



DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título A política de Heidegger: Uma entrevista com Herbert Marcuse

Autor(a) Herbert Marcuse e Frederick Olafson

Tradutor(a) Fernando Bee

Fonte Dossiê Herbert Marcuse, Parte 2 (*Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, volume 2, número 1. 2, junho de 2018)

Como citar este artigo:

Marcuse, H., Olafson, F. “A política de Heidegger: Uma entrevista com Herbert Marcuse”. Trad. Fernando Bee. *Dossiê Herbert Marcuse, Parte 2 (Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v. 2, n. 1. 2)*, p. 91-107, junho de 2018.

A POLÍTICA DE HEIDEGGER: UMA ENTREVISTA COM HERBERT MARCUSE, POR FREDERICK OLAFSON (1977)

Herbert Marcuse e Frederick Olafson

Tradução de Fernando Bee

Frederick Olafson: Professor Marcuse, você é amplamente conhecido como um filósofo social e um marxista; mas acho que existem relativamente poucos que sabem que Martin Heidegger e a sua filosofia tiveram um papel considerável em sua trajetória intelectual. Talvez possamos começar simplesmente expondo os fatos básicos sobre aquele contato com Heidegger e com sua filosofia.

Herbert Marcuse: Aqui estão os fatos básico – li *Ser e tempo* quando o livro saiu em 1927 e depois de tê-lo lido, decidi voltar para Freiburg (onde obtive meu doutorado em 1922) com o intuito de trabalhar com Heidegger. Fiquei em Freiburg e trabalhei com Heidegger até dezembro de 1932, quando deixei a Alemanha poucos dias antes da ascensão de Hitler ao poder, e isto deu fim ao nosso relacionamento pessoal. Vi Heidegger novamente depois da guerra, acho que em 1946-7, na Floresta Negra, onde ele tinha a sua pequena casa. Tivemos uma conversa, que não foi exatamente muito amigável

e muito positiva, houve uma troca de cartas, e desde então não houve nenhuma comunicação entre nós.

Olafson: Seria justo dizer que durante o tempo em que estive em Freiburg, você aceitou as teses principais de *Ser e tempo* e que você foi, em algum sentido, durante aquele tempo, um heideggeriano? Ou já havia mesmo naquela época grandes restrições e reservas?

Marcuse: Devo dizer francamente que durante aquele tempo, digamos de 1928 até 1932, havia relativamente poucas reservas e relativamente poucas críticas de minha parte. Melhor seria dizer de *nossa* parte, porque naquele tempo Heidegger não era um problema pessoal, nem mesmo filosoficamente, mas um problema de uma grande parte da geração que estudou na Alemanha depois da primeira guerra mundial. Vimos em Heidegger o que havíamos visto primeiramente em Husserl, um novo começo, a primeira tentativa radical de colocar a filosofia sobre fundações realmente concretas – uma filosofia preocupada com a existência humana, com a condição humana e não meramente com ideias e princípios abstratos. Certamente partilhei isto com um número relativamente grande de pessoas da minha geração e é desnecessário dizer que o desapontamento com essa filosofia chegou por fim – acho que começou no início da década de 1930. Mas reexaminamos Heidegger completamente somente depois que sua associação com o nazismo se tornou conhecida.

Olafson: O que você achava, naquele período, do aspecto social da filosofia de Heidegger – suas implicações para vida política e social e para a ação? Você estava interessado nelas naquele período, você as notou no pensamento de Heidegger?

Marcuse: Eu estava muito interessado nisso durante aquele período, ao mesmo tempo escrevi artigos de análise marxista para o

órgão teórico dos socialistas alemães, *Die Gesellschaft* [A sociedade]. Então, certamente estava interessado e, primeiramente, como todos os outros, acreditei que poderia haver alguma combinação entre existencialismo e marxismo, precisamente por causa de sua insistência na análise concreta da existência humana efetiva, dos seres humanos e de seu mundo. Mas logo percebi que a concretude de Heidegger era em grande medida de mentira, uma falsa concretude, e que de fato sua filosofia era tão abstrata e tão apartada da realidade, e até mesmo evitava a realidade, quanto as filosofias que naquele tempo tinham dominado as universidades alemãs, isto é, uma vertente bastante atrofiada de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, mas também positivismo.

Olafson: Como ele reagiu às esperanças que você teve por algum tipo de integração frutífera da filosofia dele com, digamos, uma filosofia social marxista?

Marcuse: Ele não reagiu. Veja, até onde posso falar, hoje ainda é questionável se Heidegger realmente já leu Marx, se já leu Lukács, tal como Lucien Goldmann sustenta. Tendo a não acreditar nisto. Ele pode ter dado uma olhada em Marx depois ou durante a segunda guerra mundial, mas não acho que ele tenha estudado Marx de maneira alguma.

Olafson: Há alguns comentários positivos sobre Marx nos escritos de Heidegger, indicando que ele não estava completamente...

Marcuse: Isto é interessante. Conheço somente um: a *Carta sobre o humanismo*.

Olafson: Sim.

Marcuse: Onde ele diz que a visão de Marx sobre a história excede todas as outras visões. Este é o único comentário. Sei que a

Carta foi escrita durante a ocupação francesa depois da Guerra Mundial, ainda não se sabia como as coisas se seguiriam, então não dou muito peso a este comentário.

Olafson: De maneira mais geral, como você vê a importância das análises fenomenológicas e ontológicas do tipo que Heidegger ofereceu em *Ser e tempo*, sua importância, quero dizer, para propósitos de análise social? Você deixou claro que o próprio Heidegger não estava interessado em desenvolvê-las nessa direção. Você acha que elas poderiam ter tido usos para além daqueles nos quais ele estava interessado?

Marcuse: No meu primeiro artigo (“Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, de 1928), eu mesmo tentei combinar existencialismo e marxismo. *O ser e o nada* de Sartre é uma tentativa deste tipo em uma escala muito maior. Mas na medida em que Sartre se virou para o marxismo, ele superou seus escritos existencialistas e por fim se dissociou deles. Até mesmo ele não teve sucesso em reconciliar Marx e Heidegger. Quanto ao próprio Heidegger, ele parece usar sua análise existencial para fugir da realidade social em vez de ir em direção à ela.

Olafson: Você vê praticamente esse abandono do trabalho por parte de pessoas que talvez começaram com a ontologia e a fenomenologia, mas que seguiram para...

Marcuse: Sim.

Olafson: Para o marxismo. Você não vê um papel contínuo para este tipo de...

Marcuse: Não vejo. Veja, eu disse no começo, falei sobre a falsa concretude de Heidegger. Se você olha para os seus conceitos principais (vou utilizar os termos alemães porque ainda não estou

familiarizado com a tradução), *Dasein*, *das Man*, *Sein*, *Seiendes*, *Existenz*, eles são “maus” abstratos no sentido de que eles não são veículos conceituais para compreender a concretude real naquela que é aparente. Eles conduzem para longe. Por exemplo, *Dasein* é para Heidegger uma categoria sociologicamente e até mesmo biologicamente “neutra” (diferenças sexuais não existem!); a *Frage nach dem Sein* [pergunta pelo ser] permanece a questão nunca respondida mas sempre repetida; a distinção entre medo e angústia tende a transformar o medo muito real em uma angústia difusa e vaga. Até mesmo a sua categoria existencial mais concreta à primeira vista, a morte, é reconhecida como o fato bruto mais inexorável somente para ser transformada em uma *possibilidade* insuperável. O existencialismo de Heidegger é de fato um idealismo transcendental; comparado com ele, os últimos escritos de Husserl (e até suas *Investigações lógicas*) parecem saturados de concretude histórica.

Olafson: Isto deixa os teóricos sociais, então, com o materialismo ou o behaviorismo como um tipo de teoria operante da natureza humana? Considero que tanto Heidegger quanto Sartre têm tentado resistir a filosofias desse tipo. O abandono de elementos fenomenológicos e ontológicos na teoria social significa uma aceitação, de fato, do behaviorismo?

Marcuse: Não, não significa. Depende inteiramente do que se entende por ontologia. Se há uma ontologia que apesar de sua ênfase na historicidade, negligencia a história, joga fora a história e retorna a conceitos transcendentais estáticos, eu diria que esta filosofia não pode oferecer uma base conceitual para a teoria social e política.

Olafson: Deixe-me perguntar a você sobre esta referência à história. Esta é uma das coisas pelas quais Heidegger se interessava consideravelmente e há pelo menos dois capítulos em *Ser e tempo* que

lidam com a história. Aqui, é claro, o tratamento é nos termos do que Heidegger chamava de historicidade, o que significa que o tema é tratado nos termos de uma certa estrutura de existência humana individual (principalmente individual), isto é, da relação do indivíduo com o seu próprio passado, da maneira pela qual ele se coloca em uma tradição, da maneira pela qual ele modifica esta tradição ao mesmo momento em que ele a assume. Este trabalho parece ter, para você, um valor duradouro, ter um elemento de concretude?

Marcuse: Eu veria em seu conceito de historicidade a mesma concretude falsa ou falsificada, porque efetivamente nenhuma das condições materiais e culturais concretas, nenhuma das condições sociais e políticas concretas, condições que compõe a história, têm lugar em *Ser e tempo*. A história também está sujeitada à neutralização. Ele a converte em uma categoria existencial que é antes imune às condições materiais e mentais específicas que constituem o curso da história. Pode haver uma exceção: o interesse tardio de Heidegger (pode-se dizer: a preocupação) com a tecnologia e a técnica. *A Frage nach dem Sein* recua diante da *Frage nach der Technick* [a pergunta pela técnica]. Admito que não entendo muito desses escritos. Mais do que antes, é como se o nosso mundo somente pudesse ser compreendido na língua alemã (e uma, no entanto, estranha e tortuosa). Tenho a impressão de que os conceitos de Heidegger de tecnologia e de técnica são os últimos em uma longa série de neutralizações: eles são tratados como “forças em si mesmas”, removidas do contexto das relações de poder nas quais elas estão constituídas e que determinam seus usos e suas funções. Elas são reificadas, hipostasiadas como destino.

Olafson: Ele não teria usado a noção de historicidade como uma estrutura de existência pessoal em um sentido diferente? Não é importante para uma teoria social mostrar como um indivíduo se situa

em uma certa sociedade, em uma certa tradição? Não é importante que haja uma caracterização desta situação que não seja apenas dada no nível de forças e tendências relativamente impessoais, mas que mostre como o indivíduo se entrelaça nessas forças e tendências?

Marcuse: Certamente há uma necessidade para tal análise, mas é precisamente aí onde entram as condições concretas da história. Como o indivíduo se situa e se vê no capitalismo – em um tal estágio do capitalismo, sob o socialismo, como um membro desta ou daquela classe, e assim por diante? Esta dimensão inteira está ausente. É certo que o *Dasein* é constituído na historicidade, mas Heidegger foca nos indivíduos expurgados das injúrias veladas e não tão veladas de sua classe, de seu trabalho, de sua recreação, expurgados das injúrias que sofrem de sua sociedade. Não há um traço da rebelião diária, da luta por libertação. O *Man* (o alguém anônimo) não é um substituto para a realidade social.

Olafson: Heidegger vê os seres humanos individuais como preocupados acima de tudo com a perspectiva de sua morte individual, e isto supera todos os tipos de considerações sociais concretas que você mencionou. Você acredita que esta ênfase e esta falta de interesse no concreto e no social vêm de seu treinamento teológico ou de sua inclinação intelectual?

Marcuse: É bem possível que seu treinamento teológico rigoroso tenha algo a ver com isto. De qualquer modo, foi muito bom você ter trazido à tona a importância tremenda que a noção de morte tem em sua filosofia, pois acredito que seja um bom ponto de partida para discutir, pelo menos brevemente, a famosa questão: se o nazismo de Heidegger já era notável em sua filosofia antes de 1933. Agora, a partir da minha experiência pessoal, posso dizer que nem em suas aulas, nem em seus seminários, nem pessoalmente, houve qualquer

indício de sua simpatia pelo nazismo. Na verdade, política nunca era discutido – e até o fim ele falou muito bem dos dois judeus aos quais ele dedicou seus livros, Edmund Husserl e Max Scheler. Então, o seu nazismo declarado abertamente nos atingiu como uma surpresa total. Daí em diante, é claro, nos colocamos a questão: será que deixamos passar indicações e antecipações em *Ser e tempo* e em escritos relacionados? E fizemos uma observação interessante *ex post* (quero reforçar que é fácil fazer esta observação *ex post*): se você olhar para a sua visão da existência humana, do ser no mundo, você encontrará uma interpretação altamente repressiva, altamente opressiva. Hoje, passei novamente pelo índice de *Ser e tempo* e olhei as categorias principais nas quais ele vê as características essenciais da existência ou *Dasein*. Posso apenas ler para você e você verá o que quero dizer: “o falatório, a curiosidade, a ambiguidade, o decair e a dejeção, a preocupação, ser para a morte, angústia, temor, cotidiano” e assim por diante. Agora, isto dá uma ideia que representa bem os medos e as frustrações dos homens e das mulheres em uma sociedade repressiva – uma existência sem alegria: ofuscada pela morte e pela angústia; material humano para a personalidade autoritária. Por exemplo, é bastante sintomático que o amor esteja ausente de *Ser e tempo* – o único lugar no qual ele aparece é em uma nota de rodapé em um contexto teológico, junto com a fé, o pecado e o remorso. Agora vejo nesta filosofia, *ex post*, uma poderosa desvalorização da vida, uma derrogação da alegria, da sensualidade, da satisfação. E poderíamos ter pressentido isto na época, mas somente se tornou claro depois que a associação de Heidegger com o nazismo se tornou conhecida.

Olafson: Você acha que Heidegger, como um homem, era simplesmente politicamente ingênuo? Você acha que ele percebeu as implicações de sua colaboração com o Partido Nazista como Reitor da Universidade de Freiburg?

Marcuse: Bem, posso falar com uma certa autoridade, porque discuti isto com ele depois da guerra. Para preparar a minha resposta, deixe-me primeiramente ler a afirmação que ele fez, cito literalmente: “Não deixe princípios e ideias governarem o seu ser. Hoje, e no futuro, somente o próprio *Führer* é a realidade alemã e a sua lei”. Estas foram as próprias palavras de Heidegger em novembro de 1933. Este é um homem que declarava que ele era o herdeiro da grande tradição filosófica ocidental de Kant, Hegel e assim por diante – tudo isto estava agora descartado, normas, princípios e ideias são obsoletas quando o *Führer* impõe a lei e define a realidade – a realidade alemã. Conversei com ele sobre isto diversas vezes e ele admitiu que foi um “erro”; ele julgou Hitler e o nazismo incorretamente – quero acrescentar duas coisas em relação a isto, primeiramente, este é um dos erros que um filósofo não pode cometer. Ele certamente pode e comete vários, vários enganos, mas isto não é um erro e isto não é um engano, isto é efetivamente a traição à filosofia enquanto tal, e de tudo o que a filosofia defende. Em segundo lugar, ele admitiu, como eu disse, que foi um erro – mas aí ele deixou a questão de lado. Ele recusou (e acho que de alguma maneira vejo isto com um certo pesar), ele recusou qualquer tentativa de negar ou de declarar isto uma aberração, ou de sei lá o que, porque ele não queria estar na mesma categoria, como ele disse, de todos aqueles seus colegas que repentinamente não se lembravam mais o que haviam ensinado durante o regime nazista, que jamais apoiaram os nazistas, e declararam que, na verdade, eles nunca foram nazistas. Agora, no caso de Heidegger, até onde sei, ele abriu mão de qualquer identificação aberta com o nazismo, eu acho, em 1935 ou 1936. Ele não era mais Reitor da Universidade. Em outras palavras, a partir deste momento ele se retirou, mas para mim de maneira alguma isto anula a afirmação que ele fez. Na minha opinião, é irrelevante quando ou o porquê ele

retirou seu apoio entusiasta ao regime nazista – decisivo e relevante é o fato bruto de que ele fez a afirmação recém citada, que ele idolatrou Hitler, e que ele estimulou seus alunos a fazerem o mesmo. Se, “hoje e no futuro”, somente o próprio *Führer* é “a realidade alemã e a sua lei”, então a única filosofia que resta é a filosofia da abdicação, da rendição.

Olafson: Nas discussões com você ele deu alguma indicação das razões de sua renúncia, ou qual ele acreditava ter sido o “erro” do nazismo? Estou imaginando em particular se foi motivado por algo que alguém chamaria de consideração moral, ou...

Marcuse: Na verdade, lembro que ele nunca deu. Não, ele nunca deu. Certamente não era o anti-semitismo. Pelo que me lembro. Mas ele nunca deu, você tem toda razão. Acho que agora entendo por que ele se voltou contra a democracia pré-Hitler da República de Weimar – porque a vida sob a República de Weimar certamente não se conformava de maneira nenhuma com as suas categorias existenciais: a luta entre capitalismo e socialismo, travada quase diariamente nas ruas, no local de trabalho, com violência e com intelecto, a irrupção de uma literatura e de uma arte radicalmente rebelde – este mundo inteiro, completamente “existencial”, está fora do seu existencialismo.

Olafson: Há um conceito importante em *Ser e tempo* ao qual não aludimos, e esse é o conceito de autenticidade ou de *Eigentlichkeit*, um conceito que teve uma grande popularidade, acho, tanto antes como depois de Heidegger, implicando um certo relacionamento falso de alguém consigo mesmo e, por meio disso, um certo relacionamento falso de alguém com seus semelhantes e, suponho, com sua sociedade. Isto lhe soa como um conceito que tem alguma utilidade permanente, nos termos do desenvolvimento que Heidegger fez dele?

Marcuse: É um conceito interessante. Novamente, se me lembro da maneira como ele efetivamente define a autenticidade, as mesmas categorias me vêm à mente, as quais eu chamaria de categorias bastante opressivas e repressivas. O que é a autenticidade? Sobretudo, se me lembro bem, e por favor me corrija se eu não estiver certo, é a renúncia de todo o mundo dos outros, *Das Man*, não sei qual é a tradução em inglês...

Olafson: O alguém anônimo.

Marcuse: A autenticidade significaria então o retorno a si mesmo, à liberdade mais interior, e, a partir desta interioridade, decidir, determinar toda fase, toda situação, todo momento da existência. E os obstáculos muito reais a esta autonomia? O conteúdo, o objetivo, o Que [*What*] da decisão? Aqui também, a “neutralização” metódica: o contexto social e empírico da decisão e de suas consequências é “colocado entre parênteses”. A questão principal é decidir e agir de acordo com a sua decisão. Se a decisão é ou não é em si mesma e em seus objetivos moralmente e humanamente positiva ou não, é de menor importância.

Olafson: Há um outro lado deste conceito – concordo com o que você tem dito sobre este lado – mas há um outro lado no qual Heidegger trata a inautenticidade como um tipo de tentativa profunda feita pelos seres humanos para apresentarem-se a si mesmos em um forma que suprime ou bloqueie o elemento da decisão, o elemento da responsabilidade por si, que os incorpore em algum tipo de entidade maior, seja ela física ou social, e assim os alivie da necessidade de decidir. Isto carrega (me parece, talvez eu esteja errado) alguma analogia com coisas que você tem dito sobre as tendências na sociedade tecnológica moderna.

Marcuse: Sim, certamente não negaria que a autenticidade, em um sentido menos opressivo, está se tornando cada vez mais difícil na sociedade avançada de hoje, mas me parece que mesmo em um sentido positivo, a autenticidade é ofuscada pela morte, por toda a interpretação da existência como ser para a morte, e pela incorporação da morte em cada hora e em cada minuto de sua vida. Mais uma vez, vejo isto como uma noção altamente opressiva, que de alguma maneira serve bem para justificar a ênfase do fascismo e do nazismo no sacrifício, sacrifício *per se*, como um fim em si mesmo. Acho que há uma frase famosa de Ernst Jünger, o escritor nazista, que fala da necessidade do sacrifício “*am Rande des Nichts oder am Rande des Abgrunds*” – “na beira do precipício, ou na beira do nada”. Em outras palavras, um sacrifício que é bom porque é um sacrifício, e porque é livremente escolhido, ou supostamente livremente escolhido, pelo indivíduo. A noção de Heidegger remonta ao grito de guerra dos futuristas fascistas: *Eviva la Muerte*.

Olafson: Você mencionou o nome do Sartre há pouco, e eu gostaria de voltar-me agora, se puder, para a relação entre Heidegger e Sartre. Como você mesmo destacou, eu acho, às vezes – que *O ser e o nada* de Sartre é profundamente dependente de *Ser e tempo* de Heidegger como, é claro, de outros trabalhos da tradição alemã, tal como *A fenomenologia do espírito*. Por outro lado, a partir da perspectiva de seu pensamento tardio, Heidegger repudiou qualquer sugestão de um base comum entre essas duas filosofias, ou entre essas duas posições. E isso, com certeza, tem sido contestado por outros. Como você vê esse problema da relação entre Heidegger e Sartre, e a relação de Heidegger com todo o fenômeno mais abrangente do existencialismo no período pós-guerra?

Marcuse: Bem, é uma questão complexa e eu sou capaz de responder somente uma pequena parte dela. Acredito que há uma

base comum entre Sartre e Heidegger, que é a análise existencial, mas aí a base comum se acaba. Eu seria injusto com Sartre se a prolongasse para além deste ponto. Mesmo *O ser e o nada* já é muito mais concreto do que Heidegger jamais chegou a ser. Relações eróticas, amor, ódio, tudo isto – o corpo, não somente como um objeto fenomenológico abstrato, mas o corpo como é sensualmente experienciado, tem um papel considerável em Sartre – tudo isto está a quilômetros de distância da própria análise de Heidegger, e, na medida em que Sartre desenvolveu sua filosofia, ele superou os elementos que ainda o ligavam ao existencialismo e elaborou uma filosofia e uma análise marxista.

Olafson: A *Crítica da razão dialética* não lhe parece ainda como uma versão muito idiossincrática do marxismo, ainda marcado de maneira importante pelo pensamento mais antigo de Sartre?

Marcuse: É importante e, novamente, isso contém elementos de verdade, mas não sei se você pode realmente incorporá-los no seu trabalho mais antigo, e não acompanhei seu trabalho mais recente adequadamente, então não teria como saber.

Olafson: A questão interessante que surge, é claro que em conexão com isto, é sobre qual seria o lugar de Heidegger na história da filosofia ocidental assim concebida, porque, tal como você esteve dizendo, pareceu para muitos que *Ser e tempo* foi um aperto final no parafuso transcendental, por assim dizer, e que ele permaneceria então na mesma tradição das pessoas que pareceu criticar tão incisivamente.

Marcuse: No contexto específico da história da filosofia, isto pode ser verdade. No contexto político maior, pode-se dizer que o idealismo alemão chega ao fim com a construção do Estado nazista. Citando Carl Schmitt: “Em 30 de janeiro de 1933, Hegel morreu”.

Olafson: E ainda assim a filosofia de Heidegger desfrutou de um prestígio enorme na Alemanha no período pós-guerra. Acho que isto está começando a diminuir um pouco...

Marcuse: É verdade.

Olafson: ... ou tem diminuído na última década, e suponho que foi mais a sua filosofia tardia do que a filosofia de *Ser e tempo* que formou a base para este renascimento do interesse em Heidegger. Você tem algumas impressões sobre a influência dele na vida intelectual alemã no período pós-guerra?

Marcuse: Somente sei, tal como você disse, que no momento ela foi reduzida consideravelmente. Houve um interesse grande em Heidegger por bastante tempo depois da guerra, e acho que você está correto, foi principalmente pelo trabalho tardio e não pelo de juventude.

Olafson: Theodor Adorno, um antigo colega seu, caracterizou esta influência em termos altamente críticos.

Marcuse: Sim.

Olafson: Como uma glorificação do princípio de heteronomia, que considero significar essencialmente algum tipo de princípio de autoridade externa. Se isto for verdade, então há um tipo de paradoxo no fato de que uma filosofia da vontade e da autoafirmação, da autenticidade, transformou-se em uma base ideológica para uma orientação social essencialmente heterônoma e autoritária.

Marcuse: Sim, mas como discutimos, acho que você pode encontrar as raízes deste autoritarismo (mais uma vez *ex post*) em *Ser e tempo*, e a heteronomia pode não ser somente aquela das autoridades e dos poderes externos, mas também, por exemplo, a

heteronomia exercida pela morte sobre a vida. Acho que Adorno também tinha isto em mente quando fala isso.

Olafson: Você acha que Hegel está morto, que a clássica filosofia alemã está efetivamente em seu fim? Podem haver continuadores, mais bem-sucedidos do que Heidegger?

Marcuse: Você quer dizer a tradição do idealismo alemão?

Olafson: Quero dizer, se ainda é possível para filosofias vivas se basearem nos grandes autores clássicos, Hegel e Kant, seja através de uma revisão ou de outro modo? Eles ainda são fontes vivas de inspiração filosófica?

Marcuse: Eu diria definitivamente que sim. E diria definitivamente que uma das provas é a existência e o desenvolvimento continuados da teoria marxista. Porque Marx e Engels, eles mesmos, nunca deixaram de enfatizar em que medida se consideravam os herdeiros do idealismo alemão. É, com certeza, um idealismo muito modificado, mas elementos dele permanecem na teoria social e política.

Olafson: Acho que você já caracterizou, em termos gerais, qual efeito permanente a filosofia de Heidegger, seus ensinamentos, teve sobre o seu próprio pensamento, sobre o seu próprio trabalho filosófico. Há algo que você gostaria de acrescentar a isto? Na balança, o encontro com Heidegger pareceu para você ter enriquecido o seu próprio pensamento filosófico, ou é algo que você teve que essencialmente reavaliar e superar?

Marcuse: Eu diria mais. Houve, como disse, o mero fato de que pelo menos um tipo e um modo de pensamento eu aprendi com ele, e pelo menos o fato – que hoje deve ser novamente enfatizado na era do estruturalismo – de que o texto apesar de tudo tem uma autoridade

própria e mesmo que você viole o texto, você tem que fazer justiça a ele. Esses são elementos que penso que continuam a ser válidos nos dias de hoje.

Olafson: A análise da situação do ser humano individual, do ser humano consciente – é isso suscetível, você acha, de tratamento continuado?

Marcuse: Não. No que me diz respeito, a análise existencial *à la* Heidegger hoje, acho que não há nada nela com o qual eu poderia concordar, exceto em um contexto social e intelectual muito diferente.

Olafson: Você poderia nos dar alguma indicação de qual seria a natureza deste contexto?

Marcuse: Isto é muito difícil. Abriria um assunto completamente novo. Toda uma dimensão que tem sido negligenciada na teoria marxista, por exemplo, a maneira pela qual as instituições sociais se reproduzem nos indivíduos, e a maneira pela qual os indivíduos, em razão de reproduzirem sua própria sociedade, agem sobre ela. Existe espaço para o que poderia ser chamada de análise existencial, mas somente no interior deste quadro.

Olafson: Bem, muito obrigado.

Marcuse: De nada.

Texto original: MARCUSE, Herbert. "Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 6 (1), 1977, p. 28-40.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann

Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.