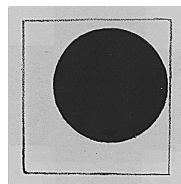


*Ein Leben ohne Angst. Eine negativ-metaphysische
Reflexion über den Begriff des Todes bei
Herbert Marcuse*

*A life without fear. A negative-metaphysical
reflection on the concept of death in Herbert
Marcuse*

Matthis Meiritz

Universität Leipzig
matthis.meiritz@gmx.de



FRAGMENTOS DE FILOSOFÍA, N° 21, 2024: 90-103

ISSN: 1132-3329, E-ISSN: 2173-6464

https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.10

Teoría y crítica para un presente desesperanzado: apuntes para el mundo contemporáneo

Número especial monográfico coordinado por:

Fabián Portillo Palma

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Editores

Juan José Gómez Gutiérrez (director)

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Alejandro Martín Navarro

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Fernando Gilabert Bello

Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla

Comité científico

José Luis Abdelnour Nocera, University of West London

Fernando Ciaramitaro, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Salvatore Cingari, Università per Stranieri di Perugia

Claudia Giurintano, Università di Palermo

Antonio Gutiérrez Pozo, Universidad de Sevilla

Anacleto Ferrer Mas, Universidad de Valencia

Jean-Yves Frétygné, Université de Rouen

Alicia de Mingo Rodríguez, Universidad de Sevilla

Antonio Molina Flores, Universidad de Sevilla

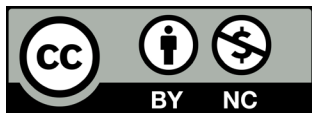
José Ordóñez García, Universidad de Sevilla

Alfonso Maximiliano Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, Universidad de Cádiz

Hugo Viciano Asensio, Universidad de Sevilla

Producción editorial

Miguel Fernández Nicasio, Universidad de Sevilla



© de los textos: sus autores

Edita: Editorial Universidad de Sevilla

ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464

Facultad de Filosofía

Departamento de Estética e Historia de la Filosofía

C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)

https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index

Correo: jgomez32@us.es

1. Einführung

Es könnte verwundern, dass erst in den letzten Jahren einem Manuskript gebliebenen Diskussionsbeitrag von Herbert Marcuse für das in den 1930er Jahren von Max Horkheimer geleiteten Institut für Sozialforschung Aufmerksamkeit zuteil wurde. Die Verwunderung könnte durch die Sichtung einiger Publikationen im deutschen Sprachraum erweckt und verstärkt werden, die sich mit dem Verhältnis von Kritischer Theorie und Metaphysik, namentlich mit *negativer Metaphysik*, beschäftigen.¹ Dass es überhaupt zu einer inhaltlich begründeten Verwunderung kommen kann, liegt daran, dass, wie Gerhard Schweppenhäuser als bisher einziger einräumt, Marcuse die »Rede von einer *negativen Metaphysik*« (G. Schweppenhäuser 2018, 14) in die Kritische Theorie eingeführt habe. Der vorliegende Aufsatz behandelt eine im Gesamtwerk von Herbert Marcuse durchgängig gebliebene Problemstellung und setzt sie in den Kontext des 1933 im Schweizer Exil verfassten Diskussionsbeitrags *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*². Dabei handelt es sich um den Todesbegriff, der als ein zunächst metaphysisches Phänomen befragt, im Weiteren aber als gesellschaftliches Problem unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen verhandelt wird. Beabsichtigt ist damit folglich keine umfassende Rekonstruktion der zentralen Begriffe und Ausgangspunkte, die Marcuse im »*Gedanken*«-Manuskript aufwirft, noch wird eine editionsgeschichtliche Einordnung des Textes in das Werk von Marcuse vorgenommen. Vielmehr wird der Begriff des Todes bei Marcuse unter dem Gesichtspunkt einer *negativen Metaphysik* reflektiert.

In drei Schritten soll diese negativ-metaphysische Reflexion ausgeführt werden. Zunächst

Resumen: El ensayo se ocupa de un problema central de la teoría crítica de Marcuse: el concepto de muerte. Atendiendo a un manuscrito escrito por Marcuse en 1933 titulado *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*, se reflexionará sobre el concepto de muerte de un modo negativo-metafísico. Confrontando la metafísica de la muerte de Heidegger, el ensayo expondrá la interpretación marcuseana de la muerte situada en un horizonte histórico específico, de naturaleza metafísica y materialista, al tiempo que desarrollará el núcleo argumentativo central del manuscrito *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*. Para concluir, se comparará el concepto de muerte libre de Améry con la posición marcuseana sobre la muerte.

Palabras clave: Herbert Marcuse, Metafísica negativa, Teoría crítica, Noción de muerte, Concepto de muerte libre.

Abstract: The essay deals with a central problem in Herbert Marcuse's Critical Theory: the concept of death. The concept of death will be reflected in a negative-metaphysical way with theoretical attention to a manuscript Marcuse wrote in 1933 with the title *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«*. In contrast to Heidegger's metaphysics of death, the essay will expose Marcuse's metaphysical and materialistic interpretation of death situated in a specific historical horizon, while at the same time elaborating the central sentence of the »*Gedanken*«-manuscript. In the end Améry's concept of free death will be compared with Marcuse's thoughts on death..

Keywords: Herbert Marcuse, Negative Metaphysics, Critical Theory, Notion of death, Concept of free death.

1 Um nur einige Publikationen zu nennen, vgl.: U. Müller: Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno: eine Philosophie der dritten Reflektiertheit, Athenäum 1988. H.-E. Schiller: Zur Aktualität der Metaphysik. Kritische Theorie und philosophische Tradition, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 25. Jahrgang (2019), Heft 48–49, S. 9–35. H. Wallat: Nietzsches Metaphysikkritik und die negative Metaphysik. Reflexion auf Voraussetzungen der Gesellschaftskritik, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 2019, S. 1–19.

2 Im folgenden wird im Fließtext immer die Rede vom »*Gedanken*«-Manuskript sein.

muss anhand einer einleitenden These ein Begriff von negativer Metaphysik gewonnen werden, um das philosophische Problem des Todes zu diskutieren. Die im ›*Gedanken*‹-Manuskript nur angedeutete Kritik an Martin Heidegger stellt in einem nächsten Schritt die Hinführung auf eine Abgrenzung zu dessen Todesmetaphysik dar, um im Folgenden die von Marcuse bezeichnete *Ideologie des Todes* konzeptuell nachzuzeichnen. Abschließend wird in einem dritten Abschnitt Marcuses Gedanke, »den Tod der menschlichen Autonomie zu unterwerfen« (Marcuse 2002, 112), mit Jean Améry's *Diskurs über den Freitod* verglichen und unterschieden. Diesen Gedanken von Marcuse mit Améry's *Diskurs* in Bezug zu setzen, gründet in der Überlegung einer freien Wahl über den Tod als eines qualitativ anderen Sterben-Könnens, wobei dieser Aufsatz den von Marcuse konzipierten normativ-utopischen Gehalt begrifflich herausstellen wird.

2. Marcuses Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«

Die diesem Aufsatz zugrunde liegende These, dass die kritische Theorie von Marcuse eine negative Metaphysik zu ihrer philosophischen Grundlage hat, soll in den folgenden Ausführungen in nuce entfaltet werden.³ Marcuse selbst stellt den Gedanken auf, dass eine negative Metaphysik »die einzig mögliche ›metaphysische‹ Grundlage für den Materialismus« (Marcuse 1933, 53) abgeben könne. Diese Aussage scheint dem Diktum aus der Einleitung seines Werks *Der eindimensionale Mensch* konträr zu sein, seine kritische Theorie sei »aller Metaphysik entgegengesetzt aufgrund des streng geschichtlichen Charakters der Transzendenz« (Marcuse 1970, 13). Diese folglich scheinbar antithetisch sich gegenüberstehenden Aussagen zu vermitteln, und dadurch die zugrundeliegende These en passant zu stützen, ist möglich durch eine Reflexion auf die

Begriffe der Negativität, der Transzendenz und des Wesens.

Die vor allem an der Praxis orientierte und geschichtlich informierte kritische Theorie von Marcuse versteht unter Negativität geschichtlich-gesellschaftlich produzierte Verhältnisse und Bedingungen, die in ihrer Konstituiertheit als zu negierende begriffen werden. Es sind damit konkret gesellschaftliche Verhältnisse wie beispielsweise Klasse, Rasse, Sex und Gender zu verstehen, oder insbesondere das qua gesamtgesellschaftlicher Praxis produzierte und immer wieder sich reproduzierende Wertverhältnis. Diese Verhältnisse müssen selbst als geschichtlich gewordene begriffen werden, d. h. aber der kritischen Theorie zufolge, sie als Negativitäten in dem Sinne auszuweisen, dass sie eine allseitige Entwicklung des Individuums – um eine Formulierung von Marx zu entlehnen – und eine autonome und glücklich-lustvolle Verwirklichung der Bedürfnisse und Aspirationen aller Menschen verhindern, unterdrücken und blockieren. Daher reflektiert kritische Theorie auch auf die je spezifischen Bedingungen, wie politische Machtstrukturen, ökonomische Ausbeutung oder diskursive Unterdrückungsformen, die diese Entwicklung negativ aufschieben. Der Begriff der Negativität, wie er von Marcuse verwendet wird, ist demnach einzig im Plural zu verstehen, wobei er zugleich eine äquivalente Bedeutung aufweist. Die Äquivokation des Begriffs gründet in der doppelten Reflexivität der Sache, auf die hin sich Marcuses kritische Theorie bewegt und von der aus sie gleichsam in Bewegung gesetzt wird. Negativ sind die sachlich vermittelten Verhältnisse (als Gegenstand der Reflexion) in einer Hinsicht dadurch, dass sie die als universell begriffenen, wesentlich menschlichen Möglichkeiten, »vernünftig, frei, glücklich« zu sein (Marcuse 1965, 121), gesellschaftlich verhindern und unterdrücken, und gerade deshalb aus einer zweiten Hinsicht und einem praktischen Interesse als geschichtlich zu verändernde, d. h. zu negierende, erschlossen werden. Schweppenhäuser fasst darüber hinaus diese begriffliche Äquivokation im Hinblick auf die »negative« Bestimmung Marcuses Metaphysikkonzept als Verbindung der »Momente *nicht seiend* und *nicht sein soltend*« auf (G. Schweppenhäuser 2018, 14). Das

³ Diese These ist Thema meiner 2024 an der Universität Leipzig angemeldeten Dissertation mit dem Arbeitstitel: ›Zur Kritik der Metaphysik. Begründung einer negativen Metaphysik nach Herbert Marcuses kritischer Theorie.‹ Die in diesem Kapitel folgenden Gedanken entsprechen einer äußerst herunter gekürzten Form des Vorhabens.

Negative muss demnach verstanden werden als dasjenige, »das nicht gewollt wird bzw. vernünftigerweise nicht gewollt werden kann (oder nicht gewollt werden sollte)« (G. Schweppenhäuser 2019a, 82). Den sachlich begründeten Urteilen über einzelne Aspekte der gesamtgesellschaftlichen Ordnung in ihrer historischen Formbestimmtheit ist insofern eine normative Kritik eingeschrieben. Die doppelte Bedeutung der Negativität, wie sie auch im zentralen Satz des ›*Gedanken*‹-Manuskripts formuliert wird,

dass hinter allem Sein das Nichts, hinter aller menschlichen Sinngebung die absolute Sinnlosigkeit steht, – und zwar so, dass theoretisch und praktisch das Nichts in die Interpretation des Seins, die Sinnlosigkeit in die Interpretation des Sinns hineinzunehmen ist (Marcuse 1933, 52),

muss unter Berücksichtigung von Karl Marx' kategorischem Imperativ verstanden werden, nach welchem »alle Verhältnisse umzuwerfen [sind], in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1981, 385). Die theoretische und praktische Interpretation des gesellschaftlichen Seins unter Bezugnahme auf »das Nichts« versteht sich daher als in sich doppelt begründete Negativität, die in der theoretischen Analyse einer kritischen Theorie auf die Potentialität der praktischen Veränderung der Gesellschaft in ihrer Grundstruktur aus ist. »Die kritische Theorie der Gesellschaft«, so hält es Marcuse in *Der eindimensionale Mensch* abschließend fest, »besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten; indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ« (Marcuse 1970, 268).

Mit Blick auf die Ausführungen über den normativ konzipierten Begriff der Negativität oder die solche Negativität evozierenden Sachverhältnisse kann der zweite Begriff, der der geschichtlich aufgefassten Transzendenz, in Zusammenführung mit dem des Wesens inhaltlich erschlossen werden, um die oben angesprochene Antithetik der Sätze vermittelt aufzulösen. Im ›*Gedanken*‹-Manuskript attestiert Marcuse allen »bisherigen Metaphysik[en]« begriffliche Konzepte von Transzendenz, die

ein Überschreiten des »Zeitlichen ins Ewige, des Endlichen ins Unendliche« bedeuten (Marcuse 1933, 52 f). Der klassisch-metaphysische Transzendenzbegriff lässt sich allgemein so charakterisieren, dass ein überzeitliches Sein statuiert, der ewige Ideenhimmel idealisiert oder ein intelligibles Substrat der Natur positiv bestimmt wurde, wodurch letztlich eine, um mit Karl Heinz Haag zu sprechen, »abstrakte Imitation« der Einzeldinge zu »deren ontologische[m] Wesen« (Haag 2018, 39) hypostasiert wurde. Es ist offensichtlich, dass das Diktum aus der Einleitung von *Der eindimensionale Mensch* solchen metaphysischen Kapriolen entgegengesetzt ist. Die Bezugnahme auf die äquivoke Bedeutung der Negativität erlaubt es aber, den negativ-metaphysischen Gehalt der Transzendenz mit dem geschichtlichen Charakter in eins zu denken. So ist denn dieser Charakter der Transzendenz schließlich selbst wiederum in doppelter Hinsicht zu begreifen. Dazu gehört, dass die kritische Theorie von Marcuse auf Grundlage einer negativen Metaphysik immanente Möglichkeiten einer qualitativen Veränderung innerhalb der Gesellschaft aufzuweisen hat oder grundsätzlich zu antizipieren versucht, die sowohl die vorherrschende Form der Gesellschaft negieren, als auch von dieser Gesellschaftsformation prozessierend negiert werden. Den Transzendenzbegriff darüber hinaus in seiner ideengeschichtlichen Genesis zu reflektieren, heißt folglich auch sich dem Geltungsbereich des Gedankens einer notwendigen Transzendierung der bestehenden und fortbestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu vergewissern. Denn wenn in der traditionellen Metaphysik »dem Bestehenden eine Transzendenz an die Seite« gestellt wurde, »die seine Geltungsansprüche relativiert«, so liegt dies an dem Spannungsverhältnis von Wesen und Erscheinung (vgl. G. Schweppenhäuser 2019b, 262). ›Transzendiert‹ wird das sich immer nur geschichtlich zeigende Wesen (z. B. des Menschen) in formbestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen als die Erscheinungsbedingungen, unter denen sich Wesentliches allererst entwickelt und stets potentiell infrage gestellt werden kann. Wenn sich die je epochal variierenden gesellschaftlichen Verhältnisse immanent negativ zur autonomen Entwicklung der Menschen und ihrer Möglichkeiten verhalten, d. h. grund-

legend potentiell und aktuell diese blockieren und unterdrücken, so tendieren sie dazu, derart zum Wesentlichen zu werden, dass die Unterdrückungsformen als Schuld, Verzicht, Tabu etc. von den Menschen introjiziert werden. Diese sich phylo- und ontogenetisch vollziehende Introjektion gesellschaftlicher Formen von Negativität lässt sich als subjektive wie auch intersubjektive und transhistorische Ebene der Inversion von potentiell Wesentlichem bezeichnen.

Reflektiert man überdies auf die Bestimmung des »sich selbst verwertende[n] Wert[s]« (Kapital, Band 1, 209), so lässt sich diese Inversion des Wesentlichen, also einer geschichtlich sich vollziehenden Verkehrung von wesentlichen Möglichkeiten und aufkommender gesellschaftlicher Verhältnisse, auf einer objektiven, politisch-ökonomischen Ebene begrifflich nachvollziehen. In dem Moment, von dem an das Kapital den Produktions- und Verwertungsprozess in eins setzt, wodurch alle als Gebrauchswerte produzierten Gegenstände einzig unter dem Aspekt ihrer potentiellen Tauschbarkeit erscheinen, setzt sich der selbst verwertende Wert in allen Akten menschlicher Handlungsformen innerhalb der bürgerlichen warenproduzierenden Gesellschaft durch als das wesentliche Strukturgesetz, d. h. dass »die Ökonomie als die fundierende Schicht« (Marcuse 1936, 24) begriffen werden muss. Das wesentlich gewordene Strukturgesetz der »negativen Totalität« (Marcuse 1976, 274 f) degradiert durch das menschliche Handeln selbst, in dem es überhaupt erst zum Handeln kommt, die wesentlichen Möglichkeiten einer anderen Strukturierung der gesellschaftlichen Verkehrsform und der universellen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, Bedürfnisse und Aspirationen zum Unwesentlichen. Der sich selbst verwertende Wert ist im eminenten Sinne Negativität, weiler zum Wesentlichen schlechthin geworden ist, daher aber auch als das Unwesen als solches erscheint. Diesen Doppelcharakter des Werts »als prozessierende Vermittlung der gesellschaftlichen Negativität« eignet es (vgl. Bruhn 2019, 214), die Möglichkeiten einer qualitativ menschlich-gesellschaftlichen Veränderung zu verhindern. »Wert« ist aber der Inbegriff einer Gesellschaft«, so Joachim Bruhn, »deren ganzes Unwesen darin liegt,

dass sie aufgrund des negatorischen Bezugs des Menschen auf den Menschen mit sich selbst in ein Verhältnis der Vermittlung treten muss, um sein zu können« (Bruhn 2020/21, 57). Als formierendes Prinzip gesellschaftlicher Praktiken nimmt der Wert daher im übertragenen Sinn die Gestalt einer metaphysischen Wesenheit an, das die Logizität der Gesellschaft praktisch ausmacht und ontologisch untermauert – d. i. eine geschichtliche qua Praxis vollzogene Inversion des Wesens.

Die kritische Theorie von Marcuse als sich auf einer negativen Metaphysik begründende hat zu ihrer zentralen begrifflichen Konstellation folglich einen vielschichtigen Begriff der Negativität im Zusammenhang mit dem dialektischen Spannungsverhältnis von Wesen und Erscheinung. Nur dadurch kann sie immanent aus der negativen Totalität heraus einen geschichtsmaterialistischen Transzendenzbegriff entwickeln. Die Antithetik, nämlich einerseits negative Metaphysik »als Grundlage des Materialismus« und andererseits zugleich kritische Theorie als »aller Metaphysik entgegengesetzt« zu verstehen, bewegt sich vermittelt in dem angegebenen Begriffsnetz. Im nächsten Kapitel wird der zentrale Satz aus dem »*Gedanken*«-Manuskript zur thematischen Konzeption einer negativ-metaphysischen Reflexion über den Begriff des Todes erneut aufgegriffen, auch um die vermutlich erste schriftliche Distanzierung von Marcuse von Heideggers Philosophie zu rekonstruieren.

3. Der Tod als Index des Nichts

Der im vorangegangenen Kapitel vage gewonnene Begriff einer negativen Metaphysik nach Marcuses kritischer Theorie im begrifflichen Umfeld von Negativität, Transzendenz und Wesen dient im Folgenden der Explikation der sog. *Ideologie des Todes*. Es ist von außerordentlicher Bedeutung, den historischen Zeitkern des »*Gedanken*«-Manuskripts mitzudenken, um die theoretische Tragweite des Konzepts, aber auch Marcuses Abkehr von Heidegger nachvollziehen zu können. Wenn Marcuse 1933 als Exilant in seinem Diskussionspapier für das Institut für Sozialforschung vom Menschen in seiner gebrechlichen Existenz ausgeht, so sieht er »die ständige Möglichkeit der völligen

Vernichtung« der gesellschaftlichen »Ordnung« Realität werden, begreift sie gleichsam als ein »Gestoßen-Werden« »in das Nichts« (Marcuse 1933, 51 f). Wie es im »allgemeinen Satz« der negativen Metaphysik heißt, muss dieses »Nichts« theoretisch und praktisch im gesellschaftlichen Sein reflektiert werden, d. h. aber auch dessen spezifisch historische Situiertheit mitzudenken. Darin unterscheidet sich dieser allgemeine Satz von Heideggers Todesmetaphysik derart, dass diese die »Nichtigkeit alles Irdischen« als »die Ewigkeit alles Überirdischen« behauptet. Heideggers »Satz von der Nichtigkeit des Seienden« steht also insofern Marcuse diametral entgegen, als er »eine versteckte Transzendierung [enthält]: das Nichts wird selbst wieder auf einen Sinn hin transzendiert« (Marcuse 1933, 52). In Heideggers Philosophie werde der Tod demnach »zur letzten Sinngebung des Daseins« (Marcuse 1933, 53), die Marcuse als ideologische Transzendierung des Lebens auffasst, die eine biologisch-empirische Tatsache zu einer »ontologischen Wesenheit« hypostasieren (Marcuse 2002, 103). Die von Heidegger vorgenommene Sinnverklärung des Todes sei nicht nur idealistisch und im Einklang mit der theologischen »Verherrlichung des Todes als existentieller Kategorie« (Marcuse 1973, 233), wie es in *Triebstruktur und Gesellschaft* heißt, sie sei vor allem so lange falsch, wie menschliches Leben in der negativen Totalität von Unterdrückung und Versagung, von Leid und Schmerz wesentlich präformiert wird. Die Ideologie des Todes sei eine in der Philosophiegeschichte lang entwickelte Traditionslinie, die in verschiedenen Spielarten entweder wie bei Heidegger die naturwüchsige Notwendigkeit zu sterben ontologisch und als Sinnhorizont des Lebens verkläre, stoisch den Tod als Unausweichlichkeit demütig hinnehme, oder der staatlich vermittelten Gewalt über Leben und Tod eine Rechtfertigung für das schlechte Ganze abgewinnen könne (Marcuse 2002, 106, 111, 113). Während Heidegger den Tod, »sofern er ist«, als »wesensmäßig je de[n] meine[n]« und »existenziales Phänomen« (Heidegger 2006, 240) oder als das »eigenste« »Ende des Daseins« (Heidegger 2006, 258) definiert, gibt Marcuse ihm eine »materialistische Deutung«, die darauf reflektiert, »wie sehr Tod

und Sterben staatlich vermittelt seien« (Dubiel 2010, 274).

Diese materialistische Deutung des Todes unter Berücksichtigung des allgemeinen Satzes aus Marcuses negativer Metaphysik stellt den Tod als »den eigentlichen Index des Nichts und der Sinnlosigkeit« dar (Marcuse 1933, 53). Dass die Menschen, so Hermann Schweppenhäuser, als »lebendige, helle, denkende und sich hingebende, jubelnde und trauernde, kritische und zornige Subjekte« (H. Schweppenhäuser 1986, 229) nach einem mühsamen und zumeist angsterfüllten Leben, das von Leid und Schmerz geprägt, durch Versagung und Verzicht wesentlich vermittelt ist, einen Tod sterben müssen, der kontingent und »unnötig« ist, vor allem »anders hätte sein können« (Marcuse 1973, 232) – diese Deutung des Todes begreift seine konkrete Auswirkung auf den vereinzelt Menschen sowie seine gesellschaftlich bedingte Funktion. Der Tod ist, so Marcuse, zwar eine »plane biologische Tatsache« (Marcuse 2002, 111), oder, wie Schweppenhäuser einräumt, die naturwüchsige Wiederkehr des Immergleichen, nämlich Natur, die »lebt, um sich zu vernichten, und sie vernichtet sich, um zu leben, damit sie sich wieder vernichten kann« (H. Schweppenhäuser 1986, 223), aber der Tod ist gesellschaftlich den Menschen so vermittelt, dass die Erfahrung des zunächst naturwüchsigen Charakters – wie Adorno zu verstehen gibt – »durchaus von der Gesellschaft mitbestimmt ist« (Adorno 1998, 204). Die Worte von Georg K. Glaser aus seiner Erzählung *Die Geschichte des Weh* greift diesen Umstand literarisch auf:

Er war angekommen, wo er begonnen hatte – hatte einen Kreis geschlossen – ein Kreis, das ist ohne Voran und Zurück, ohne Vertiefen und Erhöhen, ohne Erneuern und Erinnern, ein ewiges Wiederholen, es ist schon der Tod. (Glaser 2023, 131)

Den Tod als den »Index des Nichts« in seiner gesellschaftlich institutionalisierten Form zu begreifen, heißt folglich, ihn selbst als geschichtlich formvermittelte Negativität, die es zu negieren gilt, aufzufassen. Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer konkret geschichtlichen Form unter kapitalistischen

Ausbeutungsverhältnissen fortbestehen, solange ist auch die »Aufforderung« sich den Tod (begrifflich) anzueignen, nichts anderes als die affirmative Hinnahme der gesellschaftlich und staatlich vermittelten Form des Sterbens, eine »voreilige Versöhnung mit Naturkräften, die nicht bezwungen sind«. Wenn daher der Tod »voller Schmerz, Schrecken und Verzweiflung« als »biologisches *factum brutum*« ontologisch invertiert wird, dann erscheint er als »existentielles Privileg«, das auch in einer politischen Hinsicht den Tod als affirmativen Sinnhorizont ausgibt (Marcuse 2002, 105). Diese existenzphilosophische, politische Verkehrung der Todes als Rechtfertigung und Affirmation des unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen Sterben-Müssens zeigt sich auch in Heideggers Bestimmung des »Vorlaufen[s] in die unüberholbare Möglichkeit« des Todes (Heidegger 2006, 264). Das Vorlaufen in den als Möglichkeit existentiell bestimmten Tod kann als Aufruf zur wahnhaften Vernichtung verstanden werden; es ist das Marschieren im »Stahlgewitter« der Maschinengewehre und Bombeneinschläge, aber auch das industriell produzierte Grauen der Deportation. In diesen zwei Weisen zeigt sich politisch das ontologisch-existenzialistisch hypostasierte Vorlaufen also einerseits als heroisches »Selbstopfer« (Scheit 2016, 117), »ein Opfer, das gut ist, weil es ein Opfer ist und weil es von den Individuen frei oder angeblich frei gewählt wurde« (Marcuse/Olafson 1989, 106), und andererseits als politische technologische Vernichtungspraktik. »Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode«, heißt es denn bei Heidegger, »öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung*« (Heidegger 2006, 265). Diese Form der Negativität als die des Todes erhält in institutionalisierter Gestalt im deutschen Nationalsozialismus ihre absolut singuläre Bedeutung, d. h. dass der »Kollaps des ›Seins‹ ins ›Nichts‹« (Marcuse 2002, 109) oder »die ständige Möglichkeit der Vernichtung« im Zivilisationsbruch Realität geworden ist, also in einer Zeit der »Gaskammern und Konzentrationslager von Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Bergen-Belsen«. Diese geschichtlich einmalig politische »Wirklichkeit des Todes« (Marcuse 2002, 107), der antisemitischen, barbarischen und indus-

triellen Massenvernichtung jüdischen Lebens im nationalsozialistischen Deutschland, stellt in besonderer Weise den »Index des Nichts« dar als die absolute Sinnlosigkeit, die alle menschliche Sinnggebung überschattet, die das gesellschaftliche Sein als negative Totalität mit diesem Index in eins setzt. Mit Gerhard Scheit könnte man diesbezüglich festhalten, dass ein »qualitative[r] Sprung« darin besteht, »der von der Krise zur Vernichtung führt; daß also ein nur abstrakt vorhandenes Potential der Zerstörung« – d. i. die »ständige Möglichkeit der Vernichtung« aus Marcuses »*Gedanken*«-Manuskript – »konkret realisiert wird in der Tötung von Menschen« (Scheit 2016, 58).⁴

Diese politische Wirklichkeit des Todes als die spezifisch historische Bestimmung des Nichts ist aufzufassen als ein grundlegendes *Movens* innerhalb der Kritischen Theorie, während sie zugleich den historischen »Ort« zur Grundlegung einer negativen Metaphysik angibt. Das ist eine Seite der materialistischen Deutung. Eine weitere, die im Hinblick auf die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse angedeutet wurde, lässt sich über das Verhältnis von Angst und Furcht explizieren. Während Heideggers Existenzialanalyse die Furcht als konkret bestimmtes Fürchten in verschiedenen Modalitäten und Hinsichten herausstellt (Heidegger 2006, 140 ff), die Angst aber als

⁴ Das konkret barbarische Morden im Unterschied zur industriellen Vernichtungspraktik wird in Passagen von Henryk Grynbergs *Kinder Zions* exemplarisch, wenn es dort beispielsweise heißt: »Wenn sie [die Deutschen] für sie [die achtzehnjährigen Juden] nichts zu tun hatten, ließen sie sie stundenlang mit erhobenen Armen stehen und fotografierten sie. Meinen Vater schafften sie ins Arbeitslager nach Węgrów. [...] Sein Bart war ausgerissen, und er sah aus wie der Tod, so hatte man sie hungern lassen und gequält.« (Grynberg 1995, 32). Oder einige Seiten später: »Die Deutschen marschierten zu Rosch Haschana in Przeworsk ein und steckten vor allem die große Synagoge in Brand.« (Grynberg 1995, 37 f) Weiter unten wird geschildert, dass die Deutschen den Rabbiner, der sich versteckt hatte, aufforderten herauszukommen, woraufhin sie drohten: »... wenn er nicht erscheint, töten sie mehrere Juden.« »Als der Rabbiner kam, kriegten die Deutschen einen Tobsuchtsanfall – sie rissen ihm die Barthaare aus und schlugen ihn, bis er ohnmächtig wurde. Dann peitschten sie alle mit Ruten aus, ließen sie auf allen vieren kriechen. Das nannte sich, sie turnen mit den Juden, und am meisten schlugen sie die Alten, die die Übungen nicht schafften.« (Grynberg 1995, 38)

existenzial-ontologische Grundbefindlichkeit der Menschen ausweist, die im Gegensatz zur Furcht unbestimmt ist im Hinblick auf das ›Wovor sich ängstigen‹ (Heidegger 2006, 180 ff), begreift Marcuse beide Momente geschichtlich in ihren spezifischen gesellschaftlich bestimm- baren Konstitutionsbedingungen. Ihm zufolge erscheint Angst »als existentielle Kategorie«, welche aber unter Berücksichtigung der fak- tisch gegebenen Unberechenbarkeit, Ubiquität und Tabuisierung des Todes »die Grenze der menschlichen Freiheit darstellt«, sodass »jede Angst Furcht ist« – Furcht nämlich »vor einer realen und allgegenwärtigen Gefahr« (Marcuse 2002, 109). Es ist eine der kapitalistischen Krisenlogik eingeschriebene Angst, die die Menschen vor sozialem Abstieg, Verelendung, Verlust, Mühsal etc. unablässig fürchten lässt. Das von Heidegger erfasste »Wovor der Angst«, nämlich das »Nichts« (Heidegger 2006, 187), wird von Marcuse insofern historisch bestimmt situiert. Scheit fasst diesen historisch situ- ierten Aspekt der Angst im Verhältnis zur Furcht in der als negative Totalität begriffenen Klassengesellschaft, auch in Abgrenzung zu Heidegger, treffend wie folgt auf:

Nach welchen anthropologischen Maßgaben auch immer die Furcht zu bestimmen sein mag, die Angst jedenfalls als ewig währende Urbestimmung des Menschen oder Grundbefindlichkeit des Daseins ist pure Ideologie, denn sie entspringt einer ganz bestimmten und zu bestimmenden, gesell- schaftlich gewordenen Konstellation zwischen Individuum und Gesellschaft, einer benennbaren und analysierbaren Gesellschaftsform, die als ihre *conditio sine qua non* den Einzelnen mit seiner eigenen Überflüssigkeit konfrontieren muß. Angst ist die Atmosphäre, die das Kapital zum Atmen braucht. (Scheit 2016, 24)

In diesem weiteren Sinn muss demnach der Tod als der Index des Nichts historisch bestimmt werden, wobei seine spezifische Historizität so erscheint, als sei sie »wie für die Ewigkeit gemacht«. Dass die Verwertungslogik des Kapitals trotz ihrer immanenten Krisenlogik seit ihrer gesamtgesellschaftlich vollzogenen Ordination, d. h. seit der sog. »ursprünglichen Akkumulation«, allgegenwärtig und gewaltvoll sich durchsetzt, hat auch zur Folge, dass nur »ganz selten oder niemals [...] es dem Menschen

wirklich voll zum Bewusstsein [kommt], dass dies Alles einmal nicht war und einmal nicht sein wird« (Marcuse 1933, 51). Es sei Scheit zufolge die Einsicht Adornos gewesen, dass »das eigentliche Ergebnis der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie« sei, dass »die Verwertung des Werts die wirkliche Subsumtion lebendiger Arbeit unter tote, den ständigen Übergang des Nichtidentischen in Identisches, beinhaltet« (Scheit 2016, 58).

Diese beiden Momente, die ›Angst als Atmosphäre des Kapitals‹ – jener Bereich also, wo unentwegt der sich selbst verwertende Wert setzt – einerseits und der historische Zeitkern der negativen Metaphysik als die politische Wirklichkeit des Todes andererseits, sind die materialistischen Grundmotive, die den ideo- logischen Gehalt jeder Todesmetaphysik als in sich falsche Vorstellung darstellen. Zugleich wirft dadurch die Kritische Theorie eine Perspektive auf den Tod, die ihn auf eine ganz konkrete gesellschaftliche Praxis zurückbindet und die Möglichkeit der Zerstörung mitzuden- ken weiß, ja unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen ihre *reale Möglichkeit* negativ anti- zipiert – d. h. theoretisch und praktisch zu negieren bestrebt ist. Diese doppelte Negativität des Todes zu erkennen, führt aber in der kriti- schen Theorie von Marcuse zu einer weiteren Auseinandersetzung, die sowohl jener falschen Vorstellung als auch dieser Negativität eine andere Konzeption entgegensetzen versucht. Im letzten Kapitel soll dieser Konzeption nach- gegangen werden, um den oben bezeichneten normativ-utopischen Gehalt aufzuweisen, den kritische Theorie in dem Nachdenken über den Tod zu gewinnen bestrebt ist. Den fol- genden Ausführungen soll die grundlegende Entgegensetzung der kritischen Theorie von Marcuse gegenüber Heideggers Philosophie⁵ im Hinblick auf die zentralen Begriffe negativer Metaphysik vorangestellt werden, auch um den Todesbegriff in der negativ-metaphysischen Reflexion als Gegenstand einer materialistischen Deutung in den Blick zu nehmen: Die Angst wird zur existenzialen Grundbefindlichkeit vor dem

5 Zwar sei Marcuse zufolge Heidegger »an einigen Stellen nahe an eine wirklich negative Metaphysik« herangekom- men (Marcuse 1933, 52), die existenzial-ontologisierende Ausführung aber habe die wirkliche Konzeption solch ei- ner Metaphysik verhindert.

von Heidegger enthistorisierten Nichts erhoben, während das »*Sein zum Tode*« (Heidegger 2006, 234) als Sinnhorizont ontologisch invertiert, d. h. zum Wesentlichen verklärt wird, wodurch im Vorlaufen in den Tod die schlechte Transzendierung des gesellschaftlichen Lebens politisch affirmiert und gerechtfertigt wird.

4. Ein qualitativ anderer Tod oder der Freitod

Die Problemstellung, die sich im Hinblick auf den Tod aus der Auseinandersetzung mit einer politischen Vernichtungspraxis einerseits und der progredierenden kapitalistischen Verwertungslogik andererseits ergibt, bewegt sich für Marcuse um und auf ein Verständnis der Freiheit hin. Ist nach Heidegger, woran auch Sartres Existenzphilosophie anschließt, die Angst »das *Freisein für die Freiheit*« (Heidegger 2006, 188), so schreibt Marcuse in *Die Ideologie des Todes*: »Ein Leben ohne Angst ist in der Tat die einzige kompromißlose Definition der Freiheit, da sie den ganzen Gehalt der Hoffnung einschließt, das materielle wie das geistige Glück.« (Marcuse 2002, 109) Jene Hoffnung ist der kritischen Theorie zufolge den Menschen freilich nur »*um der Hoffnungslosen willen [...] gegeben*«, wie Marcuse mit Benjamins Worten sein Buch *Der eindimensionale Mensch* beschließt (Marcuse 1970, 268). »Ein Leben ohne Angst« aber ist so lange nicht möglich, wie die allermeisten Menschen ihre gebrechliche Existenz als einziges Mittel zur Selbsterhaltung eines von Leid und Schmerz bestimmten Lebens mühselig aufrechterhalten müssen, denn wie Scheit schreibt: »Angst ist die Atmosphäre, die das Kapital zum Atmen braucht.« (Scheit 2016, 24) Die im vorangegangenen Kapitel angeführte affirmative Hinnahme der gesellschaftlich vermittelten Art und Weise, wie der Tod die Menschen ereilt und wie der der anderen »erfahren« wird, lässt sich also als Apologie der bestehenden Verhältnisse und »ontologische Affirmation des Todes« begreifen (Marcuse 2002, 106). Auch wenn er als »unausweichlich« erscheint, seine zunächst biologische Faktizität in staatlich-gesellschaftlicher Vermitteltheit ist dennoch zumeist »ein Ereignis voller Schmerz und Schrecken, eine Gewalttat und unwillkommen« (Marcuse 2002, 107). Das Leben der Menschen kann erst dann empha-

tisch als »das eigene« begriffen werden, wenn es nicht mehr in einer »Kette schon im vorhinein [sic!] festgelegter und von der Gesellschaft verlangter Verrichtungen« befangen ist, sondern im Medium der Freiheit vollzogen wird und werden kann. Was heißt es aber, wenn Marcuse den Gedanken aufwirft, »den Tod der menschlichen Autonomie zu unterwerfen« (Marcuse 2002, 112)?

Marcuse stellt der sog. »ontologischen Inversion des Todes«, also dass der »Tod nicht allein als Tatsache, sondern als Notwendigkeit« hingenommen wird, die Überlegung entgegen, jene Tatsache gesellschaftlich »aufzuheben« (Marcuse 2002, 104). Die *Aufhebung des Todes*, so sollte diese Überlegung begrifflich bestimmt werden, zielt auf einen gesamtgesellschaftlich zu erreichenden Zustand, in dem dem Menschen das »selbstgewählte Ende seines Lebens« ermöglicht wäre (Marcuse 2002, 105). Die Formulierung der Selbstwahl über das eigene Ende erlaubt es, den Gedanken mit Jean Améry's *Diskurs über den Freitod* in Beziehung zu setzen. Améry entwickelt in seinem Buch eine objektive Perspektive auf die Möglichkeit des genuin den Menschen möglichen *Freitods*, um das selbst gewählte Ende des »Suizidanten oder Suizidären« zu enttabuisieren und es nicht als ein sinnloses Vergehen aufzufassen. Indem Améry diese wesentliche Möglichkeit menschlichen Lebens befragt, greift er literarische und alltägliche Phänomene auf, in denen Menschen sich in existenzieller Not, Bedrängnis, sozialem Verlust in institutionellen Arrangements etc. befinden, die sie mit dem Gedanken an den Tod konfrontieren (Améry 1979, 14 ff). Der Tod als »das nichtige Nicht« (Améry 1979, 31) erscheint in solchen Situationen den als »Suizidanten oder Suizidären« begriffenen Menschen »als Ausweg« aus den sie existentiell beschränkenden, unterdrückenden und ihr Leben im emphatischen Sinn verunmöglichenden Bedingungen, als »ein Nicht-Weg, da er doch nirgendwohin führte« (Améry 1979, 36). Zugleich fragt sich Améry dabei, ob diese Möglichkeit unter heteronom gegebenen und fortbestehenden Verhältnissen, schließlich »nicht *frei*« sei und »die Aufsichtnahme der ultimen Unfreiheit« gleichkäme (Améry 1979, 83). Wenn dem so wäre, dann würde sein *Diskurs* selbst als »Apologie des Freitods« (Améry 1979, 11), folglich auch als affirmative

Hinnahme des Todes in einer schlecht eingerichteten Gesellschaftsordnung angelegt sein.

Soviel man auch Amérys Überlegungen einen objektiven Gehalt konzidiert, und davon geht dieser Aufsatz insofern aus, als er den Freitod als eine frei wählbare Möglichkeit menschlichen Lebens begreift und d. h. *auch* mit Marcuse »den Tod der Autonomie zu unterwerfen«, so sehr scheint Marcuses Reflexion über diese Möglichkeit einen anderen Gehalt zu haben. Der zentrale Satz aus dem »Gedanken«-Manuskript, dass »hinter allem Sein das Nichts«, der Tod nämlich als der »eigentliche Index« dieses Nichts steht, ist ein Satz über die Aufhebung des Todes in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht. Das heißt, dass Marcuse einen Zustand gesellschaftlicher Ordnung zu denken bestrebt ist, unter dem der Sinn des Todes sich ändert; sich ändert, wenn ein erfülltes Leben gelebt werden konnte (H. Schweppenhäuser 1986, 229), der Tod »[g]leich den anderen Notwendigkeiten [...] vernünftig«, d. h. hier »schmerzlos«, »gestaltet werden« kann (Marcuse 1973, 233). Die Aufhebung des Todes als spekulatives Urteil über den Tod ist eigentlich ein Urteil über das Leben, das diejenigen Verhältnisse verurteilt, in denen und unter denen die Menschen alltäglichen Leiden ausgesetzt sind, diese noch als hinzunehmende Last für späteres Glück verklären und ein mühseliges Leben als Mittel für die Arbeit offenkundig wie zwangsläufig anerkannt haben. Es ist ein Urteil, das die Negativität dieser Verhältnisse begreift und auf einem freien Leben beharrt, ein solches Leben regulativ als Denknötwendigkeit allem Denken gegenüberstellt. Dieses Denken zielt darauf ab, »den Tod der menschlichen Autonomie zu unterwerfen, wenn schon nicht in Ansehung der Zeit, so jedenfalls in Ansehung seiner Qualität: durch den Ausschluss von Altersschwäche und Leiden« (Marcuse 2002, 112). Der Gedanke über die Aufhebung des Todes hat demnach regulativen Charakter in einem dreifachen Sinn: da die Insistenz auf einer freien, vernünftigen und glückseligen Gesellschaft ausgesprochen wird; da er den negativen Protest gegen die gegebene Wirklichkeit zu seiner Grundlage hat; weil die Aufhebung des Todes diese Wirklichkeit transzendiert und unter den vorherrschenden Verhältnissen nicht gewollt wird. Die Aufhebung des Todes hat aber als Denkfigur nicht nur regulativen Charakter,

sondern fungiert auch als *materialistische regulative Idee*, da sie die Vorstellung umfasst, dass die biologische Faktizität des organischen Todes nicht aufgehoben wird, sondern die Qualität des Todes nach einem erfüllten menschlichen Leben eine vollkommen andere sein wird. Diese Idee zu denken heißt in den Worten Marcuses, ein gesellschaftliches Sein negativ zu antizipieren, in dem

[die] Menschen [...] ohne Angst sterben [können], wenn sie wissen, daß das, was sie lieben, vor Elend und Angst bewahrt ist. Nach einem erfüllten Leben können sie es auf sich nehmen zu sterben – zu einem Zeitpunkt ihrer eigenen Wahl. (Marcuse 1973, 233).

Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen mir die Reflexionen von Marcuse und Améry erheblich verschieden konzipiert zu sein. Améry versucht den Freitod unter Bedingungen existentieller Not in der negativen Totalität als möglichen Freiheitsraum im Sinne einer Antwort auf Leid und Schmerz zu denken, weshalb er den »Suizidanten oder Suizidären« nicht als krank und schlichtweg psychologisch zu kurrierenden Analysanden bestimmt. Marcuse hingegen knüpft den Freitod an erst noch zu erfüllende Bedingungen, unter denen das freiwillig und selbst entschiedene Sterben möglich ist ohne Angst und Schmerz oder zumindest in Verhältnissen ermöglicht wäre, die von der pervertierten Form des Arbeits-Lebens-Verhältnisses befreit wären. Die materialistische regulative Idee ist insofern bestimmte Negation, als sie nicht auf eine affirmative Hinnahme der gesellschaftlich vermittelten Modalitäten des Sterbens aus ist oder den Freitod als Freiheitsraum in einer unfreien Gesellschaft denkt. Ihre Bestimmtheit gründet in der bezweckten praktischen Veränderung der Bedingungen, unter denen den Menschen der Tod widerfährt oder der der anderen »verfahren« wird – sodass der Tod qualitativ anders und frei gewählt werden könne. Denn ist der Tod in den sich reproduzierenden Verhältnissen negativer Totalität »willkommen«, und sei es auch der Freitod im Sinne Amérys, »so muß das Leben noch mühevoller gewesen sein als der Tod« (Marcuse 2002, 107).

Trotz der theoretischen Differenz, dass Marcuse in der Konzeption eines frei wählbaren Endes gesellschaftlich-normative Kriterien, Améry hingegen individuell-existentialistische aufstellt, äußert sich in Amérys *Diskurs* eine hochgradig reflexive Auseinandersetzung mit dem Thema der Suizidalität. Zweifelsohne hat er darin recht, dass es Menschen *existentialiter* gibt, in denen eine ›Todesneigung‹ sich entwickelt hat (vgl. Améry 1979, 82 ff), wodurch sie ob spielerisch oder »ernsthaft« mit Gedanken über den selbst gewählten Tod konfrontiert sind (vgl. Améry 1979, 14). Auch die Ausführungen über die Natürlichkeit des Todes oder die Dignität des Lebens wie des Sterbens ließen sich im Hinblick auf die gesellschaftlich-normativen Kriterien befragend anwenden (vgl. Améry 1979, 41 ff). Worauf dieser Aufsatz aber aufmerksam machen wollte, ist der utopisch-normative Gehalt, den Marcuse in seinen Reflexionen über den Begriff des Todes entwickelt. Anhand einer Passage aus Marcuses *Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Être et le Néant* wird die benannte Differenz deutlich: »Die freie Wahl zwischen Tod und Versklavung ist weder Freiheit noch Wahl, weil beide Alternativen die ›Wirklichkeit des Menschen zerstören, die als Freiheit behauptet wird.« (Marcuse 1967a, 66) Gerhard Scheit zufolge falle Marcuse damit »noch hinter Brechts Gedicht über Benjamins Freitod zurück« (Scheit 2016, 107). Dabei verkennt er den Gedanken, dass Marcuse den Freitod von Walter Benjamin nicht, und ebensowenig die stipulierte Wahl ›zwischen Tod und Versklavung‹, als einen Akt der Freiheit begreift, da weder unter den terroristischen Herrschaftsverhältnissen des Nationalsozialismus, noch in der auf die Notwendigkeit vereidigten Lebensweise – warenförmig die leibliche und geistige Existenz als Arbeitskraft zu verausgaben, um überhaupt ›leben‹ zu können – der emphatische Freiheitsbegriff zur Geltung kommen kann, sodass der Tod weiterhin als der Index des Nichts und der Sinnlosigkeit begriffen werden muss. Die entqualifizierte und gleichgültig gemachte Existenz und Arbeitskraft erscheint auf dem Horizont dieses Index als eben das, zu dem es wesentlich verkehrt wurde: durch die Wertform vermitteltes Sein. Der Tod ist der *index falsi*, das, worin ein qualitativ anderer Tod

aus freier Wahl nicht ermöglicht werden kann – nämlich ein Sterben-Können ohne Angst, Schmerz und Leiden. Daher auch die Absage von Marcuse an Sartres Freiheitsbegriff, weil alle Wahl noch als bestimmte aussteht und, so lange menschliches Leben durch den Wert vermittelt ist, als zu verwirklichende ausstehen wird. In seinem Aufsatz über eine *Neubestimmung der Kultur* weist Marcuse denn auch den existentialistischen Freiheitsbegriff zurück:

Die existentielle Erfahrung, auf die sie sich berufen, ist ebenfalls eine beschränkte, verstümmelte Erfahrung, aber im Gegensatz zum Positivismus wird die Erfahrung nicht nur durch den Zusammenhang des etablierten gesellschaftlichen Universums der Tatsachen verzerrt, sondern auch durch die Insistenz darauf, daß die existentielle Entscheidung oder Wahl dieses Universums durchbrochen und die Dimension individueller Freiheit erreichen kann. (Marcuse 1967b, 162 f)

Wenn man diese Aussage mit der folgenden aus den *Bemerkungen zu Sartre* konfrontiert, wird überdies der utopisch-normative Gehalt von Marcuses Konzept begreiflich: »Die Erfahrung der totalitären Organisation der menschlichen Existenz verbietet es, Freiheit in irgendeiner anderen Form als in der einer freien Gesellschaft zu verstehen.« (Marcuse 1967a, 83)

5. Abschließende Bemerkungen

Das Problem des Todes, nicht als philosophisches Gedankenspiel begriffen, sondern als gesellschaftlich zu bewerkstellendes, ist für Marcuse, wie aus den Ausführungen ersichtlich werden sollte, auch und insbesondere eine Fragestellung nach der Möglichkeit einer emphatischen Erfahrung von Freiheit. Der Gedanke, dass der Tod der gesellschaftlich verwirklichten und individuell wählbaren Freiheit zueigen gemacht werden sollte, bewegt sich um die Frage nach dem und die Möglichkeit des Freitods. Er zielt auf ein ›Leben ohne Angst‹, d. h. den Ausführungen zufolge auf eine Gesellschaftsform, in der der Mensch nicht länger als »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen« erscheinen muss (Marx 1981, 385). »In steigendem Maße hätte der Tod an der Freiheit Anteil und die einzelnen bekämen die Macht, selbst über ihren Tod zu entscheiden.« (Marcuse 2002,

107 f) Unter den bestehenden Verhältnissen muss die Forderung nach einem gesellschaftlich anerkannten Freitod als qualitativ anderes Sterben-Können als etwas auftreten, das nicht gewollt werden kann, da sie »mit den etablierten Institutionen und Wertsetzungen der Kultur« unvereinbar wäre (Marcuse 2002, 108). Wie allerdings der Tod den allermeisten Menschen widerfährt oder man denjenigen der anderen trauernd und schmerzerfüllt »verfährt«, folglich wie er gesellschaftlich und staatlich vermittelt ist, d. h. aber auch wie materiell und intellektuell das Verhältnis zum Tod und zu bestimmten Vorstellungen von ihm fortbesteht, erscheint er selbst wiederum als etwas, das »vernünftigerweise nicht gewollt werden kann«.

Der vorliegende Aufsatz wollte vor allem darauf aufmerksam machen, dass die kritische Theorie von Herbert Marcuse unter Berücksichtigung des 1933er-Manuskripts *Gedanken zu einer »negativen Metaphysik«* betrachtet werden sollte. Die Überlegungen, die Marcuse in Abgrenzung zu Heidegger auch im Hinblick auf Vorstellungen über den Tod ausführt, welche in seinen späteren Werken erst begrifflich geschärft und konzeptuell ausgeführt werden, sind in dem zentralen Satz negativer Metaphysik präformiert. Das begriffliche Netz von Negativität, Transzendenz und Wesen solch einer Art Metaphysik ist begriffsanalytisch und werkgeschichtlich zu entfalten, um die These aus Kapitel 2) ganzheitlich zu begründen. Von dieser ausstehenden Begründung abgesehen, sollte anhand der begrifflichen Annäherung an das Problem des Todes die Aussage von Marcuse bekräftigt werden, dass eine negative Metaphysik »die einzig mögliche »metaphysische« Grundlage für den Materialismus« sei (Marcuse 1933, 53). Die materialistische Deutung des Todes auf dieser Grundlage verklärt denselben nicht als ontologische Wesenheit, noch verschafft sie ihm einen jenseitig-transzendenten Horizont, sondern konfrontiert die schlecht eingerichtete Gesellschaft mit ihrer eigenen Negativität, indem sie auf ihre Transzendierung als auf eine negative Überwindung aus ist.

Referencias - Literaturverzeichnis

ADORNO, Th.W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998

- BRUHN, J.: *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*. Freiburg/Wien, ça ira, 2019
- BRUHN, J.: »Die Logik des Antisemitismus. Die ökonomische/soziologische Reduktion des Wertbegriffs und ihre Folgen«. *Zeitschrift für Ideologiekritik*, Heft 17, Winter, 2020/21
- DUBIEL, H.: »Marcuses Asche. Ein Essay«. (2010), *Leviathan* 38: <https://doi.org/10.1007/s11578-010-0077-7>
- GLASER, G.K.: *Die Geschichte des Web. Erzählung*. Freiburg/Wien, ça ira, 2023
- GRYNBERG, H.: *Kinder Zions. Dokumentarische Erzählung*. Leipzig, Reclam, 1995
- HAAG, K.H.: *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt a. M., Humanities Online, 2018
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 2006
- MARCUSE, H.: »Gedanken zu einer »negativen Metaphysik« (1933). In: Marcuse, H., *Nachgelassene Schriften Band 6. Ökologie und Gesellschaftskritik*, Lüneburg, zu Klampen, 2009
- MARCUSE, H.: »Zum Begriff des Wesens«. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 5, Heft 1, 1936
- MARCUSE, H.: »Philosophie und kritische Theorie« In: Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965
- MARCUSE, H.: »Existentialismus« In: Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1967a
- MARCUSE, H.: »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«. In: Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1967b
- MARCUSE, H.: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand, 1970
- MARCUSE, H.: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973
- MARCUSE, H.: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand, 1976
- MARCUSE, H./OLAFSON, F.: »Irrtum oder Verrat? Fragen an Herbert Marcuse zu Martin Heidegger«. In: Jansen, P.-E. (Hrsg.), *Befreiung Denken – Ein politischer*

- Imperativ. Offenbach a. M., Verlag 2000, 1989
- MARCUSE, H.: »Die Ideologie des Todes«. In: Marcuse, H., Nachgelassene Schriften Band 3. Philosophie und Psychoanalyse. Lüneburg, zu Klampen, 2002
- MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. (1962), Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft: https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/mew_band23.pdf
- MARX, K.: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. (1981), Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft: https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/mew_band01.pdf
- MÜLLER, U.: *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*. Frankfurt a. M., Athenäum, 1988
- SCHEIT, G.: *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Freiburg, ça ira, 2016
- SCHWEPPEHÄUSER, G.: »All jene kühnen Tollheiten der Metaphysik. Zu ihrer Rezeption in der kritischen Theorie und bei Habermas«. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 24. Jahrgang, Heft 46-47, 2018
- SCHWEPPEHÄUSER, G.: »Marcuse und der Streit um die Metaphysik«. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft*, Weimarer Beiträge 2019/1, Wien, 2019a
- SCHWEPPEHÄUSER, G.: »Wozu Metaphysik? Gründe, Hintergründe und Abgründe eines philosophischen Syndroms«. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft*, Weimarer Beiträge 2019/2, Wien, 2019b
- SCHWEPPEHÄUSER, H.: »Das Problem des Todes«. In: Ders., *Vergegenwärtigungen zur Unzeit?*, Lüneburg, zu Klampen, 1986
- SCHILLER, H.-E.: »Zur Aktualität der Metaphysik. Kritische Theorie und philosophische Tradition«. *Zeitschrift für kritische Theorie*, 25. Jahrgang, Heft 48-49, 2019
- WALLAT, H.: *Nietzsches Metaphysikkritik und die negative Metaphysik. Reflexion auf Voraussetzungen der Gesellschaftskritik*. Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft: https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Wallat_Nietzsches_Metaphysikkritik.pdf