

## VORWORT

*Marx, Engels und Lenin haben jeweils in kritischer Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Philosophie ihre eigenen Gedanken geformt und dabei weiterentwickelt. Kritik diene ihnen nicht ausschließlich als Grund und Maß einer „Selbstverständigung“; sie pochte auf ihr ureigenstes Anliegen: Bewährungsprobe des eigenen Denkens zu sein. Damit kommt Kritik in den Umkreis des philosophischen Begriffes von Praxis. Philosophische Praxis enthält wesensmäßig kritische Elemente; sie bringt sich dauernd im Wege der Kritik und als Kritik zur Geltung. Weil Praxis erkenntnistheoretisch als „Kriterium der Wahrheit“ und zugleich als Ansporn zum Handeln definiert werden muß, bleibt sie funktional mit Kritik verbunden. Wahrheit kann nur kritisch erfaßt und in ihrer Beziehung zur Wirklichkeit ermittelt werden.*

*Praxisnahe Philosophie kritisiert immer. Sich selbst und andere. Und indem sie andere kritisiert, kritisiert sie sich selbst – und umgekehrt. Denn Kritik ist nicht nur negativ die Ablehnung des Kritisierten, sondern zugleich positiv die Bestätigung eigener Aussagen, deren Weiterdenken und damit erneut nicht nur Handlungsmaxime, sondern Handlungsimpuls.*

*Auch heute muß Kritik an kontemporären Philosophien und besonders an denen, die so sehr das Denken einer großen Anhängerschaft und insbesondere das der Jugend beeinflussen, für den Marxismus-Leninismus als Bewährungsprobe verstanden werden. Der Kampf an der philosophischen Front spielt sich in der Kampfarena Kritik ab. Der Marxismus-Leninismus besteht diesen Kampf im Bewähren seiner philosophischen [8] Wahrheitsgehalte gerade dann und damit, daß er Kritik als Denkfaltung des Eigenen gegenüber den überheblich zugespitzten Ausformungen eines gewissen aktuellen Philosophierens im Umkreis idealistisch veranlagter oder diese Anfälligkeit geschickt verdeckender Aussagen versteht. Dabei schätzt der Marxismus-Leninismus die „Großphilosophen“ des gegenwärtigen Idealismus: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács u. a. nicht nur aus deren eigenem Werke ein, sondern beachtet auch die Wirkung ihrer Philosophien. Verzerrungen oder in Tautologien gekleidete Entgleisungen der Adepten und Epigonen scheiden hierfür selbstverständlich aus und bleiben unberücksichtigt. Aber die übergroße Strahlungskraft dieser Philosophen auf ernst zu nehmende Kreise, ihre Ableitungen und Verherrlichungen, eben die „Folgen“, prägen am Gesamtbild einer Philosophie mit und müssen letzten Endes dem Schulhaupt selbst zugerechnet, ja angelastet werden. Mindestens als Mit-Schuld. Dialektische Kritik, die das Kritisierte zugleich mit ihrem eigenen kritischen Gedanken zu größerer Kraft und reicherem Bezug vereinheitlicht, setzt gerade bei den Folgen und Folgerungen der Ausgangsthesen an, die rückwirkend die Erstaussage akzentuieren. Der Vorgang stellt sich keineswegs als hermeneutische Besserwisserei des den Gedanken Nachvollziehenden. Er entspringt der allumfassenden Natur echter Kritik. Marxistische Kritik bleibt immer breit angelegt, allein schon deshalb, weil ausschließlich Breite in Tiefe umzuschlagen vermag. Marxistische Kritik zieht alle Um- und Zustände des Kritisierten in das Gedankenfeld mit ein und verschließt sich nie solcher Allseitigkeit.*

*Deshalb können vom Marxismus-Leninismus her selbst so einander widersprechende Thesen wie die von Adorno und Lukács, und auch die sich zwar linear, aber doch nicht gleichlaufend, ja nicht einmal parallel zum Marxismus entwickelnde Lehre von Sartre bei weitgespannter Thematik als ein Ganzes oder wenigstens in lockerer Zusammenfügung dem kritischen Blick [9] ausgesetzt werden. Dabei brauchen gar nicht Denkgemeinsamkeiten bei diesen genannten Philosophen konstruiert zu werden. Indem sie in ihrer Modernität und in ihrem Gegenwartsbezug von einem festen Boden aus gewogen und gewertet werden, stellt sich ein Gemeinsames von selbst ein: eben ihre Kritisierbarkeit in repräsentativer Funktion für den modernen Idealismus. Das Gemeinsame liegt also nicht so sehr in den der Kritik unterzogenen Gedanken, sondern in der Gegenstandsbestimmung durch eine ganz bestimmte, eben die marxistische Kritik. Dieses Denken vom Marxismus-Leninismus her – und nicht, wie es Marxologen und Marxianer, Revisionisten und andere zeitgenössische Philosophie-Interpreten meist übereifrig üben, zum Marxismus-Leninismus hin als einem Angezieltem – bringt auch solch unterschiedliche Lehren wie die apostrophierten zum gemeinsamen Bezug. Daraus resultiert das für*

*alle hier veröffentlichten Aufsätze gültige contra. Das meint: das contra gegenüber den Reizaussagen und Reizüberflutungen durch den modernen Idealismus, repräsentiert nach Rang und Namen durch die an gezielten Philosophen.*

*Die Position des Marxismus-Leninismus, die sich in der BRD vielfach – aus objektiver Gesetzmäßigkeit erwachsen – nur im modus des Denkhaltens einer „fortschrittlichen Intelligenz“ entwickeln und erst neuerdings ihr Haupt stolzer erheben konnte, gestattet die gemeinsame Kritik des Verschiedenen. Domestiziertes Denken, für die Philosophie und insbesondere für jede Methodologie eine ihrer reich facettierbaren Seiten, gewinnt als Ausfluß marxistischer „Parteilichkeit“ keineswegs Enge und Unduldsamkeit; aber es vermittelt den Ernst zur Abwehr schillernder und geschmeidiger Aufweichungsversuche der mindestens ebenso „parteilich“ gebundenen Großphilosophen der Gegenwart. Von der Grundfrage der Philosophie aus, der Domäne allen echten philosophischen Denkens, läßt sich daher zwischen Anti-Marxismus und Pseudomarxismus ein [10] geschichtlich gerechtfertigtes Gemeinsames ermitteln: die Kritik durch den Marxismus-Leninismus.*

*Das Umfassende bildet dabei nicht ausschließlich der idealistische oder für den Idealismus anfällige Standpunkt des kritisierten Philosophen und noch weniger das Verweilen dieser Gedanken außerhalb der marxistischen Philosophie, sondern vielmehr positiv: die Auseinandersetzung der marxistischen Philosophie mit der zeitgenössischen und ihr für eine solche Kritik wichtig erscheinenden Denkweise. Der gemeinsame Nenner erwächst nicht aus der kritisierten Philosophie als unmittelbar spezifischer Lehre und ihrer Parallelen oder Adaptionen, sondern vom kritischen Standpunkt her, der in der Lage ist, all diese Vielseitigkeiten von seiner Position aus zu durchleuchten, abzuwehren und im Wege allumfassender Kritik zu widerlegen. Auch die Praxis der Kritik stellt sich als Kriterium der Wahrheit.*

*Mehr noch: kein perennierendes Kontrast-Denken beherrscht diese Kritik. Philosophiekritik erreicht die Stufe des dialektischen Materialismus nur, wenn sie gleichzeitig die organische Einheit desselben mit dem historischen Materialismus reflektiert. Historische Entwicklung fordert immer ihren Zins. Nicht nur hinsichtlich des einfachen Zeitmoments, etwa der Berücksichtigung von Jahr und Umgebung der kritisierten Gedankenpublikation, sondern auch für die Problematik der Fortgeltung und der Zukunftserwartungen des Kritisierten. Näherungsgrade zum Marxismus-Leninismus, wie sie einst Lenin bei seinen Kritiken „greifbar“ zu erarbeiten suchte und als Motiv seines Kritisierens mit einzubauen wußte, gilt es nicht nur zu ermitteln, sondern: anzuerkennen. Eben weil der Marxismus-Leninismus kein Dogma vertritt oder gar darstellt, vermag er auch seine Kritik unter jeweils gegebenen Umständen beweglich zu akzentuieren. Im Grundsatz trifft dies nicht unbedingt den mit der Kritik ausgeschöpften Denkfundus, aber es hebt zeitnahe Themenbereiche im wechselnden Blick hervor, prüft diese an [11] konkreten Erscheinungen und erhellt mit dem ebenfalls stets kritisch bleibenden Stellenwechsel den jeweiligen Stellenwert der kritisierten Sätze.*

*In Gegensatz zur marxistischen Kritik steht in der BRD die „kritische Kritik“ gegenwärtig in Mode und zwar eine „kritische Kritik“, die sich in nichts – außer in den „umfunktionierten“, besser: umstilisierten Worten – von der einst durch Marx/Engels geschichtlich lächerlich gemachten „absolut kritischen Kritik“, die sich auch als „reine Kritik“ vorstellte, unterscheidet. Echte Kritik, marxistische Kritik, ist Antwort, Antwort auf eine Herausforderung. Die in der BRD in Mode gekommene „kritische Theorie“ aber antwortet auf keine Herausforderung, allein schon deshalb nicht, weil sie niemand herausgefordert hat. Sie spielte sich und ihren „absolut kritischen Gegenstand“ – wie es Marx/Engels im „Ersten Feldzug der absoluten Kritik“ treffend kennzeichneten –: nämlich sich selbst in den Vordergrund wissenschaftlicher Beschäftigung. Von der sich als „Dialektik“ bezeichnenden „Dialektik der Aufklärung“ des Jahres 1947 einer sich „Frankfurter Schule“ nennenden Lehre bis zur philosophisch erhärteten Position des einfachen „non“ der „Negativen Dialektik“ durch pulst diese Philosophie ein kritischer Zug, aber: eine Kritik, die sich mit sich selbst begnügt und darin aufgeht. Über den naiv bürgerlichen Standpunkt des dem „Gegner-einmal-gesagt-habens“ dringt sie nicht vor. Wer sich ihr gegenüber kritisch verhält, darf nach ihrer Meinung – wie es Marx/Engels in der „Heiligen Familie“ für den Parallel-Fall der „kritischen Kritik“ belegten – philosophisch nur ein „Scheinsubjekt“ sein, er „darf sich nur zum Schein selbständig zur kritischen Kritik verhalten“, er*

*„darf nur scheinbar ihr etwas Neues und Eignes mitteilen wollen; „in Wahrheit ist er ihr eigenes Machwerk“. Und für all diese „Kritik“, die die Frankfurter Schule gegen sich selbst gerichtet zuläßt, mit der sie sich auseinandersetzt und die mit Finten und Paraden in Scheingefechten (wie z. B. im [12] so frisierten „Positivismus-Streit“) von ihr bekämpft wird, gilt das Marx/Engels-Wort: „es ist nur das für einen Augenblick vergegenständlichte und verselbständigte Vernehmen ihrer selbst“ (MEW 2, 153).*

*Demgegenüber weiß marxistische Kritik, daß sie in der Antwort auf die Herausforderung des Idealismus sich selbst bewähren muß. Kritik, auch in der Form der Gegenkritik und in der der Selbstkritik, bleibt Motor der Denkentwicklung, Impuls des Denkfortschrittes und daher – Philosophikum.*

*Echte Kritik ist daher nicht nur Selbstverständigung und Selbstvergegenständlichung, sondern Verbesserung, Weiterbildung, Fortdenken des eigenen Gedankens – und darüber hinaus die geschichtlich gebotene Antwort auf eine Herausforderung. Deshalb trifft sie nicht nur die Lehre des kritisierten Philosophen, sondern gleichzeitig den Boden, die Grundlage, ja die Basis, auf der sich dieses Denken entwickeln und durch die Bildung einer Jüngerschaft zur besonderen Geltung bringen konnte. Der Marxismus-Leninismus denkt anders als der Idealismus, er kritisiert daher auch anders.*

*So können einzelne markante Denk-Positionen einer kritisierten Philosophie durchaus gestatten, daß andere Denkpassagen derselben vollkommen anderer Betrachtungsweise zugeführt werden. Irgendwie jedoch wird immer das kritische Moment bei solcher Einschätzung auf die Grundfrage der Philosophie zurückkommen und das „contra“ gegenüber allen idealistischen Ausformungen und Anlehnungen wiederholen, wenn auch auf andere Weise.*

*Die hier veröffentlichten Kritiken sind als einzelne, jeweils zu einem besonderen Themenkreis formte, Warnungen vor diesem gleisnerischen Denken moderner Großphilosophen des Westens entstanden. Sie sind zumeist in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ veröffentlicht worden. Einige, als denkerische Flankenabsicherung hier beige stellte Kurzbeiträge aus der Zeitschrift der Vereinigungen der Verfolgten des Nazismus, [13] der „Tat“ in Frankfurt am Main, ergänzen das Bild. Es kommt in der BRD niemandem außer den Marxisten in den Sinn, ein Denken auch von diesem Gedanken her anzusetzen. Die Mehrzahl der Bundesdeutschen versteht das nicht. Seit ehemalige Faschisten und an zahlreichen Morden des Faschismus durch „für-rechtens-Erklärung“ mittelbar Beteiligte heute Gedenk“-Feiern“ für die Ermordeten abhalten, hat es einfach keinen geschichtlichen Sinn mehr, sich mit diesen Kreisen philosophisch zu unterhalten. Lenin sagte zu Recht, daß er sich nur mit dem klugen Idealismus unterhalten wolle. Das gilt.*

*Fundstelle und Erscheinungsjahr der einzelnen Artikel sind im Inhaltsverzeichnis vermerkt. Diese Angaben sind zu beachten. Der Autor weiß sehr wohl, daß einzelne Änderungen im Gesamtblick der kritisierten Philosophen mittlerweile vorliegen. Aber: das Wesen – und das Wesen fordert nun einmal gegenüber der Erscheinung ein unabstreitbares Recht – blieb.*

*Salzburg, im Dezember 1969*

*Wilhelm Raimund Beyer*

[15]

## Heidegger

### HERR HEIDEGGER – UND DIE FRIEDENSFRAGE

#### Vom Fragen

„Fragen“ allein hebt den Philosophen nicht zum sokratischen Rang. Auch nicht das „Befragen der Frage“, selbst dann nicht, wenn keine bestimmte „Frage“ befragt wird, sondern die Frage „als Frage“. Man muß *richtig* fragen, d. h. die dialektische Verschränkung von Frage und Antwort „befragen“. Und man muß dann auch *antworten*, mindestens antworten können. Sonst bleibt es für die Philosophie bei der Wahrheit des dictums „si tacuisses, philosophus mansisses“ [wenn du geschwiegen hättest, wärest du ein Philosoph geblieben].

Gerade dieses Schweigegebot des Sprichwortes umgreift die Frage des Fragens, nicht die der „Frage“. Es zielt daher mitten in die Heideggersche Philosophie, die immer dann an die Stelle des Hauptwortes das substantivierte Zeitwort rückt, wenn der Antwort ausgewichen werden soll. Aber: ein kontinuierliches Falschfragen kann den Philosophen ebenso um seinen Ruf bringen, wie das Vermeiden jeder *konkreten* Frage. Solche Philosophie wird selbst zur Frage, sie wird „fragwürdig“.

Heideggers Philosophie baut sich sprachlich und rhetorisch auf der „Frage“ auf. Sie fragt dauernd und läßt bewußt manche Frage „offen“, d. h. als Frage ausklingen. Sie glaubt, daß ein Verharren im Zustand der Frage bereits das philosophische Anliegen der Gegenwart repräsentieren kann. Nach ihrer Meinung muß dieses Fragen an die Griechen anknüpfen und stellt diese Beziehung in die Form der Frage und als Frage.

Heidegger erklärt: „Die höchste Gestalt der Wissenschaft ist [16] die Frage“<sup>1</sup>. Wir glauben, daß die *Antwort* auf eine Frage höheren Rang beanspruchen kann. Diese „Antwort“ ist –: Wissen. Vor Jahren sprach in der Münchner Kant-Gesellschaft ein neukantianisch angehauchter Heideggerianer – Professor Stühmann – zum Thema der „Frage“ und begann seine Ausführungen mit der Frage: „Was ist die Frage?“. Er antwortete sofort selbst: „Alles, alles nur mögliche – nur keine Antwort!“. Daß hier die Negation falsch gesetzt war, entging dem heideggernden Sprecher. Denn: dialektisch gezieltes Fragen läßt alles das *nicht* als Frage zur Frage oder als Frage zu Wort kommen, was nicht auch als *Ant-Wort* aufzutreten vermag.

Wer die Antwort scheut, soll nicht fragen. Heidegger fragt aber immer und immer weiter. Für ihn gibt es eine „Welt der Fragen“<sup>2</sup>, deren Herkunft er zwar verschweigt, die aber sicherlich in seinem „Überkommnis des Seins“ mit eingebettet erscheint. Bereits dieses Fragen, also das Fragen als „Frage“, hatte einst bei Heidegger aktuell-politischen Bezug. Heidegger leugnete dies gar nicht. Für ihn „entsteht die Wissenschaft aus dem Ursprung des *echten* Fragens“ und diese Wissenschaft „ist“ – für ihn – „gebunden in die Notwendigkeit des selbstverantwortlichen völkischen Daseins“<sup>3</sup>. Für dieses „völkische Dasein“ hebt nun ein Lob der „Frage“ an. Mit deutlicher Abhebung gegen „Liberalismus und Marxismus“ sagt Heidegger in einer Wahlkundgebung der deutschen Wissenschaft am 11.11.1933 in Leipzig: „Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie. Wir sind dessen gewiß, daß die klare Härte und die werkgerechte Sicherheit des unnachgiebigen einfachen Fragens nach dem Wesen des Seins wiederkehren. Der [17] ursprüngliche Mut, in der Auseinandersetzung mit dem Seienden an diesem entweder zu wachsen oder zu zerbrechen, ist der innerste Beweggrund des Fragens einer völkischen Wissenschaft. Denn der Mut lockt nach vorn, der Mut löst sich vom Bisherigen, der Mut wagt das Ungewohnte und Unberechenbare. Das Fragen ist uns nicht das ungebundene Spiel der Neugier. Das Fragen ist uns auch nicht das eigensinnige Beharren im Zweifeln um jeden Preis. Fragen heißt uns: Sich aussetzen der Erhabenheit der Dinge und ihrer Gesetze, heißt uns: Sich nicht verschließen dem Schrecken des Ungebändigten und der Wirrnis des Dunkels. Um dieses Fragens willen

<sup>1</sup> Bericht aus der Freiburger Studentenzeitung. Ausgabe Juni 1933. S. 2. Zitiert nach: G. *Schneeberger*: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962. S. 56.

<sup>2</sup> G. *Schneeberger*: Nachlese zu Heidegger. S. 217.

<sup>3</sup> Ebenda. S. 149.

allerdings fragen wir und stehen *nicht* zu Diensten der Müdgewordenen und ihrer behäbigen Sucht nach bequemen Antworten“<sup>4</sup>. Doch beenden wir dieses „Fragen“. Es endet bei Heidegger in der gleichen Rede mit der Verhimmlung der „nationalsozialistischen Revolution“, der „neuen deutschen Wirklichkeit des nationalsozialistischen Staates“ und der „völkischen Selbstverantwortung“.

Heidegger glaubt „radikal“ zu fragen. Er glaubt ferner, „durch den Radikalismus seiner Fragestellung eine völlig neue Situation in der modernen Philosophie geschaffen zu haben“<sup>5</sup>. Allerdings: so offen wie damals, im Jahre 1933, fragt Herr Heidegger heute nicht mehr. Heute wird von ihm das Fragen zur *Verbergung* des Inhalts der Frage genommen. Die Frage vom „Sinn des Seins“, die der Heidegger von „Sein und Zeit“ stellte, war immerhin noch auf einen Gegenstand griffbereit angelegt. Die heutige Frage nach dem „Sein des Seienden“ und dem Unterschied zwischen Sein und Seiendem bleibt formal, sie dringt als Frage in keinen Sachbereich über die Frage des Fragens hinaus. Das „Befragen“ der Frage verschleiert den Inhalt der Frage. Herr Heidegger will dies heute.

Nie hat Heidegger nach dem *Frieden* gefragt, mit Ausnahme einiger beiläufiger nazistisch aufgezäumter Fragen des Völker-[18]friedens im Sinne der Machtherrschaft des deutschen Staates. Aber er hat oft nach dem Krieg gefragt, zeitweise sogar sehr betont. Ja, er hat nach ihm gerufen, nach einem Krieg, den die Völkerrechtslehrer aller Staaten heute einwandfrei als Aggressionskrieg brandmarken. Trotz aller gegenteiliger Behauptungen (Heideggers, seiner Schüler, seiner An- und Nachbeter und anderer) gilt: Heideggers Philosophie war stets politisch aus- und eingerichtet und ist es heute ebenso, auch dort, wo sie formal auftritt. Heideggers „völkische Wissenschaft“ fragte viel und kleidete die ganze Philosophie in eine Frage und deren Darstellung. Die Frage nach dem „innersten Beweggrund einer völkischen Wissenschaft“ hat aber den Philosophen buchstäblich *überfragt*.

Einst hatte Erasmus von Rotterdam die Friedensfrage richtig gestellt, geschichtlich richtig und konkret gezielt und zwar so konkret, daß noch in der Gegenwart die von ihm angesprochenen Potentaten am Rhein sich betroffen fühlen. Diese Angst vor solch beunruhigenden Fragen geht so weit, daß es heute in der Bundesrepublik kein Verlag wagt, diese aktuelle „querela pacis“ [Klage des Friedens] des Rotterodamus erneut aufzulegen. Ein Schweizer Verlag mußte die geschichtlich notwendige Aufgabe erfüllen<sup>6</sup>. Heidegger fragt nach anderen Dingen: nach Wehrdienst, nach Kriegsgründen, nach kriegerischem Leben und – in populärwissenschaftlichem Nietzsche-Jargon – nach dem Überleben des Kriegers. Das hierfür lehrreiche Material hat jüngst Guido Schneeberger in einem Buche „Nachlese zu Heidegger“<sup>7</sup> ver-[19]öffentlicht. Dieses Buch fand weder in der Bundesrepublik noch in den deutschsprachigen Kantonen der Schweiz einen Verleger, so daß der Autor es im Selbstverlag herausgegeben und gegen 11 fr. das Stück versenden mußte. Schneeberger liefert in dermaßen sauberer und wissenschaftlicher Form den einwandfreien Beweis für alle seine Behauptungen, daß durch dieses Buch die Philosophie Heideggers dahin gerückt wird, wo sie hingehört, nämlich zum Faschismus und zu seiner „Nachlese“-Erscheinung, die gemeinhin als „Neofaschismus“ oder „Klerikalfaschismus“ ihre geschichtliche Eindeutung erfährt.

Die von Guido Schneeberger gesammelten Dokumente lassen vor dem Blick des Lesers die gesamte akademische Situation der ersten Jahre des Nationalsozialismus erstehen. Sie zeigen nicht nur – und gerade darin liegt ein aner kennenswerter wissenschaftlicher Zug des Werkes – das Verhalten Heideggers, seine Reden, seine Kundgebungen, seine Handlungs- und Denkweise und deren Einwirken

---

<sup>4</sup> Ebenda.

<sup>5</sup> Ebenda. S. 24.

<sup>6</sup> Verlag B. Schwabe & Co. Basel 1945. Eine spätere bundesrepublikanische Übersetzung im Sammelwerk „Ewiger Friede“ von K. von Raumer, Verlag Alber, München 1953, verliert durch Zusammenstellung mit anderen Autoren an Kraft.

<sup>7</sup> G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962. 288 Seiten. Dem Buche sind zwei Bildtafeln beigegeben. Die erste zeigt den Präsidiumstisch der „Wahlkundgebung der deutschen Wissenschaft“ vom 11.11.1933 in Leipzig. Heidegger sitzt – von Hakenkreuzen, Sturmflaggen und Uniform-[19]trägern umgeben – am Präsidiumstisch. Das zweite Bild zeigt Heidegger allein, in Halb-Uniform (damals von einigen getragene Privat-Uniform), mit Hoheitszeichen, Führer-Blick, Führer-Fliege und in bewußter Nachahmung der Hitler-Positur. Dieses Bild ist dem „Jahrbuch der gelehrten Welt. Minerva“. Jahrgang 1934, entnommen. Der 2000 Seiten umfassende Band hatte nur ein einziges Bild, das Heideggers. [Siehe ganz unten]

auf die Studenten- und Dozentenschaft, sondern auch die *Zusammenhänge* der Universitätslage mit der allgemeinen Gesellschaftsordnung, die Eingliederung der Universitäten in den Faschismus, die Anbiederung der Professoren an die NSDAP und deren Ziele. Wer diese Zeit nicht selbst erlebt hat, wird sich heute – beim nachträglichen Lesen – wundern, mit welchem geringem geistigen Aufwand hier gearbeitet werden konnte, wie leicht die Phrase alles zu beherrschen begann und wie die Heideggerische Philosophie ihre allseits bekannten und heute im Westen immer noch als *Mode* anstehenden Wort- und Gedankenspiele am tagespolitischen Leben des [20] Nationalsozialismus erprobte, sich für diesen zur Verfügung stellte und selbst zum Rang der plattesten Phrase herabsank.

### *Die Phrase*

Der Nationalsozialismus brachte es zu keiner eigenen Philosophie. Wie aller Eklektizismus<sup>8</sup> mußte er sich weitgehend der *Phrase* bedienen. Alle typisch Heideggerschen Gedankenformulierungen lassen sich nationalsozialistisch auswerten. Heideggers Werk „schöpft aus dem volkgeborenen Geist unserer Sprache in immer neuen Griffen aus der Tiefe“<sup>9</sup>. Dieses summarische Urteil des Nationalsozialismus mag als Phrase verziehen werden, weil es dem damaligen Zeitgeist dienlich war, Heidegger für den Nationalsozialismus zu buchen. Darüber hinaus aber stellte Heidegger selbst seine Sprachkünste für nationalsozialistische Werbung und Rechtfertigung zur Verfügung. Alle seine „*Entscheidungen*“ traf er mit nationalsozialistischem Wortschwall. Ein einfaches „Handeln“ war ihm nicht mehr opportun, so wie er auch heute noch einfache Tätigkeitsworte meidet und mit Hilfe von Ver selbständigung der Präpositionen verklausuliert.

Bereits der Eintritt in die NSDAP wird als „Entscheidung“ fast mit weltgeschichtlicher Bedeutung verkündet. Der „Alemanne“, das Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens, schrieb am 3. Mai 1933: „Am Tage der deutschen Arbeit, am Tage der Volksgemeinschaft, vollzog der Rektor der Freiburger Universität, Professor Dr. Martin Heidegger seinen offiziellen *Eintritt* in die NSDAP. Wir Freiburger Nationalsozia-[21]listen sehen in diesem Akt mehr als eine Anerkennung der vollzogenen Umwälzung ...“<sup>10</sup>.

Allgemein bekannt ist es, daß der Nationalsozialismus die *Phrase* zur Darstellung seiner Pläne und Ziele weitgehend nützte. Die Phrase wurde Ausdruck des Gedankens. Nur der in Form einer Phrase vorgetragene Gedanke hatte Aussicht, beachtet zu werden. Und Heidegger war der „Führer“ hierbei. Ausdrücklich wurde ihm dieser Rang verliehen: „Heidegger ist der geistige Führer des zeitgenössischen Denkens“, sagte der Nationalsozialismus<sup>11</sup>. Er selbst benützte die Phrase. Oder ist es keine Phrase, wenn er unmittelbar nach der Rundfunk-Übertragung einer Hitler-Rede vor den Studenten des „Sportnachmittags“ verkündet: „Die anderen Völker mögen nach diesen Worten des Kanzlers jetzt entscheiden, welchen Weg sie gehen wollen. *Wir* sind entschlossen und entschieden, den schweren Weg zu gehen, den wir durch die Verantwortung vor der Geschichte zu gehen gezwungen sind. Wir wissen nun die Voraussetzungen zu dieser Entschlossenheit; es sind: Bereitschaft bis zum Äußersten, und Kameradschaft bis zum Letzten“<sup>12</sup>.

Auch Heideggers fortwährendes Liebäugeln mit Bayern, mit bayerischer Tracht, mit dem Gebirge, sind nichts anderes als Phrase. Denn: er stammt und lebt in Baden, dort sind die „kurzen Hosen“ in Leder nicht urtümliche Tracht. Dort gibt es kein Hochgebirge. Dort sind auch die Sitten lange nicht so „gebirglerisch“, wie es Heidegger immer wieder erstaunten Zuhörern vorerzählt. Betont stellte er sich am 30.6.1933 in kurzer Hose mit Trachtenanzug hin und sagte: „Der Kampf wird gekämpft aus den Kräften des neuen Reiches, das der Volkskanzler Hitler zur Wirklichkeit bringen wird“<sup>13</sup>. Das

<sup>8</sup> Über den Eklektizismus in der nationalsozialistischen „Weltanschauung“ siehe: W. R. Beyer: Der Nationalsozialismus im Lichte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. In: Blätter für deutsche und internationale Politik. Heft 7/1960. S. 666.

<sup>9</sup> G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. S. 192.

<sup>10</sup> Ebenda. S. 23.

<sup>11</sup> Ebenda. S. 24.

<sup>12</sup> Ebenda. S. 42.

<sup>13</sup> Ebenda. S. 75.

sind nazistische Worte, äußerlich gekleidet in den philosophischen Terminus [22] der „Wirklichkeit“. Ein Parteiredner schlechthin hätte wohl gesagt: „das der Volkskanzler erstehen läßt oder schaffen wird.“ Bei Heidegger wird es „zur Wirklichkeit gebracht“. Genauso phrasenhaft wird „das Schicksal des deutschen Volkes“ nicht etwa „geprägt“, sondern „in das Gepräge seiner Geschichte gezwungen“, wenn Heidegger sagt: „Das Wesen der deutschen Universität kommt aber erst zu Klarheit, Rang und Macht, wenn zuvor die Führer selbst geführt sind von der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrages, der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt“<sup>14</sup>.

Oder: statt „besinnen“ heißt es phrasenhaft „in die Besonnenheit tragen“, wenn die nationalsozialistische Herrschaftszeit anbricht und deren Verherrlicher Heidegger sagt: „Herrlichkeit und Größe des Aufbruchs verstehen wir erst dann ganz, wenn wir in uns jene Besonnenheit tragen: Alles Große steht im Sturm“<sup>15</sup>.

Phrase kämpft im philosophischen Sektor immer gegen den Marxismus, notwendigerweise, weil niemand anders denn Marx und Engels mit solch geschichtlicher Folge die Phrase entlarvt hatten. Vor allem die Phrase der herrschenden Klasse, die sie zur Machtausübung benötigt. Heidegger kämpfte im nationalsozialistischen Staate in vorderster Linie mit gegen „Marxismus und Liberalismus“ und nützte hierbei sein phrasenreiches Repertoire. Daran ändert nichts, daß er nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staates und in Anbetracht der weltgeschichtlichen Erfolge des Marxismus zeitweise vorsichtiger wurde und im „Humanismusbrief“<sup>16</sup> dem Marxismus eine ge-[23]wisse „Überlegenheit“ zubilligt, die er aber sofort wieder „europäisch“ zu überrunden sucht und in den auf den „Humanismusbrief“ (1947!) folgenden Werken, besonders im neuen „Nietzsche“, nicht wieder aufgreift.

Schneeberger „versammelt“ (um auch hier den Heideggerschen Ausdruck zu gebrauchen) in seinem Bande zahlreiche Nazismen Heideggers, persönlicher *und* denkordnungsmäßiger Herkunft. Zunächst wird Heideggers „Neigung zum Antisemitismus“<sup>17</sup> herausgestellt. Es folgt seine Vorliebe für die Mensur, obwohl er selbst nie eine geschlagen hat. Aber er erkennt die „moralischen Werte der Mensur“ in aller Öffentlichkeit an<sup>18</sup> und stellt sich selbst auf den Mensurboden – als Zuschauer. Er beteiligt sich an den Bücherverbrennungen der nazistischen Horden. Er fördert die Studentenschaft bei der „öffentlichen Verbrennung des jüdisch-marxistischen Schrifttums“<sup>19</sup>. Am 3.11.1933 be-[24]fiehl der

<sup>14</sup> Ebenda. S. 54.

<sup>15</sup> Ebenda. S. 55.

<sup>16</sup> *M. Heidegger*: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. Bern. Erstauflage 1947. Zweitaufgabe 1954. – Heideggers Worte sind festzuhalten: „Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, [23] 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“ (S. 87).– „Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen, seinsgeschichtlich steht fest, daß sich in ihm eine elementare Erfahrung dessen ausspricht, was weltgeschichtlich ist“ (S. 88). – Sofort aber kommt die Einschränkung: „Die Gefahr, in die das bisherige Europa immer deutlicher gedrängt wird, besteht vermutlich darin, daß allem zuvor sein Denken – einst seine Größe – hinter den Wesensgang des anbrechenden Weltgeschickes zurückfällt, das gleichwohl in den Grundzügen seiner Wesensherkunft europäisch bestimmt bleibt“.

<sup>17</sup> *G. Schneeberger*: Nachlese zu Heidegger. S. 7.

<sup>18</sup> Ebenda. S. 29.

<sup>19</sup> Ebenda. S. 30. Es muß betont werden: *Heidegger* hatte *Husserl*, seinem Lehrer, dem er doch wahrlich vieles zu verdanken hat, später als Rektor des Betreten der Universitätsbibliothek verboten. *Husserl* hatte *Heidegger* gefördert, ihn geleitet und gelenkt und ihm auch persönlich manchen Weg bereitet. Vom „Tage der Machtergreifung an~ hatte *Heidegger* auf der Straße *Husserl* nicht mehr „erkannt“ (Ebenda. S. 265). *K. Löwith* hatte einst *Heideggers* Verhalten gegen *Hassen* in [24] den Bereich der Klassifizierung als Feigheit gerückt. In seiner Widmung des Buches „Von Hegel zu Nietzsche“ an *Husserl* schrieb er 1941 in einem außerdeutschen Verlag: „Die Freiburger Universität hat Husserls Tod ignoriert, und der Nachfolger auf *Husserls* Lehrstuhl hat seine ‚Verehrung und Freundschaft‘ dadurch bezeugt, daß er kein Wort verschwendet oder gewagt hat.“ – Um die Situation an der philosophischen Front der Bundesrepublik zu erläutern, muß nun aber hinzugefügt werden, daß auch *K. Löwith* selbst in den Problemkreis des „Wagnisses“ gerückt ist. Er hat in der 2. Auflage des genannten Buches, die nun 1950 erschien, diese Bemerkungen zur Widmung weggelassen (siehe die Notiz bei *Schneeberger*: Nachlese zu Heidegger. S. 275).

Rektor Heidegger: „Dagegen dürfen an jüdische oder marxistische Studierende Vergünstigungen nicht mehr gegeben werden“<sup>20</sup>. Der Philosoph Heidegger richtet die nationalsozialistischen Arbeitslager ein und sagt am 20.6.1933: „Im Arbeitslager steht eine neue Wirklichkeit da. Sie wirkt als Sinnbild dafür, daß unsere hohe Schule der neuen Erziehungsmacht des Arbeitsdienstes sich öffnet. Lager und Schule sind gesonnen, im gegenseitigen Geben und Nehmen die erzieherischen Mächte unseres Volkes zu jener neuen wurzelhaften Einheit zusammenzubringen, aus der sich das Volk in seinem Staat zum Handeln für sein Schicksal verpflichtet“<sup>21</sup>. Phrasen – nichts als Phrasen! Am 11.11.1933 sah Heidegger in Leipzig auf einer Wahlkundgebung das „Ende“ des Marxismus kommen. Er sagte: „Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie“<sup>22</sup>.

Folgerichtig sah Herr Heidegger die „Zukunft des deutschen Volkes“ an „den Führer gebunden“ und erließ dementsprechende Aufrufe an die Studentenschaft und sandte die gleichlautenden Phrasen als „Treuekundgebung“ an den „Retter unseres Volkes“<sup>23</sup>.

[25] Der gleiche Phrasenreichtum kommt in Heideggers Ausführungen zum Klassenkampf zum Aufschein. Heideggers Ansprache vor den Arbeitslosen am 30.10.1933 muß als Lächerlichmachung des arbeitenden Menschen und als Verhöhnung des Kampfes klassenbewußter Arbeiter gewertet werden. Daß Heidegger dabei in das „Standes-“Denken zurückfällt, wundert nicht. „Der Arbeiterstand ist nicht“ – sagt er – „die Klasse der Enterbten, die zum allgemeinen Klassenkampf antreten“. Oder: „Der Nationalsozialismus ... trennt nicht in Klassen, sondern bindet und einigt die Volksgenossen und Stände in den einen großen Willen des Staates“<sup>24</sup>. Bei diesem Phrasenreichtum kommt Herrn Heidegger natürlich auch die zugkräftigste Phrase des „zeitgenössischen“ Idealismus in den Griff, der Ruf: „Rettet das Abendland“.

„Rettet das Abendland!“

Der politische Gehalt des Rufes ist bekannt. Heute wird er betont von den katholischen Kreisen in der Bundesrepublik erhoben, die den streitbaren Neothomismus der *ecclesia militans* [kämpfende Kirche] aktualisieren. Daß aber dieser Ruf von Heidegger und der „Schar der Heideggerschen Elite“<sup>25</sup> bereits vor und im „Dritten Reich“ erhoben wurde, war bisher unbekannt. Daß dieser Ruf die Heideggersche Philosophie zu prädikatisieren vermag, steht außer Zweifel.

Mit diesem Schlagwort wird die Philosophie wieder einmal zur *ancilla theologiae* [Magd der Theologie] herabgedrückt. Die katholische Kirche sucht daher auch mit dem streitbaren Rufer Heidegger irgendwie ins Reine zu kommen; sie sucht ein Bündnis mit ihm, trotz aller unbequemen Ab- und Seitensprünge, die dieser Philosoph ihr bereitet hat. Man sagt da – gewissermaßen zur Entschuldigung [26] – etwa: letzten Endes habe Heidegger, dessen „Sein und Zeit“ einst sehr atheistisch aussah, „Gott“ doch nicht ganz verleugnet. Er erwähne ihn nur nicht, er streite ihn aber auch nicht ab. Andere wiederum versuchen in den „Seins-“Begriff Heideggers ein Moment Gottes einzukonstruieren. Wieder andere weisen auf die „Gott“ als Denkfigur rechtfertigenden Stellen im „Humanismusbrief“ hin. Kurz und gut: Heidegger ist heute für die katholische Kirche durchaus couleurfähig, allein schon deshalb, weil man ihn im Kampf gegen den Marxismus verwenden kann und muß<sup>26</sup>.

Hat die katholische Kirche vergessen, was Heidegger einst über sie sagte, zu einer Zeit, da er bereits das „Abendland retten“ wollte? Es ist ein besonderes Verdienst Schneebergers, daß er diese Stelle ausgegraben und der Nachwelt überliefert hat. Sie muß wörtlich zitiert werden:

---

<sup>20</sup> Ebenda. S. 137.

<sup>21</sup> Ebenda. S. 64.

<sup>22</sup> Ebenda. S. 149.

<sup>23</sup> Ebenda. S. 144, 145.

<sup>24</sup> Ebenda. S. 198 ff.

<sup>25</sup> Ebenda. S. 8.

<sup>26</sup> Siehe auch: *H.-H. Schrey*: Die Bedeutung der Philosophie Heideggers für die Theologie. In: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Bern 1949. S. 9 ff.

„Schreiben Heideggers an den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft.

Freiburg im Breisgau, den 6. Februar 1934

Der Rektor

der Albert-Ludwigs-Universität

An den Reichsführer der Deutschen Studentenschaft! Lieber Herr Stäbel!

Heute wurde durch die Presse bekannt, daß die Suspension der CV-Verbindung Ripuaria aufgehoben sei. Der Führer der hiesigen Studentenschaft, Herr v. z. Mühlen, *mußte* daraufhin zurücktreten. Dieser öffentliche Sieg des Katholizismus gerade hier darf in keinem Falle bleiben. Es ist das eine Schädigung der ganzen Arbeit, wie sie zur *Zeit größer nicht gedacht werden kann*.

Ich kenne die hiesigen Verhältnisse und Kräfte seit Jahren bis ins Kleinste; ich habe mir wohl überlegt, daß ich auf Ihren fern-[27]mündlichen Anruf und den Brief hin, in dem Sie an mich die Bitte um Suspension richteten, nicht eingegriffen habe, *aber ich mußte andererseits annehmen, daß Ihnen an einer Suspension in jedem Falle alles gelegen sei*. Ich werde daher das Vorgehen des Studentenschaftsführers *unbedingt decken*. Ich bitte sie dringend, v. z. Mühlen wieder in sein Amt zu bringen.

Über die Aufhebung des konfessionellen Prinzips läßt sich verschieden denken. Man kennt katholische Taktik *immer noch nicht*. Und eines Tages wird sich das schwer rächen.

Heil Hitler!

Ihr Heidegger<sup>27</sup>.

Allein um des Abdrucks dieses bisher unbekanntes Briefes willen wird Guido Schneeberger in der Bundesrepublik keinen Verleger gefunden haben. Denn die Mehrzahl der bundesdeutschen Verleger kennt den gegenwärtigen, ungeheuren Einfluß der katholischen CV-Verbindung an, ihrer Führer, ihrer Minister, ihrer Mittelsmänner. Die Tragweite dieses Briefes kann nur aus dem politischen Gesamtgeschehen in der Bundesrepublik verstanden werden. Nur wer die internen Vorgänge und Querverbindungen zwischen den CV-Politikern, den eV-Verlagen und der CV-Presse kennt, wird wissen, warum die Publikation dieses Briefes unangenehm ist. Unangenehm – nicht nur für Herrn Heidegger. Unangenehm auch für die CV-Kreise, die sich in der Gegenwart um den Bundesgenossen Heidegger bei ihrem Kampf gegen den Marxismus bemühen.

Herr Heidegger wird heute diesen Brief wahrscheinlich als „*quantité négligeable*“ [vernachlässigbare Größe] mit einer Handbewegung abtun, so wie er in französischen Interviews seine berühmte Rektoratsrede von 1933 später einfach zu bagatellisieren versuchte<sup>28</sup>. Heidegger aber erhebt damals wie heute den Ruf: „Rettet das Abendland“, obgleich er heute mehr das „abendländische Denken“ meint und [28] nicht mehr so offen und erz-politisch spricht wie 1937, als er sagte: „Der Grundzug ihrer Sendung wird den geschichtsbildenden abendländischen Völkern in der jetzigen Weltstunde vorgezeichnet als die Rettung des Abendlandes“<sup>29</sup>.

Mehrfach findet sich dieser Hilferuf in den von Schneeberger gesammelten Dokumenten. Aber auch nach der „Kehre“, also nach der Ver-Kehrung der Seinsfrage des Werkes „Sein und Zeit“, d. i. geschichtlich nach dem Abtreten des Nationalsozialismus, vergißt Heidegger den Ruf nicht. Er kann ihn nicht vergessen, allein schon deshalb, weil er eine „jetzige Weltnot“<sup>30</sup> sieht und eine Rezeptologie für sie auszukonstruieren sucht.

Heute wird der Charakter des „Abendländischen“ bei Heidegger zumeist von den Griechen geholt, er wird an Hegel, vor allem aber an Schelling, dem Schelling der „positiven Philosophie“, und an Nietzsche erhärtet. Er wird zum „europäischen“ Weltbild, zum „Europagedanken“ gedeutet, gesteigert.

---

<sup>27</sup> G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. S. 205/206.

<sup>28</sup> Ebenda. S. 267.

<sup>29</sup> Ebenda. S. 258.

<sup>30</sup> M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. S. 119.

Denn: „Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch außerhalb des metaphysischen Bereichs“<sup>31</sup>.

Dieses „europäisierte“ Abendland wird dann – heideggerscher Trenn-Manier getreu – auch als „Abendländisches“ vorgestellt. In der Arbeit „Der Spruch des Anaximander“<sup>32</sup> wird dieses „Abendländische“ als das Denken der Metaphysik in geschichtlicher Seins-Lichtung aufgegriffen und bis zu Nietzsche, als dem [29] „Beender“ der Metaphysik aufgezeigt. Zutreffend sagt – summarisch – einer der besten Heidegger-Kenner und von Heidegger selbst dafür mit einem Zitat<sup>33</sup> ausgezeichnete Otto Pöggeler: „So endet die Metaphysik in Nietzsche. Heidegger sucht nicht nur die Metaphysik auf dieses Ende hin zu bringen, sondern die ganze Abendländische Geschichte, die auch in der Phase der szientifisch-technischen Organisation metaphysisch bestimmt bleibt. Heidegger versteht die alles zerstörenden Weltkriege unserer Zeit von der Endgeschichte der Metaphysik aus; er interpretiert die Metaphysik und ihr Ende mit den Begriffen und Schlagworten des totalen Krieges“<sup>34</sup>.

Heidegger mag heute noch so sehr von der christlichen Prägung der Metaphysik mit seiner Seinslehre abrücken<sup>35</sup>, er tut dies nur, weil er von der *bisherigen* Metaphysik als solcher sich distanzieren will. Der Grund für dieses Beginnen? Eine *neue* Metaphysik! Denn das ganze neue Werk „Nietzsche“, das wiederum stark auf die „abendländische Geschichte“ abhebt<sup>36</sup>, ist nichts anderes als „Metaphysik“! Die angebliche Überwindung der Metaphysik geschieht nur mittels einer neuen Metaphysik. Die Frage: „Was ist Metaphysik?“ bleibt wie alle Heideggerschen Fragen nur in sich selbst beantwortet. Das politische Spiegelbild der Umkehrung der Seinsfrage beim Übergang zur neuen, Heideggerschen Metaphysik ist und bleibt die Rettung und Verteidigung des „abendländischen“ Denkens, die Apotheose eines „Seins“, das keine *Materie* kennt. Betont bekennt er, daß er sich in den Bahnen des abendländisch-europäischen Denkens bewegt<sup>37</sup>, obwohl er später und andernorts „die oft [30] gehörte Rede von der abendländisch-europäischen Philosophie“ als „eine Tautologie“ bezeichnet<sup>38</sup>.

#### *Herr Heidegger – und der Krieg*

Alle Aggressoren und alle Kriegshetzer gebrauchen ohne nähere Untersuchung die Rede vom „Ausbrechen“ eines Krieges, um damit zu verschleiern, daß *Kriegsverbrecher* die wahren Urheber solcher „Ereignisse“ sind. Das Heideggersche „Sein als Überkommnis“ oder „Sein als Ereignis“ duldet diese geschichtswidrige Redeweise. Die bisherige Annahme, daß Heideggers „Sein“ als rein fundamental-ontologischer Begriff und daß sein „Sein des Seienden“ als rein philosophische Kategorie ohne politischen Einschlag fungieren würden, muß revidiert werden. Heideggers „Sein“ wird durch die von Schneeberger gesammelten Dokumente in ganz beachtlicher Aktualität vorgestellt und rückt in den Bereich, der gemeinhin im vulgär-nietzscheanischen Stil als Kampfarena der „blonden Bestie“ ausgezeichnet wird.

Heidegger verherrlicht, wo er nur kann, den Krieg. Er selbst hatte aber wenig mit dem Kriegsgeschehen zu tun, obwohl ihm ein gültiges „Geschick“ zweimal reichlich Gelegenheit dazu gab. Im zweiten Weltkrieg stand er abseits, d. h. im Lehrbetrieb. Ob „u. k.“ gestellt – wissen wir nicht. Auf alle Fälle dozierte er in Freiburg im Breisgau und las über Nietzsche. Das „Ereignis“, das „Überkommnis“ hatte ihn nicht – erreicht. Aber er predigte von den „innersten Notwendigkeiten eines deutschen Seins“. Den Ausdruck „deutsches Sein“ müssen wir uns merken. Er „nichtet“ die ganze Fundamental-Ontologie

<sup>31</sup> Aus: Die Zeit des Weltbildes. In: Holzwege. Frankfurt am Main 1950. S. 103.

<sup>32</sup> *M. Heidegger*: Der Spruch des Anaximander. In: Holzwege. S. 310 ff.

<sup>33</sup> *M. Heidegger*: Nietzsche. Pfullingen 1961. Band II. S. 31.

<sup>34</sup> *O. Pöggeler*: Sein als Ereignis. Martin Heidegger zum 26. September 1959. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Band XIII. S. 618.

<sup>35</sup> *M. Heidegger*: Nietzsche. Band II. S. 472.

<sup>36</sup> Ebenda. S. 413.

<sup>37</sup> Was heißt Denken? Tübingen 1954. S. 165.

<sup>38</sup> Und zwar deshalb, weil „die Philosophie in ihrem Wesen griechisch ist“. Siehe: Was ist das – die Philosophie? Pfullingen 1956. S. 13.

Heideggers. Dieses „deutsche Sein“ war ein Politikum, ein politisches Sein, und es sollte zur Kriegshärte hin-gerichtet sein. Für dieses „deutsche [31] Sein“ gilt: „Die Starken und Ungebrochenen, die aus dem erregenden Geheimnis einer neuen Zukunft unseres Volkes ihr Dasein durchsetzen, sind stolz darauf, daß ihnen Hartes abverlangt wird; denn das ist der Augenblick, in dem sie sich zu den härtesten Aufgaben hinaufsteigern, für die es weder Lohn noch Lob gibt, sondern allein die „Beglückung durch Opferbereitschaft und Dienst im Bereich der innersten Notwendigkeit deutschen Seins“<sup>39</sup>.

Diese Kriegsrufe ließen sich leicht mit der Nietzsche-Vorliebe Heideggers erklären. Sie finden aber bereits in der Zeit vor der eingehenden Nietzsche-Beschäftigung konkreten Ausdruck. Denn: was tat Heidegger im *ersten* Weltkrieg? Heidegger hat heute anscheinend vergessen, daß er einst einen „Fragebogen“ ausgefüllt hatte. Und: sein *fragendes* Philosophieren übersieht, daß auch der „Fragebogen“ eine Form der „Frage“ ist, die nicht allzuweit von der dialektischen Verschränkung (aber Heidegger liebt nun mal die „Dialektik“ nicht, wie er ja in seiner Lehre von der Nietzscheanischen Auffassung des „Satzes vom Widerspruch“ deutlich genug kundgibt<sup>40</sup>) mit der *Antwort* bereit liegt.

Diese *Antwort* auf eine Frage, auf eine an Herrn Heidegger gerichtete „Frage“, wagt nun Guido Schneeberger zu publizieren<sup>41</sup>. Man muß dabei – nur noch die Älteren werden dies voll verstehen – an jene Zeit zurückdenken: jeder versuchte nach dem 30.1.1933 bei den zahlreichen Fragebogen sich ein „Verdienst“ anzurechnen. Da die Mehrzahl der Akademiker dies nicht auf parteipolitischem Gebiet der Betätigung innerhalb der NSDAP tun konnte, wurde die Kriegsbereitschaft und der [32] Kriegsdienst im ersten Weltkrieg herangeholt. Mit diesen Angaben konnte man sich Plus-Punkte verschaffen. Die betreffenden Abschnitte im Frage-Bogen wurden daher meist eingehend und gut untermauert und sehr sorgfältig (will sagen: beschönigt, verbessert) ausgefüllt. Schneeberger veröffentlicht nun diese Angaben, die laut Anführung von den „aufgenommenen Persönlichkeiten“ selbst erteilt bzw. genehmigt worden waren. Was sagte Herr Heidegger?

Wir staunen: er hatte sich Anfang August 1914 als Kriegsfreiwilliger gemeldet. Nun ja, das hatte der „größte Feldherr aller Zeiten“ (Gröfaz) bekanntlich auch getan. Herr Heidegger war aber anscheinend nicht genommen worden. Oder sonst wie und was. Denn am 9. Oktober 1914 will er wegen Krankheit entlassen worden sein. Er tat dann zwei Jahre lang Dienst bei der Postüberwachungsstelle Freiburg im Breisgau. Also in der Heimat. Und: bei der „Postüberwachungsstelle“. Was ist das für eine unangenehme Organisation? Die Heideggersche Philosophie bei einer Überwachungsstelle – natürlich als Überwacher! Herr Heidegger als „Postüberwacher“. Wir wissen nicht, was er im Einzelfalle tat. Aber die Stelle als solche: leistete sie nicht Spitzeldienste? Im Jahre 1918, als es dem Ende zuing, hatte Herr Heidegger aber doch noch das Glück, das geschichtliche Glück, eine „Frontausbildung“ zu genießen. Er kam – ganz zu Ende des Krieges – sogar noch zu einer „Frontwetterwarte“. Stolz sagt er natürlich „vor Verdun“. Denn: ein guter kriegerischer Klang muß dabei sein. Jeder Kundige weiß, daß die deutschen Truppen Mitte 1918 nicht mehr gar so nahe bei Verdun standen! Auf alle Fälle war die Frontwetterwarte kaum eine allzu kriegerische Angelegenheit. Und: der ganze Kriegsdienst hatte ihn nicht verhindert, sich 1915 als Privatdozent in Freiburg zu habilitieren.

Warum diese Ausführungen? Es ist sonst nicht üblich, diese Seite eines Philosophen herauszustellen. Aber es muß heute deshalb geschehen, weil Herr Heidegger sich später brüstete, daß [33] er „mit Härte“ diesen Krieg überstanden habe und stolz darauf war, daß er – wie wenn er ein ganz großer Krieger gewesen wäre – gesund zurückgekehrt sei. Diese „große Heimkehr“ – die wollten vor allem die Nicht-Frontsoldaten haben. Und Herr Heidegger wußte sie sich anzueignen. Dieser Widerspruch zwischen tatsächlicher Kriegshaltung und später behauptetem Einsatz, das ist es, was uns so eigenartig berührt. Guido Schneeberger vermittelt folgenden Vorgang: „Ein Teilnehmer der Davoser Hochschulkurse (1929) teilt mir folgenden Vorfall mit: Im Verlaufe der Diskussionen sei ein von schweren

---

<sup>39</sup> G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. S. 181.

<sup>40</sup> M. Heidegger: Nietzsche. Band I. S. 602 ff. Audi diese Heideggersche Aufhellung des Satzes vom Widerspruch als eines Satzes vom Sein („Sein“ aber nur fundamental-ontologisch!) vollzieht der Philosoph stets in „abendländischer Grundstimmung des Denkens“.

<sup>41</sup> Ebenda. S. 237.

Nervenschäden, die er als Soldat im Weltkrieg erlitten hatte, gezeichneter Mann aufgestanden und habe erklärt, die Philosophie habe im 20. Jahrhundert nur noch *eine* Aufgabe: den Krieg zu verhindern. Worauf Heidegger spöttisch verächtlich erwidert habe, dieses Zeitalter könne man eben nur mit Härte bestehen. Er selber sei jedenfalls gesund aus dem Kriege zurückgekehrt<sup>42</sup>.

Die Frage könnte genauso gut nach dem zweiten Weltkrieg an einzelne Philosophen gerichtet werden. Ja, mit noch mehr Berechtigung. Würde sie Herr Heidegger genauso beantworten? Wie ist es, Herr Heidegger, mit dieser Gretchen-Frage? Selbst nicht kämpfen, dann aber stolz darauf sein, daß man gesund und „mit Härte“ den Krieg überstanden habe und – einen Kriegsverletzten verspotten!

Die Scheinheiligkeit dieser Philosophie ist entlarvt. Das ist Kriegs-Hetze, Kriegshetze der Philosophie oder – Philosophie als Kriegshetze!

### *Die Frage der Kriegsgefangenen*

Die eigenartige, zeitgeschichtlich als reine Anpassungs-Handlung erklärbare Unterbrechung der Vorlesung: „Was heißt [34] Denken?“ im Jahre 1952 durch Heidegger mit einem Hinweis auf die Lage der Kriegsgefangenen<sup>43</sup> wurde hinsichtlich des dabei benützten Freiheits-Begriffes bereits andernorts kritisiert<sup>44</sup>. Dabei wurde – hinsichtlich der Benützung des Freiheitsbegriffes – der aristokratische Zug des „Hof-Philosophen des alten und neuen Faschismus“ herausgearbeitet. Hinsichtlich der „Freiheit“ sprach Heidegger damals – wie so gerne – äußerlich abstrakt. Hinsichtlich der Kriegsgefangenen-Lage stieß er aber absichtlich in einen konkret-politischen Raum vor und suchte aus dem Begriff des „Denkens“ als eines „An-Denkens“ einen Revanche-Gedanken herauszuarbeiten. Wir kennen den französischen Satz: „Niemals davon reden, aber immer daran denken“ – und seine historische Bedeutung im Zusammenhang mit dem „Denken“ an verlorene Gebiete.

Heidegger knüpfte im Juni 1952 an die allgemein verbreiteten Vorwürfe gegen die Sowjetunion an, die da meinten, es seien dort große Schweigelager mit zahllosen Kriegsgefangenen des zweiten Weltkrieges. Man wollte einfach nicht wahrhaben, daß viele Vermißte dieses Krieges ums Leben gekommen waren, daß sie gefallen oder sonstwie verschollen blieben. Die bei den Angehörigen genährte „Chance“ des Nachlebens der Vermißten wurde weitgehend zu politischen Anwürfen ausgewertet. Heute – heute weiß jeder, daß diese irrealen Behauptungen aus rein politischen Gründen lange Jahre gefördert worden waren. So weh die Ernüchterung im Einzelfalle tat, so unschön war es, das Los der Angehörigen für solche Zwecke auszunützen. Selbstverständlich vergaß „man“ im Laufe der folgenden Jahre, nach den Urhebern der Gerüchte zu fragen und diese zur Rechenschaft zu ziehen.

Die Heideggersche Philosophie hat dieses politische Manöver [35] mitgemacht. Für den *Frieden* ist kein Raum in diesem „Denken“. Die einzig richtige Schlußfolgerung wird nicht gezogen. Dagegen ruft Herr Heidegger seine Zuhörer auf, „die lautlose Stimme der Kriegsgefangenen nicht mehr aus dem inneren Ohr zu verlieren“. Dann kommt er zu der Frage, „was uns angeht“. Die Antwort läßt er in diesem Zusammenhang fast offen. Der Hinweis ist aber deutlich. Auf alle Fälle wurde diese Frage verstanden als ein Vorwurf, eine Anklage gegen die Sowjetunion, daß sie Kriegsgefangene länger als nach völkerrechtlichen Grundsätzen zulässig zurückhalten würde. Daß dieses „Denken“ rechtlich unrichtig, daß es politisch falsch war, hat die Geschichte längst bewiesen.

### *Heideggers „Kehre“ als Widerspiegelung der „Kehre“ des Nationalsozialismus zum Neo- und Kleinfaschismus*

Wir müssen nunmehr Heideggers philosophische Lehre in ihrer *Entwicklung* (Heidegger und seine Schüler sagen statt „Entwicklung“ zumeist „Fortriß“<sup>45</sup> näher besehen, um ihren wahren Charakter „entbergen“ zu können. Hierzu muß vorausgeschickt werden, daß Heideggers Fundamental-Terminus

<sup>42</sup> G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger; S. 4, Fußnote.

<sup>43</sup> Was heißt Denken? S. 159.

<sup>44</sup> Siehe: W. R. Beyer: Kritik bürgerlicher Freiheitsbegriffe. In: Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus. Berlin 1956. S. 450.

<sup>45</sup> Herr Heidegger selbst spricht dieses Wort ruhig und mit souveräner Stimmhaltung aus. Seine Schüler, vor allem der Marxismus-Töter Jan van der Meulen, machen dabei eine lebhaftige Schulterbewegung. Es „reißt“ sie also selber mit „fort“.

„Sein“ keinerlei materialistische Elemente in sich birgt, gleichgültig hinsichtlich welcher Etappe der Heideggerschen Ontologie die Prüfung erfolgt. „Sein“ ist hier lediglich das zum Hauptwort erhobene „esse“. Als substantiviertes Zeitwort rettet es einen gewissen geschichtlichen Zug; als Hauptwort aber tritt es konservativ auf. Es wird Fundierungs-Grundlage des philosophischen Anliegens in einer Gestalt, in der es dem Menschen zwar nicht als ein Fremdes gegenüber steht, aber auch nicht mit [36] ihm identifiziert werden darf. In der letzten Phase der Heideggerschen Philosophie wird es „Grund“ und als solcher „Ereignis“. Es wird zum „Geschick“, zum „Überkommnis“, d. h. es ereignet sich als solches. Es begegnet dem Menschen nicht gerade feindlich, aber diese Begegnung macht als Seinsweise dem Menschen doch allerhand zu schaffen. Insbesondere ist es – nach Heidegger – dem Denken des Menschen noch nicht gelungen, es *richtig* zu denken.

Die Frage nach dem „Sinn“ dieses „Seins“, die vor allem Heideggers Buch „Sein und Zeit“<sup>46</sup> auszeichnete, hat der spätere Heidegger nicht mehr aufgegriffen. Er ließ sie ins Leere verlaufen. Das nennt er die „Kehre“. Jeder „große“ Philosoph des Idealismus muß in seiner Entwicklung einmal einen „Bruch“, eine „Krise“, eine „Wendung“ oder sonstwas aufweisen, sonst wird seine Lehre uninteressant. Herr Heidegger hat seine – „Kehre“.

Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ konnte sich – wie wir gesehen haben – zur Begründung eines „völkischen“, eines „deutschen“ Daseins konkretisieren und hierbei aktuell-politische Früchte anbieten. Der Post-Faschismus braucht *diese* „Frage“ nicht mehr, da er mit *diesen* Früchten, die mittlerweile ungenießbar wurden, nichts mehr anfangen kann. Er verdrängt die Frage durch eine andere. Er hebt jedoch die Ausgangs-Frage nicht auf, er läßt sie vielmehr ins Leere verlaufen, indem er nunmehr nicht anders, aber anderes fragt und die Seins-Frage in anderer Konstellation angeht. Heidegger sagt, daß er nunmehr anders „denke“ – aber nicht etwa *grundlegend* anders. Er bezieht keinen „anderen Standpunkt“. Da der Ausgangs-Standpunkt bei Heidegger die philosophische Rechtfertigung der konkret-politischen *nationalsozialistischen Weltanschauung* war, gewinnt die nunmehrige Betonung der Standort-*Stabilität* politischen Rang. Dasselbe sagt denn auch der Post-Faschismus, [37] sobald er sich als Neo- oder Klerikal-Faschismus<sup>47</sup> verfestigt und aktualisiert. Er vermerkt nicht nur die Standort*gleichheit* mit dem Nationalsozialismus, sondern betont darüber hinaus, daß erst er das Eigentliche („Wesentliche“) des Gesamtanliegens herauszuarbeiten, durch Abstreifen von Auswüchsen zu reinigen und nunmehr zur *Grund-Erfahrung* aufzugestalten vermöge.

Äußerlich offenbart sich bei Heidegger die „Kehre“ im Wechsel des Abschnitts-Titels von „Sein und Zeit“ zu „Zeit und Sein“, ein Abschnitt in „Sein und Zeit“ (3. Abschnitt, 1. Teil), der nicht ausgearbeitet und nicht mit veröffentlicht wurde. Im „Humanismusbrief“ erklärt diesen Vorgang Heidegger: „Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit der Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam ... Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit“<sup>48</sup>.

Es gibt zahlreiche Heidegger-Interpreten, die zuvörderst aus dieser „Kehre“ schöpfen und an Hand derselben ihre Heidegger-Deutung gewinnen. Da ihre Zahl zu groß und ihre Darstellung meist sprachlich zu übertrieben ist, um eine eingehende Beschäftigung mit diesen Varianten hier rechtfertigen zu können, folgen wir – soweit nicht die Heideggerschen Werke selbst zu sprechen haben – der aus der Anführung Otto Pöggelers<sup>49</sup> [38] gewonnenen Charakterisierung des Heideggerschen Seins-Begriffes

<sup>46</sup> Erschienen 1927 bei Niemeyer in Halle.

<sup>47</sup> Die Unterschiede dieser beiden Strömungen des Faschismus sind beachtlich. Bei der Erörterung des anstehenden Themas können sie jedoch ausgeklammert bleiben, weil der Gleichklang der Heideggerschen Philosophie mit der Entwicklung *aller* post-faschistischen Richtungen in der Bundesrepublik angezielt wird.

<sup>48</sup> M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. S. 72.

<sup>49</sup> O. Pöggeler: Sein als Ereignis. Martin Heidegger zum 26. September 1959. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Band XIII. S. [38] 597–632; derselbe: Besprechung von Heidegger: Der Satz vom Grund. In: Philosophischer Literaturanzeiger. 1958. S. 241 ff.; derselbe: Besprechung von Heidegger: Identität und Differenz. Ebenda. S. 294 ff.; derselbe: Besprechung von Heidegger: Was ist das – die Philosophie? Ebenda. 1959. S. 194 ff.

in der Gestalt der „Seins“-Explikation als „Ereignis“<sup>50</sup>. Dies deshalb, weil diese Charakterisierung wohl am besten den *Denkweg* Heideggers „lichtet“, denn Heideggers Philosophie reift in erster Linie nicht in einem *Denkweg*, sondern *als Denk-Weg*, erfährt also an sich selbst ein „Ereignis“. Schließlich bleibt aber auch diese Definition am ehesten in der üblichen Sprache der Philosophie, während andere Deutungen die Spracheigentümlichkeiten Heideggers noch stärker, als es der Philosoph selbst tut, steigern und überspitzen.

Heidegger hat eh wie je das „*Ungesagte*“ in seinen Denkbereich aufgenommen und ihm Heimstätte gegeben. Das „Sein“, das er in gewissen „Lichtungen“ aufdecken, „entbergen“ will, kann dem Philosophen nicht alles „sagen“. Oder: in der „Lichtung“ „Gesagtes“ ist noch nicht nach allen Richtungen *durchdacht*. Oder: dieses „Durchdachte“ ist nicht nach allen Richtungen hin offenbar geworden. Auf solche Formel gebracht wäre der Vorgang des „Ungesagten“ die Kehrseite, die *ontologische* Kehrseite des *erkenntnistheoretischen* Anliegens aller echten Philosophie. (Heidegger sieht aber dieses Problem des „Ungesagten“ *nicht* so. „Sein“ außerhalb von Bewußt-Sein interessiert Heidegger nicht viel.)

Heideggers „Sein“ bleibt lieber in „Vergessenheit“, als daß es einen Schritt zur Klärung der Sein-Bewußtsein-Relation unternehmen würde. Nach der „Kehre“ sinkt das „Sein“, soweit es [39] nicht für Seins-Lichtungen brauchbar ist, immer mehr in die „Seinsvergessenheit“, obwohl lautstark die Lösung aus dieser als Aufgabe vorgetragen wird. Es geht eben nicht um das *Wissen des Menschen*, sondern um die *Lichtung des Seins*. Daher begegnet auch der Ausdruck „Schweigen“ selten. Es kommt zum „Nichtsagen“, ja zu einer „eigenen Weise des Nichtsagens“<sup>51</sup>.

Der Neofaschismus bedient sich einer „eigenen Weise des Nichtsagens“. Zu deutsch: des Verschweigens, des Verbergens (z. B. der faschistischen Verbrechen durch bewußte Deckung der Verbrecher). Wird dieses „Nichtsagen“ zur konstruierten Denkfigur, so kann dem nunmehrigen Schweigen Heideggers zu politischen Einzelfragen der Gegenwart philosophisches Gewicht nicht abgesprochen werden. Der Klerikalfaschismus hat ebenso eine ganz „eigene Weise des Nichtsagens“ entwickelt. Auch er weiß, warum er manches *nicht* sagt. Nach außen hin heißt dies: das einer bestimmten Seins-Stufe adäquate Denken ist für die Gegenwart nicht erreicht. Deshalb: „zurück“, zurück: bei Heidegger zu den Griechen, beim Klerikalismus zu Thomas von Aquin (der übrigens auch bei Heidegger mehrfach zitiert wird).

Im Zeichen des Klerikalfaschismus kommt aber ein Weiteres hinzu. Nicht nur das „Ungesagte“, *auch das „Ungedachte“* kommt in den philosophischen Griff Heideggers<sup>52</sup>. Diese Steigerung der Schweigestufe entspricht einem politischen Wunsch. Es darf nicht mit dem sokratischen „Nichtwissen“ verwechselt werden. Dieses bleibt erkenntnistmäßig möglicherweise *höheres* Wissen, Wissen des Nichtwissens. Heideggers „Ungedachtes“ umgreift hingegen nicht etwa das Übersehene, das Ausgelassene oder Nicht-Bewältigte, es ist das, „was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt“<sup>53</sup>. [40] Der Klerikalfaschismus hat sehr viele Wünsche, die erst durch seine Denk-Operationen heraufkommen und als „das Noch-nicht-Gedachte“, oft auch als das Noch-nicht-zu-Ende-Gedachte fungieren<sup>54</sup>. Es ist durchaus mit katholischer Kirchenlehre vereinbar, wenn Heidegger sagt, „... daß der Denker sein Eigenstes selbst nie sagen kann. Es muß ungesagt bleiben, weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt. Das eigenste des Denkers jedoch ist nicht sein Besitztum, sondern das Eigentum des Seins, dessen Zuwurf das Denken in seine Entwürfe auffängt, welche Entwürfe aber nur die Befängnis im Zugeworfenen eingestehen“<sup>55</sup>.

Ist das nicht katholische Mystik? Nein: es ist der angebliche „Atheist“ Heidegger, Hof-Philosoph des alten und des neuen Faschismus. Gleichzeitig aber gilt bei Heideggers Philosophie wie bei der Politik

<sup>50</sup> Anderer Ansatz z. B.: *K.-H. Ilting*: Sein als Bewegtheit. Anlässlich der Besprechung von *Heidegger*: Von Wesen und Begriff der Physis; Aristoteles Physik B 1. In: Philosophische Rundschau. 1962. S. 31 ff. Ein anderes Ergebnis liefert *H. Kuhn* in: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1960. S. 489 ff.: „Sein ist Gezeitigtes“.

<sup>51</sup> *M. Heidegger*: Der Satz vom Grund. Pfullingen 1958. S. 80.

<sup>52</sup> Ebenda. S. 123/124.

<sup>53</sup> Ebenda. S. 124.

<sup>54</sup> In der Gegenwart z. B. der „ungedachte“ (und auch „ungesagte“) Wunsch, mittels verschiedener Machenschaften und Konzilpläne die protestantische Kirche zu kassieren.

<sup>55</sup> *M. Heidegger*: Nietzsche. Bd. II. S. 484.

des Klerikalfaschismus: dieses „Ungedachte“, dieses im Denken Zurückgehaltene, weil zwar aufgekomen, aber noch nicht ausgewertet, dieses zwar Bewältigte aber noch nicht in Denkformen Eingebundene, – dieses „Ungedachte“ kann beiderseits wiederum so bequem zur Deckung, zur Verdeckung benutzt werden. Denn: jede neue Form des Faschismus „hebt“ den abgetretenen Faschismus nicht im Hegelschen Sinne „auf“, sondern bemüht sich, die faschistischen Elemente seiner Erscheinung zu verdecken, und d. h.: den alten Faschismus zu decken. (Decken: so wie man im Schachspiel eine Figur durch eine andere „deckt“, also schützt, absichert.)

Eine weitere, dem Neofaschismus dienliche Seite der philosophischen „Kehre“ gilt es aufzuzeigen: „Sein“ wird nunmehr zum „Ereignis“, zum „Geschick“, zum „Überkommnis“. Otto Pöggeler hat seine ganze Heidegger-Deutung auf solche Seins-Explikation abgestimmt. „Das Sein als Ereignis gibt Seiendes [41] in die Offenheit und läßt es als Seiendes offenbar werden, aber es schafft das Seiende nicht, da es selbst Sein ‚des‘ Seienden ist<sup>56</sup>. Die Passivität solchen „Seins-Geschicks“ wird von Heidegger zwar bestritten, sie tritt aber unabdingbar auf. „Geschick“ als Schickung, als „Geschicktes“ (das Heidegger in Parallelität zur Geschichtlichkeit aufzeigt!) verrät immer einen Zug der Kontemplation, der Hin-nahme als einer Entgegennahme, einer Empfangnahme. Und: welche Ausbeuterklasse hätte kein Interesse an einer Philosophie der Passivität, der Kontemplation?

Innerhalb dieser lässigen, eigentlich „vornehmen“ Haltung des Philosophen „leuchten“ Momente „in der Jähe eines Seingeschicks auf“<sup>57</sup>. Dies ist natürlich für den besinnlichen Betrachter unbequem. Das „Jähe“ liebt Herr Heidegger nicht so sehr. Er redet nur gerne darüber. Als ein solches „Geschick des Seins“ muß er dann auch das „Atomzeitalter“ hinnehmen, „in dem die Besonderheit, Vereinzelung und Geltung des einzelnen zugunsten der totalen Uniformität in einem rasenden Tempo dahinschwindet“<sup>58</sup>. Die Haltung Heideggers gegenüber dem, was er das „Atomzeitalter“ nennt, ist nichts anderes als die moderne Form des lateinischen: „odi profanum vulgus, et arceo“ [ich hasse die uneingeweihte Menge und halte sie fern]. Daran ändert nichts, daß er in diese ruhige, besinnliche und Elite-dienliche Philosophie das *Willens*-Moment einbaut. [42] Denn auch dieser „Wille“ – zwar mit der „Wirklichkeit“ identisch<sup>59</sup> – will als Macht-Wille das Beständige, die Wiederkehr des Gleichen, die Empfangnahme der Seins-Lichtung – und: politisch ausgedrückt, die Herrscher-Sicherung des Bestehenden.

Heideggers Philosophie hat immer einen Zug zur aristokratischen Grundhaltung. Bereits vor dem Aufkommen des faschistischen Staates wurden er und seine Schüler als eine „Elite“ angesehen<sup>60</sup>. Sein Verhalten war danach. Nach der „Kehre“ wird Heideggers „Vornehmheit“ noch gesteigert. Nun ist er zwar nicht mehr philosophischer „Führer“<sup>61</sup>, dafür aber der „Olympier“, der zum einsamen „Riesen“ in der Philosophie Gewachsene. Die ideologischen Grundlagen der gegenwärtigen bürgerlichen Elite-Theorien sind bereits so genau erforscht, als daß hier etwas hinzuzufügen wäre. Die Buchung des „Elite“-Anspruchs durch die Heideggerianer beweist ihr Bündnis mit dem Klerikalfaschismus. Beide wollen „herrschen“. In der „Lichtungsgeschichte von Sein“<sup>62</sup> spielt nun die Herrschaft der Heideggerschen Philosophie die aktuelle Note. Die „Frage in die Metaphysik“ (nicht: *an* die Metaphysik!) endet mit dem Aufzeigen einer „vielgestaltigen Herrschaft“ auf dem Gebiet des Denkens „in dem Bezirk des zu sich selbst losgelassenen Seienden“<sup>63</sup>. In den politischen Raum übersetzt, soll der Satz den Herrschaftsanspruch der geistig Geschulten unterstützen. Im Faschismus herrschte die

<sup>56</sup> O. Pöggeler: Sein als Ereignis. S. 626. Pöggeler deutet den Begriff „Ereignis“ wie folgt: „Ereignis meint hier nicht, wie noch innerhalb der Terminologie von ‚Sein und Zeit‘, ein bestimmtes Geschehnis oder Vorkommnis, sondern die Vereinigung des Daseins in das Sein und die Zueignung des Seins an die Eigentlichkeit des Daseins. Das Wort Ereignis läßt sich nicht in den Plural setzen. Es bestimmt den Sinn von Sein selbst“ (S. 621/622). Heidegger führt in „Identität und Differenz“ (Pfullingen 1957. S. 28/29) diesen Gedanken weiter aus. „Ereignis“ kommt hier von „eigenen“, das „Eigenen, worin Mensch und Sein einander geeignet sind“.

<sup>57</sup> M. Heidegger: Der Satz vom Grund. S. 161.

<sup>58</sup> Ebenda. S. 138.

<sup>59</sup> M. Heidegger: Nietzsche. Band II. S. 467.

<sup>60</sup> Siehe den Bericht der Witwe Ernst Cassirers. In: G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. S. 8.

<sup>61</sup> Dieser Ausdruck findet sich ständig in den von Schneeberger gesammelten Dokumenten.

<sup>62</sup> M. Heidegger: Identität und Differenz. S. 47.

<sup>63</sup> M. Heidegger: Nietzsche. Band II. S. 486.

vom Klassencharakter getragene „Partei“, im Neofaschismus soll die „Elite“ herrschen. Dieser souveräne Zug wird mit einer un-revolutionären „Geschichte des Seins“ untermauert.

[43] Vom Gesellschaftlichen her bleibt der Mensch für Heidegger geschichtslos. Geschichte gibt es für ihn nur für das *Sein* und für „den“ Menschen, höchstens noch für den Menschen in einer farblosen „Gemeinschaft“, die aber nach „Sein und Zeit“ immer farbloser wird. Aber auch die Hegelsche Zusammenschau des Historischen und des Logischen lehnt Heidegger ab. Es geht ihm nur um das *Sein* und dessen fall- und zeitweise „Lichtung“ in einem *SEIENDEN*. Die faktischen Existentialien der „Angst“ und „Sorge“ des Ausgangs-Heidegger verblassen nunmehr und treten in das Reich der vornehmen Empfangnahme des Seins-Geschicks und des kontemplativen Durchdenkens dieses. Vollkommen abgeklärt, ledig aller menschlichen Sorgen heißt es nun: „Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses“<sup>64</sup>.

Solche Haltung kann der Neofaschismus gut gebrauchen. Seine politischen Kräfte können hierbei ungestört, unkritisiert im sicheren „Bezug zum Sein“ arbeiten. Es ist garantiert, daß „SEIN“ *nur ontologisch interpretiert*, nicht aber mit Hilfe der Gewalt einer Philosophie *verändert* wird.

Der Mensch rechnet zur Seinsgeschichte „nur im Umkreis seines durch den Seinsanspruch bestimmten Wesens, und nicht im Hinblick auf sein Vorkommen, Handeln und Leisten innerhalb des Seienden“<sup>65</sup>. Dies ist aber auch die Position der Kirche: das „jenseitige“, das „Wesen“ tritt *getrennt* vom „diesseitigen“, vom vorkommenden, handelnden, leistenden (soll wohl heißen: arbeitenden!) Menschen auf. Die Prämie verteilt hier der Denker genauso wie sonst die Kirche.

So tritt gerade das jüngste Stadium der Heideggerschen Philosophie, die Frage *in* die Metaphysik, der Abschluß der Metaphysik (der „abendländischen“, wie sie Heidegger zumeist [44] nennt) und der Übergang zu einer *neuen* Metaphysik, ein Vordenken in diese, im Zusammenhang der ganzen Gedankentwicklung als ein Politikum auf. Es kommt für Heidegger auf das „Denken“ an, auf den „Unterschied zwischen bloß rechnendem und dem besinnlichen Denken“<sup>66</sup>. Dies führt dazu, daß Heidegger die „Frage“ des „Atomzeitalters“ ganz merkwürdig anzugehen vermag. Daß in der Entwicklung der Kenntnisse über die Atomenergie der Mensch *Taten* vollbracht hat und durch immer weitere Erkenntnisse gesetzmäßiger Zusammenhänge sich Naturerscheinungen dienstbar zu machen weiß, sieht Heidegger gar nicht. Er denkt umgekehrt: das „Sein“ hat sich – fast möchte man sagen: wieder einmal – „gelichtet“, so daß der „abendländische Mensch“ (denn nur *diesem* rechnet er das Verdienst zu; er sagt wörtlich: „Dieses abendländische Denken hat als neuzeitlich-europäisches die Welt in das heutige Weltalter, das Atomzeitalter, gebracht“<sup>67</sup> eine „Epoche seines geschichtlichen Daseins aus dem Andrang und der Bereitstellung einer Energie der Natur“ deuten konnte<sup>68</sup>.

Anschließend kommt die von den aggressiven Kräften des Neofaschismus willig aufgenommene und als denkerische Leistung sofort vereinnahmte Aussage: „Ob die Atomenergie friedlich genutzt oder kriegerisch mobilisiert wird, ob das eine oder andere stützt und herausfordert, dies bleiben Fragen zweiten Rangs“<sup>69</sup>.

Wir müssen es wiederholen: die Verwendung der Atomenergie bleibt in der Gegenwart *eine Frage zweiten Rangs*. Die Frage, ob Krieg oder Frieden, *bleibt eine Frage zweiten Rangs*. Herr Heidegger hat sich damit *gegen den Frieden* entschieden.

Das „besinnliche“ Fragen Heideggers fordert, daß zuerst danach gefragt wird, wie es kommt, daß ein Zeitalter der Welt-[45]geschichte durch die Freisetzung der Atomenergie geprägt wird. Was Atomenergie, wer (und warum?) sie entdeckt und durch wissenschaftliche Leistungen gebannt hat, wozu sie der Mensch benützen kann und wozu er sie (heute) benützt – das alles wird nicht gefragt.

---

<sup>64</sup> Ebenda. S. 489.

<sup>65</sup> Ebenda.

<sup>66</sup> *M. Heidegger*: Der Satz vom Grund. S. 199.

<sup>67</sup> Ebenda. S. 210.

<sup>68</sup> Ebenda. S. 199.

<sup>69</sup> Ebenda.

Daß ein solcher Gedanke dann im „Fortriß“ zu einem der nach der „Kehre“ seltener gewordenen Fälle des Ausfallens gegen den Materialismus ansteht (zumeist sucht Heidegger in den letzten Jahren den Materialismus, die materialistische Dialektik, den Marxismus-Leninismus totzuschweigen, ein Vorgang, der auf dem wissenschaftlichen Sektor allenthalben der Politik des Neofaschismus, der Politik der „Nicht-Anerkennung“ des unbequemen Gegners entspricht), wird verständlich. Es heißt daher bei Heidegger: „Der Materialismus ist die bedrohlichste Gestalt des Geistes.“ Warum: „Weil wir uns an der verfänglichen Art seiner Gewaltsamkeit am leichtesten und längsten versehen.“ Und: *nur der „abendländische Mensch“* kann mit seinem besinnlichen Fragen dieser „Not“ steuern, kann die „Weltfrage des Denkens“<sup>70</sup> immer wieder fragen und „der Raserei des ausschließlich rechnenden Denkens und seiner riesenhaften Erfolge“<sup>71</sup> widerstehen<sup>72</sup>.

Und dieses „abendländische“ Denken – Philosophien außerhalb des politisch gezogenen Raumes „Abendland“ beachtet Heidegger nicht – kommt bei Heidegger nun in die Nähe des „Spiels“! Die bisherige *Denkweise* genügt nach Heidegger nicht [46] mehr<sup>73</sup>. Ob es zynisch oder bekennd oder gar eben nur selbst-spielerisch gemeint bleibt, wenn er fragt: „Müßte man nicht den leibnizischen Satz *Cum deus calculat, fit mundus* gemäß übersetzen mit ‚Während Gott spielt, wird Welt?‘, – das bleibt offen. Daß die Philosophie des *arbeitenden* Menschen solche „Spielerei“ ablehnt, braucht hier nicht bemerkt zu werden. Daß aber eine Ontologie zur „Spiel-Theorie“ herabsinken kann, muß festgehalten werden.

Auch dieser spielerische Gedanke verrät einen Klerikalfaschismus. Im Zuge solchen „Spieles“ werden Naturwissenschaften, Technik, „Perfektion“ und andere nicht von den einstigen „Geisteswissenschaften“ getragene Postulate abgewehrt. Die Perfektion der Technik wird vom besinnlichen Denken als unbequem empfunden. „Sie ist nur das Echo des Anspruchs auf die *perfection*, d. h. die Vollständigkeit der Begründung (im logischen Sinne)<sup>74</sup>. Das ist reiner Idealismus: erst kommt die Logik, das Denken – dann deren „Echo“, die Perfektion der Technik. Gegen solchen Gedankenansatz hat die Kirche nichts. Auch sie will – „aus der Lichtung des Seins heraus“ (um den heideggerschen Sprachgebrauch als hier passend aufzuzeigen) – die „Perfektion der Technik“ abwehren. Soweit sie dies nicht kann, verweist sie auf die „ewigen“ Dinge, die das besinnliche Denken gegenüber dem rein rechnenden Denken aufzuzeigen weiß. Daß hierbei die Sachwalter der „rechnenden“ Seiten der Kirche ihr Amt ungestört treiben können, wird verdeckt, zugedeckt.

Eine weitere Parallele zwischen der philosophischen Lehre und der klerikalfaschistischen Grundhaltung besteht im *Totschweigen* des „anderen“, der nur ein *Versuch* des „Totschweigens“ jeweils zu bleiben vermag. Daß ein vollkommen anderer Denkansatz möglich ist, daß eine Auseinandersetzung mit diesem „anderen“ am Platze ist, kommt gar nicht in den Sinn. Nach [47] „Sein und Zeit“ schweigt Heidegger immer mehr über seine Gegner. Sein Kampfes-Eifer läßt aber nicht nach. Er verachtet nur den Gegner so sehr, daß er ihn nicht mehr zu erwähnen gedenkt.

„Sein“, das „Seiendes“ überkommt, fordert nicht zur Korrektur einer falschen Ordnungslehre. Die Geschichtlichkeit als „Geschicklichkeit“ soll die revolutionäre Kraft der Denker der Arbeiterklasse hemmen und abschwächen. Nach der „Kehre“ wird die Geschichtslosigkeit des Geschichtlichen betont. Natürlich konzidiert Heidegger eine „Geschichte des Seins“, die er nicht zu „Seinsgeschichten“ herabgedacht wissen will; aber diese „Geschichte des Seins“ ist vom „Sein“ selbst ereignet“, sie *ist* eben das „Sein“, „Sein“ in seinem „Sein“ und nicht zuvörderst im „Sein des Seienden“.

Heideggers erste Frage, die Frage nach dem *Sinn* von Sein („warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“) wurde abgelöst durch die Frage nach dem *Sein* des Seienden und der

<sup>70</sup> Ebenda. S. 211.

<sup>71</sup> Ebenda.

<sup>72</sup> Heidegger erwähnt gerne die Dichter. In diesem Falle: *Angelus Silesius*, ansonsten *Hölderlin*, *Rilke* u. a. Das „Unge-sagte“ der Dichter weiß dann *er* zu „sagen“. In den letzten Jahren haben wir, obwohl wir das Werk Heideggers fleißig studierten, nicht mehr so betonte Zitate aus Rilke gefunden. Kam vielleicht Herrn Heidegger *Rilkes* „Stundenbuch“ mal in den Griff mit der klaren – antizipierten – Absage an Heidegger: „*Aber dir (Gott) liegt an den Fragenden nichts!*“?

<sup>73</sup> M. Heidegger: Der Satz vom Grund. S. 186.

<sup>74</sup> Ebenda. S. 198.

Charakterisierung dieses „Seins“ als „Ereignis“ und dann übergeleitet in die Behauptung des Abschlusses der abendländischen Metaphysik durch den Beginn einer neuen metaphysischen Frage nach dem bisher Ungefragten, ja Ungedachten der Metaphysik<sup>75</sup>. Wie der Neofaschismus den „alten“ Faschismus durch immer neue Fragestellungen schattiert und je nach den politischen Bedürfnissen frisiert, so umkreist die „Frage“ Heideggers in immer wieder neuen Fragestellungen das „Sein“. Bis dann der Neofaschismus den Faschismus mystifiziert, weil er ihn mystifizieren muß, um ihn in Neuausgabe auflegen zu können. Im Gleichschritt damit wird im Wege der „Kehre“ und nach der „Kehre“ aus Heideggers „faktischem“ existentiellen Sein ein „mythologisiertes“ Sein<sup>76</sup>. [48]

*Hilft die Philosophie Heideggers den Friedenskräften der Gegenwart?*

Es ist überlieferte Übung im Marxismus, auch die *Wirkung* einer Philosophie zu bedenken und hieraus Rückschlüsse auf ihren eigenen Charakter zuzulassen. Heideggers Philosophie hat den Friedenskräften der Gegenwart noch nie geholfen, aber oft den gegenteiligen Mächten. Dies kann vielfach belegt werden. Wenn heute die friedlichen Kräfte in der Bundesrepublik eine wissenschaftliche Untermauerung ihrer Friedenspläne suchen, stoßen sie nie auf die Philosophie Heideggers<sup>77</sup>.

Dagegen bestehen zahlreiche Apostrophierungen der Heideggerschen Philosophie, wenn es gilt, Aufrüstungs-, Militarisierungs- und Aggressionspläne in der Bundesrepublik zu begründen. Heideggers „Satz vom Grund“ wird hierbei zur Gründung und Begründung herangezogen, ja er bietet sich von selbst an, da Heidegger in diesem Werk gerade das Moment, das zur „Ver-[49]teidigung des Abendlandes“ beitragen soll, philosophisch angeht.

Speziell auf die politische Situation der Bundesrepublik Bezug habende Theorien werden heute „~ la Heidegger“ erstellt und zu politisch faßbaren Lehren verarbeitet. Wir können aus der Überfülle dieser Vorgänge nur zwei Fälle anführen. Dies genügt, weil diese Beispiele so deutlich sprechen, daß sich weitere Zeugnisse erübrigen.

Da ist zunächst René Marcic zu nennen und sein umfangreiches, durch eine übertriebene Anzahl von Heidegger-Zitaten ausgezeichnetes Buch „Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat. Der Weg zwischen Sicherheit und Freiheit“<sup>78</sup>. Ständig ahmt Marcic die Heidegger-Sprache und Heidegger-Denkführung nach und münzt die Heideggerschen Begriffe und Aussagen in juristisch-politisches Tageskleingeld um. Unter ausdrücklicher Berufung auf Heidegger und in Anlehnung an dessen „Grundlegung des Grundes“ sagt er: „Der Grund des Rechts ist die Ordnung des Seins im Ganzen“<sup>79</sup>. Er sieht dieses „Ganze“ als ein von der katholischen Kirche organisiertes und von der thomistischen Morallehre geprägtes Zusammenleben, das jederzeit auch durch eine kriegerische Handlung nicht nur zum Zwecke der Ordnungs-Verteidigung rechtlich sanktioniert zu werden vermag. Denn: „Das Recht geht seinsmäßig dem Frieden voraus. Ordnung ist nur auf der Grundlage des Rechts“<sup>80</sup>. Natürlich ist hier jedes Wort falsch. Aber: es ist „heideggerisch“ – und es sieht gelehrt aus. Wie kann eine *ontische* (!) Beziehung zwischen Recht und Frieden bestehen? Wie kann Recht *vor* dem „Frieden“ ein „Sein“ aktualisieren? Wo bleibt die Klassen-Natur von Recht?

<sup>75</sup> Siehe: O. Pöggeler: Sein als Ereignis. *Martin Heidegger* zum 26. September 1959. S. 632.

<sup>76</sup> Ebenda. S. 599.

<sup>77</sup> Die Heidegger-Schule rügt gerne, daß die friedlichen Kräfte den Ausdruck „Friedenskampf“ gebrauchen und sieht darin eine *contradictio in adjecto*. Die Antwort darauf hat eigentlich schon *Sebastian Franck* im Jahre 1539 mit seinem „Kriegsbüchlein des Friedens“ gegeben. Auch bei *Rousseau* und *Kant* könnte man bekanntlich Beweismaterial sammeln. Auffallend bleibt, daß das Philosophische Lexikon des Jesuitenpaters *Walter Brugger*, Herder-Verlag, Freiburg i. Br., 1950, wohl einen Abschnitt über „Krieg“ aufweist, aber keinen über „Friede“. Daß eine philosophische Untermauerung des „Friedenskampfes“ der Gegenwart erheblichen Wert aufweist, belegt das Buch: „Staatsgefährdung?“. Dieser dokumentarische Bericht über den Düsseldorfer Prozeß gegen Angehörige des Friedenskomitees der Bundesrepublik Deutschland ist von *Heinz Kraschutski* im Verlag Fritz Küster, Hannover, 1961, herausgegeben. Die Ausführungen von *Walter Diehl* (S. 191 ff.) deuten die Notwendigkeit einer philosophischen, nicht nur einer juristischen Grundlegung dieses „Friedenskampfes“ an. Dabei genügt eine rein phänomenologische Explikation des Phänomens „Friede“ nicht, wie ich in dem Aufsatz „Der Friede als Rechtsphänomen“ (Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft demokratischer Juristen, Düsseldorf 1952) bewiesen habe.

<sup>78</sup> R. Marcic: Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat. Der Weg zwischen Sicherheit und Freiheit. Wien 1957.

<sup>79</sup> Ebenda. S. 123.

<sup>80</sup> Ebenda. S. 126.

Unter weiterer Berufung auf Heidegger kommt René Marcic [50] zu einer konkreten Nutzanwendung dieser Philosophie: in den „totalen Staaten“ (d. s. für ihn die sozialistischen Staaten) will er eine fünfte Kolonne rechtfertigen, die kriegshetzerisch arbeitend dazu „aufgerufen sein soll, die Anordnungen des Staates dahin zu kontrollieren, ob sie noch dem Recht gemäß ergehen und Recht enthalten, und unter Umständen den Gehorsam verweigern, was soviel bedeutet wie: auf eigene Faust die Korrektur zugunsten des Rechts vorzunehmen“<sup>81</sup>. Nur nebenbei: das völkerrechtliche Interventionsverbot bleibt bei solcher Diktion unbeachtet. Aber: Herr Heidegger bleibt der philosophische Anstifter solcher völkerrechtlichen Verstöße.

Einen anderen aktuell-politischen Eingriff der Heideggerschen Philosophie in die Gesamtzusammenhänge der Bundesrepublik sehen wir bei der Auslegung des „Gewissens“-Begriffs gemäß Art. 4 Abs. 3 des Bonner Grundgesetzes. Auch hier wird einem außerhalb der Bundesrepublik Lebenden der Zusammenhang der Heideggerschen Philosophie mit dem tagespolitischen Geschehen nicht so leicht klar. Das Problem kann hier nur kurz skizziert werden: die Kriegsdienstverweigerung, die Art. 4 Abs. 3 Bonner GG als Grundrecht zuläßt, muß aus *der Grundrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik* verstanden werden. Kriegsdienstverweigerung als Problem und dazu als *Rechts*-Problem vermittelt in jeder Gesellschaftsordnung *verschiedene* Aspekte, verschieden eben je nach der betreffenden Gesellschaftsordnung. Im Rahmen der Auf- und Ausrüstung der Bundesrepublik stellt die Kriegsdienstverweigerung einen mutigen *Nonkonformismus* dar; sie wird allenthalben als solcher gewertet. Weiter ist in diesem Zusammenhang hier nichts zu sagen, denn dieser Aspekt ist es, den die amtlichen Prüfungskammern für Kriegsdienstverweigerer in den Vordergrund rücken.

Die Bekämpfung dieser nonkonformistischen Haltung im Einzelfalle geschieht auf dem Boden der Heideggerschen Philo-[51]sophie und mit deren Hilfe. Heideggers Beitrag besteht in der „grundlegenden“ Deutung des für diese Fälle grundlegenden „Gewissens“-Begriffs. Franz Werner Witte<sup>82</sup> hat unter ausdrücklicher und betonter Berufung auf Heidegger und mit weit über 50 Zitaten aus Heidegger die Position der Kriegsdienstverweigerer der Bundesrepublik eingeeengt, theologisiert und christianisiert – und, gerade unter Zuhilfenahme der Heidegger-Seins-Phrasen, dermaßen verengt, daß in der Praxis kein Fall mehr aussichtsreich bestehen kann. Witte sagt wörtlich: „Nur der auf Grund der vorgezeichneten theologischen und philosophischen Anthropologie gewonnene Gewissensbegriff kann zum Gegenstand der Art. 4 Abs. 3 GG werden. Es ist nicht jedem überlassen, sich seinen eigenen Gewissensbegriff zu bilden“<sup>83</sup>.

Aber: authentisch ist nur die Heideggersche Begriffs-Auslegung. Dabei mag offen bleiben, ob Heidegger wirklich sein „ontologisches Existential des Mitseins“ hierfür herleihen würde. Auf alle Fälle kommt Heideggers „Seins-Befund“ deutlich zum Durchbruch, wenn Witte meint, daß nur der sich auf sein christliches Gewissen berufen kann, dem der Zuspruch Gottes in der Schrift *zum Ereignis* (Unterstreichung von mir, W. R. B.) wurde“<sup>84</sup>. Das ist ein in konfessionelle Sprache übersetzter Heidegger. „Sein“ wird „Ereignis“. Das das „Seiende“ überkommene *Ereignis* wird das „Sein“-prägende Moment, hier das Kriterium.

Die „Rechristianisierung des politischen Denkens“<sup>85</sup> geschieht [52] im Namen und mit Hilfe der Heideggerschen Philosophie. Sie will „Humanismus“ im Sinne Heideggers und speziell dessen „Humanismus“ sein, weist aber „dringend und entschieden die Entwicklung zu einer negativen Toleranz ab“<sup>86</sup>. Wir begegnen hier einer konkreten Auswertung des Heideggerschen „Humanismus-Briefes“.

<sup>81</sup> Ebenda. S. 188.

<sup>82</sup> In: Archiv des öffentlichen Rechts. Verlag J. C. B. Mohr. Tübingen 1962. Band 87. Heft 2. S. 155 ff. Witte kündigt bereits einen weiteren *philosophischen* Artikel gegen die Kriegsdienstverweigerer der Bundesrepublik im „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“ an, so wichtig sind ihm als aktivem Vorsitzenden einer Prüfungskammer diese Fragen.

<sup>83</sup> Ebenda. S. 173.

<sup>84</sup> Ebenda. S. 181.

<sup>85</sup> Ebenda. S. 188.

<sup>86</sup> Ebenda. S. 181; *Paul Hühnerfeldt* (siehe sein Buch: In Sachen Heidegger. Hamburg 1959) weist in seiner Heidegger-Analyse erhebliche Züge der *Intoleranz* beim Philosophen selbst und in seiner Philosophie nach (S. 42). *Hühnerfeldt* zieht für seine Kritik besonders die romantischen (S. 73) und die expressionistischen (S. 75, 77) Elemente der Heideggerschen Philosophie heran und stellt fest, daß *Heidegger* im Grunde gar nicht so originell gewertet werden muß, als es gemeinhin der Fall ist (S. 72).

Humanismus – ohne Toleranz! Das ist Heideggers „Humanismus“, dem wir – trotz aller Grundlegungsbemühen gegenüber dem Briefempfänger Jean Beaufret (Paris) – eben doch die Qualität eines echten „Humanismus“ absprechen müssen.

An diesen Früchten der Heideggerschen Philosophie wird ihr Inhalt, ihr Rang zu erkennen sein. Und es wundert deshalb nicht, daß in Heideggers Werk *namentlich* der derzeitige Bundesverteidigungsminister Franz Joseph Strauß aufscheint. Wie – fragt der erstaunte Philosophie-Beflissene? Herr Strauß? Wie kann Heidegger, der doch so souverän *über* dem Tagesgeschehen steht, den Bundesverteidigungsminister Strauß in sein Werk einbringen?

Jawohl! In dem Werk „Der Satz vom Grund“, Seite 198. Natürlich wird der Name nur so beiläufig zitiert, im Wege einer ganz profanen und fast un-philosophischen Plauderei, einer Einblendung von Tagesgeschehen, wie es Heidegger manchmal liebt. Und natürlich nur im Zusammenhang mit der übergroßen Atom-„Angst“ Heideggers. Keineswegs zieht Heidegger den geschichtlich und gesellschaftlich einzig zulässigen Schluß: die Atomenergie, mit der er wissenschaftlich nicht viel anzufangen weiß, allein zu *friedlichen* Zwecken auszunutzen. Dieser Ge-[53]danke kommt bei ihm – ohne die Alternative mit einer kriegerischen Verwendungsmöglichkeit zu entscheiden – nur als zweitrangige Frage – wie wir gesehen haben – auf<sup>87</sup>.

Wichtiger wird ihm die Gefahr des „Materialismus“, die er zusammen mit dem „Atom-Zeitalter“ heraufkommen sieht und mit der er einfach nicht mehr fertig wird. Er bindet und kittet das „Atom-Zeitalter“ an eine „Frage“ und läßt seine eigene Antwort als Frage verklingen. Frage wonach? Nach der Möglichkeit, ob und wie das amerikanische, das abendländische, das europäische Denken – manchmal auch als „Besinnen“ vorgestellt – gegen die „Raserei“ des „Fortschritts“ gewappnet werden kann.

Die Rettung der Menschheit gelingt bei Heidegger nicht durch die Sicherung und Verfestigung des Friedens und der Unterstützung der friedlichen Kräfte aller Nationen, sie besteht vielmehr im Aufgreifen der „Weltfrage des Denkens“<sup>88</sup>. Wir erinnern: „Das rechnende Denken, die Raserei des ausschließlich rechnenden Denkens“ darf am „Wesen des Seins“, das es zu bedenken gilt, nicht vorbeidenken. So sieht Heidegger die Rettung des Menschengeschlechts. Die Kirche sieht das Problem kaum anders. Das „besinnliche“ Denken kann auch das theologische Anliegen sein.

[54] Nach außen bin farblos, abstrakt, wird dieses „Sein“, das einst ein völkisches, ein deutsches, ein abendländisches, ein amerikanisches, ein europäisches „Sein“ war, niemals ein auf ein *friedliches* Zusammen-*sein* der Völker abgestimmtes konkretes „Sein“ abgeben können. Es tritt in die Arena der Weltpolitik ein mit einem Geltungsanspruch, der klerikalfaschistischer Deutung offen liegt: „Auf uns kommt es an, so hieß es (sc. bei Bundesminister Strauß). Allein nicht darauf, ob wir durch Atome leben, sondern ob wir die Sterblichen sein werden, die wir sind, nämlich die, die im Zuspruch des Seins stehen“<sup>89</sup>.

„Sein“ ist für Heidegger „Geschick“, „Überkommnis“, „Ereignis“. Möge dem deutschen Volk nie mehr ein Krieg und die kriegslüsterne Philosophie eines Philosophen, für den der Erasmische Grundsatz „*dulce bellum inexpertis*“ [süß scheint der Krieg den Unerfahrenen] gilt, „überkommen“.

#### Nachwort

Lange Zeit nach Veröffentlichung des voranstehenden Aufsatzes wurde folgende Fundstelle entdeckt, die – da sie meine Ausführungen voll und ganz zu untermauern vermag – angeführt wird: „Die Frage, wann Frieden sein wird, läßt sich nicht deshalb nicht beantworten, weil die Dauer des Krieges

---

<sup>87</sup> Die abwehrenden Bemerkungen über den Gedankenbereich, den wir unter der Bezeichnung „Kybernetik“ (der Ausdruck kommt bei Heidegger nicht vor) kennen, sind beachtlich („Der Satz vom Grund“, S. 32, 33, 57, 60 usw.). Sie wirken unglücklich, fast wie die Resignation eines müde gewordenen Klosterbruders. Von der Freude, die der Marxismus am „Neuen“, auch am wissenschaftlich Neuen, am Steuern und Beherrschen selbst geschaffener Automaten und an der wissenschaftlichen Grundlegung der hier zum Aufschein und zur Anwendung kommenden Gesetze hat (selbst wenn einzelfallweise die Lebhaftigkeit über das Ziel einmal hinausschießt!), finden wir bei Heidegger nichts. Die müde gewordene Philosophie will „Werte des Geistes“ retten und das „Abendland“ verteidigen!

<sup>88</sup> M. Heidegger: Der Satz vom Grund. S. 211.

<sup>89</sup> Ebenda. S. 209.

unabsehbar ist, sondern weil schon die Frage nach etwas frägt, das es nicht mehr gibt, da auch schon der Krieg nichts mehr ist, was auf einen Frieden auslaufen könnte. Der Krieg ist zu einer Abart der Vernutzung des Seienden geworden, die im Frieden fortgesetzt wird. Das Rechnen mit einem langen Kriege ist nur die bereits veraltete Form, in der das Neue des Zeitalters der Vernutzung anerkannt ist. Dieser lange Krieg geht in seiner Länge langsam über nicht in einen Frieden früherer Art, sondern in einen Zustand, in dem das Kriegsmäßige gar nicht mehr [55] als ein solches erfahren wird und das Friedensmäßige sinn- und inhaltlos geworden ist.

Das Zitat entstammt dem Aufsatz „Überwindung der Metaphysik“, der nach einer Angabe von Alexander Schwan „Politische Philosophie im Denken Heideggers“ (Köln und Opladen, 1965, S. 192) während des 2. Weltkrieges entstanden sein muß. Der Text war S. 93 der Erstauflage des Buches „Vorträge und Aufsätze“, Neske-Verlag, Pfullingen, 1954, abgedruckt. In der 3. Auflage befindet er sich im Teilband 1, S. 85.

In diesem Aufsatz findet sich ferner der Satz: „Die Welt-Kriege sind die Vorform der Beseitigung des Unterschiedes von Krieg und Frieden“.

### HEIDEGGERS KATHOLIZITÄT

Heideggers Philosophie wurde im theologischen Aspekt zumeist als religiös *neutral* genommen, ja sogar als *a-theistisch* verschrien. Heidegger selbst hat nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ (1927) ein Jahrzehnt lang nichts gegen diese Einschätzung getan, im Gegenteil die „Ausklammerung“ Gottes *aus der Philosophie* als Lehrsatz geduldet und zu diesbezüglichen Anwürfen geschwiegen. Heute, da das Werk Heideggers in einer dem Abschluß nahen Geltung vorliegt, kann das *Gegenteil* festgestellt werden. Heidegger gibt selbst die Deutung für dieses zeitweise Schweigen über Gott: mehrmals sagt er, vor allem im Hinblick auf Nietzsche, aber auch bei Interpretationen von Dichtern und anderen Denkern, daß das „Ungesagte“ eines Denkers das *Wichtigste* seines Denkens sei und sich erst in späterer Zeit als *wesentliches* Element rezensierter Philosophie offenbare<sup>1</sup>. Sein „ungesagter“ Gott ist also der *wahre* [56] Gott, das zentralthematische Anliegen. Er ähnelt gerade in dieser seiner Ungesagtheit und Unsagbarkeit nicht nur strukturell, sondern auch funktional dem Gott der katholischen Kirche.

Heidegger kommt von der katholischen Kirche, ja *aus* dieser, und hat seine „Heimat“ nie verlassen, was er ja selbst nach regionaler, brauchtumsmäßiger und ideologischer Hinsicht betont. Er hat die Denk-Kapazität des Katholizismus nie überschritten, auch dann nicht, als er, dem nationalsozialistischen Lehrbetrieb getreu, einigermassen offen gegen katholische Einrichtungen auftrat<sup>2</sup>. Diese Erscheinung einer temporären anti-katholischen Haltung katholischer Universitätsprofessoren während der Nazi-Zeit ist heute längst geklärt: eifernde Katholiken haben im Zuge des nationalsozialistischen Auftriebs scheinbar anti-klerikale Positionen bezogen, um später diese – unter dem Vorwand, lediglich „Auswüchse“ bekämpft zu haben – durch übertriebene Treue und andere „gute Werke“ wieder gut zu machen.

Die *ganze* Philosophie Heideggers durchzieht *ein katholisches Grund-Motiv*: die „Seins-Frage“, und zwar in einer Aufgliederung, daß sie die Frage der Identität des „Seins“-Begriffs mit „Gott“ oder die Deutbarkeit des „Seins“ *als* „Gott“ fordert. Diejenigen, die Heideggers Philosophie als „Existentialismus“ ohne nähere Präzisierung der existentiellen Position des Philosophen bezeichnen, werden ihr nicht voll gerecht<sup>3</sup>. Meist be-[57]ruht solche Typisierung darauf, daß der betreffende Rezensent nur

---

<sup>1</sup> Z. B. in: *M. Heidegger*: Nietzsche. Pfullingen 1961. Bd. II. S. 484. *K. Löwith* hält in „Heidegger – Denker in dürrtiger Zeit“, 2. Aufl., [56] Göttingen 1960, S. 111, fest, daß „das religiöse Motiv“ bei Heidegger ein „Ungesagtes“ bleibt. *Philosophisch* genießt das „Ungesagte“ bei *Heidegger* ungeheuren Rang.

<sup>2</sup> Unterlagen hierzu bei *G. Schneeberger*: Nachlese zu Heidegger. Bern 1962; siehe auch: *W. R. Beyer*: Herr Heidegger – und die Friedensfrage. In: *DZfPh*. Heft 12/1962. S. 1533 ff.

<sup>3</sup> Hier ist *G. Lukács* zu nennen, dessen „Heidegger redivivus“ als Anhang zu dem Buche „Existentialismus oder Marxismus“, Berlin 1951, die Einreihung *Heideggers* unter den Existentialismus proponiert. *Lukács'* Meinung, *Heidegger* habe seine „präfaschistische Vergangenheit aufräumen, ja sie durch Uminterpretation (im Humanis-[57]mus-Brief) annullieren wollen“ (S. 183), enthält nur Teil-Richtigkeiten: *Heidegger* hat nichts um-interpretiert. Er war immer Faschist, als

„Sein und Zeit“ in den Blick nimmt oder die Werke Heideggers nur bis zum „Humanismus-Brief“ (1947) auswertet. Heidegger selbst weist eine Einreihung unter die Existentialisten zurück. Ausgangsmäßig dürfte seine Lehre als *Fundamental-Ontologie* charakterisiert werden. Heute aber, da das ganze Werk immerhin bis zu einem gewissen Abschluß überschaubar geworden ist, muß hierfür die *Seins-Mystik* als das Prädikations-Moment herausgearbeitet werden, und zwar eine *Seins-Mystik*, die wichtige Momente der *katholisch* gefärbten Mystik in sich birgt und vertritt.

Neuerdings kam der Ausdruck „Katholizität“ auf. Der Benediktiner-Pater Thomas Sartory schrieb ein Buch „Mut zur Katholizität“<sup>4</sup>. „Katholizität“ wird hier als Ausdruck einer *besonderen*, zur Schau getragenen katholischen Haltung und Lebensweise, als Bezeichnung für ein betontes katholisches „Sein“ genommen. Heideggers „Seins“-Lehre stellt ihren Grundbegriff „Sein“ für eine praktische, reale Entfaltung von Katholizismus zur Verfügung. Sie vertheoretisiert „Katholizität“. Denn diese – die als „katholisch-Sein“ auftritt – gründet im Beiseitestellen der „Vernunft“ unter Hinwendung zum Glauben an das [58] „abgründige Geheimnis der Kirche“. Dasselbe leistet Heideggers „Sein“, das in Parallele zum „verborgenen“ und „sich offenbarenden Gott“ sein „Geheimnis“ zeit- und fallweise „lichtet“. Aufmerksame Kritiker fanden in Heideggers Philosophie eh und je theologische Anklänge. Karl Löwith hat mehrere Anknüpfungspunkte zwischen Heideggers Seins-Begriff und einer theologisch zu wertenden Philosophie aufgespürt<sup>5</sup>. Es gilt aber, darüber hinaus weitere beweiskräftige *Katholizitäts*-Dokumente in der Philosophie Heideggers aufzuzeigen und ihr Eingehen zu einer Parabiose mit der *katholischen* Mystik aufzudecken. Nicht die Religions-Nähe Heideggers (zur Religion schlechthin) interessiert, sondern die Verwandtschaft mit dem *streitbaren*, *aggressiven* und geradezu *mit faschistischen Elementen durchsetzten* Katholizismus. Da Heideggers Lehre immer zeitbezogen genommen wurde und sich selbst als „Zeitigung“ versteht, sohin sich auch als aktuelles Politikum verstanden wissen will, muß auch der mit Heidegger in Verwandtschaft stehende Katholizismus qualitativ als das genommen werden, was er in Wirklichkeit ist, d. h. als *Klerikal-Faschismus*. Einst überwog – nach außen hin – bei Heidegger das faschistische Element dieses politischen Phänomens, heute verdeckt das katholische seine ganze Philosophie. Das Aufblühen der „*Heideggerei*“ im Zeitalter des [59] Klerikal-Faschismus bleibt daher eine gesetzmäßige Erscheinung, die es zu untersuchen gilt<sup>6</sup>.

### *Die metaphysische Qualität der Heideggerschen Frage*

Die ganze Philosophie Heideggers stellt sich als „Frage“ vor. Der Denkschritt vollzieht sich in „Fragen“ und als „Frage“. Nicht die Philosophie stellt Fragen, sondern: philosophieren *ist* fragen. Dadurch wird Heideggers Philosophie selbst zur „Frage“. Sie wird frag-würdig.

Dies festzuhalten muß Aufgabe einer Heidegger-Kritik sein. Jede Kritik muß sich in gewissem Sinne wiederholen, weil sie das kritisierte Moment immer wieder unter neuen Vorzeichen anzugehen

---

Präfaschist, als Nationalsozialist, als Klerikal-Faschist in seiner heutigen Prägung, und auch, das kann gegenüber Lukács verteidigt werden, im „Humanismus-Brief“.

Bereits G. Mende hat das in seinem Buch „Studien über die Existenzphilosophie“, Berlin 1956, gezeigt und gegen diese Meinung von Lukács polemisiert (S. 83 f. und S. 157). Wenn auch Mendes Buch fast den Eindruck erweckt, als ob der „deutsche Existentialismus“ nur durch die Namen Heidegger und Jaspers vertreten würde, so muß betont werden, daß Mende zutreffende Zeichnungen hinsichtlich Heideggers gibt. Seine auf S. 33 aus der Natur der rezensierten Philosophie abgeleitete Vorhersage ist eingetreten: Heidegger durfte nun „wieder offen auftreten“. Er wurde gefeierter „Held“.

<sup>4</sup> Th. Sartory: Mut zur Katholizität. Salzburg 1963.

<sup>5</sup> K. Löwith sagt in der Abhandlung „Heidegger – Denker in dürftiger Zeit“ auf S. 12: „Es ist vorzüglich dieser religiöse Unterton eines epochalen und eschatologischen Bewußtseins, auf dem die Faszination von Heideggers Denken beruht.“ S. 20: „Heideggers Begriff des ‚Andenkens‘ scheint so der Anbetung und dem Gebet zu begegnen.“ S. 21: „Heideggers Kehre zum sich selber gebenden Sein ‚könnte‘ eine Rückkehr zu seinem theologischen Anfang sein.“ S. 42: „Heideggers Seins-Begriff erinnert an Augustinus’ Seinsbegriff.“ S. 52: „Man fragt“ sich, ob diese Philosophie „nicht vielmehr die Übersetzung der Lehre vom Sündenfall in das Verfallen an die Welt des Seienden ist“. S. 59: „Zurückwendung zum Sein als dem Ort eines möglichen Gottes.“ S. 72: „Die Kraft seines philosophischen Denkens verbindet sich mit einem religiösen Motiv.“

<sup>6</sup> Den nachfolgenden Ausführungen liegen teilweise Gedanken zugrunde, die anläßlich einer Gast-Vorlesung an der Karls-Universität zu Prag am 4. Dezember 1961 zum Thema „Der Differenzbegriff bei Hegel, Heidegger und Marx“ und einer Gast-Vorlesung an der Eötvös Léránd-Universität zu Budapest am 23. Mai 1963 zum Thema „Heideggers Metaphysik“ entwickelt und in anschließenden Diskussionen erhärtet worden waren.

verpflichtet ist<sup>7</sup>. Auch die Kritik hat zu „fragen“ und nicht nur die rezensierte Philosophie zu „befragen“. So darf man an den *Stimmen der Heideggerianer* wie an der ganzen modernen „Heideggerei“<sup>8</sup> nicht achtlos vorübergehen; man [60] muß auch hier wie Lenin gegenüber dem Empirio-kritizismus in all seinen Abschattungen vorgehen und die Meinungen der Schüler, der Anhänger, der Propagandisten und Vulgarisatoren einer organisierten Philosophie zu Hilfe nehmen, um den *Kern* der kritisierten Philosophie zu erfassen und *allseitig* kritisieren zu können.

Für all diese „Heideggerei“ ist der philosophische *Zweifel*, der immerhin geschichtlich wie ergebnismäßig eng mit der „*Vernunft*“ verbunden bleibt, zugunsten des Denk-Modells der „*Frage*“ beiseite gestellt. „*Frage*“ erhält eine „*Würde*“ und hebt das Frag-Würdige zu besonderem Rang empor. Nur das, was einer Frage wert ist, genießt philosophische Bedeutung. Liegen hier nicht Parallelen mit Ritus, Struktur und Heilsgeschehen der katholischen Kirche vor? Der Laie *fragt* und befragt die kirchlichen Institutionen; der Kirchengesang stellt sich als Frage und in der Form von Fragen vor; Beichte und erst recht dogmatische Lehre lassen sich in Frage-Form kleiden. Immer steht dem Katholiken ein „*Wissender*“ gegenüber, der befragt werden kann – und muß.

Auch die Metaphysik, das Objekt des philosophiegeschichtlichen Denkens Heideggers, tritt als „*Frage*“ auf. Dabei geht es Heidegger gar nicht um die Antwort, höchstens um eine „*Beantwortung der Frage*“. Wohl weiß er um die wechselseitige Verschränkung von Frage und Antwort; aber „*Antwort*“ ist ihm doch [61] „*das Bequeme*“, wie er sich im politischen Kampfeifer einmal ausdrückte<sup>9</sup>.

Wir müssen daher selbst fragen, und Zwar: was versteht Heidegger unter einer „*Frage*“? Heidegger würde diese Frage nicht so nüchtern stellen. Wahrscheinlich würde er sie in folgende Phrase kleiden: wie kommt unser An-denken an Heideggers Fragen so zum Ankommen an Heideggers „*Frage*“, daß wir diese *als Frage* befragen? Denn: die „*Frage*“ selbst muß befragt werden. Der Akzent bleibt immer auf dem „*Fragen*“. Er rückt nie auf die Antwort, es sei denn, die Ant-Wort öffne sich zu neuem Fragen, zur erneuten Frage, zur Rückfrage. Oder aber es wird die Ant-Wort in ihrem Wesensgehalt verbogen, allein schon dadurch, daß Heidegger zwischen einer „*legitimen*“ und einer „*philosophierenden*“ Antwort unterscheidet<sup>10</sup>. Ist dies nicht ein katholisches Moment? Der Priester allein weiß die „*legitime*“ Antwort. Wer nicht *ex cathedra* zu sprechen befugt ist, philosophiert nur herum. Aber auch dies ist wichtig. Heidegger liebt diese Antwort, die „*in sich philosophiert*“, denn diese gebärt – neue Fragen. Es ist dies aber keine echte, richtige *Ant-Wort*, kein *entgegengesetztes* Wort. Heidegger übersetzt denn auch das gute deutsche Wort „*Ant-Wort*“ im Französischen nicht mit „*réponse*“, sondern mit „*la correspondance*“, mit „*Ent-sprechung*“. Es bleibt also bei einem „*Sprechen*“, einem „*Gespräch*“ zwischen dem Fragenden und der Antwort. Auf keinen Fall darf die Antwort die Frage „*abschließen*“. Das wäre Heidegger ein Unding. Im „*Nietzsche*“ sagt er: „*Eine Antwort, die das Fragen verabschiedet, vernichtet sich selbst als [62] Antwort und vermag so kein Wissen zu begründen, sie zeitigt und verfestigt nur das bloße Meinen*“<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Siehe zur Heideggerschen „*Frage*“ auch: W. R. Beyer: Herr Heidegger – und die Friedensfrage. In: DZfPh. Heft 12/1962.

<sup>8</sup> Aus der fast unübersehbaren Flut der „*Heideggerei*“ sei hier nur eine betont katholische Stimme erwähnt: Der Münchner Ordinarius Max Müller (allgemein „*Existenz-Müller*“ genannt) hat in seinem Buche „*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*“, Heidelberg, 1. Aufl. 1949, 2. Aufl. 1958, in übertriebener Devotese gegenüber dem „*Meister*“ festgehalten, daß er selbst „*das Denken Martin Heideggers nie als einen ‚Standpunkt‘ empfunden (habe) und das Werk Heideggers nie als durch einen ‚ismus‘ kennzeichenbares System, sondern beides (Denken und Werk) als einen Aufbruch, dessen [60] Echtheit und Ursprünglichkeit einzigartig sind. Die Einzigartigkeit dieses Geschehens macht es daher unmöglich, daß aus ihm nun eine ‚Schule‘ erwächst.*“ Existenz-Müller hat recht: aus einer rein katholischen Philosophie kann keine eigene Schule erwachsen, sie ist selbst eine, eben die katholische. Müller geht es daher (S. 13) nicht um den Menschen und nicht um die Existenz (bei Heidegger), sondern einzig um das theologisch frisierte „*Sein*“ (S. 19), um „*das Geheimnis der Sünde*“ und um den Gleichklang der „*thomistischen Antwort auf die Seinsfrage*“ mit der „*existenzialistischen Seinsthese Heideggers*“ (S. 106). Entrüstet weist er eine Antithetik zwischen *Thomas von Aquin* und *Heidegger* zurück.

<sup>9</sup> Auf einer Wahlkundgebung der NSDAP am 11. November 1933: „*Um dieses Fragens willen allerdings fragen wir und stehen nicht zu Diensten der Müdigwordenen und ihrer behäbigen Sucht nach bequemen Antworten.*“ (Siehe: G. *Schneeberger*: Nachlese zu Heidegger. S. 149).

<sup>10</sup> Siehe: M. *Heidegger*: Was ist das – die Philosophie? Pfullingen 1960. S. 30, 32 ff.

<sup>11</sup> M. *Heidegger*: Nietzsche. Bd. I. S. 457.

Bereits in „Sein und Zeit“ tastet Heidegger die „Frage“ als philosophischen Denk-Schritt ab<sup>12</sup>. Damals – 1927 – stand fest, daß diese Sätze theologisch ausgedacht werden *können*, heute wissen wir, daß sie katholisch ausgelegt werden *müssen*. Heidegger sagte: „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein. Das erkennende Suchen kann zum ‚Untersuchen‘ werden als dem freilegenden Bestimmen dessen, wonach die Frage steht. Das Fragen hat als Fragen nach ... sein *Gefragtes*. Alles Fragen nach ist in irgendeiner Weise Anfragen bei ... Zum Fragen gehört außer dem Gefragten ein *Befragtes*. In der untersuchenden, d. h. spezifisch theoretischen Frage soll das Gefragte bestimmt und zu Begriff gebracht werden. Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das *Erfragte*, das, wobei das Fragen ins Ziel kommt.“

Dieses Fragen aus „Sein und Zeit“, das zugleich ein Fragen *nach* Sein und Zeit war, blieb immerhin noch auf eine Antwort-*Möglichkeit* angelegt. Programmatisch hat Heidegger diese Frage-Weise nicht durchgehalten. Später, als er ganze Vorlesungen unter die thematische Grundnote der „Frage“ stellte, wie „Was heißt Denken? oder „Was ist Metaphysik?“ oder „Was ist das – – die Philosophie?“ oder „Die Frage nach der Technik“ blieb es beim *Gefragten*, das zugleich als das Befragte in gleißnerischer Sprache sich selbst zur Frage machte. Der Durchstoß zum *Erfragten* gelang nicht. Warum? Wir wollen – heideggerisch – die Antwort in Frage-Form vorstellen: Ist das *Erfragte* – etwa Gott? Gott, bei dem allein „das Fragen ins Ziel kommt?“ Nach Heideggers eigenem Bekenntnis könnte dann das Fragen [63] *innerhalb der Philosophie* nicht ins Ziel kommen, weil dieses ein außer-philosophisches, ein typisch katholisch-klerikalisierendes Moment ist.

Es bleibt daher beim Frage-*Spiel*. Heidegger liebt diese Darstellungsweise moderner bürgerlicher Philosophie: *das Spiel*. Wie immer ist Heidegger „modern“ in seinem Denken. Aber auch beim Frage-Spiel gelingt der Griff nach dem „Erfragten“ nicht; jüngst hat Heidegger beim *Sprach-Spiel* die „Sprache als Sprache zur Sprache gebracht“ und „kam“ nach seinen eigenen Worten „dabei nicht ins Ziel“. Er konnte dies ja auch gar nicht. Denn das, was Heidegger über das Denken anderer sagt, trifft ihn selbst: Der Denker „kann sein eigenstes selbst nie sagen. Es muß ungesagt bleiben, weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt“<sup>13</sup>. Das „eigenste“ Heideggers hat also der Philosoph selbst nie gesagt. Es bleibt für ihn „unsagbar“, es bleibt sein „erfragtes Ziel“, in das er nicht ankommt – es bleibt der unnahbare, ferne und doch nahe, mit allen Prädikaten der katholischen Kirche ausgezeichnete *Gott*. Es macht gar nichts aus, wenn der Philosoph Heidegger wenig oder gar nichts von ihm „sagt“; auf alle Fälle aber „empfängt“ das, was er über Gott sagt, „seine Bestimmung aus dem Unsagbaren“, also: aus Gott. Und zwar aus einem metaphysisch veranlagten, nicht etwa aus einem rationell begründeten Gott. Wer Hegels Gotteslehre mit Heideggers Gottes-Fragerei vergleicht, wird den Unterschied zwischen dem protestantischen und dem katholischen Gott auf der philosophischen Ebene erfassen: Hegel sucht und ringt um die authentische „Antwort“; für Heidegger macht es nichts aus, wenn die „Antwort“ ungesagt und in neue Fragen verstrickt bleibt.

„Die Beantwortung der Frage“<sup>14</sup>, in die Heidegger die Frage „Was ist Metaphysik?“ einstimmen will, stellt eine geringe [64] Stufe des Antwortens vor. Es ist eine verschämte Antwort, keine gerechtfertigte mit geschichtlichem Rang. Da die „Antwort“ stets qualitäts-gleich mit der Frage auftritt, muß auch die Antwort metaphysischer Natur sein: sie tritt als erneute Frage auf<sup>15</sup>. Sie verbleibt im Fragekreis einer außerhalb denkgesetzlich erfaßbarer Problematik liegenden Fundierung. So mündet die Frage „Was ist Metaphysik?“ ein in ein „Zurückschwingen in die Frage der Metaphysik“, in die „*Grundfrage*“, „die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“

Diese „Grundfrage“ aller heideggerischen Fragen entstammt der Scholastik. Sie hat metaphysischen Charakter. Ist die „Grundfrage“ so charakterisiert, muß *alles* Fragen derselben Qualität sein. Die

<sup>12</sup> Vgl.: *M. Heidegger: Sein und Zeit*. Tübingen 1949. S. 5. Diese Ausgabe ist der unveränderte Nachdruck der Erstausgabe von 1927.

<sup>13</sup> *M. Heidegger: Nietzsche*. Bd. II. S. 484.

<sup>14</sup> Siehe: *M. Heidegger: Was ist Metaphysik?* 8. Aufl. Frankfurt a. M. 1960. S. 33.

<sup>15</sup> Ebenda. S. 42.

Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ lenkt unweigerlich zur Annahme eines übersinnlichen Schöpfers, eines Creators [Hervorbringer], dem dann ein Creatum [Hervorgebrachtes] gegenübersteht. Diese Frage bleibt der Grundgehalt der Heideggerschen These von der „ontologischen Differenz“ und verbirgt sich in ihr. Denn auch diese Differenz-Lehre hat nur dann einen (und zwar einen metaphysischen) Sinn, wenn zwischen Schöpfer und Geschöpf ein *Unterschied* besteht.

Der metaphysischen Natur seiner „Frage“ entsprechend läßt Heidegger auch den „Zirkel“ als philosophische Denkfigur zu<sup>16</sup>. Es kommt ihm auf das „Ausschreiten eines Zirkels“ an<sup>17</sup>. Für Heideggers metaphysische Frage eignet sich der „Zirkel“ als Denk-Weg. So kann die Rückkehr zur *Ausgangs-Frage* stattfinden, nicht etwa zu einer Zusatz-Frage. Philo-[65]sophisch klassifiziert kann in das Zirkel-Denken Nietzsches „Wiederkehr“-Programm einverleibt werden. Daß aber Nietzsches „Wiederkehr des Gleichen“ als nationalsozialistisches *rudimentum* [erster Versuch] operieren kann, liegt auf der Hand, ebenso wie die Charakterisierung dieser Denkerscheinung als Metaphysik. *Jedes* philosophische Thema wird von Heidegger als Frage eingeführt und dann *be-fragt*. „Sein und Zeit“ hatte die „Grundfrage“ etwas anders gestellt, und zwar als die Frage nach dem Sinn von Sein und die Erhellungsmöglichkeit aus der Zeitlichkeit des Seins. Doch blieb die metaphysische Qualität der Frage erhalten, als diese Frage an den Rand geschoben und durch die *Frage nach dem Sein* überschattet wurde. *Alle* Fragen Heideggers offenbaren diesen metaphysischen Gehalt: die Frage nach dem Nichts, die Frage nach dem Grund und vor allem die Frage nach dem Unterscheidenden zwischen Sein und Seiendem, eine Frage, die Heidegger als die „*ontologische Differenz*“ in eigenwilliger Benützung des Differenzbegriffes proponiert<sup>18</sup>.

Heute heißt es bei Heidegger: „Wenn anders die Frage nach dem Sein als solchem die umgreifende Frage der Metaphysik [66] ist, dann erweist sich die Frage nach dem Nichts von der Art, daß sie das Ganze der Metaphysik umspannt“<sup>19</sup>. Sogleich aber geht der Frageschritt weiter: „Die Frage nach dem Nichts stellt uns – die Fragenden – selbst in Frage. Sie ist eine metaphysische“<sup>20</sup>.

Die Frage, die über den Fragenden selbst hinausgeht, die gewissermaßen *hinter* diesem Fragenden die Frage (und nur beiläufig die Antwort) sucht, also metaphysischer Natur bleibt, zwingt dazu, auch Heideggers Philosophie als Frage in Frage zu stellen. Heidegger selbst stellt sich nicht *zur*, sondern *in* Frage.

Auch die *politischen* Probleme der Heideggerschen Philosophie, die ihr letzten Endes das Gepräge geben und in der Zeit des Präfaschismus, des Nationalsozialismus und des Klerikalfaschismus virulent blieben, kommen als „Fragen“ zum Aufschein<sup>21</sup>. Jedoch niemals als *Vor-Fragen*. Diese Einrichtung kennt Heidegger nicht. Bei ihm gibt es nur die „Grund-Frage“, die „umgreifende Frage“ oder eben „die“ Frage. Die Klärung einer Vor-Frage würde fortschreitendes Denken ja verleiten, auf dieser aufzubauen und dann nicht mehr „fragend“ vorzugehen. Heidegger bleibt aber im Stadium der

<sup>16</sup> H. G. Gadamer hat 1959 in der Festschrift zu Heideggers 70. Geburtstag „Vom Zirkel des Verstehens“ abgehandelt (S. 24 ff.). Heidegger selbst hält die Rede vom Zirkel für „vordergründig“. Siehe: M. Heidegger: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959. S. 150 ff.

<sup>17</sup> Siehe: O. Pöggeler: Der Denkweg Heideggers. Pfullingen 1963. S. 65/66.

<sup>18</sup> Heidegger benützt dabei einen oberflächlichen Differenzbegriff, der nichts anderes als „Unterschied“ besagen soll. Auch aus der Schrift „Identität und Differenz“, Pfullingen 1957, läßt sich nicht entnehmen, daß Heidegger die Schrift von Boëthius „de differentiis topicis“ [Über die topischen Differenzen] und die eingehenden Ausdeutungen durch C. Prantl in „Geschichte der Logik im Abendland“, Leipzig 1927, Bd. I, S. 684, kennt. Im echten Differenz-Begriff steckt mehr als die Feststellung der „Andersheit“. Zum mindestens muß dieses Anders-Sein immer daraufhin abgestellt werden, ob und wie (gegebenenfalls: wann) es *aufholen* kann.

Noch schwieriger wird dieser farblose Heideggersche Differenzbegriff, wenn wir bedenken, daß Heidegger auch eine „theologische Differenz“ entwickeln wollte. Die spekulative Theologie soll zugunsten einer ihr „different“ gegenüberstehenden Offenbarungs-Theologie abtreten. Diese steht dem Menschen vorgelegt gegenüber, allenfalls kann er „ihr durch ein offenbleibendes Fragen entgegendanken“, wie O. Pöggeler in „Der Denkweg Heideggers“, S. 261, des näheren darlegt. Schließlich besteht dann auch zwischen der „ontologischen“ und der „theologischen“ Differenz wiederum eine Differenz.

<sup>19</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik: S. 40.

<sup>20</sup> Ebenda. S. 41.

<sup>21</sup> Siehe: W. R. Beyer: Herr Heidegger – und die Friedensfrage. In: DZfPh. Heft 12/1962. S. 1533 f.

Frage und des Fragens. Auch das, was ihn heute am meisten be- und fast erdrückt, das *technische* Problem, kommt als „Frage“ zur Frage<sup>22</sup>.

Dieses fortwährende Fragen erweist sich keineswegs als unkatholisch. Heidegger hat immer einen Zug zum Katholizismus verraten. Elternhaus wie Schule (in Konstanz) vermitteln rein [67] katholische Erziehung. Die erste philosophische Arbeit „Neuere Forschungen über Logik“ veröffentlichte Heidegger 1912 in der „Literarischen Rundschau für das *katholische* Deutschland“<sup>23</sup>. Während der Zeit des Präfaschismus („Sein und Zeit“, 1927) und in den ersten Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft verbarg er diesen Katholizismus in religiös-neutral klingenden Wendungen. Im „Humanismus-Brief“ (1947) zögert er: es wird *jeder* Humanismus, gleichgültig, ob klerikaler, materialistischer oder kommunistischer, in ein Seins-Geschick gepreßt und vom Heute her kritisiert. Damals – 1947 – wußte „man“ noch nicht so recht, wie das politische Seins-Geschick sich für die in den westdeutschen Besatzungszonen Lebenden auswirken werde. Es lag aber auf alle Fälle die klerikale Chance als Möglichkeit greifbar. Nachdem dann die politischen Würfel gefallen waren, war es leicht, dieses „Fragen“ in die klerikale Lehrmeinung einzubringen. Heidegger umging dabei die Antwortpflicht, indem er das „Fragen“ selbst theologisierte<sup>24</sup>.

[68] So kann denn auch das „Höchste“, was die Heideggersche Philosophie zu verleihen befugt ist – *Gott* –, in die Gestalt der „Frage“ gerückt und so vergöttlicht werden. Die Gottes-Gewißheit, die einst das A und O aller Religion und daher auch aller Theologie war, wird bei Heidegger als metaphysischer Befund zurückgestellt. Gott ist in der „Frage nach ihm“ das eigentlich „Göttliche“, weil eben die Frage weit höher als das Wissen und die Gewißheit rangiert. In der Nietzsche-Vorlesung heißt es deshalb: „Zu bedenken bleibt, ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiß ist und als gewisser je nach Bedarf gleichsam auf die Seite gestellt werden kann, um nach Bedarf herbeigeht zu werden“<sup>25</sup>.

Dem klerikalen Zug der gegenwärtigen westlichen Philosophie folgend kleidet Heidegger sein „Fragen“ nunmehr in ein frommes Gewand. Heidegger war immer *modern*: äußerlich (in der Kleidung) und denkordnungsmäßig (im Aufnehmen *kommender* Mode-Phänomene). Sein Denken tritt im modernen Gewand auf: das „Fragen“ wird *fromm*. Im Wortschatz der von ihm immer mehr zu Rate gezogenen deutschen Mystik eines Angelus Silesius, eines Jakob Böhme und anderer reift der lapidare Satz: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“<sup>26</sup>.

[69] So besehen wird jedes „Fragen“ zur *metaphysischen* Frage. Es geht nicht mehr um das Fragen als Konstruktions-Prämisse des Denkens; Fragen wird nicht zum erkenntnistheoretischen Hilfsmittel.

<sup>22</sup> Der Vortrag „Die Frage nach der Technik“ wurde von *Heidegger* bereits 1949 in Bremen und dann in erweiterter Fassung 1955 in München gehalten. Zitiert wird nach dieser Fassung, die unter dem Titel: „Die Technik und die Kehre“ in Heft 1/1962 der „opuscula“ veröffentlicht wurde.

<sup>23</sup> *M. Heidegger*: Neuere Forschungen über Logik. In: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland. Jahrgang 1912. Bd. 38. S. 465 ff.

<sup>24</sup> In der Deutung des „Humanismus-Briefes“ Heideggers unterscheiden wir uns erheblich von *G. Lukács*. *Heidegger* will im „Humanismus-Brief“ *jeden* auch nur irgendwie gearteten „Humanismus“ abtun, weil er letzten Endes die „Frage“ vom Seienden her erleichtert und die nach dem „Sein als solchem“ verwischt. Dies als Anbiederung an den Marxismus zu nehmen, geht nicht an, wenn auch zugegeben werden muß, daß einige bekannte Stellen dieses Briefes ein ruhigeres Urteil über den Marxismus vertreten, als sonst gemeinhin in der Bundesrepublik gang und gäbe. Wir können auch nicht finden, daß *Heidegger* die „latent mitgedachten oder mitklingenden sozialen Bezüge“ (vgl.: *G. Lukács*: Existentialismus oder Marxismus. S. 165) nun verschweige. Gerade an der von *Lukács* zitierten Stelle kommt das katholische Moment Heideggers voll zum Durchbruch. Von diesem her muß die Deutung ansetzen. Der Schluß des „Humanismus-Briefes“ belegt dies. Es geht um das *Suchen Gottes*, das nur im „Denken“, wie es *Heidegger* als „Seins“-Denken entwickelt, gelingt. An und für sich gibt die onto-[68]logische Deutung des Wesens des Menschen zur Gottes-Frage weder ein „Ja“ noch ein „Nein“. Aber die „Vernunft“ muß zur Seite geschoben werden. Heidegger sagt auf S. 101: „Das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ein jenseitiges Wesen sei.“ Von diesem Satz an bis zum Schluß des Briefes geht es nur darum, ob durch Beistellung des Glaubens wir „uns auf das besinnen, was vom Sein zu sagen und wie es zu sagen ist“. (*M. Heidegger*: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. Bern 1947. S. 118).

<sup>25</sup> *M. Heidegger*: Nietzsche. Bd. I. S. 321.

<sup>26</sup> *M. Heidegger*: Die Technik und die Kehre. In: opuscula. Heft 1/1962. S. 36.

Es geht, wenn *Frömmigkeit* im Spiele sein soll, um ein das Denken übersteigendes „Gestimmtsein“ des Denkenden, um ein hinter diesem Denken Gesuchtes, um ein über dieses Denken hinaus, als *meta*-zielendes, emotional veranlagtes, letztlich eben religiöses Moment, mit einem Wort um das, was Nietzsche dem Klerikalismus vorwarf und als „Hinterwelt“ bezeichnete. Wenn „Fragen“ die „Frömmigkeit des Denkens“ sein soll, dann hat das Beharren im Fragen und das Vielfragen einen – eben seinen frommen – Sinn. Und gerade dies behauptet Heidegger, der meint, daß wir (die Menschen) „immer fragender werden“, also – immer frömmen<sup>27</sup>. Heute richtet – nach Heidegger – der Mensch seine „Fragen“ vor allem an die Technik und die Überwinderin dieser, die Kunst. Aber der Mensch bleibt dabei – immer nach Heidegger – im Zustand des „Fragens“, also: fromm. Der „Frömmigkeit“ entspricht denn auch die geduldige (passive) Hinnahme des Seins-Geschicks, des sich ereignenden Seins, *das vom Menschen nicht gestaltet, sondern befragt wird*. Es geht bei der Technik nicht um Können, um Leistung, um Arbeitserfolg und Ausnützung desselben zum Nutzen der Menschheit. Wir hören bei Heidegger nur den Ausdruck einer *devotio* [Weihung] und *contemplatio moderna* [moderne Anschauung]: Die „Frage nach der Technik ist die Frage nach der Konstellation, in der sich Entberging und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet“<sup>28</sup>.

Wohin führt dieses Fragen, diese „Frömmigkeit des Denkens“? Jedes Fragen Heideggers mündet nach der Abstreifung der Seins-Frage als Sinn-Frage in die Frage nach dem Unterschied des Seienden gegenüber dem Sein und kann hier – ohne Antwort zu erheischen – im Zustand der Frage verweilen. Diese [70] „*ontologische Differenz*“, dieser Überstieg des Seienden zu einem übersinnlichen Sein hin, das es eh und je schon selbst ist, denn Seiendes ist immer Seiendes von Sein, wird als *metaphysische* Frage in das Philosophieren eingewoben. Vom Sein her zum Seienden hin ist es ein „Überkommnis“, vom Seienden her zum Sein hin dagegen ein „Ankommen“, ein Ankommen des Seienden in der Unverborgenheit des Seins – ein Vorgang, der sich für Heidegger als „*Wahrheitsgeschehen*“ erfragen läßt. Wird hierbei dem „Sein“ die Qualität eines *summum ens* [höchstes Wesen] unter- oder beige stellt, so ist der Weg zur *Onto-Theo-Logie* offen, und zwar zu einer Onto-Theo-Logie, die in nichts der scholastischen Seinslehre nachsteht. Diese Onto-Theo-Logie entsteht aus zwei Wurzeln: Gründung des Seienden im Sein, als Ontologie, und Gründung des Seins in einem höchsten Seienden, also Theologie. Dieses höchste Seiende muß nicht unbedingt ein persönlicher Gott oder die Vorstellung von ihm sein. Nach Nietzsche kann es auch der *Wille zur Macht* sein, weil er als der letzte Grund, in sich selbst gründend, die Begründung von allem, was ist, abgibt. Nach Heidegger kann es – ungesagt bleiben, weil es dann im „*Wahrheitsgeschehen*“ sich fallweise zu entbergen vermag.

Damit ist eine gewisse Stufe der Metaphysik und der Anschluß an die moderne katholische Lehre erreicht. Otto Pöggeler, einer der besten Heidegger-Interpreten, hält fest: „Damit wird die Metaphysik zur Onto-Theo-Logie: sie denkt das Sein vom Göttlichen als dem Grund (logos) alles Seienden her“<sup>29</sup>. Das Frommsein des Denkens hat sich also bezahlt gemacht.

Indem Heidegger immer mehr in den „Grund der Metaphysik“ zurückgeht, entfernt er sich von der überkommenen Metaphysik, deren Vollendung er in Nietzsche sah. Er kann dies leicht [71] durchsehen: denn seine metaphysische Frage hatte ja keine endgültige Antwort erhalten. Sie war als „Beantwortung der Frage“ zur Ausgangsfrage *zurückgekehrt*. Wörtlich hatte ja der Abschnitt „Die Beantwortung der Frage“ in der Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ mit einem *Fragezeichen* und einem „Zurückschwingen in die Grundfrage der Metaphysik: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ geendet. Den in „Sein und Zeit“ offen gelassenen und erst durch ein *anderes* Fragen (das ist letzten Endes der Sinn der „Kehre“!) gewonnenen *Sinn* von Sein, den Otto Pöggeler als „Ereignis“<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vgl.: Ebenda.

<sup>28</sup> Ebenda. S. 33.

<sup>29</sup> O. Pöggeler in seinem ersten Heidegger-Kommentar, betitelt: „Sein als Ereignis“. Die *Martin Heidegger* zum 26. September 1959 gewidmete Publikation ist in der Zeitschrift für philosophische Forschung, Jahrg. 1959, S. 597 ff., veröffentlicht.

<sup>30</sup> Vgl.: Ebenda. S. 621: „Sein als das unverfügbare, jeweils geschichtliche *Seinsgeschick* zeigt sich in seinem Sinn oder in seiner Offenheit und Wahrheit als *Ereignis*. Ereignis meint hier nicht, wie noch innerhalb der Terminologie von ‚Sein

dokumentiert, Helmut Kuhn als ein „Gezeitigtes“<sup>31</sup> und Ilting als „Bewegtheit“<sup>32</sup> deuten will, kann nun – nach der „Entbergung“ – das metaphysische Fragen durch ein *Rück gehen in den Grund der Metaphysik* überfragen, indem die Frage zurückgeht, zurück in das „Ungedachte der Metaphysik“.

Der erste Heidegger-Kommentar Pöggelers<sup>33</sup>, abgeschlossen *vor* der Veröffentlichung des umfassenden zweibändigen Nietzsche-Werkes Heideggers, sieht Heideggers *Abschluß* der Metaphysik wohl etwas zu früh und etwas zu „ereignis“-haft. Heideggers spätere Themen, stets aktualisiert vorgetragen, wie „Sprache“, „Kunst“, „Technik“, bleiben im Bereich des metaphysisch genommenen Grundbegriffs „Sein“ und können sich, [72] auch wenn nunmehr *anders* gefragt wird, aus ihm nicht lösen. Pöggeler meinte: „Je mehr Heidegger in sein eigenes Denken einkehrt, desto mehr läßt er die metaphysische Begrifflichkeit zurück. Er läßt auch den Grundbegriff ‚Sein‘ fallen, weil dieser ein spezifisch metaphysischer Begriff ist. Er kann diesen Begriff fallen lassen, weil das, was die Metaphysik unter diesem Titel dachte, durch eine Besinnung auf den Sinn von Sein zurückgedacht ist in das Ereignis“<sup>34</sup>. Pöggelers Prophezeiung ging nicht in Erfüllung. Der am 31. Januar 1962 gehaltene Vortrag Heideggers über „Zeit und Sein“<sup>35</sup> strotzt nur so vom Begriff „Sein“, das nunmehr hypostasiert als „Sein-eigens gedacht“ als „Sein-allein“ fungiert und einen weiteren Schritt zur katholischen Seins-Lehre vollzieht, indem es sich immer mehr vom „Seienden“ entfernt und seine eigene Apotheose vorbereitet.

Heideggers Denken bleibt in klerikaler Verstrickung. Bis heute. Es bezieht nur *innerhalb* dieses Rahmens neue Positionen, die immer mehr dem *kämpferischen* Katholizismus zusprechen und eine betont zur Schau getragene „Katholizität“ verraten. Das „Ende der Metaphysik“, das Heidegger propagiert, ist der Beginn einer heideggerischen, klerikal gefärbten „Metaphysik“, die, als „Seinslehre“ deklariert, eine *Seins-Mystik* proponiert. Der Weg, den diese (alte) Metaphysik über sich hinausgeht und der als „neuzeitliche Metaphysik“ bei Leibniz und Nietzsche ausläuft, wird zur Frage der *Geschichtlichkeit*. Die Nietzsche-Vorlesung entfaltet die Metaphysik als „*Geschichte* des Seins“<sup>36</sup>. Diese „Geschichte“ endet mit der Feststellung, die (bisherige) Metaphysik sei daran gescheitert, daß die Frage nach dem Sein und damit nach dem Nichts nicht richtig gestellt [73] wurde. Die Fehlfragen resultierten aus *pro domo-Fragen* [Fragen zum eigenen Nutzen]. Die letzte Entwurfs-These zur „Geschichte des Seins als Metaphysik“, die Ziffer 10, lautet denn auch: „Alle Ereignisse in der Geschichte des Seins, die Metaphysik ist, haben ihren Beginn und Grund darin, daß die Metaphysik das Wesen des Seins unentschieden läßt und lassen muß, sofern ihr eine Würdigung des Fragwürdigen zugunsten der Rettung ihres eigenen Wesens von Beginn an gleichgültig bleibt, und zwar in der Gleichgültigkeit des Nicht-Kennens“<sup>37</sup>. Heidegger glaubt deshalb über die Metaphysik, die er in sein Denken zwar aufgenommen, ihr Ende aber zu Ende gedacht hat, und die er daher verwindet, hinaus zu sein, weil er nicht mehr wie die Metaphysik und ihr Vollender Nietzsche die Frage nach dem *Sein des Seienden* stellt, sondern diese Frage als bloße *Leitfrage* nimmt und durch Entfaltung der *Grundfrage* überstürzt, der Frage nach dem *Sein* selbst und seiner Wahrheit<sup>38</sup>.

Und nun „fragen“ wir: Warum soll diese „Seinsfrage“ nun nicht mehr metaphysisch sein? Etwa deshalb, weil es nicht mehr um das „Sein des Seienden“ geht, sondern um das „Sein“ schlechthin? Oder weil ein Überstieg vom Seienden zum Sein nun nicht mehr *ausgangsmäßig* obwalten muß? Der Charakter des den Frage-Inhalt bildenden „Seins“ bleibt ein metaphysischer, gleichgültig, ob vom

---

und Zeit‘, ein bestimmtes Geschehnis oder Vorkommnis, sondern die Vereinigung des Daseins in das Sein und die Zueignung des Seins an die Eigentümlichkeit des Daseins.“

<sup>31</sup> Vgl.: H. Kuhn in: Zeitschrift für philosophische Forschung. Jahrg. 1960. S. 489 ff.

<sup>32</sup> Vgl.: K. H. Ilting in: Philosophische Rundschau. Jahrg. 1962. S. 31 ff.

<sup>33</sup> Als „zweiter Heidegger-Kommentar Pöggelers“ wird das Buch „Der Denkweg Heideggers“, erschienen im Hausverlag Heideggers, bei Günter Neske, Pfullingen 1963, bezeichnet werden können.

<sup>34</sup> O. Pöggeler: Sein als Ereignis. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Jahrg. 1959. S. 627.

<sup>35</sup> Bericht bei H. Rombach: Die Gegenwart der Philosophie Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens. Freiburg/München 1962. S. 105 ff.

<sup>36</sup> M. Heidegger: Nietzsche. Bd. II. S. 399.

<sup>37</sup> Ebenda. S. 459.

<sup>38</sup> Vgl.: M. Heidegger: Nietzsche. Bd. I. S. 454 ff.; Bd. II. S. 260.

Seienden zum Sein oder vom Sein auf das Sein selbst gefragt wird. Das „Sein“, nach dem nun unmittelbar gefragt und das direkt „befragt“ wird, bleibt ein metaphysisches allein schon deshalb, weil es außerhalb und *über* dem *realen* Sein, dem Seienden, angesiedelt auftritt. Es ist das alte „Sein“ des scholastischen ontologischen Gottesbeweises, das uns in der „ontologischen Differenz“ Heideggers immer wieder begegnet, das „Sein“, das denkgesetzlich ein anderes Sein bei Gott als bei dem Menschen sein *muß*. Creator und creatum müssen sich seinsmäßig irgendwie unterscheiden. Nur [74] von diesem Unterschied her kann das qualitativ höhere, vollkommeneren „Sein“ überhaupt erfaßt werden. Deshalb wird dieser Seinsbegriff – scholastisch wie heideggerisch – durch das gebildet und gewonnen, ja konstruiert, was *außerhalb* des natürlichen Seienden liegt und vorhandenes, anwesendes „Sein“ übersteigt.

Wenn Heidegger meint, die (alte) Metaphysik bedenke nur die Wahrheit des *Seienden*, nicht aber die Wahrheit des Seins selbst, so muß er selbst bedenken, daß dieses „Sein“ nur dann die alles Seiende übergreifende Allgemeinheit sein kann, wenn es ein mystischer Begriff bleibt. In jedem Falle färbt die metaphysische Qualität des Begriffs des „Seienden“ auf den Seins-Begriff ab. Fungiert der Seins-Begriff aber als mystischer Begriff, dann steht er sowieso außerhalb der Realität, der Materialität, der „Wahrheit“ – und operiert in einem metaphysischen Umkehrspiel, das der Entlarvung harret. In der Metaphysik bleibt das reale, materiale „Sein“ aus. Ja Metaphysik *ist* gerade dieses Ausbleiben des (realen) Seins, weil das Seiende allein in die Offenheit des Seins tritt und damit dieses bewährt. In der Metaphysik kommt allein das Unverborgene des Seins, das Seiende, nach Meinung Heideggers vor das Denken. Er aber will das Verborgene treffen, das „Sein“. Damit wird dem „Sein“ ein *Vorrang* gesichert, was gerade bei der Betrachtung der „ontologischen Differenz“ immer beachtet werden muß. Das Da-Sein gründet nicht in sich selbst. Es leitet sich aus einem „Sein“ ab, das ein übergeordnetes bleibt. Das – ist christliche Mystik. Und – da sich dieses „Sein“ offenbart, „entfaltet“, „lichtet“ – ist es katholisch gezeichnete Mystik.

Es wäre einer Untersuchung wert, den Heideggerschen Seins-Begriff auf seine Verwandtschaft mit dem thomistischen Seinsbegriff zu prüfen. Gibt Heidegger auf die „Seins-Frage“ eine „legitime“ oder eine „philosophierende“ Antwort? Wir haben gesehen, daß für Heidegger „antworten“ „entsprechen“ be-[75]deutet, und gerade diese Denkfigur des „Entsprechens“ ist es, die Thomas von Aquin dem aristotelischen Seins-Begriff beistellt und dadurch kirchlich-hierarchisch frisiert. Wohl geht auch Heidegger betont und unter fortwährender Apostrophierung des Stagiriten von der aristotelischen Frage „to ti on? [Wesenswas]“ aus und nimmt das Seiende als Erscheinungsweise von „Sein“. Aber dieses „Sein“ ist nicht – etwa wie bei Averroes und den von ihm beeinflussten Denkern des Hochmittelalters – ein ewiges, unerschaffenes, materialistischer Deutung zugängliches Sein, sondern ein „Sein“, das sich in „Entsprechungen“ aufteilen kann, das sich denen, die in seinem „Zuspruch“ stehen, entbirgt, so daß diese einer „Entsprechung des Seins“ teilhaftig zu werden vermögen. Der Gedanke tendiert zum thomistischen Seins-Begriff, zu „Sein“, dessen „analogia“ (entis) graduell einzelnen zugesprochen werden kann. Seinsvergessenheit und Seinsnähe – Pole des Seinsbegriffs des Aquinaten wie Heideggers – verfärben den eindeutigen, monistisch aufgezogenen Seinsbegriff der Aristoteliker.

Der junge Heidegger hatte in seiner Habilitationsschrift festgehalten, daß philosophische Probleme die einzelnen Zeiten überdauern; die philosophischen Probleme wiederholen sich<sup>39</sup>. Der Gedanke ist für jede (idealistische) geisteswissenschaftliche Problemgeschichte typisch: „Alle Epochen sind gleichnah zu Gott“. Die Wurzel des Gedankens verträgt sich mit dem Thomismus; in Heideggers späterer Vorliebe für Nietzsche und seinen „Wiederkehr“-Mythos findet er erneut Niederschlag. Daher die Heideggersche Kritik an der Kategorie des *Novum*<sup>40</sup>.

[76] In diesem „Seinsbegriff“ steckt aber auch ein Residuum der *Gnostik*. Das „Seiende“ bleibt gegenüber dem „Sein“ leerer. Die Inhaltsfülle liegt beim „Sein“. So sehr das *hic et nunc* gefeiert wird,

<sup>39</sup> Vgl.: M. Heidegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Habilitationsschrift. Tübingen 1916. S. 4 ff.

<sup>40</sup> Vgl.: M. Heidegger: Sein und Zeit. S. 19: „Ob die Antwort ‚neu‘ ist, hat keinen Belang und bleibt ein Äußerliches. Das Positive muß darin liegen, daß sie *alt* genug ist, um die von den ‚Alten‘ bereitgestellten Möglichkeiten begreifen zu lernen.“

bei der Verherrlichung der Hölderlinschen Hymnen oder im Sturm und Drang der geschichtlichen Einmaligkeit des größten Führers „Germaniens“<sup>41</sup>, immer bleibt es in der seinsanalytischen Interpretation leerer als das „Sein“. Nur so kann es Platzhalter des Geheimnisvollen, des durch den „Zuspruch des Seins“ Erwarteten bleiben.

Die letzte Antwort, die Heidegger bisher auf die Frage der Metaphysik gab, war die Frage *in* die Metaphysik, die Erinnerung *in* die Metaphysik, und zwar in eine mystisch, katholisch gefüllte Metaphysik, die das „Sein“ vom „Seienden“ trennt, um es in mystischer Schau fallweise (gnadenweise) annähernd zu vereinen. „Die Erinnerung in die Metaphysik ist eine notwendige Epoche der Geschichte des Seins.“ Aber diese „Geschichte des Seins, die einzig das Sein selbst ist“<sup>42</sup>, mündet wieder in eine Frage, besser: in die Korrektur einer Frage, ein:

„Was geschieht in der Geschichte des Seins? Wir können so nicht fragen, weil dann ein Geschehen wäre und ein Geschehendes. Aber das Geschehen selbst ist das einzige Geschehnis. Das Sein allein ist. Was geschieht? Nichts geschieht, wenn wir nach dem Geschehenden im Geschehen fahnden. Nichts geschieht, *das Ereignis ereignet*“<sup>43</sup>. Das „Sein“ lichtet sich, es entbirgt sich, es öffnet die Wahrheit im Seienden als dem Wirklichen. Banaler ausgedrückt heißt dies: Gott wird Mensch. Die hier getroffene Einweisung der Heideggerschen Philosophie [77] in den Bereich der Metaphysik deckt sich mit der Ausdeutung von Metaphysik durch Engels. In seiner Arbeit „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ hält Engels fest, daß der Metaphysiker „in lauter unvermittelten Gegensätzen denkt“<sup>44</sup>. Heidegger sieht immer nur die „Differenz“ zwischen seinen beiden Betrachtungsgegenständen, dem „Sein“ und dem „Seienden“. Beide „begegnen“ einander, sie vermitteln sich nicht. Darum kann er auch, was Engels ebenfalls als typisch für metaphysisches Denken festhält, im Kreis-Denken, im „wiederholten“ Kreisdenken, fragen. Selbst Heideggers „Da-Sein“, also die Existenz des Menschen, wird ohne die – uns von Hegel so vertraute – *gegenseitige* „Anerkennung“, die bekanntlich bei Hegel bis zur gegenseitigen „Anerkennung von Knecht und Herr“ geht, konstruiert. Der Metaphysiker sieht Unterschiede und hält an diesen fest. Heideggers „Sein“ *muß* sich vom „Seienden“ unterscheiden, sonst könnte es ja niemals zeit- und fallweise sich diesem gegenüber „lichten“.

#### *Der Einfluß der „Kehre“ auf das metaphysische Fragen*

Heidegger hat einen beachtlichen Denk-Weg zurückgelegt. Er liebt die „Wege“ als Darstellung des Denkens, den „Holzweg“, den „Feldweg“, aber auch – wie Ernst Bloch – die „Fahrt“, das ewige „unterwegs-Sein“. Beide stoßen so auf den katholischen Begriff der *itinerarium*, der Wegzehrung<sup>45</sup>. Während [78] aber Ernst Bloch glaubt, „ins Ziel zu kommen“ oder gar irgendwie gekommen zu sein, bleibt Heidegger bescheidener. Er bleibt „unter-wegs“. Er kann nicht ans „Ziel“ kommen, sein katholischer Glauben versperrt ihm den Weg auf Erden. Heideggers „Weg“ ist interessant. Er ist immer zeitnah, zeitgebunden. Jedes Abstraktum kann bei ihm in ein aktuell Konkretes übersetzt werden, selbst dann, wenn es nicht spitzbübisch zwinkernd sich selbst verrät.

In diesem „Weg“ liegt eine „Kehre“. „Kehre“ dient als Ausdruck für das, was andere Philosophen „Bruch“, „Krise“, „Wendung“, „Korrektur“ oder sonstwie nennen und was den Philosophen für die

<sup>41</sup> In dem Semester, das auf die ersten *öffentlichen* Morde des größten Mörders aller Zeiten, auf die Röhm-Morde, folgte, las Heidegger über „Germanien“. Die Vorlesung berauschte Vortragenden wie Zuhörer mit dem Hölderlinschen „kommenden“, heideggerisch eben „an-gekommenen“: *Gott*. (Siehe: *M. Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a. M. 1951. 2. Aufl. S. 44).

<sup>42</sup> *M. Heidegger: Nietzsche*. Bd. II. S. 481, 486.

<sup>43</sup> Ebenda. S. 485.

<sup>44</sup> Siehe: *F. Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. In: *K. Marx/F. Engels: Werke*. Bd. 19. Berlin 1962. S. 203 ff.

<sup>45</sup> *E. Blochs* Vorliebe für den „Fahrt“-Begriff, den er in den „Hegel-Studien“, Bonn 1961, S. 155 ff., auch *Hegel* anlasten will, kommt zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß auch das Proletariat „auf Fahrt“ oder gar „in Fahrt“ gesehen wird. Dies muß zurückgewiesen werden. Das Proletariat steht im Kampf, im Klassen-Kampf. Dies ist etwas anderes als die verschämte Säkularisierung des katholischen Schlagwortes „toute la vie est une pellerinage“ [alles Leben ist eine Pilgerreise] durch *E. Bloch*.

idealistische Philosophie erst interessant macht. Heidegger nennt seine „Kehre“ selbst einmal „Krisis“ und trifft damit Richtiges<sup>46</sup>. Heideggers „Kehre“ stellt aber in Wahrheit nur einen *Wechsel in der Fragestellung* vor. Das Grund-Motiv seiner Philosophie, der Katholizismus, tritt nunmehr – von anderer Seite her „befragt“ – in der aggressiveren Form der „Katholizität“ in sein Denken. Der Klerikal-Faschismus kommt zum Durchbruch. Da aber bei Heidegger das „Fragen“ mit dem Philosophieren gleichgesetzt werden kann, ist durch den Wechsel des Fragens ein Wechsel der Philosophie eingetreten. Er selbst betont, daß dieser Wechsel keine „Änderung des Standpunktes“<sup>47</sup> sei. Dies trifft zu. Wird aber Philosophieren *nur* als „Denkweg“ genommen, so kann der wahre Gehalt einer Philosophie leicht verschleiert werden. Heideggers Weg-Kehre vollzieht sich in Auseinandersetzung mit der Metaphysik, aber *als* Metaphysik. Die (alte) Metaphysik, die sich bisher „nicht an das Sein als Sein kehrt“<sup>48</sup>, wird im Wege der „Kehre“ zu diesem „Sich-kehren“ gezwungen. Indem sich Heidegger mit seinem Fragen „zum Sein [79] kehrt“, aber nicht mehr im Geleise der Frage nach dem Sinn von Sein aus „Sein und Zeit“, sondern im Aufhellungsversuch des Bezugs des Seins zum Seienden und umgekehrt, behauptet er, ein „die Subjektivität verlassendes Denken“ durchzuführen<sup>49</sup>. Wenn aber keine „Standpunktveränderung“ eintreten soll, wie kann die „Subjektivität“ dieses Denkens schwinden? Tatsächlich bleibt denn auch Heidegger in einem metaphysischen Fragekreis, aus dem er sich nicht befreien kann.

Es trifft zu, daß keine „Standpunktänderung“ eingetreten ist. Auch der Katholizismus läßt *verschiedene* Fragestellungen zu. Wird nur noch das „Sein“ und dieses in mystischer Schau vorgestellt, aber gleichzeitig betont, daß dieses „Sein“ der Masse der Menschen, den Arbeitern, den außerhalb der Geistes-Elite als normale Bürger wirkenden Personen nur als anzunehmendes „Seins-Geschick“ gegenüberzutreten vermag, so wird die Position eines *streitbaren* Katholizismus in der Form der Katholizität mit allen daraus ableitbaren politischen Folgen für den offenen und vor allem für den verdeckten Herrschaftsanspruch der katholischen Kirche bezogen. Das „Heilige“, das „Heilen“ wird zum Schlagwort dieser Philosophie, die den Un-Heiligen in die leere, lediglich zu Akklamations-Zwecken dienende „Masse“ verweist. Der Klerikal-Faschismus kann hieraus Nahrung ziehen. Die „Kehre“ kann nichts anderes als eine Wendung zum streitbaren Katholizismus eines „katholisch-Seins“ abgeben.

Im „Humanismus-Brief“ hatte Heidegger die „Kehre“ wie folgt beschrieben: „Der zureichende Nach- und Mitvollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ der dritte Abschnitt des ersten Teiles ‚Zeit und Sein‘ zurückgehalten wurde. Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden [80] Sagen dieser Kehre versagte und mit der Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag, ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Wesen der Kehre von ‚Sein und Zeit‘ zu ‚Zeit und Sein‘. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist, und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit“<sup>50</sup>. Die „Kehre“ vollzieht sich in und mit diesem Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“, in und mit der Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ und der weiteren Vorlesung „Einführung in die Metaphysik.“ Heidegger will die Metaphysik nun überwinden, indem er sie sich aneignet und auf ihr Ungedachtes hin denkt.

Der politische Gehalt dieses „Ungedachten“ ist eminent. Heute, da wir durch die Zusammenstellungen von Guido Schneeberger die *ganze* Philosophie Heideggers überschauen können, ist es leicht, dieses „Ungedachte“, das „Sein als solches“ mit dem „Willen zur Macht“ der katholischen Kräfte in der Gleichsetzung mit „Gott“ zu entlarven und damit die Ideologie der Klerikal-Faschisten

<sup>46</sup> Siehe: O. Pöggeler: Der Denkweg Heideggers. S. 180.

<sup>47</sup> M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. 2. Aufl. Bern 1954. S. 72. Der „Humanismusbrief“ an Jean Beaufret (Paris) ist hier beige druckt.

<sup>48</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 8.

<sup>49</sup> M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. S. 72.

<sup>50</sup> Ebenda. Existenz-Müller hatte also unrecht: Heidegger hat einen „Standpunkt“. Vgl. Fußnote 8.

aufzudecken. Vor-Arbeit hierfür leistete Hans Heinz Holz, als er 1954 bei der Besprechung der „Einführung in die Metaphysik“ klerikale und faschistische Züge bei Heidegger nachwies<sup>51</sup>. Auch Lukács' „Heidegger redivivus [wiedererstanden]“ kann hier teilweise Beachtung fordern<sup>52</sup>, wenn auch nicht allen dort vorgetragenen Schlußfolgerungen beigespflichtet werden kann. Wenn Lukács dem später im „Nietzsche“ erneut aufscheinenden Begriff der „Heimatlosigkeit“, der einem ideologie-kritischen Betrachten so [81] fort in den Griff kommt, große Bedeutung beimißt, so liegt dies außerhalb des ontologischen Aspekts, den Heideggers Philosophie fordert. Diesen Begriff aber zusammen mit einem „Wiederfinden der Heimat“ als *Zentralfrage*<sup>53</sup> zu nehmen, dürfte nicht ratsam sein. Dies geschieht wohl nur, um die bekannten ideologie-kritischen Einstufungen an Heidegger zu überprüfen. Dem *ganzen* Heidegger dürfte solche Zentrierung nicht gerecht werden. Heideggers „Heimatlosigkeit“ bleibt Ausfluß der „Seinsvergessenheit“, und zwar einer „Seinsvergessenheit“, die nur im *Entbergen* des Seins abgeschwächt werden kann. Dieses „Sein“ hat bei Heidegger nichts mit dem gesellschaftlichen „Sein“ des Materialismus zu tun, es kann nicht einer „Gesetzmäßigkeit des Seins des Menschen im Kapitalismus“<sup>54</sup> irgendwie angenähert werden. Der *gesellschaftliche* Grundzug von „Sein“ (im Sinne eines wissenschaftlichen Seinsbegriffs) könnte bei Heidegger *nur an Hand des Begriffes „Da-Sein“* erhellt oder kritisiert werden. Auch sucht Heidegger keinen „dritten Weg“, wie Lukács meint. Er bleibt vor und nach der „Kehre“ auf dem „Holzweg“. Auch da, wo er ein die Subjektivität verlassendes Denken vertritt und in einer passiven Haltung (Vorliebe für das „Seinsgeschick“!) eine Verbindung mit dem Herrenmenschentum (Verachtung des „man“; Lobpreisung des „deinon“ als des „Gewalttätigen“ und „Unheimlichen“) sucht. Der Kampf, den die fortschrittliche Intelligenz des Westens gegen Heidegger führt, muß an Heideggers ontologischen Begriffen anheben. Dabei eignet sich Heideggers Begriff des „Da-Seins“, um die politischen, der Begriff des „Seins“, um die klerikalen Bezüge einer wissenschaftlichen Kritik zu unterziehen. Denn dieses „Da-Sein“ war Heidegger einst ein „deutsches“, ein „völkisches“, heute ist es ihm ein „europäisches“, ein „abendländisches“, jeweils mit dem entsprechenden Programm. Nach dem Vollzug der „Kehre“ kann nun – da der [82] Seins-Begriff als klerikal-kraftvoll ausgewertet wird – die *ganze* Seins-Mystik das politische Gesicht Heideggers zeigen. Wer Heideggers „Sein und Zeit“ als eine „Abkehr“ vom Christentum nahm – wie Löwith<sup>55</sup> –, der muß nach der „Kehre“ eben eine *Rückkehr* zum Christentum, eine Wendung von der faschistischen Politik zur klerikal-faschistischen annehmen. Und tatsächlich setzt sich nun Heidegger nach der „Kehre“ auch mit dem dialektischen Materialismus auseinander. Und von hier werden dann auch die – manchmal mißgedeuteten – Worte über den Kommunismus im „Humanismus-Brief“ verständlich. In beiden Anführungen sollte der Kommunismus, der dialektische Materialismus, der Marxismus *bagatellisiert* werden. Das auszeichnende Wort im „Humanismus-Brief“ gilt nur als zeitlich bedingt: Kommunismus ist (eben) Zeit-Geschick. Das nimmt Heidegger gelassen hin. Denn in Wirklichkeit geht die „Frage“ tiefer. Man muß sich von der „Gegenständlichkeit der Gegenstände“ befreien, um zum „Sein“ und von diesem her zum „Seienden“ zu kommen. Das kann der dialektische Materialismus nicht. Wörtlich heißt es dann: „Diese seinsgeschichtlich zu denkende Dialektik aber, gewandelt als historisch-dialektischer Materialismus, bestimmt vielfältig die heutige Menschheitsgeschichte. Die weltgeschichtliche Auseinandersetzung in unserem Zeitalter kommt weiter her, als uns die vordergründigen politischen und wirtschaftlichen Machtkämpfe einreden möchten“<sup>56</sup>. Jedermann kennt diesen „Trost“ der Philosophie, diesen „Trost“ der Kirche. Laß das Irdische, in Wirklichkeit kommt es auf diese „vordergründigen“ Dinge nicht an. Die Seligkeit kommt „weiter“ her. Heideggers „Sein“ steht im bewußten Gegensatz zum wissenschaftlich gewonnenen Seins-Begriff des Materialismus. Die mystische Einheit von Gott und Mensch unter gleichzeitiger Höher-[83]setzung und Eliminierung Gottes bringt nur ein *metaphysischer* Seins-Begriff fertig.

<sup>51</sup> Siehe die Rezension von H. H. Holz: *M. Heidegger: Einführung in Metaphysik; M. Heidegger: Was heißt Denken?* In: DZfPh. Heft 3/1954, S. 740 ff.

<sup>52</sup> G. Lukács: Heidegger redivivus. In: Sinn und Form. Heft 3/1949.

<sup>53</sup> Ebenda. S. 56.

<sup>54</sup> Ebenda. S. 42.

<sup>55</sup> Vgl.: K. Löwith: M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu „Sein und Zeit“. In: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz. Stuttgart 1960. S. 71.

<sup>56</sup> *M. Heidegger: Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957. S. 149/150.

Heidegger sagt denn auch sofort – in Fortführung seiner Ablehnung des dialektischen Materialismus –, es müsse der „Verdacht“ abgewehrt werden, „Sein wese als etwas vom Menschen Abgetrenntes“<sup>57</sup>. Und weiter kommt der alte Satz der katholischen Mystik in neugefaßter Form: Gott „braucht“ den Menschen –, bei Heidegger: „Sein braucht den Menschen“. Das heißt nichts anderes denn: Sein ist auf Bewußtsein angewiesen, und dies übt daher eine Überlegenheit über das „Sein“ aus, wie es der Idealismus seit alters lehrt. Die Vorliebe für die „Alten“ macht sich bezahlt.

Die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“, die Heidegger immer wieder vorträgt, gründet im „Nicht“ zwischen Sein und Seiendem und in der Identifikation des Seins mit dem Grund. „Sein“ und „Grund“ sind durch das „Selbe“ miteinander verbunden. Erst ein – mystisch konstruiertes – *Seinsgeschick* bringt das *Denken* des Menschen ins „Spiel“. So schließt denn auch die Vorlesung „Der Satz vom Grund“ aus dem Jahre 1956 wiederum mit einer Frage, und zwar mit einer *metaphysischen* Frage. Denn, was Heidegger einst Sartre vorwarf, daß die *Umkehrung* eines metaphysischen Satzes ein metaphysischer Satz bleibe<sup>58</sup>, gilt auch für seine eigene *Umkehrung*, für seine „Kehre“. Einst fragte Heidegger metaphysisch nach dem „Sinn von Sein“, nach der Kehre schließt er die Vorlesung „Der Satz vom Grund“: „Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels (sc. „das Seinsgeschick: ein Kind, das spielt“) hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen“<sup>59</sup>. Dies ist eine der typisch heideggerischen Stellen, an denen die fortschrittliche Intelligenz ansetzen muß, um die politische Gefährlichkeit dieser Lehre und ihre Verwandtschaft mit dem Autoritätsdenken der [84] katholischen Kirche aufzudecken: *Der Mensch hat sich in das Spiel zu fügen!*

Der *arbeitende* Mensch, der Werktätige, der bei Heidegger keine „Heimat“ hat (diese „Heimatlosigkeit“, nicht die des „Menschen“ schlechthin, gilt es im Werk Heideggers zu bedenken<sup>60</sup>, der Arbeiter, dem nur gelegentlich armselige Worte als Brosamen an die Adresse des Holzfällers oder Waldgängers abfallen, *hat sich zu fügen*, ins „Spiel“ zu fügen, in das *seinsgeschichtlich* sich ihm „ereignende“ Spiel der Lohnverhandlungen, der Kündigungen, der Aussperrungen, der Tariferhöhungsverweigerungen. Der Friedenskämpfer hat sich „ins Spiel zu fügen“, ins Spiel der Remilitarisierung, der Kriegsvorbereitung und verbrecherischen Verhaftungen, veranlaßt durch Telefonanrufe Betrunkener. *Alle* Heidegger-Interpreten betonen, daß Heideggers Sätze immer zeitnah, auf Gegenwartsgeschehen ausgefüllt, genommen werden müssen, auch wenn sie vollkommen abstrakt auftreten. So sagt der Heidegger-Kommentar Pöggelers, daß Heidegger immer schon den „Bezug zur inhaltlichen Erfüllung mitgesetzt“ habe und diese „Form immer schon auf dem Sprunge zur konkreten inhaltlichen Erfüllung“<sup>61</sup> liege. Heidegger fordert also nicht weniger als ein Sich-Fügen des Arbeiters in das Schluß-„Spiel“ des sterbenden Kapitalismus. Um dieses „Sich-Fügen“ zu erzwingen, muß der Klerikal-Faschismus die politischen und die klerikalischen Züge der gegenwärtigen Herrschaft im „Abendland“ verdecken, damit sein „Spiel“ nicht verraten wird.

Die „Kehre“ Heideggers war keine *Bekehrung* im Sinne einer wissenschaftlich ansetzenden Kritik. In Umkehrung des Heidegger-Satzes: „Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz“ müssen wir sagen: „Die durch die ‚Kehre‘ gewonnene Umkehrung eines faschistischen Satzes [85] bleibt ein faschistischer Satz.“ Gerade weil nun die „Frömmigkeit“ des Denkens ins „Spiel“ kommt, dringt die *klerikal*-faschistische Note hervor. In dem 1943 geschriebenen Nachwort zur Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ fordert Heidegger das „Opfer“, das „Opfer zur Wahrung der Gunst des Seins“<sup>62</sup>. Das ist das Opfer vor Gott, dessen „Gunst“ mit dem Opfer erkaufte werden soll.

Haben die Menschen der „Gunst des Seins“, dem „Seinsgeschick“ nicht genügend „Opfer“ gebracht? Der arbeitende Mensch will nicht weiterhin „opfern“, er will sein Schicksal endlich selbst in die Hand nehmen. Die Philosophie soll ihm helfen, nicht zum „Opfer“, sondern zur Beseitigung des Opferzwangs. Marx sagte, es komme darauf an, die Welt zu *verändern*. Heute kommt es – in diesem

<sup>57</sup> Ebenda. S. 158.

<sup>58</sup> Vgl.: *M. Heidegger*: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. S. 72.

<sup>59</sup> *M. Heidegger*: Der Satz vom Grund. S. 188.

<sup>60</sup> So *G. Lukács* in: Heidegger redivivus. In: Existentialismus oder Materialismus. S. 178.

<sup>61</sup> Vgl.: *O. Pöggeler*: Sein als Ereignis. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1959. S. 628.

<sup>62</sup> *M. Heidegger*: Was ist Metaphysik? S. 49.

Zusammenhang – darauf an, das „Sein“, das ja nach richtiger Lehre auch ein gesellschaftliches, ein politisches „Sein“ ist, zu verändern, damit es, wenn schon unbedingt ein heideggerisches „Seinsgeschick“ walten soll, das Seinsgeschick, das „Sein“ der Kapitalistenklasse vollende.

Im Jahr 1943, als Heidegger die Anmerkung zu der Drucklegung des bis dahin unveröffentlicht gebliebenen Vortrags „Vom Wesen der Wahrheit“<sup>63</sup> schrieb, hatte sich das „Seinsgeschick“ des Nationalsozialismus bereits deutlich abgezeichnet. Es erschien damals opportun, die Frage nach der „Wahrheit des Seins“ nunmehr „unentfaltet“ zu lassen. Statt dessen mußte ein „Wandel des Fragens“ anheben. Heidegger meint, daß dieser Wandel „in die Überwindung der Metaphysik“ gehört. Aber ist das nicht geradezu *klassische* Metaphysik, wenn es nun heißt: „Das im Vortrag versuchte Denken erfüllt sich in der wesentlichen Erfahrung, daß erst aus dem Da-sein, in das der Mensch eingehen kann, eine Nähe zur Wahrheit des Seins für den geschichtlichen Menschen sich vorbereitet“ und wenn „die Wahrheit des Seins als [86] Grund einer gewandelten geschichtlichen Grundstellung aufgesucht wird“? Und wiederum später, genau 35 Jahre nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“, erfüllte Heidegger den immer wieder an ihn herangetragenen Herzenswunsch aller „Heideggerei“, den Wunsch, die Frage des „Seins“ vom Phänomen der „Zeit“ her so anzugehen, daß „Zeit“ als das Primäre der Frage aufzutreten vermag. Am 31. Januar 1962 hielt er in der Freiburger Universität den bisher noch nicht von ihm zum Druck freigegebenen Vortrag „Zeit und Sein“, für dessen Inhalt wir uns an den Bericht von Heinrich Rombach halten<sup>64</sup>.

Obwohl die nunmehr vorliegenden Gedanken über „Zeit und Sein“ nicht an die Stelle des ausgesparten Denkrahmens (Heidegger sagt ehrlich „Frageraums“) aus „Sein und Zeit“ treten sollen, rücken sie doch in diesen Denkbereich ein und belegen den *behaupteten*, aber nicht bewiesenen Abstand von der Metaphysik. Es geht nunmehr *nur* um das „Sein“, nicht mehr um das „Sein des Seienden“ oder um das „vom Seienden her“ zu denkende „Sein“. Ein solches Denken bezeichnet Heidegger rückblickend als „Metaphysik“. Indem er das „*Sein*“ *allein*, *Sein-*, *eigens gedacht*“ nimmt, weist er alle „Rück-sicht auf die Metaphysik“ von sich. Sprachspielerisch stellt er dieser Rück-sicht, diesem Zurück-Sehen, eine Vorsicht gegenüber, die er dann selbst vertritt. Sein vorsichtiges Denken nimmt angeblich auf die Metaphysik keine Rück-sicht mehr.

Trotzdem kommen alle neuen Varianten des Heideggerschen Seinsbegriffs in den Bereich der Metaphysik, aus dem sie resultieren und zu dem sie tendieren. Dies allein schon deshalb, weil dem Heideggerschen „Seinsbegriff“ jede Materialität fehlt. Wir dürfen die Heideggerschen Begriffs-Formulierungen nie als philosophische Definitionen nehmen, die in etwa einer *logischen* Begründung zugänglich wären. Seine Erläuterungen sind niemals [87] Definitionen, sie sind Weg-Markierungen auf einem Frage-Weg, sie sind Zeichen, die ersetzt, ergänzt, verstellt und verlagert werden können. Jede neue Begriffsbestimmung enthält Bausteine der früheren Begriffs-Deutung und weist weiter, lenkt den Fragenden auf neue, zur Öffnung bereite Wege.

„*Sein*“ wird nunmehr zum „Anwesen-Lassen“, zum „Entbergen des Unverborgenen“, zum *reinen*, eigenen „Sein“ als ein „Geben“ des Anwesens im „Anwesen-Lassen“. Da Heidegger in seinen früheren Arbeiten ständig den Lehrsatz der „alten“ Metaphysik: „Sein“ sei „stetes Anwesen“ zurückgewiesen und als ungenügend abgetan hatte, weil „Sein“ dadurch in die Nähe einer Verfügbarkeit gerückt werden könnte, wird der Ton nunmehr unter gleichzeitiger Eliminierung des Stetigkeits-Elements auf dem zusätzlichen Verbum liegen, auf dem „Geben“, dem „Lassen“, dem „Reichen“ dieses „Anwesens“ durch die Zeit.

Sein ist „Anwesen“, Sein ist „Geschick“, *das die Zeit* „reicht“. Vom Menschen her fällt die totale Passivität auf. Die Zeitworte „geben“, „schicken“, „sein“ werden um das Zeitwort „reichen“ bereichert. Indem für Heidegger „Anwesen-lassen“ nun der Sinn von Sein wird, kann die Zeit dieses „Anwesen“ nicht „geben“, sondern muß es „reichen“, dar-reichen. Aber Heidegger will den Satz „es gibt Sein“ nicht so verstanden wissen, daß die *Zeit* dasjenige wäre, was das Geben vertritt, was das „es“

<sup>63</sup> Vgl.: M. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1961. S. 26/27.

<sup>64</sup> Vgl.: H. Rombach: Die Gegenwart der Philosophie. Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens. Freiburg/München 1962.

wäre, das das „Geben“ des Seins bewerkstelligen würde. Die „Zeit“ ist nicht das „es“, das das „Sein“ gibt, denn: es „gibt“ selbst Zeit, also kann Zeit nicht das Gebende sein. Wir sehen: Gott bleibt in der Ferne. Aber: er bleibt. Keinesfalls kann ihn „Zeit“ aus seiner Geber-Rolle verdrängen. Das „es“ in „es gibt“ muß *beides* umgreifen: Zeit wie Sein. Es muß *beides* in ihr Eigenes verweisen, bestimmen, setzen. Dieses „es“ ist nun das „Ereignis“, das sowohl die Zeit zum „Reichen“ und das Sein zum „Geschick“ bringt, aber selbst in seiner Verborgenheit bleibt. Das „Ereignis“ ist nun nicht mehr – wie noch der erste Heidegger-Kommentar Pöggelers mit „Fug“ annehmen konnte – das „Sein“, sondern: „der [88] Sachverhalt“, das „Verhalten“ von Zeit und Sein zueinander, selbst wiederum ein „Ereignis“, und zwar ein Ereignis, das das *Denken* angeht, weil dieses Verhalten von Sein und Zeit zueinander die beiden „Sachen“ des Denkens ist.

Das „Ereignis“ soll nach Heideggers eigenen Worten nicht als „Oberbegriff“ für das „Sein“ genommen werden. Das „Sein“ selbst gehört ins Ereignis. „Man kann nicht sagen: ‚Ereignis *ist*‘, denn das Ereignis ‚ist‘ kein Seiendes. Man kann aber auch nicht sagen, es ‚gibt‘ das Ereignis, da alles Geben erst kraft des Ereignisses ist.“ So kommt Heidegger auf seinen alten Lehrsatz zurück: „das Ereignis er-eignet“. Und für diesen Satz würde dann die „Logik nicht gelten“<sup>65</sup>. – Das ist Metaphysik!

Selbst nach dieser neuesten Denkübung Heideggers bleiben die Dunkelheiten – dunkel. Das „es“ wird in ein mystisches Dunkel gebettet, das „Ereignis“ soll sich unabhängig vom Menschen vollziehen. Die Erscheinung des „Ereignisses“ bleibt modal unfaßbar. Letzten Endes wird das mystische „es“ zum Hauptwort der Philosophie, denn das „Ereignis“ steht nicht über ihm, sondern bleibt mystisch mit ihm verwoben. Summarisch kann daher Heidegger sagen, daß „wir den Auftrag unserer Geschichte nicht kennen“<sup>66</sup>. Dasselbe lehrt die katholische Kirche, die sagt, daß diesen Auftrag *nur Gott* kennt.

Damit sind wir bei dem mystischen Grundzug der Heideggerschen Philosophie angelangt. Wie Heidegger zwischen einer *Leitfrage* (d. i. die alte metaphysische Frage, die Frage nach dem Sein des Seienden oder nach dem Sinn von Sein des Seienden) und der *Grundfrage* (d. i. die Frage nach dem Sein in seinem ureigenen Sein) trennt, so muß als *Leitmotiv* seiner Philosophie die Ontologie, als *Grundmotiv* aber die Mystik, die katholische Mystik erkannt werden. [89]

### *Die Seins-Mystik Heideggers*

„Sein“ fungiert bei Heidegger als *eine mystische Kategorie*. Es verrät einige romantische Züge. In echter Mystik obwaltet eine *Reflexions-Neigung*. Zur Mystik rechnet die *Öffnungsmöglichkeit* des Mystischen als ein Wirken dieses selbst. Die „Öffnung“ erfolgt reflektierend. Nicht anders bei Heidegger: hier „lichtet“ sich das „Sein“ in seinem Sein selbst und *als dieses*. Es „öffnet“ sich. Es kommt zum „Sich-Entschleiern des Seins“. Die „Seinsvergessenheit“ wird im Bedenken des sich ereignenden Seins, das ja ein Sich-selbst-bedenken ist, gemildert. Auch die „Geschichte des Seins“, die ja nach Heideggers wiederholter Betonung „das Sein selbst ist“, verrät diesen reflexiven und in seiner Reflexivität mystischen Zug. Je mehr Worte Heidegger über das „Sein“ findet, je mehr Identifikationen er ihm zulegt, so mit dem „Grund“, mit dem „Ereignis“, mit dem „Spiel“, mit dem „Selben“, mit der „Wahrheit“, mit dem „Geschick“, mit dem „Anwesen“ und dem „Anwesen-lassen“, – es wird nicht greifbar. An und für sich richtig, aber doch falsch gemeint und vor allem falsch plaziert, heißt es bei Heidegger: „Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens“<sup>67</sup>. Oder: „Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein.“ Und: „Das Sein jedoch ist keine Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen“<sup>68</sup>. Nun ja, könnte man sagen, dann ist es eben die platonische „Idee“, mindestens aber *eine „Idee“*.

Zur Seins-Mystik gehört das Seins-*Wunder*. Es ist noch nie beachtet worden, daß ihm Heidegger Glauben schenkt. Er sagt: „Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: *Daß* Seiendes *ist*“<sup>69</sup>. Daß diese Seins-Lehre in eine eigenartige

<sup>65</sup> Ebenda. S. 112.

<sup>66</sup> In einem unveröffentlichten, im zweiten Heidegger-Kommentar Pöggelers S. 145 zitierten „Beitrag“.

<sup>67</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 47.

<sup>68</sup> Ebenda. S. 45.

<sup>69</sup> Ebenda. S. 46.

Verstrickung [90] zur Romantik geraten kann, kam Heidegger selbst zu Bewußtsein. In den nicht veröffentlichten, 1936 bis 1938 niedergeschriebenen „Beiträgen zur Philosophie“ bringt er seine Forderung nach einem „anfänglicheren Fragen“, nach einer Rückkehr zur Ursprünglichkeit des Denkens und nach einer Flucht aus der realen Wirklichkeit in eine romantische Gefahrenzone. Er sagt: „Die Romantik ist noch nicht zu Ende gebracht. Sie versucht noch einmal eine *Verklärung* des Seienden, die aber nur noch als Reaktion gegen die durchgängige Erklärung und Berechnung über diese sich zu bauen oder neben ihr sich anzubauen bemüht“<sup>70</sup>. Indem Heidegger *Romantik* ablehnt, verfällt er der *Mystik*, und zwar deshalb, weil das „Sein“ als mystischer Begriff im Sinne einer Ausklammerung des „Seienden“ ein irrational konstruiertes Konglomerat un-materialistischer Elemente wird.

Heidegger bekennt sich ausdrücklich zu dieser Mystik. In „Der Satz vom Grund“ spricht er stundenlang über Angelus Silesius und dessen Vers: „Die Ros ist ohn Warum; sie blühet, weil sie blühet. Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.“ Als Paten dieser Mystik und als Rechtfertigung der Mystifizierungen holt er Leibniz und Hegel herbei<sup>71</sup>. Die Berufung auf Stellen aus Hegels „Ästhetik“ geht ins Leere, weil Hege/l selbst die Mystik dieser Zitatstelle erkannte und den ganzen Gedanken aus der Logik verweisend nur in der Dichtung zuließ. Das aber verschweigt Heidegger, daß Hegel diese Stelle in den Abschnitt „Der *Pantheismus* der Kunst“ einreicht und hier in die „Indische Poesie“, die „Mohammedanische Poesie“ und die „*Christliche Mystik*“ unterteilt<sup>72</sup>. Heidegger rückt den Satz nicht *in* das Denken, sondern *vor* das Denken und begründet damit seinen „Satz vom Grund“ – und seine Mystik.

[91] Wer den „Grund“ verbirgt und diese Verbergung gerade als Wesen des Grundes zuläßt, huldigt der Mystik. Der Ausgang solchen Denkens, das Vor-Denken eines vor dem Denken liegenden Ungedachten, wurzelt in der Mystik. Das Denk-Ergebnis vermittelt deshalb *verborgene* Mystik, und das heißt: echte. Mystischer kann es nicht mehr zugehen, wenn Heidegger sagt: „Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein. Er ist dies, aber verborgenerweise. Verborgene bleibt nicht nur, wovon er sagt, verborgen bleibt auch, *daß* er vom Sein sagt“<sup>73</sup>.

Solche Mystik hat für den Katholizismus nur Wert, wenn sie zugleich für die Gottesfrage und vor allem für das Postulat eines lektisches Verhältnis, eine Sicht, die der dialektik-feindliche Heideggers Mystik. In „Sein und Zeit“ hatte Heidegger die Frage der philosophischen „Konstruktion“ der Ewigkeit Gottes offengelassen, aber zugleich angedeutet, daß sie „als ursprünglichere und unendliche Zeitlichkeit verstanden werden“ könne. Dies genügt, um vom Katholizismus akzeptiert zu werden. Denn letzten Endes läßt Heidegger nur die alten Gottesbeweise entsprechend seiner Vorliebe für den Denk-*Weg* in einen neuen *Weg* einmünden, der das Denkergebnis äußerlich zwar offen läßt, innerlich aber doch bejaht. Heidegger spricht den alten ontologischen Gottesbeweis an, wenn er fortfährt: „Ob hierzu die *via negationis et eminentiae* [unsterblich und allmächtig] einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt“<sup>74</sup>. Das heißt: Das Höchste, also Gott, kann im Wege dieses ontologischen Gottesbeweises als das Vollkommenste, zu dem Nicht-Sein nicht hinzugedacht werden kann, bewiesen werden.

Der Gedanke enthüllt zugleich das *Geheimnis* der „ontologischen Differenz“, dieser Lieblingskonstruktion Heideggers. Der Terminus ist nichts anderes als die mystische Verkleidung der These von der *Andersheit* zwischen Sein und Seiendem. Egil A. Wyller hat zutreffend festgehalten, daß diese „ontologische Differenz“ [92] erheblich mit platonischen Elementen durchsetzt ist und nur so zu der Bezeichnung der „Seinsvergessenheit“ als Ausdruck dieser Andersheit kommen kann<sup>75</sup>. Da das „Sein“ wohl kaum sich selbst vergißt, wird dem „Seienden“ die Aufgabe zufallen, diese „Seinsvergessenheit“ zu repräsentieren. Das meint auch Heidegger, als Vorwurf genommen. Wie aber das Seiende jemals dieses ferne „Sein“ irgendwie erreichen könne, das bleibt in mystisches Dunkel gehüllt.

<sup>70</sup> Zitat nach O. Pöggeler: Der Denkweg Heideggers. S. 236. Pöggeler führt an, er habe das zitierte Manuskript persönlich von Heidegger zur Ausarbeitung seines Kommentars erhalten.

<sup>71</sup> M. Heidegger: Der Satz vom Grund. S. 68 ff.

<sup>72</sup> Vgl.: G. W. F. Hegel: Ästhetik. Ausgabe Bassenge. Berlin 1955. S. 370. Es fällt geradezu auf, wie kurz Hegel die deutsche Mystik abtut.

<sup>73</sup> M. Heidegger: Der Satz vom Grund. S. 90.

<sup>74</sup> Ebenda. S. 427.

<sup>75</sup> E. A. Wyller: Platons Parmenides. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1963. S. 217.

Ein weiteres *mystisches* Element der Heideggerschen Philosophie läßt sich an seinem „Welt“-Begriff aufweisen. „Welt“ ist Heidegger das „Geviert von Göttlichen und Sterblichen, Erde und Himmel“. Die Quaternio der Begriffs-Elemente stammt von Hölderlin. Dies wird niemals bestritten. Selbst Heidegger gibt seinen Bezugs-Lieferanten an. Wo aber hat Hölderlin diese Vierteilung her? Wer (idealistische) Problemgeschichte treibt, wird sich erinnern, daß die gegenwärtige idealistische Hegel-Forschung mit Vorliebe in Hegel eine Mystik zur philosophischen Deutung heranholt und dabei auf deren Wurzel für Hegel *und* Hölderlin hinweist: es sind die „schwäbischen Geistesahnen“ der *beiden* Denker, die „schwäbischen Pietisten“, die Kreise um Oetinger, Bengel usw.<sup>76</sup>

Stammt aber Hölderlins „Geviert von Göttlichen und Sterblichen, Erde und Himmel“ aus dem Schatz der schwäbischen Mystik, so steht es mit dem „Schwaben“ Heidegger kaum anders. Auch Heideggers *Zeit-* und der in seiner Philosophie stiefmütterlich behandelte *Raum-*Begriff werden mystisch veranlagt. In „Unterwegs zur Sprache“ wird davor gewarnt, Zeit und Raum „nur auf das Berechenbare“<sup>77</sup> hin zu stellen. Wie wir bei der Technik-Abscheu Heideggers nochmals bemerken werden, hat [93] Heidegger einen *horror* vor dem „Berechenbaren“. Es zerstört alle mystischen Deutungs-Möglichkeiten, die der von ihm konstruierte „Zeit-Spiel-Raum“ zuläßt und ob seiner Verwandtschaft zum „Spiel“ beherbergt.

Von Jugend an zeigte sich Heidegger den Leistungen der Logik und vor allem der Logistik gegenüber mißtrauisch. In der Jugendschrift „Neuere Forschungen über die Logik“<sup>78</sup> kämpfte er gegen Bertrand Russell, dessen Begriffe und Methoden nach seiner Meinung versagten. Heute vertritt er die Ansicht, daß die überlieferte Logik nicht alle Möglichkeiten des Denkens zur Gestalt bringe. Daß eine *dialektische* Logik diesen Mißstand beheben kann, kommt ihm aber nicht in den *Sinn*. Die *Mystik* muß helfen. Die Logik muß einen Raum für diese aussparen. Der Raum heißt: „Stimmung“, und zwar „Stimmung“ für den „Zuspruch des Seins“. In „Was ist Metaphysik?“ reift das Ergebnis, daß die in Anführungszeichen gesetzte „Logik“ nur „eine“ Auslegung des Wesens des Denkens ist, und zwar diejenige, die schon dem Namen nach auf der im griechischen Denken verlangten Erfahrung des Seins beruht<sup>79</sup>. Und es folgt der geradezu logikfeindliche Satz: „Niemals ist das exakte Denken das strengste Denken, wenn anders die Strenge ihr Wesen aus der Art der Anstrengung empfängt, mit der jeweils das Wissen den Bezug zum Wesenhaften des Seienden innehält. Das exakte Denken bindet sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden und dient ausschließlich diesem.“ Wir sehen: die mystik-zerstörende Kraft der Logik wird abgelehnt. Die Abneigung gegen das „Rechnende“ in der Logik und in „ihrer folgerichtigen Ausartung, der Logistik“<sup>80</sup>, deckt sich mit der Abscheu gegen die Technik, gegen die rationalen Züge der überlieferten Definitionen – kurzum [94] mit der Abneigung gegen alles, was rational veranlagt das Irrationale, das Mystische ablehnt. Statt der Logik reicht Heidegger: „Stimmung“.

Heidegger rückt die Logik weit weg von der Philosophie. Er meint – unter Berufung auf Platon und Aristoteles –, daß „die Philosophie und das Philosophieren in die Dimension des Menschen gehören, die wir die Stimmung (im Sinne der Ge-stimmtheit und Be-stimmtheit) nennen“<sup>81</sup>. Im „Hören auf die Stimme des Seins“ muß zu einer *Vermutung* gegriffen werden, um den Denkweg durchzustehen. Das ist bestimmt echte Mystik! Damit wird wieder einmal eine „Frage“ unbeantwortet gelassen; die Logik, die eine Antwortpflicht erheischen würde, stört. Sie würde den Fragenden und die „Frage“ selbst stören, die Frage: „In welche Stimmung bringt die Stimme des Seins das heutige Denken?“<sup>82</sup>. Heidegger antwortet sogleich: „Die Frage ist kaum eindeutig zu beantworten. Vermutlich waltet eine Grundstimmung.“ Natürlich „bleibt uns diese noch verborgen.“ Aber im „Nietzsche“ verrät Heidegger wenigstens *einen* Zug dieser „Grundstimmung“: ihre Wandelbarkeit. Er selbst will einen

<sup>76</sup> In einer z. Z. in Druck befindlichen Arbeit „Hegel-Bilder“ ist die Einwirkung der Hölderlinschen Mystik auf *Hegel* näher untersucht.

<sup>77</sup> *M. Heidegger*: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. S. 208.

<sup>78</sup> Vgl.: *M. Heidegger*: *Neuere Forschungen über die Logik*. In: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*. Jahrgang 1912. S. 570.

<sup>79</sup> *M. Heidegger*: *Was ist Metaphysik?* S. 47/48.

<sup>80</sup> Ebenda. S. 47.

<sup>81</sup> *M. Heidegger*: *Was ist das – die Philosophie?* S. 37.

<sup>82</sup> Ebenda. S. 42.

„Wandel der Grundstimmung anbahnen“<sup>83</sup>. Wie er das macht, bleibt mystisch verborgen. Gewiß ist nur, daß dieser von Heidegger herbeigeführte oder – bescheidener – nur „angebahrte“ Wandel der Grundstimmung im „Zuspruch des Seins“, im „Achten“ auf den Zuspruch des Seins<sup>84</sup> steht, also: von Gott irgendwie inspiriert ist.

Wenn Heideggers „Sein“ ein „Ereignis“ sein soll, dann ist es ein *mystisches* Ereignis, das sich mystisch er-eignet. Immer, wenn Heidegger das „abendländische Denken“ gezielt in die Seinsfrage einfließen läßt<sup>85</sup>, wird dieses Denken mystisch als ein besonde-[95]res, eigentümliches, bisher nicht zu Ende gedachtes Denken genommen. Hier wurzelt auch der Grund der Ablehnung Hegels durch Heidegger. Hegel, der geschichtlich *von einem Ende* her dachte, mußte notwendig ein Ziel der Geschichte bedenken<sup>86</sup>. Heidegger dagegen setzt sich *mitten* in die Geschichte, da er „im Zuspruch des Seins“ stehend<sup>87</sup> sich dem *Seinsgeschick* fügt und dieses – wenn auch nicht in der Sprache der Religion, so doch in der Sprache der Metaphysik – „anbetet“. Denn nichts anderes kann aus den Schlußworten zu „Nietzsche“ gelesen werden: „Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses“<sup>88</sup>. Hätte der Heideggersche „Seins“-Begriff nur irgendwie materielle Elemente, könnte man mit diesen Sätzen in etwa etwas anfangen. So aber wissen wir, daß nach Heidegger „nichts geschieht“, daß sich das „Sein“ nur er-eignet, nur als „Ereignis“ das wird, was wir „Sein“ nennen. Und ferner wissen wir, daß dieses mystische „Sein“ auch seine eigene „Seins-Geschichte“ in Mystik verhüllt.

Der Bezug zwischen Sein und Seiendem, auf dem Heidegger seine „ontologische Differenz“ auftreten läßt, ermangelt der Subjekt-Objekt-Beziehung: ein typisch mystischer Zug. Das Sich-Versenken in das Sein, das immer wieder mit dem Hinweis durchbro-[96]chen wird, daß Seiendes immer nur Seiendes von Sein ist, bleibt mystische Hinwendung zu einem Subjekt, das zugleich sich selbst verleugnet und „als fatale grammatische Kategorie“ seine eigene „Brauchbarkeit“ in Frage stellt<sup>89</sup>. Dieses Schwammige der Subjekt-Objekt-Beziehung, der Seiendes-Sein-Beziehung läßt jegliche mystische Versenkung des Subjekts, des Seienden in das Objekt, das Sein, zu, und gestattet zugleich die Leugnung des Objekt-Charakters des durch die „Versenkung“ mystisch Erfassten.

Diesen Vorgang sucht der Heidegger-Kommentator Pöggeler zu verwirren, indem er die Charakterisierung des Heideggerschen Seins-Begriffs als „mythologisiertes Sein“ widerlegt<sup>90</sup>. Die Widerlegung gelingt. Aber: Heideggers „Sein“ schwebt nicht im Reiche des „Mythos“, sondern ist *mystischer* Provenienz.

Der Bezug zwischen Sein und Seiendem ist aber auch kein dialektisches Verhältnis, eine Sicht, die der dialektik-feindliche Heidegger entrüstet von sich weisen würde. Es liegt auch kein reales Bezugsverhältnis vor. Es als „ontologisches“ zu deuten, heißt nur, es vom Seienden her in die Seinsebene herbeizuholen, um seine Seinsbereitschaft zu leiten und in ein mystisches Verhältnis zu kleiden. Eine *Wesens-Nähe* zwischen Sein und Seiendem besteht im Modus der Möglichkeit, denn „Seiendes“ kann den „Zuspruch des Seins“ empfangen. Dies genügt, um für diese „Seinsbeziehung“ das Spannungsfeld zwischen „Differenz“ und „Einheitsmöglichkeit“ als mystisch zu kennzeichnen.

<sup>83</sup> M. Heidegger: Nietzsche. Bd. I. S. 266, 269.

<sup>84</sup> M. Heidegger: Was ist das – die Philosophie? S. 36.

<sup>85</sup> So im politischen Bereich. Siehe hierüber W. R. Beyer: Herr Heid-[95]egger – und die Friedensfrage. In: DZfPh. Heft 12/1962. S. 1538 ff. Im einzelnen siehe als Beispiele: M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 47; ders.: Der Satz vom Grund. S. 209.

<sup>86</sup> Daß Heidegger niemals den richtigen Bezug zu Hegel fand, wird verständlich, wenn man den Denkweg Heideggers „zu Hegel“ bedenkt. Im zweiten Heidegger-Kommentar sagt Pöggeler: „Zu Hegel kommt der junge Heidegger nicht so sehr vom damals beginnenden Neuhegelianismus und seiner methodologisch-erkenntnistheoretischen Fragestellung als vielmehr von der spekulativen Theologie der Tübinger katholischen theologischen Schule (Möhler, Kuhn, Staudenmaier) her.“ (S. 23).

<sup>87</sup> M. Heidegger: Der Satz vom Grund. S. 209.

<sup>88</sup> M. Heidegger: Nietzsche. Bd. II. S. 489.

<sup>89</sup> Vgl.: M. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. S. 26.

<sup>90</sup> Vgl.: O. Pöggeler: Sein und Ereignis. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1959. S. 624 ff.

Die „deutsche Mystik“ wartete auf die Erlichtung, Erleuchtung, auf das „innere Licht“. Heidegger wartet auf die „Entbergung“, auf die „Lichtung des Seins“, auf die „Öffnung“ des Seins, auf die Überwindung der „Seinsvergessenheit“. Das „wesentliche Sein“ – typischer Ausdruck Heideggers *und* der Mystik! – schließt die „Logik“ aus. Und wann hätte die Mystik sich jemals mit der Logik ernsthaft abgegeben? „Gott braucht keine Logik“ [97] – hieß es. Auch Heidegger wehrt die Logik ab. Sein Ersatz, die „Stimmung“, stammt aus der Mystik. „Das Wesen des Menschen kann zuweilen in ein Denken gestimmt“ sein, „dessen Wahrheit keine ‚Logik‘ zu fassen vermag“, heißt es in „Was ist Metaphysik?“<sup>91</sup>.

Wird dann noch die von Heidegger häufig strapazierte „lautlose Stimme“ des „Seins“ geprüft, so liegt *offene* Mystik vor. In „Was ist Metaphysik?“ heißt es: „Das anfängliche Denken ist der Widerhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt: daß Seiendes ist. Dieser Widerhall ist die menschliche Antwort auf das Wort der lautlosen Stimme des Seins“<sup>92</sup>. Echt mystisch wird dann im Fortgang der Predigt vom Menschen ein „Opfer“ verlangt, um die Beziehung zum „Sein“ zu rektifizieren. „Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins“<sup>93</sup>.

Heidegger hat seine ursprüngliche „Fundamentalontologie“, die er in „Sein und Zeit“ zu entwickeln versuchte, längst in eine „fundamentale Mystik“ eingebracht. Indem er den Unterschied zwischen Seiendem und Sein „aufbrechen“ will, dadurch daß „Seiendes als Seiendes in seinem Sein verstanden wird“, erweist er den Bezug des Seienden zum Sein weder als phänomenologisch faßbaren noch als ontologisch haltbaren Befund. Da er niemals ein realer Bezug sein wollte, bleibt nichts anderes übrig, als ihn „mystisch“ zu *nennen*. Das „Ereignis“ des „Seins“ wird von Mystik gekrönt. Das „Überkommnis“ vermittelt die von Quietismus und Kontemplation durchsetzte Mystik, Züge, die der alternde Heidegger deutlich herausstellt. „Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet“<sup>94</sup>.

Wundert uns noch die Vorliebe Heideggers für den Mystiker [98] Schelling? Wundert uns dann noch, daß Heidegger den frühmaterialistischen, prächtigen Satz des Anaximander von der *immanenten* Notwendigkeit der „Dinge“ mystifiziert und am Schlusse seiner Exegese die Verbindung des Denkens mit dem Dichten postuliert? Wenn Heideggers Denken versagt, sagt der Mystiker Heidegger: „Dann muß das Denken am Rätsel des Seins dichten“<sup>95</sup>.

Es ist auch nicht so, daß in etwa Heideggers Geschichts-Begriff diese Mystik störte. „Sein“ als der „abgründige Grund“ wurzelt in der Seins-Abgründigkeit der Mystik und bleibt ihr verfallen, weil die Stellung der Wahrheit des Seins in die Zeit- und Geschichtshaftigkeit bei Heidegger dadurch qualifiziert wird, daß diese Geschichtsunterwerfung eine *Geschick*-Unterwerfung bedeutet und die Grundlosigkeit des „Grundes“ gründet. Damit kommt dieses Geschichtsbild in die Nähe der nationalsozialistischen Geschichtsdeutung. Es kann *alles* damit belegt werden. Gelingt ein Beweis nicht, so wurde das „Geschick“ nicht richtig verstanden. Ein Heidegger-Interpret, Herbert Marcuse, trägt heute vor, daß er „Heideggers Ontologie als Ideologie totalitärer Verhältnisse durchschaut habe“<sup>96</sup>. Er hebt dabei

<sup>91</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 48/49.

<sup>92</sup> Ebenda. S. 49.

<sup>93</sup> Laut Zeitungsberichten hat der jüngst verstorbene Papst Johannes XXIII kurz vor seinem Tode fast die gleichen Worte gesprochen und seinen Tod als „Opfer“ zur „Wahrung der Gunst“ Gottes gedeutet.

<sup>94</sup> M. Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 51.

<sup>95</sup> M. Heidegger: Der Spruch des Anaximander. In: Holzwege. Frankfurt a. M. 1950. S. 296 ff., hier S. 343. Es ist aber zu beachten, daß Heidegger manchmal die Beziehung zwischen Denken und Dichten auch nüchtern zu nehmen weiß, so wenn er in „Was ist das – die Philosophie?“ zwischen beiden eine „verborgene Verwandtschaft“ begründet und *zugleich* eine „Kluft“ zwischen Denken und Dichten aufzeigt (S. 45).

<sup>96</sup> H. Marcuse hatte 1932 im Banne Heideggers Geschichtlichkeit-Deutung in „Hegels Ontologie und die Grundlegung der Theorie der Geschichtlichkeit“ aus *Hegels* Seins-Lehre eine Ohnmacht des Menschen gegenüber der – pseudohegelmäßig gedeuteten – historischen „Wirklichkeit“ abzulesen versucht. Heute behauptet Marcuse in „Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie“ (deutsche Ausgabe Neuwied 1962, amerikanische Ausgabe 1941, mit Nachwort 1954), daß *Hegel* den *american way of life* vorausgesagt und „dem amerikanischen rationalen Geiste eine entscheidende Rolle im Kampf um eine angemessene Lebensordnung zugewiesen“ habe. Ob [99] das nicht erneut eine „Heideggerei“ ist, selbst wenn Marcuse heute Heidegger in seiner Betonung einer „äußerst lebendigen Vernünftigkeit der amerikanischen Nation“ dem Buchstaben nach ablehnt?

vor allem [99] auf das „Sich-ereignen des Seins“ ab. Wird der Zwang des Seienden, das Er-eignen passiv hinzunehmen, ins Politische übersetzt, so ergeben sich aber nicht nur für den faschistischen Staat Parallelen oder Denk-Gewinne. Vor allem kommt der *klerikal*-faschistische Zug zum Auf-schein, was Marcuse natürlich geflissentlich übersieht. Das „Geheimnis“ des Entgegennehmens der „Gunst des Seins“ als ein „Seins-Geschick“ kommt gerade der *klerikalen* Note faschistischer Denkbegründungen zunutze. Heidegger will das *Wesen* des „Seins“ des Seienden (daß es auch ein gesellschaftliches „Sein“ gibt, unterschlägt er) auf eine *ontologische* Wesenheit gründen: Aufnehmender, Empfänger, Annehmender einer *klerikal-mystisch* gedeuteten „Gunst“ des Seins zu sein. Der Mensch ist nicht Handelnder, im dialektischen Kräftespiel Tätiger, Denkender, rationell Berechnender, sondern ontologisch Prädestinierter dem Seins-Geschick gegenüber<sup>97</sup>. Wohl ist das, was in der „Lichtung“ des Seins, im Seins-Geschick, dem Seienden nun zuteil wird, für Heidegger „Wahrheit“. Aber diese „Wahrheit“ ist weder *adaequatio intellectus* [Übereinstimmung des Denkens] noch echtes Wissen. Sie streift den Gedanken der neothomistischen „Offenbarungswahrheit“, die die Degradierung der Philosophie zur ewigen *ancilla theologiae* vorbereitet<sup>98</sup>. Auch die Mystik kennt „Wahrheiten“, aber nur geoffenbarte. Und gerade die Konstruktion eines Offenbarungsvorganges ist die Quelle aller Mystik.

[100] Mystizismus dient immer – wenn oft auch nur mittelbar – als „Hülle konterrevolutionärer Stimmungen“, wie Lenin festhielt<sup>99</sup>. Heideggers „Stimmung“ ist konterrevolutionär. Noch nie haben sich fortschrittliche Kreise auf Heidegger berufen<sup>100</sup>. Sein mystischer Seins-Begriff verhindert dies. Eine Durchleuchtung dieses Seins-Begriffs muß mit den Gedankengängen arbeiten, die Engels im Anti-Dühring bei der Prüfung der Nähe zwischen Seinsbegriff und Ding-an-sich-Begriff darlegte<sup>101</sup>. Gleichzeitig aber betonte Engels, daß die *Einheit der Welt* nicht in ihrem „Sein“, sondern in ihrer Materialität bestehe. Das, was von unserem – erweiterungsfähigen – „Gesichtskreis“ her in die „offene Frage“ des Seins vorstößt und die – historisch ausdehnungsfähige wie auch einschränkbare – Grenze setzt, ist für Engels einzig und allein der Entwicklungsgedanke. Dies ist ein vollkommen anderer Zugang zum „Seins-Begriff“, bar jeder Mystik.

Ein weiteres Mal stellt der dialektische Materialismus diese „Offenheit“ der Seinsfrage in die „Grenzen unseres Gesichtskreises“. Lenin bringt hierfür die *Erfahrung* als das grundlegende Kriterium<sup>102</sup> in den Fragekreis, die Erfahrung, die uns heute im Modus der *Erfahrungschance* weiten Spielraum gewährt. Nie [101] aber wird im Marxismus „Sein“ vom Unerkannten und erst recht nicht von einem Unerkennbaren her ins philosophische Gespräch gerückt. Heideggers „Seins-Frage“ aber ist gerade das von Lenin gegebene Hinnehmen des „Seins außerhalb der sinnlichen Welt“ als „eine offene Frage“ und führt damit zu einem mystischen Sein, das sich dem Seienden im Lichten seiner selbst fallweise offenbart.

Heideggers Seins-Begriff rückt in die Nähe des *Scheins*, gerade dort, wo er das nur im Seienden Erscheinende des Seins unscheinbar erscheinen lassen will. Es geht diesem Heideggerschen „Sein“ wie der von Hegel in der „Logik“<sup>103</sup> festgehaltenen, von Engels in den Notizen und Fragmenten zur

<sup>97</sup> Heidegger und Schicklgruber haben deswegen immer – der eine bewußt und überlegt, der andere plappernd und schreiend – die Redewendung gebraucht: „Der zweite Weltkrieg brach aus.“ Für einen ernsthaften Denker lautet der Satz: Verbrecher haben zum zweiten Male einen Krieg begonnen.

<sup>98</sup> Zur Gefährlichkeit der Konstruktion einer „Offenbarungswahrheit“ für die Wissenschaft siehe: H. Pepperle: der anti-humane Charakter der neothomistischen Wissenschaftsauffassung. In: Die Wissenschaft im Würgegriff des westdeutschen Militarismus. Berlin 1963. S. 166 ff., hier S. 133.

<sup>99</sup> Vgl.: W. I. Lenin: Der „linke Radikalismus“, die Kinderkrankheit im Kommunismus. In: W. I. Lenin: Werke. Bd. 31. Berlin 1959. S. 12.

<sup>100</sup> Über die Ausnutzung der Heideggerschen Philosophie für neofaschistische Thesen wird auf die Ausführungen von W. R. Beyer: Herr Heidegger – und die Friedensfrage, in: DZfPh, Heft 12/1962, S. 1550 ff., verwiesen. Ein weiteres Beispiel: J. Ranke weist in der Zeitschrift für philosophische Forschung, 1963, S. 307, auf die Parallelität einiger Thesen Heideggers mit dem heute in der Bundesrepublik wieder sehr zu Achtung gekommenen Karl Schmitt, dem Nazi-Rechtstheoretiker, hin. Die Heideggersche „Je-meinigkeit“ habe Schmitt in ein „Je-wir“ umgedeutet.

<sup>101</sup> Vgl.: F. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring). Berlin 1960. S. 51.

<sup>102</sup> Vgl.: W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. In: W. I. Lenin: Werke. Bd. 14. Berlin 1962. S. 111.

<sup>103</sup> Vgl.: G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Bd. II. Der philosophischen Bibliothek Bd. 57. Leipzig. S. 10.

„Dialektik der Natur“<sup>104</sup> als möglichen Denkbefund legitimierten „Übersetzung des Seins“ in den „Schein“. Heideggers „Lichtung“ und „Entbergung“ des Seins bleiben mit dem Sein selbst zwar in einer Einheit, aber einer nebulösen, mystischen Einheit, verwoben. Der „Inhalt“ – und nur auf diesen kommt es Hegel und erst recht Engels an – läßt den ganzen mannigfaltigen Reichtum des Seins als *Schein* hervorbringen, hellt aber nicht die *Notwendigkeit* des Übergangs auf.

Nur dieser *mystische* Seins-Begriff kann die Heideggersche „ontologische Differenz“ durchstehen. Der Heidegger-Interpret Marcuse sieht das Verhältnis des Seins zum Seienden als „Substrat“. Er sagt: „Das Sein als solches ist, was alle besonderen Seienden gemeinsam haben; es ist sozusagen ihr Substrat“<sup>105</sup>. „Sein“ als „Substrat“ des Seienden ist nicht *Subjekt* des Seienden. Da ihm auch der *Substanz*-Charakter fehlt, bleibt allein ein mystisches *Näherungsverhältnis* als Befund. Auch das mystische In-eins-[102]Werden des Menschen mit Gott kann ja nie zur vollen Identität mit Gott reifen, denn sonst wäre „Gott“ seiner Göttlichkeit entkleidet. Die undialektische Bezugnahme des Seienden zum Sein entspricht dem von Gott mystisch ergriffenen Menschen des katholischen Weltbildes. Hier kommt gerade wieder das Moment der *Katholizität* in den Vordergrund: der streitbare, kämpferische Katholizismus, der bewußt das katholisch-*Sein* zur Schau trägt, weil er in ihm eine Ausprägung von „Sein“ schlechthin zur Geltung bringen will.

Zur Katholizität rechnet das *Geheimnis* des „Seins“. Es wäre sinnlos, einen Katholizismus als Lebenshaltung in der Form der Katholizität zu fordern, wenn das „Warten auf Gott“ ausfällt. So paßt denn auch zu Heideggers Mystik der Vorwurf – ich wiederhole: *Vorwurf!* –, daß der Marxismus dem „Geheimnis“ gegenüber kein Verständnis aufzubringen vermöge. Der Heidegger-Kommentar Pöggelers sagt wörtlich: „Weder Feuerbach noch Marx kennen ein Geheimnis im eigentlichen Sinne, denn ein Geheimnis ist in Wahrheit nur Geheimnis, wenn es das *bleibende* Geheimnis ist, das sich niemals ganz enthüllt, doch je und je eine Offenheit gewährt. Als dieses bleibende Geheimnis denkt Heidegger die Wahrheit des Seins“<sup>106</sup>. Damit tritt der Philosoph an die Stelle des Priesters in der katholischen Kirche: er „wahrt“ das Geheimnis der Wahrheit des Seins, das er „je und je zur Offenheit“ bringt. Er *hat* gar kein Interesse daran, es *für immer* und *voll* aufzudecken. Die Philosophie Heideggers will den *Restbestand* an Unaufdeckbarem, ewig Geheimnisvollem, den einst die Kirche verwaltete, als „Weg“ zur Wahrheit des Seins übernehmen und erhalten. Dieses Denken bleibt immer und immerdar auf dem „Weg“, auch wenn es nach dem Abtasten der metaphysischen, anthropologischen, humanistischen und sogar der fundamental-ontologischen Denkschritte nunmehr auf dem neuen Weg Heideggers geht. Es kommt auf diesem Weg nicht zum Ziel, oder – wie Heidegger sagt – ins Ziel. Deshalb, weil [103] es immer die „Wahrheit des Seins“ wahren und sein „Geheimnis“ bewahren muß. Deshalb kann auch der Weg Heideggers im „Namenlosen“ bleiben<sup>107</sup>. Deshalb auch das Verharren der Heideggerschen Philosophie in der Situation der „Frage“. Deshalb auch die Scheu vor philosophischen Definitionen<sup>108</sup>.

### *Heideggers Kapitulation vor der Technik*

Als Heidegger noch in Anknüpfung an Dilthey das „Realitätsproblem“ anging<sup>109</sup> und im „Zeug-Charakter“ der Dinge ihre „Zuhandenheit“ sah, zielte er bereits auf die Technik als den ihm und seinem Denken fremd bleibenden Sektor der menschlichen „Sorge“ ab. Als denn auch zum 60. Geburtstag Heideggers durch Sprecher der einzelnen Wissenschafts-Sektionen „Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften“ gefeiert wurde, fehlten die technischen Wissenschaften gänzlich<sup>110</sup>.

<sup>104</sup> Vgl.: *F. Engels*: Dialektik der Natur. In: *K. Marx/F. Engels*: Werke. Bd. 20. Berlin 1962. S. 508.

<sup>105</sup> *H. Marcuse*: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. S. 46.

<sup>106</sup> *O. Pöggeler*: Der Denkweg Heideggers. S. 183.

<sup>107</sup> Siehe: *M. Heidegger*: Unterwegs zur Sprache. S. 121.

<sup>108</sup> Vgl.: *M. Heidegger*: Der Satz vom Grund. S. 159. Hinsichtlich der Begriffe „Sein“ und „Grund“ heißt es dort: „Was die Worte sagen, läßt sich nie in eine Definition zusammenziehen und verpacken.“

<sup>109</sup> Vgl.: *M. Heidegger*: Sein und Zeit. S. 206 ff.

<sup>110</sup> Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften. Bern 1950. Der darin enthaltene knapp gefaßte, angeblich die Beziehungen der theoretischen Physik zu Heidegger erörternde Aufsatz *Weizsäckers* bleibt im formalen, devoten Bereich ohne thematischen Bezug (vgl. S. 172–174).

Erst später – nach der „Kehre“ – unter dem Druck der epochalen Entwicklung der technischen Hilfskräfte des Menschen wird Heidegger immer mehr getrieben, seine Philosophie auf diese technische „Tatsache“ einzurichten. In „Was heißt Denken?“ kommt er auf die Technik zu sprechen, so wie ein Besserwisser das ihm Unbekannte und Unbegreifliche angeht<sup>111</sup>. In „Der Satz vom Grund“ kommt die Angst vor der Technik, als „Gefahr“ bezeichnet, zum Aufschein. Die „Perfektion“ der Technik [104] wird als Wesenszug der Gegenwart betrachtet<sup>112</sup>. Heidegger unterstellt, daß sich „die gegenwärtige weltgeschichtliche Epoche Atomzeitalter nennt“<sup>113</sup>. Doch – *letzten Endes* werde diese Epoche *nicht* von der Technik oder der Atomtechnik geprägt. Das Schaffen der Menschen und ihre Erfolge in der Naturbeherrschung geben wohl den Namen, sie sind aber nicht das Wesentliche. Dichterisch sagt Heidegger, daß „das Wort Philosophie auf der Geburtsurkunde“ dieser Epoche stehe<sup>114</sup>. Auch für diese Zeit gelte, daß „Philosophie als *die* geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Daseins“ ansteht<sup>115</sup>.

Zwar distanziert sich dieses philosophische Denken von der realen „Welt“ und versteckt sich in mystischen Bereichen. Aber das ist für Heidegger gar nicht so schlimm. Gerade dort gehört nach seiner Meinung das Denken ja hin. In der politisch betont rechts stehenden Schweizer Tageszeitung „Neue Zürcher Zeitung“ schrieb er: „Heute lebt das eigentliche, die Urkunde des Seins erkundende Denken nur noch in ‚Reservationsen‘“<sup>116</sup>. Heidegger fühlt also, daß sich sein Denken selbst den Bezug zur realen Gegenwart verbaut.

In vier Vorträgen aus den Jahren 1949 bis 1955, mehrfach überarbeitet, nimmt Heidegger systematisch zu den Fragen der Technik Stellung<sup>117</sup>. Er sucht die „Gefahr“, die aus der Technik erwächst, im Wege einer „Kehre“ zu meistern. Auch diese „Kehre“ ist mystisch veranlagt. Es geht Heidegger nicht um die Technik oder den technischen Fortschritt, es geht um „die Entbergung des Seins“, die sich anscheinend bremsend auf die Technik auswirken soll. Es kommt ihm nie in den Sinn, daß durch [105] immer weiteres Erkennen der Gesetze der Natur das menschliche Produktionsvermögen gesteigert werden könne. Ihn beschäftigt nur eine mystische „Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens des Seins sich so wendet; daß mit *dieser* Kehre die Wahrheit des Wesens des Seins in das Seiende eigens einkehrt“<sup>118</sup>.

Technik wird dem modernen Menschen zum Schicksal, zum „Seinsgeschick“. Das „Denken“ will Heidegger aber lieber näher bei der Dichtung, bei der Religion und anderen mystischer Eingebung besser zugänglichen Bereichen ansiedeln. Er findet einfach keinen Zugang zur Technik. Sie bleibt ihm fremd, bleibt mit mystischem Gehalt ausgerüstetes „Seinsgeschick“. „Das Wesen der Technik ist keine nur menschliche Machenschaft, die eine menschliche Überlegenheit und Souveränität bei geeigneter moralischer Verfassung bändigen könnte“<sup>119</sup>. Später hören wir, daß dieses „Wesen der Technik“, das seit neuestem von Heidegger „Gestell“ genannt wird<sup>120</sup>, als „ein Geschick des Entbergens die Gefahr ist“<sup>121</sup>. Die aktive Tätigkeit des Menschen zur Aufdeckung der Naturgesetze soll – nach Heidegger – ein Entbergungs-*Geschick* und damit eine „Gefahr“ sein! Dabei wird die „menschliche Überlegenheit“ in Frage gestellt. Da auch die „menschliche Machenschaft“ nicht allein wirksam agiert, muß das Heideggersche „Sein“ die letzte Trumpfkarte ausspielen. Irgendwie ist die gegenwärtige Technifizierung ein „Seins-Geschick“, das *über* der „menschlichen Machenschaft“ waltet. Und dieses „Sein“ kann – selbst „bei geeigneter moralischer Verfassung“ – menschliche Überlegenheit

<sup>111</sup> Vgl.: *M. Heidegger: Was heißt Denken?* Tübingen 1954. S. 155.

<sup>112</sup> Vgl.: *M. Heidegger: Der Satz vom Grund.* S. 198 ff.

<sup>113</sup> *M. Heidegger: Was heißt das – die Philosophie?* S. 15.

<sup>114</sup> Ebenda.

<sup>115</sup> Ebenda. S. 18.

<sup>116</sup> *M. Heidegger: Aufzeichnungen aus der Werkstatt.* In: Neue Züricher Zeitung vom 27. September 1959.

<sup>117</sup> Siehe hierzu den chronologischen Bericht in der Vorbemerkung zur Schrift „Die Technik und die Kehre“. In: opuscula. Heft 1/1962. S. 3.

<sup>118</sup> Ebenda. S. 40.

<sup>119</sup> *M. Heidegger: Was heißt Denken?* S. 155.

<sup>120</sup> Vgl.: *M. Heidegger: Die Technik und die Kehre.* In: opuscula. Heft 1/1962. S. 20.

<sup>121</sup> Ebenda. S. 28.

und Souveränität „nicht bändigen“. Also: „Gott“ – denn wer sollte sonst dieses nicht zu bändigende Moment sein? – und nicht der Mensch ist für die Technik verantwortlich.

[106] Heideggers Einschätzung der Technik wurde bereits früher dahin gedeutet, daß „die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft mit den Problemen der industrialisierten Produktion nicht fertig zu werden vermag“<sup>122</sup> und daher diese Technik als „Seinsgeschick“ entgegennehmen muß. Der Gedanke läßt sich an den späteren Technik-Ausführungen Heideggers erhärten. Doch geht es Heidegger heute weniger um die Technik denn um das *Wesen* der Technik. Die Problem-Aufspaltung geschieht nicht aus phänomenologischen Gründen, sondern einzig und allein zum Zwecke der Mystifizierung der Technik. Der Schlußvers, den sich Heidegger dabei macht, könnte unter das katholische Motto gestellt werden: Was hülfte es dem Menschen, wenn er die Welt gewänne und nähme Schaden an seiner Seele. Heidegger erwähnt diese Devise natürlich nicht, den Gedanken verkleidet er in religionsneutralere Worte. Er holt sich den Trost aus Hölderlin: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“<sup>123</sup>.

Schon im „Satz vom Grund“ hatte Heidegger „den Unterschied zwischen dem bloß rechnenden Denken und dem besinnlichen Denken“<sup>124</sup> vor Augen geführt. In diesem Zusammenhang war ihm „der Materialismus“ als „die bedrohlichste Gestalt des Geistes“ erschienen, „weil wir uns an der verfänglichen Art seiner Gewalttätigkeit am leichtesten und längsten versehen“<sup>125</sup>. Die Atom-Angst Heideggers drückt sich am deutlichsten da aus, wo er die bedrohlichste Frage, die der Verwendung der Atomenergie zu friedlichen oder kriegerischen Zwecken, angeht. Er erklärt diese Fragen ausdrücklich zu „Fragen zweiten Rangs“. Wichtig allein ist ihm, ob wir die „Sterblichen sein können, die wir sind, nämlich die, die im Zuspruch des Seins stehen“. Im [107] „Zuspruch des Seins“, eines mystischen, irgendwo und nirgendwo „wesenden“ Seins, eines „Seins“, das seine Entbergung auch im Wesen der Technik dem Seienden vermittelt. Diese Zurücksetzung aller Fragen der Technik gegenüber dem *rechten*, „richtigen“ Bezug zum „Sein“ in der Form der Empfangnahme des „Zuspruchs des Seins“ entspricht der heutigen Stellung der katholischen Kirche zu den Fragen der Technik. Es geht nicht mehr wie einst, daß Naturwissenschaft und technischer Fortschritt mit Menschen-Verbrennung und Widerrufszwang verfolgt werden. Heute muß die katholische Kirche die technischen Erfolge der Menschen anerkennen, sonst würde sie sich lächerlich machen. Das Anerkenntnis geschieht aber nur graduell: als Menschenwerk, belastet und überhöht durch Gottes „Zuspruch“. Der *rechte* Bezug des Seienden zum Sein, das ist das *Seelenheil*, das allein die Kirche vermitteln kann. Der letzte Trost, den katholische Kirche wie Heidegger zu spenden wissen, das ist der „richtige“ Tod, der Wunsch, den Tod „als Tod zu übernehmen“, ein Vorgang, der nur denen gelingt, die im „Zuspruch des Seins“ stehen, also der katholischen Kirche angehören<sup>126</sup>.

Um aber dieses klerikale Moment zu verschleiern, führt Heidegger in seinen neuen Technik-Vorträgen einen Zentralbegriff – das „Gestell“ – ein, den er selbst sprachlich gebildet und konstruiert hat, genauso wie die Kirche ihre Rettungs- und Gnadenmittel mit eigens gebildeten Ausdrücken und Programmen anbietet. Die Rettung des Menschen vor den Gefahren des *Wesens der Technik*, vor dem „Gestell“, wird zuvörderst in der *Kunst* gesehen. Das „Gestell“, das als das *Wesen* der Technik den Menschen bedroht, beschwört die „Gefahr“ herauf. „Die Herrschaft des Gestells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren“<sup>127</sup>.

<sup>122</sup> H. H. Holz: *M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik; M. Heidegger: Was heißt Denken?* In: DZfPh. Heft 3/1954. S. 740 ff.

<sup>123</sup> Vgl.: *M. Heidegger: Die Technik und die Kehre.* In: opuscula. Heft 1/1962. S. 28 ff.

<sup>124</sup> Vgl.: *M. Heidegger: Der Satz vom Grund.* S. 199.

<sup>125</sup> Ebenda. S. 200.

<sup>126</sup> Vgl.: Ebenda. S. 209.

<sup>127</sup> *M. Heidegger: Die Technik und die Kehre.* In: opuscula. Heft [108] 1/1962. S. 28. Dieser Gedanke, daß es etwas Unheimlicheres als die Tatsache der Vernichtbarkeit aller „Dinge“ durch die Atombombe geben würde, durchzieht das ganze Spätwerk Heideggers. In dem 1949 in Bremen gehaltenen Vortrag „Das Ding“ sagte er – nach dem Zitat bei O. Pöggeler: *Der Denkweg Heideggers*, S. 239 –: „Unheimlicher als die Möglichkeit des Auslöschens des Lebens auf der

[108] Das keß gebildete Wort „Gestell“<sup>128</sup> verstellt angeblich dem Menschen den richtigen Bezug zum Sein. In Wirklichkeit verstellt es der Heideggerschen Philosophie den Weg zum normalen Denken. Es öffnet sich mit der Aufteilung der Technik in diese [109] selbst und in ihr *Wesen* (das „Gestell“) als *zwei getrennt faßbare Größen*. Ob damit der Zugang der Philosophie zur Technik „verstellt“ wird, mag ununtersucht bleiben. Zum Aufzeigen dieses Vorgangs müßten Wort- und Begriffsdeutungen angestellt werden, die der deutschen Sprache nicht förderlich erscheinen. Hier kann nur vermerkt werden: Heidegger greift immer nach dem Wortschatz der Mystik<sup>129</sup>, auch bei seinen Wort-Neubildungen. Damit verbirgt er seine Abwendung von der *ratio*<sup>130</sup>. Worin sieht nun Heidegger die große „Gefahr“, die ihm durch das „Gestell“, also durch das *Wesen* der Technik, aufzukommen scheint? Er sagt: „Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst von den möglicherweise tödlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem *Wesen* angegangen. Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren“<sup>131</sup>.

Und weiter: „Das Geschick des Entbergens ist nicht eine, sondern die Gefahr“<sup>132</sup>. Und weiter gesteigert: „Waltet jedoch das Geschick in der Weise des Gestells, dann ist es die höchste Gefahr.“ Sie gefährdet „nicht nur den Menschen in seinem Verhältnis [110] zu sich selbst und zu allem, was ist“. Sie „vertreibt jede andere Möglichkeit der Entbergung“<sup>133</sup>. Für Heidegger ist das das Allertraurigste, was es geben kann. Das „Sein“, das mystische „Sein“, entbirgt sich dann nur noch in der Weise des „Gestells“, also nur noch als *Wesen* der Technik. Das „Entbergen“ wird nun von „Steuerung“, von „Sicherung des Bestands“ erfüllt und wird daher rationell faßbar. Das wäre ja – das Ende der katholischen Kirche und ihrer Berechtigung, Gnadenmittel zu verteilen.

Es wäre für Heidegger untragbar, wenn auf diese Weise die *Vernunft* Vorherrschaft gewinnen könnte. Denn: ihm ist das Gefährliche nicht die Technik, die nimmt er hin, auch deren Ergebnisse und Erfolge. Das Gefährliche ist das *Wesen* der Technik, das „Gestell“, weil dieses die Heideggersche „Wahrheit“ verstellt und weil es das mystische „Sein“ zwingt, seine „Unverborgenheit“ nun nur noch im *Wesen* der Technik, also materialistischer Züge offen, aufzudecken. Das wäre furchtbar! Der Mensch erführe dann ja nicht mehr den „Zuspruch des Seins“, sondern *eroberte* sich immer mehr die Natur durch

---

Erde ist jedoch, daß heute alles in das gleichförmig Abstandslose zusammengeschwemmt wird: Film, Funk, Fernsehen, Verkehr überwinden die Entfernungen, sie scheinen alles, was ist, gleich nahe zu rücken und bringen doch nicht die Nähe dessen zuwege, was wir in einem ausgezeichneten Sinne ‚das Ding‘ nennen.“ Wir müssen bedenken, daß diese häufig aufscheinende Abneigung Heideggers gegen Film, Illustrierte, Zeitung, Fernsehen usw. nicht etwa den allfälligen Inhalt dieser oder ihre Auswüchse in einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung, sondern die Existenz der Massenkommunikationsmittel selbst zum Gegenstand hat, die Tatsache, daß heute „jedermann“, also auch der angeblich Ungebildete, an den Errungenschaften der Technik, den Erzeugnissen der Kunst, dem politischen Tagesgeschehen wenigstens im Abstand des „Empfängers“ teilnehmen kann. Dies ärgert Heidegger, daß „alles, was ist“, auch „gleich nahe gerückt“ werden kann, also: zur Masse, zur Gesellschaft, auch zum Arbeiter zu dringen vermag.

<sup>128</sup> Ein anderer, keß und maniriert gebildeter Zentralbegriff ist das Wort „Fug“, das mit „gefügt“, „verfügt“, „fügen“, „Un-Fug“, aber auch mit der Fuge und anderem zusammen-gefügt auftritt.

Über Heideggers Spracheigentümlichkeiten siehe vor allem *E. Schöfer*: Die Sprache Heideggers. Pfullingen 1962.

Im übrigen hat *F. Engels* zu Heideggers Sprachwurzel-Künsteleien das Treffende bereits im voraus gesagt. In „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ sagt er, wie wenn es auf Heidegger gemünzt wäre: „Solche etymologische Kunststücke bilden das letzte Auskunftsmitglied der idealistischen Philosophie. Nicht was das Wort nach der geschichtlichen Entwicklung seines wirklichen Gebrauchs bedeutet, sondern was es der Abstammung nach bedeuten sollte, das soll gelten.“ (*K. Marx/F. Engels*: Werke. Bd. 21. Berlin 1962. S. 284.)

<sup>129</sup> Vgl.: *E. Schöfer*: Die Sprache Heideggers. S. 243. Über den mystischen Zug der Heideggerschen Metaphysik siehe auch: *F. Leist*: Heidegger und Nietzsche. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 70. Jahrg. 1963. 2. Hbd. S. 363 ff.

<sup>130</sup> *H. P. Hempel* sagt im Philosophischen Literaturanzeiger, 1963, S. 53: „Letzten Endes will Heidegger die bodenlos gewordene *ratio*, die im Wesenlosen ein Spiel des Scharfsinns treibt, wieder ursprünglicher erfahren, um dadurch eine Verwandlung der *Fragestellung* des abendländischen Denkens zu bewirken.“ Dasselbe sagte auch *Heidegger*, allerdings für die Metaphysik und nicht für die *ratio*, eigentlich für *seine* (Heideggersche) Metaphysik.

<sup>131</sup> *M. Heidegger*: Die Technik und die Kehre. In: *opuscula*. Heft 1/1962. S. 28.

<sup>132</sup> Ebenda. S. 26.

<sup>133</sup> Ebenda. S. 27.

*Aufdeckung und Anwendung ihrer Gesetze.*

Wenn Heidegger das *Wesen der Technik*“ als „die“ Gefahr nimmt, so dürfen wir nicht vergessen, daß er damit den *Materialismus* meint. Im „Humanismus-Brief“ hatte er diese Gleichsetzung deutlich vermerkt. Damals hieß es: „Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik“<sup>134</sup>. Aber der Materialismus irrt nach Meinung Heideggers, wenn er die Technik und die durch die Technik vermittelte Auswertung der Naturgesetze so vordringlich nimmt. Denn: „Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt.“ Dieser Satz ist *echt Heidegger*: die ganze technische [111] Bemächtigung ist eigentlich etwas Verkehrtes. Der Materialismus liegt also falsch; er merkt gar nicht, daß *hinter* dieser technischen Bemächtigung der Natur durch den Menschen etwas Verborgenes liegt, das das Wahre, Wertvolle ist, und das in seinem Entbergen vielleicht den Menschen nur narrt. Gerade im Entbergen *verbirgt* sich die Natur! Das Entbergen in der Technik verbirgt das Wesen der Natur. Der Materialismus, der so sehr auf dieses „Entbergen“ der Natur und der Bemächtigung der Entbergungsfaktoren und -gewinne durch den Menschen abstellt, sieht nach Heidegger nur *eine* Seite der Natur und gerade die, in der die Natur ihr Wesen verbirgt<sup>135</sup>.

Für solches Denken bildet der Materialismus tatsächlich eine „Gefahr“ des Entbergens; er vermag die Fehler dieses Denkens aufzudecken und damit das „Denken“ schlechthin zu „retten“ Heidegger aber sucht die „Rettung“ aus dieser vermeintlichen „Gefahr“ im Wege einer „Kehre“, nachdem sich diese philosophische Denkfigur für seine Philosophie bereits einmal bewährt hatte<sup>136</sup>. Im Unterschied zu Heideggers eigener „Kehre“ beim Wechsel der Seins-Frage-Stellung bleibt „diese“ Kehre – Heidegger betont das „diese“! – rein passiv, vom Menschen devot als Geschick hinzunehmen. Die ganze katholische Mystik tritt nun – im Zeitalter des Klerikalfaschismus modern frisiert – bei dem einst in der Ära des Nationalfaschismus *äußerlich* von der katholischen Kirche abgerückten Heidegger tonangebend auf. Ist es nicht der mystische Zug der Gnosis, den wir hier [112] hören: „Vielleicht stehen wir bereits im vorausgeworfenen Schatten der Ankunft *dieser* Kehre. Wann und wie sie sich geschicklich ereignet, weiß niemand.“ Das ist nichts anderes denn christlicher Parusie-Glaube. Auch *diese* Kehre ist „Geschick“, sie er-eignet sich. Vor „Gott“ (oder vor Heideggers „Sein“) ist der Mensch untätig, Wartender, das Seins-Geschick in Empfang Nehmender, Quittierender. Wie ein das Sakrament verwaltender Priester sagt denn auch Heidegger, daß es nicht nötig sei, zu wissen, wann und wie diese Kehre sich ereignet. Dabei gebraucht er das Murmelwort der katholischen Heilslehre: „Es ist auch nicht nötig, solches zu wissen.“ Auch die Begründung dieses Nicht-Wissens-Gebotes könnte in jedem Katechismus stehen: „Ein Wissen dieser Art wäre sogar das Verderblichste für den Menschen, weil sein Wesen ist, der Wartende zu sein, der des Wesens des Seins wartet, indem er es denkend hütet“<sup>137</sup>.

Ist „Wissen“ wirklich ein „Verderben“ für den Menschen? Wir *wissen*, daß dem nicht so ist. Wir *wissen* aber auch, daß diese von Heidegger als „Gefahr“ aufgezeigte, immer weiter fortschreitende Beherrschungsmöglichkeit der Naturgesetze eine „Gefahr“ für die Heideggersche Philosophie ist. Das ist die ganze Gefährlichkeit der „Gefahr“. Die Schaffenden, die Arbeiter, die Werktätigen, die Denker und Bedenkenden brauchen daher auch nicht Heideggers Rettungs-Angebot. Nur mystische Welt-Sicht braucht diese „Rettung“. *Ratio* sieht hier keine „Gefahr“ und harrt keiner „Rettung“. Die „Rettung“ sieht Heidegger im Wesen der Technik selbst. Dies sieht äußerlich dialektisch aus, ist aber keine Dialektik, sondern Aufteilung eines mystischen Ganzen in seine (mystischen) Elemente. Heidegger sagt: „Einmal fordert das Ge-stell in das Rasende des Bestellens heraus, das jeden Blick in das Ereignis der Entbergung verstellt und so den Bezug zum Wesen der Wahrheit von Grund auf

<sup>134</sup> M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“. S. 88.

<sup>135</sup> In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß Heidegger einst dieser „Gefahr“ mit einer Vorliebe für den nationalsozialistischen Begriff der „Bodenständigkeit“ begegnen wollte. Die Wurzellosigkeit des bürgerlichen Menschen, die sich gerade in seinem Verhältnis zur Technik auswirkt, sollte sich nach seiner Meinung (in der präfaschistischen Periode, 1930) durch Hinwendung zur „Heimat“, zum „Boden“, fast möchte man sagen zu „Blut und Boden“, aufheben lassen. (Siehe hierzu: G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. S. 12/13).

<sup>136</sup> Vgl.: M. Heidegger: Die Technik und die Kehre. In: opuscula. Heft 1/1962. S. 40.

<sup>137</sup> Ebenda. S. 40/41.

gefährdet. Zum andern ereignet sich das Ge-stell seinerseits im Gewähren-[113]den, das den Menschen darin wahren läßt, unerfahren bislang, aber erfahrener vielleicht künftig, der Gebrauchte zu sein zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit. So erscheint der Aufgang des Rettenden“<sup>138</sup>

Die „Rettung“ liegt also darin, daß der Mensch „der Gebrauchte“ sein kann, gebraucht „zur Wahrnis des Wesens der Wahrheit“. Der passive Bezug läßt aufhorchen. Er trifft die Seins-Mystik Heideggers. Das „Sein“ *braucht* den Menschen. Das ist uralte Mystik. Typische Mystik: *Gott braucht den Menschen*. Der Mensch erfährt dies, nimmt es wahr und übernimmt es als „Geschick“. Gott (oder dem „Sein“) gegenüber bleibt der Mensch in der Stellung des „Gebrauchten“, des kindhaft, gnadenweise Wissenden, daß er ein „Gebrauchter“ sei und in Demut diese Stellung einzunehmen habe.

In den nicht veröffentlichten, aus den Jahren 1936 bis 1938 stammenden „Beiträgen zur Philosophie“ hieß es, daß „wir von den Göttern gebraucht werden“ und andererseits, daß der Mensch „den Göttern zur Verfügung steht“. Es ist gleichgültig, ob Heidegger während der nationalsozialistischen Zeit von „Göttern“, heute wiederum (nach der „Kehre“ und der Rückkehr zu seinem katholischen Anfang) von „Gott“ spricht. Immer steht dieses „Göttliche“, das auch (im Nietzsche-Jargon) als der „letzte Gott“ oder als der „Gott der Götter“ vorgestellt wird, irgendwie in mystischer Verflechtung mit dem „Sein“, außerhalb des „Rechnenden“ und „Berechenbaren“, außerhalb des Bestimmten und Bestimmbaren, weitab von der Natur, von der Technik und all dem, was Menschenwerk ist<sup>139</sup>.

[114] Aber nun wollen wir einmal in Heideggerscher Manier Wort-Erleuchtungen vermittelt des Aufzeigens aus Sprachwurzeln gebildeter konträrer Begriffsfunktionen versuchen: zum „Brauchen“ rechnet auch das Verbrauchen, das Aufbrauchen, ja das Miß-Brauchen. Das „Brauchtum“, ein beliebter nationalsozialistischer Begriff, wollte den „Brauch“ von der Sitte lösen und verbrauchte das Sittliche an und mit ihm, nämlich das, was vom Menschen her in ihn eingebracht war. Wenn „Gott“ den Menschen braucht, so wird das Humanum im Menschen gestrichen. Wird der Mensch von Gott oder vom Heideggerschen „Sein“ *gebraucht*, so wird er als *Mensch* mißbraucht, verbraucht.

Auch der Faschismus *brauchte* den Menschen, verbrauchte, mißbrauchte ihn. Heidegger erkühnt sich heute, von der „Fabrikation von Leichen in den Vernichtungslagern“ zu sprechen<sup>140</sup>. Wie er während der nationalsozialistischen Jahre (ob wissend oder unwissend um diese Verbrechen, ist seinsgeschicklich gleichgültig) dazu geschwiegen hat, hätte er auch besser heute dazu geschwiegen. Heideggers „Sein“ *braucht* den Menschen und garantiert nicht den richtigen Gebrauch. Jedes idealistische Weltbild als solches „braucht“ den Menschen. Das materialistische Weltbild als solches „braucht“ den Menschen nicht. Die Materie „braucht“ den Menschen nicht. Sie „ist“ auch ohne ihn. Aber *der Mensch „braucht“ den Materialismus*, die Menschheit braucht ihn, allein schon deshalb, um den Mystizismus, diese moderne Tarnkappe klerikal-faschistischer Katholizität, ein für allemal zu verbannen. [115]

---

<sup>138</sup> Ebenda. S. 33. Dieses „Das Sein braucht den Menschen“ bei Heidegger deckt sich nur äußerlich mit Hegels rational begründeter These „Gott braucht die Welt“ oder „ohne Welt ist Gott nicht Gott“. Gott kann – nach Hegel – nur in der Subjektivität des Menschen zu seiner Identität kommen.

<sup>139</sup> Die Zitate, die O. Pöggeler im zweiten Heidegger-Kommentar anführt (hier S. 262 ff.), sind sicherlich zuverlässig. Ob sie aber das *Ganze* [114] der Vorlesung herausstellen, mag ungefragt bleiben. Da Pöggeler nicht immer chronologisch vorgeht, muß bedacht werden, daß (mit einer einzigen Ausnahme) *alle* von ihm auszugsweise vertretenen Fundstellen aus der Nazizeit Heideggers stammen und daher wohl einiges „unverborgen verbergen“.

<sup>140</sup> Vgl.: O. Pöggeler: Der Denkweg Heideggers. S. 238.

## HEIDEGGER ÜBER SICH SELBST

### *Seltsame Interpretation der Jahre 1933 bis 1951*

Anlässlich des 75. Geburtstages von Martin *Heidegger* sind viele devote und einige kritische Glückwünsche veröffentlicht worden. Teilweise wird hierbei am Rande auf seine enge Verbindung zum Nationalsozialismus, mindestens in den ersten Jahren nach der sogenannten Machtübernahme, verwiesen. In Wirklichkeit war diese Bindung weitaus stärker, als heute angenommen wird. Sie hat auch seine philosophische Lehre erheblich beeinflusst.

Nun ist es noch wenig bekannt, daß Martin Heidegger selbst im Frühjahr dieses Jahres in einem in englischer Sprache von einem holländischen Verlag veröffentlichten Buch des Jesuitenpaters Richardson selbst auf seine Vergangenheit eingeht. Daß die dort geübte Verdrehung der Fakten auch einen Rückschluß auf seine eigenwillige Philosophie zuläßt, mag an anderem Ort des Näheren dargelegt werden. Die Leser der „Tat“ interessiert vor allem, wie man mit einigen wenigen Strichen Vergangenes in einen Aspekt bringen kann, der Nationalsozialisten als biedere Bürger erscheinen läßt.

In diesem Werk gibt Heidegger selbst seinen Lebenslauf. Er meint, er habe von 1917 bis 1919 „nicht gelesen, weil zum Frontdienst eingezogen“. Nun nehmen wir allerdings an, daß es 1919 keine „Front“ mehr gab. Und daß Heidegger in den Jahren 1917 und 1918 bei einer Wetterwarte und dann bei einer Postüberwachungsstelle „Dienst“ tat, das hat Guido *Schneeberger* aus Bern einwandfrei urkundlich belegt. Wer dies als „Front“ nimmt, muß es sich gefallen lassen, daß auch seine anderen Angaben kritisch gewertet werden.

Heidegger kommt zu der merkwürdigen Aussage, daß die Jahre 1944 bis 1951 in der deutschen Geschichte zusammengezogen werden können. Der 8. Mai 1945 wird einfach übergangen. Er schreibt: „Seit den Maßnahmen der natsoz. Partei im Novem-[116]ber 1944 bis 1951 keine Lehrtätigkeit mehr, da die Besatzungsmacht 1945 ein Lehrverbot aussprach.“ Eine merkwürdige Zusammenschau! Die „Maßnahmen der Partei“ – das war, wie wir vorher lesen durften, die Einberufung zum Volkssturm. Welcher Deutsche hat diese Tatsache der letzten Kriegstage so wichtig befunden, daß er sie in seinen Lebenslauf aufnahm? Und: wer hat sie dann mit der Entnazifizierung zusammengebracht? Das ist eine Verwirrung der Zusammenhänge, die geschichtlich unhaltbar bleibt. Ein Ausländer könnte fast meinen, es handle sich hier um einen von der „Partei“ und dann von der Besatzungsmacht politisch „Verfolgten“!

Daß Heidegger eine solche Meinung nicht ganz uneben finden würde, ergibt sich aus einer früher eingestreuten Bemerkung. Da sagt er, daß er 1933/34 wegen „Differenzen mit dem Kultusminister“ sein Amt als Rektor in Freiburg niedergelegt habe. Das stimmt. Aber bei der Ambivalenz des Heideggerschen „Differenzbegriffes“ müssen wir vorsichtig sein. Sein Lehramt hat er nicht niedergelegt. Im Gegenteil. Nach den Morden des 30. Juni 1934 hat er groß über „Germanien“ gelesen und alles „Germanische“ gefeiert. Auch seine Ämter im NS-Dozentenbund soll er beibehalten haben. Stimmt dies, so wäre zu bedenken, daß gerade dieser Tätigkeit vom Bundesverfassungsgericht (siehe E 6, 161) erhebliches politisches Gewicht beigemessen wird. Da einwandfrei feststeht, daß Heideggers Tätigkeit in jenen Jahren nicht „überwacht“ wurde, daß seine „Publikationen nicht zensuriert und nicht behindert“ wurden, muß nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts angenommen werden, daß er ein „zuverlässiger Hochschullehrer“ war. Auf alle Fälle war seine „Lehrmeinung“ mit der „natsoz. Parteiauffassung verträglich“. Sagt ein solcher Philosoph heute, daß er von 1944 bis 1951 durch „Maßnahmen der Partei und der Besatzungsmacht“ an der Ausübung seiner Lehrtätigkeit gehindert worden war, dann – wird man seiner Philosophie und der in dieser propagierten Seins-Auffassung als eines „Seins-Geschicks“ kaum mehr trauen können.

[117]

Sartre

WIDER DEN ULTRAINDIVIDUALISMUS

Man könnte Descartes den Begründer nicht nur einer, sondern der *Egologie* nennen. Wohl hat jeder Philosoph eine Stellungnahme zum ICH als zentrale Bewußtseinskategorie zu beziehen. Descartes aber war der erste Philosoph, dessen struktureller Denkansatz das Denken des ICH als Objekt als *Leistung* des Subjekts gründete, so daß die Subjekt-Objekt-Relation aus dem Selbstbewußtsein des denkenden Wesens unmittelbar evident wurde. Und schließlich wirken cartesische Umschreibungen bis zur Gegenwart, bis zu Husserl, Heidegger und Sartre<sup>1</sup>. Cartesische Verstümmelungen führen zur egologischen Rechtslehre Carlos Cossios<sup>2</sup>. Das cartesische ICH blieb bis zur Gegenwart vielfach *Denkfigur* und darüber hinaus: Voraussetzung von Philosophie überhaupt.

Fichte brachte in sein ICH als Strukturprinzip des Bewußtseins zugleich die formale Einheit des Subjektbewußtseins ein. Es trat dem von ihm gesetzten NICHT-ICH als holistisch ansprechbare *Ganzheit* gegenüber. Und damit lieferte Fichte genauso wie zu seiner Zeit Descartes (trotz äußerlicher Kirchentreue) einen über-[118]ragenden Beitrag zur Übertragung der philosophischen Erkenntnis auf die weltanschauliche, die politische und soziale Ebene. Dieses „ICH“ war letzten Endes: *der Rebell*, der Kämpfer *für alle* gegen kirchliche Enge und staatlichen Autoritätsanspruch (Descartes) und gegen die „Fürsten, die die Denkfreiheit bisher unterdrückten“ (Fichte). Mit Recht konnte Heinrich Heine sagen, dieses Fichtesche ICH sei „kein individuelles Ich, sondern das zum Bewußtsein gekommene allgemeine Welt-Ich“<sup>3</sup>. Heute aber erscheint es an der Zeit, die Bewußtseinskategorie ICH erneut auf ihre philosophische Tragfähigkeit zu überprüfen und die Möglichkeit einer Weiterbildung zum aktuellen WIR abzutasten.

Husserl hatte das ICH aus dem vor ihm erzielten Spannungsfeld weltweiter Abhängigkeit erneut herausgelöst und zurück-individualisiert. Anders kann seine *Personalisierung des ICH* im historischen Zusammenhang nicht akzeptiert werden. So ist auch die „universale Selbsterkenntnis“ für Husserl eine Leistung der „Monade“, d. h. des ICH. Erst im weiteren Verfolg wird sie, wie die Schlußworte zu den cartesianischen Meditationen ausführen, „intermonadisch“. Für Husserl besteht „die notwendig höchste Menschheitsfunktion“ in der Ermöglichung der Entwicklung der Menschheit zu einer personalen und allumfassenden menschheitlichen Autonomie<sup>4</sup>. Husserls Phänomenologie braucht die „Person“, selbst dort, wo sie den „persönlichen Bezug“ zunächst „einklammert“. Das „Zurück zu den Sachen“ ist und bleibt ein *persönliches Zurückgehen* „zu den Sachen selbst“, denkstrukturmäßig und denkordnungsmäßig. *Deshalb pluralisiert Husserl das (phänomenologische) ICH nicht zum WIR*. Die Mehrzahl lautet bei ihm: „ICHE“. Er führt „Menschen-Iche“ [119] in seine geisteswissenschaftliche „Einstellung“ ein<sup>5</sup>. Da die Husserl-Deutung wohl zu Recht eine Verbindung zwischen dem transzendentalen EGO und dem personalen EGO annimmt und da das Subjekt auf sich bezogen als Gegenstand immer den personalen Menschen vorfindet<sup>6</sup>, bleibt dieses ICH zur Vereinzelung, zur Überbetonung gegenüber dem vernachlässigten Objekt und damit zur Ausschaltung des realen, echten Kollektivs – berufen (wir würden lieber sagen: verurteilt). Und dieses ICH, das transzendente, wird in seiner schwachen Vermittlung mit dem personalen ICH (wohlgemerkt: nur mit dem *subjektivierten* personalen ICH, niemals mit einem pluralisierbaren ICH im Sinne echter Anreicherung)

<sup>1</sup> Siehe vor allem: *J. P. Sartre: Die Transzendenz des Ego. Drei Essays*. Hamburg 1964; siehe auch: *W. R. Beyer: Im Schatten Husserls*. In: *Die Tat*. Frankfurt a. M. vom 20. Februar 1965. S. 9.

<sup>2</sup> C. Cossio: *Egologische Theorie und reine Rechtslehre*. In: *OZöR*. Nr. 5/1952; *Die antiegologische Problematik*. In: *UZöR*. Nr. 2/1957; *Panorama der egologischen Rechtslehre*. In: *ARSPH*. Nr. 2/1952. Cossio geht von Husserl aus, bringt aber zusätzlich eine Verhaltenslehre in den Blick. Ihren Namen leitet diese „Egologie“ davon ab, daß sie angeblich „als erste die Aufmerksamkeit auf den Kanon des Erkenntnissubjekts im Recht gelenkt hat.“ (Siehe: *OZÖR*. 1957, S. 222).

<sup>3</sup> *H. Heine: Sämtliche Werke*. Hamburg 1890. Bd. 7. S. 86.

<sup>4</sup> *E. Husserl: Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*. In: *Husserl-Werke (Husserliana)*. Bd. VI. S. 273.

<sup>5</sup> Siehe ein im Kölner Husserl-Archiv liegendes Manuskript, unter dem Zeichen MS A V 7. Zitiert in: *ZfphF*. 1964. S. 611.

<sup>6</sup> Siehe: *D. Sinha: Der Personbegriff in der Phänomenologie Husserls*. In: *ZfphF*. 1964. S. 597 ff.

überfordert. Dieses ICH der Husserlschen Phänomenologie, die kein Subjektivismus sein will, aber dessen Geschäfte als Geschäftsführer ohne Auftrag wahrnimmt, soll all das leisten und wird verantwortlich für all das, was Husserl „Welt“ nennt.

Und gerade mit diesem Welt-Bezug wurde Husserls ICH von Heidegger abgenommen, nun aber nicht als transzendentes ICH. Es blieb – wie bei Husserl – objektfrei und, wenn nun auch nicht mehr vom „Erlebnisstrom“ durchpulst, doch mit allen möglichen „Stimmungen“ und „Gestimmtheiten“ behaftet und also historisch „verstehbar“. Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“ mündet – wie bekannt – in die aristokratische Verachtung des „man“, womit jedes echte und philosophisch formalisierbare WIR empirisch wie hermeneutisch verbaut bleibt. Hier setzt dann der frühe, zwar heute denksystematisch aufgegebene, aber immer noch virulente Standort Sartres an und ein. Das EGO siedelt zur Psychologie über und reift zur Dominante gegenüber dem „recht seltenen Inerscheintreten der [120] Welt“<sup>7</sup>. „Das EGO hingegen erscheint ständig am Horizont der Zustände.“ Und der Mensch, der dieses sein EGO betrachtet, wird zum „Zauberer“. In der Psycho-Analyse gilt „die tiefe Irrationalität des Ego-Begriffs“<sup>8</sup>.

Diese subjektivistische Einstellung zum ICH gilt bei Sartre auch da, wo er das Subjekt *intersubjektiv* sieht und der Mehrheit von Subjekten Aufmerksamkeit, dem „Kollektiv“ erhebliche, wenn auch kritische und in seinem Werk „Critique de la raison dialectique“<sup>9</sup> sogar typisierende, ja typologische Beachtung widmet. Die Erfahrung des „*Daseins*“ *des anderen* bleibt trotz aller Ver- und Zusicherungen „Lehre vom anderen“ *als personalem Subjekt* – und nichts anderes. Dieses ICH sieht das DU. Kommt es zum WIR, bleibt dieses meist als eine Mehrzahl von DU, eine Summierung von Bewußtseinsfakten ICH, auf alle Fälle (und das gilt gerade auch für den Sartre der Gegenwart!) auf die Einzel-„Iche“ zurückzerlegbar und so re-integrierbar. Sartres EGO vermag die individualistische, personalistische Note nie ganz abzustreifen, selbst dann nicht, wenn es diese kaschiert. Wenn Sartre heute dem Marxismus „vorwirft“, er übersehe das Individuum, den Einzelmenschen, dessen Entscheidungsfreiheit, wenn er meint, der Marxismus habe „den Menschen ausgetrie-[121]ben“<sup>10</sup> und müsse also „den Menschen wieder eingliedern als konkrete Existenz ins Zentrum einer Anthropologie“, so zielt dieser Vorwurf auf einen betont individualistisch geformten Menschen, nicht den Menschen, der in erster Linie als ein geselliges und gesellschaftliches Wesen auftritt.

Zweifellos berührt ein *Ultra-Standpunkt* jeweils den *Kern* eines zeitbedingten und zeitgerechten Phänomens. Er begnügt sich aber nicht mit dem „Ankommen“ am Ziel. Indem er über dieses hinauschießt, verfehlt er es letzten Endes. „Ultra“ darf nicht als ein „Jenseits“ genommen werden, das zum „Diesseits“ zurückzukehren vermöchte. Besonders in der Anthropologie wird ein Ultra-Standpunkt gefährlich: er verkennt den Menschen seiner eigenen Zeit. Gewiß, als Reaktion auf Gruppen-Mord, Massen-Vernichtung, Kollektiv-Schuld fordern Rang und Recht der *Einzel-Person* historisch beachtliche Qualität. Wie im ersten Weltkrieg (und danach) das Aufbäumen des echten, human veranlagten Menschen gegen die „Masse Mensch“ scharf pointierte Positionen absteckte (wohlgemerkt, diese „individualistische“ Reaktion kam politisch von „links“: Ernst Toller, Hasenclever, Fritz von Unruh u. a.), so war es auch nach dem 2. Weltkrieg ein Gebot der Stunde (auch hier kam der Anstoß und die Durchführung von den politischen Linken!), daß sich Literatur und Philosophie dem Geschick des einzelnen, des zwölf bittere Jahre lang nur getretenen und mißhandelten Einzel-Menschen zuwandten und in ihm vordringlich die „Figur“ des Menschen sahen. Der Akzent der Humanität verlagerte sich auf die Einzel-Person. Aber diese war nie der Einzelgänger, der Sonderling, der Sektierer,

<sup>7</sup> J. P. Sartre: Die Transzendenz des Ego. S. 28: „Das Ego ist für die psychischen Objekte, was die Welt für die Dinge ist. Allein das Inerscheintreten der Welt im Hintergrunde der Dinge ist recht selten; es bedarf besonderer (von Heidegger in ‚Sein und Zeit‘ treffend beschriebener) Umstände, damit sie sich ‚enthüllt‘. Das Ego hingegen erscheint ständig am Horizont der Zustände. Jeder Zustand und jede Handlung erweisen sich nur als durch Abstraktion vom Ego trennbar. Und wenn das Urteil das Ich von seinem Zustand trennt, so nur, um sie sogleich wieder miteinander zu verbinden ...“

<sup>8</sup> Ebenda. S. 31.

<sup>9</sup> Ausgabe Gallimard, Paris 1960. Bisher liegt nur Band I „Theorie des ensembles pratiques“ vor. Das Vorwort „Question de méthode“ ist unter der Überschrift „Marxismus und Existentialismus“ in deutscher Sprache 1964 in Hamburg erschienen. Die im Text eingeführten Klammer-Seitenzahlen beziehen sich auf diese deutsche Ausgabe.

<sup>10</sup> J. P. Sartre: Marxismus und Existentialismus. S. 141.

der Außenseiter, der Psychopath. Immer bildete, wenn ernsthafte Betrachtung hier ansetzte, die „Frage der sozialen Qualität des einzelnen“<sup>11</sup> zugleich die anthropologische Grundfrage.

[122] Wer die *soziale Qualität* nicht im „einzelnen“ aufspürt, verzeichnet den Menschen. Er landet „*ultra personam*“ und deshalb bei einem isolierten und seine Isolation als Prämie verteidigenden ICH und damit auch *ultra veritatem*. So hat der Ultra-Individualismus der Gegenwart, so notwendig die Reaktion gegen die Vermassungsverbrechen der abgetanen Herrschaft war, vor allem im Literarischen, in der Kunst und dann auch in der Philosophie umfassende, ernsthafte Darstellungen, vielfach aber auch Verzeichnung und Überbetonung hervorgebracht. Mit dem feinen Gespür des in Literatur wie Philosophie gleicherweise führenden Interpreten einer bestimmten „westlichen“ Geisteshaltung hat Jean Paul Sartre ein grundlegendes Problem des geistigen Lebens der Gegenwart, die Erarbeitung eines modernen Menschenbildes, aufgegriffen. Wie kontemporärer Blick die *Ich-Rolle* im Bewußtseinsroman zur Dominante bringt, wie die Ich-Position des Kunstwerkes modernen Kunstaussdruck vermittelt oder die *Ich-Situation* des Regisseurs den Akzent dem in Szene Gesetzten leiht oder wie in der gegenwärtigen Physik der *Ich-Standpunkt* des Forschers objektiv mit einbezogen werden muß oder der Psychenforscher sein *Ich* als elementaren Teil des Untersuchungsobjekts in dieses mit einbringt, so hat Sartre das (bei ihm nicht nur überbetonte, sondern auch falsch plazierte) „Ich“ in der philosophischen Diskussion unserer Tage mit bestrickender Leidenschaft vertreten und zu einem gewissen (teilweise nur im Zusammenhang mit seinen literarischen Arbeiten verständlichen) „Erfolg“ geführt.

Der Existentialismus hat – zwischen Subjektivismus und Solipsismus hindurch – in farbiger und brillant aufgearbeiteter Position seine Anfälligkeit für ein *subjektiv* veranlagtes ICH und für einen aus solchem subjektiven ICH zusammengesetzten Plural bis heute durchgehalten und daraus empirische Befunde, rhetorische Glanzleistungen, editorische Großerfolge und politische Folgerungen abgeleitet; hatte ja schon der menschlich so bescheiden, seelisch so verkrampft und literarisch so anmaßend [123] auftretende Kierkegaard das ICH herausgefordert und bis zum eigenen Ausreifen (ohne Transzendenz zum DU oder gar zum WIR) illustriert, indem er die *Ausnahme-Existenz* zu philosophischem Rang erhob.

So haben die egologischen Orgien, die der Existentialismus heute veranstaltet, *Vorläufer*. Und manchmal ist es gut, sich bei einer Mode-Philosophie der Paten zu entsinnen. Mode-Erscheinungen sind auf den Gehalt der von ihnen umfrisierten Elemente zu prüfen. Wer dem ICH *philosophisch* in subjektivistischer Manier huldigt, muß an Stirner denken. Und gerade Sartre verdient es, auf diesen vorlaufenden Verlauf hin ausgeforscht zu werden. Aber: wer Stirner nennt, muß auch die Kritik an Stirner bedenken. Und: es war der Marxismus, der beides korrigierte: Stirners Egologie und die Kritiker dieser.

### *Prélude: Feuerbach versus Stirner*

Feuerbachs Anthropologie, die leicht zu sehr weitgehenden politischen Folgerungen hätte ausgebaut werden können<sup>12</sup>, hat ihren lapidaren Grundsatz bereits in der Einleitung zu „Das Wesen des Christentums“ herausgestellt: „Der Mensch ist sich selbst zugleich ICH und DU; er kann sich selbst an die Stelle des anderen setzen, eben deswegen, weil ihm seine Gattung, sein Wesen, nicht nur seine Individualität Gegenstand ist“<sup>13</sup>. Folgerichtig bannte Feuerbach seine Gedanken in einen Dialog des [124] ICH mit dem DU, wobei die übergreifende Allgemeinheit nicht im WIR, sondern in der

<sup>11</sup> Siehe: G. Haney: Sozialistisches Recht und Persönlichkeit. In: Staat und Recht. Heft 2/1965. S. 177 ff.

<sup>12</sup> Feuerbach sagt: „Die Auflösung der Theologie in die Anthropologie auf dem Gebiete des Denkens ist in der Praxis des Lebens die Auflösung der Monarchie in die Republik.“ In: Nachgelassene Aphorismen. Abschnitt: Politik. Siehe: Grün, Band II, S. 324.

<sup>13</sup> L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Berlin 1956. Bd. I. S. 36. Für die Kritik der Feuerbachschen „Egologie“ kann der Marxismus auf Marx' Feuerbach-Thesen (vor allem Thesen 6–10) abheben. Es bleibt zu beachten, daß Marx' Akzentuierung der „Praxis“ und des „Begreifens dieser Praxis“ von Sartre wohl aufgegriffen wird; [124] aber sein Praxis-Begriff wird – wie immer bei seinen Begriffs-Spekulationen – erneut unterteilt, zerpfückt und auf ontologisch faßbare Strukturen zurückentwickelt. Es bleibt daher bei ihm als Programm: „die menschliche Gesellschaft“. Und innerhalb dieser kann sich bei ihm das Individuum viele idealistisch überlieferte Positionen sichern. Es kommt nicht zur „vergesellschafteten Menschheit“.

gleicherweise auswechselbaren Position des ICH und des DU innerhalb der *Gattung* der *Menschheit* ihren Platz fand. Bereits hier müssen wir festhalten: Heute wird nicht einmal dieser Feuerbachsche Standpunkt von Sartre voll erreicht. Ihm bleibt *der* „Gegenstand“ *des Menschen* wiederum – wie bei Stirner – „nur seine Individualität“. Und heute nimmt bei Sartre *nur der* „Andere“ die Stelle ein, an der das ICH transzendiert.

Das anthropologische und in dessen Gefolge das egologische Problem der Gegenwart leuchtet so bereits bei Feuerbach auf: dem ICH steht hier das DU nicht etwa gegenüber, sondern zur Seite. Beide sind Aspekte ein und desselben: der *Gattung* Mensch, der *Menschheit*. Die Kontroverse *Feuerbach versus Stirner* kann in moderner Form aufgegriffen werden. Stirner, der ja – wie immer noch nicht genügend beachtet – den „Unmenschen“ und die faschistischen Greuelthaten antizipierend zu entschuldigen, ja sogar in ein *humanum* umzuwandeln versuchte<sup>14\*</sup>, griff Feuerbach gerade wegen dessen Umsetzung des anthropologischen Problems auf die Gestaltwerdung der *Gattung* und der damit verbundenen Zurücksetzung des ICH an. Er sagte: „Allein die *Gattung* ist nichts, und wenn der einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt, ist er nur, indem er nicht bleibt, was er ist; sonst wäre er fertig, tot. *Der Mensch* ist nur ein Ideal, die *Gattung* nur ein Gedachtes. Ein Mensch sein, heißt nicht das Ideal *des Menschen* erfüllen, sondern *sich*, den einzelnen, darstellen ... *Ich* bin meine *Gattung* ...“

[125] Der Herausgeber von Feuerbachs Werken, Wilhelm Bolin, zeichnete Stirners „Ultraindividualismus“ in Absetzung von Feuerbach so<sup>15</sup>, daß Stirners „Einzig“ nur einen antizipierten Seligkeitszustand mit allen religiösen Motivierungen, also einen laizistischen Himmel, darzustellen vermöge. Von Feuerbachschem Standpunkt aus hält er fest: „Der Einzige ist eine Abstraktion wie die Seele. In Wirklichkeit gibt es Einzelleben nur im Gemeinschaftsleben.“ Der Satz ist gut. Er entspricht Feuerbachs Auffassung. Der Mangel liegt darin, daß keine Schlußfolgerungen gezogen werden. Wenn Bolin Stirners „Ultraindividualismus“ als „anscheinend äußerst reell“ bezeichnet, so wissen wir heute, daß die Realität eines Ultra-Standpunktes nicht nur „anscheinend“ auftritt. Im Überschreiten des Zieles zerstört jeder Ultra-Aspekt die Eigensetzung und wird *Feind der Realität*. So ist es ja auch heute die Haupt-Qual der Existentialisten, die Realität der Existenz (und oft auch die fragwürdiger „Existenzen“!) dadurch interessant zu machen, daß im Übersteigen des Vorhandenen die Zerstörung desselben allein den Untersuchungsstoff abgibt. Und der Sartresche Vorschlag, den Marxismus zu „komplettieren“, zu „ergänzen“, zu bereichern – dieser Schritt *ultra* Marx – soll im Grunde nichts anderes sein als die Zerstörung des Marxismus.

Stirner hat den Menschen zerstört, indem er in Vorwegnahme religiöser Endzustandshoffnung das ICH über seine realen Gegebenheiten hinaus apotheotisiert.

„Der Mensch‘ als ICH der Weltgeschichte schließt den Zyklus christlicher Anschauungen“<sup>16</sup>. Auch „der Mensch“ des Existentialismus schließt als ICH das Buch der Geschichte; die Endlichkeit wird überspielt, überrundet, indem das ICH im Akt der Freiheit diesen Zustand setzt. Solche Ultra-Schritte sind nur denkbar, wenn das subjektive Moment isoliert genommen wird. [126] Stirner verabsolutierte und isolierte alle „Prädikate“ des Menschen, obwohl er Feuerbach vorhielt, daß dieser alle „Prädikate Gottes“ als Prädikate des Menschen nehme<sup>17</sup>. Heute werden die psychischen Zustände des Menschen isoliert, verabsolutiert und zu selbständigen Schemen erhoben: Kindheits-, Pubertäts-, Krisenzustände. Sie sollen das „Wesen“ des Menschen ausmachen. Die Zergliederung und Spezial-Analyse einzelner „Prädikate“ vernichtet den „Menschen als das höchste Wesen des Menschen“<sup>18</sup>. Feuerbach lehnte gegenüber Stirner wörtlich die „Spaltung des ICH“ ab<sup>19</sup>. Sein Individualismus ist bescheiden; aber er kommt niemals in die Gefahrenzone eines Ultraindividualismus. Feuerbach sagt: „Individuum

<sup>14</sup> Siehe: *M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig 1892. S. 207 ff. – \* Es ist schon merkwürdig, daß auch solche Dummheiten von sonst klugen Marxisten über Stirner geschrieben werden.

<sup>15</sup> Leipzig 1904. S. 109/110.

<sup>16</sup> *M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum*. S. 427.

<sup>17</sup> Siehe: *L. Feuerbach: Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den ‚Einzigen und sein Eigentum‘*. In: *L. Feuerbach: Sämtliche Werke*. Leipzig 1846. Bd. I. S. 343.

<sup>18</sup> Ebenda. S. 345.

<sup>19</sup> Ebenda. S. 346.

sein, heißt zwar allerdings ‚Egoist‘ sein, aber es heißt zugleich auch, und zwar nolens volens ‚Communist‘ sein<sup>20</sup>. Und im Abschluß seiner Kampfschrift gegen Stirner hält Feuerbach fest, daß der Mensch nur in Gemeinschaft das Wesen des Menschen trifft, daß der Mensch der „Gemeinmensch, Communist“ ist<sup>21</sup>.

Feuerbach zog die persönlichen Konsequenzen aus seiner Lehre: Er trat im Alter der (damals kommunistischen) sozialdemokratischen Partei in Nürnberg bei. Sartres „Kommunist“ würde dies nicht tun. Auch dort, wo Sartre den „Kommunisten“ persönlich handelnd auftreten und „sich entscheiden“ läßt, in den Filmen Sartres und dann in den Fehleinschätzungen der politischen Geschehnisse des Jahres 1956, in den unhistorischen Betrachtungen der Ungarn-Geschehnisse, im Betrachten von Aufklärungsplakaten in Warschau und bei zahlreichen anderen Gelegenheiten: immer bleibt der „Kommunist“ letzten Endes als Mensch ein-[127]zelner, entscheidungserheblicher Individualist, dem die Organisation nur als Werkzeug, als Mittel dient, um sein Eigenleben auszuleben, auszukosten. Und nur als einzelner, ja als „Einzig“ und als „Eigentum“ dieses „Einzig“ werden seine Bewußtseinszustände psycho-analytisch in Beziehung zu „anderen“, zum „l' autre“, aufgefädelt und expliziert. Selbst die *gemeinsame* Aktion wird in Positionen des ICH und des ANDEREN aufgeteilt<sup>22</sup>. Die „reziproke Praxis“, zu der der Klassenkampf analysiert wird, arbeitet mit diesen Aspekten des ICH und des ANDEREN. Selbst noch die Kampfsituation bewahrt die Chance, dem Individuum die philosophische Krone zu garantieren.

Um diesen Gedanken voll auszuwerten, muß erneut die Position Feuerbachs gegen Stirner abgesteckt werden. Hier wurzelt das theologische Moment als egologisches. Bei Sartre wurzelt das egologische Moment als politisches. Bei Stirner trat „Gott“ in egologisch faßbarer, wenn auch vom Autor gelegener, Gestalt auf. Bei Sartre fungiert das Individuum in solcher Rolle. Das ICH, das selbstbewußte ICH, wächst zur abstraktionsfähigen Denkfigur. Die Herkunft aus der unhaltbaren Hypothese, die undeterminierte Freiheit des Individuums mache spezifische gesellschaftliche Gesetze unmöglich, verleugnet dieses ICH nie. Wie der Junghegelianismus bei all seinen anthropologischen Gehversuchen das religiöse Moment einfach einklammerte, um es später doch wieder durchschimmern zu lassen, so verbleibt der Existentialismus mit seinem ICH in der gleichen, wenn auch noch laizistischer ausgebauten, Vorhalle. Auch „der Andere“ ist ein ICH. Die Reziprozität der „ICHE“ schafft eine Summe, kein WIR. ICH rückt in die Position des Absoluten ein, ICH wird moderner, nicht religiös frasierter Gott. Die Transzendenz landet nicht bei einem Höheren, sondern bei wesensmäßig Gleichem, bei dem „Anderen“ als dem-selben. [128]

### *Méditations sartriennes*

Die Beschäftigung mit Sartre dürfte im Modus des Meditierens am ehesten gerechtfertigt sein. Denn: Sartre steht außerhalb des Marxismus, trotz seiner wortreichen Beteuerungen. *Alle* Vorschläge Sartres, den Marxismus zu „ergänzen“, zu „erweitern“, zu „komplettieren“, zu „vervollständigen“, wachsen *nicht* auf dem Boden des Marxismus. Die Schalmeyenklänge, die Sartre dem Marxismus, der „l'indépassable philosophie“<sup>23</sup>, widmet<sup>24</sup>, täuschen nur.

Sartre tritt an alle sich ihm bietenden Probleme mit dem Ziele des Zerpflückens, der Korrektur und der Verlagerung der Grundgehalte heran: in der Psychologie, in der Literatur, in den Sexualwissenschaften – und auch in der Philosophie. Alles andere nennt er „Dogmatismus“<sup>25</sup>. Und diesen haßt er. Er haßt ihn so sehr, daß er ihn auch dem Marxismus unterstellen will. Er haßt ihn so sehr, wie ihn Henri Lefèbvre haßt, der sich in das eigene Netz verstrickt, wenn er zugeben muß, daß „der Kampf gegen den Dogmatismus allzuleicht selber dogmatischen Charakter annimmt“<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Ebenda. S. 348.

<sup>21</sup> Ebenda. S. 359.

<sup>22</sup> Siehe: *J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique*. S. 165 ff.

<sup>23</sup> Ebenda. S. 9.

<sup>24</sup> Siehe: *W. R. Beyer: Schalmeyenklänge um Karl Marx*. In: *Marxistische Blätter*. Nr. 5. Frankfurt a. M.

<sup>25</sup> Siehe: *J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique*. S. 115 ff.

<sup>26</sup> Es bleibt interessant, wie sie sich gegenseitig den Ball zuspielen, Sartre und der in seinen parteipolitischen Bekenntnissen so unzuverlässige *Henri Lefèbvre*, wenn es um eine klare, sichere, feste und eindeutige Stellungnahme geht: Sartre in

Sartres Dogma lautet: ICH. Und sein offenes Programm der „Komplettierung des Marxismus“ proponiert das ICH in allen nur denkbaren Gestaltungsmöglichkeiten als das nötige, erwartete und heilbringende Einbringen des Existentialismus. In „Marxismus und Existentialismus“ wird verurteilt, daß „der [129] Marxist das Eigentümliche im Allgemeinen auflöst“ (S. 42). Es wird bekrittelt, daß „der Marxismus“ sich „nicht der Untersuchung der menschlichen Dimension zuwendet“ und „die Grundlegung des anthropologischen Wissens nicht aufnimmt“ (S. 143). Es wird eine Reform und Regeneration der marxistischen Grundidee“ dringend empfohlen (S. 142). „Die verstehende Erkenntnis der existentiellen Strukturen“ (S. 141) muß helfen, die „Blutarmut des Marxismus“ (S. 140) zu heilen. „Der dialektische Materialismus kann wirklich nicht länger der ausgezeichneten Vermittlung entraten, die ihm den Übergang von allgemeinen und abstrakten Bestimmtheiten zu bestimmten Grundzügen des Einzelindividuums ermöglicht“ (S. 52).

Das Dogma ICH dringt überall ein: auch in die soziologisch aufbereitete Lehre von den Organisationen, den Gruppen, den Klassen und Institutionen, den gesellschaftlichen Zusammenschlüssen usw. Hier pocht das ICH in der Gestalt der Familie an die marxistische Klassen-Lehre, es wird „*die jeweilige Einzelfamilie als Vermittlung zwischen der allgemeinen Klasse und dem Individuum entdeckt*“ (S. 52). Wir unterstreichen das Wort „Einzelfamilie“ – und finden das Sartresche ICH-Programm deutlich vor uns. Genauso ist es in der „Gruppe“. Die Gesamthandlung wird vom Individuum aus gesehen und bewertet. Sie bleibt Produkt einzelner.

Sartre hält den Erziehungsgang des einzelnen für wesentlich. An ihm selbst erprobt, belegt er die individualistische Grundhaltung des Philosophen und seiner Philosophie. Es ist Sartresche Methode, einen Jugend-Satz oder ein Jugend-Programm zum Modell des späteren Schaffens und zum Grundzug der Mannes-Leistung zu machen. Sartre kann daher nicht widersprechen, wenn aus seiner Autobiographie hier zitiert wird: „Mir lag nichts daran, an Mannschaftssiegen teilzuhaben“<sup>27</sup>.

[130] Wer im Kampfe die „Mannschaft“ gegen die Einzelperson zurücktreten läßt, kann das politische Leben der Gegenwart nicht erfassen. Er trifft das Richtige nicht vollständig und das Vollständige nicht richtig. Dies ließe sich leicht an Sartres Lieblings-Gegenwarts-Beispiel, an den ungarischen Verhältnissen der Jahre nach 1956 aufzeigen. Obwohl Sartres Fehlurteil längst von den nachfolgenden Ereignissen ad absurdum geführt wurde, hält er in „Marxismus und Existentialismus“ (S. 27) heute noch daran fest. Er sieht nie die „Mannschaft“ und deren „Sieg“ – er sieht nur den einzelnen oder „Einzelne“. Seine Kritik erfolgt, da es sich wahrlich um das Ringen einer „Mannschaft“, einer Klasse gehandelt hat, deshalb *von außen her*. Philosophisch gesagt: nicht auf dem Boden des dialektischen Materialismus. Diese „Kritiken“ sind daher gefährlich. Es war zu erwarten, daß sie von den *Gegnern* des Marxismus sofort und freudig aufgegriffen werden. So geschah es auch. Bernhard Waldenfels begrüßt es, daß Sartre „gerechterweise auch die sozialistischen Länder nicht schont“<sup>28</sup>, Günther Hillmann will mit Sartre „die Welt in die Tat des menschlichen Subjekts verwandeln“<sup>29</sup> und so ihrer Materialität berauben, Hans Heinz Holz preist Sartres Hinwendung zu einem „hegelianisierenden Marxismus“<sup>30</sup> und glaubt bei Sartre nunmehr einen „Vorrang der gesellschaftlichen Totalität vor dem Individuum“ zu entdecken.

Eine marxistische Kritik an Sartre hat von Sartres „Marxismus-Kritik“ auszugehen. Sie hat den Vorwurf des „eigentlichen Frageversäumnisses der marxistischen Philosophie“ zu bedenken und die „Dialektik“ zwischen „Allgemeinheit und Individualität“ zu prüfen.

[131]

---

„Marxismus und Existentialismus“, S. 44, *Lefèbvre* in „Probleme des Marxismus, heute“, Edition *Suhrkamp*, 1965, S. 2, 32 u. a.

<sup>27</sup> *J. P. Sartre*: Les Mots. Paris 1964. S. 176; deutsche Ausgabe: *J. P. Sartre*: Die Wörter. Hamburg 1965. S. 162.

<sup>28</sup> *B. Waldenfels*: Philosophie und Nicht-Philosophie. Zur gegenwärtigen französischen Philosophie. In: Philosophische Rundschau. Tübingen 1964. S. 37.

<sup>29</sup> Im Nachwort zu: *J. P. Sartre*: Marxismus und Existentialismus. S. 148

<sup>30</sup> In: Die Tat. Zürich, vom 2. Oktober 1960.

*Marxismus-Kritik I*<sup>31</sup>

Es bleibt offen, ob Sartre eine *philosophische* Begriffs-Kritik im Rahmen dieser bewußt „intentional“ ansetzenden Kritik einbringen will, etwa dahingehend, daß offene Begriffe zu „totalisiertem Wissen“ (S. 25) erstarren, zu Leerformeln herabsinken, oder ob er nur die *politische* Seite der Anwendung sauberer, gefeilter und mit einem Bestand von Erfahrungsgehalten gesättigter Begriffe anzweifeln will.

Nach Sartre begann das Unheil für den Marxismus mit der siegreichen Oktoberrevolution. Typisch im Sartre-Stil meint er, es habe sich damals „die Ideologie selbst zwei Forderungen auferlegt: die Sicherung – d. h. die Einheit – und den Aufbau des Sozialismus in der UdSSR“. Nun glauben wir, daß diese Ziele, Sicherung und Aufbau des Sozialismus, politische und weltanschauliche Perspektiven größten Ausmaßes eröffneten, die wohl ganz erhebliche Rückwirkungen auf die Bewußtheit der siegreichen Klasse, des Proletariats, ausstrahlten. Daß aber „die Ideologie“ selbst, also isoliert und verselbständigt, ja geradezu personifiziert, sich „Forderungen“ gestellt habe, das dürfte wohl höchst unwissenschaftlich ausgedrückt sein, gleichgültig, welchen der im Westen so beliebten Ideologiebegriffe man wählen mag. Selbst handelnd, wird ideologische „Auferlegung“ zur Niederlage von Philosophie überhaupt. Nach Sartre habe die „Starrheit des Marxismus“ damit begonnen, daß eine „Trennung von Theorie und Praxis zu einer Umformung der Praxis in einen prinzipienlosen Empirismus und einer Umwandlung der Theorie in ein reines und starres Wissen“ stattfand. Und weiter nach Sartre: das ist das Grundübel. Die Folge: „Der Marxismus hatte uns nichts mehr neues zu lehren“ (S. 21). Wer sind diese „Wir“, die da nun auf einmal fordernd auftreten? Sind es die Philo-[132]sophen, sind es die Literaten, sind es Diskussionsteilnehmer oder sind es etwa nur die unbedingt originell und neuerungssüchtig schreibenden Schriftsteller und Essayisten? Warum wird das sonst ontologisch bei Sartre begründete ICH auf einmal zu einem WIR, zu einem farblosen, unsichtbaren, unbegreifbaren „Wir“ ohne die Kennzeichnung der für den Plural gebotenen Steigerung?

Wenn Sartre meint, daß der Marxismus „die Gegebenheiten gewaltsam vereinfache und das Geschehen bereits begrifflich fasse, *bevor* er es analysiert habe“, so kehrt sich dieser „Vorwurf“ mindestens bei der Einschätzung der ungarischen Ereignisse des Jahres 1956 gegen den Autor selbst. Bevor er den Klassegehalt der Geschehnisse überhaupt in den Griff nimmt, steht sein Urteil fest: *gegen* die ungarische Arbeiterschaft, *gegen* das ungarische Volk, *gegen* die kommunistische Partei. Erst auf diesem von vornherein bezogenen Boden liebt er die Diskussion. Erst auf dieser Ebene des Vor-Urteils als eines Verurteilten kommt die Analyse der Daten zum Zuge. So wird auch hier Sartres Vorwurf, der Marxismus helle geschichtliche Ereignisse „mit Hilfe a priori gefaßter Begriffe“ auf, mindestens hinsichtlich des *Gedankenansatzes* zum Bumerang. Sartre verträgt es angeblich nicht, einen klaren Standpunkt *ohne nachträgliche* Analyse zu beziehen. Von Simone de Beauvoir wissen wir, daß er es liebt, stunden-, ja nächtelang im Wege „analytischer“ Diskussionen das Geschehene durchzusprechen. Dabei werden dann Erscheinungen, Stimmungen, ja selbst Begriffe verselbständigt und treiben ein tolles Spiel mit- und gegeneinander. Alles das hat einen Anklang an einen Nekrolog, der brillant vorgetragen, neben der Analyse des Toten auch die Grabrede für bisherige Begriffsbenützung abgibt<sup>32</sup>.

[133] Sartre zögert nie, für seine Thesen historische Beispiele anzuführen. Häufig werden Ungarn-Ereignisse des Jahres 1956 bemüht, noch häufiger der „Große“ Napoleon. Die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte ist längst erkannt und philosophisch geklärt, so daß es Sartre kaum gelingen dürfte, die alte Mär von der unmittelbaren Geschichtsgestaltung durch einen „Großen“ ohne

<sup>31</sup> Es muß festgehalten werden, daß sich diese Zwischenüberschriften nicht im französischen Text befinden. In der deutschen Übersetzung sind es die Seiten 21, 26, 138, 102, 104 ff.

<sup>32</sup> Den Beweis hierfür liefert *Sartres* Nekrolog auf Maurice Merleau-Ponty (deutsch unter dem Titel „Freundschaft und Ereignis“ bei Insel-Verlag, Frankfurt a. M. 1962), vor allem S. 47, 48 ff. *Sartres* Teilnahme am Wiener Friedenskongreß und die publizistische Be-[133]handlung seines Referates durch ihn selbst sowie des von Merleau-Ponty geschriebenen anti-sozialistischen „Vorspanns“ hierzu zeugen von einer gewissen politischen Tapferkeit *Sartres*. Dieses persönliche Moment, das jederzeit anerkannt wird, hat aber nichts mit dem philosophischen Gehalt des *Marxismus* zu tun. Zahlreiche Nicht-Marxisten (und die Zahl ihrer wächst mit der immer offenkundiger werdenden Rückkehr der faschistischen Kräfte!) bekennen sich zu den politischen Forderungen der Friedensbewegung, der Abrüstung, des „Non-Konformismus“, der Nicht-Verjährung der faschistischen Morde usw.

Berücksichtigung der materiellen Gegebenheiten und der zeitbedingten Klassensituationen wieder aufzufrischen. Kenner der Geschichte dieses unseres Jahrhunderts wissen, daß die *Person* Adolf Schickelgrubers gar nicht so sehr wichtig war. Es hätte andere „Führer“, andere „Große“ gegeben, die genauso die Macht an sich gerissen hätten, wäre ihnen der Braunauer nicht zuvorgekommen. Er war nur Werkzeug in der Hand einer Klasse.

Alles dies reiht Sartre unter die „Marxismus-Kritik“ ein, um dann zu einem Satz zu gelangen, den wir genausogut bei Karl Raimund Popper hören könnten: „die offenen Begriffe des Marxismus sind zu geschlossenen geworden“ (S. 25). Soweit hier ein ernsthaftes Problem angegangen wird, ist zu sagen: der Marxismus hat selbst, *aus sich heraus* und nicht von einem Existentialismus her ein zeitbedingtes gewisses Erstarren zu Ansätzen von Formeln und auswendig lernbaren Einschätzungen philosophischer Grundgehalte und vorangegangener Philosophien rechtzeitig erkannt und – die Fehlerquellen beseitigt. *Selbstkritik und Selbstkorrektur* liegen auf vollkommen ande-[134]rer Ebene als außenstehende, überhebliche Kritik, die oft zur Stufe der Besserwisserei um der Originalität willen herabsinkt. Sartre will ja auch gar nicht, daß der Marxismus *als Marxismus* aus sich heraus die zeitbedingten Positionen bezieht. Er fordert vielmehr, daß der Marxismus beim Existentialismus eine Anleihe aufnehme, sich hier Rat und Heilung hole und eine „Ergänzung“ aus dem Reservoir des Existentialismus annehme. Der Fehldiagnose entspricht die Fehl-Therapie. Denn im Grunde meint Sartre etwas ganz anderes: das „Erstarren“ zum reinen Wissen, das Lernen-Können von „Formeln“; diese „Scholastik der Totalität“ im Wissen – dies alles stört natürlich langatmige Dispute und leere psychologisch ansetzende Analysen. Die *Wirklichkeit* läßt sich nun einmal in feste und klare Begriffe bannen. Sartre liebt aber weniger das factum als die „Idee“ des factums. Ehrlich sagt er als Jugendbekenntnis: „Ich fand an der Idee mehr Wirklichkeitsgehalt als an der Sache selbst“<sup>33</sup>. Die „Idee“ kann geschmeidig, variierend und unsicher auftreten. Das factum steht hingegen fest. Das, was Sartre dem Marxismus vorhält, ist die *Sicherheit* des abgerundeten und vervollständigten Wissens, die *Geschlossenheit* des Systems, die *Bewahrung der Theorie* in und durch Praxis, der *festen* Boden, den das Proletariat braucht, um seinen Kampf siegreich zu bestehen. Sartre will Unsicherheit, Beweglichkeit, Geschmeidigkeit und Gewandtheit im Disputieren, Reagieren und Angreifen.

### *Marxismus-Kritik II*

So entsteht bei Sartre ein Satz, der als Lehrsatz aufscheint und selbst zur „Formel“, zur immer wieder in allen möglichen Varianten wiederkehrenden Formel wird: „Der Marxismus ist kein Wissen mehr. Seine Begriffe sind Diktate“ (S. 26).

[135] Bekanntlich hatte Lenin genügend und deutlich den Nachweis erbracht, daß die marxistischen Begriffe „*elastischer*“ *Natur* sind. Und der Marxismus hat nicht die Pflicht und wohl auch nicht die Absicht, den „Tadel“, den Sartre „*im Namen des originären Marxismus*“ (S. 34) erhebt, überhaupt zu beachten. Sartre müßte erst den „Ursprung“ dieses angeblich „originären“ Marxismus präzisieren. Es gibt nur *einen*, eben *den* Marxismus, mag ihn Sartre noch so oft seiner psycho-analytischen Differenzierungs-Manier getreu in verschiedene Richtungen, Nuancen oder Ströme aufteilen und zergliedern, etwa in einen „konkreten“, in einen „starren“, in einen „idealistischen“ (S. 70) oder gar in einen „existentialisierten“<sup>34</sup>. Wer all die Unterteilungen beachtet, kommt fast auf den Gedanken, es sollte hier eine neue Bewährungsprobe des Satzes „*divide et impera*“ angestrengt werden.

„Der vorläufige Stillstand des Marxismus“ (S. 73) besteht nach Sartre zur Hauptsache darin, daß der Marxismus „völlig den Sinn und das Bewußtsein dafür“ verloren hat, „was ein Mensch ist“ (S. 68). Der Marxismus würde „nur verfügen“, also diktieren. Er knechtet den „Menschen“. So geht es Sartre „darum, dem Menschen wieder seinen Platz innerhalb des Marxismus zurückzuerobern“ (S. 69). Dies soll auf dem Wege einer „Miteinbeziehung bestimmter westlicher Disziplinen“ geschehen (Ebenda). Sartre meint damit hauptsächlich Soziologie und Anthropologie, wohl aber auch die Psychoanalyse. Solange diese „Ergänzungen“ dem Marxismus fehlen, „verhindere der Gegensatz zwischen der

<sup>33</sup> J. P. Sartre: Die Wörter. S. 39.

<sup>34</sup> Gegen diesen wendet sich Adam Schaff in „Marx oder Sartre?“ (Wien 1964, S. 37 ff). Schaff weist Sartres Anthropologie vom Standpunkt eines wahrhaften Humanismus zurück. Er hebt auf S. 112 den „Subjektivismus“ Sartres hervor.

revolutionären Tat und der Rechtfertigungsscholastik den kommunistischen Menschen, ein klares Selbstbewußtsein zu erlangen“ (S. 27). Die Geschichte würde heute „ohne Bewußtsein ihrer selbst ablaufen“. Wieder der typisch Sartresche Ausdruck. Wir dachten bisher, daß nur der Mensch Selbstbewußtsein besitze. [136] Nun kann auch „die Geschichte“ solchen Besitz für sich buchen. Schließlich machen die Menschen ihre Geschichte selbst. Das Bewußtsein liegt daher bei ihnen, und nicht bei der Geschichte. Das sagt sogar Sartre auf S. 107 im gewissen Sinne. An diesen Satz anschließend, überläßt er dem Ultra-Individualismus in moderner Formulierung das Feld: „Gegenstand des Existentialismus ist – auf Grund des Versagens des Marxismus – der Einzelmensch im gesellschaftlichen Feld, in seiner Klasse inmitten der Kollektivgegenstände und anderer Einzelmenschen, also das entfremdete, versachlichte, mystifizierte Individuum, so wie es Arbeitsteilung und Ausbeutung geformt haben, das Individuum, das gleichwohl gegen die Entfremdung mit verfälschten Mitteln ankämpft und trotz allem beharrlich an Boden gewinnt.“

Der Satz verdient Würdigung. Marxistische Begriffe werden hier – Sartre mag es „Öffnung“ nennen – vollkommen verlagert und so mit existentialistischem Gedankengut durchmischt, daß niemals eine wissenschaftlich haltbare Aussage herauskommen kann. „Der Einzelmensch im gesellschaftlichen Feld“ – das ist eben der moderne Einzelmensch, der moderne „Einzige“ Stirners. Aber: es gibt heute keine Eremiten mehr. Selbst Sektierer sterben aus. Irgendein „gesellschaftliches Feld“ muß das Individuum heute haben. Dieses „Feld“ aber zeichnet Sartre als die „Klasse inmitten der Kollektivgegenstände und anderer Einzelmenschen“. Mit der Einbeziehung der „anderen Einzelmenschen“ ist die alte Position des „ANDEREN“ als des „alter ego“ bezogen. Und mit der Verweisung der Klasse in ihre Bindung „inmitten der Kollektivgegenstände“ wird ebenfalls kein marxistisches Anliegen propioniert. Denn: „Kollektiv“, das ist für Sartre nur ein gemeinsames „Sein“, keine gemeinsame Tat, keine gemeinsame Aktion, ein rein ontologischer Befund<sup>35</sup>. Und [137] das „Individuum“, das hier angesprochen wird, ist – mit Wehleid und Wehmut hält Sartre es fest – das „entfremdete“, das „durch Arbeitsteilung und Ausbeutung geformte“ Individuum. Aber es ist das Individuum, das „mit verfälschten Mitteln gegen die Entfremdung ankämpft“. Und diese „falschen Mittel“? Das ist der „Marxismus“, so wie ihn Sartre verzeichnet und mißdeutet. Das ist derselbe Marxismus, der die Ultra-Individualität des Existentialismus nicht abnimmt. Und *gegen* diesen „Marxismus“ gewinnt *das Individuum* „beharrlich an Boden“.

Das ist offener *Anti-Marxismus*. Erst wird der Marxismus verfälscht. Dann wird das Individuum zum Kampf gegen diesen Marxismus aufgerufen. Was bleibt – das ist der „Einzelmensch“ und der „andere Einzelmensch“; beide zwar „im gesellschaftlichen Feld“, aber doch der Einzel-Mensch, das „Individuum, das die ‚Kollektive‘ nutzt (S. 110). Dieses Individuum hebt sich immer und immer wieder aus dem Kreise des Kollektivs ab. Es verleugnet seine soziale Qualität. Seine „Verhaltensweisen fordern eine differentielle Interpretation“. Innerhalb der Universal-Deutungen müssen für die Einzel-Individuen „Spezialhypothesen“ zugelassen werden. Der Ultra-Individualist hat wieder einmal sein Gesicht erhoben. Die „heuristische Methode“ des Existentialismus (S. 112) sieht das „Differentielle“.

*Das angeblich „eigentliche Frageversäumnis der marxistischen Philosophie“*

Das „Frageversäumnis“ wird in den Konklusionen ganz vorsichtig und mit Schalmeienklängen über die gegenwärtige Berechtigung des Marxismus als *Anthropologie* (S. 138) eingeläutet. Dann aber muß Sartre einen „Bruch“ aufzeigen<sup>36</sup>. In Erinnerung an Heidegger kommt die Denkfigur der

<sup>35</sup> Auch die Definition des „Kollektivs“ bringt Sartre nur mit einigen Seitenhieben auf Ungarn, diesmal auf die Partei-Situation in Budapest, fertig. Am Beispiel der ungarischen Sozialdemokratischen Partei will er zwei soziale Realitäten als politische Zusammenschlüsse [137] aufzeigen: „le groupe se définit par son entreprise et par ce mouvement constant d’intégration qui vise à en faire une *praxis* pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes de l’inertie; le collectif se définit *par son être*, c’est-à-dire en tant que toute *praxis* se constitue par lui comme simple *exis* ...“ (J. P. Sartre: La critique de la raison dialectique. S. 307) [die Gruppe definiert sich durch ihr Unternehmertum und durch diese ständige Bewegung der Integration, die darauf abzielt, sie zu einer reinen *Praxis* zu machen, indem sie versucht, in ihr alle Formen der Trägheit zu unterdrücken; das Kollektiv definiert sich *durch sein Sein*, d. h. insofern, als jede *Praxis* von ihm als einfache Existenz konstituiert wird ...].

<sup>36</sup> Die deutsche Übersetzung wählt für „une faule“ den zugkräftigeren Ausdruck „Riss“.

„Frage“ zum entscheidungserheblichen Austrag. Der Fragende wird vom Marxismus – nach Sartre – nicht mit in die Fragestellung einbezogen. Und das Befragte wird nach Meinung Sartres „Gegenstand eines absoluten Wissens“. Manchmal meint Sartre sogar, dieses Wissen sei schon im voraus festgelegt. Auf alle Fälle bleibt es nicht mehr im Modus der „Frage“ – eine Folge, die jedem echten Diskussionsliebhaber und jedem echten Existentialisten unangenehm ist. Bitter ist es für diesen, daß „die Begriffe, die die marxistische Untersuchung zur Deskription unserer geschichtlichen Gesellschaft braucht – Ausbeutung, Entfremdung, Fetischisierung, Versachlichung usw. –“ ein gewisses überliefertes und an der Praxis bewährtes Begriffsvolumen aufweisen. Immer wieder muß der Existentialist zum „Offenen“, zum In-der-Schwebe-bleiben zurückfinden, um neu den Disput aufgreifen zu können. Selbst der Begriff der „Arbeit“ darf nicht festgelegt werden. Sonst bleibt ja im Arbeitsfeld dieses „Arbeits“-Begriffs keine „Arbeit“ mehr zu tun. Sartre meint gegen den Marxismus: Die „Fundamentalstruktur der Arbeit besteht im Ent-Werfen“. Es muß also nach dem „Entwurf“ weiter gefragt werden. Und dieser ist „persönlicher“ Natur (S. 134). Er „läßt sich keinesfalls begrifflich bestimmen“. Er ist zwar als „menschlicher Entwurf“ verstehbar. Aber diese Auslegung des Verstehens „führt keineswegs zu abstrakten Begriffen, deren Verbindung sie wieder dem begrifflichen Wissen eingliedern könnte“. Und bei diesem „Verstehen“ setzt der Existenz-Begriff Sartres an, der das „von der Praxis nicht unterschiedene Verstehen“ (S. 135) sowohl gegen sich als auch gegen den anderen austrägt.

Wenn nun der Existentialismus den Menschen „verstehen“ will, so ist er bereit, ihn „in seiner Klasse und in den Konflikten, die [139] ihn zu anderen Klassen auf Grund der Produktionsweise und Produktionsbeziehungen in Gegensatz treten lassen, zu plazieren“ (S. 138). Aber er nimmt diese Platzierung „von der Existenz, d. h. vom Verstehen aus“ vor. „Er bildet als Fragesteller sowohl das Infragegestellte als auch die Frage“ (S. 139). Was aber will Sartre ins Wissen hereinfragen? Was ist diese Frage, die der Marxismus unterläßt? Antwort: „die unaufhebbare Singularität, die dem menschlichen Wagnis eignet“.

Das nennen wir „Ultra-Individualismus“. Wir verzichten auf dieses „Existenzverständnis“, wenn wir als zeitgegebenes „Wagnis“ Kriegshetze, Kriegsvorbereitungen und Rüstungsgewinne bei so vielen Menschen praktisch erleben, daß wir keine „unaufhebbare Singularität“, sondern eine Gemeinsamkeit der Klassenaktion feststellen. Die Eigenverantwortung des Menschen rangiert nicht zur „unaufhebbaren Singularität“ seines Wagnisses. Es ist das Wesen eines Ultra-Standpunktes: über eine Sache hinaus zu sein und sie deshalb angeblich zu „verstehen“. Der Marxist versteht den Marxismus nicht – oder nicht mehr. Der „zeitgenössische Marxismus“ hat einen „tiefen Mangel“, den Sartre aufdeckt: „ein nicht vorhandenes Verständnis der menschlichen Realität“. Der ganze Marxismus wird von dieser Krankheit (Sartre sagt: „allgemeine Blutarmut“) befallen. So entfremdet sich der Arbeiter gerade im und durch den Marxismus von der Produktion. Leere Begriffe, Formeln vermitteln seine Beziehung zum Produkt und zur Produktionsweise, nicht aber das Menschliche. Es kommt der Lehrsatz: „in einer sozialistischen Gesellschaft ist von einem bestimmten Wachstumsgrad an der Arbeiter der Produktion entfremdet“. Der Satz wird seine soziologische und politisch-ökonomische Widerlegung finden. Hier ist nur festzuhalten: In einer sozialistischen Gesellschaft, die ja die These angeblich anspricht, muß der Blick auf das soziale Gefüge und nicht auf den einzelnen gerichtet werden. Die Frage kann daher gar nicht sein, ob der einzelne, singuläre Arbeiter, sondern ob die Arbeiterschaft, die Klasse der Produktion „entfremdet“ ist. Der [140] Sartresche Satz ist Wasser auf die Mühlen der verlogenen „westlichen“ Lehre vom „Sozialprodukt“.

Welchen „Arbeiter“ meint denn Sartre? Den organisierten? Wohl kaum. Wie immer, im Literarischen wie im Philosophischen, wird er den Sonderling, den Abseitsstehenden, den „Einzigem“ und einzelnen sehen, denjenigen, dessen Seelenleben und Familienstand man bis in alle Tiefen analysieren kann. Der normale Durchschnittsmensch, der arbeitende Mensch und – der zufriedene Mensch kommen bei Sartre selten zum Aufschein. Ob es für den Marxismus unbedingt nötig ist, die Probleme des Sexualverhaltens in der Kindheit (und darüber hinaus) als das Hauptanliegen der Anthropologie aufzugreifen, mag hier nur angezweifelt werden. Wir müssen aber immer bedenken, *welche* menschlichen Gegebenheiten und *welche* menschlichen Verhaltensweisen Sartre meint, wenn er die strikte Aufnahme als Zentralthema fordert.

„Der Marxismus degeneriert zwangsläufig zu einer unmenschlichen Anthropologie, wenn er den Menschen nicht wieder einbezieht, ihn nicht zur Grundlage seiner Theorie macht“ – lesen wir auf S. 141. Auch hier: die Einzahl. Und es bleibt auch hier offen, *welcher* Mensch denn nun gemeint ist.

*Die „Dialektik“ zwischen „Allgemeinheit und Individualität“*

Der modernen Sucht, der materialistischen Dialektik einige andere Formen von Dialektik gegenüberzustellen und dann eine bunte Palette von „Dialektiken“ vorzulegen, verfällt auch Sartre. Er kennt die „wahre“ Dialektik, er fordert eine „anpassungsfähige und geduldige Dialektik“ (S. 102). Seine Dialektik soll – ausgleichen. Hat das etwas mit „Dialektik“ zu tun, wenn das Programm a priori lautet: „die Dialektik hat sich den Vorgängen in ihrer vollen Wirklichkeit anzuschmiegen“? Deshalb muß „die Spezifität des historischen Ereignisses herausgestellt“ [141] werden. Wir sehen wiederum den individuell veranlagten Blick: es kommt auf das Einzelereignis und dessen Besonderheit an. Und von diesem her nimmt Sartre den Widerspruch in den Griff. Als Deutungsschema soll er nur den Rahmen abgeben, den Ursprung der Spannung im sozialen Bereich aufzeigen. Die Realitäts-Aufhellung gelingt dem Widerspruch nach Sartre nicht. Deshalb gelangt das Einzelindividuum in dieser Dialektik zu hohem Ansehen. Lapidar heißt es: „Man muß in jedem Einzelfall die Rolle des Individuums im historischen Ereignis betrachten“ (S. 104). Und dann kommt wieder Napoleon, der halt gar so einzig und einmalig war. Allgemeinheit und Individualität verschränken sich zu gegenseitigem Wirken, aber immer so, daß dem Einzelindividuum das Hauptgewicht zufällt. Und schließlich nimmt die „Allgemeinheit Aussehen, Gestalt und Stimme der Führer an, die die Gruppe sich gegeben hat“. Das „Ereignis selbst ist, obgleich es ein kollektives Funktionsgefüge darstellt, mehr oder weniger durch individuelle Züge gekennzeichnet“ (S. 105). Bei dieser Dialektik zwischen Allgemeinheit und Individualität kommt nicht viel heraus: Es entsteht keine übergreifende „Allgemeinheit“, keine Beziehung, die nun Kollektiv und Individualität als ein höheres Gebilde umgreift. Es bleibt ein *Zusammen*, eine „Ebene“, von der aus dann die Realität definiert wird. Und die „Beziehungen des Menschen zur Gesellschaft, seine Machtmöglichkeiten und seine Wirksamkeit“ sind hierbei der bestimmende Faktor.

Von hier aus kann das Geschichtsverhältnis des Existentialismus aufgefädelt werden. Sartre lehnt es ab, Geschichte allein im historischen Prozeß zu betrachten. Er will eine „heuristische“ Methode für die Geschichtsbetrachtung einführen, ein „hin-und-her“, das einmal vorwärts, einmal rückwärts blickend die Einzelperson als Akzent des Geschichtsprozesses einführt. Es kommt zur „Differenz“ zwischen den „Gemeinsamkeiten“ und der Idee oder der konkreten Haltung der untersuchten Person (S. 110). Und: „diese Differenz konstituiert eine Einzigartigkeit“. Auch hier er-[142]scheint eine nur halbe Dialektik am Zuge: soweit das Individuum kollektiv gesehen wird, „unterliegt es einer allgemeinen Interpretation“. Das kann nach Sartres Meinung der Marxismus leisten. Es kommen die allgemeinen Einschätzungen der Klassensituation, der Entfremdung, der Warenfetischisierung zum Zuge. Dann aber kommt der Schritt zum Ultra-Individualismus: „... soweit die Verhaltensweisen (des Individuums) eine differentielle Interpretation fordern, müssen wir Spezialhypothesen im abstrakten System der universalen Bedeutungen aufstellen“. Die Spezialhypothese wird dem Einzelfall gerecht, dem Einzelindividuum. Zwar ist „die Einzigartigkeit des Verhaltens ... kein Einzelzug des Individuums, (aber) sie ist das totale in seinem Objektivierungsprozeß begriffene Individuum“ (S. 111). Das Individuum, seine Einzigartigkeit und die durch eine Spezialhypothese gewonnene Sicht dieser Einzigartigkeit – sind das nicht die Beweisangebote der Verteidiger der Nazi-Verbrecher? Wird Sartre nicht bewußt, daß er mit der Betonung der Sonderlage, des Einzelfalles, der Einzigartigkeit und mit der Forderung einer „Differentialanalyse“ in eine ganz gefährliche Nähe zum Verteidigungsvorbringen dieser „Gruppe“ gerät? Jeder Gruppen-Angehörige hat hier einen eigenen, seinen besonderen, seinen ganz einmaligen Entschuldigungsgrund und kann sich – angeblich – auf ganz besondere Differenzierungen berufen. Sartre sagt: „... man kann nichts entdecken, wenn man nicht soweit wie möglich in die historische Einzigartigkeit des Objekts eindringt“ (S. 112). Oder „Deshalb muß die heuristische Methode das ‚Differentielle‘ (wenn es sich um das Studium eines Menschen handelt) vom Blickwinkel der Biographie aus ins Auge fassen.“ Alles das bringt nur Besonderungen, Sonderlichkeiten, Individualausprägungen zur Geltung.

[143]

Vom ICH zum ANDEREN und zum DRITTEN

Der Grundgehalt aller Egologie erweist sich in der Transzendenz des EGO. Überall dort, wo kein echtes WIR entsteht und entstehen kann, bleibt es bei der individualistischen Konzeption.

Das war schon in Sartres Grundlegung der Seinsbeziehung zum „Anderen“ während seiner phänomenologischen Epoche deutlich geworden. Klaus Hartmann hat herausgestellt, daß Sartres „Beziehung zum andern eine ausschließende Negation ist“<sup>37</sup>. Indem ICH den Anderen negiert, „bin ich darin ich selbst“. Hegels Vermittlung des Subjektiven mit dem Objektiven gelingt Sartre nicht. Statt des „Du“ steht bei ihm „l'autre“. Statt des „Wir“ steht das Kollektiv, das Zusammenschluß-Gefüge, die Gruppe, die Klasse, die Institution, wo neben dem ICH und dem ANDEREN dann „der Dritte“ gegenwärtig ist<sup>38</sup>. Die Reziprozität der Menschen untereinander wird erneut separiert. Dem Subjektivismus bleibt sein Feld erhalten.

Wohl hat Gotthard Günther recht, wenn er dem Existentialismus vorhält, er schließe die *formale* Logik aus und dulde höchstens eine metaphysische Logik<sup>39</sup>. Günther sucht die Zweiwertigkeit der überkommenen Logik mit einer Aufgliederung des Subjekts zu überwinden, aus dem ICH erwächst ihm das DU, so, daß beide, ICH wie DU, dem ES (dem Objekt) gegenüber treten. Was hilft die Aufgliederung des ICH zu mehreren ICHEN? Wenn an Stelle des  $S_1$  nun ein zusätzliches  $S_2$  tritt und letzten Endes ein  $S_n$  aufscheint, es bleibt *ein S*, und zwar *ein „S“* (Subjekt), das nur multiplizierbar und summierbar wird. Das ist [144] kein echtes WIR. Das bringt auf außerlogischer Ebene auch Sartres Individualismus fertig. Die Beziehung zwischen  $S_1$  und  $S_2$  – bleibt Objektbezeichnung, selbst dann, wenn beide gemeinsam dem ES (dem Objekt) gegenüber treten. Unformalisiert und unformalistisch nennt dies Sartre die „Unerhellbarkeit der *direkten* (Hervorhebung – W. R. B.) menschlichen Beziehungen“ (S. 67). Auch damit wächst das ICH als philosophische Figur. Der Glanz der Unerhellbarkeit seiner Beziehung zum anderen ICH stärkt seine Position.

Nun ist es keineswegs so, daß Sartre dieses ICH und den ihm entsprechenden ANDEREN irgendwie ohne soziale Bindungen sieht<sup>40</sup>, aber er nimmt diese Sozialbindung von den spezifischen Aspekten des Individuums her in den Blick. Und das „Kollektiv“, innerhalb dessen der einzelne als Individuum nun operiert, bildet „Fluchtlinien“ für dasselbe (S. 65). Da es *nicht* „durch die direkte Einheit eines Konsensus gekennzeichnet ist“, in sich also ICH und ANDERE und DRITTE als selbständige Kategorien beherbergt, kann kein echtes WIR erwachsen. Das heißt, auf die politische Ebene übertragen: Die Aktionseinheit der Arbeiterklasse bleibt immer durch Differenzierungen und Differenzierungsmöglichkeiten geschwächt. So hat denn auch die „westliche“ Philosophie den „neuen Sartre“ abgenommen: es sei ein „freiheitlicher Marxismus“, was hier proponiert werden würde<sup>41</sup>. Daß dabei das Moment des „Freiheitlichen“ in all der Zwielfichtigkeit des tragenden Grundbegriffs des Bonner Grundgesetzes gemeint ist und die bekannte klassenkämpferische Kaschierung [145] monopolistischer Ambitionen darstellt, ist jedem, der den Jargon gegenwärtiger belletristischer Philosophie kennt, geläufig. Und es war Merleau-Ponty, dessen „Freundschaft“ zu Sartre mehr in einer Haßliebe denn in einer Hilfestellung bestand, der im Jahre 1955 schon zwischen einem „orthodoxen“ und einem „Sartreschen Marxismus“ unterschied. In Wahrheit: es gibt beides nicht. Sartres Thesen sind kein Marxismus, und der Marxismus ist nicht „orthodox“. Nur ein Individualist spricht von Orthodoxie, wenn er klares, lineares Denken in Mißkredit bringen will.

Wir haben uns nicht an Sartres These gehalten, daß „ein Marxist seine Zeit vertun würde, wenn er versuchte, einen bürgerlichen Gedanken in seiner Eigenart zu erfassen“ (S. 42). Eine „starre Weigerung

<sup>37</sup> K. Hartmann: Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. West-Berlin 1963. S. 104 ff.

<sup>38</sup> J. P. Sartre: La critique de la raison dialectique. S. 195, 398 usw. Auch der „Andere“ vermag als „Dritter“ aufzutreten. Jeder kann zur Repräsentation des Ganzen führen und den „anderen“ regulieren.

<sup>39</sup> G. Günther: Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik. Hamburg 1959. S. 40 ff.

<sup>40</sup> Die Bemerkung von I. S. Kon, Sartre sehe „das Individuum und seine Tätigkeit losgelöst von den sozialen Bedingungen und dem Klassenkampf“, wird in dieser knappen Skizzierung kaum aufrecht gehalten werden können. (Siehe: I. S. Kon: Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts. Berlin 1964. Bd. I. S. 203).

<sup>41</sup> B. Waldenfels: Philosophie und Nicht-Philosophie. Zur gegenwärtigen französischen Philosophie. In: Philosophische Rundschau. 1964. S. 20.

zu differenzieren“ ist, entgegen Sartres Meinung, dem Marxismus fremd. Ständig übt der Marxismus „Differenzierungen“, gerade bei der Wertung nicht-marxistischer Philosopheme. Hatte schon Lenin betont, daß innerhalb des Idealismus erhebliche Schattierungen und Variationen zu beachten, ja zu achten sind, so ist heute, da der Marxismus zur weltweiten und weltoffenen Philosophie heranreife, das gesamtphilosophische Anliegen „in seiner Eigenart zu erfassen“. Die Differenzierung, die der Marxismus übt, kennzeichnet gerade die Position Sartres. Immer und immer wieder muß anerkannt werden, daß Sartre gegenüber zahlreichen anderen Philosophen der gegenwärtigen „westlichen“ Richtung jederzeit bereit ist, seine Thesen in aktuelle Ausdrucksformen umzumünzen, daß er in der Friedensbewegung Beachtliches leistete und daß seine neuerliche Tat der Ablehnung des Nobel-Preises eine politische Haltung sondergleichen zum Ausdruck brachte. Wir suchen diesen Gedanken „in seiner Eigenart zu erfassen“. Das Sartresche ICH ist zur moralischen Verantwortung bereit und geeignet. Es muß nur seine *Ultraposition* aufgeben und ernsthaft in ein Kollektivgefüge eingehen, aber nicht als nur summierbarer oder als archimedischer Punkt, von dem aus alles aus den Angeln gehoben werden kann. Wie in der Politik, so darf es auch in der Philosophie nicht um [146] die (rechnerische) *Summe* von Individuen gehen, wenn der Subjektivismus überwunden werden soll.

### IM SCHATTEN HUSSERLS

Die hier vorgelegten<sup>42</sup>, in den Jahren 1936 bis 1939 geschriebenen Essays Sartres entstammen dessen phänomenologischer, stark von seinem Lehrer Husserl geprägter und auch betont auf den damals bewußt faschistisch amtierenden Heidegger abzielender Periode. Heute hat Sartre diesen Standpunkt längst – zwar nicht überwunden, aber in einen teilweise reichen Anklang an materialistische Denkkoperate übergeleitet. Doch bleiben aus diesen von der französischen Psychologie-Literatur jener Jahre beeinflussten Aufsätzen einige Ansätze wichtig, um das heutige Werk Sartres voll zu verstehen. Hier interessiert z. B. die phänomenologische Entfaltung des Ego als innerweltlich Seiendes und die daraus ableitbare „Grundlegung einer absolut positiven Moral und Politik“ (S. 43), als deren Ergebnis ja später einmal auch Sartres Werk selbst angesprochen werden muß. In seinem letzten Hauptwerk, der „Kritik der dialektischen Vernunft“, dringt denn auch Sartre weitaus positiver in die materialistische Philosophie ein als in diesen hier vorgelegten Aufsätzen, wo er noch strikt den Vorrang der Materie vor dem „Ich“ ablehnt.

Die rein psychologischen Ausführungen über die Einbildungskraft und der Theorieentwurf der Emotionen (Emotion würde Sartre im Sprachstil Heideggers etwa mit „Stimmung“ oder „Gestimmtheit“ übersetzen, S. 159) treffen zumeist nur kontemporäre, auch heute in Frankreich nicht mehr in Mode stehende Themata. So brillant diese Fechkünste mit anderen Autoren ausgetragen werden, sie belehren uns lediglich darüber, daß es [147] Sartre stets meisterhaft gelingt, durch Differenzierungen und Abschattungen einzelner Bewußtseinsphänomene seine Analysen in eine Spaltung des Betrachtungsgegenstandes und dann in eine Verselbständigung der einzelnen Elemente auslaufen zu lassen, was seinen späteren Kampf gegen eine angebliche „Totalisierung“ durch den Marxismus vorbereitet. Dieses Abrücken von der Realität unter gleichzeitiger Vortäuschung, ihr ganz nahe zu sein, gibt für die psychischen Sachverhalte den schillernden Reiz des Gedankenspiels als Denkmodus, der dann in bunter Mannigfaltigkeit sogar den faden Geschmack der Banalität zu überdecken vermag (z. B. der uralten, nicht erst von Husserl „entdeckten“ Weisheit, daß Bewußtsein immer „Bewußtsein von etwas“ ist).

Es kann hier nicht der Ort sein, eine philosophische Kritik von Sartres Gesamtwerk zu entwickeln. Sie ist vom Marxismus aus längst fällig und unerläßlich. Zum Beispiel muß die These vom „selbständigen In-der-Welt-Sein des Bewußtseins“ (S. 192) mit materialistischen Argumenten und nicht anders abgelehnt werden. Eine Entartung des Bewußtseins zur Station der Inthronisation des „Magischen“ kann nicht verantwortet werden. Diese grundlegende Kritik, die bereits in dem Aufsatz „Schalmeienklänge um Karl Marx“ in den „Marxistischen Blättern“ konzipiert wurde, wird demnächst in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ in philosophischer Sicht ausgearbeitet werden.

Hier können nur Rand-Konstitutionen der Denkstrukturen Sartres berücksichtigt werden. Der Satz „Die Phänomenologen haben den Menschen wieder in die Welt zurückgeholt“ (S. 42) wirkt 100 Jahre

<sup>42</sup> Jean Paul Sartre: Die Transzendenz des Ego. Drei Essays, Rowohlt-Verlag, Reinbek 1964.

nach dem Kommunistischen Manifest und nach Marxens Feuerbach-Kritik mehr als abwegig. Der Gedankenfortgang, daß die Phänomenologie den „Qualen und Leiden des Menschen ihr volles Gewicht zuerkannt“ habe, wird von den Verfolgten des Nazismus nicht zur Kenntnis genommen werden können. Es ist kein Fall bekannt, weder personell noch denkordnungsmäßig noch klassen-positionell, daß irgendein Vertreter [148] der phänomenologischen Richtung sich offen und mit politischem Protest der „Leiden und Qualen“ der Eingekerkerten oder Ermordeten des Faschismus angenommen hätte. In dieser Hinsicht blieb die Phänomenologie weit hinter den schwachen Äußerungen des Neothomismus zurück.

Mit „Psychoanalyse“ kann das Verbrechen nicht abgewehrt werden. Am Ende hat Sartre selbst solche psychoanalytischen Spielereien abgetan. 1960 veröffentlichte er in Frankreich, 1964 in der Bundesrepublik übersetzt, daß „die Psychoanalyse sich nach einem Blitzstart völlig festgefahren hat“ (In: Marxismus und Existentialismus, S. 26). Dies hinwiederum hält ihn aber nicht ab, einige Kapitel später (S. 51) die Psychoanalyse zu verherrlichen und sie dem Marxismus zur Aufnahme zu empfehlen, um damit das „Einzelindividuum“ und in Besonderheit dessen Familie (jüngst in „Les mots“ die eigene!) noëtisch zu durchleuchten.

Wir hätten lieber einen anderen Sartre als Neuausgabe. gesehen, einen, der sich nicht der „Einbildungskraft“ in zerpflückender Weise zuwendet und sie als Seinsweise eines allzusehr verselbständigten Bewußtseins garantiert wissen will. Die Entschlossenheit, mit der Sartre 1964 den Nobel-Preis für Literatur ablehnte und damit die historisch fällige Korrektur an den hektischen Wutausbrüchen (die für eine Theorie der Emotionen einen trefflich empirischen Befund abzugeben vermöchten) der wirtschaftswunderlichen Verdienner am Werk Pasternaks vollzog, verdient Beachtung.

Hier kam – um mit den Worten des dritten Essays zu sprechen – ein anderer „Zorn“ zum Ausdruck als der, den Sartre nur als „bestimmte Weise der Welterfahrung“ (S. 175) akzeptieren will. Man denke einmal Sartres These von der „unlösaren Synthese des Subjekts und des Objekts der Emotion“ durch und zu Ende. Die Verbrechen der Nazi-Mörder und Kerkermeister, die Tränen der Witwen und Waisen, die Sekt-Orgien des strahlend vom Massenvernichtungsflug heimgekehrten Offiziers, das alles darf [149] nicht bei einer „magischen“ Aura landen und als „Rückkehr des Bewußtseins zum magischen Verhalten“ (S. 193) in den Bereich einer Deutungschance rücken. In der Praxis sieht das alles anders aus. Aber: die Phänomenologie würdigt den Empirismus nicht. Und: die persönlichen Bezüge „klammert“ sie „ein“, um sie erst spät als ausgedeuteten Befund hinzunehmen.

Der Verlag Rowohlt, der in der Bundesrepublik das Werk Sartres editorisch betreut, muß sich die Frage vorhalten lassen, warum er gerade diese von Sartre selbst später, vor allem in „Das Sein und das Nichts“, überformten Gedanken heute publiziert. Vor zwölf Jahren hatte Sartre das zutiefst auf- und anregende Buch „L'affaire Henri Martin“ geschrieben. Es verurteilt die Verbrechen des Kolonialkrieges und anderer Kriegsvorbereitungen des Imperialismus in Offenheit und mit schonungsloser Darlegung aller Rückwirkungen auf einheimische Gesetze und Ordnungsgefüge. Aus diesem Werk lassen sich zahlreiche Parallelen zu Tagesereignissen unserer Gegenwart ablesen. Warum wird eine Übersetzung dieses Werkes dem bundesdeutschen Leser vorenthalten?

[151]

## Adorno

### ADORNOS „NEGATIVE DIALEKTIK“\*

Der Existentialismus – heute bereits eine historische Erscheinung – hatte mit dem Hochspielen seines Begriffes „Existenz“ diesen und sich selbst in Frage und in seinem Pendant „Nichts“ zur Frage gestellt. Dem Kritiker des typisch idealistischer Provenienz entsprungenen Existentialismus bieten sich daher zwei Wege an: zunächst die Verurteilung der Seins-Gläubigkeit und ihrer aus der „Eigentlichkeit“<sup>1</sup> jeder Ontologie hervordachsenden Existenz-Unsicherheit und andererseits der Ansatz aus der verneinenden Position heraus, aus der Befreiung des „Nichts“ von Heideggerscher Zeitwort-Bindung in seiner „Nichtung“ auf [152] dem Bodensatz eines göttlichen „Seins“ oder aus der Ablehnung einer kühlen „Begegnung“ mit dem „Nichts“<sup>2</sup>. Wer von diesen beiden im Idealismus verharrenden Fährten die zweite, die des „non“, des „Nein“, bewußt einschlägt, der kann – selbst wenn solche Philosophie „objektivistisch“ denkt – das „Nichts“ zur *Negation* sublimieren. Der hierbei einfließende Qualitätsverlust des affirmativen Elements im „Non“<sup>3</sup> stört „negative“ Philosophie nicht, weil sie gerade zur Negation dieser Affirmation auszog. Und so stellt sich heute die durch die Brutalität des Existentialismus angeschlagene Zentralkategorie des „Nichts“ in verfeinerter Form (und bei ihren Gegnern) als „Negation“, das „Nichts“ und damit eigentlich „nichts“ negierend, bar jeglicher Affirmation.

Ein spielerisches Moment unterwandert diese „Negation“, mag sie sich nun als einfaches „contra“, als *alpha privativum*, als simples „non“, als das beliebte „anti“, als die Vorsilbe „un“ oder gar nur als Umkehrung, Verkehrung, Durchstrich, extravagantes Sonderzeichen oder sonstwie gerieren. Daher das von Adorno so geliebte Zeitwort „regredieren“ als Prozeß-Darstellung; daher die Ehrenpflicht (S. 372), dem „Stichwort Nihilismus“ (S. 370) Aufwertung zuteil werden zu lassen, ja sogar die „Jeremiaden über die Leere des Daseins“ anzuhören. Daher der Versuch, beim „non“, bei der Negation zu verharren und jeden Prozeß statt als Progreß lieber als Regreß einzubuchen. Denn schließlich „sind Überwindungen, auch die des Nihilismus, ... allemal schlimmer als das Überwundene“ (S. 371). Soll dieser Gedanke den Schutzschild abgeben, um Adornos „Negative Dialektik“ überhaupt nicht „überwinden“ zu können?

Sei's wie s sei. Adorno wird der Negation „die Treue halten“ [153] (S. 151). So fehlt diesen Meditationen das für echte Philosophie Wesentliche, das Grund-Legende, das „Ja“, das freudige „Ja“, das in seiner Verdoppelung die Daseinsweise des Menschen, seine Bestimmung, sein Wesen ausmacht und den *Schmerz der Negation* sehr wohl kennt und in sich trägt, aber: zu „überwinden“ weiß. Allein humanistische Sicht und diese wiederum auf dem Boden des Marxismus-Leninismus als des Garanten philosophischer Konzeption realer Seinsverhältnisse vermag solche *Bejahung* als den Grund menschlichen Denkens zu finden und freudig „Ja“ zu sagen zu einem Menschenbild, das seine Individualität – trotz Adornos lebhaftem Protest gegen solche „Parteinahme fürs Allgemeine“ (S. 319 ff.) – auf dem Boden eines übergreifenden Allgemeinen, eines „Ganzen“ entfaltet und ferner – wiederum gegen Adornos Thesen (S. 49) – die Wahrheit dieses weltbejahenden Mensch-Seins als ihr „eigenes Kriterium“ in der „unmittelbaren Kommunizierbarkeit an jedermann“ weiß.

---

\* Der Verfasser des Beitrages wählte nicht die Form einer Buchbesprechung des Ende 1966 erschienenen Werkes von *Theodor W. Adorno* „Negative Dialektik“ (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M.), weil es sich dabei nicht hätte vermeiden lassen, über die Philosophie Adornos zu referieren. Dies jedoch wünscht Herr Adorno nicht. Er sagt: „Daher ist Philosophie wesentlich nicht referierbar. Sonst wäre sie überflüssig; daß sie meist sich referieren läßt, spricht gegen sie.“ (S. 42).

Um *Theodor W. Adorno* vor diesem zweifellos unverdienten Schicksal zu bewahren, beschränkt sich der Aufsatz in lockerer Form auf die „Lossage“ von dieser Philosophie (Adorno gebraucht den Terminus bei seiner „Lossage von Hegel“, S. 146), ohne den dabei eingenommenen Standpunkt einem Rate Adornos zufolge etwa als „freischwebend“ zu dokumentieren. Gerade die *Festigkeit* des Bodens des dialektischen Materialismus, die Adorno häufig offen, ständig aber versteckt zynisch anzielt, diese Stand-Festigkeit, läßt es durchaus zu, auf die *Negativität* der Referatswünsche Adornos einzugehen. – Die in Klammern gesetzten Seitenangaben im Text weisen jeweils auf die entsprechenden Seiten des zitierten Buches hin.

<sup>1</sup> Siehe: *Th. W. Adorno*: Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt a. M. 1964.

<sup>2</sup> *H. Kuhn*: Begegnung mit dem Nichts. Tübingen 1950.

<sup>3</sup> *Gaston Bachelard* (La Philosophie du non. Paris 1966) sucht – in Frontstellung seines „non“ zur Philosophie Adornos – „komplette Phänomene“ zu gewinnen, sieht also in der Negation etwas Affirmatives.

Theoretisch ließe sich – selbst für Adorno – eine „versöhnte Menschheit“ stipulieren; aber Adorno sähe solche weder im Sozialismus noch in einem Humanismus verhaftet, im Gegenteil: sie „wäre zur Nichtidentität zu befreien“ (S. 189). Der dialektische Materialismus verzichtet auf solche Befreiung zur Freiheit, in der ausschließlich „das vom Gedanken Verschiedene zu denken ist“ (S. 191), also der Gedanke der Freiheit nur Unfreiheit denkt und damit Adornos Authentizität des „unglücklichen Bewußtseins“ (S. 201) bestätigt.

Die dialektische Mode der (westlichen, idealistischen) Gegenwart ruft nach „Negation“ und „Negationen“, ja nach Negation ihrer selbst. Interessant bleibt, wer negiert und – was negiert wird. Manchem „Negativisten“ bleibt das Ziel der Negation nicht vordringlich (um einen negativen Ausdruck zu gebrauchen!), da selbstreflektierend im Notfalle nicht seine Negation sich, sondern er sich in seiner Negation selbst negiert. So leugnet denn auch die idealistische Philosophie dieser „negativen Dialektik“ im Brustton der Überzeugung ihren Idealismus. Im Wege einer Eigen-[154]Negativität wird ein Materialismus (Denken vom „Objekt“ her) vorgetäuscht, der Blendwerk bleibt<sup>4</sup>.

Der Könner und Künstler, der Kenner und Kündler solcher „negativen“ Philosophie moderner Prägung (schon der alternde Schelling hatte die Bezeichnung „negative Philosophie“ benützt, allerdings nicht als Selbst-Deklaration, sondern als Abwertung der ihm vorangegangenen Philosophie): Theodor W. Adorno in Frankfurt am Main, bringt seine seit Jahrzehnten vorgestellte Denk- und Schreibweise nunmehr in ein – fast hätten wir gesagt: fertiges System, und hätten dadurch dem Autor Unrecht getan; denn er lehnt es brüsk ab, als *Systematiker* des „Unsystematischen“, des „Unbegrifflichen“, des „Nichtidentischen“ zu gelten – Werk, das als „Negative Dialektik“ den Bereich der Negativitäten und die Vielzahl der bürgerlichen Dialektiken<sup>5</sup> um eine höchst eigenwillige, mit Zynismen geschmückte und mit forschenden Denkopoperationen reich ausgestattete Sonderausprägung vermehrt.

Während die bürgerliche Welt des sogenannten „Abendlands“ derzeit aus dem Munde Jean Paul Sartres hört, der Marxismus sei zu „komplettieren“, zu „ergänzen“, zu „vervollständigen“, übersteigert Theodor Wiesengrund-Adorno solches Vorhaben und fordert, daß seine „negative Dialektik“ die materialistische Dialektik *ersetze*. Sie gibt sich als Materialismus, als *der* Materialismus schlechthin. (Wir wollen nicht spotten, sondern nur fragen: wenn es nur *den* Materialismus und keinen utopischen, mechanistischen, keinen historischen, keinen dialektischen Ma-[155]aterialismus geben soll, wo denn dann die Adornosche „Negation“ bleibt?) Ehrlich vermeidet Adorno den dialektischen Materialismus nach jeder Hinsicht, er meidet sogar den Begriff und die Namensnennung. Ja: im Wege einer – der in dem genannten Buche so häufig aufscheinenden und von Adorno gerne beim Gegner verhöhnten – „Sprachschlamperei“<sup>6</sup> verstümmelt Adorno sogar seine Bezeichnung und sucht ihn als Denk-Verunstaltung der „sozialistischen Länder“ und vor allem der von ihm so sehr gehaßten Deutschen Demokratischen Republik und deren „Sbirren“<sup>7</sup> bloßzustellen.

Die Kunst der „negativen Dialektik“ ähnelt der eines Pyrotechnikers. Ein Brillantfeuerwerk philosophischer Gedanken wird entfaltet und – gerade darauf kommt es in beiden Fällen an – einem *Publikum* vorgestellt. Wie der Feuerwerker das Dunkel erhellt, also negiert, so arbeitet die „negative Dialektik“ als Negation der dunklen Systeme, indem sie das Anti-Systematische belegt, der Begriffe, indem sie das Begriffslose betont, der Identität, indem sie die Nicht-Identität hervorholt, der Theorien, indem sie nur Praxis gelten lassen will, der Ganzheitsstrukturen, indem sie die Minima der Phänomene

<sup>4</sup> Wenn der Idealismus sich als „Materialismus“ tarnt, täuscht er gerne mit dem „Ausgangspunkt Objekt“, das in Wirklichkeit nur sein subjektiv konstruiertes „Objekt“ bildet. Wir erinnern an die Auseinandersetzungen des dialektischen Materialismus mit Fehlzeichnungen in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts.

<sup>5</sup> Der Propagandist dieser Buntscheckigkeit bürgerlicher „Dialektik“ ist *Robert Heiss*. Siehe: *Wesen und Formen der Dialektik*. Köln 1959; *Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts: Hegel, Kierkegaard, Marx*. Köln 1963.

<sup>6</sup> *Adorno* spricht S. 62 von „sprachlicher Schlamperei“, deren Entsprechung im Wissenschaftlichen das „Unexakte“ sei. Seite 144, 346 (und öfters) bedient er sich selbst solcher „Sprachschlamperei“ und belegt die Entsprechung des wissenschaftlich Unexakten gerade am Beispiel sprachlicher Schlamperei anläßlich der Anführung des dialektischen Materialismus.

<sup>7</sup> Im persönlichen Briefwechsel gebraucht Adorno diesen Ausdruck, um unterschwellige Reminiszenzen an die Mächenschaften der päpstlichen Geheimpolizei abzureagieren.

aufzeigt, der Zusammenhänge, indem sie die Besonderungen übersteigert. Und dabei erwartet sie – wie alle Feuerwerkerei – Beifall. Adorno nennt seine Denkopoperationen: Materialismus, Denken vom Objekt her, Mitdenken des Objekts und Entthronung der Vormachtstellung des Subjekts. Doch: die Denkergebnisse sind „Sterne“ im ehrlichen Wortsinne, Sterne, die mit dem ganzen Feuerwerk zusammen [156]men verrauschen, vergehen. Blendwerk. Das antiidealistische Vorzeichen der „negativen Dialektik“ – mehr als ein Anti-Idealismus ist der ständig betonte Materialismus wahrlich nicht, auch hier eben die eigene Vorliebe fürs „anti“ bekundend – verrauscht, verpufft, zerstiebt – ins Nichts, und zwar in die Kategorie „Nichts“ des – Idealismus, die die „Selbstreflektion des Denkens erheischt“ (S. 356). Und indem dieses Blendwerk (vom Materialismus her als solches konzipierbar) vergeht, verzischt, zeigt es nur so recht die Leere, die Ohnmacht des Idealismus, in den es nach seinem Ausflug zurück-sinkt, ohne Neues, Bleibendes gezeugt zu haben.

Doch: Feuerwerkerei war eh wie je eine *Kunst*. Eine echte Kunst. Persönlich waren die Feuerwerker – denken wir nur an die Barock-Zeit, und die „negative Dialektik“ erinnert so sehr an den Barock, dem sogar Un-Ordnung Ordnung war und der den Überreichtum des ornamentalen Beiwerks als menschliche Armut nahm, – hochgeehrte Männer, echte Künstler, Könner, vielfach sogar Geadelte. Der Pyrotechniker selbst wußte, daß er nur etwas vorgaukelt, aber auch, daß er mehr versteht als die Zuschauer, daß er „hinter die Dinge“ sieht, das Negative – beherrscht. Er blieb autorisiert, das Dunkle „hell“ zu machen. Die *Verneinung* der Dunkelheit gelang aber nicht bis zur *Bejahung* des Tageslichts. Kein ständiges Licht wurde herbeigezaubert. Bewußt will die „negative Dialektik“ kein ständiges, beharrliches Positivum herbeiführen; sie lehnt die „Affirmation“ ab.

Die Verneinung der Dunkelheit vermittelt das „prickelnde Gefühl“ (Hegel), über ihr zu stehen. Darum: negieren wir. Negieren wir das Negieren. Gerade aber die Negation der Negation hat für Adorno noch zuviel Affirmatives. Die Negation der Negation darf ihm nicht „Positivität“ werden (S. 160). So greift die Negation in ständiger Wiederholung ihrer Funktion ins Unendliche. Der *regressus ad infinitum* gilt<sup>8</sup>.

[157] Kann der dialektische Materialismus hier mitmachen? Soweit sich das Zauberspiel gegen den Idealismus richtet, sind es weltgeschichtlich gesehen interessante Denkopoperationen, letzten Endes aber nur kleine, bescheidene Stationen, denen Zustimmung, ja nicht einmal das, sagen wir es „negativ“, denen keine Kritik zuteil werden kann. Gewiß: in der rauschenden und berausenden Welt des idealistischen Philosophie-Betriebs der wirtschaftswunderlichen Länder hat selbst in der Ära der Stagnation der Wirtschaftswunder (Stagnation ist ebenfalls ein „negativer“ Terminus!) das „Negativum“ gegenüber den neothomistischen und existentialistischen Himmelssprüngen einen Wert. Dies streitet der dialektische Materialismus gar nicht ab. Er erkennt es sogar an. Was den Idealisten Ärgernis bereitet, soll es tun, kräftig und vielleicht auch in der bei Adorno so beliebten zynischen, kessen Weise. Aber: dadurch entsteht kein geschichtlich gerechtfertigter Materialismus und erst recht nicht ein dialektischer Materialismus.

Auch die moderne Fülle der „Negativitäten“ (in der Welt des Idealismus) darf darüber nicht hinweg-täuschen. Adorno nennt das *factum* – das kaum als *factum brutum* [eine bloße Tatsache], einmal allerdings als *factum purum* [reine Tatsache] bei ihm rangiert – „Sachzwang“ (S. 9) und apostrophiert die Ankündigung einer „Negativen Anthropologie“ durch Ulrich Sonnemann. Wir könnten den *Katalog der Negativitäten* ergänzen und ihn als *Konkurstabelle einfacher Negation* offerieren.

Der Adorno-Schüler Alfred Schmidt sucht die Bezeichnung „Negative Theologie“<sup>9</sup> wieder zu beleben. Der Grenzgänger zwi-[158]schen Idealismus und Materialismus und daher waschechte

<sup>8</sup> *Karl Raimund Popper* (Logik der Forschung. Tübingen 1966) ist [157] sich bei der Explikation einer „Falsifikation“ als Prüfungsmaßstab der Gefahr eines „unendlichen Degresses“ wohl bewußt.

<sup>9</sup> In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23. Februar 1967, anlässlich der Besprechung von *Franz Overbeck* „Selbstbekenntnisse“. Hier wird die Negativität im „Negativ-Kritischen“ und im „Nonkonformistischen“ gesehen. Die ganze Adorno-Schule begrenzt ihre politische Opposition auf solch bescheidenen „Nonkonformismus“, der meist die Qualität eines Nikodemismus [vorgespielte Zugehörigkeit] nicht überschreitet. Der Aus-[158]druck „negative Theologie“ erinnert an den Gottesbeweis des Clemens Alexandrinus, der Gott negativ von den ihm nicht eigenen Akzidentien her bestimmte.

Repräsentant einer „negativen Dialektik“ im Adorno-Stil, Leszek Kołakowski, bringt sogar eine „negative Utopie“<sup>10</sup> ins bundesdeutsche Literaturgespräch. Man könnte auch die Betonung der Falsifikation und die Abwertung der Verifikation in der erkenntnislogischen Problematik Karl Raimund Poppers hier einreihen<sup>11</sup>. Als eine andere Seite der „Negativität“ muß die von der Adorno-Schule propagierte und geradezu als Rezeptologie benützte Begriffsvorliebe für „Degradation“ und „Destruktion“ angeführt werden<sup>12</sup>.

Weit interessanter erscheinen uns – leider hebt Adorno auf die ihm „eigentlich“ (*sit venia verbal* denn Herr Adorno mag das Wort nicht) dienliche Seite bundesdeutscher Rechtslehre nicht ab

– die Chancen der Begründung Adornoscher „Negativitäten“ mit den *via-negationis-Denkwegen* gegenwärtiger bundesdeutscher Rechtsprechung und Rechtstheorien. Das „negative Entscheidungsmonopol“ des Bundesverfassungsgerichts hat Lenkungsfunktionen. Gesamtgesellschaftlich gesehen verbleibt seine Negation in reiner Negativität. Die „negative Vereinigungsfreiheit“ umgreift, da ja auch die politischen Parteien Vereinigungen sind, das staatliche Leben und prägt es – negativ. Die Verfassungswidrig-Erklärung der KP durch das Bundesverfassungsgericht wird als „Negativ-Entscheidung“ von der Mehrzahl der Rechts-[159]lehrer genommen – und zwar deutlich im Adornoschen Sinne der „Negation“, die keine nachfolgende Affirmation durch Negation kennt. Sie nimmt die Entscheidung als „Verbot“, obwohl Abs. II des Art. 21 GG nicht mehr nehmen kann (also nichts „verbieten“ kann), als was Abs. I konzidiert. Sogar ins Prozeßrecht dringt die Negation ein: das „Negativ-Attest“ wird Voraussetzung eines Rechtsschutzes. Die Bundesrepublik arbeitet sehr gerne mit solchen „Negationen“<sup>13</sup>. Schließlich könnte auch der Clou der Bonner Clique, die Geheimnisse der staatlichen und völkerrechtlichen „Nichtanerkennung der DDR“ und deren fortwährende Abstrapazierung als Form einer „Negation“ angesprochen werden. Gerade dieses Beispiel beweist die Qualität dieser „Negation“ der „negativen Dialektik“. Sie sieht und denkt nicht über sich hinaus. Sie ist nur die mit vielen und gewandten Worten zur Schau gestellte Aufspreizung eines geschichtlich Unwichtigen und sich selbst zur nur einfachen Negation Verurteilenden.

Der dialektische Materialismus fragt daher: was ist das für ein „Non“, das sich da auf einmal so breit macht? Ist diese Negation dialektischen Charakters, also intensional qualifiziert, so daß ihr jeweiliger Inhalt von dem abhängt, was negiert wird? Es geht uns nicht so sehr um die Struktur der Negation. Wichtig wird ihre Funktion, besser: ihre Funktionskraft. Wir fragen nach der *Leistung* der Negation und ernten von der durch ihre Werbeerfolge verblendeten „negativen Dialektik“ Adornos bittere Worte. Das untrügliche Zeichen der Qualitätsschwäche der Adornoschen Negation ist ihr Negationsdurst. „Die Negation der Negation macht diese nicht rückgängig; sondern erweist, daß sie nicht negativ genug war.“ (S. 160) Eine nach der Lehre Adornos genügende, qualitätsstarke „Negation“, eine Negation, die „ne-[160]gativ genug“ ist, erspart also die Negation der Negation. Damit entfällt der affirmative Gehalt der Negation. Ihre Stärke besteht dann in ihrer Affirmationslosigkeit.

Wie: wenn wir diesen Grundsatz der „negativen Dialektik“ gegenüber selbst ansetzen, denn sie, als Phänomen einer Negativität, muß denselben Gesetzen gehorchen. Ist auch sie nicht „negativ genug“? Wenn ja, dann erschöpft sie sich im Regreß, im Degreß, in der Destruktion ad infinitum [bis ins Unendliche]. Wir sagen: sie ist dialektischer Negation fähig und daher einem Affirmativen, wenn auch einer bescheidenen Affirmation nur, zuzuführen. Wird sie einer dialektischen Negation zugeführt, weist sie noch ein Quentchen Affirmatives auf: weil und insoweit sie „dialektischer“ Natur ist und die unverwüstliche Kraft dieser Denkgehalte nicht ganz abzustreifen vermag, z. B. die „Partei-nahme für den Inhalt“ (S. 63) gegenüber der Form, oder die Zurückweisung einer „primitiven Stoffgläubigkeit“ (S. 26) oder den Vorrang der „Gesellschaft vor dem Subjekt“ (S. 130) u. a., ferner soweit

<sup>10</sup> In: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. München 1967. S. 165.

<sup>11</sup> Die Falsifizierbarkeit des empirischen Satzes führt leicht zur Widerspruchslosigkeit desselben, wie Popper (Logik der Forschung. S. 59) belegt. Jedes „non“, jede Negation schützt sich vor der Widersprüchlichkeit durch eigene Kräfte.

<sup>12</sup> So etwa: H. J. Krüger: Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel. Stuttgart 1966. Hierzu auch: W. R. Beyer: Hegel-Bilder. 2. Aufl. Berlin 1967. S. 281.

<sup>13</sup> Jüngst definierte das bundesdeutsche Mehrwertsteuergesetz vom 29. Mai 1967 – BGBI. I. 545 –: „Ausland im Sinne dieses Gesetzes ist das Gebiet, das danach nicht Inland ist.“

sie in ihrer Heidegger- und Neothomismus-Kritik die „Seinsfrage“ als Gretchenfrage entlarvt und dieses moderne „Heilswissen“ offen als „Herrschaftswissen“ deklariert (S. 103). Adorno erkennt zu Recht: „Die Bewegung nach dem zweiten Weltkrieg, die sich existentialistisch nannte und avantgardistisch aufführte, hatte etwas Unkräftiges, Schattenhaftes.“ (S. 127)

Selbst die „negative Dialektik“ Adornos hat Positiva in und an sich und straft daher ihren eigenen Namen Lüge. Dialektische Negation fordert die Bestimmtheit des Negierten. Dies bedeutet nun aber nicht – wie Adorno es handhabt –, daß „Dialektik als das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ (S. 15) nur die Differenz zwischen Gegenstand und Begriff, in „dem die Gegenstände nicht aufgehen“, sieht. Adorno gewinnt diesen Aspekt nur dadurch, daß er im Widerspiel von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem die Komponente des Allgemeinen vernachlässigt und beim „Begrifflosen, Einzelnen und Besonderen“ (S. 18) mit Vorliebe verweilt. Allgemeines interessiert ihn [161] nur, wenn „das Negative des Allgemeinen nicht weggedacht“ wird (S. 319).

Ein *minima non curat praetor* [Um Kleinigkeiten kümmert sich der Richter nicht] hat für Adorno nie gegolten. Wenigstens nicht für seine Theorie und in Theorie. In der politischen Praxis hat seine so sehr „praktische“ Philosophie voll versagt – und zumeist geschwiegen. Eine Zuwendung zum einzelnen Fall, zur konkreten Tagesfrage, zum „Besonderen“ finden wir höchstens in theoretischer Form. Kein einziger Aufruf „nonkonformistischer“ oder gar oppositioneller Kreise trägt seine Unterschrift. Geradezu ehrlich bekennt dies Adorno nun in seinen Neujahrswünschen für 1967, die er in der Silvesternacht 1966/1967 in der „Süddeutschen Zeitung“<sup>14</sup> veröffentlichte: er würde „eine steigende Abneigung gegen Praxis verspüren, im Widerspruch zu (den) eigenen theoretischen Positionen“.

Das spricht deutlich gegen die Praxis-Reste in der Adornoschen Theorie. Und: solche Vorliebe für „Einzelnes“, die keine Praxis-Bewährung herausfordert, könnte methodologisch zur Topik lenken, zur alten Widersacherin echter (materialistischer) Dialektik. Der Satz: *omnis determinatio est negatio* gilt diesem Denken nicht nur als Begriffsbestimmung, sondern das Denk-Volumen begrenzend, eingrenzend, allein und ausschließlich von der Negation her ansetzend. Der Aufbruch des Denkweg-Problems der „negativen Dialektik“ wird nur deshalb nicht auf diesen Ausgang festgelegt, weil Adorno in den Eingangsworten seines Werkes einen eigenwilligen, unrein ausgerüsteten Begriff von „Dialektik“ proponiert. Zwar will Adorno keinen negativen Topos als Philosophie-Struktur schaffen, aber er sieht *jeden* Topos in seiner Negativität und *nur als* Negativität, so daß das dialektische Moment dieser Negativität in sich zusammenfällt. Ihm [162] mangelt die Möglichkeit der Rückkopplung, des Progresses, der Vollendung des Systems zu einem Denkprozeß als Ganzem und daher die Aufstiegs-Chance zu höherer Position. Adorno verbleibt in der Analyse einer „Konstellation“, einem Terminus, dem er zentrale Bedeutung beilegt.

Adornos „Negation“ stellt sich lediglich als „Ausschluß von Möglichkeiten“ vor, wie es auch Lucien Sebag<sup>15</sup> verbindlich vorschreiben will. Eigentlich (*sit venia verbo!* [man verzeihe das Wort]) sah dies schon Montaigne: ihm blieben die ausgeschlossenen „possibilités“ negiert. Aber: der durch die Ausschließung bestimmte Gegenstand wurde ihm positiv. Man darf nicht nur von der Möglichkeit eines Ausschlusses her denken. Das käme in gefährliche Nähe zum Strukturalismus. Adorno neigt dazu. Die Strukturen seiner „Negativität“ sollen den affirmativen, im Funktionalen liegenden Gehalt der Negation verdecken.

So liegt ihm der Akzent auf dem „anti“ – einer Mode-Prä-Position, einer echten Vor-Position, das Negative der Position ausdrückend, nach Adorno jedoch nur die Negation der Position darstellend. Jargonmäßig kann jedes „anti“ als dem Dualismus dienliches Zauberwort in die Formel der Negation einverleibt werden. Adorno spricht vom *Antihelden* und *Antidrama*, seine Umgebung träumt von einer *Antimaterie*; die *Antitheologie* hat sich bereits zum Wort gemeldet. Auf S. 34 „regt sich unter der knisternden Hülle des absoluten Idealismus“ ein *Antisubjektivismus*. Bei der Ehrenrettung der

<sup>14</sup> Selbstverspottend, nicht selbstreflektierend bringt Adorno in der Neujahrsnummer der SZ diesen Satz unter die Frage: „Was spricht eigentlich gegen Sie?“ Daß er hier die „Eigentlichkeit“ duldete, gegen die er ansonsten kämpft, mag auch als „Widerspruch zur eigenen theoretischen Position“ genommen werden.

<sup>15</sup> Siehe: L. Sebag: *Marxismus und Strukturalismus*. Frankfurt a. M. 1967. S. 81.

Rhetorik innerhalb der Dialektik prägt die *Anti-Mode* den Ausdruck „*antirhetorisch*“ und formt sich zum Werturteil: „Das blank Antirhetorische ist verbündet mit der Barbarei, in welcher das bürgerliche Denken endet“ (S. 62). Unsere geschichtliche Erfahrung hingegen – Adorno stellt es doch auf diese ab! – lehrt das Gegenteil: die Barbarei, in der das bürgerliche Denken endet, wird nicht nur von Rhetorik umgeben und umfärbt, sie *ist* diese Rhetorik, ob [163] sie nun vom Obersalzberg oder von Rhein und Neckar, ob sie nun grollend-donnernd oder schwäbisch-gemütlich auftritt.

Doch – alles kann „anti“ gesehen und „anti“ genannt werden. S. 198 lesen wir von „Antiphilosophie“. Auch Bescheidenheit vermag hier obwalten, zynische Selbstbezeichnung erklären. Aufdringlich nennt Adorno sein System „Anti-System“, wenn auch wörtlich in die Diktion von „asystematischem Denken“ (S. 34) verkleidet. Da es aber auch System ist, kein System zu sein, muß Adorno für sein asystematisches Denken etwas Systematisches einbringen: die Negation. In „ihr lebt der systematische Zug fort“ (S. 36), sie allein hat „die spekulative Kraft, das Unauflösliche aufzusprengen“. Durch diese Negation kommt – gegenüber dem Totalität beanspruchenden System – das Besondere zum Reifen, zum Begreifen. Der legitime Überstieg des Systems wird vom „Einzelnen“ vollzogen. Es „hat seine Stätte außerhalb des Systems“. Das System ist negiert. Die „negative Dialektik“ begnügt sich mit dem Ergebnis.

Das Negative der „negativen Dialektik“ zeichnet sich als *Pol* des Positiven, als Gegen-Pol, in vielen Fällen nur als das Andere, als Gegen-Stück, als mit dem Positiven auswechselbar, vielleicht sogar verwechselbar. Alles ist negativ! Wird das „System“ negiert, so bleibt aber der Durst des Denkens nach Festem, Inhaltvollem, Sicherem unbefriedigt. Adorno kann ihn nur löschen, indem er erneut Negierbares zur Verfügung stellt. „Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen“, – und er offeriert solche in großer Zahl. „Denkmodelle sind nicht bloß monadologischer Art. Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeineren Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.“ (S. 37)<sup>16</sup>

[164] Um zu diesem „Ensemble von Modellanalysen“ vordringen zu können, sind fortwährende Negationen erforderlich. Und: Jede Analyse besteht nur aus Negation und Negationen. Der Denkweg *zu* diesen ist Regreß. Das sind die Schlagworte: Negation und Regreß. Das Ergebnis: Destruktion. Für den dialektischen Materialismus ist Negation Progreß; für die Adornosche Philosophie Regreß. „Negation“ reift zur Zauberformel, besser: der Begriff „regrediert“ zum *Zauberwort*<sup>17</sup>.

#### *Adornos Definitionsvorschläge*

Einem alten lateinischen Wahlspruch zufolge genügt in „großen Dingen“ allein schon der Wille. Bescheiden bringt Adorno daher keine Definitionen, nur Definitionsvorschläge. Das genügt. (S. 142) Der Regreß von der Definition zum Definitionsvorschlag erweist wiederum die Kraft der Negation.

Es hat so seine Bewandnis mit den Begriffen, zum mindesten dann, wenn sie aus dem „Begriffslosen“ kommen. Der alte Schelling hatte es versucht, aus dem „ganz Begriffslosen“ die Begriffe seiner Offenbarungsphilosophie erstehen zu lassen<sup>18</sup>. Ein negativer Begriff muß zum Inhalt ein Negiertes, also ein Etwas, haben. Das wollte Hegel. Marx ging einen Schritt weiter. [165] Er sah vordringlich das „Nebeneinanderstehen der ... entgegengesetzten Seiten, ihren Widerstreit und ihr Aufgehen in eine neue Kategorie“<sup>19</sup>. Wer beim „Begriffslosen“ beginnt, kann nicht so weit vorstoßen. Er landet –

<sup>16</sup> Ein solches Denkmodell ist für *Adorno* das Zentralthema „Auschwitz“. Da hier empfindliche Denk-Emotionen mit ideologischer Zuspitzung eingebracht sind, erscheint es zweckmäßig, die Kritik [164] dieses repräsentativ vorgetragenen Denk-Modells in einer bundesdeutschen Zeitschrift anzustrengen. Sie wird noch in diesem Jahr in den in Frankfurt a. M. erscheinenden „Marxistischen Blättern“ veröffentlicht werden.

<sup>17</sup> Der Denkvorgang erinnert an ein Lied, das sich als „China-Gruppe“ ausgehende französische Studenten in Paris zur Zeit vielfach singen. Die Übersetzung lautet etwa wie folgt: „Der gelbe Drache erhebt sein Haupt, und es sinken in Staub die Tempel aus Jade“. Es genügt, das Zauberwort „Negation“ ein- und anzubringen und – die Gegenposition versinkt in Staub. Die Negation blieb Sieger. Was dann? Was nun aufgebaut wird, verschweigt das Lied.

<sup>18</sup> Über *Schellings* Ansatz vom „ganz Begriffslosen“ her siehe *Friedrich, Engels* im Bericht über Schellings Berliner Finale. (In: *K. Marx/F. Engels: Werke. Ergänzungsband. 2. Teil. Berlin 1967. S. 164 f.*)

<sup>19</sup> *K. Marx: Das Elend der Philosophie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 4. Berlin 1959. S. 133.*

und das bleibt äußerstes Ziel seines Strebens – höchstens bei einfacher Negation, bei dem „non“ des Bestehenden, der Destruktion jeder Ganzheit. Darum plädiert Adorno gegen Hegel (S. 137) für das „Nichtbegriffliche“ und rügt ihn, daß er im Ansatz der Logik jede Spur von Nichtidentität dadurch verwische, daß er nicht vom „Etwas“ (das Nichtbegriffliches wenigstens anmahne), sondern vom „Sein“ ausgehe<sup>20</sup>. Doch Adorno will seine Vorwürfe gegen Hegel nicht so verstanden wissen, daß nun etwa an Stelle einer Ontologie eine *Nicht-Ontologie* (eine erhebliche Einschränkung der sonstigen Negierungssucht, müssen wir feststellen!) zu treten habe. Ganz ohne Begriffe geht es auch ihm nicht. „Grundphilosophie“ führt notwendig den Primat des Begriffes mit sich.“ (S. 138) Auch der Nicht-Begriff ist – Begriff! Aber er zerstört den Allgemeinbegriff, die Totalität des Begriffsinhalts, die Deckung zwischen Begriff und Begriffenem – und „öffnet“ immer wieder und allenthalben dem Nicht-Begriffenen und darüber hinaus dem Nicht-Begrifflichen das Tor.

Adornos „Begriff“ wird vom Empirischen, vom Ontischen, vom variierend Existenten kräftig durchgeschüttelt, so daß er keine allzeit bereite, in der Tasche mit herumzutragende Medizin bleibt. Er zerstört – philosophisch betrachtet – alles Überlieferte, auch den Begriff als Abkürzung eines unzähligen Male Gedachten. „Weil der Fundamentalcharakter jeglichen Allge-[166]meinbegriffs vor dem bestimmten Seienden zergeht, darf Philosophie auf Totalität nicht mehr hoffen.“ Das trifft den Begriff des Begriffes, der sein Fundamentum, das Allgemeinheitspostulat, verliert („negiert“). Doch: ganz geheuer kann es der Philosophie dabei nicht werden. Sie sucht „Zuflucht vor der Totale“ und findet sie – in der Metaphysik (S. 397).

Adornos „Begriff“ erwächst aus der „lesbaren Konstellation von Seiendem“. Das klingt fast wie dialektischer Materialismus und Spiegelungscharakter. Doch: dies will es nicht sein. Die einzige Basis für den Begriff bildet das Nicht-Begriffliche. „Der Begriff des Begriffes selbst wurde problematisch“ (S. 154). Und: „In Dialektik erhebt Denken Einspruch gegen die Archaismen seiner Begrifflichkeit.“ Schließlich postuliert der Begriff das Identitätsprinzip, „daß ein Sachverhalt an sich, als Festes, Beständiges, sei“. Hingegen „desavouiert das Nichtbegriffliche das Ansichsein des Begriffes und verändert ihn“ (S. 139). Das Nicht-Begriffliche, „dem Begriff unabdingbar“ (S. 139), nötigt zum Sachhaltigen und zielt für Adorno auf das *Besondere* ab. Die Begriffe von Raum und Zeit treten zurück und öffnen den Begriff für das „Besondere, in Raum und Zeit bestimmt“.

Damit entfallen Grundvoraussetzungen, einen wissenschaftlichen Allgemeinbegriff definitorisch zu gewinnen. Der Akzent liegt auf der „Nichtidentität“. Statt der Identität der Identität und der Nichtidentität im Hegelschen Sinne gilt Adorno die „Kontrastierung mit der Nichtidentität in der Identität“ (S. 155). Der Begriff orientiert sich Adorno am Nichtbegrifflichen, am Vor-Begrifflichen, am Begriffslosen, das nicht identisch mit dem Begriff aufscheint. Sein Programm steht auf S. 22: „Diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren, ist das Scharnier negativer Dialektik.“ Diese „Entzauberung des Begriffs“ hat deutliche Spitze gegen den landläufigen Idealismus und widmet sich dem, was vom idealistischen Begriff, also vom Begriff des idealistischen Begriffs, „unterdrückt“ wird (S. 19).

[167] Adorno verfällt in keine Begriffsdialektik (die nun schon historische Erscheinung der Begriffsjurisprudenz ist ihm als Parafall nicht zur Hand), aber er konstruiert eine Dialektik (selbstverständlich eine „negative“!) zwischen Begriff und Begriffslosem. Man könnte einen Anflug von Materialismus im folgenden Satz finden: „In Wahrheit gehen alle Begriffe, auch die philosophischen, auf Nichtbegriffliches, weil sie ihrerseits Momente der Realität sind, die zu ihrer Bildung nötig.“ (S. 21) Etwas schwächer, aber immer noch tragbar: „Philosophische Reflexion versichert sich des Nichtbegrifflichen im Begriff.“ Doch – das „Nichtbegriffliche“ zerfließt und schöpft keineswegs aus der Materie im marxistisch-leninistischen Sinn. Der Gedankenfortgang der Adornoschen Sätze überzeugt, daß das Nichtbegriffliche, das Begriffslose, hierbei keinen materialen Gehalt besitzt. Das Nichtbegriffliche ist einzig und allein der Gegensatz zum Begriff, nicht einmal im Range des Husserlschen

<sup>20</sup> Hegel hat den (anscheinend erwarteten) Einwand in einem Brief an *Sinclair* (siehe: Briefe von und an Hegel. Bd. II S. 3 ff.) widerlegt. Er nannte Adornos Einwand ein „Obkatrieren“ und nahm dieses gar nicht so wichtig. Tatsächlich kann Hegels Philosophie mit *jedem* Begriff ansetzen, stets zu dem gleichen Ergebnis vorstoßend.

Vor-Begriffs, der immer noch aus dem Begriffshof die Wendung zum Begriffskern zuließ. Und: für Adorno erwächst die dialektische Spannung zwischen Begriff und Begriffslosem selbst wiederum nur als „negative Dialektik“ – eine Hinwendung des Nicht-begrifflichen zum Bewußtseinsunabhängigen ermangelt.

So verblaßt der an und für sich fruchtbare Ansatz; aus dem Begriff wird allein das Negative: der Nicht-Begriff – und aus dem Nichtbegriff das keineswegs Positive des Begriffes, sondern seine Negierbarkeit. Es bleibt alles offen, schwammig, dehnbar, variabel und unfest. Philosophie darf ihren Gehalt (vermittels fester Begriffe) nicht „oktroieren“ (S. 22). So hat „Erkenntnis keinen ihrer Gegenstände ganz inne“ (S. 23). Behauptet sie das, wäre sie abschlußhaft, endlich. Hingegen will die „veränderte“, gegen die traditionelle Philosophie stehende Lehre Adornos „nicht länger sich und anderen einreden, sie verfüge übers Unendliche. Sie würde aber statt dessen selber, zart verstanden, unendlich insofern, als sie verschmäht, in einem Corpus zählbarer Theoreme sich zu fixieren. Ihren Gehalt hätte sie in der [168] von keinem Schema zugerichteten Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die ihr sich aufdrängen oder die sie sucht; ihnen überließe sie sich wahrhaft, benützte sie nicht als Spiegel, aus dem sie wiederum sich herausliest, ihr Abbild verwechselnd mit der Konkretion.“ (S. 23)

Ein ehrliches Beginnen, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“ (S. 25), muß Adorno konzediert werden. Aber wir fragen: wohin? Keinesfalls zu einem „System“ (S. 30 ff.), zu einer „Ordnung“. Wohl erscheinen uns die Skizzierung der bürgerlichen Ordnung und ihre Verspottung, die Aufdeckung ihrer Armseligkeit und die Schilderung ihres „Zitterns“ (S. 30) ganz verdienstvoll. Doch diese Kritik schlägt nicht um zur Bejahung einer folgenden Ordnung, sie hat nicht die Kraft, Neues, Höheres aufzuzeigen und vorzubereiten. Sie lenkt nur zur „offenen Bestimmung der Einzelmomente“ (S. 33). Damit verkennt Kritik ihren Beruf, sie zersplittert sich in (zwar originelle, keck und zynisch vorgetragene) Einakter. Kein „Ja“ oder „Nein“ zum Ganzen, nur ein Beifall oder ein Zischen zum einzelnen Akt. Daher auch keine echte Denk-Alternative. Keine Einfachheit im Gegensatz. Der Denkweg gleicht – geradezu stolz wird es zugegeben – der Echternacher Sprungprozeßion:

zwei Schritt vor, einer zurück oder auch stolpernd umgekehrt (S. 158). Der „Schock des Offenen, die Negativität“ (S. 41) dominiert; die Befreiung der Dialektik aus der Identität löst ein „Schwindelerregen“ aus (S. 40).

Der „Einwand des Bodenlosen“ wird leichtfertig damit abgetan, daß er „an seinen faschistischen Früchten zu erkennen ist“ (S. 40), ohne daß sich Adorno darüber klar wird, daß gerade dieser Gegen-Einwand in seiner klassischen Negativität die Einfachheit seiner „negativen Dialektik“ aufzeigt. Und doch holt Adorno (S. 43) den gleichen Gedanken erneut hervor, wenn er vom „Ärgernis bodenlosen Denkens für Fundamentalontologen“ (also: für Heidegger) spricht. Adorno will keine „Funktion des Begriffs von Sicherheit in der Philosophie“ dulden. Wo [169] er sie anzutreffen wähnt, spricht er von „verwalteter“ Philosophie. Spöttisch nennt er dies „Sozialversicherung der Erkenntnis“. Die „Demontage des Systems“ ist sein Programm. „Wesen“ wird ihm „durchs Résumé des Wesentlichen verfälscht“ (S. 41). Daß es bei solcher Haltung schwierig bleibt, eine *feste* Definition zu offerieren, wird verständlich. Adorno „schlägt“ daher eine solche nur „vor“. (S. 142) Dies ist nicht „Sachzwang“, auch nicht persönliche Bescheidenheit, sondern Ausfluß seiner Negativitätslehren. Dabei optiert Adorno eigentlich (*sit venia verbo!*) für eine Definitions-Unmöglichkeit (durch den Gebrauch des Konjunktivs als *Irrealis!*). Eine Bestimmung wäre ihm dogmatisch, systematisch. Ein „Vorschlag“ läßt allen Negationen Tür und Tor offen. „Wäre eine Definition von Dialektik möglich, so wäre als eine solche vorzuschlagen: Denken braucht nicht an seiner eigenen Gesetzlichkeit sich genug sein zu lassen; es vermag gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben.“ (S. 142)

Nun: Denkgesetze auch gegen sich selbst walten zu lassen, wird eine materialistische Dialektik nicht verargen. Eigentlich (*sit venia verbo!*) *ist* dies „Denken“, sonst ist die Tätigkeit als Beschreiben, als Aussagen, als Darstellen oder sonstwie zu klassifizieren. Und dieses „gegen sich selbst Denken“ des Denkens muß in eine höhere Qualität (des Denkens und des Gedachten) einmünden. Hegel dachte daher in *Komparativen*, Adorno denkt in Negationen. Noch dazu in einfachen, rein logischen, nicht in dialektischen. Er meint, die „dialektische Logik sei positivistischer als der Positivismus, sie

respektiert ... den Gegenstand auch dort, wo er den Denkgesetzen nicht willfahrt“ (S. 142). Dies gilt es aufzulockern, so daß „die in jeder einzelnen Bestimmung wirkende Kraft des Ganzen nicht nur deren Negation ist, sondern selber auch das Negative, Unwahre“ (S. 143).

Daß solche Lehre die Naturdialektik ablehnt („so wenig Dialektik auf Natur als universales Erklärungsprinzip auszudehnen ist“, S. 143), ergibt sich von selbst. In bewußter Absetzung von Hegel wird Dialektik bezeichnet als „weder Methode allein noch [170] ein Reales im naiven Verstand“ (S. 146). Widersprüchlichkeit sei reine Reflexionskategorie, meint Adorno. „Dialektik als Verfahren heißt, um des einmal an der Sache erfahrenen Widerspruchs willen und gegen ihn in Widersprüchen zu denken.“ (S. 146)

Die „negative Dialektik“, die in der Negation verharret und das Negieren dieser wiederum nur als einfache Negation zu nehmen weiß, kann ein „Perpetuieren blinder Naturwüchsigkeit“ in der „heteronomen Geschichte“ dulden (S. 143), weil solches nie und nimmer zu einem Positiven vorzustoßen vermag. Doch – *eine* Ausnahme, eben die regelbestätigende – begegnet uns, wenn die „negative Dialektik“ „positivistischer als der Positivismus“ auftritt im Denken des Negativen, des „non“. Allerdings vermittelt auch diese Positivität keine Ruhe. S. 396 lesen wir: „Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung.“ Der Ausschluß jeder Affirmation innerhalb der „negativen Dialektik“ wird formuliert: „Audi im Äußersten ist Negation der Negation keine Positivität.“ (S. 383)

Nichts Greifbares, nichts Festes, nur Destruktion alles Festen und Rütteln selbst an dem festen Boden der Negation. Der „Widerspruch in der Realität“ (S. 146) wird von der Dialektik nicht abgebildet oder abespiegelt, sondern als „Widerspruch gegen die Dialektik“ selbst dargestellt. Und diese „Macht jener Negativität waltet bis heute real“. Die „negative Dialektik“ denkt *gegen* die Begriffe Totalität, Identität, System, Allgemeines u. a. An ihrem Ausgang ist sie aber „gebunden an die obersten Kategorien von Identitätsphilosophie“ (S. 148). „Insofern bleibt auch sie falsch, identitätslogisch, selber das, wogegen sie gedacht wird“. Gewiß, sie muß „sich in ihrem kritischen Fortgang berichtigen“. Einer dieser Berichtigungsbegriffe wird später als der der „Konstellation“ (S. 397) eingeführt. Der Bruch des „Identitätszwangs“ führt dazu.

Die Neigung Adornos zum „Partikularen“ (S. 309) strahlt auch [171] auf seinen *Materie-Begriff* zurück. „Einheit ist die Spaltung.“ Nun dürfte wohl bekannt sein, daß „Materie“ einheitlich ist. Ihre Negation ist nicht die „Spaltung“, sondern das Immaterielle. Adorno setzt dagegen: „In einer schlechthin Einen, unterschiedslosen, totalen Materie wäre keine Dialektik.“ (S. 203) Und dann folgen bei Adorno Vorwürfe gegen die Abbild-Theorie in einer solch naiven Form, daß es sich nicht verlohnt, hierbei länger zu verweilen. Vielleicht hat er Plechanow gelesen, keinesfalls aber Lenin. Auf alle Fälle wird ihm der dialektische Materialismus den Rückfall in die „Photographie“-Theorie (S. 203) nicht verzeihen. Alberne Sätze wie: „die Materie sende Bildchen aus“ (S. 203) hat der dialektische Materialismus nie aufgestellt. Die „Rache“ für solche Unausgewogenheiten trifft nicht die „offizielle materialistische“ Lehre, sondern den Verfälscher dieser. So berührt es uns nicht, daß Adorno einige „Desiderate“ an die materialistische Theorie hat, „damit sie nicht dem gleichen Provinzialismus erliege, der die Kunst der Oststaaten verunstaltet“ (S. 204).

Wir rechten nicht mit dem Vorwurf des „Provinzialismus“, betonen aber, daß der Non-Provinzialismus zwischen Hauptbahnhof und Taunus-Anlage in Frankfurt (Main), der Treffpunkt aller schrägen und geldhungrigen Verbrecher der Weststaaten, auch nicht unser Geschmack ist. Auch nicht im Denken des Extravaganten empfiehlt es sich, „Utopie positiv auszumalen“ (S. 205). Für Geschmacklosigkeiten, daß das „Bewußtsein zwischen sich und das, was es denkt, ein Drittes, Bilder schöbe“ (S. 204), bietet der dialektische Materialismus wahrlich keinen Anhalt.

### *Identitätsprobleme*

Adorno, der gegen Identitäten ankämpft, behauptet selbst eine und noch dazu eine sehr fragliche: die seiner „negativen Dialek-[172]tik“ mit dem Materialismus. Auch diese Identitätsbehauptung müßte es sich eigentlich (*sit venia verbo!*) gefallen lassen, auf ihre Nicht-Identität hin untersucht zu werden.

Ist die Nicht-Identität mit dem Idealismus wirklich Materialismus? Die Verneinung der Frage zwingt, das Nicht-Identische im Bereich des Idealismus selbst zu suchen und das „non“ nur dem klassischen Idealismus gegenüber zu setzen. Für eine „negative Dialektik“ erwachsen daher Platzierungsfragen, weniger hinsichtlich ihrer selbst als vielmehr ihres Zentralanliegens, der Negation. Für eine dialektische Negation kommt es eben darauf an, *was* negiert wird. Wird „Identität“ negiert, selbst als Begriff, wirkt die Arbeit der Negation an der Einsatzstelle.

Adorno will jede *Subjekt-Objekt-Identität* zerstören. Nun gut, das ist gewissermaßen sein Recht, wenn er schon die Negativität seiner „negativen Dialektik“ bekräftigen will. Es interessiert aber, *was ist das für ein „Objekt“*, das er in seiner Identität mit dem Subjekt treffen will.

Das „Objekt“ der „negativen Dialektik“ weist beachtliche empirische Züge auf; es tendiert zur Realität; es „tastet nach Präponderanz“ innerhalb einer Identitätskritik (S. 182). „Identitätsdenken ist, auch wenn es das bestreitet, subjektivistisch“. Das Subjekt „fühlt sich im kleinsten Überschuß des Nichtidentischen absolut bedroht“ (S. 182). So verklammert Nichtidentisches sich mit dem Nichtbegrifflichen und dem Nichtsystematischen zur Blutsverwandtschaft, um den „Vorrang des Objekts“ zu dokumentieren. Ansprechende Gedanken führen weiter, aber auf gefährlichem Wege. Wir lesen: „Vom Subjekt ist Objekt nicht einmal als Idee wegzudenken; aber vom Objekt Subjekt. „Das scheint eine Bewußtseinsunabhängigkeit des Objekts zu garantieren. Ist aber dem wirklich so? Lockt nicht nur die Negation der Identität, um die Nicht-Identität ebenso negieren zu können? Denn: das Objekt ist Adorno kein „Gegebenes“. „Der Vorrang des Objekts, als eines doch selbst Vermittelten, bricht die Subjekt-Objekt-Dialektik nicht ab“ (S. 185). Und: „Trotz des Vorrangs [173] des Objekts ist die Dinghaftigkeit der Welt auch Schein“ (S. 188). Kann damit ein echter Materialismus be- und gegründet werden?

Das „Objekt“ ist keineswegs der Materie gleichzusetzen. „Objekt“ bleibt für Adorno das Nichtidentische zum Subjekt. Es kann Gedanke sein, auch das „vom Gedanken Verschiedene“, das es zu denken gilt. Objekt ist „der positive Ausdruck des Nichtidentischen“ (S. 191). Und dieser „Übergang zum Vorrang des Objekts“ macht die Dialektik – „materialistisch“. Das genügt dem dialektischen Materialismus jedoch nicht. Deshalb kann die Schwäche des Adornoschen Materialismus sich damit begnügen, „der Inbegriff der Kritik am Idealismus und an der Realität, für welche der Idealismus optiert, indem er sie verzerrt“, zu sein (S. 195). Alles dies – nur die negative Seite des Idealismus – prägt den „Materialismus“. Der dialektische Materialismus aber fordert die Umkehr des Denkwegs; die Verneinung, die Verkennung, die Außerachtlassung des Denkansatzes vom Gegebenen her entpuppt sich als Idealismus.

Die Identität zwischen Idealismus und Adornos „negativer Dialektik“ wird von Adorno damit verleugnet, daß er keine „Identitäten“ anerkennt. Nun gut: aber damit wird der mit dem Idealismus klassischer Prägung nichtidentische Lehrsatz Adornos keineswegs Materialismus. Auch nicht einfacher, empirischer oder pragmatischer Materialismus. Das Nicht-Identische im „Objekt“ beläßt im Objekt viele Subjekt-Spuren, die alle in ein „Offenes“, eben in ein Negatives einmünden können. Philosophie findet für Adorno ihre „Wahrheit“ nicht im Objekt, in einem Festen, sondern im Bodenlosen. Erst wenn Philosophie „aufs Bodenlose schlägt, ist der Ort von Wahrheit“ (S. 43). Oder: „Nur Gehimakrobatik hat noch Beziehung zu der Sache, die sie nach der fable convenu [etwas Erfundenes, das man als wahr gelten läßt] ihrer Selbstbefriedigung zuliebe verachtet“; Wahrheit ist „schwebend“. Der „Schock des Offenen, die Negativität“ (S. 41) löst den Begriff der Identität und damit auch diese auf. Absichtlich „soll nicht alles seine Stelle finden“. Es soll nichts [174] „seine“ Stelle finden! (Denken wir den Gedanken weiter: das Proletariat, das es sehr wohl „noch“ gibt, trotz aller gegenteiligen Reden Frankfurter Großherren, soll „seine Stelle“ nicht finden, soll keine politische Partei gründen können!)

Doch – ganz ohne Identität geht es nicht. „Entfesselte Dialektik entbehrt so wenig wie Hegel eines Festen. Doch verleiht sie ihm nicht länger den Primat“ (S. 46). Das „sich durchhaltende Feste, das ‚Positive‘ des jungen Hegel, ist solcher Analyse, wie diesem, das Negative“. Nun kommt in das Denkegehe Adornos etwas Festes, Greifbares, Identisches, um gegen den „Relativismus“ (S. 45) zu Felde zu ziehen.

Negativität ist mit sich identisch. Damit zerstört sie sich selbst. Die „negative Dialektik“ dialektisiert ihre Negativität zur Negation ihrer selbst. Der Haß gegen die Identität steigert sich zum Selbsthaß: auch die „negative Dialektik“ bleibt „falsch“, und zwar insoweit, als sie „identitätslogisch“ das bleibt, „wogegen sie gedacht wird“ (S. 148). Jeder feste Boden muß zerstört werden, damit Negativität herrschen kann. Das „feste“ Bewußtsein ist fast immer „das unglückliche“ (S. 52). Und so führt Identität weiter zu einem von Adorno ebenfalls Verworfenem: zur Ideologie. „Identität ist die Urform von Ideologie“ (S. 149). Adorno will Utopie, keine Ideologie. Im ersten Falle ist alles offen, beweglich, im zweiten fest und – eng.

Nun mag es verdienstlich erscheinen, gegen manche Wortspiele mit dem Identitätsbegriff zu wettern. Die „Fachsprache“ (S. 155) hält hier Formeln „parat“. Wir aber fragen: wirkt die Umkehrung der Formel von der Identität der Identität und der Nichtidentität in die der „Nichtidentität in der Identität“ nicht ebenso? „Die Wendung zum Nichtidentischen“ (S. 155) will aber mehr als bloße Formel-Umkehrung sein, „sie bewährt sich in ihrer Durchführung“. „Der Begriff erfährt sich als mit sich unidentisch und in sich bewegt“ (S. 157). Der Satz bezeugt die Abkehr von Hegel und allem „Schema der Triplizität“. Er entfernt sich von der „Ursprungs-Philosophie“. Adorno duldet [175] diese nur, wenn „der Begriff des Ursprungs seines statischen Unwesens entäußert werden“ würde. Von diesem – beweglichen – Ursprung her, von der Sache (dem Objekt) her denkt sich die Nicht-Identität als die „eigene Identität der Sache gegen ihre Identifikationen“ (S. 162). Und deshalb erscheint es unerträglich daß eine Negation affirmativen Gehalt hat. Dies würde zur Identifikation zurückführen. „Unmittelbar ist das Nichtidentische nicht als seinerseits Positives zu gewinnen und auch nicht durch Negation des Negativen. Diese ist nicht selbst, wie bei Hegel, Affirmation.“ (S. 159) „Negation der Negation geht nicht in Position über.“ (S. 396) Deshalb auch der regressive Zug der „negativen Dialektik“. „Als Bewußtsein von Nichtidentität durch Identität hindurch ist Dialektik nicht nur ein fortschreitender, sondern zugleich retrograder Prozeß.“ (S. 158)

Diese Vorliebe für die Nichtidentität drückt auch auf das Geschichtsbild Adornos. Verfall, Vergängliches, das Kleinste (S. 351) bilden die Bausteine desselben, das nur Natur als Geschichte anerkennt. Und das Negative, in dem Geschichte und Natur „einander kommensurabel werden“ (S. 350), „ist das von Vergängnis“. Warum – so fragen wir – vergeht nicht auch die Negation?

Bei Hegel „vergeht“ sie: „Das Negative geht mit dem Positiven, dessen Negation es ist, selbst zu Grunde“. Auch bei Marx vergeht sie: „Was die dialektische Bewegung ausmacht, ist gerade das Nebeneinanderstehen der beiden entgegengesetzten Seiten, ihr Widerstreit und ihr Aufgehen in einer neuen Kategorie“<sup>21</sup>. Daß es auf die *Qualität* der Negation ankommt, wird durch die Verlästerung des Identitätsdenkens bei Adorno als „subjektivistisch“ (S. 182) nicht berührt. Eine Dialektik, die nur Nichtidentität als gravierend anspricht und Identität nur innerhalb der Nichtidentität duldet, entbehrt des revolutionären Ge-[176]halts, wird farblos, wird „negativ“ (diesmal aber im axiologisch faßbaren Sinne). Revolution bedingt einen Nichtidentitäts-Begriff, der Identisches akzeptiert, sonst wäre er Repräsentant einer Anarchie.

Das ist *typisches* idealistisches Gedankengut, den Ton, den Akzent nur auf *eine* Seite zu legen, nur *eine* Qualität anzusprechen, nur *einen* Pol anzusteuern. Obwohl das „Absolute“ bekämpft wird, wird die einseitig akzentuierte Seite einer dialektischen Spannung zum Absolutum. Negation wird Absolutum. Die Loslösung eines Denkens von der Materie vernachlässigt die Repräsentation *aller* ihrer Seiten<sup>22</sup>. Schon Leibniz hatte den Akt der Verneinung als etwas Positives gewußt; Hegel hatte die Negation „nur gefühlt“, indem er „zugleich“ über sie hinaus war. Wer nur Nichtidentisches sieht, verharret im Negativen.

### *Einzelnegativitäten – Konstellationen*

Wer auszieht, das „Feste“ zu zerstören und das Identische ohne Rückkehrmöglichkeit zur umgreifenden Identität ins Nicht-Identische zu transponieren, darf auch vor der Kategorie der *Totalität* nicht

<sup>21</sup> K. Marx: Das Elend der Philosophie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 4. S. 123.

<sup>22</sup> Siehe: W. I. Lenin: Werke. Bd. 36. Berlin 1962. S. 345 ff.

haltmachen. Hegel schätzte das Ganze allein als das Wahre. Unter Adornos Zauberhänden gliedert es sich in Einzelthemen, in Fall-Negativitäten, in Sonderprogramme und Mosaiksteine auf. Nicht einmal „Hoffnung auf Totalität“ wird zugelassen (S. 138).

Adornos „Negative Dialektik“ gleicht einer philosophischen Mosaik-Theorie. Wir unterstellen, daß ihm die aus Haß gegen die sozialistischen Staaten geborene „Mosaik-Theorie“ des bundesdeutschen Strafrechts ungeläufig blieb. Doch – Ähnlichkeiten fordern den Vergleich. Die Einzel-Negativitäten Adornos leisten [177] in Struktur und Funktion eine Zusammensetzbarkeit, die bei aller Fleißarbeit doch nie ein echtes „Ganzes“ hervorbringen kann – und will. *Compositum – compositum mixtum* [Durcheinander, buntes Gemisch] – Mosaik zeugen von Differenzierungschancen. Das Ganze aber – nach Adorno „negativ gegen das einzelne“ (S. 143) – zwingt zur Totalität. „Das Ganze ist“ daher für Adorno „das Unwahre“ (S. 143).

Doch jedes Denken braucht – um Denken zu sein – Vermittlung, Verbindung, Zusammenhänge, Zusammenschau, sei es auch nur im Vergleich, benötigt irgendetwas, das bindet und verbindet. Adorno muß daher nach einem Ersatz für Totalität und die Kategorie des Ganzen Ausschau halten. Seine Ausweich-Position heißt „*Konstellation*“.

Als Herbert Marcuse auf dem VI. Internationalen Hegel-Kongreß 1966 in Prag betonte, daß das Negative seine Wirkung *im Ganzen* habe, daß – philosophisch – nicht das Ganze negiert werde, sondern die Negation innerhalb des Ganzen *wirke*, konnte er im Prinzip die Zustimmung des Marxismus finden<sup>23</sup>. Hingegen will Adornos Kampf gegen das „Immergleiche“, gegen „formale Denkpflichtigkeit“ (S. 63) gar nicht so sehr Undialektisches rügen, sondern „das Ganze“ sprengen und der Negation ein *selbständiges* Leben bereiten, isoliert, im Fortgang gegen das Ganze, das ihm ja „unwahr“ erscheint. Die Annullierung des Ganzen setzt Einzel-Negativitäten frei. „Das philosophische Denken kristallisiert sich im Besonderen, in Raum und Zeit Bestimmtem.“ (S. 140) Dieses „Besondere“ ist an sei-[178]ner Negativität geprüft. Wer hier – nach bestandener Prüfung – Positivität (wie Hegel) einführt, muß sich von Adorno den Vorwurf der „Zwiespältigkeit“ (S. 160 f.) gefallen lassen, weil er „das Programm negativer Dialektik zerstört“. Der Ur-Grund dieser Einzel-Negativitäten, den Adorno als Gegebenheit von „Konstellationen“ einführt, ist nicht Erkenntniskritik, sondern „der reale Gang der Geschichte“ (S. 166). Ihr philosophischer Ort ist nicht die Erkenntnistheorie. Auch kann Erkenntniskritik sie nicht aufspüren, da bereits der „reale Gang der Geschichte zum Aufsuchen von Konstellationen“ genötigt hat.

Am Beispiel der Veränderung der Begriffe Identität und Totalität (durch „negative Dialektik“) will Adorno die Veränderung der Konstellation *aller Begriffe* dartun und natürlich – als Apostel des Besonderen, des einzelnen, zwar nicht des Stirnersehen Einzigen, aber doch des Individuellen im Gegensatz zum Kollektiven, muß er dies betonen – auch „damit wiederum eine jegliche“ (S. 167). Das reizt. Die Veränderlichkeit und die Kettenreaktion einer Veränderung befürworten die Übernahme der Denkfigur „Konstellation“. Dieser Kunstgriff Adornos, mit Hilfe von „Konstellationen“ die Begrifflichkeit ins Nichtbegriffliche, keineswegs ins Vor-Begriffliche, zu transzendieren und damit seine „Negativität“ in allen Einzelheiten und in der Vereinzelung wie in einem zusammenhanglosen Zusammenhang von Mosaiksteinen anzusiedeln, gelingt nur vermittels der Destruktion alles Festen, Sicheren, Systemhaften. „Auch einzelnes ist kein Letztes“ (S. 162). In ihm „haust eben doch ein Allgemeines“, das allerdings keinen Hegelschen Charakter haben soll. „Das einigende Moment überlebt, ohne Negation der Negation, doch auch ohne der Abstraktion als oberstem Prinzip sich zu überantworten, dadurch, daß nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellation treten.“ (S. 162) Konstellation „belichtet das Spezifische des Gegenstands, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist oder zur Last“. Die

---

<sup>23</sup> Herbert Marcuse, dessen Denken z. Z. erheblichen Einfluß auf die fortschrittliche (mindestens oppositionelle) Studentenschaft an der „Freien Universität“ im Territorium West-Berlin ausübt, hat nach einem Bericht in der Tageszeitung „Die Welt“ vom 13. Juli 1967 bei einer Studentendiskussion erklärt: „Ich glaube an die Macht negativen Denkens.“ Ob es nicht besser heißen würde: „Macht des Denkens der Negation“ mag offen bleiben. Die Bemerkung, daß dieses Denken zu einer Affirmation führen muß, um wissenschaftlich zu bleiben, kann nicht oft genug angebracht werden.

Begriffe werden nicht [179] definiert, ihre Intention wird herausgeholt. Was der Begriff gegenüber dem begriffenen Gegenstand „nicht sein kann“, das „Mehr, das er sein will“, das „repräsentiert Konstellation“, gewissermaßen „von außen“. So „umkreist der theoretische Gedanke den Begriff als Konstellation“. Es kommt gewissermaßen zur „Nummernkombination“ (S. 164).

Auch für die Wissenschaft wird dieses Verfahren wichtig. Gegenstände werden durch Konstellation „erschlossen“. Dabei muß nicht unbedingt der Begriff der Wahrheit selbst als Konstellation gefaßt werden. Wie immer – ein *non liquet*\* [es ist nicht klar] beschließt den Gedankengang Adornos: Definitionen sind nicht das Ein und Alles der Erkenntnis, denn da wäre sie steril, sie sind aber auch nicht zu verbannen. Subjektives und Objektives, der Untergang des Subjektiven im Objektiven, des Begriffes in der Sache~ im Gegenstand, stehen im „Zusammenhang“ – und dieser ist „eben die Konstellation“, das „lesbare Zeichen der Objektivität“.

Wir sehen – eine abgeschwächte Lehre vom universalen Zusammenhang aller Erscheinungen. Sie läßt es zu, daß manche allzu negativ gezeichneten Einseitigkeiten doch einem, wenn auch nicht übergreifendem Ganzen und dieses einer dialektischen In-sich-Bewegung zugänglich bleiben. Sonst würde die Negation der Negation in ein allzu starres Negativum verfallen und reizlos werden, weil tautologisch. Die Selbstauszehrung der Negation wird dadurch vermieden, ihr Abgleiten in Fall-Spielerei abgebremst. Adorno wähnt gegen Hegel und gegen den dialektischen Materialismus zu kämpfen, wenn er das stufenmäßige Fortschreiten von den Begriffen zum Oberbegriff anzielt; in Wirklichkeit trifft er damit nur scholastisches Denken, denn schon Hegel schritt bewußt vom Allgemeinen zum Konkreten „fort“.

In eigenwilliger Sprache, eigenwillig deshalb, um den dialektischen Zusammenhang von Begriff und begrifflichem Gegenstand zu problematisieren, sucht Adorno am „Verhaltensmodell der [180] Sprache“ (S. 161 ff.) das „In-Konstellation-Treten der Begriffe“ diesen als Postulat aufzuerlegen. „Konstellation“ wäre dann „das Verhältnis, in die Sprache die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt“. Und: „damit dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken“ (S. 162).

Für die Begriffe, und vor allem für die negativen Begriffe, deren Idealität erst die Negativität garantiert, gibt Adorno weder der Widerspiegelungstheorie noch der Adäquanzfunktion eine Chance. Vielmehr setzen die Konstellationsbereitschaft und die „Versammlung um die Sache“ ihre Qualität und den theoretischen Gehalt. „Gegenstände können durch Konstellation erschlossen werden.“ (S. 164) Daß dies in Reihungsmöglichkeiten, kombinatorisch geschieht, ist interessant (und von Leibniz vorgedacht). Eine wissenschaftliche Definition von „Konstellation“ vermissen wir. Sie kann nicht gegeben werden, denn „Definitionen sind nicht das Ein und Alles der Erkenntnis“ (S. 165). Natürlich sind sie – das Denken regrediert auch hier wie in der Echternacher Sprungprozession! – auch nicht „zu verbannen“. Das Fazit begnügt sich mit der Einholung des Phänomens in eine „Konstellation“, ein Denkschema, das sich diesem Vor- und alsdann Rückwärts-Argumentieren bereithält. „Tod und Geschichte, zumal die kollektive der Kategorie Individuum, bilden eine Konstellation.“ (S. 361) Aber auch beim Exkurs „Sterben heute“ kommt für Adorno trotz aller beißenden Kritik an der Todesauffassung der bürgerlichen Gegenwart nur ein *non liquet* zum Zuge: auf der einen Seite ist der Tod Panik, Grauen, Urphänomen – auf der anderen Seite aber gilt: „Gleichwohl ist der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar.“ (S. 362)

In die Schluß-Konstellation, in die „Selbstreflektion der Dialektik“, münden alle bisherigen Leitmotive der „negativen Dialektik“ unter dem Signum einer ständigen Unruhe, einer dauernden Bewegung, eines „Hineintreibens“ negativer Dialektik „ins reale Bereich“ (S. 8); es tritt nun die *Metaphysik* ein, die bislang [181] ausgesparte, nun aber doch als Schluß-Apotheose und als deus ex machina eingeführt. Vorsichtig wie immer, in ein problematisches Urteil gekleidet, bringt sie den Endeffekt: „Danach wäre sie (sc. Metaphysik) möglich allein als lesbare Konstellation von Seiendem.“ (S. 397)

Das Zauberwerk neigt sich dem Ende zu. Nun vollendet Metaphysik das mächtige Schlußbild: „Vom Seienden empfinde sie den Stoff, ohne den sie nicht wäre.“ Sie „verklärte aber nicht das Dasein ihrer

---

\* Feststellung, daß eine Behauptung oder ein Sachverhalt unklar und nicht durch Beweis oder Gegenbeweis erhellt ist

Elemente, sondern brächte sie zu einer Konfiguration, in der die Elemente zur Schrift zusammentreten“. Das gelingt nur im Wunsch-Denken. Dieses stürzt zwar als Denken die Metaphysik, aber indem es sie stürzt, wird es mit ihr „solidarisch“.

#### *Der Anti-Marxismus Adornos*

Das Grandioso [Große, Erhabene], mit dem die „negative Dialektik“ ziemlich unnegativ einsetzt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es in äußerst geschickt gespielte *Etuden gegen den Marxismus* übergeht. Soweit Adorno den Idealismus und seine aktuelle Betriebsamkeit anzielt, dienen die Seitenhiebe nur zur Bekräftigung des Hauptschlages: begrifflich gegen die Kategorien Identität, System, Totalität, Kollektiv, Allgemeines, aktuell gegen alle Masse-Erscheinungen, gegen Zusammenschlüsse, gegen die sozialistischen Staaten. Er will kein „massenfeindlicher Snob“ sein<sup>24</sup>. Aber: „Jede Zeile von mir meint den Widerstand dagegen“ (sc. gegen Masse, Vermassung, Kollektive).

Dies klingt im Introitus[Eingangsworte]-Grandioso bereits an: ohne Marxens 11. Feuerbach-These zu nennen, wird indirekt gegen den Marxismus opponiert: die Veränderung der Welt sei mißlungen. Das Versagen der Praxis, die Wortbrüchigkeit der Philosophie und der [182] Zwang zur philosophischen Selbstkritik werden jedoch – gerade für die Philosophie-Geschichte nach den Feuerbachthesen – einheitlich allgemein genommen und gewertet, ohne Unterschied der Philosophie des Idealismus und des Materialismus, ja unter erheblicher Akzentverlagerung der Kritik gegen den dialektischen Materialismus. Im Grunde wird „alles“ kritisiert, der Bereich des Marxismus aber besonders und vordringlich. Kritik steigert sich zum Haß, zum ausgesprochenen Haß gegen die sozialistischen Staaten.

Grundelement dieser Vorwürfe bildet die unbewiesene Behauptung: der dialektische Materialismus sei zur „verwalteten“ Philosophie geworden. Die einstige Veränderungsfunktion von Philosophie sei zum „Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen“ (S. 13), herabgesunken. Zynisch vermerkt Adorno: „vielleicht langte die Interpretation nicht zu, die den praktischen Übergang verhieß“.

Herr Adorno ist in seinem Fahrwasser, wenn er der Philosophie die Aufgabe zuweist, sich „selber rücksichtslos zu kritisieren“. Daß aber seine Kritik, wenn sie sich gegen den Marxismus wendet, jedes Maß von wissenschaftlicher Kritik überschreitet und zum eifernden, ja geifernden Spott herabsinkt, ist bekannt. Wir werden es mit Zitaten belegen. Dadurch verliert auch die Adornosche Kritik an den philosophischen Gegebenheiten des Idealismus erheblich an Wert. Die Verwandtschaft zwischen der logischen Negation und einer axiologisch faßbaren Negativität, die meist unterschwellig im Bewußtsein des Philosophen trotz aller Ablehnung vegetiert, macht sich im Werke Adornos bemerkbar. Wer *alles* negiert, kritisiert sich nicht selbst, sondern negiert sich selbst. So wird auch die manchmal im wissenschaftlichen Rahmen verbleibende Kritik am Marxismus (Beispiel: Engels habe die „undialektische Konsequenz, Materie sei das erste Sein“ in Abnahme eines durch Abstraktion Gewonnenen fürs Substantiellere in konträrer Diktion zu Hegel erarbeitet – S. 125 – oder das Ausdehnungsverbot für Dialektik als „uni-[183]versales Erklärungsprinzip“ auf Natur – S. 143 – oder die – S. 195 eingestauten – Ausführungen über den Kritik-Gehalt des Materialismus) ihres Wissenschaftscharakters entkleidet und einer möglichen philosophischen Auseinandersetzung entfremdet. Sie wird von den Zynismen, in die Adorno immer wieder verfällt, selbst wenn er gesprächsbereit beginnt, überschattet – nein: negiert.

Einige Zitate belegen diese Frivolitäten einer leichtgeschürzten Philosophie, der Philosophie „negativer Dialektik“ im wahrsten Wortsinn: S. 53: „Im Osten hat der theoretische Kurzschluß in der Ansicht vom Individuum kollektiver Unterdrückung zum Vorwand gedient. Die Partei soll der Zahl ihrer Mitglieder wegen a priori jeglichem einzelnen an Erkenntniskraft überlegen sein, auch wenn sie verblendet oder terrorisiert ist ... Brechts Satz, die Partei habe tausend Augen, der einzelne nur zwei, ist falsch wie nur je die Binsenweisheit.“ – S. 55: „Sartre und seine Freunde, Kritiker der Gesellschaft und nicht willens, bei theoretischer Kritik sich zu bescheiden, übersahen nicht, daß der Kommunismus überall, wo er zur Macht gelangt war, als Verwaltungssystem sich eingrub. Die Institution der

---

<sup>24</sup> So im „Offenen Brief Adornos an Rolf Hochhuth“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. Juni 1967).

zentralistischen Staatspartei ist Hohn auf alles, was einmal über das Verhältnis zur Staatsmacht gedacht worden war.“ – S. 144: „... während man gleichzeitig im Osten kulturbeflissen auf eine marxistische Philosophie nicht verzichten mag. Die Forderung der Einheit von Praxis und Theorie hat unaufhaltsam diese zur Dienerin erniedrigt; das an ihr beseitigt, was sie in jeder Einheit hätte leisten sollen. Der praktische Sichtvermerk, den man aller Theorie abverlangt, wurde zum Zensurstempel.“ – S. 202 f.: „Das Banausische und Barbarische am Materialismus verewigt jene Exterritorialität des Vierten Standes zur Kultur, die mittlerweile nicht mehr auf diesen sich beschränkt, sondern über die Kultur selber sich ausgebreitet hat. Materialismus wird zum Rückfall in die Barbarei, den er verhindern sollte.“ – S. 197: „Geist, der Totalität sein soll, ist ein Nonsens, ähnlich den im [184] zwanzigsten Jahrhundert arrivierten Parteien im Singular, die keine andere neben sich dulden, und deren Namen in totalitären Staaten als Allegorien unmittelbarer Gewalt des Partikularen grinsen.“ – S. 198: „Zur rohen Weltanschauung, die der materialistischen Dialektik so verhaßt war, daß diese lieber mit der Wissenschaft sich alliierte, wurde sie selbst in ihrem Niedergang, als politisches Herrschaftsmittel.“ – S. 202: „Solcher Praxis hat der zur politischen Macht gelangte Materialismus nicht weniger sich verschrieben als die Welt, die er einmal verändern wollte; er fesselt weiter das Bewußtsein, anstatt es zu begreifen und seinerseits zu verändern. Terroristische Staatsmaschinerien verschanzen unterm fadenscheinigen Vorwand einer bald fünfzig Jahre währenden Diktatur des längst verwalteten Proletariats sich als Dauerinstitution, Hohn auf die Theorie, die sie im Munde führen.“ – S. 269: „Die Verfügenden, die mittlerweile auch die Ideologie mit fester Hand verwalten, trauen der Freiheit als Propagandatechniker offenbar wenig Zugkraft mehr zu. Sie wird vergessen. Unfreiheit vollendet sich in ihrer unsichtbaren Totalität, die kein Draußen mehr toleriert, von dem aus sie zu erblicken und zu brechen wäre.“ – S. 230: „Die heute universale Reglementierung wissenschaftlichen Denkens ... „ – S. 277: „Daß in den Ländern, die heute den Namen des Sozialismus monopolisieren, Kollektivismus unmittelbar, als Unterordnung des einzelnen unter die Gesellschaft, anbefohlen wird, straft ihren Sozialismus Lügen und befestigt den Antagonismus.“ Die Zeugnisse, was „negative Dialektik“ über den dialektischen Materialismus und über die sozialistischen Staaten zu sagen weiß, ließen sich vermehren. Bei der Kritik dieser Entgleisungen verfällt der dialektische Materialismus aber nicht dem gleichen Schema reiner Antithetik. Er vermeidet aber auch die bösen, keineswegs allseits gerechtfertigten Anwürfe, die die Heidegger-Schule gegen Adorno erhebt<sup>25</sup>.

[185] Wir wählen einen Satz über die „Wesensgesetze der Gesellschaft und ihrer Bewegung“ (S. 169) zu einer Kritik-Skizze aus: Adorno meint, daß diese Gesetze „wirklicher sind als das Faktische, in dem sie erscheinen und das über sie betrügt“. Unsere Antwort ist einfach: dies sind eben idealistisch gebildete und unwissenschaftlich geformte Gesetze, wenn sie mit dem Faktischen nicht kongruieren und dieses über die Gesetze betrügen kann. Die „allgemeinen Gesetze“ werden nach der Meinung Adornos hierbei „verborgen“ (S. 170). Diese Wesensgesetze sind Adorno „die auf ihren Begriff gebrachte Negativität, welche die Welt so macht, wie sie ist“. Wer weiß, daß die Welt so *wird*, wie sie die arbeitende Klasse macht, kann mit solchen Umschreibungen nichts anfangen. Der Begriff der „Negativität“ eignet sich keinesfalls dazu, den Vorgang „auf den Begriff zu bringen“. Wenn und soweit das Faktische über diese Wesensgesetze der Gesellschaft und ihrer Bewegung trägt, hilft keine Einsicht in die Inkongruenz, wenn dieser nicht die Tat folgt. Wenn das „Faktische“ trägt – dann muß es eben beseitigt werden, trägt das Gesetz – so ist es falsch. Zu dieser Folgerung kommt Adorno nie.

Adornos Einwendungen gegen seine Kritiker sind bekannt. Meist sagt er, der andere habe ihn nicht verstanden. Häufig [186] schließt er daran die Bemerkung an, daß der Kritiker gar nicht gemerkt habe, daß er dasselbe sagte. Wir nehmen diese „Apologie“ nicht ab und sagen dasselbe, was Adorno

<sup>25</sup> Die Heidegger-Schule hat durch *Thomas Härting* in der „Zeit-[185]schrift für philosophische Forschung“ (1967. S. 282 ff.) eine Attacke gegen Adornos Buch „Jargon der Eigentlichkeit“ geritten, die im Sumpf des albernsten Vornehmtuns endet. Diese ehemals nationalsozialistische Schule wittert bei *Adorno* „marxianische Abkunft“. Soweit aber diese Kritik bei *Adorno* von „philosophischem Judaismus“ (S. 292) spricht, verrät sie ihre Abkunft deutlich genug. Damit entwertet sich diese Kritik selbst da, wo sie einiges Zutreffendes festhält. Die Adorno-Schule kündigt eine Antwort durch *Hermann Schweppenhauser* an. Kenner des westdeutschen Philosophie-„Betriebs“ sagen übereinstimmend, daß sich beide „Schulen“ zu wichtig nehmen. Für beide dürfte das gelten, was *Günter Mayer* im Zitat eines Gesprächs *H. Eislers* in der *DZfPh* (Heft 11/1966. S. 1371) festhielt: „Sie wollen nur gescheiter sein wie die bürgerlichen Theoretiker.“

gegen den Marxismus anbringt: sie ist „fadenscheinig“ (S. 263). Wer in den sozialistischen Staaten nur eine Kultur-„Verwaltung“ zu sehen vermeint und seine Augen (wegen des Balkens!) vor der Kulturverwaltung in Hessen oder der Kulturschwärze in Bayern verschließt und den eigenen Wissenschafts-*Betrieb* der Adorno-Schule mit ihren Zutritts-Regelungen geflissentlich „negiert“, d. h. übersieht, der muß in Kauf nehmen, daß zur Schau getragene Überheblichkeit gegen ihn ausgelegt wird. Mit einem Zerreden der Widerspiegelungstheorie oder der These von der Praxis-Theorie-Einheit straft sich die „negative Dialektik“ des *venire contra factum proprium* [Zu widerhandlung gegen das eigene frühere Verhalten]: als „echte“ Philosophie wollte sie „es verschmähen, in einem corpus zählbarer Theoreme sich zu fixieren“ (S. 23). Auch Negativitäten sind Theoreme und zählbar!

Der ewige „Neinsager“ (S. 224) mag eine Theaterfigur sein, in der Philosophie hat er wenig Platz. Im Leben muß es ein „Ja“ geben, sogar ein freudiges!

Wohl bedient sich Adorno einer farbenprächtigen und reichen Palette. Keineswegs sieht er nur schwarz und rot. Er zeichnet mit „unauslöschlicher Farbe“ (S. 63). Und im Rausch dieser Unauslöschlichkeit gelingen dem Denken alle Negationen so, daß es überall das Nicht-Identische, das Nicht-Seiende, das „Nicht-Begriffliche“ sieht. Wenn dieses Denken nun „dem Nichtseienden dient“, so können wir dies nur so auffassen, daß der Denkgegenstand nicht existent ist. Deshalb auch die Propaganda für die Utopie. Deshalb die Vorliebe für den Wunsch, das Wunsch-Denken.

Das „Denken dient dem Nichtseienden“, und zwar ein „Denken, das, wie immer negativ, ans Nichtseiende heranreicht“, gilt als Programmsatz für Adornos „negative Dialektik“. Nun gut: Adorno denkt den dialektischen Materialismus, er bedenkt den [187] Sozialismus, er denkt über die sozialistischen Staaten. Sie sind Objekte seines Denkens. Die „unauslöschliche Farbe“ kommt ihm dabei „aus dem Nichtseienden“. An dieses reicht sein Denken heran. Es ist also gar nicht das, was wir als dialektischen Materialismus ansehen, was die sozialistischen Staaten als existente Staaten bedeuten, was Adorno bedenkt. Objekt seines Denkens ist ja ein „Nichtseiendes“. Er kritisiert also einen dialektischen Materialismus und denkt über ihn, der „nicht seiend“ ist. Der Marxismus kann solche Kritik nicht ernst nehmen, auch dann nicht, wenn sie mit „unauslöschlichen Farben“ komponiert wurde.

Daß Adorno einen verzeichneten Marxismus seiner Kritik zugrunde legt, wurde ihm oft bedeutet. Wer bei einer Marxismus-Kritik „ans Nichtseiende heranreichen“ will, kämpft gegen ein Phantom. Und darin geben wir Adorno Recht: ein Phantom ist die Negation des Wahren, ist Ersatz, Übungsgerät.

Genüßlich wartet Adorno auf eine Kritik „von drüben“ (S. 9). Er wartet umsonst. Der dialektische Materialismus sagt sich von dieser „negativen Dialektik“ los. Mehr tut er nicht. Wer behauptet, daß „die östlichen Staaten, trotz des Gewätschs vom Gegenteil, Kultur abgeschafft und als pures Herrschaftsmittel in Schund verwandelt haben“ (S. 358), sollte eigentlich auf philosophische Kritik aus einem „östlichen“ Staat nicht warten.

#### ADORNOS AUSCHWITZ-MODELL

Es mag dahinstehen, ob es geschichtlich gerechtfertigt und philosophisch tragbar bleibt, *als* „Modell einer negativen Dialektik“<sup>1</sup> das Ereignis Auschwitz auszuwählen, es als *Repräsentativ-Begriff* für alle Verbrechen Schickelgrubers zu nehmen und die [188] global gewertete Denksituation der Gegenwart als „nach Auschwitz“ in solchem Rahmen anzugehen. Möglicherweise würde *Theodor W. Adorno* bereits den Ausdruck „Repräsentativ-Begriff“ zurückweisen, da er ihm nicht genügend durch Regression auf Negative Zergliederbares und zu wenig Begriffloses repräsentiert. Seine Abneigung gegen den Allgemeinbegriff und seine Vorliebe für das „Besondere“ dürften wohl nur das *factum brutum* als Einzelausprägung schmutzigster Gemeinheit angezielt wissen wollen.

Doch – nur der Ketzer hat die echte Flamme. Wir nehmen also das, was „nach Auschwitz“ das Philosophieren zwingt und bezwingt, als allgemeinbegrifflich faßbar. Aber selbst dann noch melden sich weitere Bedenken an, vor allem gegen den „Modell-Charakter“ und gegen diesen innerhalb einer „negativen Dialektik“. Die Einstufung als „Modell“ (wohlweislich: nicht als Struktur-Modell!) belegt

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, „Negative Dialektik, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M., 1966. 410 Seiten.

eine ideologische Verpflichtung, der wir uns kaum anschließen können. „Modelle“ sollen – nach Adorno (S. 8) – „keine Beispiele“ sein. Sie „erläutern nicht einfach allgemeine Erwägungen“. Sie fungieren aber auch nicht als thematische Zentralsdarstellungen, die das Negative im Sachhaltigen aufspüren, sie sollen vielmehr nach den Worten der „Vorrede“ nun doch wieder: „*der sogenannten exemplarischen (!) Methode nicht unähnlich, Schlüsselbegriffe philosophischer Disziplinen*“ sein. Der „Schlüsselbegriff“, der für das Denk-Modell negativer Dialektik angesprochen bleibt, könnte bei Adorno statt „Auschwitz“ auch der Tod heißen. „*Auschwitz bestätigt das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod*“ (S. 353). Begrifflich stellt sich der Tod für Adorno als die „Vernichtung des Nicht-Identischen“, die sich zur „absehbaren, keinen mehr überraschenden absoluten Negativität“ steigert. Der Schluß resultiert aus den verantwortungsbewußt und geschichtsphilosophisch trächtigen Sätzen: „*Daß in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muß das Sterben auch derer affizieren, die der Maßnahme entgingen*“ und „*Mit dem Mord an Millionen durch [189] Verwaltung ist der Tod zu etwas geworden, was so noch nie zu fürchten war*“.

Das – trifft „Auschwitz“. Was aber gilt „nach Auschwitz“?

Daß Adorno den Blick viel zu eng (negativ, ohne Aufstieg der Negation der Negation zur Affirmation, S. 396) anstrengt, kongruiert mit seiner Abneigung gegen „Allgemeines“ und der Vorliebe für „Besonderes“. Statt der „Totalität“ wählt Adorno das einzelne. Den festen Begriff weist er zurück zugunsten des „Begriffslosen“, des Nicht-Begrifflichen. Dies lastet auf dem Begriff „Auschwitz“. Statt des Schicksals der Verfolgten des Naziregimes sieht Adorno das der rassistisch Verfolgten (daher sein falscher Standpunkt hinsichtlich der „Wiedergutmachung“!). Kommunisten interessieren ihn nicht. Dadurch ergibt sich gerade für das, was „nach Auschwitz“ zu sagen ist, eine falsche Perspektive.

Negative Dialektik, die bewußt nicht zur Affirmation vordringen will, ja diese als Möglichkeit geradezu verbaut, wartet so mit einer geschichts-philosophisch ungenügenden Zeichnung auf. Barsch oder zynisch, wie man will, vermittelt Adorno ein Kultur-Kriterium (keine Kultur-Kritik!) mit der Formel: „*Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll*“ (S. 357).

Der Terminus „*Kultur-Pessimismus*“ meldet sich für jede Adorno-Kritik von selbst an, ebenso die Frage nach *Destruktion* von Kultur. Man kann es auch als Nicht-Hinauskommen aus dem Zirkel der „Negativen Dialektik“ bezeichnen. Wie man es anstellt, man entgeht dem eigenartigen Geschmack einer Selbstpersiflage und deren Überdecken oder Genießen nicht. Schweigend kann der Marxismus solche Verzerrung, die zu böswilligen Verzeichnungen der kulturellen Situation in den sozialistischen Staaten, ja geradezu zu Wutausbrüchen gegen diese, tendiert, nicht hinnehmen. Durchzieht die ganze „negative Dialektik“ Adornos eine oft verdeckte, vielfach aber spottend und offen vorgetragene Beschimpfung der sozialistischen Staaten (S. 202 [190] der UdSSR, S. 277, 300 u. a. der DDR), so muß gerade am „Modell Auschwitz“ und „nach Auschwitz“ die Fehlinterpretation des geschichtlichen Ereignisses und seiner Folgen aufgedeckt werden. Heute werden in den kapitalistischen Ländern und von der Philosophie des Idealismus (auch der sich „materialistisch“ nennenden einer „negativen Dialektik“) Ereignis wie Folgen nicht „negativ“ genug gesehen, „negativ“ aber nicht im Sinne einer „negativen Dialektik“, sondern als dialektisch wichtigen Begriff der von Adorno verhöhnten (S. 203: „*Rückfall in die Barbarei*“!) Lehre des dialektischen Materialismus, also mit Aufstiegsmöglichkeit zur Affirmation, mit der Chance, bessere menschliche Ordnungen herbeizuzwingen.

*Hegel*, der von Adorno so häufig zitierte und geliebte, immer wieder auch wegen seiner erz-dialektischen Negation verworfene, hatte noch *Strafe* für den Verbrecher als dessen Recht gefordert. Die Verfolgten des Nationalsozialismus ertrotzen heute eine „Bewältigung“ der Vergangenheit, indem sie den geschichtlich richtigen Bezug zu ihr vermitteln. Dem setzt Adorno entgegen: „*Überwindungen sind allemal schlimmer als das Überwundene*“ (S. 371).

Der ungeheuerliche Gedanke entpuppt sich als folgerichtiger Ausfluß der „negativen Dialektik“, die einfach jede Affirmation in der Negation und erst recht in der Negation der Negation leugnet, ja nicht nur dies, verwünscht. So heißt Adornos Gedanke: Die „Überwindung“ von Auschwitz ist schlimmer als „Auschwitz“. Daß er damit den Zorn wahrer Wissenschaft herausfordert, liegt offen.

Weder im Bereich der *Kultur* noch im Sektor des Rechts noch innerhalb des soziologisch faßbaren Geschehens genügt das von Adorno imperativistisch formulierte Wiederholungsverbot (S. 358). Das „post“ des Themas „Auschwitz“ darf – auch im kulturellen Sektor – nicht für rein zeitliche Elemente desavouiert werden. Adorno sträubt sich dagegen, daß „aus dem Schicksal der Opfer“ von Auschwitz ein „sei's noch so ausge-[191]laugter Sinn gepreßt“ wird (S. 352). Auschwitz ist ihm nie ideologische Umkehrstelle, Wendepunkt, Geburtsstätte eines Neuen, Besseren, Höheren, Wertvolleren, das „nach Auschwitz“ kommen muß. Es bleibt ihm: Negation: Und das „darnach“ verharrt in „negativer Dialektik“. Hegel, Adornos beliebte Anrufungsinstanz, hatte mit Vorliebe in *Komparativen* gedacht (die neu aufgefundenen Briefe seiner Familie beweisen es<sup>2</sup>). Adorno denkt in *Negationen*. Un-Kultur ist ihm das Zeichen der Zeit. Vor allem in den „östlichen Staaten“. „Die Untertanen“ werden hier „borniert gehalten“ (S. 202). „Terroristische Staatsmaschinerien“ fesseln das Bewußtsein. „Kultur“ ist in den „östlichen Staaten abgeschafft“ (S. 358). Als „pures Herrschaftsmittel“ ist sie „in Schund verwandelt“. Die „administrative Barbarei der Funktionäre“ herrscht. Unterbau wie Überbau werden „barbarisch“. Und nun kommt – im Rahmen einer „negativen Dialektik“ ist dies eine partikuläre Einschränkung! – der merkwürdige Satz „*Im Westen ist wenigstens gestattet, es zu sagen.*“

Was will dieses „es“? Verschleiert, genauso wie das Heideggersche „man“ in verachtungsvolle Anonymität gekleidet, kämpft es auf der objektivistischen (bei Heidegger auf der subjektivistischen) Balustrade ein Schein- und Schaufecht. Hand aufs Herz, Herr Adorno: wissen Sie wirklich nicht, daß „es“ in der BRD *nicht* gesagt werden darf? Die KP, die „es“ sagen wollte und sagte, frank und frei, ist als verfassungswidrig erklärt. Ihre Presse ist vernichtet, verboten. Vereine sind polizeilich geschlossen. Fortschrittliche Organe sind auf kaltem Wege ruiniert und abgedrängt. Herr Springer verbot, daß das „Blinkfüer“ an den Kiosken und im Grosso gehandelt wurde – und der BGH pflichtete ihm bei<sup>3</sup>. Tausende facta bruta stehen bereit. Der § 6 Abs. 1 Ziff. 2 BEG, die Denkschande der bundesdeutschen [192] Rechtsordnung, wird täglich angewandt. Wissen Sie das wirklich nicht? Das – ist „es“! Nein: das *ist* es!

Nun gut. Sie werden sagen, Herr Adorno, daß Sie „es“ aber doch sagten, etwa eine Seite vorher (S. 357). Aber: das ist so bescheiden, so verklausuliert ausgedrückt, daß es niemand und wohl auch nicht der angesprochene Landsmann Hegels versteht. Dazu wird hier auf die *Empfindung* regrediert, eine seit *Berkeley* und den Machisten billige Position. Sie sagen: „*Daß man nicht versteht, was man einmal vorm Wagen des Hundefängers empfand, ist der Triumph der Kultur und deren Mißlingens.*“ Wir vermerken den Gradunterschied in dieser Kritik. In der BRD ist es „Mißlingen“, in der DDR „Barbarei“. Das ist „es“, mit der „negativen Dialektik“.

Jedoch: Destruktion hat nur dann philosophischen Rang, wenn sie weitertreibend der Kategorie des NOVUM das Tor öffnet. Selbst Adornos „negative Dialektik“, die das Affirmative ihrer doppelten Negation ausschließt, will sich in ihrer Negativität nicht „beruhigen“ (S. 396). Aber das, wohin sie tendiert, ist wiederum nur Negatives. Die Selbstreflektion der negativen Dialektik führt aus dem Zirkel der Negation nicht hinaus. Immer wieder stößt sie sich an den eigenen Grenzen. „Lesbare Konstellationen von Seiendem“ und der Zusammentritt dieser zu „Konfigurationen“ bringen die Situation „nach Auschwitz“ wohl in ein analysierbares Gesamtbild, das in seiner Destruktion Interpretation und in seiner Position Negation bleibt. Trotz des Wunschdenkens, das die „negative Dialektik“ in ihrem Ausklang propagiert, kommt nie die „Hoffnung“, die so häufig apostrophiert wird, zum Zuge, die Sehnsucht und die *Arbeit* der verantwortungsbewußten Kräfte, daß nun „nach Auschwitz“ Besseres, Höheres, Wichtigeres und Schöneres geschaffen werden muß. Das Wiederholungsverbot allein, dem Adorno leidenschaftlich beitrifft, genügt nicht. „Überwindung“, „Bewältigung“, Fortschritt – das ist das Programm, das „nach Auschwitz“ gilt. Möglicherweise wird dies Adorno als „Gewäsch“ (S. 358) be-[193]zeichnen. Es ändert dies aber nichts an der Richtigkeit des Gedankens. Für die „negative Dialektik“ ergibt sich ein einfaches Bild. Auch der Neofaschismus negiert den Faschismus, sonst wäre er nicht Neo-Faschismus. Deutlicher: *nach* Auschwitz ist ein Moment seiner Negation, der

<sup>2</sup> Siehe: Aus Hegels Familienleben, in Hegel-Jahrbuch, 1966, Verlag *Anton Hain*, Meisenheim am Glan, S. 52 ff.

<sup>3</sup> Siehe: „Deutsche Volkszeitung“, Düsseldorf, vom 14. 2. 1964, Aufsatz „Presse-Vertriebs-Polizei?“.

Antisemitismus, negiert, undenkbar. Die Negation der Negation, die Negation der Negation Auschwitz, die „auch nicht im äußersten“ zur Positivität erstehen soll (S. 383), braucht daher nicht *alle* Elemente der Negation zu negieren. Der Antisemitismus entfällt, der Antikommunismus bleibt. Die sozialistischen Staaten werden als „Barbarei“ verurteilt, ihre Vertreter sind „Banausen“ oder „Sbirren“. In der DDR herrsche „Unfreiheit“, es „fehle der Begriff der Freiheit, so die Sache“ (S. 215).

So kommt es zu dem uns befremdenden Ergebnis, daß Adorno – vielleicht wider Willen, nur im Durchhalteergebnis seiner „negativen Dialektik“ erklärbar – den Satz wagt: „*Vielleicht sollte man sie (sc. die Naziverbrecher) danach laufen lassen*“ Den Satz, vorsichtig als problematisches und nicht als assertorisches Urteil geformt, werden die „verständnisvollen Verteidiger“ (S. 280) dieser Verbrecher *und dieser Verbrechen* (!) bald als „Positivum“ zu werten wissen. Die Parenthese-Struktur der Aussage hindert daran nicht. Die Konzeption der „negativen Dialektik“ trägt das Ergebnis. Denn: die Normverstrickung wird von Adorno als „Aporie“ gedeutet<sup>4</sup>, ja als eine mögliche „Fortsetzung der Foltermethoden“ gesehen und geschichtlich mit dem Fehlen einer „revolutionären Massenbewegung 1944“ (statt 1933!!!) erklärt.

„Negative Dialektik“ läßt es zu, daß ihre Ergebnisse, auch ihre „Modelle“, verschieden, „hüben und drüben“ (S. 9 und öfters [194] im Text) anders genommen werden. So die Kapitel über die „Freiheit“. Ein Beispiel, S. 229: „*Wird Freiheit positiv, als Gegebenes oder Unvermeidliches inmitten von Gegebenem gesetzt, so wird sie unmittelbar zum Unfreien.*“ Da Adorno stets die Praxis, das Konkrete, das einzelne, also den „Fall“ anzielt oder wenigstens anzuzielen behauptet, sei es gestattet, den Freiheitsbegriff im Zentralbegriff des Bonner GG vorzustellen, also die „freiheitliche demokratische Grundordnung“. Hier ist „Freiheit“ positiv, als Gegebenes inmitten von Gegebenem gesetzt. Die Folgen zeigt Adorno als Implikation. Ob er den Satz nicht anders meinte?

„Nach Auschwitz“ erscheint uns der Gedanke: „*Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit*“ (Seite 228) gewagt, mindestens für den bundesrepublikanischen Aspekt. Daß man „es“ nicht sagen darf, ist wohl „konkrete Gestalt von Unfreiheit“. Diese wäre also zu negieren, Art. 21 Abs. II GG vollkommen anders auszulegen. Freiheit wird so als Negation einer Negation zu fassen sein. Bei Adorno aber schließt sich lediglich der Zirkel der einfachen Negation, die nicht weiter treibt, nicht zur Tat übergeht. Auch für die Situation „nach Auschwitz“ gelten Adornos Lieblingswörter vom Regredieren, Destruieren und Selbstreflektieren.

Jedoch: materialistische Dialektik will, daß die Negation mit dem Positiven zugrunde geht, damit Neues entsteht. Sie greift weiter zurück. Sie holt weiter aus. Sie prallt weiter vor. Das problematische Urteil muß sich in ein assertorisches, ja vielleicht in ein apodiktisches verwandeln lassen, ein Ergebnis, das der „negativen Dialektik“ Adornos unbequem wäre. Materialistische Dialektik kritisiert eine Position in all ihren Zügen. Sie vollzieht, fast könnte man sagen: vollstreckt, die Negation der Negation zur Position, zum Affirmativen. „*Nach Auschwitz*“ genügt die Negation von Auschwitz nicht; die Negation der Negation „Auschwitz“ fordert: Position, Affirmation – eine neue, vollkommen neue gesellschaftliche Ordnung.

[195]

---

<sup>4</sup> Vom Begriff des politischen Verbrechens her läßt sich die Unzulässigkeit eines Vergleiches zwischen den Verbrechen der Nazisten und der heutigen Sühne hierfür (sogar prozessual) aufzeigen. Eingehend hierzu die Vorlesung des Verfassers an der Humboldt-Universität im Sommer-Semester 1967 „Zum Begriff des politischen Verbrechens“.

## Lukács

### „MARXISTISCHE ONTOLOGIE“ – EINE IDEALISTISCHE MODESCHÖPFUNG

Der Marxismus wird stutzig, wenn ihm lautstarke Kräfte des Revisionismus nach dem Scheitern des Anbauvorschlages einer Lehrsparte „*marxistische Anthropologie*“ nunmehr beredsam und unter Aufgebot aller journalistischen Potenzen eine „*marxistische Ontologie*“ als philosophischen Gewinn anempfehlen. „Ontologie“ erscheint dabei in harmloser Gestalt, so sehr mundgerecht gemacht, daß die Absicht deutlich wird, den Marxismus-Leninismus zu entschärfen und seiner kämpferischen Elemente zu berauben.

Lenin hat solche Tendenzen verurteilt. Aber: diese Revisionisten lesen Lenin ja nicht. Sie verharren bei Marx, beim so heißgeliebten „Pariser“ Marx. Lenin nannte solches Vorhaben „Unsinn“ und schimpfte es einen „gespreizten, präntiösen Gallimathias“. Wörtlich wollte er damit die „zahllosen Versuche, eine ‚neue‘ Linie in der Philosophie zu ‚entdecken‘, eine ‚neue‘ Richtung zu erfinden“, treffen „und wie Kehrriech schonungslos hinwegfegen“<sup>1</sup>. Diese scharfe Kritik Lenins an solchem Beginnen, an solcher „Meuterei auf den Knien“<sup>2</sup> (vor dem Idealismus) müssen wir uns immer vergegenwärtigen, wenn wir den Anbauvorschlag einer „marxistischen Ontologie“ als unnötig, unfruchtbar, gefährlich und dem dialektischen und historischen Materialismus feindlich zurückweisen.

Ein Marxist hat Bedenken gegen *jede* „Ontologie“, die mit dem [196] Geltungsanspruch auftritt, die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie zu ersetzen oder „umzufunktionieren“<sup>3</sup>. Gegen jede, ob sie sich nun in der Figur der alten, betont metaphysischen oder in der offen theologisch fundierten, sich als Ontotheologie vorstellenden (manchmal auch verstellenden), in der „Fundamentalontologie“ Heideggers oder gar biederemännisch in der „Neuen Ontologie“ Nicolai Hartmanns präsentiert. Er hat selbst da und dann Bedenken, wenn materialistisch auswertbare Elemente von dieser Ontologie *im Gegensatz zum idealistischen Schuldenken* einer bestimmten Epoche vorgetragen werden, weil Ontologie letzten Endes ihr *ganzes* Programm als Lehre vom Sein des Seienden *in seinem Sein* und daher *nur in diesem* behaupten muß. Dieses holistisch faßbare „Sein“ verwandelt in seinem Totalisierungsprozeß die materialistisch ansprechbaren Passagen aller Ontologien in idealistisch strukturierte Gedankengebilde, so daß sie von diesem Seinsblick aufgesaugt ihre materialistische Potenz verlieren.

Der Marxist orientiert sich an Lenins Satz: „Der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein“<sup>4</sup>. Diese Erkenntnistheorie läßt sich nicht in eine „Ontologie“ umwandeln oder umfunktionieren, wie es Nicolai Hartmann vorhat, indem er die „Erkenntnisrelation selbst als ein Seinsverhältnis“ und *nur* als ein solches akzeptiert<sup>5</sup>. Bewußt soll durch seine „neue Fassung des Er-[197]kenntnisproblems“ das von ihm zunächst (wie fast von allen Ontologen) anerkannte materialistische Gewicht des Erkenntnisvorgangs hervorgehoben werden, nämlich: „Denn es liegt im Wesen alles Seienden, daß es für ein erkennendes Subjekt zum Gegenstand werden kann.“ Da jedoch – bei den bekannten „Seinsschichten“ der neuen Ontologie – „die Erkenntnis dem geistigen Sein angehört“, ihre „Gegenstände sich aber auf alle Seinsschichten verteilen“, kommt das (idealistische) Moment der Subjektivität sofort gleichwertig zum Durchbruch: „Ob Seiendes für ein erkennendes Subjekt zum Gegenstand werden kann, hängt nicht von ihm ab, sondern von der Fähigkeit des Subjekts, sich das Seiende zum Gegenstand zu machen.“

Der Materialismus hingegen sieht die *Einheit der Welt*, und diese nicht ausgegliedert in Seinsschichten und deren „Überlagerungen“, die „hinter dem Gegensatz von Subjekt und Objekt“ stehen<sup>6</sup>. Und

<sup>1</sup> W. I. Lenin: Werke. Bd. 14. Berlin 1962. S. 340.

<sup>2</sup> Ebenda. S. 10.

<sup>3</sup> Dieses Modewort, häufig von der Frankfurter Schule und besonders von Jürgen Habermas abstrapaziert, zeigt so recht die philosophische Schwäche der sich „als links verstehenden“ Gruppe: wer *nur* die „Funktion“ ändern will, verbleibt in und auf der alten Basis.

<sup>4</sup> W. I. Lenin: Werke. Bd. 14. S. 137.

<sup>5</sup> Siehe: N. Hartmann: Neue Wege der Ontologie. Stuttgart 1949. S. 106 ff. Es gilt zu bemerken, daß alle Hauptwerke Nicolai Hartmanns in den Jahren von 1933 bis 1941 erschienen sind, also unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. Die späteren Werke sind nur Neuauflagen oder geringfügig umgearbeitete Reprints [Wiederaufnahmen].

<sup>6</sup> Ebenda. S. 115.

diese „wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, nicht in ihrem Sein“, wie Lenin unter Berufung auf Engels’ „Anti-Dühring“ festhält<sup>7</sup>. Nun gut: das sind Grunderkenntnisse des dialektischen und historischen Materialismus, verkörpert durch die reiche Geschichte des Marxismus-Leninismus als philosophische (und naturwissenschaftliche!) Erfahrung. Da der Revisionismus aber Lenin meidet und seine Sätze ungerne und dann meist nur summarisch zu Rate zieht, vielfach auch Engels zurückweist und nur im Garten des Pariser Marx weiden will, so darf es gestattet sein, diesen Modeschöpfern einige Urteile über die von ihnen gepriesene und konstruierte „Ontologie“ *aus idealistischem Munde* entgegenzuhalten. Man hätte annehmen dürfen, daß wenigstens *diese* Zitate geläufig sind – und den Putativ-Marxismus abhalten, eine „*marxistische* Ontologie“ zu kreieren.

Ein Marxist sollte die philosophische Sparte „Ontologie“ allein schon deshalb meiden, weil sie heute unter dem Zeichen einer [198] „Onto-Theo-Logie“ angepriesen wird<sup>8</sup>. Überall da, wo in der Gegenwart dieses theologische Moment der Ontologie als ihr Charakteristikum gewertet wird, verbleibt – das gilt es festzuhalten – das theologische Moment selbst wiederum „ontologisch“, d. h. in diesem Falle inhaltsleer, der Problemverdünnung aller ontologischen Denkansätze ungeschützt ausgeliefert. Ein Marxist wird gewarnt, wenn ihm Bruno Liebrucks sagen muß, daß „Ontologen dort, wo sie in die Nähe von Bewußtseins-Strukturen geraten, schnell bereit sind, vom Irrationalen zu sprechen“<sup>9</sup>. Und der gleiche Kritiker Heideggers hält für dessen Fundamental-Ontologie einwandfrei fest, daß „das, was früher Gott besorgte, nun eine Aufgabe des Seins wird“<sup>10</sup>. Mit kühner Allgemeinverbindlichkeit expliziert denn auch Thomas Härting:

„Ontologie ist wesentlich Ontotheologie“<sup>11</sup>. Zu Recht vermerken daher Hörz/Löther/Wollgast, daß „Ontologie der wissenschaftlichen Philosophie fremd ist“ und erhärten ihren Satz an der Dialektik von relativer, absoluter und objektiver Wahrheit<sup>12</sup>.

Auch der ontologische Gehalt der Philosophie Sartres mag als Warnung dienen. Theodor Schwarz hat nachgewiesen, daß Sartres Lehren „die Frucht einer idealistischen Erkenntnistheorie und Ontologie“ sind<sup>13</sup>. Ob man Heideggers Daseins-Analytik [199] oder Sartres Bewußtseins-Analyse als Denkansatz wählt, wird ontologisch unwesentlich. Hinter beiden schillert das Subjekt, das die Welt der Erscheinungen beherrscht. Und am Ende steht Heideggers „Nichtigkeit des Menschen im Ganzen des Seienden“<sup>14</sup>, die bei Sartre zwar aufhellende Bilder erlebt, sich aber nie zu der Daseins-*Freude* des schaffenden, sozialistischen Menschen erheben kann.

#### *Der revisionistische Ansatz der „marxistischen Ontologie“*

In diese ontologischen Fundierungen der gegenwärtigen Philosophie hinein suchen nun einige, bisher immer wieder durch „Korrektur“-Wünsche am Marxismus sich wichtig und gewichtig gerierende Philosophen eine eigene Lehrsparte „marxistische Ontologie“ zu gründen. Die Warnungen aus dem eigenen, idealistischen Lager beachten sie nicht. Im Gegenteil: sie reizen sie, nun erst recht das Kuriosum als Modeerzeugnis zu beginnen. Und die Ablehnung, die eine solche Modeschöpfung durch den dialektischen und historischen Materialismus zu erwarten hat, verlockt ebenfalls: sie wird als Beweis dafür ausgenützt, daß eigenwilliges und originelles Denken eine gewisse „Un-Dogmatik“ der

<sup>7</sup> Ebenda. S. 110 f.

<sup>8</sup> So *Karl Löwith* in der Beurteilung der Hegelschen Logik (siehe: *Hegel*. Studien-Ausgabe. Frankfurt a. M. 1968. Bd. 1. S. 9). *Löwith/Riedel* verschweigen bei dieser Konzeption geflissentlich, daß *Hegels* „Theos“ keineswegs mit dem in der Bundesrepublik als „Abgott“ gepriesenen „Gott“ der halbstaatlichen Kirchen identifiziert werden darf.

<sup>9</sup> *B. Liebrucks*: Sprache und Bewußtsein. Frankfurt a. M. 1968. Bd. IV. S. 43.

<sup>10</sup> Ebenda. S. 16.

<sup>11</sup> *Th. Härting*: Ideologiekritik und Existenzphilosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1967. S. 297.

<sup>12</sup> Naturphilosophie. Von der Spekulation zur Wissenschaft. Hrsg. v. *H. Hörz/R. Löther/S. Wollgast*. Berlin 1969. S. 11.

<sup>13</sup> *Th. Schwarz*: Jean Paul Sartres Kritik der dialektischen Ver-[199]nunft. Berlin 1967. S. 133, 11 u. a. Eine vollkommen andere Sicht der Sartreschen Ontologie entwirft *Klaus Hartmann* „Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik“ (Westberlin 1963). Hartmann sieht vor allem die Abstraktheit, den Modellcharakter der Sartreschen Ontologie, die „Zurückführung des Subjekts auf ein Prinzip, aus dem Existenzialität, Zeitlichkeit, Beziehung zum Andern und Horizonte der Totalität verstanden werden“.

<sup>14</sup> *M. Heidegger*: Vom Wesen des Grundes; neue Fußnote hierzu in: *M. Heidegger*: Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967. S. 58.

Propagandisten garantiere. Durchwegs bezeichnen sie ihre eigene Lehre als „Marxismus“ und beschimpfen den Marxismus als „dogmatischen Marxismus“.

Wortführer des Anliegens ist Georg Lukács. In zwei, jeweils [200] stark von bundesdeutschen Gesprächspartnern oder Verlegern beeinflussten Publikationen zeichnet er die Konturen einer „marxistischen Ontologie“ und wirbt für deren Anerkennung. Lukács, der sich gerne *über den Marxismus* unterhält, arbeitet nach eigenen Aussagen seit Jahren an einer „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“. Systematische Konkretisierungen seiner Gedanken finden sich in diesen beiden Veröffentlichungen, die im Zusammenhang betrachtet die Grundzüge der „marxistischen Ontologie“ offenbaren. Ende 1967 erschien im Verlag Rowohlt ein Buch „Gespräche mit Georg Lukács“. Als Herausgeber zeichnete Theo Pinkus (Zürich). Am Gespräch hatten aus der Bundesrepublik teilgenommen: Hans Heinz Holz, Leo Kofler und Wolfgang Abendroth<sup>15</sup>. Im Jahre 1969 erschien dann in der als Festschrift für den Inhaber des Luchterhand-Verlages in Neuwied geplanten, von Frank Benseler edierten Broschüre „ad lectores 8“ ein Aufsatz, der als Vortrag von Georg Lukács auf dem Internationalen Philosophie-Kongreß September 1968 in Wien gedacht war, aber nicht gehalten wurde, mit dem Titel: „Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns“<sup>16</sup>. Die Grundthese lautet, daß „das philosophisch Entscheidende an der Tat von Marx war, ... theoretisch wie praktisch die Umrisse einer materialistisch-historischen Ontologie aufzuzeichnen.“

Mehrfach finden wir im Wortschatz dieser beiden Publikationen den Ausdruck „Die Marxsche Ontologie“. Marx sei von einer „materiellen ontologischen Entwicklung“ in seinem Denksystem ausgegangen<sup>17</sup>. Indem wir diese Gedankenwelt als „revisionistisch“ denunzieren, entlarven wir zugleich ihren gefährlichen, [201] für die Arbeiterklasse der Gegenwart in den kapitalistischen Ländern sogar äußerst gefährlichen Charakter. Da sich Georg Lukács nur noch selten mit Marxisten, meist aber mit den bewußt (seine eigene Bewußtseins-Explikation sollte einmal dieses Bewußtwerden des Revisionismus anzielen!) eine Aufweichung des Marxismus betreibenden Kräften der Gegenwart unterhält und da vor allem seine Schüler und Anbeter in dieser revisionistischen Gedankenwelt verstrickt bleiben und vielfach der fortschrittlichen Intelligenz in Westdeutschland in den Rücken fallen, muß dieses ontologische „Vornehmtun“ (Kant und Hegel schalten solche philosophischen Sonderbestrebungen einen „vornehmen Ton“) zurückgewiesen werden. Der durch westdeutsche Großverlage (und durch immense Fernseh-Honorare) geförderte Revisionismus der Gegenwart wuchert theoretisch wie praktisch außerhalb des Lebens und des Denkens der Arbeiterklasse, mag er diese noch so oft namentlich zitieren und ihr schmeicheln.

Es sind die alten Mittel des Revisionismus, deren sich die „marxistische Ontologie“ bedient. Der Denkansatz verbleibt (scheinbar) innerhalb des Marxismus: das Bewußtsein wird als vom gesellschaftlichen Sein abgeleitet eingeführt. Bald aber verleugnet dieses möglichst weitgehend als Individual-Bewußtsein, manchmal als summarisch entstandenes Sammelbewußtsein, nie aber als *echtes Kollektivbewußtsein* konzipierte Bewußtsein seine Herkunft. Daß das „gesellschaftliche Sein“ als Korrespondenz ein *gesellschaftliches* Bewußtsein und zuvörderst gerade dieses fordert, wird von jedem modernen Revisionismus bei seiner Betonung der „Rolle des subjektiven Faktors“<sup>18</sup> in eine „Verbundenheit von Persönlichkeit und Gesellschaft“<sup>19</sup> verflacht. Und dieser zentrale Gedanke des modernen, eine „marxistische Ontologie“ provozierenden Revisionismus mündet dann in die vollkommen unmarxistische, eben den Marxismus-Leninismus aufweichende Zumutung an Marx ein, er habe „das Bewußtsein als [202] ein spätes Produkt der materiellen ontologischen Entwicklung aufgefaßt“<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Gespräche mit *Georg Lukács*, Hrsg. v. *Theo Pinkus*, Rowohlt-Verlag. Reinbek bei Hamburg 1968. Im folgenden als „Gespräche“ zitiert.

<sup>16</sup> *G. Lukács*: Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns. In: ad lectores 8. Hermann Luchterhand Verlag. Neuwied a. Rh./ (West-)Berlin 1969. Im folgenden als „Vortrag“ zitiert.

<sup>17</sup> Ebenda. S. 148.

<sup>18</sup> Ebenda. S. 162.

<sup>19</sup> Ebenda. S. 163.

<sup>20</sup> Ebenda. S. 149.

Wir fragen: wo steht denn bei Marx, daß ihm eine „*ontologische* Entwicklung“ so sehr am Herzen lag? Daß er – wie Georg Lukács in den letzten Jahren bei seinen Gesprächen und bei seinen Niederschriften so gerne hervorhebt<sup>21</sup> – bei der Analyse der Kategorien die Termini „Daseinsformen“ und „Existenzbestimmungen“ benützte, denunziert keinesfalls den Materialismus und seinen Materiebegriff zur Ontologie. Wir lesen im „Kapital“<sup>22</sup> deutlich genug, daß es „der letzte Endzweck“ des Werkes sei, „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen“. Wenn nun diese sich „marxistische Ontologie“ nennende Lehre das „ökonomische Bewegungsgesetz“ [203] in ein „ontologisches Entwicklungsgesetz“ umfunktioniert, so handelt sie – revisionistisch.

Immer wieder werden vom Revisionismus materialistische Grundkonzeptionen thematisch, meist jedoch nur denkansatzmäßig eingebracht, um Denkverschleierungen den Weg zu ebnen. Wie materialistisch sieht auf den ersten Anschein der so trefflich eingeführte Satz von Georg Lukács aus: „Ein Sein im strengen Sinne gibt es gar nicht“<sup>23</sup>. Was aber steckt hinter dem Satz? Bereits die Formulierung verrät eine ontologische Nuance: wenn auch das naheliegende und an die existentialistische Einebnung der Ontologie erinnernde Gerede von einem „eigentlichen Sinne“ mit dem tragbaren Sinn der Strenge vertauscht wird, so wurzelt der ontologisch brillierende Gedanke doch im „es gibt“, im durch Heideggers Philosophieren um dieses fundamentalontologische Wesen des „il y a“ [es gibt] so typisch ontologisch gefärbten Anerkennen eines *sich gebenden Seins*, eines in der „Topologie des Seins“ (so Pöggeler bei seiner Heidegger-Interpretation) nicht nur *von sich*, sondern eben sich selbst gebenden Seins.

Philosophisch ausgedrückt lautet die Korrektur: *Materie „ist“*, es „gibt“ sie nicht und – was gegen alle Heideggerei spricht: sie „gibt“ sich nicht. Sie gibt sich auch nicht im Widerspiegelungsprozeß dem (menschlichen) Bewußtsein dar oder hin. Widerspiegelt werden zu können, rechnet zu ihrem Wesen.

Zu diesem, durch originär materialistische Konzeptionen verwurzelten Gedanken mit geradezu unontologischen Relationen findet die „marxistische Ontologie“ jedoch nicht hin. Entfällt das „es gibt“ als Grundaussage der Philosophie, so verflüchtigt sich die „ontologische Differenz“, das Gefälle von Sein zu Seiendem, in die scholastische Ebene von Dasein und Sosein. Ontologie kann daher das „es gibt“ nicht vermeiden. Der Marxismus braucht es nicht und sieht in ihm – in der Gegenwart – die Gefahr revisionistischer Spielerei als einer nackten, Qualifika-[204]tionen möglichst vermeidenden Seins-Befindlichkeit. Und revisionistisch ist es, von dem zitierten Satz aus nicht materiell und materialistisch weiter vorzustoßen, sondern das Bewußtsein lediglich aktiv ins Spiel zu bringen, es zum Gestalter des Seins, zum „Entdecker der Seinsformen“ (und natürlich: *neuer* Seinsformen!) zu stem-peln und „ontologische Grundtatsachen“ dazu herauszukristallisieren<sup>24</sup>.

Echter Revisionismus setzt gerne mit Marx und marxistisch bewährten Themenkomplexen an. So erprobt diese Sondersparte „marxistische Ontologie“ auch *ökonomische* Kategorien auf ihre ontologische Auswertbarkeit. Die ganze Ökonomik wird mit einer „Ontologie des Warenaustausches“ eingeleitet<sup>25</sup>. Der historische Prozeß wird in das „Sein“ verlegt, aus dem gesellschaftlichen und vor allem

<sup>21</sup> Ebenda; Gespräche. S. 14. Dieses mehrfach und betont wiederholte Zitat erweckt historische Reminiszenzen. Lukács verschweigt heute – genau so wie früher – den vollständigen Wortlaut, da dieser keine ontologische Ausdeutung verträgt. Der Satz entstammt Marxens „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. Er lautet: „Wie überhaupt bei jeder historischen, sozialen Wirklichkeit, ist bei dem Gange der ökonomischen Kategorien immer festzuhalten, daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, hier die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken.“ (K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 13. Berlin 1964. S. 367) Lukács verschweigt weiter den Genitivus objectivationis [Wes-Fall oder Wessen-Fall zum Objekt] – das Subjekt, *dessen* Seiten oder Daseinsformen kategorial ausgedrückt werden. Die ökonomischen (und keine ontologischen!) Kategorien drücken einzelne Seiten oder Existenzbestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft (bzw. anderer Gesellschaftsformationen) aus. Einst – in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (Berlin 1923. S. 16) – hatte Lukács aus diesem Zitat die Beschränkung der (marxistischen) dialektischen Methode auf die *sozial-historische* Wirklichkeit herauslesen wollen. Heute verallgemeinert er und sucht ein allgemein ontologisches Bekenntnis Marxens zu konstruieren.

<sup>22</sup> K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 23. Berlin 1962. S. 15 f.

<sup>23</sup> Gespräche. S. 15.

<sup>24</sup> Ebenda.

<sup>25</sup> Ebenda. S. 14.

aus dem ökonomischen Geschehen so weit als möglich ausgeklammert und „ontologisch“ verselbständigt, dabei seiner materiellen Kräfte beraubt und zum *Seins-Geschehen* degradiert. Solche ontologische Eigenständigkeit verkleinert den materialistisch verwertbaren Sinn des nun einmal nicht seinsmäßig, sondern klassenmäßig strukturierten und funktionierenden Warenaustausches.

Im Zuge dieses Denkens wird alsdann – nicht eine, sondern – „die bereits ausgearbeitete marxistische Ontologie“<sup>26</sup> vorgestellt. Revisionistische Erfahrung fordert, die unmarxistischen Denkelemente bereits in Marx hineinzuzinterpretieren. Marx muß deshalb „gereinigt“ werden. Die Konzession lautet: „Wir wissen sehr wohl, daß der Marxismus philosophiehistorisch selten als Ontologie aufgefaßt wurde.“ Gleich aber wird korrigiert: es gilt eben „die Umriss einer materialistisch-historischen Ontologie aufzuzeichnen“<sup>27</sup>. Diese in den Marxismus geradezu hineinzuz[205]integrieren, ist vordringlichstes Bemühen. Bisher sei solche Ontologie im Marxismus verschüttet oder nicht erkannt gewesen.

Daher geht es heute um einen „Erneuerungsversuch der Marxschen Ontologie“<sup>28</sup>. Das ist Erz-Revisionismus: was man an- und einbringen will, ist „eigentlich“ im Marxismus schon drin. Man muß es nur „erneuern“, aus der Versenkung herausheben, d. h. den Marxismus „revidieren“.

Revisionistisch erscheint uns auch das Zurechtweisen einer gefährlichen idealistischen Meinung mit Hilfe eines marxistischen Lehrsatzes, ohne diesen ausbauen und konkret anwenden zu wollen. Wenn Lukács einem seiner Gesprächspartner entgegenhält: „Das Inhaltliche ist das Primäre“<sup>29</sup> dürfte der Inhaltsunterschied zwischen dem materialistischen Inhalts-Begriff und dem des Idealismus nicht unerwähnt bleiben. Das Einbringen idealistischer Begriffe in den Marxismus, ohne den Begriffsinhalts-wandel zu vermerken und das Beziehungs-Gefüge *neuen* Gepräges zwischen diesen materialistischen Begriffen auszubauen, zeigt eine Gleichgültigkeit gegenüber den Begriffen. Sie trifft immer, auch da, wo die Relationen betroffen sind, den *Inhalt*. Der Ontologie hingegen geht es dabei nicht um den Marxismus und seine Begriffe, sondern um die „neu entdeckte Sache“, wörtlich um die „marxistische Ontologie“, die „jahrtausend alte ontologische Vorurteile eliminiert“<sup>30</sup>.

#### *Der Seinsbegriff im „gesellschaftlichen Sein“*

An der Relation (gesellschaftliches) Bewußtsein – gesellschaftliches Sein muß aller Seinsbegriff für den Marxismus prüfbar [206] werden. Für die „marxistische Ontologie“ wird Bewußtsein „Seinsmacht“<sup>31</sup>, und diese „objektive Rolle“ der „*Seinsmacht*“ *Bewußtsein* bringt die Anlehnung an die „Neue Ontologie“ Nicolai Hartmanns voll ins Licht. Gewiß: während in den „Gesprächen“ Lukács seine Huldigung vor dieser (längst verbrauchten) „Neuen Ontologie“ noch deutlich und wörtlich vollzieht<sup>32</sup>, wird sie im „Vortrag“ nur ungenannt durch die Plazierung des gesellschaftlichen Seins als einer besonderen „Seinsart“ eingebracht<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Ebenda. S. 12 ff.; Vortrag. S. 148 f.: „Die Marxsche Ontologie“ und ähnliches.

<sup>27</sup> Vortrag. S. 149.

<sup>28</sup> Ebenda. S. 164.

<sup>29</sup> Gespräche. S. 31. Die Mahnung erfolgte gegenüber *Hans Heinz Holz*, der den Akzent auf „bestimmte formelle Momente“ und damit auf einen „Realismus“ legte (Ebenda. S. 30).

<sup>30</sup> Vortrag. S. 152.

<sup>31</sup> Ebenda. S. 151.

<sup>32</sup> Gespräche. S. 10, 12, 50 u. a. Der Hinweis auf *Nicolai Hartmann* steht bei der Gegenstandsbestimmung der von Lukács empfohlenen „Ontologie“ an erster Stelle. Erst später kommt *Marx* zu Wort, eine eigenartige „marxistische Ontologie“, die mit Hartmann beginnt! Der von *Nicolai Hartmann*, diesem heftigen Marxismus-Gegner, übernommene Grundsatz der Ontologie betont, „daß das Komplexe das Primäre ist“. Ob damit *Lukács* eine „Entdeckung“ gemacht hat, wie er sich brüstet, wird bezweifelt. Auch der Satz, daß „die Teilprozesse nur verständlich als Teilprozesse des komplexen Organismus“ sind, belegt – richtig gewertet – altes materialistisches Erbgut. Er erinnert an die als *Erkenntnis* (!) gewonnene Feststellung des Mittelalters „in omnibus partibus relucet totum“ [Teile spiegeln sich in seinem Ganzen.], an den Arbeiterphilosophen Dietzgen („alles stickt ineinander“) und an zahlreiche andere „Erkenntnisse“, die nicht erst als ontologisch interpretierte Befunde ausgearbeitet werden mußten. Im „Vortrag“ wird Hartmann nicht mehr namentlich apostrophiert. Aber sein Seins-Stufen-Bau wird amputiert übernommen. Statt *Hartmanns* vier Seins-Stufen nimmt *Lukács* drei: das anorganische Sein, das organische Sein und das gesellschaftliche Sein (S. 150).

<sup>33</sup> Vortrag. S. 150.

Diese „marxistische Ontologie“ übersieht, daß durch ihre Differenzierungen des „Seins“ auch die Relation Sein-Bewußtsein Modifizierungen erleiden muß. Nun braucht diese „marxistische Ontologie“ nicht erst auszuziehen, um „die Unterschätzung der Bedeutung des Bewußtseins dem materiellen Sein gegenüber“<sup>34</sup> auszugleichen. Das hat der Marxismus-Leninismus längst selbst [207] vollzogen, *aus sich heraus* und nicht mit revisionistischem Ansatz. Grundlegend aber bleibt für den Marxismus-Leninismus, daß „das Bewußtsein von vorneherein schon ein gesellschaftliches Produkt ist und bleibt, solange überhaupt Menschen existieren“<sup>35</sup>. Da somit die Relation gesellschaftliches Sein – gesellschaftliches Bewußtsein Probleme einer „Minderwertigkeit“<sup>36</sup> gar nicht aufkommen läßt, entfällt in Wahrheit jegliche „ontologische“ Problematik. Denn: „Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“<sup>37</sup>.

Die materialistischen Grundkonzeptionen des gesellschaftlichen Seins können aber nicht mit der „Neuen Ontologie“ oder mit irgendeiner anderen „Ontologie“ überzogen werden, ohne ihre grundlegende Substanz: den dialektischen und historischen Materialismus, zu verlieren. Das gesellschaftliche Sein hat keine „Eigenart“ gegenüber anderem Sein, wie es Lukács meint<sup>38</sup>. Es belegt keine Seins-Unterschiede und kennt nicht „einfachere Formen des Seins“ oder „kompliziertere Seinsformen“, weil diese, die Lukács in Anlehnung an Nicolai Hartmann zum Seins-Stufenbau verwendet, durch den marxistischen *Materiebegriff* und dessen Struktur eingebracht sind. Die „marxistische Ontologie“ aber braucht solche Anleihen, um das „gesellschaftliche Sein“ ontologisch, oder wie sie immer wieder sagt: „geradezu ontologisch“, lediglich als Sein und *in* seinem (abstrakten) Sein betrachten zu können. Die aktive Rolle des Bewußtseins sei nur ontologisch erklärbar, hören wir. Und daß diese „Seinsmacht“ des Bewußtseins heimlich, aber in erster Linie dem *Individual-Bewußtsein* zugeschrieben wird, lesen wir zwischen den Zeilen. Selbst die *Arbeit*, deren Einschätzung wichtige Passagen des „Vortrages „gewidmet sind, wird ver-ontologisiert. [208] Die Weiterentwicklung der Menschheit (Lukács: der Arbeit ausübenden „Menschen“!) ist „ontologisch“ mit der Arbeit „mitgegeben“<sup>39</sup>. Die Arbeit wird „nicht bloß zum Faktum, in welchem die neue Eigenart des gesellschaftlichen Seins zum Ausdruck gelangt, sie wird – geradezu ontologisch – zum Modellfall der ganzen neuen Seinsformen“<sup>40</sup>. Für diese gilt als Charakteristikum: Teleologie wird der Kausalität vorgeschaltet. Bewußtsein dominiert. Das „gesellschaftliche Sein“ wird von der „*Seinsmacht Bewußtsein*“ regiert. Teleologie überholt somit die Kausalität. So entsteht für Georg Lukács die „neue Seinsform“.

Damit aber, daß Arbeit teleologisch gesetzt wird und dieser Vorgang alsdann „nur Kausalreihen in Bewegung setzen kann“, erwächst für die „marxistische Ontologie“ die Spannung von Freiheit und Notwendigkeit. Sie mag auf höheren Stufen der Gesellschaftlichkeit „geistigere Formen“ annehmen, „hebt aber (damit) die fundamentale Bedeutung dieser ontologischen Genesis nicht auf“<sup>41</sup>. Einmal zugegeben: „die wirkliche ontologische Existenzform ist der Prozeß“<sup>42</sup>. Rechtfertigt dies aber die Einführung einer „Ontologie“ in den Marxismus-Leninismus? *Bewegung* als der Materie wesensimmanent wird vom dialektischen und historischen Materialismus doch wohl tiefer und reicher als nur „ontologisch“ verwertet. Durch die Vernachlässigung des Materiebegriffs und die Apotheose des Seinsbegriffs gezwungen, muß dann Lukács ein „Zueinanderkommen verschiedener Seinsformen“<sup>43</sup> annehmen und dieses „Zueinanderkommen“ der Seinsformen „das Primäre“ nennen. Und für die anschließende Gedankenkette gilt der Vorwurf, den Marx in der 1. Feuerbach-These gegen den „bisherigen Materialismus“ erhoben hatte: das „Sein“ und die „Veränderung des Seins“, die Gleichsetzung des [209] „ontologischen Problems“ mit einem „genetischen“ und erst recht „die Aufgabe, das

<sup>34</sup> Ebenda. S. 149.

<sup>35</sup> *K. Marx/F. Engels: Werke*. Bd. 3. Berlin 1958. S. 30.

<sup>36</sup> Vortrag. S. 149.

<sup>37</sup> *K. Marx/F. Engels: Werke*. Bd. 3. S. 26.

<sup>38</sup> Vortrag. S. 150.

<sup>39</sup> Ebenda. S. 152.

<sup>40</sup> Ebenda.

<sup>41</sup> Ebenda. S. 153.

<sup>42</sup> Gespräche. S. 94.

<sup>43</sup> Ebenda. S. 9.

Seiende auf sein Sein hin zu untersuchen und dabei die verschiedenen Stufen und Verbindungen innerhalb des Seienden zu finden“<sup>44</sup>, werden „nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung gefaßt“. Echte „Ontologie“ kann nicht weiter vordringen. Ihre Aufgabe ist ja – nach Lukács selbst –, „das Seiende auf sein Sein hin zu untersuchen“ – und nur dies.

Den Begriff dieses „gesellschaftlichen Seins“ der „marxistischen Ontologie“ durchpulst ein „Sollen“<sup>45</sup>. An ihm wird der Unterschied zur „erkenntnistheoretisch-logischen Methode“ aufzugliedern versucht. Jede Bewegung soll einem „Sollen“ unterstellt sein. Und an diesem zeigen sich die „seinsmäßigen Verbindungsglieder, die vom anfänglichen zu den späteren geistigen Verhaltensweisen führen“. Lukács verleumdet die (materialistische) Erkenntnistheorie, weil sie zwischen anfänglichen und höheren Formen „Gegensätze“ sieht, statt „seinsmäßige Verbindungsglieder“ – als ob der „Gegensatz“ nicht auch und sogar vordringlich ein „seinsmäßiges Verbindungsglied“ für einen Dialektiker abzugeben vermöchte! Der Vorwurf zeigt deutlich, daß dem Vater der „marxistischen Ontologie“ die verbindende und bindende Kraft des Gegensatzes bereits so verdünnt ins Gedächtnis kommt, daß er Grundthesen des dialektischen Materialismus verkennt.

„Jedes gesellschaftliche Geschehen entspringt aus teleologischen Einzelsetzungen, ist aber selbst rein kausalen Charakters“<sup>46</sup>. Und „diese innere Diskrepanz zwischen den teleologischen Setzungen und ihren kausalen Folgen steigert sich mit dem Wachs-[210]tum der Gesellschaften, mit der Intensivierung des gesellschaftlich-menschlichen Anteils an ihnen“<sup>47</sup>. Damit gewinnt Lukács die „entscheidenden Kategorien des gesellschaftlichen Seins“ – und spielt bei allen Bestimmungen zugleich den „subjektiven Faktor“ als „zuweilen modifizierenden, zuweilen sogar ausschlaggebenden Faktor“ in den Vordergrund. Wörtlich geht es ihm um die „Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit“<sup>48</sup>. Ohne auf die kapitalistischen Länder zu beschränken, ja als Merkmal der ganzen gegenwärtigen Situation in aller Welt konstatiert diese „marxistische Ontologie“ eine „Entfremdung der menschlichen Persönlichkeit“. Damit wird erneut das Beiwort „marxistisch“ verscherzt, denn Marxismus läßt es nicht zu, das Entfremdungs-Problem *einheitlich* für alle gesellschaftlichen Formationen und Ordnungstypen anzusprechen.

Was am „Modell“ der Arbeit expliziert wurde, soll auch für die Geschichte gelten. Erneut vernehmen wir den „fundamental ontologischen Grund: Kausalität in Gang gebracht durch teleologische Alternativenentscheidungen“<sup>49</sup>. Dabei vermerkt diese Lehre ein „immer gesellschaftlicher-Werden der Gesellschaft“. Der Gedanke verdient als *Erkenntnis* (!) der Steigerung des Kollektivbewußtseins Beachtung. Die Ontologie schöpft aber den Gedankenreichtum nicht aus. Sie will nur den Entwicklungsgang des Einzelwesens („Einzelheit ist bereits eine Naturkategorie des Seins“ – sagt sie) zur „seiend-gesellschaftlichen Synthese der Individualitäten gewordenen einzelnen mit der in ihnen selbstbewußt gewordenen Menschengattung“<sup>50</sup> aufdecken.

Das alles geschieht: ontologisch, nicht erkenntnistheoretisch. Diese Ontologie gesteht zwar die „Priorität des Materiellen im Wesen, in der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Seins“ ein<sup>51</sup>, [211] beschränkt sie aber sofort „geradezu ontologisch“: ihre „Auffassung der Wirklichkeit hat nichts mit der heute üblichen Kapitulation vor objektiven wie subjektiven Partikularitäten gemein

Dieser, etwas sehr betont herausgestellte Schlußsatz des „Vortrages“ will, obwohl er mit der deutlichen Ablehnung einer „Kapitulation vor objektiven wie subjektiven Partikularitäten „nur die mehrfach entwickelte Dominante des „Komplexen“ zu wiederholen scheint, *politisch*, ja *konkret-politisch*

<sup>44</sup> Ebenda. S. 12. Gerade die dort entwickelte „Realitätspriorität des Realen“ und das (S. 11) angeführte Beispiel der „realen Einheit“ des Autos, „das mich überfahren oder nicht überfahren wird“, belegen deutlich ein Verbleiben in der „Anschauung“.

<sup>45</sup> Vortrag. S. 154.

<sup>46</sup> Ebenda. S. 156.

<sup>47</sup> Ebenda. S. 157.

<sup>48</sup> Ebenda. S. 161.

<sup>49</sup> Ebenda. S. 158.

<sup>50</sup> Ebenda. S. 160.

<sup>51</sup> Ebenda. S. 164.

verstanden werden. Er muß im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Bekenntnis des Zornes gegen die sozialistischen Staaten betrachtet werden. Da werden „die auf exaktes Manipulieren eingestellten Epigonen von Marx“ verwarnt. Sie würden übersehen, daß zum (ontologischen) Seinsbegriff des „gesellschaftlichen Seins“ die „jeweils besondere Art der Verwirklichung des Reiches der Freiheit“ gehöre, das „nie aus dem Auge verloren werden darf“<sup>52</sup>.

Man muß diese beiden Schlußsätze des Wiener „Vortrags“ ideologisch-kritisch (und das heißt letztlich: *politisch*) und nicht ontologisch werten. Dann merkt man, was gemeint war und –wird verstimmt. Das „Nicht-Kapitulieren vor subjektiven Partikularitäten“ sollte auf die Vorgänge in der ČSSR abzielen, die damals während des Wiener Philosophie-Kongresses 1968 den Themenkreis zahlreicher Kongreßteilnehmer bildeten und für Journalisten und bundesdeutsche Großverleger *allein* das Anziehende des Kongresses abgaben. Deshalb der etwas auffällig gestaltete Schluß, der bei oberflächlichem Lesen einen Wider-[212]spruch zwischen dem Gebot „der *besonderen* Art“ der Freiheitsverwirklichung und der Forderung der Nicht-Kapitulation vor „subjektiven *Partikularitäten*“ zu belegen scheint. *Politisch* als Schluß-Effekt gezielt, wird er aus dem Zorn des Redners gegen einzelne sozialistische Staaten verständlich und trifft die Grundstimmung der anwesenden (und später den Vortrag lesenden) bundesdeutschen Intelligenz. Rauschender Beifall des reaktionären „Westens“ wäre dem Vortragenden sicher gewesen.

Damit sind wir bei der Würdigung der gesellschaftlichen Rolle dieser „marxistischen Ontologie“, die wir dialektisch-materialistisch weitaus besser als mit Hilfe eines ontologischen Ansatzes zu entlarven vermögen.

#### *Die Gefährlichkeit der politischen Schlußfolgerungen*

Die Zurückführung der philosophischen Problematik auf eine Ontologie statt auf „ihre ökonomisch-sozialen und historisch-gesellschaftlichen Ursprünge“<sup>53</sup> und deren Zusammenhänge muß als *Problem-Verflachung* eingeschätzt werden. *Jede* Ontologie verdünnt die Probleme, weil sie nur das Sein des Seienden und meist – in Anlehnung an Heidegger – nur das Gefälle zwischen dem Sein und dem (jeweils) Seienden zu erfassen im Sinne hat. Selbst die Aufteilung in Dasein und Sosein, die bereits in der Scholastik Schiffbruch erlitt, rettet Ontologie nicht aus dem Reich der Leere und der dadurch bedingten Wortspiele. Was Hegel einst gegen die Abstraktheit des rein abstrakten Begriffs, der sich nicht zum konkret-allgemeinen Begriff emporzuheben weiß, vortrug, gilt auch für die Ontologie, selbst für die „Neue Ontologie“ und die „Marxistische Ontologie“, die diesen Mangel zu beheben versuchen, ohne ihn zu überwinden. Hegel sagt in der „Naturphilosophie“: „Was in der Natur von Leben rauscht, verstummt in der Stille des Gedankens; ihre warme Fülle, die in tausendfältig anziehenden Wundern sich ge-[213]staltet, verdorrt in trockne Formen und zu gestaltlosen Allgemeinheiten, die einem trüben nördlichen Nebel gleichen.“<sup>54</sup> Abgewandelt möchten wir sagen: das „von Leben rauschende“ Seiende „verstummt“, „vertrocknet“ in gestaltlose Allgemeinheiten des Seins, wenn der Denkansatz des Philosophen ontologisch, oder wie Lukács ungezähltermaßen sagt: „geradezu ontologisch“, anhebt.

Der Klassen-Widerspruch kann auf alle Fälle *ontologisch* niemals *überwunden* werden. Das ontologisch genommene „gesellschaftliche Sein“ stellt keine Mittel zur Überwindung desselben. Sein Verschwinden wäre – geradezu ontologisch betrachtet –nur Dokumentation, niemals *Sieg der Arbeiterklasse*. Und auf diese *Praxis*, d. h. hier auf die Überwindung, Beseitigung des Klassen-Gegensatzes kommt es welt- und in diesem Falle auch denkgeschichtlich an.

Die Reduzierung jedes Politikums auf ein ontologisch faßbares Phänomen verflacht dieses, mag auch dem „Sein“ ein noch so kräftiger *Entwicklungsgedanke* beigelegt werden. Selbst hier erfolgt bei

<sup>52</sup> Es waren zu dem Wiener Philosophie-Kongreß 1968 (siehe DZfPh. Heft 1/1969) in München ausgebildete Gruppen akademischer Störungs-Spezialisten gekommen, die hier in ihrer Marxismus-Aufweichungs-Tendenz sicherlich mit Beifall nicht zurückgehalten hätten. Die Ausbildung dieser Stör-Gruppen, die unbedingt die Diskussionen immer wieder auf die ČSSR-Ereignisse lenken sollten, war Tage vor dem Kongreß offen in München verlautbart worden.

<sup>53</sup> M. Buhr/G. Irrlitz: Der Anspruch der Vernunft. Teil I. Berlin 1968. S. 30.

<sup>54</sup> G. W. F. Hegel: Freundesvereinsausgabe. Bd. VII. 1842. S. 13.

Lukács „ontologisch“ eine Einschränkung. Lukács ersetzt den Entwicklungsgedanken häufig durch den *Veränderungs*-Begriff<sup>55</sup>. Das besagt – eben „geradezu ontologisch“ – etwas anderes. Und: das „genetische Problem“, die „Bewegungstendenzen“, sowie die „Umgestaltungs“-Erscheinungen setzen den so reichen, marxistisch bewährten und durch den dialektischen und historischen Materialismus fundierten *Entwicklungsgedanken* [214] auf Sparflamme. Für die Verwirklichung der politischen Ziele der Arbeiterklasse muß die Deklassierung des philosophischen Entwicklungsgedankens zum ontologischen Veränderungsprinzip als *Verrat* bezeichnet werden.

Die politische Nutzenanwendung der „marxistischen Ontologie“ zelebriert Lukács in den „Gesprächen“ mit souverän bezogenem Standpunkt. Und keiner der bundesdeutschen Gesprächspartner bremste diesen Strom der Ver-Ontologisierung.

Man sollte das Rezept von Georg Lukács – „geradezu ontologisch“ – einmal auf seine „marxistische Ontologie“ selbst anwenden. „Wenn ich in einem genetischen Sinn die Phänomene verstehen will, dann ist der ontologische Weg ein vollkommen unvermeidlicher“, sagte er<sup>56</sup>. Betrachten wir daher die „*Genesis*“ seiner „besonderen Seinsform“ des „gesellschaftlichen Seins“. Sie wurzelt im Dauergespräch mit dem Idealismus, im grundsätzlichen Verweigern jeglicher Unterhaltung mit den Marxisten der sozialistischen Länder, im ausschließlichen Verkehr mit bundesdeutschen (und österreichischen und schweizerischen) Revisionisten und vor allem im Dulden der Verzerrung und des Mißbrauchs seiner – manchmal vom dialektischen und historischen Materialismus nicht allzuweit entfernten – ästhetischen Sentenzen. Diesen „Zusammenhang“ seiner Alterslehre mit den zeitlich früheren Schwankungen seiner Philosophie müßte Lukács dann seiner nunmehrigen Lehre getreu als „Komplex“ bewerten. Komplexartig hängen Lehre und Gebrauch derselben (durch beflissene und Einzelaussagen noch übertreibende Schüler und Anbeter) zusammen.

Die selbstgestellte Aufgabe, „das Seiende auf sein Sein hin zu untersuchen“<sup>57</sup>, wird im Politischen gefährlich, selbst dann, wenn im „gesellschaftlichen Sein“ die ontologische Novität der „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ angesiedelt wird<sup>58</sup>. Marxi-[215]sten sprechen hier vom „Werden“ und können dies erkenntnistheoretisch wohl besser einbringen, als lediglich ontologisch. Das „Werden“, als Grundkategorie des „gesellschaftlichen Seins“, begnügt sich innerhalb desselben nicht mit einer Seins-Explikation. Es reift zur *Aufgabe*, zum erstrebenswerten *Ziel*, und d. h. für einen Marxisten: zur *Praxis*. „Gesellschaftliches Sein“ ist vom Tun, vom Handeln, vom Leisten her anzugehen und philosophisch in erkenntnistheoretisch ermittelte Gedankenreihen einzuordnen. Dies erfordert, daß die konkrete gesellschaftliche Situation eines bestimmten „gesellschaftlichen Seins“ *richtig* bestimmt wird. Wer über die Lage der fortschrittlichen Kräfte in den kapitalistischen Ländern sprechen und urteilen (!) will, muß sich *von diesen fortschrittlichen Kräften* und nicht durch bürgerliche Zeitschriften, aufdringliche Reporter oder Lektoren bürgerlicher Kommunikations-Institute oder Großverlage eingehend über die zu beurteilende Situation unterrichten. Wer jeden ernsten und der Redseligkeit des kapitalistischen Politologen baren Marxisten von vornherein als „Dogmatiker“ denunziert<sup>59</sup>,

<sup>55</sup> Gespräche. S. 10. In den „Gesprächen“ hören wir S. 11, daß das ontologische „Problem“ ein „genetisches Problem“ sei. Im „Vortrag“, S. 157, wird von den „Bewegungstendenzen“ abgehandelt. Ganz farblos und eben „geradezu ontologisch“ wird im „Vortrag“, S. 154, von der „Umgestaltung des gesellschaftlichen Seins“ gesprochen. Den Marxisten interessiert eine solche „Umgestaltung“ des gesellschaftlichen Seins nur hinsichtlich des in ihm evident werdenden Entwicklungs-Grades, der Qualität dieser Entwicklung und ihrer Nachhaltigkeit.

<sup>56</sup> Ebenda. S. 11.

<sup>57</sup> Ebenda. S. 9.

<sup>58</sup> Der Terminus stammt zwar nicht von *Georg Lukács*, sondern von [215] *Ernst Bloch*. Der Jüngerkreis beider Philosophen überschneidet sich aber so sehr, daß beider „Ontologien“ konform betrachtet werden können. Dieses Wunsch- und Traum-*Denken* geht so weit, daß auch persönlich „noch-nicht-seiende“ Um- und Zustände als „seiend“ behandelt werden. Dem Träumen (oder besser, erkenntnistheoretisch betrachtet und nicht „ontologisch“: dem Angeben) stehen Tür und Tor offen. Aus einem (kurzfristigen) Staatssekretär wird gleich ein Minister, aus Studenten werden ohne Examen Doctores, Schriftsteller avancieren sich selbst zum Professor. Leibniz, der sich einmal in kühner, sicherlich unberechtigter und nur als Angeberei zu wertender Weise das einfache Adelsprädikat „von“ beilegte und so unterschrieb, wird in diesem Kreise der „ontologischen Marxisten“ sofort „Freiherr“ (Gespräche. S. 130). Die Beispiele lassen sich vermehren. Die „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ läßt – alles zu.

<sup>59</sup> Gespräche. S. 9.

denkt bewußt und gezielt *gegen* die Arbeiterklasse. So kommt es, daß Lukács über die kommunistischen Parteien des Westens unhaltbare Gedanken vertritt. Seine Gesprächspartner [216] korrigieren ihn nicht. Sie „saugen an den Lippen“ des „Literatur-Papstes“.

Beispiele: Im Jahre 1967 sagte Lukács, „daß heute eine radikale sozialistische Partei irgendwo im Westen bald entsteht, halte ich für eine Illusion“<sup>60</sup>. Im Jahre 1968 wurde die DKP in der Bundesrepublik gegründet. Das Tätigwerden der spanischen und griechischen Sozialisten erwähnt Lukács nicht. Selbst die italienische kommunistische Partei wird lächerlich gemacht, denn der billige, journalistisch gefärbte Vergleich der Nicht-Identität zwischen Lenin und Togliatti wirkt mehr als unpassend.

Noch deutlicher spricht Lukács: „Wenn ich anfangs, zu träumen, daß man in Deutschland unmittelbar eine vierte Partei gründen kann, so ist das natürlich ein Unsinn, eine Illusion“<sup>61</sup>. Keiner der damaligen (1967) Gesprächspartner belehrte Lukács, daß von „Deutschland“ im Zusammenhang mit gegenwärtigen politischen Parteien oder Parteigründungen zu sprechen, eine staatsrechtliche und wohl auch gesellschaftswissenschaftliche „Illusion“ ist. *Philosophisch* aber betrachtet, ist diese Rede eine einfache Unwahrheit. Nur Revisionisten identifizieren die Bundesrepublik Deutschland (BRD) mit „Deutschland“. Die DDR wird von Lukács grundsätzlich verleugnet. Er spricht seit 14 Jahren nicht mehr von ihr. Eine merkwürdige „Ontologie“, die das „Sein“ des ersten deutschen Arbeiter-und-Bauern-Staates einfach –ignoriert. Auch die Existenz der KPD, die gerade zur Zeit dieser „Gespräche“ deutlich genug durch die wissenschaftlich erhärteten Thesen über den „Verfassungsrang“ einer als „verfassungswidrig erklärten politischen Partei“ bewiesen war, nimmt Georg Lukács nicht in sein „ontologisches“ Programm auf. Jedesmal, wenn von „Deutschland“ gesprochen wird, gilt nur die BRD angezielt. Und zwar die BRD, wie sie sich dem Adenauer-Kiesinger-Blick darstellt (Gegengewichte bilden nur: Jaspers und der „Spiegel“).

[217] Reicht dieser Blick über die kleine Bundesrepublik hinaus, so kommen neue Unfreundlichkeiten gegenüber den schaffenden Arbeitern zur Sprache. „In der Arbeiterklasse in der ganzen Welt ist ... ein Rückgang der Bewußtheit zweifellos zu beobachten“<sup>62</sup>. Zur Begründung verweist Lukács auf die sozialdemokratischen Parteien. Sie würden „jede ernstgenommene Demokratie preisgeben“. Das stimmt für Österreich, Schweden, Westdeutschland, teilweise auch Frankreich usw. Aber – ist das die ganze „Welt“? Bestehen nicht auch hier Gradunterschiede? Und: zur Arbeiterklasse gehören doch wohl in erster Linie die kommunistischen und nicht die sozialdemokratischen Parteien. Die Klassen-Bewußtheit innerhalb der organisierten Arbeiter nimmt in Latein-Amerika, in Afrika, in asiatischen Staaten, und auch in der europäischen Arbeiterklasse bestimmt nicht ab. Mit dem so beliebten All-Operator sollte ein ernsthafter Philosoph nicht leichtfertig arbeiten. Kuba existiert für diese „Ontologen“ genau so wenig wie anscheinend ihr eigenes Land.

Und: es kommt für einen Marxisten in erster Linie auf den *Inhalt*, die *Qualität* des Klassenbewußtseins an. Diese *qualitative* Steigerung der Bewußtheit wird „im Weltmaßstab“ erkenntnistheoretisch festgestellt werden können. Da helfen keine Ausreden. Lukács gibt zwar zu, daß er die Verhältnisse in der BRD „im ganzen nicht beurteilen kann“. Aber – er redet darüber. Er redet auch – „geradezu ontologisch“ – über das Problem der Freizeit und ihrer Manipulierung, daß „das Zentralproblem der Klassenauseinandersetzung heute nicht mehr der absolute, sondern der relative Mehrwert geworden ist“<sup>63</sup>. Wir nehmen als Marxisten hingegen an – und können dies im Zeitalter der Mitbestimmungsfragen in den kapitalistischen Ländern leicht beweisen –, daß der *Besitz an den Produktionsmitteln* das Zentralproblem der Klassenauseinandersetzung bildet, und zwar absolut, nicht relativ.

[218] Und hier versagt auch die Rezeptologie dieser „marxistischen Ontologie“, die gegen die Manipulation der Freizeit für den Arbeiter eine „neue Form des Widerstands organisieren“ will.<sup>64</sup> Welche

---

<sup>60</sup> Ebenda. S. 71.

<sup>61</sup> Ebenda. S. 72.

<sup>62</sup> Ebenda. S. 64.

<sup>63</sup> Ebenda. S. 42.

<sup>64</sup> Ebenda. S. 43.

Mittel werden empfohlen? Nicht die Beseitigung solcher Fehlerscheinungen durch *Zerstörung* der ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Ordnung. Dafür kommen Lukács einige terminologische Unklarheiten in den Begründungs-Fluß, so daß es schwer ist, die berühmt-berüchtigte und für einen Revisionisten unvermeidliche „Entfremdungs-Darstellung“<sup>65</sup> auf einen positiven Gehalt festzulegen. Daß eine neue „Ontologie“ in diesem Zusammenhang von einer „neuen Form der Entfremdung“ spricht, verwundert nicht. Lukács meint<sup>66</sup>: „Weil jede technologische (soll wohl heißen: technische?) Erneuerung die Vermehrung des Profits zum Ziel hat und alles andere nur Nebenprodukt ist, gehöre es“ einem „festgefrorenen Vorurteil“ gemäß „ontologisch zum Wesen der technologischen Setzungen, daß sie unbedingt im Dienste des Kapitalismus stehen müssen“. Der Marxismus hat solches „Vorurteil“ nie gehabt. Er hat technische Neuerungen als solche anerkannt, auch für die Menschheit ausgenützt. Aber: dadurch steigerte er ihre Kraft und brachte sie in einen ganz anderen Bezug zum Menschen. Damit beseitigte er auch die in diesen Neuerungen liegende Wurzel einer weiteren Entfremdungs-Möglichkeit. Dialektisch-materialistisch ergibt sich daher die historische und keine ontologische Konzeption des Entfremdungs-Problems. Lukács klammert das geschichtliche Moment nicht aus, aber er bindet es an eine ontologische Auffassung, innerhalb deren er den sonst gemiedenen Terminus „Entwicklung“ einbringt. Er sagt: „Zu der Geschichtlichkeit der ontologisch aufgefaßten Entwicklung gehört die Rolle des Zufalls mit all seinen historischen Konsequenzen“<sup>67</sup>. Gegen den [219] Gedanken wäre nichts zu sagen, wenn nicht der „Neuerer“ Lukács<sup>68</sup> den Zufall undialektisch, in diesem Falle eben „ontologisch“ einbringen würde. Selbst den Entwicklungsbegriff verwässert diese „marxistische Ontologie“ und belehrt ihre Anhänger, daß auch Marx „ontologisch“ an die Entwicklungs-Probleme herangegangen sei. Der Marxsche Seins-Begriff, der sich ja weithin mit Feuerbachs Materie-Begriff deckte, wird von Lukács unterdrückt. In Verfolg dieser Gedankenführung wird das „zufällige Sein“, das bei Marx gespürt wird, *gegen* die kommunistischen Parteien der Gegenwart ausgespielt. Man erfährt aus diesem Munde revisionistischer Neuerungssucht<sup>69</sup>, daß die von Marx in einem Briefe an Kugelmann gewiß nicht als philoso-[220]phisch erarbeitetes Argument eingeflochtene Bemerkung über die Führerqualität der Arbeiterführer die „ontologische Fragestellung“ getroffen habe. Diese Verdrehung der Marxschen *Kritik* an den Fähigkeiten einzelner Funktionäre und an seiner echt marxistischen Aufforderung, durch diese Kritik veranlaßt den Mangel zu beheben, bedarf der schärfsten Zurückweisung. Marx hat bei seiner Rüge niemals „ontologisch“ gedacht. Das träumt Lukács. Er hat „marxistisch“ die Wurzel eines Fehlers im privaten Briefverkehr aufgedeckt und – zur Besserung gemahnt. Aber: solche Verdrehungen, Verontologisierungen und Verkennungen des Marxismus ziehen bei den „westlichen“ Verlagen und bei der ergeben lauschenden Gesprächsrunde. Diese, sich oft als „heimatlose Linke“ verstehende Gruppe stimmte schweigend zu. Sie alle weinen Krokodilstränen, daß es keine Philosophen-Könige und Philosophen-Präsidenten in der Gegenwart gibt. Die Führerqualität der Arbeiterführer wird nicht geschichtlich (wie Marx es tut: für eine konkrete Situation), sondern „ontologisch“, und das heißt in diesem Falle: grundsätzlich, bezweifelt. Nichts anderes als billiger Spott scheint es uns zu sein, wenn Lukács (ebenfalls unter freudiger Zustimmung seiner Gesprächspartner) sagt: „Jeder Erste Sekretär

<sup>65</sup> Ebenda. S. 45.

<sup>66</sup> Ebenda. S. 44.

<sup>67</sup> Ebenda. S. 17.

<sup>68</sup> Diese Neuerungssucht von Georg Lukács hatte sein erstes großes Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein“ ebenso geprägt. Wenn Lukács mehrfach von diesem Werk abrückte und es in den „Gesprächen“ (S. 57) „als ein überwundenes Buch betrachtet“, bestehen doch vielfach Beziehungen zwischen diesem Früh- und dem nunmehrigen Alterswerk.

<sup>69</sup> Heute – nach 45 Jahren – erscheint es lehrreich, zu diesem Thema *Deborin* „Lukács und seine Kritik des Marxismus“ sprechen zu lassen (Wiederabdruck in dem von *Oskar Negt* herausgegebenen, mit einem ungenügenden, die echten Probleme überhaupt nicht erfassenden Vorwort versehenen Band „Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus“, Frankfurt a. M. 1969, S. 189 ff.). Der sozialistischen Gegenwart drängen sich einige Parallelen im Schaffen von Lukács hierbei auf. Damals „trat Genosse Lukács mit neuen Anschauungen hervor“ – wie heute, wobei er „seine idealistischen und sogar mystischen Tendenzen geschickt zu verschleiern wußte“. Es kam der „Eindruck der Zweideutigkeit“ auf. Und, was wir auch festhalten müssen: gerne benützt er den „Jargon bürgerlicher Philosophen“ (S. 191). Schon damals wurde er gerügt, daß er mit dem *Erkenntnisproblem* nicht zurechtkam. Er nahm die „sozialistische Wirklichkeit“ nicht in den Griff. Er akzentuierte die Methode – unter Vernachlässigung der Praxis – und schon damals finden wir die Vorliebe für das heute mehrfach wiederholte, immer verkürzt und entstellt und nie mit Fundstelle belegte Marx-Zitat. (Beispiel: Vortrag S. 149 verweist nicht auf *K. Marx/F. Engels*: Werke. Bd. 13. S. 637, weil das Vollzitat anderen Sinn gibt.)

einer beliebigen Partei bildet sich ein, ein legitimer Nachfolger von Marx und Lenin zu sein“<sup>70</sup>. Der „Westen“ weiß zu gut, wer angezielt ist. Es gab Jahrzehnte im literarischen Leben Lukács', da ihm solche Abwegigkeiten nicht in den Sinn gekommen wären.

Doch – noch ein Wort zur Gretchenfrage dieser sich als „marxistisch“ verstehenden Ontologie: zur Religion. Denn ohne dieses Thema würden die Propagandaschriften nicht im „Westen“ Anklang finden. Natürlich weiß die „marxistische Ontologie“ auch hier „neue“ Aspekte. *Novarum rerum cupidus* [Nach neuen Dingen begierig] – wie immer – muß zunächst der bisherige, der angeblich „dogmatische“ Marxismus bescholten werden. Er habe heute noch „Vorstellungen von [221] der Religion aus den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, die er nicht überwunden hat“<sup>71</sup>. Selbstverständlich wird mit größter Unkenntnis der Kirchenreligiosität das Thema behandelt, so z. B. wenn der „Himmels-glaube“ als heute undenkbar abgestritten wird. Deshalb gilt auch für die Religion die – Ontologie. Wir hören, daß „die ganze ontologische Grundlage der alten Religion zusammengebrochen ist“<sup>72</sup>. Seit Schleiermacher müßten die Menschen „in der Religion die alte Ontologie einfach beiseite schieben und für das, was (Lukács) in seiner ‚Ästhetik‘ das religiöse Bedürfnis genannt hat, irgendeine neue Ontologie suchen“. Lukács anerkennt ein „religiöses Bedürfnis“ und sucht es zu befriedigen! Es gilt nur „ideologisch richtige Stützen hierfür zu suchen“. Dabei – wird nicht Karl Marx oder der Marxismus helfen, sondern: der ständige Nothelfer, der Schutzheilige Nicolai Hartmann!<sup>73</sup> Es gilt „den religiösen Atheismus in einen wirklichen Atheismus zu verwandeln“. Den Weg dazu soll ein „Bündnis“ ebnen. Bündnispartner sollen sein: die Kirche, der Kapitalismus und als „dritte Verbündete“ diejenigen Marxisten, die versuchen, in den sozialistischen Ländern den Stalinismus zu liquidieren“. Die weiteren Gedanken zu diesem Thema bleiben verschwommen, ob absichtlich oder durch den Redefluß veranlaßt, bleibt unerfindlich. Das empfindet diese „marxistische Ontologie“ selbst und meint, „daß hier verschiedene Mächte auf sehr komplizierte Weise zusammenwirken“. Sie erwartet auch keine „spektakulären Resultate“ von diesem Bündnis<sup>74</sup>.

Es bleibt gefährlich, wenn „Ontologie“ in den Marxismus einbrechen will. Denn dieser sieht die gegebenen Verhältnisse an-[222]ders; er wertet sie in erkenntnistheoretisch gewonnenen Ergebnissen, die auch – trotz der Rüge von Lukács – die „seinsmäßigen Verbindungsglieder“ bewußt *als Gegensätze* erfassen<sup>75</sup> und diese Gegensätze (Widersprüche) *dialektisch* angehen.

#### *Erkenntnistheorie oder Ontologie?*

Alternativ gewertet, handelt es sich bei richtiger Sicht um eine ungenau gestellte Frage. Denn: die marxistische Erkenntnistheorie verarbeitet durchaus einige ontologische Gegebenheiten. Nur sieht sie diese dialektisch materialistisch. Indem Lukács auf einer Alternativstellung beharrt, rührt er an die Grundfrage der Philosophie.

Diesen Schritt zur Alternative vermeidet sogar der Ontologie-Lehrmeister Nicolai Hartmann. Er anerkennt einen „ontologischen Aspekt in der Erkenntnistheorie“<sup>76</sup>. Da er das „Erkenntnisproblem neu fassen“ will, verbleibt er in der Erkenntnistheorie, wenn auch nicht in der materialistischen. Dabei steigert er die Erkenntnisrelation zur „realen Seinsrelation“<sup>77</sup>. Wir werden sehen, daß Lukács hier ansetzt und das Bewußtsein, obwohl als „Widerspiegelung“ von gesellschaftlichem Sein anerkannt, zur „realen Seinsmacht“ aufwertet<sup>78</sup>. Hartmann bringt hingegen die Ontologie gewissermaßen in die Erkenntnistheorie ein, ohne diese ganz zu opfern. Der neuerungssüchtige Lukács verbannt für den

<sup>70</sup> Gespräche. S. 71.

<sup>71</sup> Ebenda. S. 49.

<sup>72</sup> Ebenda. S. 50.

<sup>73</sup> Ebenda. S. 50 f.

<sup>74</sup> Wir wissen aus sicherer Quelle, daß Lukács zur Gründung der katholischen „Paulus-Gesellschaft“, benannt nach dem Heiden-Missions-Apostel Paulus und diese Missions-Aufgabe geschickt tarnend, eingeladen war. Er wollte kommen, sagte aber erst ganz kurz vor dem Kongreß aus Altersgründen ab.

<sup>75</sup> Vortrag. S. 154.

<sup>76</sup> Siehe: N. Hartmann: Neue Wege der Ontologie. 3. Aufl. Stuttgart 1949. S. 106 ff. S. 113.

<sup>77</sup> Ebenda. S. 107.

<sup>78</sup> Vortrag. S. 149.

Zwiter „marxistische Ontologie“ die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie vollständig; nur als „Seinsbefund“ läßt er wichtige Züge derselben umstrukturiert gelten. Doch gehen beide von den Kategorien aus, vom katego-[223]rialen Gehalt der Erkenntnisfunktion. Hartmann nimmt dabei die Erkenntnis- und die Seinskategorien nicht gegenüberstehend, was ihm bei seiner Konstruktion eines „geistigen Seins“ nicht schwerfällt. Er fordert nur für „jede Erkenntniskategorie die ontologische Ermittlung“. Dann überzieht die „seinstheoretische Einstellung“, welche „das Subjekt als Seiendes unter Seiendem versteht“<sup>79</sup>, den gesamten Erkenntnisprozeß. Der Abstand zur ausschließlich „erkenntnistheoretischen Überlegung“ und damit „die Zweiheit der Erkenntnisstämme als fundamentaler Unterschied der Zuordnung“ wird so für ihn begriffen und gleichzeitig das „Ineingreifen“ der beiden Denkströme zur Wahrheitsermittlung gerechtfertigt.

Wir sehen also: Lukács geht rabiater vor. Er baut die ontologischen Elemente noch stärker aus und setzt sie alternierend zu den erkenntnistheoretischen. „Angesteckt von den Vorurteilen der bürgerlichen Philosophie“<sup>80</sup>, dringt er hier bis in die Grenzbereiche einer „Reinheit“ des Seins vor, die er – wie wir sahen – mit seiner Ablehnung der Existenz eines „Seins im strengen Sinne“ gerade vermeiden wollte. Das Sein des Seienden bleibt jedoch für einen Marxisten konkret; es will gar nicht „rein“ sein. Lenin sagt: „Es gibt keine und kann keine reinen Erscheinungen weder in der Natur noch in der Gesellschaft geben“<sup>81</sup>. Wird jedoch Ontologie rundweg alternativ zur Erkenntnistheorie ausgebaut, so rangiert das „reine Sein“ subjektiv. Das mit ihm identische Bewußtsein beherrscht als ebenso „reines“ Bewußtsein die Erkenntnis – ein unmögliches Beginnen!

Lukács sagt wörtlich: „Wir müssen Vergangenheit in einem ontologischen und nicht in einem erkenntnistheoretischen Sinn nehmen“<sup>82</sup>. Die Geordnetheit der Welt baut er als „ontologi-[224]sche Prämisse“ in sein System ein<sup>83</sup>. Sie dient ihm als Anfang des Erkenntnisprozesses, der kein solcher sein will. Schleichen sich in ihn Fehler ein, so qualifizieren sie sich nach Lukács nicht als erkenntnistheoretischer Natur. Diese Zeichnung erscheint uns wichtig. Denn: erkenntnistheoretisch können sie wohl leichter, gründlicher und vielleicht rechtzeitiger (!) *erkannt* und so behoben werden, als wenn sie ontologisch verankert den Änderungswillen fortschrittlicher Kräfte hemmen oder abbiegen. Gedanklich muß Lukács bei solchen Zeichnungen immer auf die Seins-*Struktur* zurückgreifen, statt daß er vom konkreten Standpunkt aus die Fehler zu *erkennen* wagt und damit den ersten Baustein zur Verbesserung beischafft. Alle diese Fehler sind Lukács nur „gewisse ontologisch falsche Vorstellungen“<sup>84</sup>. Gewiß: Lukács verschließt sich nicht ihrer Beseitigung. Aber dies geschieht vermittelt einer „ontologischen Kontrolle“<sup>85</sup>. Diese überprüft die Fehler und korrigiert. Ontologie wird so zur Lehrmeisterin, ja zur *Kontrollinstanz*. Das lehnt der Marxismus rundweg ab. Für ihn bleibt *Praxis* die Kontrollinstanz. Ausschließlich.

Da aber Lukács auch „Praxis“ sehr wohl akzeptiert, in sein Lehrsystem einbaut und sogar die Widerspiegelungstheorie dabei zu Wort kommen läßt<sup>86</sup>, tritt die Frage auf, ob nicht diese philosophische Novität einer „marxistischen Ontologie“ wie [225] einst der Machismus die marxistischen Themen und Thesen aus Geltungsbedürfnis nach außen hin verwendet und durch die Übertragung in andere Gefilde vollkommen entwertet. Diese marxistischen Begriffe und Theorien werden zur Eintrittsmarke in das moderne philosophische Gespräch des „Westens“ degradiert und verlieren damit ihre Qualität als materialistische Grundkonzeptionen. Selbst die Geschichte, die Lukács als weitere Kontrollinstanz

<sup>79</sup> N. Hartmann: Neue Wege der Ontologie. S. 115.

<sup>80</sup> N. Bucharin/A. Deborin: Die Kontroverse über mechanischen und dialektischen Materialismus. S. 191.

<sup>81</sup> W. I. Lenin: Werke. Bd. 13. S. 160.

<sup>82</sup> Gespräche. S. 24.

<sup>83</sup> Ebenda. S. 20.

<sup>84</sup> Ebenda. S. 22.

<sup>85</sup> Ebenda. S. 23.

<sup>86</sup> Vortrag. S. 149: „daß das Bewußtsein die Wirklichkeit widerspiegelt ...“. Ohne den passenden Terminus „Rückspiegelung“ zu verwenden und die *Funktion* des Widerspiegelungsverhältnisses voll auszunutzen und diese gegenüber der Struktur zu akzentuieren (was eine erkenntnistheoretische Stoffbehandlung gegenüber einer ontologischen leistet! Zu diesem Thema siehe: W. R. Beyer: Der Spiegelcharakter der Rechtsordnung. Meisenheim am Glan 1951), erwähnt Lukács nur die „modifizierende Bearbeitung“ der Wirklichkeit „auf der Grundlage der Widerspiegelung“ und diese nur im Modus der „Möglichkeit“.

vielleicht konzedieren würde (und damit in begrenztem Umfang auch die Praxis), kann diese Unebenheit nicht beseitigen, weil ja gerade die Geschichte nicht mehr erkenntnistheoretisch, sondern ontologisch genommen werden soll. Ontologie wird „jeder einzelnen Wissenschaft als *Grundwissenschaft* vorgeordnet“<sup>87</sup>. Da der wissenschaftliche Sozialismus eine „Wissenschaft“ bleibt, wird ihm somit eine „Ontologie“ vorgeschaltet – ein unakzeptables Beginnen! Aber bei Lukács wird *alles* „Ontologie“. Selbst der politische Druck fortschrittlicher Kräfte gegenüber einer verbrauchten Staatsmaschinerie oder gegenüber einem greisenhaften Gesellschaftssystem stellt sich ihm als „ontologischer Druck auf die Regierung“<sup>88</sup>. Für die Politologie des „Westens“ wird solch „ontologischer Druck“ geradezu anempfohlen, denn „die Ontologie kann Probleme überbrücken, die infolge der Arbeitsteilung der Disziplinen (bisher) unlösbar waren“<sup>89</sup>. Wer marxistisch von der *Einheit* der Wissenschaft ausgeht, wird diese Empfehlung als Scheinlösung *erkennen*.

Solche „Problemüberbrückung“ durch die Ontologie garantiert natürlich Erfolge. Aber: für wen? Wem dient die Alternativ-[226]setzung von Gnoseologie und Ontologie? Sicherlich den beharrenden, verteidigenden Kräften einer „geradezu ontologisch“ als gegeben befundenen Konstellation. Das Kontemplative, das Quietistische an *jeder* Ontologie kann auch eine sich als „marxistisch“ verstehende „Ontologie“ nicht abstreifen. *Ontologie hat einen anderen Praxis-Bezug als Erkenntnistheorie*. Revisionisten wollen immer eine Trennlinie zwischen ihrem Dogma und dem Marxismus ziehen. Meist übersehen sie, daß (wie einst in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts bei den philosophischen Auseinandersetzungen in der UdSSR) der Trennungsstrich von der *Praxis*, philosophisch also in und mit dem *Praxis-Begriff*, gezogen wird. Die alte Ontologie kümmerte sich in ihrer „göttlichen“ Ruhe wenig um Praxis. Die „Neue Ontologie“ Hartmanns mußte aufholen. Die „Entsprechung“ der Erkenntnis zu den „Seinskategorien“ gewinnt die „Neue Ontologie“ Hartmanns in „der fortschreitenden Bewährung des am Allgemeinen grundsätzlich Erkannten in der Erfahrung und in der Praxis des Lebens“<sup>90</sup>. Lukács verdünnt diesen beachtlichen Satz zur „ontologischen Kontrolle“. Er schließt den von Hartmann belassenen Rest der Erkenntnistheorie aus. Bewußt setzt er seine Ontologie der Erkenntnistheorie streitend und streitsüchtig gegenüber. Er sagt zu einem Gesprächspartner: „Sehen Sie, ich möchte da sagen, daß ich sehr skeptisch in bezug auf die große Rolle der erkenntnistheoretischen Fragestellungen bin. Ich habe Angst davor, daß erkenntnistheoretische Fragen, wenn sie nicht als Moment der ontologischen Fragestellungen betrachtet werden, die Probleme [227] verzerren und Gleichheit dort setzen, wo es keine Gleichheit gibt, und Ungleichheit setzen, wo Gleichheit ist. Bei Erkenntnistheorie muß man sich außerordentlich in acht nehmen“<sup>91</sup>. Nun aber erinnern sich die Marxisten, daß der Marxismus-Leninismus die Erkenntnistheorie als *in der Dialektik eingeschlossen anspricht*<sup>92</sup>. „Man“ muß sich also nach Lukács auch vor der Dialektik „in acht nehmen“ – ein doch wohl antiquierter idealistischer Standpunkt!

Diese sich als „marxistisch“ verstehen wollende Ontologie steht nicht nur der Erkenntnistheorie, sie steht *jedem*, nicht nur dem historischen und dem dialektischen, Materialismus als Kontrapunkt gegenüber. Lukács meint, „daß bestimmte ontologische Konstellationen existieren, vollkommen unabhängig davon, ob ein Mensch vorhanden ist“<sup>93</sup>. Formal betrachtet: Lukács setzt einfach allenthalben statt „materialistisch“ und auch statt „materiell“ sein Modewort „ontologisch“, selbst dann, wenn

<sup>87</sup> Gespräche. S. 18.

<sup>88</sup> Ebenda. Der Verfasser glaubt mit der Durchführung des 7. Internationalen Hegel-Kongresses Ostern 1969 in Paris trotz aller Schikanen, Erschwernisse, Polizeiüberwachung und Beschattung keinen „ontologischen Druck“ auf den damals im Sterben liegenden Gaullismus ausgeübt, sondern unter Anwendung *theoretisch* gewonnener Erkenntnisse des Marxismus-Leninismus die Durchsetzung des geschichtlich Richtigen erreicht zu haben.

<sup>89</sup> Ebenda. S. 17.

<sup>90</sup> N. Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*. S. 111. Lukács wählt im „Vortrag“ (S. 151) die Arbeit als Exempel der „Praxis“. In den „Gesprächen“ (S. 21) fordert er für sie eine „ontologische Kontrolle“. Andererseits wird in den „Gesprächen“ (S. 79) die Theorie-Praxis-Einheit des Marxismus umgebogen in ein „neues Organisationsprinzip“, als „brain-trust“ amerikanisiert und als „Dualität und Zusammenwirken von Theorie und politischer Praxis“ ihrer dialektischen Qualität beraubt, weil jede Dualität den *Kampf und die Einheit der Gegensätze* schmälert.

<sup>91</sup> Gespräche. S. 59 f.

<sup>92</sup> W. I. Lenin: *Werke*. Bd. 14. Berlin 1962. S. 96, 241.

<sup>93</sup> Gespräche. S. 61.

„ontisch“ am Platze wäre. Inhaltlich aber stellt er philosophisch mit dem Hinüberwechseln vom Materiellen zum Ontischen und mit der grundsätzlichen Vertauschung des Materie-Begriffes durch den Seinsbegriff eine Weiche, deren Endspur nicht im Materialismus verläuft!

Im „Vortrag“ setzt Lukács die ontologische Methode wörtlich als „im Gegensatz zu den erkenntnistheoretisch-logischen Methoden“<sup>94</sup>. Jene erscheint ihm fruchtbarer, weil er „nur in der Form der Ontologie an die Komplexe herankommen können“ will. Hier schiebt er jegliche „erkenntnistheoretische Behandlung“ zur Seite<sup>95</sup>. Bisherige „erkenntnistheoretische Tendenzen“ werden als neopositivistisch abgelehnt<sup>96</sup>. Das erkenntnistheoretische [228] Gedankengut, das unweigerlich zur marxistischen Sein-Bewußtsein-Relation führt und in der von Lukács stiefmütterlich behandelten Widerspiegelungstheorie gipfelt, wird deshalb verworfen, weil es der aktiven Rolle der „neuen“ (gesellschaftlichen) Seinsart angeblich keinen Sinn geben würde<sup>97</sup>. Bewußtsein muß dieser „marxistischen Ontologie“ als „*Seinsmacht*“ fungieren, ja amtieren. Bekanntlich hatte Marx (erkenntnistheoretisch!) erkannt und philosophisch festgehalten, daß Ideen zur „*materiellen* Gewalt“ werden können, wenn sie die Massen ergreifen. Lukács macht daraus eine „ontologische“ Gewalt. Dieser Dauer-Tausch des Materiellen mit dem Ontischen und die Ersetzung des Materialistischen durch ein Ontologisches trifft nicht nur eine Mode, zielt nicht nur Worte und Wörter an, er wechselt und verwechselt: Systeme.

Als solche „*Seinsmacht*“ wird Bewußtsein – oder sollte es wenigstens werden – auszeichnendes Charakteristikum einer „neuen Seinsform“, eben des „gesellschaftlichen Seins“. Damit wird die marxistische Sein-Bewußtsein-Relation verbildet. Gesellschaftliches Sein, die Basis des gesellschaftlichen Bewußtseins, wird zur ontologisch faßbaren Größe und – nur zu dieser. Eine philosophische Erörterung der Sein-Bewußtsein-Beziehung geht hingegen erkenntnistheoretisch vor, weil die unersetzlichen Dienste der Gnoseologie die (dialektische) Spannung zwischen Bewußtsein und Sein nicht außerhalb der Grundfrage der Philosophie sehen. Dies vermeidet die Ontologie. Absichtlich.

Die marxistische Erkenntnistheorie – genügend oft monographisch dargestellt – konzentriert sich um Grundsätze, deren Evidenz aus dem historischen und dialektischen Materialismus als Verbindung und zugleich als Bindung entspringt und zum Thema: Sein-Bewußtsein-Relation in inhaltlich ausgeformten Sätzen erhärtet vorliegt. F. I. Chaßchatschich sagt: „Der marxistische philosophische Materialismus leitet das Bewußtsein aus [229] dem Sein ab, aber reduziert es nicht auf das Sein, identifiziert es nicht mit ihm. Das Sein, die Materie, ist die Quelle des Bewußtseins, aber zwischen ihnen besteht eine qualitative Grenze“<sup>98</sup>. In modernen, aus der Psychologie gewonnenen Sätzen prägt den Gedanken S. L. Rubinstein wie folgt: „Seinem ganzen Sinn und Wesen nach ist das Bewußtsein immer ein Bewußt-Werden dessen, was sich außerhalb von ihm befindet ... Dadurch wird der Unterschied zwischen Bewußtsein und seinem Objekt, dem Sein, natürlich nicht negiert, sondern damit wird die Einheit von Bewußtsein und Objekt und die Tatsache, daß das Objekt die Grundlage für diese Einheit ist, betont... Ebenso wenig wie vom Gegenstand darf das Abbild vom *Prozeß* der Widerspiegelung, von der Erkenntnistätigkeit des Subjekts, getrennt werden“<sup>99</sup>. Und Lenin hält fest: „Das gesellschaftliche Sein und das gesellschaftliche Bewußtsein sind nicht identisch, ebensowenig wie Sein überhaupt und Bewußtsein überhaupt identisch sind ... Das gesellschaftliche Bewußtsein *widerspiegelt* das gesellschaftliche Sein – darin besteht die Lehre von Marx. Die Widerspiegelung kann eine annähernd richtige Kopie des Widergespiegelten sein, aber es ist unsinnig, hier von Identität zu sprechen. Das Bewußtsein widerspiegelt überhaupt das Sein – das ist eine allgemeine These des gesamten Materialismus“<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Vortrag. S. 154.

<sup>95</sup> Gespräche. S. 14.

<sup>96</sup> Vortrag. S. 148.

<sup>97</sup> Ebenda. S. 151.

<sup>98</sup> F. I. Chaßchatschich: *Materie und Bewußtsein*. Berlin 1956. S. 21.

<sup>99</sup> S. L. Rubinstein: *Sein und Bewußtsein*. Berlin 1966. S. 34. 100) W. I. Lenin: *Werke*. Bd. 14. S. 326.

<sup>100</sup> Siehe mein Einleitungsreferat (in: *Hegel-Jahrbuch*. Bd. 1968/1969). Dort ist der Hinweis enthalten, daß weder *Hegel* noch *Marx* jemals die Entwicklung des Gegensatzes, des Widerspruchs *aus dem Gegenstand von selbst heraus* verleugneten. Siehe ferner: R. Steigerwald: *Herbert Marcuses „dritter Weg“*. Berlin 1969.

Sein und Bewußtsein bilden *Korrespondenzbegriffe*. Auf *ontologischer* Ebene drängt sich der *Identitätsbegriff* in den Vordergrund. Und die Einteilung des (einheitlichen!) Seins in Seinsschichten, Seinstufen, Seinsarten verlockt geradezu, nun die „Stufe“ *gesellschaftliches Sein* dadurch auszuzeichnen, daß auf dieser Seinsebene dann Sein und Bewußtsein identifiziert werden. Die (materialistische) Erkenntnistheorie transzendiert die nur und ausschließlich ontologisch gewertete Konstellation. Eben *weil* sie erkenntnistheoretisch denkt, sieht sie das „Sein“ und [230] damit die Materie als den philosophischen Gesamtbegriff für „Sein“ nicht in Stufen und Schichten gegliedert. Natur und Gesellschaft belegen keine unterschiedlichen Seinsweisen. Bewußtsein als *Widerspiegelung* von Sein stellt dem Sein keine eigene, besondere „Seinsmacht“ bei, wie Lukács annimmt. Die „Macht“ des Bewußtseins, wenn man von ihr sprechen will, resultiert aus der *Kraft der Widerspiegelung* und ist dieser eigen. Aber: *daß* Materie widergespiegelt werden kann, das wurzelt ihr elementar inne und bildet ihr Wesen.

Die sich als „marxistisch“ verstehende Ontologie kommt zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß, eben weil alles und jedes irgendwie im Totum „Sein“ verstrickt bleibt, der Fortschrittsanstoß, die Bewegung, in den entwicklungsgeschichtlich entscheidenden Stationen „*von außen*“ auf eine Erscheinung zustoßen und „*von außen her*“ auf sie einwirken können. Gesellschaftswissenschaftlich ist der Gedanke gefährlich. Er fördert die Ruhe, das Abwarten, bis „ebbes von außen her geschieht“ (wie einst Schelling sagte). Dabei fällt auf, daß ein anderer Revisionist, Herbert Marcuse, dasselbe vor drei Jahren auf dem Prager Hegel-Kongreß unter „westlichem“ Beifall vortrug. Die notwendige marxistische Korrektur erfolgte auf dem jüngsten Hegel-Kongreß 1969 in Paris mit dem Beweis, daß gerade das dort angezielte Gesellschaftssystem sich *von innen* heraus brüchig und aber auch *von innen heraus* die Abwehr- und Überwindungselemente entwickelnd den Kongressisten darbot<sup>101</sup>. Das Neue, das geschichtlich gebotene Revolutionäre reift und vollzieht sich *innerhalb* des faul gewordenen Alten. Die absterbende Klasse zeugt ihren Totengräber *selbst*. Erkenntnistheorie sieht die Fortschritte und die Entwicklungskeime werdender Revolutionen im Erkenntnis-[231]objekt *selbst* und sucht diese *innerhalb* des Gegebenen zu fördern und zur Reife zu bringen, indem sie die auf der Oberfläche liegenden Tatsachen auf die Grundkräfte, die Entwicklung der Produktivkräfte und den Klassenkampf, zurückführt. Lukács aber sagt: Das richtige Bewußtsein ist „von außen an die Massen heranzutragen“<sup>102</sup>. Hierzu sucht er einen politischen „Kern“, der das „Heranzutragen“ besorgt. Daß er sich dabei in Negations-Prophezeiungen über die KPD ausläßt, die nicht zutrafen, mag ihm ausnahmsweise nicht angekreidet werden, weil er hier entgegen sonstiger Übung von der „Bundesrepublik“ statt von „Deutschland“ spricht. Unangenehmer aber wird sein Gedanke, wenn er ihn auf die gesamte Arbeiterklasse ausdehnt. Es heißt dann: „Es ist nicht anders möglich, als das Klassenbewußtsein in die Arbeiterklasse von außen hineinzutragen“<sup>103</sup>. Selbstverständlich sind die Intellektuellen dazu berufen (die potentiellen Philosophen-Könige!). Sie sollen sogar „die neue revolutionäre Bewegung in die Arbeiterbewegung von außen hineinbringen“<sup>104</sup>. Erkenntnistheorie setzt weitaus kräftiger und vor allem mit einem materialistisch veranlagten *Praxis-Begriff* hier an. Die Arbeiter, die Arbeiterbewegung und die ganze Arbeiterklasse *erkennen*, daß aus ihren *eigenen* Reihen und innerhalb der eigenen Klasse die Mängel eines Klassenbewußtseins behoben werden müssen. Sie entwickeln die Kräfte hierfür aus sich selbst. *Selbsterkenntnis* ist der beste Weg zur Besserung, auch nach der Erkenntnistheorie. Gerade als erkenntnistheoretisch ermittelte und auf ihre Wirkung erprobte Therapie. Der „Anstoß“ wird also aus eigener Kraft erzeugt und geleitet, allerdings im *Zusammenwirken* mit anderen fortschrittlichen Gruppen, insbesondere der progressiven Intelligenz. Nur so wird in der kapitalistischen Gegenwart das geschichtlich gebotene Werk vollendet.

[232] Es ist so eine Sache mit dem „Sein“. Man beruhigt sich leicht damit, selbst wenn man das „Sein“ entwicklungsfähig ausstattet. Und für die Philosophie gilt als Regel: wer mit dem „Sein“

<sup>101</sup> Siehe mein Einleitungsreferat (in: Hegel-Jahrbuch. Bd. 1968/1969). Dort ist der Hinweis enthalten, daß weder *Hegel* noch *Marx* jemals die Entwicklung des Gegensatzes, des Widerspruchs *aus dem Gegenstand von selbst heraus* verleugneten. Siehe ferner: *R. Steigerwald: Herbert Marcuses „dritter Weg“*. Berlin 1969.

<sup>102</sup> Gespräche. S. 76.

<sup>103</sup> Ebenda. S. 69.

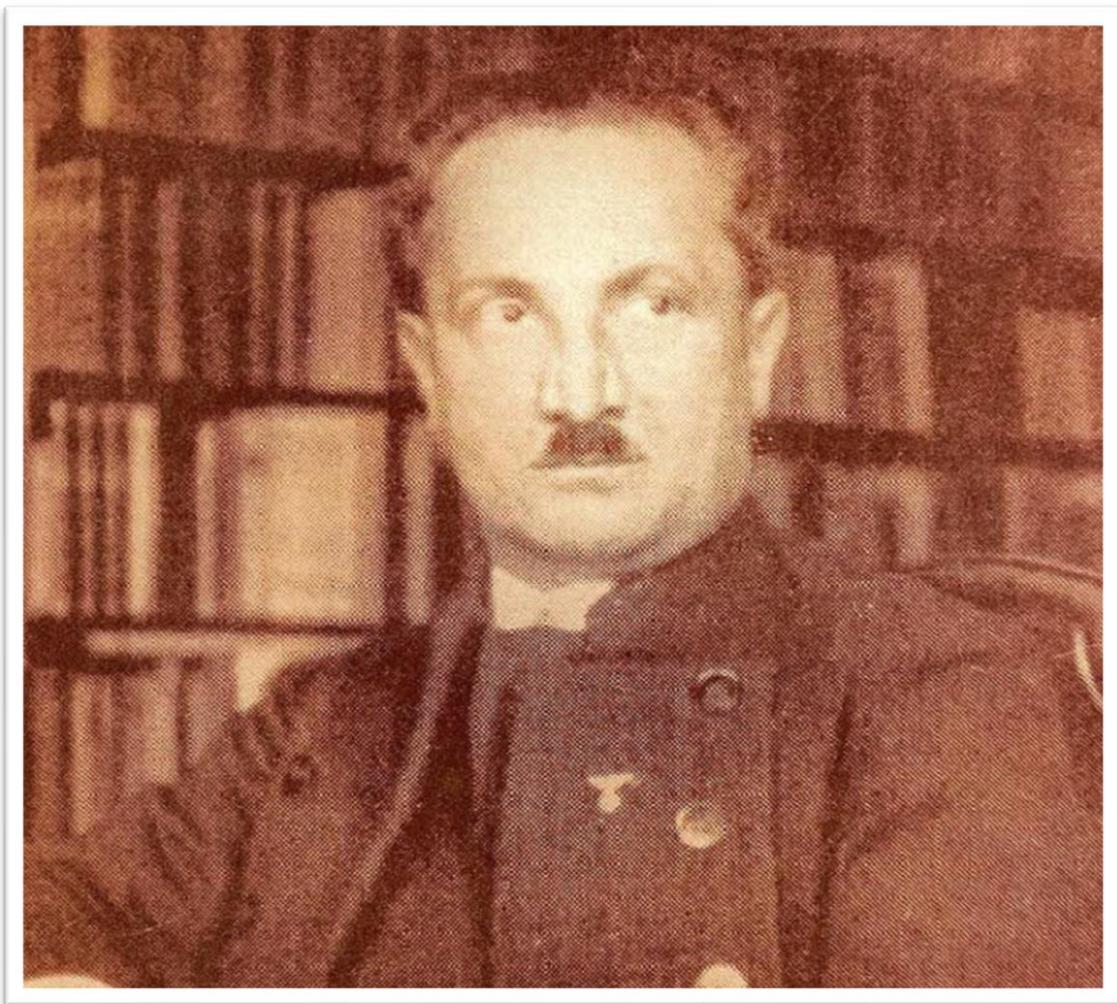
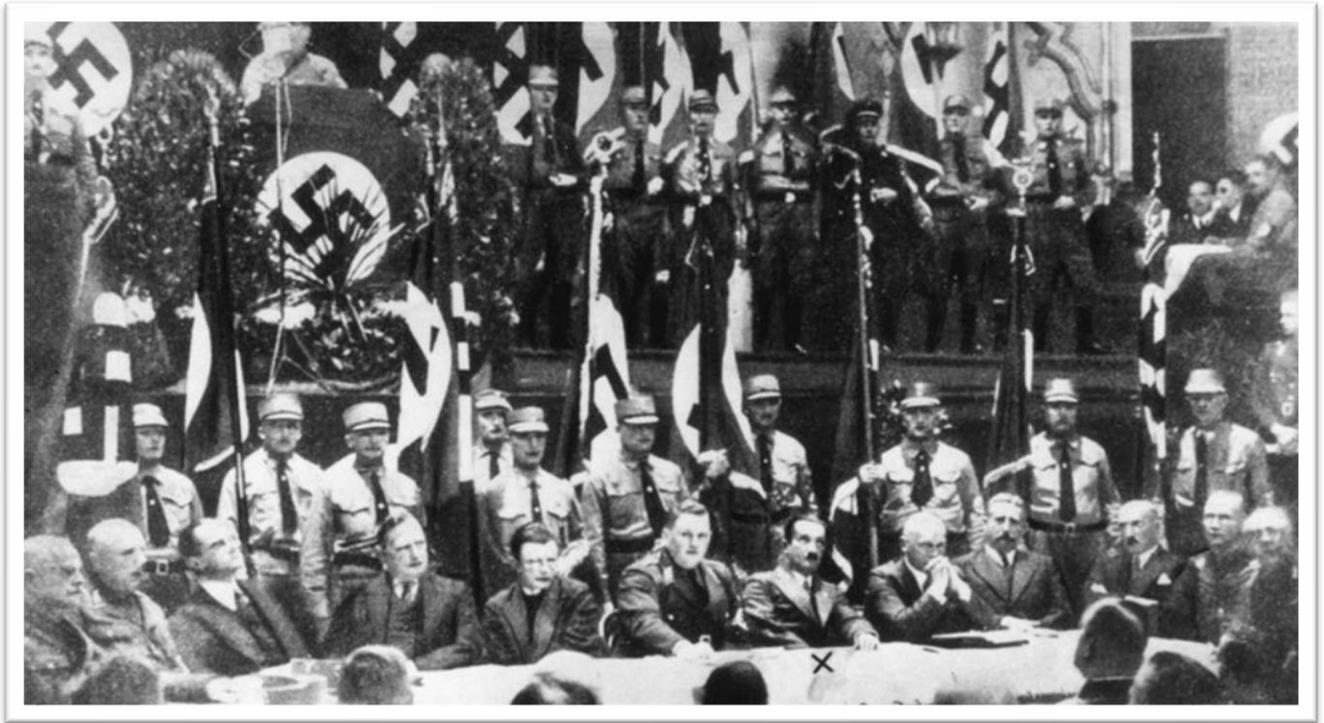
<sup>104</sup> Ebenda. S. 79.

anfängt, endet auch mit ihm. Bei Lukács bleibt alles, aber auch „geradezu“ alles, „geradezu ontologisch“.

Erkenntnistheorie hingegen *sieht* nicht nur die Veränderung, die Entwicklung. Sie *will* verändern, verbessern, entwickeln, revolutionieren, nicht mit der Theorie allein, sondern gerade in der von ihr ermittelten Theorie-Praxis-Einheit. Der ontologische Praxis-Begriff versagt hier: er sieht „Sein“ und praktiziert „Seiendes in seinem Sein“. Anfang und Ende: *das Sein*.

Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, mit dem der historische Materialismus organisch verbunden ist, hingegen beginnt mit der (widerspiegelungsfähigen) *Materie* und endet bei und mit deren *Entwicklung*, der *Steigerung des Erkenntnisprozesses* und der *Anreicherung des Erkenntnisobjekts*, die sich *zur konkreten Tat*, zur Praxis ausreifen.

Fotos:



[Zurück](#)