstfertigkeit und der Anstrengung bedarf, um die ideale Form, die der Handwerker allerdings nicht selbst erfindet, in einem Material zu verwirklichen, das er nicht gemacht hat. Entsprechend beherrscht der moderne Techniker zwar seine Projekte und Materialien durch seinen Willen in weit höherem Maße, als das beim Handwerker je der Fall war. Aber er ist nicht Herr über seine eigene Verfallenheit an Herrschaft, die seine Weise ist, in der Welt zu sein, und insofern eher eine Sache des Seins als des Willens¹². Soweit Heidegger.

12 Heidegger, a.a.O., S. 26.

Auch hier wird der historisch informierte Leser wohl mit dieser Analyse unzufrieden sein. Man beachte nur die Skizzenhaftigkeit von Heideggers Beschreibung der jeweiligen untergeordneten Momente jeder Epoche. Es ist nicht sehr plausibel, das aktive Moment des Handwerks auf das Zusammenbringen und das rezeptive Moment der Technik auf den Ruf des Seins zu beschränken.

Dieser offensichtliche Punkt legt noch einen weniger offensichtlichen nahe. Man sollte, anstatt wie Heidegger die Bestimmungen traditionellen Handwerks und moderner Technik zu trennen, sie eher in einer reicheren Beschreibung technischen Handelns verbinden. Eine solche Beschreibung würde die Bestimmungen, die Heidegger mit dem Handwerk schlechthin identifiziert, zusammen mit moderner Technologie als zwei komplementäre Dimensionen technischen Handelns in allen historischen Epochen zusammenbringen. Das Gewicht zwischen diesen Dimensionen mag sich verändern entsprechend den epochalen Veränderungen von Technik. Aber nur eine Theorie, die alle Aspekte technischen Handelns berücksichtigt, kann für die Gegenwartsgeschichte sinnvoll sein.

Ich habe ein entsprechendes Konzept mit dem entwickelt, was ich die *Instrumentalisierungstheorie* von Technik nenne.¹³ Diese Theorie ist durch die Struktur von Heideggers Vortrag im Ganzen zwar schon antizipiert, nicht aber im Verlauf seiner Argumentation. Ich will wenigstens an einem Beispiel die Transformation zeigen, die man auf Heideggers Rede anwenden kann, um fruchtbare Resultate zu erhalten.

Heidegger beschreibt moderne Technik als einen Prozess der Dekontextualisierung und der Reduzierung ihrer Objekte auf Rohmaterial und Systemkomponenten. Hierin, so unterstellt er, unterscheidet sie sich von der Technik des traditionellen Handwerks. Der Handwerker wird beschrieben als jemand, der ethische und ästhetische Aspekte zusammenbringt und so dem handwerklichem Produkt Bedeutung verleiht und es in die Gesellschaft integriert. Doch in der Realität technischer Praxis sind diese Bestimmungen der Technik eher komplementär, als dass sie unterschiedliche Epochen charakterisieren. Heidegger sagt nichts darüber, wie die Materialien, mit denen der Handwerker arbeitet, bereitgestellt werden. Aber es dürfte wohl klar sein, dass diese Bereitstellung Prozesse der Dekontextualisierung und Reduktion einschließen, wie etwa den Silberbergbau für die Schale, die er als Beispiel benutzt. Entsprechend scheint Heidegger nicht zu bemerken, dass die dekontextualisierten und reduzierten Materialien der modernen Technik ästhetischen und ethischen Normen entsprechend aufbereitet werden, damit sie sozialen Anforderungen genügen – und auch das ist sicherlich ein wesentlicher Teil technischer Herstellung in jeder Epoche, auch in unserer. Indem wir diese beiden Beschreibungen zusammennehmen, kommen wir zu der Auffassung, dass Dekontextualisierung und Reduzierung auf der einen Seite und ethische und ästhetische Vermittlung auf der anderen jede technische Herstellung charakterisieren. Auf dieser Basis können wir ein adäquateres Verständnis sowohl des Handwerks als auch der modernen Technik erreichen.

13 Feenberg 1999, Kap. 9.

Jedoch, es handelt sich hier nicht nur um ein analytisches Problem der Technikforschung. Die moderne *Verfassung*, um Latours Ausdruck zu gebrauchen, ist im Einklang mit Heideggers verkürzter Sicht der Technik, die sie mehr oder weniger in eins setzt mit einer Sphäre, in der Wertaspekte gegenüber einer gereinigten Objektivität als äußerlich betrachtet werden.¹⁴ Das meint man, wenn man sagt, Technik sei wertfrei. Aber die Wertfreiheit ist, wie beide, Heidegger und Marcuse, ausführen, zumindest teilweise eine Illusion. Kein Zweifel, Technik ist *frei* bezüglich traditioneller Werte und humanistischer Betrachtungen aller Art. Und doch ist sie nicht rein instrumentell. Oder besser gesagt: Insofern Instrumentalität die allgemeine Beziehung zur Wirklichkeit darstellt, impliziert sie eine bestimmte Welt, eine Welt, in der Kontrolle und Herrschaft die höchsten Werte sind. Worin moderne Technik sich am tiefsten von der antiken *techne* unterscheidet, ist ihre Ignoranz bezüglich der eigenen Wertgebundenheit. Ein anderes Selbstverständnis von Technik würde Möglichkeiten ihrer radikalen Reform eröffnen.

Die Haltung gegenüber dieser Perspektive ist es vor allem, wodurch Heideggers Position in einem Gegensatz steht zu der seines Schülers Marcuse. Es gibt zwar eine deutliche Ähnlichkeit ihrer jeweiligen Kritik der modernen Technik, nicht jedoch in Bezug auf ihre Politik. Nach seiner nationalsozialistischen Phase scheint Heidegger sich ganz und gar zurückgezogen zu haben und eine geistige Erneuerung erwartet zu haben. Marcuse nun war in gewissem Sinne Marxist, selbst als er bei Heidegger studierte, und für ihn bedeutete Politik ein Mittel für einen radikalen zivilisatorischen Wandel. Wenn man diesen fundamentalen Unterschied betrachtet, fragt man sich, wie tief ging eigentlich Heideggers Einfluss auf Marcuse? Das ist eine schwierige Frage, weil der politische Gegensatz dazu geführt hat, dass in Marcuses späterem Werk Bezüge zu Heidegger verdrängt worden sind, mit Ausnahme einiger kritischer Bemerkungen in Interviews und einer einzigen, allerdings nichtssagenden Fußnote in *Der eindimensionale Mensch*. Gleichwohl möchte ich zeigen, dass es eine tiefe Verbindung zwischen diesen beiden Denkern gibt. Obgleich Marcuse kein Krypto-Heideggerianer ist, beschäftigt er sich sehr wohl mit Fragen, die von Heidegger gestellt worden sind und bietet eine alternative Lösung an. Diese Lösung enthält eine Transformation der modernen Technik in eine neue *techne*. Die moderne *techne* würde wieder Ethik und Ästhetik in ihre Struktur integrieren und sie würde eine bedeutsame Welt anstelle eines Haufens von Rohmaterial *entbergen*.

Marcuses philosophischer Werdegang nimmt seinen Anfang mit Aufsätzen, in denen er versucht, eine Synthese von Heidegger und einem stark von Lukács beeinflussten Marxismus zustande zu bringen. Er ist jedoch bereits zu dieser Zeit unzufrieden mit der – nach seiner Sicht – Abstraktheit und Ungeschichtlichkeit von *Sein und Zeit*.¹⁵ Für Marcuse sind politische Positionen nicht nur Meinungen, die die Philosophie ignorieren könne, sie sind vielmehr Weisen des In-der-Welt-

¹⁴ Heidegger, a.a.O., S. 14 f.

¹⁵ Für einen Überblick über Marcuses frühe Arbeiten und seine Beziehung zu Heidegger siehe Kellner 1984, Katts 1982 und Reitz 2000.

Seins. Eigentlichkeit ist nicht einfach die Heideggerische Rückkehr des Individuums aus der Entfremdung des *Man* zu sich selbst, vielmehr muss sie den sozialen Charakter der Existenz widerspiegeln, die Tatsache, dass die Welt ein mit anderen geteilter Entwurf ist. Marcuses früher existentialistischer Marxismus kulminiert deshalb in der Forderung nach einer Philosophie, die Theorie und Praxis vereint, und zwar in kritischer Auseinandersetzung mit ihrer Zeit und den aktuellen Problemlagen.¹⁶

Nachdem Marcuse sich einmal diese existentialistische Politik zu Eigen gemacht hatte, blieb sie ein integraler Teil seines Denkens für den ganzen Rest seines weiteren langen Weges. Die Weltlichkeit der Welt ist etwas, das – in manchem ähnlich der Heideggerschen Auffassung – bei jedem ernsthaften politischen Kampf auf dem Spiel steht. Doch Heideggers Terminologie, also solche Begriffe wie Existenz, Dasein, Eigentlichkeit, lässt Marcuse schnell hinter sich. Anstatt, wie er zunächst vorgeschlagen hatte, eine Existentialanalytik politischen Engagements nach Heideggerschem Muster zu entwickeln, wendet sich Marcuse Marx und Freud zu. Unter dem Einfluss der Frankfurter Schule, der sich Marcuse zwischen den Kriegen anschließt, entwickelt er die Begriffe der technischen Rationalität, der Eindimensionalität und eine historisierte Version der Instinkttheorie, die zusammengekommen soziologische und psychologische Alternativen zu Heidegger bieten, der als Bezugspunkt in Marcuses Werk ganz verschwindet. Doch wie wir noch sehen werden, Spuren der Heideggerschen Ontologie bleiben im Hintergrund bestehen.

Die wichtigsten dieser Spuren zeigen sich in Marcuses Theorie der zwei *Dimensionen* der Gesellschaft. Obwohl seine Darstellung dieses Konzepts in *Der eindimensionale Mensch* Verweise auf viele andere Quellen als Heidegger enthält, so zeigt doch eine genauere Betrachtung dieses Werkes eine erstaunliche Ähnlichkeit der Argumentation zu Heideggers Vortrag *Die Frage nach der Technik*. In der Tat entwickelt Marcuse eine Art *Geschichte des Seins*, die Heideggers Darstellung in seinem berühmten Vortrag durchaus entspricht.

Marcuse stellt fest, dass für die Griechen Wahrheit nicht nur etwas war, das sich auf Aussagesätze bezog, sondern das Erschließen des Seins enthielt. Wahrheit und Falschheit finden Anwendung zunächst bei Dingen und dann erst bei Aussagen. Ein *wahres* Ding ist ein solches, das sein eigenes Wesen zur Erscheinung bringt. Aber da das Wesen niemals ganz verwirklicht wird, ist es zugleich die Negation jeder kontingenten Verwirklichung im unvollkommenen Objekt der Erfahrung. Das *Ist* enthält so implizit einen Bezug zum *Sollte-sein*, einem Soll, das zu erreichen das Ding um Grade verfehlt hat. Das *Sollte-sein* ist sein Potential, es gehört intrinsisch zu ihm und es wird nicht nur durch die Wünsche des Menschen auf das Ding projiziert.¹⁷

16 Herbert Marcuse, Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978, S. 398 ff.

17 Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Schriften Band 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 148 f., 155-157 u. 181.

Die Ähnlichkeit dieser Darstellung des griechischen Begriffs der Wahrheit und Heideggers Interpretation des antiken Handwerks ist offensichtlich. Natürlich schlagen weder Heidegger noch Marcuse eine Rückkehr zu den objektiven Wesenheiten der Griechen vor. Aber sie betrachten Griechenland als ein Symbol der verlorenen Totalität, die sie in der einen oder der anderen Weise in die Zukunft projizieren. Für Heidegger liegt die Bedeutung des griechischen Essentialismus in der Anerkennung des Seins als einer Quelle von Sinn jenseits des menschlichen Willens. Marcuse zieht einen verwandten Schluss, allerdings mit durchaus anderen politischen Implikationen. Die Gültigkeit der antiken Metaphysik sei dahingestellt, sie enthält jedoch eine Spannung zwischen den beiden Dimensionen des Seienden, der Essenz und der Existenz, dem Idealen und dem Realen. Und so garantiert sie die Wahrheit kritischer Vernunft, nämlich die Vorstellung, dass alles Seiende eine Spannung enthält zwischen seiner empirischen Wirklichkeit und seinen Möglichkeiten.

Marcuses Argument läuft nun darauf hinaus, dass im Gegensatz hierzu die moderne technische Rationalität jeden Bezug zum Wesen und dem Möglichen vernichtet. Das empirisch beobachtete Ding ist die einzige Realität. Und just weil es vollständig durch seine empirische Erscheinung definiert ist, kann das Ding analytisch in unterschiedliche Qualitäten und Quantitäten zerlegt und von einem technischen System absorbiert werden, das es ganz anderen Zwecken unterwirft. Dinge haben keine intrinsischen Potenzen mehr, die ihre gegebene Form transzendieren, vielmehr sind sie schlicht vorhanden und ohne Widerstand verfügbar für den Gebrauch durch den Menschen.¹⁸ Mittel und Zwecke, Realität und Normen gehören zu verschiedenen Bereichen, das eine ist objektiv, das andere subjektiv.

Der Positivismus des 19. Jahrhunderts glorifizierte das eine, während der Romantizismus das andere pries. Aber im 20. Jahrhundert kann sich die subjektive Welt nicht mehr der Operationalisierung entziehen. Auch dieser Bereich wird, und zwar durch Massenkommunikation unter Kontrolle gebracht, durch Managementtechniken und psychologische Manipulation. Menschliche Wesen sind ins System einbezogen, sie sind auch nur ein Element in dem fungiblen Stoff, der den Sozialapparat ausmacht. Es entsteht eine eindimensionale Welt, in der kritische Vernunft als unmotivierter neurotischer Unzufriedenheit abgetan werden kann. Freilich, ein paar marginalisierte Kritiker mögen sogar für das System funktional sein, indem sie das ganze Ausmaß des Liberalismus durch ihre ineffektiven Klagen noch bestätigen.

Soweit rekapituliert Marcuses Theorie Heideggers Entgegensetzung von antiker *techne*, die auf die Realisierung von wesenhaften Möglichkeiten gegründet ist, und moderner Technik, die die Natur und die Gesellschaft im Rahmen rationaler Kalkulation und Kontrolle *stellt*. Es sind nur die Lösungen, in denen die Differenz

18 Marcuse, a.a.O., S. 163-168. (Hier findet sich übrigens auch der von Feenberg erwähnte einzige Verweis auf Heidegger, allerdings ist es auch ein Verweis auf dessen Vortrag *Die Frage nach der Technik*, Anmerkung des Übersetzers).

zwischen beiden zum Vorschein kommt. Für Heidegger kann die Philosophie nur den Zerfall der Aufklärung bedenken, dagegen geht Marcuse über das ernste Bedenken der Gegenwart hinaus, um eine konkrete Utopie zu entwerfen, die die Aufklärung retten kann. Trotz des *Gestells* ist kritische Vernunft weiterhin in der Lage, ausgreifende Forderungen für eine bessere Gesellschaft zu formulieren.

Doch Marcuse hat von Heidegger genug übernommen, um diese positive Wende doch als extrem schwierig darzustellen. Eine gerettete Aufklärung würde die Potentiale der Dinge respektieren und die kreative Rolle des Menschen in der Gestaltung von Welten anerkennen. Diese Behauptungen entsprechen in etwa Heideggers Konzept einer neuen Epoche, in der Sein und Mensch in einer besonnenen Balance zueinander stehen. Für Marcuse allerdings erfordert Respekt vor den Dingen mehr als eine Veränderung in der Haltung; er verlangte auch, die schlechte technische Praxis der Neuzeit zu verändern.¹⁹ Marcuses neue *techne* würde das Leben verbessern, anstatt neue Mittel der Zerstörung zu erfinden. Sie würde umweltbewusst sein und der Natur mit Respekt begegnen.²⁰ Die Stellung des Menschen in der Ordnung des Entbergens zu würdigen, verlangt die Sensibilität und die Fantasie, durch die die Potentiale der Dinge zum Vorschein gebracht werden, neu zu bewerten. Eine rezeptive - Marcuse sagt *feministische* - Subjektivität würde die neue *techne* beleben und das aggressive Subjekt technischer Rationalität ersetzen.²¹ Können wir diesen hoffnungsvollen Entwürfen einen Sinn geben?

Der Kern des Problems ist wieder das Konzept des Wesens. Wie Heidegger verzichtet Marcuse auf eine Rückkehr zur griechischen Metaphysik. Aber im Gegensatz zu Heidegger lehnt er es ab, jedes Denken des Wesens darauf zu beschränken, den Prozess der Entbergung zu bedenken. Stattdessen versucht er, das Konzept des Wesens historisch zu rekonstruieren. Das verwickelt ihn in bemerkenswerte Begegnungen mit Hegel, Freud und der artistischen Avantgarde des frühen 20. Jahrhunderts.

Hegels Dialektik ist in der Tat ein Versuch der Rekonstruktion des Wesens, wie Marcuse sie wünscht. Hegels Logik löst die traditionelle Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung in der Dynamik ihrer Beziehung auf. Dinge haben keine festen Wesenheiten, getrennt von ihren Erscheinungen, weil Dinge selbst nicht fest und bleibend sind. Sie gehören vielmehr zu einem Feld von Wechselwirkungen, die ihren inneren Zusammenhang und ihre Grenzen zustande bringen. Diese Wechselwirkungen sind eine Quelle von Spannungen, die die Dinge in Richtung der Entwicklung ihrer Möglichkeiten vorantreiben. Für Hegel sind Möglichkeiten den Dingen eingeschrieben, aber sie sind nicht ihre Bestandteile als unabhängige Substanzen, wie Aristoteles meinte. Vielmehr gibt etwas in der Konstellation ihrer gegenwärtigen Beziehungen ihrer Entwicklung die Richtung. Aber was ist dieses Etwas? Wieso ist Entwicklung Entwicklung und nicht nur eine Zufallsveränderung?

19 Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 249.

20 Herbert Marcuse, *Ecology and the Critique of Modern Society*, in: *Capitalism, Nature Socialism*, vol. 3 no. 11.

21 Herbert Marcuse, *Marxismus und Feminismus*, in: *Schriften Band 9*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S. 131-142.

Diese Frage wird, soweit es um Hegel geht, gewöhnlich mit Bezug auf das *Absolute* beantwortet, das Absolute, von dem angenommen wird, dass es der Endzweck ist, auf den alle Dinge sich richten. Dies ist eine theologische Interpretation von Hegel, sie hat für Marcuse keinen greifbaren Nutzen. Auch hier, in dieser innovativen Aneignung Hegels im Sinne einer radikal zukunftsorientierten Ontologie sehe ich eine Beziehung von Marcuse zu Heidegger. In Heideggers *Sein und Zeit* wird das *Dasein*, also das Seiende Mensch, dargestellt als fundamental eingelassen in die Frage nach dem eigenen Sein. Diese Frage kann nicht mit Bezug auf objektive Tatsachen oder metaphysische Begriffe der menschlichen Natur beantwortet werden, sie muss vielmehr durch Wählen und Handeln in der Welt entschieden werden. Heideggers existenzphilosophisches Konzept des Menschen ersetzt die zeitlosen Essenzen, die die philosophische Spekulation seit Platon heimgesucht haben, durch Zeit und Bewegung. Von daher der Titel seines Buches.

Marcuses erstes Buch über Hegel ist als Doktorarbeit bei Heidegger entstanden.²² Hier bezieht sich Marcuse auf Hegels Begriff des Lebens, der dann in der Logik durch die Verschiebung des Gewichtes auf das Absolute verunklart wird. Leben ist in Hegels Frühwerk ein Prozess der Bewegung, durch den die Umwelt negiert und assimiliert wird. Die Wahl des Lebens als ontologisches Grundthema macht die Betonung von Verwobenheit und Prozess in der Dialektik der Entwicklung sinnvoll. Der Prozess des Lebens hat eine Richtung: Leben will sich bewahren und steigern. Es ist nicht begrenzt durch ein vorausbestimmtes Ziel, sondern erfindet seine Zukunft im Prozess. Das gilt allerdings in hervorragender Weise vom Lebensprozess moderner Menschen und ihrer Gesellschaft. Nach Marcuses Lesart entdeckt das Hegeische Leben wie das Heideggersche *Dasein* seinen Sinn vor sich als bedingte Wahl, nicht hinter sich als bestimmende Ursache. Er ist negativ, nicht positiv.

Ogleich es keine expliziten Verbindungsglieder zwischen Marcuses früher Hegel- und seiner späten Freud-Lektüre gibt, glaube ich nicht, dass die Betonung des Lebens in beiden Fällen ohne Bedeutung ist. Marcuse scheint den Hegeischen Begriff des Lebens neu zu prägen, indem er ihn in Begriffen der Freudschen Metapsychologie interpretiert. Mit Freud beschreibt Marcuse den positiven Begriff des Lebens, nämlich eines Lebens in Frieden und Versöhnung als etwas, das verwurzelt ist in der libidinösen Bindung an die Welt, einer Art verallgemeinerter Erotik. Der Todestrieb wird im Kampf ums Überleben mobilisiert und nimmt übersteigerte Formen in Konkurrenz, Gewalt und Aggression an. Das Gleichgewicht zwischen den Trieben ist historisch relativ. Der große Reichtum der modernen Gesellschaften könnte diese Balance zugunsten des Lebens ausschlagen lassen, wenn nur überholte Institutionen und die damit verbundenen Charakterstrukturen verändert würden. Marcuse ist genügend Marxist, um davon auszugehen, dass die Affirmation des Lebens sich nicht in einer Haltung erschöpfen kann, sondern in die materielle Basis inkorporiert werden muss, und diese Basis ist heute

22 Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Schriften Band 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

eine technische. Aber die moderne wissenschaftlich-technische Rationalität macht keinen Unterschied mehr zwischen wesenhaften Potentialen und beiläufigen oder destruktiven Dimensionen der Dinge. Wie können wir diesen Unterschied heute wieder aufleben lassen, ohne zum metaphysischen Konzept zeitloser Wesenheiten als ontologischer Verfassung jedes einzelnen Dinges zurückzukehren?

Marcuse zögert nicht, auf eine nichtwissenschaftliche Quelle zu rekurrieren, um diese Frage zu beantworten. Diese Quelle ist die ästhetische Sensibilität und die Fantasie. Das korrespondiert den äußerst anspruchsvollen Manifesten der künstlerischen Avantgarden des frühen 20. Jahrhunderts, die Grenzen der konventionellen Kunst überschritten. Unter dem Feldzeichen ästhetischer Unterscheidungsfähigkeit leitet die Bejahung des Lebens die technische Praxis an zu einer Wahl von Frieden und Harmonie in der Ordnung der Natur und der Humanität.²³ Es gibt einen rezeptiven Aspekt in diesem Prozess: Die Fantasie schafft ihre Objekte nicht aus dem Nichts, sondern sie antwortet auf die Bedürfnisse der Natur und dessen, was an der Grenze menschlicher Verfügung liegt.²⁴ Besondere Möglichkeiten, die zur Bejahung des Lebens beitragen, bilden das moderne Äquivalent zum Wesen und verlangen nach Technologien, die für ihre Verwirklichung geeignet sind.²⁵

Marcuse entwirft eine mögliche Evolution moderner Technik, durch die sie die Dimension des Ethischen und des Ästhetischen, die sie in wachsendem Maße in der Moderne missachtet hat, wieder integriert. Dieser Entwurf unterstellt die innere Verträglichkeit technischer Praxis und ethischer und ästhetischer Praxis. Wie wir gesehen haben, schließt Heideggers scharfe Unterscheidung zwischen traditionellem Handwerk und moderner Technik eine solche Versöhnung der verschiedenen Praxisbereiche aus. Doch die freie Reformulierung seiner Position, die ich oben skizziert habe, öffnet die Tür für eine Lösung der Marcuse'schen Art und kann für weitere Konkretisierungen herangezogen werden. Und in der Tat können wir in verschiedenen Feldern technischer Anstrengung, wie in der Medizin und der Architektur, die nie vollständig *modernisiert* im Sinne der von Marcuse und Heidegger beklagten Wertfreiheit gewesen sind, Zeugnisse für die Durchführbarkeit einer solchen Lösung finden.

Nach Marcuse ist die Entlarvung und die Kritik dieser behaupteten *Wertfreiheit* die theoretische Vorarbeit für die Neuerfindung von Technik. Technik muss als ein kulturelles Projekt und nicht als Ausdruck purer Rationalität angesehen werden, damit sie unter die Ägide humaner Werte gestellt werden kann. Implizit bei Heidegger, explizit bei Marcuse, ist Befreiung eine Funktion des Selbstverständnisses des technischen Subjektes, d. h. von uns modernen Menschen. Ist die Frage nach der Technik erst einmal in dieser Weise gestellt, dann ist es auch möglich, sie in konstruktiver Weise zu beantworten.

23 Herbert Marcuse, Versuch über die Befreiung, in: Schriften Band 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, S. 237-317.

24 Herbert Marcuse, Konterrevolution und Revolte, in: Schriften Band 9, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S. 7-128.

25 Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, a.a.O.

Marcuses politische Lösung der von Heidegger bezeichneten Krise der Moderne ist Einwänden verschiedener Art ausgesetzt. Der wohl gefährlichste ist die Behauptung, dass, sich auf Ästhetik zu verlassen, eher Konflikte schafft als Konflikte löst, wenn man das breite Spektrum von Geschmacksrichtungen in der modernen Gesellschaft betrachtet. Warum soll man sich an die Ästhetik wenden, einem so strittigen Bereich, wie man ihn sich nur vorstellen kann, wenn rational begründete Ethik eher eine Chance bietet, zu einem Konsensus zu kommen? Im Übrigen scheint Ethik in direkterer Weise für die Probleme der Moderne relevant, die ja doch weniger mit Hässlichkeit als mit Grausamkeit und Gleichgültigkeit gegenüber menschlichen Bedürfnissen zu tun habe.

Es ist hilfreich, den impliziten Heideggerschen Hintergrund von Marcuses Denken zu beachten, wenn es darum geht, zu verstehen, warum er so viel Wert legt auf die ästhetische Alternative zur Moderne, wie wir sie kennen. Im Heideggerschen Kontext kann die Ethik die Moderne nicht retten, weil ihre Probleme nicht von persönlichen und sozialen Entscheidungen, die eine Ethik beeinflussen könnte, abhängen. Wie die Kritik der Technik zeigt, sind sie vielmehr die Folge der systematischen Einspannung der Menschen, der Natur und der Gesellschaft in einen Rahmen von Planung und Kontrolle. Dieser Rahmen, gleichgültig gegenüber wesentlichen Möglichkeiten und Sinnzusammenhängen, zerstört die Erde und das menschliche Wesen mit ihr. Heidegger schlägt keine ethische Alternative vor. Vielleicht fühlte er, dass Ethik nur a posteriori mit Warnungen und Grenzssetzungen sich einmischen könnte. Der Schaden liegt aber bereits in den fundamentalsten Praktiken, die unsere Lebensform ausmachen. Diese Praktiken zu verändern verlangt einen existentiellen Wandel in dem, was es heißt, ein Mensch in einer Gesellschaft zu sein, und nicht bessere Urteile bezüglich richtig und falsch. Heidegger behauptet, dass bis in die Neuzeit die Kunst die Kraft gehabt habe, einen solchen Wandel zu inspirieren und in die Wege zu leiten. Am Ende des Vortrages *Die Frage nach der Technik* deutet er an, dass die Kunst eines Tages diese Kraft wiederentdecken werde.²⁶

Diese Rekonstruktion der Heideggerschen Position ähnelt auf merkwürdige Weise Marx' Kritik am umfassenden Markt und an die Herausforderung, die sie für eine ethische Reform darstellt. Aber Marx' Vertrauen in eine revolutionäre Alternative war natürlich nicht eine Behauptung über die Kunst, sondern bezog sich auf die Idee, dass die Arbeiter in Verfolg ihrer ökonomischen Interessen sich in Individuen wandeln würden, die in der Lage wären, sich die wissenschaftliche Kritik des Kapitalismus anzueignen und ihr gemäß zu handeln. Was geschieht aber, wenn dieses Vertrauen verloren ist und das ökonomische Eigeninteresse nicht mehr mit Kritik, sondern stattdessen mit Konformismus Hand in Hand geht? In diesem Moment kann der revolutionäre Impuls sich irrationalen Quellen der Veränderung, wie beispielsweise dem Nationalismus oder *neuen Göttern* – wie bei Heidegger – zuwenden, oder aber das Konzept des Eigeninteresses revidieren, um dessen Reichweite über die ökonomische Bedeutung, die dieser Terminus bei

26 Heidegger, a.a.O., S. 43 f.

Marx hat, hinaus auszudehnen. Marcuse ist ein Beispiel für die letztere Alternative. Er verfolgt sie, indem er die Ansprüche der Fantasie, an der rationalen Erfassung der Wirklichkeit zu partizipieren, wieder in ihr Recht einsetzt. An dieser Stelle kommt die Ästhetik in die Theorie.

Wir können uns Marcuses Ästhetik von zwei Seiten nähern. Ein durch Ästhetik bestimmtes revolutionäres Denken hat philosophische Wurzeln bei Kant, Schiller und dem frühen Hegel. Marcuse versucht, die Inhalte dieser Tradition für die gegenwärtige Gesellschaft zu konkretisieren, indem er sie auf so geläufige Konzepte wie *Lebensqualität* bezieht, unter Einbeziehung freilich der gedankenreichen Kritik der Konsumgesellschaft und der Protestbewegungen der 60er und 70er Jahre. Es herrscht eine außerordentliche Spannung zwischen diesen beiden Seiten der Marcusischen Ästhetik. Seine Entschiedenheit, mit dieser Spannung zu arbeiten, mag von der Gegenwart her gesehen, heroisch oder auch töricht erscheinen. Ich ziehe es vor, sie als eine hoffungsträchtige Botschaft für eine Erneuerung revolutionärer Kritik, eine frühreife Antwort auf die Probleme technischen Fortschritts zu verstehen.

Der Begriff der Ästhetik lässt uns sowohl an Schönheit als auch an Sinnlichkeit denken. *Ästhetik* wird hier in Anlehnung an Kants Verständnis dieses Ausdrucks benutzt. Aber im Unterschied zu Kant ist für Marcuse Ästhetik etwas Historisches, sie spiegelt die spezifischen Eigenarten der Wahrnehmung, die jeweils auf einer bestimmten Stufe der menschlichen Entwicklung realisiert werden können. Was *Menschen* fühlen in ihrer Begegnung mit der Realität, ist davon abhängig, was sie jeweils in ihrem historischen Augenblick *sind*. Das ist nicht eine Angelegenheit von Meinung oder Geschmack im gewöhnlichen Sinn, es gibt vielmehr eine tieferliegende Beziehung zu Kräften in der Realität, die in der einen oder der anderen kohärenten Weise in der menschlichen Psyche und Gestaltwahrnehmung Widerhall finden. Die Gestalt, die unsere Welt annimmt, ist in diesem historischen Sinne eine ästhetische Angelegenheit. Von ihr hängt ab, was als bedeutsam in den Vordergrund rückt und was als unbedeutend in den Hintergrund abgedrängt wird.

In der Gegenwart ist ästhetische Kritik freilich eine strittige Angelegenheit, und diese Tatsache wird oft als eine notwendige Konsequenz der Freiheit und Pluralität der Moderne angesehen. Wenn das so wäre, dann müsste man einen Konsens rein auf der Ebene von Verfahren suchen, einer Ebene, die zu abstrakt und im Ganzen irrelevant ist für den Entwurf von Technik. Marcuse geht es um etwas viel Konkreteres, nicht um eine Vision des einfach Richtigen, sondern um eine substantielle Alternative zur bestehenden Gesellschaft. Was er als primäre Quelle des Dissens geltend macht, ist, dass das etablierte System sich aufs Äußerste anstrengt, die Tendenzen zu einer revolutionären Veränderung gerade durch ihren Erfolg in der *Versorgung mit Konsumgütern* still zu stellen. Die Möglichkeit, Konkurrenz, Aggression und soziales Elend zu verringern, ist heute eine objektive Möglichkeit, aber eine, die den fundamentalen Bedürfnissen des Systems widerspricht. Marcuse ist gleichwohl überzeugt, dass trotz des Mangels an Konsensus eine tatsächliche Möglichkeit fortzuschreiten gibt, in der die Bedingungen für die Verbesserung des Lebens sichtbar werden. Seine Schriften zielen darauf, unsere Sensibilität dieser

Vision entsprechend zu verändern, eine Wahrnehmungsweise zu entwickeln, in der die Absurditäten und Inhumanitäten unserer Gesellschaft ins Blickfeld geraten und nicht in den Hintergrund gedrängt und übersehen werden. Seine Schriften sind, kurz gesagt, ästhetische Interventionen mit politischer Absicht.

Marcuses Vertrauen in den Sinn philosophischer Diskussion darf nicht mit Optimismus bezüglich eines letzten Triumphes des Lebens über den Tod verwechselt werden. Der Mut, auf der eigenen Individualität und den eigenen Gedanken gegenüber zugemuteten Meinungen zu bestehen, ist nicht dasselbe, wie eine Voraussage der Zukunft. Im Letzten besteht der Unterschied zwischen Heidegger und Marcuse in ihrem Verständnis der Natur dieser authentischen Selbstaffirmation. Während Heidegger Eigentlichkeit als Antwort auf die Unvermeidlichkeit des Todes verstand, folgte Marcuse einer revolutionären Tradition, in der Selbstbejahung der Anteil des Individuums an einer Bejahung des Lebens selbst ist. Wir können nur hoffen, dass es eher Marcuses Vertrauen als Heideggers Verzweiflung ist, was durch die Geschichte bestätigt wird.

Aus dem Englischen von Gernot Böhme

Literatur

- Feenberg, Andrew (1999). *Questioning Technology*. London, Routledge.
- (2001). »*Techne and the Good: Marcuse as a Philosopher of Technology*,« *New Critical Theory: Essays on Liberation*, W. Wilkerson and J. Paris, eds., Rowman & Littlefield.
- Heidegger, Martin (1954). *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske 1954
- Katz, Barry (1982). *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: Verso.
- Kellner, Douglas (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley and Los Angeles: University of California.
- Marcuse, Herbert
- (1978-1989). *Herbert Marcuse Schriften*, 9 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- (1992). »*Ecology and the Critique of Modern Society*,« *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, no. 11.
- Olafson, Frederick (1988). »Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse, in *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, R. Pippin, A. Feenberg, C. Webel, eds. New York: Bergin and Garvey.
- Polt, Richard (2001). »Potentiality, Power and Sway: From Aristotelian to Modern Heideggerian Physics?« in *Proceedings of the 35th Annual Heidegger Conference*, Forham University.
- Reitz, Charles (2000). *Art, Alienation, and the Humanities: A Critical Engagement with Herbert Marcuse*. Albany: SUNY.
- Zimmerman, Michael (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Gernot Böhme • Alexandra Manzei (Hrsg.)

Kritische Theorie der Technik und der Natur

Wilhelm Fink Verlag

Die Tagung, die in diesem Band dokumentiert ist, wie auch die Drucklegung
wurden von der DFG im Rahmen des Graduiertenkollegs
Technisierung und Gesellschaft gefördert.

Umschlagabbildung:
Paul Klee, Gabelungen und Schnecke 1937

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wieder-
gabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und
Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3879-X
© 2003 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn