

Heidegger redivivus

/Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den "Humanismus". A. Francke Bern 1947./

Die erste umfassende Äusserung Heideggers nach dem Sturz des Faschismus ist für die philosophische Öffentlichkeit sehr interessant. Wie sieht der wichtigste Vertreter des präfaschistischen Existentialismus zu den Problemen der Philosophie der Gegenwart? Wie denkt er über die Beziehung seiner eigenen präfaschistischen Philosophie zu diesen Fragen? Findet er etwas Revisionsbedürftiges an seiner eigenen alten Konzeption? Wenn ja: was?

Wir haben den Ausdruck präfaschistisch mit Bedacht gewählt. Er bedeutet nicht ohne weiteres eine einfache Identifikation Heideggers mit dem Faschismus - obwohl gerade bei einer philosophischen Persönlichkeit wie Heidegger sein persönliches Sicheinsetzen für das Hitlerregime in 1933/34 sicher kein blosser Zufall war und sicher nicht ohne Zusammenhang mit seiner Weltanschauung ist. Man würde seine Bedeutung herabsetzen, wenn man an diesem Auftreten, wie an einer unwesentlichen, nichtssagenden Episode verübergehen würde. Der Ausdruck präfaschistisch bedeutet also hier nicht einen direkten Zusammenhang der Philosophie Heideggers etwa mit Hitler oder Rosenberg; auch nicht Vorlauferschaft in jenem unmittelbaren Sinne, wie etwa bei Chamberlain. Wohl aber dass Heidegger - ebenso wie die von ihm sonst ausserordentlich verschiedenen Klages oder Jünger, wie von den früheren Philosophen: Nietzsche - sehr viel dazu beigetragen hat, und gerade mit den Kernpunkten seiner Fragestellungen und Antworten, jene geistige Atmosphäre zu schaffen, in der ein Teil der deutschen Intelligenz sich mit Begeisterung an Hitler anschloss und ein anderer Teil in seinem geistigen Widerstand gegen den Hitlerismus fast völlig wahrlos wurde.

seinen alten Anschauungen nichts zu revidieren. Er sagt hier über "Sein und Zeit": "Man meint allenthalben der Versuch in 'Sein und Zeit' sei in eine Sackgasse geraten. Lassen wir diese Meinung auf sich beruhen. Über 'Sein und Zeit' ist das Denken, das in der betitelten Abhandlung einige Schritte versucht, auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen." /91./ In Wirklichkeit ist für eine solche hochmütige Abwehr objektiv sehr wenig Grundlage vorhanden. Aber dieser Gesinnung entsprechend ist auch die neue Schrift Heideggers im Wesentlichen eine Selbstverteidigung gegen Folgerungen, die man - angeblich zu Unrecht - aus seiner vorfaschistischen Produktion gezogen hat. Die Zentralfrage und nicht nur der Anlass des Briefs von Beaufret ist der Humanismus. Heidegger bekennt sich dazu, dass sein Hauptwerk gegen den Humanismus gerichtet ist. Aber, fügt er hinzu, "dieser Gegensatz bedeutet nicht, dass sich solcher Denken auf die Gegenseite des Humanen schlägt und das Inhumane befürwortet, die Unmenschlichkeit verteidigt und die Würde des Menschen herabsetzt. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt." /75./ Und an einer anderen Stelle verteidigt er sich heftig gegen die Vorwürfe, mit dem Irrationalismus, dem Atheismus, dem Nihilismus etwas zu tun zu haben. /95/96/.

Es wäre oberflächlich, in Heideggers jetziger Stellungnahme zum Humanismus einen blossen Wortstreit zu erblicken. Die Verehrer des wirklichen Hölderlin könnten zwar ihr humanistisches Gewissen leicht beruhigen, wenn der Humanismus in seinem Namen abgelehnt wird /63/, wenn von diesem Standpunkt Hölderlin über Goethe gestellt wird / 66./ Man könnte meinen: es sei einerlei, ob das, was das Hölderlineche Lebenswerk repräsentiert, Humanismus genannt wird oder nicht. Das, was der wirkliche Hölderlin wollte und gestaltete, ist unter allen Umständen tief erfüllt von den besten Traditionen des Humanismus, was immer von hieraus entspringe, könne den Humanismus unmöglich gefährden.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Dies aber wäre oberflächlich, denn der wirkliche Hölderlin ist keineswegs identisch mit dem Heideggerschen; was also hier gemeint 2

wird, kann an sich sehr wohl ein dem Humanismus feindliches Prinzip sein, auch wenn Heidegger Recht hätte, dass er, wie wir gesehen haben, ~~keineswegs~~ nicht unmittelbar das Inhumane verteidigen will. Hier ist nicht der Ort, mit der Hölderlin-Interpretation Heideggers zu diskutieren. Sie ist für uns philosophisch nur wichtig infolge ihres prinzipiellen Ausgangspunktes: Hölderlin repräsentiert für Heidegger eine tiefere Stellungnahme, eine über den Humanismus hinausgehende weltanschauliche Attitüde, indem er - dies ist an beiden Stellen, wo eine Berufung auf Hölderlin geschieht, ausdrücklich betont - "anfanglicher" denkt als Goethe oder der sonstige historische Humanismus. Es kommt also hier darauf an, wenn man die heutige philosophische Position Heideggers kritisch würdigen, auf ihre Perspektiven untersuchen, mit "Sein und Zeit" vergleichen will, den Sinn dieses "Anfanglichen" etwas näher zu betrachten. Dazu ist ein gewisser Umweg unbedingt notwendig.

Bei der Erwähnung Hölderlins fällt bei Heidegger ein nicht unwesentlicher Satz. Er sagt nach der Feststellung des "Überhumanismus" Hölderlins: "Darum haben die jungen Deutschen, die von Hölderlin wussten, angesichts des Todes Anderes gedacht und gelebt als das, was die Öffentlichkeit als deutsche Meinung ausgab. "/87./ Wenn damit nur gesagt werden wollte, dass viele der jungen Deutschen, die an Hitlers Feldzügen teilnahmen - aber, ebenfalls beiläufig gesagt, sich nicht nur in einer "Situation" angesichts des Todes" befanden, sondern auch in der, dass sie, im besten Fall, Zeugen, passive Teilnehmer der Raub- und Mordtaten, der Vergewaltigungen von Frauen und Kindern etc. seitens der Hitlerarmee waren - nicht alle die Naziideologie teilten, so wäre dies ein Gemeinplatz. Obwohl ebenfalls beiläufig gesagt werden muss, dass die Hitlerzeit nicht nur bei Heidegger eine neue /unseres Erachtens völlig verzerrende/ Begeisterung für Hölderlin entfachte, sondern auch bei den offiziellen Naziideologen, bei Rosenberg, Mühsler, etc. Wenn also mit dieser Pointe von einem Übertreffen des Humanismus die Rede ist, von einem Hinausgehen über das "blosse Weltbürgertum

3

Goethes", klingen diese Sätze Heideggers, gelinde gesagt, etwas verdächtig. Etwa so: Ihr Unverständigen verurteilt die Barbarei des Hitlertums, der Hitlerjugend, was wisst Ihr, die Ihr das "wesentlich Anfänglichere" nicht kennt, die Ihr über das jeweils Seiende nie hinausblicken könnt, über das innere Leben jener Junglinge /der Anhänger Heideggers^{und} mit ihnen auch Heideggers selbst/, die das Sein des Seienden erlebnishaft und gedanklich zu erfassen imstande sind.

Das "Anfänglichere" ist hier ein moralisches und philosophisches Inkognito - Heideggersneue Philosophie klingt an dieser Stelle ebenso an Kierkegaard an, wie die alte - hinter welcher sich was immer verbergen kann, welche zwischen die wahrnehmbaren Taten des Menschen und seine allein wahrhaftige, allein eigentliche Existenz eine Barrière der Unerkennbarkeit setzt. Eine solche Barrière ist prinzipiell unübersteigbar, denn schon Dostojewskij hat gesehen, dass je erhaben allgemeiner ein Prinzip der Moral /hier: das Prinzip der "Existenz"/ ist, desto weniger kann es imstande sein, die konkreten Handlungen des Menschen, sein reales Verhalten zum wirklichen Leben zu bestimmen. Je höher sich ein solches Prinzip über die Sphäre des Seienden erhebt, desto mehr entsteht - freilich nur von diesem Prinzip aus gesehen - eine Atmosphäre der generellen Indeterminiertheit, des Irrationalismus; gleichviel ob mit dem Prinzip selbst etwas an sich Irrationalistisches gemeint ist. Heideggers Selbstverteidigung gegen den Irrationalismus steht also auf tönernen Füßen. Mit Recht spricht Hegel in methodologisch ähnlich gelagerten Stellen von einer "erhabenen Hohlheit" und von einer "reinen und eklen Höhe" der Abstraktion.

MTA FIL. INT.
Lukács Archív

Auf die detaillierten Folgen, die sich von hieraus ergeben kommen wir später zu sprechen. Kehren wir zur Frage des "Anfänglichen" zurück. Wir glauben, dass der heutigen Philosophie Heideggers, ebenso wie der früheren, ein Lebensgefühl - entstanden aus einem Erleben der Gegenwart, aus einer Stellung des gegenwärtigen Menschen zum Leben

mit seinen Mitmenschen, zum eigenen Leben - zugrunde liegt, dessen erlebnismässiger Inhalt von jenen sozialen Tatsachen des Lebens der Gegenwart bestimmt ist, die Marx in seinen Werken wissenschaftlich analysiert hat.

Es klingt vielleicht im ersten Augenblick paradox bei der Behandlung der Heideggerschen Philosophie an die Gesellschaftslehre von Marx zu erinnern. Vergessen wir aber nicht, dass erstens die Auseinandersetzung mit Marx eine ausserordentlich grosse Rolle in der Entwicklung des französischen Existentialismus spielt; dass zweitens es schon früher Forscher gab /z.B. Goldmann in seinem Handbuch/, die darauf aufmerksam gemacht haben, dass "Sein und Zeit" in bestimmten Sinne eine grosse Auseinandersetzung mit dem von Marx wissenschaftlich entdeckten und auf seine Gesetzmässigkeit gebrachten Phänomen des Fetischismus bildet, dass auch der gewesene Heideggerschüler Löwith zwischen Kierkegaard und Marx Parallelen sucht; dass drittens Heidegger in seiner neuen Schrift zum erstenmal direkt Bezug auf Marx nimmt und dabei zu äusserst interessanten Ergebnissen kommt. Er schreibt: "Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück... Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hereinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird." /87./

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Scheinbar nähert sich Heidegger hier Marx mehr an als Sartre, der in seinen Zeitschriftenartikeln alle alten und banalen Privatschizmenargumente gegen den Marxismus erneuert /bei seinen

Schülern, besonders zuweilen bei Merleau Ponty, steht es um das Verständnis von Marx etwas besser.//. Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn, indem die französischen Existentialisten bestrebt sind, sich der Sphäre der sozialen Existenz des Menschen gedanklich zu nähern, indem sie auf die Frage, wie der Mensch sich in der konkreten gesellschaftlichen Gegenwart zu verhalten hat, Antworten suchen, kommen sie, gewollt oder ungewollt, in die Nähe jener konkreten sozialen Welt, deren Struktur, Bewegungsrichtung, Gesetzmäßigkeit Marx wissenschaftlich aufgedeckt hat. Da sie jedoch gerade in dieser Bewegung die alten Grundsätze des Existentialismus unverändert aufrechterhalten wollen, muss ihr Kontakt mit dem Marxismus ein mehr oder weniger feindlicher sein. /Näheres darüber in meinem Buch: "Existentialisme ou Marxisme?" Nagel, Paris 1948/. Heidegger dagegen schwächt gerade hier die latent vorhandenen Bezüge auf die gesellschaftliche Wirklichkeit aus "Sein und Zeit" energisch ab. Er betont, dass die Konzeption des "das Man" keine Beziehung zu irgendeiner Soziologie habe /59/; er streicht auch aus den Begriffen "Welt" und "in-der-Welt-Sein" alle früher latent mitgedachten oder mitklingenden sozialen Bezüge /100/. Und mit Sartre polemisierend lehnt er für das von ihm intentionierte Sein ausdrücklich jede Verbindung mit der realen gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ab. Er spricht dort vom Denken, das die "Dimension der Wahrheit des Seins achtet. "Doch auch dies könnte jeweils nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch existierend aussteht, nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen

Trotzdem bleibt - und zwar sehr bewusst, sehr betont, - als Ausgangspunkt der gegenwärtige Weltzustand, der gegenwärtige Stand des Menschen im Leben, zum Leben bestehen. Heidegger spricht, wieder von Hölderlin ausgehend, von der Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt, von dem Gebrauch des Wortes Heimat bei Hölderlin: "Dieses Wort wird hier in einem wesentlichen Sinne gedacht, nicht patriotisch nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich. Das Wesen der Hei-

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

/74,

6

mat ist aber zugleich in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken. Zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren." /84-85./ . Wie er hier an Nietzsche erinnert, - beiläufig gesagt bildet die Zusammenstellung Nietzsches und Hölderlins eine auffallende Parallele zu den Geschichtskonstruktionen des Präfaschismus und des Faschismus, so beginnt seine früher zitierte Bemerkung über Marx mit den Worten: "Die Heimatlosigkeit wird ein Weltgeschick. Deshalb ist es nötig, dieses Geschick seingeschichtlich zu denken." /87./

Das Problem der "Anfanglichkeit" ist also mit dem der Heimatlosigkeit des Menschen aufs Innigste verknüpft. Verständlicherweise. Denn dies ist ein Grunderlebnis des /bürgerlichen/ Menschen des Kapitalismus, besonders des Monopolkapitalismus. Der grosszügige, welthistorische Gesellschaftskritiker Objektivismus von Marx besteht gerade darin, dass er die objektiven gesellschaftlichen und ökonomischen Gesetzmässigkeiten des Seins der Menschen im Kapitalismus, die historischen Tendenzen, die dieses Sein hervorgebracht haben, die Struktur, die das reale Leben in dieser Gesellschaftsformation erhält, wissenschaftlich analysiert hat. Die ökonomischen Kategorien sind für Marx: "Baseinsformen, Existenzbestimmungen" /es ist vielleicht überflüssig zu sagen, dass diese Worte nicht existentialistisch interpretiert werden dürfen./ . Alles, wozu solche "Grunderlebnisse" der Menschen der kapitalistischen Gesellschaft "intentionieren" wird dadurch in seiner wirklichen, objektiven Gegenständlichkeit aufgedeckt. Allerdings geht hier der Weg nicht von der Intention zum Gegenstand, sondern die objektive Erkenntnis des historisch charakterisierten Gegenstandes bringt, wo nötig, eine Erklärung der Intention. Und naturgemäss kann nur diese methodologische Hierarchie und Reihenfolge uns vor Willkür und Myst in der Analyse schützen. Denn die "intentionalen" Erlebnisse der /Phänomenologen/ gehenen, wie alle subjektiven Erlebnisse, befangen im Horizont der Bürgerlichkeit im imperialistischen Zeitalter, notwendig mit einem falschen Bewusstsein. /Diese Notwendigkeit des falschen Bewusstseins und ihre Gesetze, hat ebenfalls Marx aufgedeckt./

Das heisst sie gehen von erlebnismässigen Symptomen aus und "intendieren" daraus notwendig auf einen bloss erlebnishaft bestimmten oder auf erlebnishafter Grundlage denkzerisch bewusst gemachten Gegenstand, was sich jedoch in der kapitalistischen Fetischisierung verbirgt, dass nämlich alle "toten" Gegenstände der gesellschaftlichen Umwelt eines jeden Menschen in Wirklichkeit Beziehungen zwischen Menschen /Klassen/ sind, dass das daraus entspringende Auf-den-Kopf-Gestalltsein der gesellschaftlichen Gegenstände eine notwendige Folge der spezifischen Struktur der kapitalistischen Beziehungen zwischen den Menschen ist, erhellt sich nur in einer objektiven ökonomischen Analyse, niemals aber mit Hilfe der umgekehrten, der vom Subjekt ausgehenden Methode.

Damit steht im engen Zusammenhang, dass Marx den Kapitalismus wirklich geschichtlich fasst, als Fortschritt gegenüber dem Feudalismus, als Vorstufe zum Sozialismus. Alle Widersprüche des kapitalistischen Systems werden dabei ans Licht gebracht, aber mag das so Erhellte noch so fürchterlich, noch so antihuman, noch so bekämpfungswert sein, diese Eigenschaften des Kapitalismus sind doch immer nur als Momente seiner objektiven Existenz in der Totalität der Weltgeschichte gefasst, und das Problem seiner Fortschrittlichkeit kann nur in diesem Gesamtzusammenhang geklärt werden. /Die Analyse der gesellschaftlichen Praxis, die sich für den Marxismus gerade aus dieser Objektivität der gesellschaftlichen Erkenntnis ergibt, liegt naturgemäss ausserhalb des Rahmens dieser Betrachtungen./

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Aber jeder Idealismus - natürlich auch der Heideggerische - geht einen entgegengesetzten Weg. Heidegger sagt: "Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsverlassenheit des Seienden. Sie ist ein Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht." /86./ Heidegger jongliert hier, wie in "Sein und Zeit" zwischen einem extremen Subjektivismus und einer Pseudoobjektivität. Wir sagen Pseudoobjektivität, denn objektiv ist eine Seinsverlassenheit des Seienden ein gedankliches Unding. Eine Erklärung dafür bietet nur der folgende Satz mit dem Ausdruck der - rein subjektiven - Seinsvergessenheit. 8

Wenn diese Betrachtung einen Sinn hat, so hat sie nur den, dass die Seinsvergessenheit des Subjekts die Seinsverlassenheit des Seienden hervorbringt. Bei dieser Methode muss die so gefundene Gegenständlichkeit notwendig im Bereich des subjektiv Erlebten befangen bleiben, muss die Betrachtung an der objektiven Struktur des Zeitalters vorbeigehen, und so weit der Versuch gemacht wird, eine Objektivität zu statuieren, muss diese eine irrationalistische, eine mystische, eine Pseudoobjektivität sein, wie auch jede solche Kritik des kapitalistischen Zeitalters, mag sie sich, wie bei einigen Denkern, noch so offen "soziologisch" gebärden, mag sie, wie bei Heidegger, mythologisiert ontologisch sein, stets die Kritik von blossen Symptomen bleibt und an die entscheidenden Probleme der Bewegungsrichtung der Weltgeschichte nie heranreicht. Die Komplimente an die Adresse des Marxismus haben also philosophisch wenig zu bedeuten. Sie sind höchstens als Symptom interessant: als Druck der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit, sogar auf an und für sich widerstrebende Intellekte. So war die Lage bereits in der präfaschistischen Philosophie und Soziologie. Die Freyerschule neigte damals zu einer ähnlichen "Anerkennung" von Marx. Hugo Fischer z.B. gab alle Verdienste von Marx zu, mit dem Vorbehalt, dass Marx ein Nebenphänomen, die ökonomische Entwicklung und die Gesetzmässigkeit des Kapitalismus zur Hauptsache machte, während der wirkliche Philosoph, Nietzsche, klarer sah, dass Grundphänomen die Dekadenz sei, dem alles, was Marx analysierte, philosophisch unterzuordnen und einzufügen wäre. Bei aller methodologischen Divergenz zur Freyerschule ist die Lage Heideggers zu diesem Problemkomplex gerade methodologisch eine sehr ähnliche. In allen solchen Fällen geht die "Anerkennung" an allen entscheidenden Problemen vorbei, weder die Fischersche Dekadenz, noch die Heideggersche "Dimension des Seins" berührt die wesentlichen Probleme des Marxismus.

MTA FIL. INT.

Lukács Archiv

Wir wissen: Heidegger und seine Anhänger würden hier vor allem gegen die Bezeichnung Idealismus heftig protestieren. Behauptet doch Heidegger, jetzt wie früher, weder Idealist, noch Materialist zu

9

sein, sondern eben jene Beziehung zum Sein aufgefunden zu haben, die jenseits dieses angeblichen falschen Dilemmas steht. Gemeint wird stets die Engelsche klare, scharfe und richtige Gegenüberstellung: Materialist ist, der auf dem Standpunkt der Priorität des Seins dem Bewusstsein gegenüber steht, Idealist, der das Sein vom Bewusstsein hervorgebracht denkt. Das hier auftauchende Tertium dafür ist aber in der Philosophie des imperialistischen Zeitalters weitaus weniger originell, als Heidegger meint. Seit Nietzsche und Mach tauchen solche philosophische "dritten Wege" überall auf, und die Phänomenologie, von welcher Heidegger ausging, ist nur ein besonderer Fall dieses "dritten Weges". Das Eigenartige bei Heidegger und vor allem in seiner letzten Schrift besteht nur darin, dass er einerseits den Zusammenbruch des bisherigen Idealismus klarer sieht als die meisten seiner Zeitgenossen /vergleiche seine scharfe und richtige Kritik der Wertphilosophie 99./, andererseits empfindet er deutlicher als die meisten seiner Vorgänger /aber nicht entschiedener als etwa Spengler/, dass das, was er als Schicksal des Menschen empfindet, nicht von diesem selbst geschaffen wird, sondern Ergebnis von Menschen unabhängiger Mächte ist. Er führt z.B. aus: "Sein Lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. Überdies aber ist der Entwurf wesentlich ein geworfener. Das Verfehle im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Existenz des Da-Seins als sein Wesen schickt." /84./ Dementsprechend sagt er an anderer Stelle: "Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins "geworfen", dass er, dergestalt existierend, die Wahrheit des Seins hätte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an - und abwesen, entscheidet nicht der Mensch." /75./

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Aber eine solche Anerkennung der Objektivität des Schicksals, wie schon das Beispiel Spenglers zeigt, besagt nichts in Bezug auf

eine wirkliche Anerkennung des vom Bewusstsein unabhängigen Seins, in Bezug auf eine wirkliche Überwindung des Idealismus. Im Gegenteil. Wo Heidegger auf den Materialismus zu sprechen kommt, gerät er in eine ausserordentliche Nähe zu den ersten Modellvorstellungen des philosophischen "dritten Weges". Anknüpfend an seine zitierten Bemerkungen über Marx sagt Heidegger: "Das Wesen des Materialismus besteht nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäss alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint... Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik... Die Technik ist in ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins." /87-8./ Dies ist ungefähr die Vorstellung jener Machisten vom Anfang des XX. Jahrhunderts, die den Machismus mit dem Marxismus zu vereinigen strebten /Bogdanov/. Und noch deutlicher wird diese Verwandtschaft zum Machismus, wenn wir Heideggers Ansichten über die Erkennbarkeit der Natur betrachten. "Dass die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus naturwissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, dass in diesem 'Organischen', das heisst in dem wissenschaftlich erklärten Leib das Wesen des Menschen beruht. Dies gilt so wenig, wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, dass die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt. /67/8./ Mit Argumenten, dieser Art hat vor mehr als 30 Jahren, etwa Duhem, den Standpunkt des Kardinals Bellarmín, als den philosophisch Überlegenen, Galilei und Kepler gegenüber verteidigt; nämlich davon ausgehend, dass die wissenschaftliche Erkenntnis eines Naturphänomens, mag sie noch so exakt sein, noch nicht die geringste Garantie dafür bietet, dass das wahre Wesen der Natur auch wirklich erkannt wurde. Und in der Tat ist ein solcher Standpunkt bei Bellarmín historisch verständlich, da er die in der Bibel enthaltenen Naturphilosophie für das wahre Wesen der Natur hält - unabhängig davon, zu

welchen Ergebnissen die Wissenschaft, als Erkenntnis der blossen Erscheinungswelt, auf ihrem abgegrenzten Terrain gelangt und für einen Nachsten, der die Erscheinungswelt als alleinige Wirklichkeit betrachtet, kann ein solcher Gedankengang als sehr geistreich erscheinen. Wenn Heidegger sich in diesen Zusammenhang einfügt, so zeigt er auch heute, dass er, wie seinerzeit in "Sein und Zeit", die theologische Grundstruktur im Aufbau der Philosophie von Kierkegaard beibehält, auch wenn bei ihm der geoffenbarte Gott keine Rolle spielt. Es ist eine Theologie ohne Gott.

Philosophisch handelt es sich aber darum, was Hegel in seiner Kantkritik deutlich sagt, ob es einen Übergang zwischen Erscheinung und Wesen in der objektiven Wirklichkeit und darum auch in der Erkenntnis gibt, d.h., wo und wie in der Erscheinungswelt die Objektivität erfassbar ist. Wenn dies gäugnet wird, so muss ein agnostizistischer subjektiver Idealismus entstehen. Und wenn vom Subjekt aus dennoch ein direkter Zugang zum Wesen forciert wird, so muss sich die Methode dieses Auswegs in Mystik verlieren, so muss der so aufgefundene Gegenstand etwas zugleich Abstraktes und Irrationales werden. /Hegel gegen Schellings "intellektuelle Anschauung"/.

MTA FIL. INT.
Eukács Arch?

So stand es um die Philosophie Heideggers in "Sein und Zeit", so steht es um sie im neuen Brief über den Humanismus. Was Heidegger von seinen Vorgängern unterscheidet, ist bloss, dass der Gegensatz bei ihm nicht Erscheinung und Wesen /Phänomenen und Noumenon/ heisst, sondern das Seiende und das Sein. Wie scharf diese Trennung bei Heidegger ist, zeigt die folgende Stelle: "Doch das Sein - was ist das Sein? Es ist Es selbst. ... Das 'Sein' - das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt

in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die 'Seinsfrage' bleibt immer die Frage nach dem Seienden. Die Seinsfrage ist noch garnicht das, was dieser verfangliche Titel bezeichnet: die Frage nach dem Sein." /76./ Über die Fragen, die sich hier eröffnen, nämlich über die Frage des Wags vom Sein zum Seienden und über Heideggers Beziehung zu den früheren Philosophien, die vom Seienden ausgingen, sprechen wir später.

Wenn man aber meint, dass durch die jetzt angeführte Bestimmung wirklich ein objektives Sein gedanklich umrissen sei, - und mag dies in noch so mythischer Form geschehen - so täuscht man sich. Zwar versucht Heidegger, die Susserste Mytik seiner Bestimmung gleich etwas abzuschwächen. In unserem letzten Zitat haben wir einen Satz ausgelassen, der lautet: "Dies /nämlich, was das Sein ist, G.L./ zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen." /76./; also ist doch das Denken jenes Organ, durch welches dieses Sein erfasst wird, wann auch ein Denken sehr sui generis, wie wir ebenfalls später sehen werden. Wenn wir uns nun an das Sein selbst, an seine genauere Bestimmung halten wollen, entschlüpft, zerrint alles. Wir haben bereits vernommen, dass Heidegger auf die Frage, was das Sein ist, die Antwort des grossen Krummen aus "Peer Gynt" erteilt: Es selbst. Und der neue Heideggerische Begriff "ekstatisch gedacht" soll nämlich nichts mit Existenz zu tun haben. Heidegger lehnt jede Gemeinschaft mit Sartre ab, weil dieser "den Vorrang der existentia vor der essentia" /73/ behauptet und bestimmt seinerseits seine Stellung wie folgt: "Der Satz: 'Der Mensch ek-sistiert' antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem 'Wesen' des Menschen" /70-71./. Und in folgenden führt er aus, dass jede Frage nach dem Wer? und Was? des Menschen etwas Personenhaftes beinhaltet. "Allein das Personenhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Existenz nicht weniger, als das Gegenständliche" /71./ Das Wort Wesen steht hier, wie in "Sein und Zeit" mit Bedacht in Anführungszeichen, um anzudeuten, dass es "aus dem

Ek-statischen des Daseins bestimmt ist" /71./.

Nun ist Dasein gerade die zweideutigste Kategorie von "Sein und Zeit." Einerseits tritt sie mit der Prätention der Objektivität auf, andererseits und zugleich ist ihr Sinn nichts weiter als die menschliche Existenz in der äussersten Subjektivität gemeinen. Hier ist der Punkt, wo die Heideggersche Ontologie sich als reine Anthropologie enthüllt. Heidegger sagt: "Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist... Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist. Vor dem Dasein überhaupt nicht war und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wir keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann nicht sein kann." /"Sein und Zeit" 226./ Das entspricht haargenau der Erkenntnistheorie des Machismus.

Heidegger zitiert in seiner neuen Schrift einen ähnlichen Satz seines älteren Werks: "Nur solange Dasein ist, gibt es Sein" /83./ Hier fügt er aber hinzu: "Der Satz sagt nicht, dass Sein sei ein Produkt des Menschen." /Ebd./ Das ist jedoch eine blosser Versicherung, und ähnliche hat man auch von den Machisten wiederholt vernommen. Dass Heidegger weiter das Sein als transzendent bezeichnet, besagt nichts. Die Transzendenz des Dinges an sich hebt auch bei Kant den subjektiven Idealismus seiner Erkenntnistheorie nicht auf.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Alles Objektive - und was hat das Sein für eine Bedeutung, wenn es nicht das Objektive ist? - löst sich hier ebenso auf, wie im Machismus. Denn philosophisch ist es eine durchaus zweitrangige Frage, ob Wahrnehmender und Wahrnehmung oder Dasein und Wahrheit eine solche untrennbare Koexistenz bilden, dass das eine ohne das andere unmöglich wird. In beiden Fällen heisst es: kein Objekt ohne Subjekt, was die erkenntnistheoretische Hauptthese des subjektiven Idealismus ist; der "dritte Weg" erweist sich auch bei Heidegger als subjektiver Idealismus. Und zwar als eine irrationalistisch-mystische Abart des subjektiven Idealismus, denn alles Gegenständliche der Welt, alles Personenhafte an Menschen, alles Konkrete in Natur oder Geschichte erweist sich

14

als Hindernis dieses Seinerkenntnis. Das Denken des Seins hat, wie Heidegger ausdrücklich hervorhebt, nichts mit Wissenschaft zu tun. Vom gewöhnlichen Denken der Menschen, von ihren Erfahrungen über das Seiende führt keine Brücke zum Denken des Seins. Nur Kierkegaard hat diese Dualität so schroff formuliert, allerdings noch immer konkreter denn sein verzweifelter Sprung sollte beim geoffen- als Heidegger, barten Christus zum Ziel kommen, während die Philosophie Heideggers buchstäblich ins Nichts springt.

Man sieht : alle Abschwächungsversuche in Bezug auf den Nihilismus von "Sein und Zeit", die Heidegger hier unternimmt, sind vergeblich: der Nihilismus steckt tief in seiner grundlegenden Position und Methode, wie auch in der Kierkegaards, nur dort von der Theologie verdeckt, während Heidegger ihn nackt zum Vorschein bringt. Von hier aus wird Heideggers Opposition gegen den Humanismus erst wirklich verständlich, erscheint sie als notwendige Folge seiner ganzen Philosophie. Er sagt über die älteren Humanisten : "sie kommen doch darin überein, dass die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird." /63./

MTA FIL. INT.
Lukács Arch?

Damit sind wir dort angelangt, wo die systematischen philosophischen Bestrebungen Heideggers im Zusammenhang mit seiner Einschätzung der gegenwärtigen Lage der Menschheit und damit im Zusammenhang mit seiner Konzeption der Menschheitsgeschichte überblickbar werden. Heidegger lehnt, wie wir gesehen haben, am alten Humanismus von der Antike bis Goethe die Vorstellung ab, als ob man aus dem Ganzen der seienden Welt Folgerungen in Bezug auf das Wesen des Menschen, auf den Weg der Menschheit ziehen könnte. Und in der Tat handelt es sich hier um die Kernfrage einer jeden humanistischen Weltauffassung. Sie geht gerade im entwickeltesten Humanismus, im "Faust" und in der

"Phänomenologie des Geistes" davon aus, wie der Mensch, ursprünglich ein Produkt der Natur, im Laufe der Geschichte sich zu dem machte, was er geworden ist, sich zu dem machen wird, was er seinen Möglichkeiten nach werden kann. /Das Konkretisieren der zweiten Frage ist bereits das Werk des sozialistischen Humanismus von Fourier bis zu unseren Tagen. /

Heidegger leugnet aber beides. Er sagt: "Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich Anderes als ein tierischer Organismus" /67./ In Bezug auf Geschichte ist seine Stellung zwiespältiger, schillernder. Seine von uns zitierte Anerkennung der Marxschen Konzeption, ihrer Überlegenheit über Husserl und Sartre, deutet darauf hin, wie ja bereits in "Sein und Zeit" eine geschichtliche Auffassung der Existenz des Menschen, mit gelegentlichen energischen Hinweisen auf die Verdienste Diltheys, angegeben war. Auch hier tritt er für die Geschichtlichkeit des Seins ein. Jedoch in einer ausgesprochen zwiespältigen Weise. Einerseits wird auch hier die Geschichtlichkeit des Seins ausdrücklich anerkannt. "Dieses 'es gibt' /nämlich "es gibt das Sein" von Parmenides G.L./ waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt in Wort der wesentlichen Denker zur Sprache. Darum ist das Denken, das in die Wahrheit des Seins denkt, als Denken geschichtlich." /81./ Freilich ist auch dies eine bloße und leere Enunziation. Und andererseits wird dem sogleich hinzugefügt: "Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen. Und dieses ist nicht Vergehen. Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem /81./ Darum gibt es keinen Fortschritt in der Philosophie: "Sie schreitet, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets das Selbe zu denken. Das Fortschreiten, nämlich fort von dieser Stelle, ist ein Irrtum, der dem Denken folgt, als der Schatten, den es selbst wirft." /Ebd./ Trotzdem ist nach Heidegger Hegels Konzeption der Geschichte der Philosophie "als der Entwicklung des 'Geistes' nicht unwahr. Sie ist auch nicht teils richtig, teils falsch... Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und

MTA FIL. INT.
Lukács Archív

Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins." /82./

Dass hier ein Widerspruch vorliegt, ist offenkundig. Aber mit der blossen Feststellung des Widerspruchs bei Heidegger sind wir kaum im Vorhof des Problems selbst angelangt. Denn dieser Widerspruch drückt nicht bloss die Inkonsistenz des Denkers aus, nicht irgendeinen logisch-methodologischen Fehler, der festgestellt und korrigiert werden könnte. Es handelt sich hier vielmehr um einen der grundlegenden Widersprüche im gesellschaftlichen Sein des Bürgertums, der - selbstredend der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung entsprechend - in jeweils verschiedenen Formen immer wieder erscheint.

Die bürgerliche Gesellschaft selbst ist etwas historisch Gewordenes. Schon seit der Entwicklung Holland und Englands im XVII-XVIII. Jahrhundert konnte dies nicht geleugnet werden, und das Erlebnis der grossen französischen Revolution musste dieses Erlebnis und diese Erkenntnis unermesslich verallgemeinern. Es handelt sich aber in der sich so erhellenden Historizität nicht um eine einfache Veränderung in der Zeit, sondern um eine Vorwärtsbewegung, um eine Aufwärtsbewegung, um einen Fortschritt. Von der Aufklärung über Condorcet bis Hegel wird es immer wieder versucht, die Prinzipien dieser Fortschrittlichkeit gedanklich zu erfassen, auf den Begriff zu bringen.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Hier ergab sich von allen Anfang an eine grosse Schwierigkeit, der sich im Laufe der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft eine andere zugesellte. Von Anfang an sah man, dass das Vorwärtsschreiten keineswegs etwas Geradliniges ist, dass der später entstandene, höher stehende gesellschaftliche Zustand zugleich neue Gebrechen hervorbringt, dass er in mancher Hinsicht niedriger steht, als seine Vorgänger. Daraus ist schon sehr früh ein Leugnen des historischen Fortschritts entstanden /Linguet/; daraus entstand das Bemühen grosser Denker, die Fortschrittlichkeit der Geschichte in ihrer Widersprüchlichkeit, also dialektisch zu fassen /Vico, Hegel/. Zu dieser Widersprüchlichkeit, gehört, dass man das Vorwärtsschreiten nur für die Totalität, für das Schicksal des Menschengeschlechts adäquat 17

aussprechen kann. Einzelne Erscheinungsweisen dieser Entwicklung bleiben für immer unübertroffen. /Antike Kunst in Hegels Geschichtsphilosophie./

Die zweite hinzutretende Schwierigkeit ist die der Perspektive. Es ist konsequent denkreich unmöglich, das Woher? zu erforschen, die Fortschrittlichkeit des Geschichtablaufs festzustellen, ohne für das Wohin? eine Antwort wenigstens zu suchen. Solange die bürgerliche Gesellschaft mit einer gewissen subjektiven Berechtigung sich selbst als höchste Stufe der Menschheitsentwicklung betrachten konnte, gab es hier für die bürgerliche Philosophie kein Problem. Jedoch die Hegelsche Philosophie der Geschichte ist die letzte, die diese Synthese mit gutem Gewissen vollziehen konnte. Schon in den vierziger Jahren konnte Marx die berechtigte Frage an seine Gegner stellen: folglich gab es für euch eine Geschichte, aber gibt es keine mehr? Die spätere - einzelwissenschaftlich- methodologische - Ablehnung der Perspektivenfrage besagt selbstredend philosophisch garnichts. Die gesellschaftliche Erschütterung in Bezug auf die Perspektive der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führte notwendig dazu, dass der Fortschrittsbegriff aus der Konzeption der Geschichte, mehr oder weniger konsequent, eliminiert wurde. Nach der Romantik ist Rankes gleiche Nahe zu Gott für alle Nationen der erste wirkungsvolle geschichtsphilosophische Schritt in dieser Richtung. Es folgen die verschiedenartigsten Variationen bis in unsere Tage, in die Zeit der tiefsten Krise des kapitalistischen Systems. Wenn die Krise jedoch wirklich akut und tief ist, genügt die Rankesche Lösung /historische Bewegtheit, empiristische Konkretheit - ohne Fortschritt/ nicht mehr. Die Krise drückt sich für die Anhänger des Bestehenden oder für jene Ideologen, die sich ein qualitativ anderes, höherstehendes Gesellschaftssystem als das bestehende nicht vorzustellen imstande, beziehungsweise gewillt sind, dahin aus, dass die historische Entwicklung von einem bestimmten Punkt aus als Fehlentwicklung, als Irrgang, als Pseudogeschichte er-

scheint, und die wirkliche Geschichte nun darin besteht, mit Hilfe einer gewissen tabula rasa zu diesem Ausgangspunkt der Verfehlung zurückzukehren und von dort aus eine "richtige" Geschichte zu entfachen. Ein solcher Ausgangspunkt war für die Romantik das Mittelalter oder das ancien régime. Solche Ausgangspunkte suchte die präfaschistische Philosophie, am konsequentesten Klages. Einen solchen Ausgangspunkt fand der Faschismus in der ursprünglichen Massenreinheit, die durch die Fehlentwicklung der neueren Geschichte verdorben wurde und nunmehr - mit den bekannten Mitteln - widerherzustellen ist.

Es ist nun interessant, dass gerade die Geschichte der Philosophie im imperialistischen Zeitalter dieser allgemeinen Entwicklung der reaktionären Geschichtsphilosophie pincierhaft vorangegangen ist. Für Nietzsche ist Sokrates die Figur, bei welcher die Fehlentwicklung beginnt; für den Machisten F. Szold Protagoras. Heidegger schliesst sich in dieser Frage weitgehendst, wenn auch naturgemäss mit anderen Begründungen, der Nietzscheschen Anschauung an. Seiner Meinung nach beginnt mit Platon und Aristoteles jene Wendung in der Philosophie, die vom "Anfänglichen", vom "Eigentlichen" ablenkt: die Metaphysik mit ihren falschen Fragestellungen, die falsche Differenzierung der Philosophie in Logik, Ethik etc. "Die 'Ethik' kommt mit der 'Logik' und der 'Physik' zum erstenmal in der Schule Platons auf. Diese Disziplinen entstehen zu der Zeit, die das Denken zur 'Philosophie', die Philosophie aber zur *ἐπιστήμη* /Wissenschaft/ und die Wissenschaft selbst zu einer Sache der Schule und des Schulbetriebs werden lässt. Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken." /105, 106./. Der Rettungsweg der Philosophie kann also, nach Heidegger, nur darin bestehen, diese Fehlentwicklung rückgängig zu machen, jene Attitüde zum Sein wiederzufinden, die wir im Laufe der eigentlichen Geschichte der Philosophie, im Laufe der Entwicklung unserer

Zivilisation verloren haben. Die Polemik gegen das nichtauthentische, uneigentliche Leben der Gegenwart, gegen den Verfall des Menschen unter der Herrschaft des "das Man" /Der Demokratie!/ aus "Sein und Zeit" erhält hier zugleich eine philosophiegeschichtliche Ausdehnung und eine philosophische Vertiefung. Beides geht, wie wir gesehen haben, nach dem Schema des kasserst reaktionären Verhaltens in einer Krisenzeit.

Daran ändert nichts, dass Heidegger, wie wir gesehen haben, alle bedeutenden Philosophen der Vergangenheit, trotz ihrer Metaphysik doch "retten" will. Auch diese Inkonsequenz hat ihre tiefer liegenden historischen Gründe. Heidegger hat das richtige Gefühl, dass eine Philosophie, die einen Weltzustand adäquat, - soweit es die historischen Umstände gestatten - gedanklich reproduziert, als bedeutsames Spiegelbild einer bedeutenden Etappe der Menschheitsentwicklung, ihre Geltung innerhalb bestimmter Grenzen auch dann bewahrt, wenn dieser Weltzustand schon lange der Vergangenheit angehört. Dieses Gefühl ist zum erstensmal in der Hegelschen Geschichte der Philosophie zum Ausdruck gekommen und erhielt seine materialistisch vertieftere philosophische Begründung im Marxismus, da in ihm einerseits die Historizität der menschlichen Existenz radikaler ernst genommen wurde, als je zuvor, andererseits aber und zugleich ein Kriterium gefunden wurde, ob eine Philosophie die Struktur der Wirklichkeit in der für sie erreichbaren Approximation auf den Begriff gebracht hat.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Heidegger kämpft auch hier gegen die irrationalistischen Folgerungen die aus "Sein und Zeit" gezogen wurden. Seine jetzige Anerkennung der grossen Gestalten der Geschichte der Philosophie ist ein Teilmoment dieses Kampfes, ein Tribut, den er an Hegel und Marx zollt. So anerkennenswert diese Tendenz ist, so wenig lässt sie sich mit der Grundtendenz Heideggers vereinen. Denn in der Geschichte der Philosophie Hegels wird gerade die - relative - Homogenität der philosophischen Entwicklung aufgezeigt: es ist dieselbe, freilich sich in dieser Dieselbigkeit historisch wandelnde Wirklichkeit, von der alle grossen Philosophen ausgehen, die sie in ihren Philosophien wiedergeben, an

die sie sich mit ihrer Lehre wenden. Trotz aller Sprunghaftigkeit enthält, ja eben in dieser Sprunghaftigkeit bewahrt die Geschichte der Philosophie bei Hegel das Moment der Kontinuität. Gerade diese fehlt jedoch bei Heidegger, wenn man seine Konzeption ernst nimmt, und das ist Pflicht einem jeden nicht unbeträchtlichen Denker gegenüber. Aber wenn die entscheidende philosophische Methode seit Platon und Aristoteles vom eigentlichen Sein ablenkt, wenn sie ein gedanklicher Ausdruck der "Seinsvergeessenheit" ist, wenn die wahre Philosophie-nur durch einen radikalen Bruch mit allen diesen falschen, bloss an das Seiende orientierten Überlieferungen vollzogen werden kann: wie können Platon und Aristoteles, Descartes und Hegel, die Verderber der eigentlichen Philosophie, die Schöpfer ihrer falschen Differentiation, die Verdränger des Denkens des Seins durch das Vorherrschende des Denkens des Seienden eine derartig bevorzugte Stelle erhalten?

Heidegger führt auch - von seinem Standpunkt aus konsequent - an anderer Stelle aus: "Die 'Logik' versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein, das sich Vorstellen im Allgemeinen des Begriffes zustellt. Aber wie steht es mit der Besinnung auf das Sein selbst an; das heisst mit dem Denken, das die Wahrheit des Seins denkt? Dieses Denken trifft erst das anfängliche Wesen des *λόγος*, das bei Platon und Aristoteles, dem Begründer der 'Logik', schon verächtet und verlorengegangen ist. Gegen 'die Logik' denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze zu brechen, sondern heisst nur; dem *logos* und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken, heisst: sich erst einmal um die Vorbereitung eines solchen Nachdenkens bemühen. Was sollen uns alle noch so weitläufigen Systeme der Logik, wenn sie sich und sogar ohne zu wissen, was sie tun, zuvor der Aufgabe entschlagen, nach dem Wesen des *λόγος* auch nur erst zu fragen?" /98./ Damit ist jedoch über die Begründer und Weiterbilder einer solchen "Logik" das philosophische Todesurteil ausgesprochen.

Doch es kommt hier weniger auf die Geschichte der Philosophie, als auf die Philosophie selbst an; jene musste nur darum so ausführlich herangezogen werden, damit die ganze Widersprüchlichkeit des angeblich geschichtlichen Charakters des Seins bei Heidegger in ein konkretes Licht gerückt werde. Und gerade von diesem Standpunkt aus erscheint der Zusammenhang jener Denkmotive, die bisher der Klärung willen, gesondert betrachtet werden mussten, besonders wichtig: nämlich die Beziehung des Seins zum Seienden, der geschichtliche Charakter des Seins, die Rückkehr zum "Anfänglichen" und der Ausgangspunkt von der "Heimatlosigkeit" des Menschen in der Gegenwart. Zweifellos ist auch in "Sein und Zeit", wenn auch ohne die jetzige terminologische Bezeichnung, das letzte Moment das ausschlaggebende. Es bestimmt zugleich den spezifischen Charakter der Heideggerschen Geschichtlichkeit, sowie - dadurch vermittelt - die Beziehung des Seins zum Seienden. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass dieser Ausgangspunkt auf jenen Problemkomplex intendiert, der im Lebenswerk von Marx wissenschaftlich dargelegt wurde: auf die Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft. Wir haben dort ebenfalls bereits aufgezeigt, woher die Begrenztheiten dieser Berührung herkommen, nämlich daher, dass Marx die objektive Struktur und Gesetzmässigkeit der kapitalistischen Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Werden, in ihrer geschichtlichen Gewordenheit behandelt, und die Beziehungen der Menschen zur Welt und zueinander/durch dieses gesellschaftliche Sein bestimmt, durch diese gesellschaftliche Struktur vermittelt/, als Endfolgen erscheinen und erklärt werden, während Heidegger den entgegengesetzten Weg einschlägt. Neben den bereits dort angedeuteten Misslichkeiten ergibt dieser Ausgangspunkt die Verwandlung der wirklichen Geschichte in eine mythifizierte Pseudogeschichte.

MTA FIL. INT.
Lukács Archí

Dieser Gegensatz erscheint - infolge der Methode Heideggers konsequent auf den Kopf gestellt - als der von vulgärer und eigentlicher Zeit, von vulgärer und eigentlicher Geschichte. Die eigentliche Geschichte entstünde nämlich bei Heidegger, wenn das Erlebnis dieser

"Heimatlosigkeit" des Menschen phänomenologisch erfasst, durch die phänomenologische Wesensschau geklärt, in ihrer intentionalen Gegenständlichkeit erhellt und dann ontologisch auf das ihr zugrundeliegende Sein hin durchdacht wird. Die Illusion Heideggers besteht darin, dass er meint auf diese Weise eine "eigentlichere" Geschichtlichkeit auffinden zu können, als jene, die sich mit dem wirklichen objektiven historischen Prozess abmühen. Sagt er doch in seiner neuen Schrift: "Die Ek-sistenz des Menschen ist als Ek-sistenz geschichtlich, nicht aber erst deshalb, und nur deshalb, weil mit dem Menschen und den menschlichen Dingen mancherlei im Verlauf der Zeit geschieht." /82./ Wie wir schon früher gesehen haben, schiebt Heidegger hier die realen geschichtlichen Geschehnisse bewusst beiseite, um zum angeblich wirklich historischen Wesen der "Ek-sistenz" des Menschen zu gelangen. So entstehen jene Perioden der "Anfänglichkeit" und der "Heimatlosigkeit", die sich zwar bei bestimmten geschichtlichen Ereignissen abgrenzen, allerdings stets bei bestimmten Formen des Denkens, des Bewusstseins/Platon und Aristoteles bei Heidegger, Sokrates bei Nietzsche, Protagoras bei Petzold/, die ihr methodologisches Vorbild in den strukturellen Abgrenzungen der Perioden in der christlichen Theologie haben. /Von den Kirchenvätern bis Kierkegaard./

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Diese Verwandtschaft ist keine zufällige. Denn auch hier ist die "Heimatlosigkeit" des Menschen und das Wiederfinden der "Heimat" die Zentralfrage und auch hier wird eine geschichtsphilosophische Antwort vom Erlösungsbedürftigen Subjekt aus gesucht. Vom Standpunkt einer theologischen Dogmatik war es aber verständlich und konsequent im Erscheinen. Christi einen solchen qualitativ strukturellen, periodisierenden Markstein zu schaffen, als zentralen Orientierungspunkt für alle historischen Geschehnisse, welche nur darauf bezogen wesentlich, an sich wesentlich, in diese Geschichtsphilosophie eingeordnet und ihrem Zentrum untergeordnet werden konnten. Denn die Konstruktion vom Erlösungsbedürftigen Subjekt aus konnte sich hier auf eine Konzeption der Geschichte der objektiven Wirklichkeit stützen, mag diese auch noch

so theologisch und mystisch gewesen sein. Hat der geoffenbarte Gott diese seine konstituierende, Methoden schaffende Rolle in der Geschichtsphilosophie verloren, - und dies ist auch bei Heidegger der Fall, einerlei, ob er daraus persönlich atheistische Konsequenzen zieht, oder sich, wie hier, gegen den Atheismus verwahrt - so wird diese ganze Methode widerspruchsvoll willkürlich, haltlos: sie wirft den Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit mit ihren erkennbaren Gesetzen und Entwicklungstendenzen als unwesentlich, als bloss Seiendes weg, und hält nur die völlig leere Abstraktion eines vom Seienden getrennten Sein in den Händen, noch dazu eines Seins, das für die Menschheit in der Gegenwart verloren gegangen ist und erst - durch diese Philosophie - wiedererobert werden soll. Im Vergleich zu dieser öden Leere bringt die negative Theologie des Mittelalters eine reiche und gegliederte Welt. Denn die Heideggersche Trennung des Seins vom Seienden, das Meinen, dass die möglichen Prädikate des Seienden sich auf das Sein beziehen könnten, ist sehr verwandt mit der Gotteskonzeption der negativen Theologie. Nur dass diese ihre Negativität auf die Erkenntnis Gottes bezieht und beschränkt und darum die Welt in ihrer Gegenständlichkeit bestehen lassen kann, während die negative Theologie der Seinslehre Heideggers gerade die Wirklichkeit selbst in ein abstraktes Nichts verwandelt.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Allein dies bringt klar zum Ausdruck, dass es bei Heidegger keinen Weg von der Erkenntnis des Seienden zum Denken des Seins gibt. Und dass vom Denken des Seins einen prinzipiell für alle gangbaren, einen wissenschaftlichen Weg zurück zur Welt des Seienden geben könne, hat Heidegger hier in keiner Hinsicht erwiesen. Ja alle seine, hier wiederholt angeführten, Bemerkungen über die Gegenständlichkeit, über die Erkennbarkeit und den Wahrheitsgehalt der Erkenntnis des Seienden in Natur und Geschichte spricht bereit gegen eine solche Möglichkeit. Mag sich Heidegger mit noch so echt empfundener subjektiven Überzeugung gegen den Vorwurf des Irrationalismus wehren, die philoso-

phische Grundtendenz dieser seiner letzten Schrift ist eine rein irrationalistische.

Auch dies steht im engen Zusammenhang mit seinem Ausgangspunkt: mit dem Problem der Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft der Gegenwart, aufgeworfen von der Seite des unter ihren objektiv notwendigen, aber in ihrer Notwendigkeit unerkannten, Einwirkungen leidenden Subjekts. Wir haben auf die Problemverzerrungen, die sich von dieser Fragestellung aus zwangsläufig ergeben, bereits in verschiedenen Zusammenhängen hingewiesen. Wir müssen uns jetzt aber von einer neuen Seite diesem Komplex nähern. In der Marxschen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft wird es jeweils stets völlig klar, ob irgendeine Kategorie des gesellschaftlichen Lebens der Menschen /eine Beziehung zwischen Menschen, Klassen/ etwas spezifisch Kapitalistisches ist, oder eine gemeinsame, freilich Wandlungen, Funktionswechseln unterworfenen Gegenständlichkeitsform mehrerer sozialen Formationen. Wird aber der Ausgangspunkt der Fragestellung vom Subjekt aus genommen, wie bei Heidegger, so ist die methodologische Möglichkeit solcher Erkenntnisse von vornherein verbaut.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch! Für solche subjektivistische Fragestellungen sind sie auch ohne Interesse. Das hat zur Folge, dass historische oder ontologische "Synthesen" geschaffen werden, in denen das die Gegenständlichkeit bestimmende Prinzip die günstige oder ungünstige Einwirkung auf das Subjekt ist. Denn für das leidende Subjekt in seiner Unmittelbarkeit sind solche historische und theoretische Unterschiede völlig gleichgültig - solange es sich nicht über diese Unmittelbarkeit erhebt, was aber die Heideggersche Methode prinzipiell ausschließt. Und da der Intellektuelle der kapitalistischen Welt unter dem unmittelbaren Zwiespalt zwischen sinnlosen, mechanisierten Tun und sinnloser, weil in der Gesellschaft effektloser, subjektiver Persönlichkeitsäußerung leidet, wird dies - ein beiläufiges Nebenprodukt der kapitalistischen Arbeitsteilung - zu einer weltgeschichtlichen oder ontologischen Dualität aufgebaut.

zur Dualität zwischen Zivilisation /Technik/ und Kultur, zwischen Geist und Seele /Klages/, zwischen Metaphysik und "anfänglichen" Denken /Heidegger/.

Wie stark sich diese Position Heideggers mit den hier angedeuteten Gedankengängen berührt, zeigt seine Beschreibung des Ausgangspunktes der von ihm perhorreszierten Entwicklung. Er spricht über Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles und sagt: "Das Denken selbst gilt dort als eine τέχνη, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens. Das Überlegen aber wird hier schon aus dem Hinblick auf πράξις und ποιησις gesehen. Deshalb ist das Denken, wenn es für sich genommen wird, nicht 'praktisch'. Die Kennzeichen des Denkens als θεωρία und die Bestimmung des Erkennens als des 'theoretischen' Verhaltens geschieht schon innerhalb der 'technischen' Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktiver Versuch, auch das Denken noch in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. Seitdem ist die 'Philosophie' in der ständigen Notlage, vor den 'Wissenschaften' ihre Existenz zu rechtfertigen. Sie meint dies geschehe am sichersten dadurch, dass sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen ist aber die Freigabe des Wesens des Denkens." /54-55./.

Und wie bei jedem, der subjektivistisch-romantisch sich in Gegensatz zur kapitalistischen Gesellschaft stellt, entsteht auch hier bei Heidegger ein Angriff auf die demokratischen Formen, die die Entwicklung des Kapitalismus mit sich führt. Der Verfall der Philosophie wird mit der Herrschaft der Öffentlichkeit in Zusammenhang gebracht. "Wenn das Denken zu Ende geht, indem es aus seinem Element weicht, ersetzt es diesen Verlust dadurch, dass es sich als τέχνη, als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb eine Geltung verschafft. Die Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit 'Philosophie'.

πράξις

Im Wettbewerb solcher Beschäftigungen bieten sich diese dann öffentlich als ein...ismus an und versuchen, sich zu überbieten. Die Herrschaft solcher Titel ist nicht zufällig. Sie beruht, und das vor allem in der Neuzeit, auf der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit." /58/ Dieser Gedankengang könnte bei jedem beliebigen präfaschistischen Antikapitalisten stehen, bei jedem, der - bewusst oder unbewusst, gewollt oder ungewollt - eine günstige geistige Atmosphäre für die soziale Demagogie des Faschismus zu schaffen half. Und Heidegger widerlegt hier unbewusst seine Behauptung, dass der "das Man" aus "Sein und Zeit" nichts mit der Gesellschaft, mit der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft zu tun habe.

Heidegger unterscheidet sich aber hier, sehr zu seinem Vorteil, von jenen Kritikern der Demokratie, die sich in spiessbürgerlichen Hochmut von öffentlichen Leben abwenden, um ihre selbstgefällige blosse Privatexistenz mit der Glorie des "Wesentlichen", des "Eigentlichen" zu umgeben. /Jaspers/. Dann Heidegger setzt den eben zitierten Gedankengang so fort: "Die sogenannte 'private Existenz' ist jedoch nicht schon das wesentliche, nämlich freie Menschsein. Sie versteift sich lediglich zu einer Verneinung des Öffentlichen. Sie bleibt der von ihm abhängige Ableger und nährt sich vom blossen Rückzug aus dem Öffentlichen. Sie bezeugt so wider den eigenen Willen die Verknechtung an die Öffentlichkeit." /58/.

Aber diese Klarsicht führt Heidegger wieder in die tiefste Widersprüchlichkeit seiner Position hinein. Er hätte vollkommen Recht, wenn er die Einsicht hätte, dass der Kapitalismus - und zwar simultan - sowohl das öffentliche, wie das private Leben der Menschen destruiert. Er müsste dann aber historisch weiterfragen nach den gesellschaftlichen Gründen dieser Destruktion, nach der gesellschaftlichen Möglichkeit der Rekonstruktion der Öffentlichkeit, die es gerade im antiken Leben gab, und mit ihm der Rekonstruktion auch des privaten Lebens. Das ist jedoch wiederum nur von einer ob-

jektiv-ökonomischen Analyse des gesellschaftlichen Lebens aus möglich. Statt dessen sucht Heidegger eine Sphäre, eine "Dimension", die weder öffentlich, noch privat ist, also wiederum einen "dritten Weg", der diesmal ebenfalls ins Nichts führt: "Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muss er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muss in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen." /60./

Diese Widersprüchlichkeit des von Heidegger eingeschlagene "dritten Weges" ist desto ausgeprägter, je positiver er sich gibt. Dann das wesentlichste Unterscheidungszeichen dieser neuen Schrift von "Sein und Zeit" besteht gerade darin, dass Heidegger mit dem Nihilismus der Verzweiflung, die sein früheres Werk ausstrahlt, aufräumen will, ja das Ältere Werk so interpretiert, als ob es diese Verzweiflung gar nicht enthalten hätte, als ob diese seine Wirkung ein Missverständnis gewesen wäre. Das Positive soll vor allem darin bestehen, dass eine angebliche Perspektive eröffnet wird, dass im ek-sistentiellen Denken des Seins, im "Stehen in der Lichtung des Seins" /66-7/ eine "Dimension des Heiligen", in der allein danach gefragt werden könne, "ob der Gott sich nahe oder entziehe" /102/, sich erschliessen könne.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Dazu ist aber das "anfängliche" Denken nötig. Und dies ist, auch beim heutigen Heidegger - wie einst bei dem ganz andere gear- teten Klages - ein radikales Aufräumen mit der ganzen gegenwärtigen Kultur und Zivilisation. Es ist nicht ein Aufstieg, wie in der von ihm verworfenen bisherigen Metaphysik, es ist ein Abstieg: "Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstieg hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg. Der Abstieg führt in die Armut der Ek-sistenz des homo humanus." /103./ mit diesem Ab- stieg wird ein neuer "dritter Weg" aus der heute überall - mit Ausnahme des Marxismus - verworrenen Beziehung von Theorie und Praxis zu eröff- nen versucht: "Dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, inso- fern es ist, das Andenken an das Sein und nichts ausserdem. Zum Sein

28

gehörig, weil vom Sein in die Wahrheit seiner Wahrheit geworfen und für sie in den Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis, es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist." /110./ Und wenn man von hieraus auf den Anfang von Heideggers Betrachtungen zurückblickt, sieht man, was es mit dem angeblichen Geschichtlichkeit des Seins auf sich hat. Heidegger sagt dort: "Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist." /53./ Hier erscheint auch ganz deutlich, warum es nach Heidegger in der Philosophie keinen Fortschritt geben kann. Es würde, wenn sich solche ausgeklügelte subjektivistische Utopien verwirklichen liessen, wenn dieser "Wesensschau" irgendeine Wirklichkeit entspräche, die Welt ein bewegungsloses Sein sein. In welcher alles Seiende wesenlos wird, in welcher das Denken des Seins in einem völlig undurchdringlichen Aussen wie inneren Inkognito "anfänglich", "einfach" wesen würde.

Das ist aber -allen Protesten Heideggers zum Trotz - doch das allgemeine Weltbild des Existentialismus, aus welchem Sartre und seine Schüler krampfhaft einen Weg in die soziale Realität suchen, in welches sich Jaspers in eitler Selbstbespiegelung einspinnt. Die Grundlage dieser Gedankenwelt der verschiedenen Nuancen des Existentialismus ist, wie gezeigt wurde, die Wirklichkeit des sich auflösenden Monopolkapitalismus, gesehen von einem Menschentypus, von einer Gesellschaftsschicht, die alle Probleme der Gegenwart ausschliesslich von ihren subjektiven Erlebnissen aus bewertet. "Sein und Zeit" nahm eine Sonderstellung in dieser Literatur ein: dieses Werk hat den Nihilismus der Verzweiflung, der aus einem solchen Lebensgefühl naturgemäss entspringen muss, mit grosser Energie zum Ausdruck gebracht. Mögen alle seine Kategorien subjektivistisch verzerrt sein, mag in ihm jeder Begriff auf dem Kopfe stehen, "Sein und Zeit" war doch ein philosophisches Zeitdokument aus der Periode des Präfaschismus von Gewicht und Rang. MTA FIL. INT.
Lukács Arch.

Jetzt will Heidegger diesen Nihilismus der Verzweiflung überwinden. Was er objektiv philosophisch an seine Stelle setzt, ist

um nicht weniger problematisch als das frühere Werk, nur fehlt in dessen, trotz allem vorhandenes, suggestives Pathos. Freilich: dieses Pathos, dieser Nihilismus der Verzweiflung war ebenfalls eine wichtige Erscheinungsform des Präfaschismus. Ohne eine solche perspektivenlose Verzweiflung in den breitesten Massen, - die freilich aus dem kapitalistischen Leben kam und nicht aus "Sein und Zeit", Heidegger half nur diese Stimmung unter den Intellektuellen zu vertiefen und zu verfestigen -, hätte Hitler nie seine Wirkungen erreichen können. Es ist also verständlich, dass Heidegger - aus welchen inneren Motiven immer, - mit seiner präfaschistischen Vergangenheit aufzuraumen, ja sie durch Uminterpretation annullieren will. Vergebliches Behühen. Erstens bleibt "Sein und Zeit" für seine Leser - mag Heidegger heute was immer behaupten - das, was in seinen Worten und zwischen seinen Zeilen steht. Zweitens ist, was Heidegger heute bietet, dem inneren Gehalt nach viel zu wenig vom gestrigen verschieden, um wesentlich andere Wirkungen hervorbringen zu können, als "Sein und Zeit". Heidegger hat mit seiner präfaschistischen Vergangenheit nicht gebrochen, ja nicht einmal sein persönliches Eintreten für den Faschismus philosophisch desavouiert. Ja, das hier entworfenen Inkognito des Seins dem Seienden gegenüber kann leicht ein Deckmantel für eine spätere Enthüllung von was immer sein. Man denke an jene Junglinge Heideggers, über welche wir eingangs sprachen. Sie haben nach Heidegger "angesichts des Todes" ein "anfängliches Denken" realisiert; gemordet, gewaubt, geschändet haben sie nur in der unwesentlichen "Dimension" des Seienden. Und das kann für diese Philosophie keine Bedeutung haben.

Diese erste postfaschistische Werk Heideggers kann also sehr leicht in der reaktionären ideologischen Entwicklung der Zukunft eine ähnlich prominente Rolle spielen, wie "Sein und Zeit" im Präfaschismus.

MTA FIL. INT.
Lukács Arch.