

Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von „Sein und Zeit“

Akademie-Verlag Berlin 1983

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 102

Häufig genannte Schriften Heideggers sind abgekürzt:

- R Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912); zit. nach: M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978
- L Neuere Forschungen über Logik (1912); zit. nach: M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978
- U Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (1914); zit. nach: M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972
- DS Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916); zit. nach: M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972
- Z Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916); zit. nach: M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972
- PhTh Phänomenologie und Theologie (1927), Frankfurt am Main 1970
- SZ Sein und Zeit (1927), Tübingen ⁸1957

Die Wahl der zitierten Ausgaben wird im Text am entsprechenden Ort begründet.

Einleitung

Im Jahre 1908 schrieb W. I. Lenin in Genf sein philosophisches Hauptwerk „Materialismus und Empiriokritizismus. Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie“¹. Mit diesem Buch verteidigte er die materialistisch-dialektische Philosophie gegen auch in der Sozialdemokratie zunehmend Einfluß gewinnende neu-alte Strömungen des subjektiven Idealismus und gestaltete sie gemäß den Bedingungen der frühen Phase des imperialistischen Stadiums des Kapitalismus und angesichts neuer, umwälzender Entdeckungen und Forschungsergebnisse im Bereich der Naturwissenschaften weiter aus; insbesondere setzte er sich dabei mit Ernst Machs sensualistischem Positivismus und Richard Avenarius' Empiriokritizismus und deren nicht geringer Anhängerschaft auseinander. Als er in diesem Werk zur Charakterisierung einiger seiner Gegner bemerkte „... und knallen nur dann und wann mit irgendeinem ‚Existential‘ u. dgl. auf den Leser los (zur Betäubung)“², konnte er nicht ahnen, welche besondere Aktualität dem Aperçu über die „Existential“-Mode noch einmal beschieden sein würde.

Lenin bezog sich hier auf eine Begriffsbildung von Avenarius: dieser bezeichnete mit dem Begriff „Existenzial“³ den Realitätscharakter eines Aussageinhalts – etwa im Sinne eines Maßes für den (erlebnismäßigen, logischen oder weltanschaulichen) Realitätswert.⁴ 1927, im gleichen Jahr, in dem Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ in deutscher Übersetzung erschien⁵, veröffentlichte der Marburger Philosoph Martin Heidegger sein Werk „Sein und Zeit“⁶, das auf Jahrzehnte einen neuen „Existenzial“-Boom im Raum der bürgerlichen Philosophie in Deutschland – und nicht nur der Philosophie – hervorrufen sollte: Zu den einprägsamen zentralen Begriffen dieses klassischen Dokuments antimaterialistischer Philosophie im 20. Jahrhundert gehört der – ontologische – Begriff „Existenzial“. Die Philosophie von „Sein und Zeit“ reflektiert auf ihre Weise das imperialistische Stadium des Kapitalismus, die neuen Entwicklungen in den Naturwissenschaften und das, was Heidegger „die Krise der Wissenschaften“⁷ nennt.

¹ W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1973.

² Ebenda S. 86.

³ Die Schreibweise dieses Begriffs ist in der Literatur nicht einheitlich: bei Lenin, deutsche Ausgabe, z. B. „Existential“, bei Avenarius aber stets „Existenzial“.

⁴ R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 2. Bd., Leipzig ²1909 (1. Aufl. 1890), S. 33 ff., 442 ff.

⁵ Verlag für Literatur und Politik, Wien und Berlin.

⁶ M. Heidegger, Sein und Zeit, 1. Hälfte, Verlag Max Niemeyer, Halle 1927. Beide genannten Neuerscheinungen des Jahres 1927 erlitten übrigens das gleiche Schicksal: von Julius Kraft, einem Anhänger Leonard Nelsons, als Rückfall in den Mystizismus kritisiert zu werden. (J. Kraft, Rezension: Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Kantstudien, Bd. 35, H. 2/3, Berlin 1930, S. 368 f.; ders., Von Husserl zu Heidegger, Leipzig 1932).

⁷ M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ⁸1957, S. 9 (im folgenden: SZ) Es wird hier nach der Einzelausgabe und nicht nach Bd. 2 der Gesamtausgabe (hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1977) zitiert, da dieser Band nicht einzeln bezogen werden kann und daher nicht so leicht zugänglich ist wie die Tübinger Ausgabe.

[8] Zwar ist „Sein und Zeit“ das Buch Heideggers, an das man in der Regel am ehesten denkt, wenn von Heideggers Philosophie die Rede ist: das Werk, mit dem sie eine „gültige“ Ausprägung und Entwicklungsstufe erreicht hat – aber es ist alles andere als ein Erstlingswerk; vielmehr geht ihm eine lange Zeit hochinteressanter philosophischer und weltanschaulicher Entwicklung des Autors voraus, die einerseits mit bemerkenswerter Folgerichtigkeit, andererseits keineswegs mit Notwendigkeit zur Position des Hauptwerks führt. Dieser Entwicklungsprozeß ist durch etliche Veröffentlichungen Heideggers belegt; sie zu untersuchen ist sowohl zum genaueren Verständnis der „klassischen“ Philosophie Heideggers, mit der seine Wirksamkeit verbunden ist, geboten als auch – in eins damit – zu dem Zweck, Weichenstellungen und Knotenpunkte aufzuweisen, die einen Blick auf die mit diesem Prozeß gegebenen unterschiedlichen philosophischen Möglichkeiten freigeben; die so gewonnene reichere Plastizität und Differenziertheit der Heideggerschen Philosophie und die zusätzliche Einsicht in Zusammenhänge und Widersprüche erhöhen die Sicherheit des analytischen Zugriffs auf diese Philosophie, ihre Wirkungsgeschichte und ihre Entwicklungs- und Wirkungsbedingungen und die des praktischen Umgangs mit diesem Syndrom.

Sieht man auf die vor „Sein und Zeit“ verfaßten Schriften Heideggers, die sich inhaltlich wie stilistisch vom Hauptwerk in erstaunlichem Maße unterscheiden, die aber unter dem gewaltigen Eindruck eben des Hauptwerkes kaum besondere Beachtung finden⁸, und nimmt man diese frühen Schriften als eine relativ eigenständige, in sich jedoch wieder deutlich gegliederte Periode des Philosophen ernst, dann zeigt sich vielleicht, daß die in der Einheit von Kontinuität und Diskontinuität verstandene Zäsur zwischen diesen Schriften und „Sein und Zeit“ mindestens so gewichtig, wenn nicht weitreichender ist als diejenige, die den Übergang von „Sein und Zeit“ zu den späteren Schriften markiert und unter dem Namen „die Kehre“ bekannt geworden ist.

„Grundlagenforschung zur kritischen Analyse der neueren bürgerlichen Philosophie kann sich nicht allein darauf beschränken, den ideologischen Charakter der verschiedenen Positionen bürgerlicher Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert herauszuarbeiten. Die Bestimmung des Klassencharakters ... philosophisch formulierter Weltanschauung ist zweifellos eine wichtige Seite historisch-materialistischer Analyse. Nur von dieser Grundlage aus ist es auch möglich, die allgemeinen Zusammenhänge zwischen der philosophischen Weltanschauung und [9] den anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins (Kunst, Politik, Religion usw.) wissenschaftlich zu erklären und zu untersuchen. Zugleich kann nicht übersehen werden, daß die ideologischen Funktionen der philosophischen Weltanschauung nur dann adäquat erfaßt werden können, wenn zugleich ... die Philosophie als besondere geistige Erscheinung begriffen wird und ihr Platz und ihre Rolle in der Struktur des geistigen Lebens der bürgerlichen Gesellschaft aufgedeckt werden. Hinsichtlich der neueren bürgerlichen Philosophie läuft eine in dieser Weise formulierte Aufgabenstellung darauf hinaus, die innere Systematik der philosophischen Weltanschauung in der jüngsten Geschichte der nichtmarxistischen Philosophie aufzuspüren ... Da ... jede der vielfältigen ... philosophischen Positionen der neueren Zeit, soweit sie

⁸ Von katholisch-theologischer Seite wurden die ersten Schriften Heideggers, insbesondere von Karl Lehmann, wieder stärker zur Geltung gebracht, v. a. mit seinem Aufsatz „Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)“ im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 71 (1963/64). Dieser Aufsatz, der alle Frühschriften Heideggers referiert („Der Anfang von damals hat darin seine Größe, daß er ursprünglicher geworden ist.“ [S. 357]), war damals um so bedeutsamer, als erst 1972 ein repräsentativer Teil der ersten Veröffentlichungen Heideggers wieder leicht zugänglich wurde (M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972). Vgl. K. Lehmann, Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage bei Heidegger, Diss., Rom (Gregoriana) 1962; ders., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 74 (1966/67). Den Arbeiten Lehmanns folgten im Philosophischen Jahrbuch weitere Hinweise auf Heideggers philosophische Frühzeit: K. Hohe, Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask, in: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971); E. Morscher, Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein – der Denkweg des frühen Heidegger, in: Philosophisches Jahrbuch 80 (1973). – Siehe auch R. Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978. Zu Heideggers Frühschriften siehe außerdem u. a.: R. M. Stewart, Psychologism, „Sinn“ and „Urteil“ in the Early Writings of Heidegger, Diss., Syracuse University, New York 1977. W.-D. Gudopp, Heidegger in Marburg, in: Universität und demokratische Bewegung, hrsg. von D. Kramer und Ch. Vanja, Marburg 1977; der., Wirkungsbedingungen der Philosophie von „Sein und Zeit“, in: Hegel-Jahrbuch 1977/78, Köln 1979. Hinweise, Informationen und kürzere Interpretationen zu Heideggers Frühschriften finden sich in mehreren allgemeinen Titeln der Heidegger-Sekundärliteratur.

einigermaßen systematisch ausgearbeitet wurden, zugleich in ein Netz von philosophiehistorischen Zusammenhängen eingesponnen ist, ist es durchaus ... möglich, aus der Betrachtung eines einzelnen philosophischen Systems bzw. einer spezifischen Konzeption zu wesentlichen Aussagen zu kommen.“⁹

[11]

⁹ D. Bergner, Husserl und die neuere bürgerliche Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 3/1980, S. 346.

I. Die ersten Arbeiten: Erkenntnistheorie und Logik

Das Realitätsproblem: Kritischer Realismus und Neuscholastik

Der kritische Realismus

„Wohl bildet das Gegebene, Vorgefundene die materielle Grundlage unseres Denkens über die sich darin kundgebende Realität. Und die Bestimmung dieses, nicht bloß ihrer Erscheinung ist das Ziel der Wissenschaft.“¹ Es wird schwerfallen, in solchen Äußerungen den Martin Heidegger zu erkennen, der einmal „Sein und Zeit“ schreiben würde. Der Aufsatz, dem diese Sätze entnommen sind und dessen Tendenz sie charakterisieren, erschien 1912 im „Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, einem Organ des kulturpolitisch aktiven Katholizismus² obwohl zurückhaltend überschrieben mit „Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie“ geht Heidegger weit über ein bloßes Referat hinaus: er ergreift erklärtermaßen Partei, plädiert für eine bestimmte Richtung und benennt den Gegner. Gegner – das ist das philosophische Feld derer, die die objektive Realität, sofern sie eine solche überhaupt anerkennen, für nicht erkennbar halten; die eigene Position wird durch die Titel „kritischer Realismus“ und „Neuscholastik“ bestimmt. Heideggers biographische Situation: er studierte damals in Freiburg – nach vier Semestern katholischer Theologie – „Philosophie, Geistes- und Naturwissenschaften“, wie er später selbst einmal formuliert.³

Der Realitäts-Aufsatz, den Heidegger – vermutlich mit Bedacht – nicht in den Band „Frühe Schriften“⁴ aufgenommen hat, der jetzt aber im Band 1 „Frühe Schriften“ der von Heidegger selbst vorbereiteten Gesamtausgabe neu zugänglich ist,⁵ scheint auf den ersten Blick gar nicht so weit von Lenins Materialismus-Buch wegzuführen: Heidegger wendet sich entschieden gegen den „Phänomenalismus“ des (Neu-)Kantianismus, der die Erkenntnistmöglichkeit auf die Erscheinungen der Realität beschränkt, und gegen den „Konszientialismus“, der die Realität nur im und als Bewußtsein gegeben sein läßt und für den die Namen Schubert-Soldern, Schuppe und vor allem Mach und Avenarius exemplarisch stehen, und führt diese Tradition auf Berkeley und Hume zurück. „So atmet die Philosophie der Jetztzeit den [12] Geist Kants, ist aber nicht minder beeinflußt von der Tendenz des englischen und französischen Empirismus. Man wird mit guten Gründen den eigentlichen Spiritus rector der Zeitphilosophie in *Hume* erblicken dürfen. Mithin charakterisieren sich die herrschenden erkenntnistheoretischen Richtungen als *Konszientialismus* (Immanentismus) und *Phänomenalismus*, Anschauungen, die eine Bestimmung des Realen oder sogar, wie die erste, auch eine bloße Setzung einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt als unzulässig und unmöglich dartun wollen.“⁶

Gegen diese einflußreichsten Richtungen der offiziellen Philosophie im damaligen Deutschland verteidigt Heidegger die Position des erkenntnistheoretischen Realismus, die sagt: es gibt außerhalb unseres Bewußtseins eine objektive Realität, und diese ist erkennbar. Eine wichtige Triebkraft beim Einsatz für eine realistisch orientierte Opposition erwächst ihm im naturwissenschaftlichen Interesse und Studium; es geht dabei um die Verbindung der philosophischen Erkenntnistheorie mit dem von ihm optimistisch bejahten Fortschritt der Naturwissenschaften und um die Beseitigung von Unverträglichkeiten und

¹ M. Heidegger, Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 25. Bd., 3. H., Fulda 1912, S. 360; in Bd. 1 der Heidegger-Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1978, S. 10. Der Aufsatz „Das Realitätsproblem ...“ wird weiter zitiert als R.

² Die Görres-Gesellschaft wurde 1876 in Bonn „zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland“ gegründet.

³ Jahreshefte 1957/58 der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Zit. nach: M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972, S. X.

⁴ M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972, enthält: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (1914), Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1916), Selbstanzeige (1917), Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916).

⁵ M. Heidegger, Frühe Schriften, in: Gesamtausgabe. Bd. 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978. – Da die Bände der Gesamtausgabe nicht einzeln verkauft werden und der Leser am ehesten mit dem Band „Frühe Schriften“ von 1972 arbeiten wird, wird im weiteren nach der Einzelausgabe zitiert, zumal der Band der Gesamtausgabe die Paginierung der älteren Ausgabe mit anführt. Lediglich die Angaben zu den frühen Schriften, die die Ausgabe von 1972 nicht enthält, beziehen sich auf Bd. 1 der Gesamtausgabe.

⁶ R, S. 3. – Zum Unterschied von Heidegger sieht der Neuscholastiker F. van Cauwelaert bei Avenarius eine Entwicklung hin zum Realismus: Siehe W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 52.

vorgefundenen Widersprüchen zwischen beiden Bereichen. „Gleichzeitig mit dem Aufblühen der modernen Philosophie hat die empirische naturwissenschaftliche Forschung unentwegt ihre Arbeit fortgesetzt im Sinne eines gesunden Realismus, der sie zu glänzenden Erfolgen geführt hat. Ist nun der hier vorliegende Zwiespalt zwischen philosophischer Theorie und naturwissenschaftlicher Praxis ein wirklicher? ... Wie bemerkt, hat also der unabweisbare, epochemachende Tatbestand der Naturwissenschaft unser Problem in den Blickpunkt des Interesses gerückt.“⁷ Und zustimmend zitiert er Oswald Külpe: „Nur wer an die Bestimmbarkeit einer realen Natur glaubt, wird seine Kräfte an deren Erkenntnis setzen.“⁸

Der junge Heidegger – ein Fahnenträger des Materialismus im Sinne der Grundfrage der Philosophie, wie sie Friedrich Engels formuliert hat?⁹ Ohne es zu wissen, ein philosophischer Parteigänger Lenins? Ganz gewiß nicht! So blind eine Interpretation wäre, die die deutlich fortschrittlichen Züge in der vom Philosophie-Studenten Heidegger öffentlich vertretenen Position ignorieren würde, so verfehlt wäre es jedoch auch, die angedeutete Tendenz voreilig zu verabsolutieren. Ein genaueres Hinsehen ist vonnöten. Um weitere philosophische Zusammenhänge, die auch für den Fortgang der Philosophie Heideggers von Belang sind, zu beleuchten, empfiehlt es sich, zunächst nach dem Charakter des „kritischen Realismus“, zu dem sich Heidegger bekennt, zu fragen.

[13] Beim „kritischen Realismus“ handelt es sich weniger um eine philosophische „Schule“, als um eine sehr breit sich verstehende Richtung, für deren Dimensionen und Tendenzen stellvertretend genannt seien: der Philosoph und Psychologe Oswald Külpe¹⁰, der Heidegger am nachhaltigsten beeinflusst hat und auf den sich Heidegger in erster Linie bezieht; später der Philosoph und Psychologe Erich Becher, der die psychovitalistische Tradition G. Th. Fechners weiterführte¹¹; und der Philosophiehistoriker und Psychologe August Messer¹².

Wie es der vom Neukantianismus und Neupositivismus dominierten Landschaft der zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie und den zugehörigen Auseinandersetzungen im Rahmen der Universitätsphilosophie entspricht, ist die Blickrichtung des „kritischen Realismus“, jedenfalls bei Oswald Külpe, eine primär erkenntnistheoretische. Weder wird konsequent nach der systematischen Begründung der Erkenntnistheorie im Ganzen der Philosophie gefragt, noch interessiert im Durchschnitt zunächst, was der eine oder andere Vertreter dieser Richtung „metaphysisch“, ontologisch oder theologisch im philosophischen Gepäck mitschleppt. Zwar hält Külpe die objektive Realität für zunehmend adäquat erkennbar, wie diese aber *in letzter Instanz* beschaffen und bestimmt sei – materiell oder ideell –,

⁷ R, S. 3 f.

⁸ R, S. 15: O. Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, Leipzig 1910, S. 38 (im Original-Text [Philosophisches Jahrbuch, S. 363] ohne genaue Quellenangabe). – Die theoretische Schwäche dieses Arguments tritt in der Gegenargumentation von Moritz Schlick hervor: 14. Schlick, Positivismus und Realismus (1932), in: Erkenntnis, hrsg. von R. Carnap und H. Reichenbach, Bd. 3, 1932/33, Leipzig 1933, S. 27 f.

⁹ F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1973, S. 274 f.: „Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein ... Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, ... bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus ... Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein hat aber noch eine andre Seite: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen ...?“

¹⁰ Besonders wirksam geworden und für den „kritischen Realismus“ aufschlußreich: O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1895; ders., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig 1902; ders., Immanuel Kant, Leipzig 1906; ders., Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften, Leipzig 1912-1922; ders., Zur Kategorienlehre, Sitzungsberichte der Königl. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-philolog. Klasse, Jg. 1915, S. Abhandl., München 1915. – Interessant zu wissen: Külpe war der „Doktorvater“ von Ernst Bloch.

¹¹ E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften, München und Leipzig 1921; ders., Einführung in die Philosophie, München und Leipzig 1926. – Becher wurde der Nachfolger auf Külpes Münchener Lehrstuhl. (Zu E. Becher vgl. die Bemerkungen in: W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14. a. a. O., S. 190, 291 f.)

¹² A. Messer, Die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1934; ders., Einführung in die Erkenntnistheorie, Leipzig 1909; ders., Der kritische Realismus, Karlsruhe 1923. Messer besorgte nach Külpes Tod die weiteren Auflagen von Külpes „Einleitung“ und „Philosophie der Gegenwart“ und gab aus dem Nachlaß die Bände II (1920) und III (1923) der „Realisierung“ heraus.

bleibt in der Schwebelage oder gleichgültig, solange die wissenschaftliche, insbesondere die „*realwissenschaftliche*“ Tätigkeit durch die Beantwortung dieser Frage nicht spürbar negativ berührt wird.

Auf die Realwissenschaften richtet sich das leitende Interesse des Kritischen Realismus, sie stehen organisierend im Mittelpunkt seiner Überlegungen. Külpe unterscheidet klassifikatorisch zwischen Realwissenschaften und Idealwissenschaften. Die Idealwissenschaften haben es mit idealen, von uns konstruierten selbständigen bzw. verselbständigten Objekten zu tun: Mathematik und Logik. Realwissenschaften sind all diejenigen Wissenschaften, die sich mit realen Objekten befassen – die Naturwissenschaften genauso wie Geschichtswissenschaft, Soziologie oder Psychologie.¹³ Also nicht der neukantianische Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften setzt hier das Maß und die Zäsur – unbeschadet dessen relativer Aufnahme.¹⁴ Rationaler und glaubwürdiger als der weithin Orientierung gebende subjektive Idealismus konnte der Kritische Realismus den beschleunigt fortschreitenden Wissenschaften, vor allem den Naturwissenschaften gerecht werden, ihnen in hohem Maße ihr Recht lassen und für den weiteren Fortschritt der Wissenschaft stimulierend wirken. Beide Wissenschafts-Klassen, Ideal- wie Realwissenschaften mit ihren spezifischen Objekten und deren jeweiliger „Daseinsart“ – den idealen Objekten mit [14] idealem Dasein und den realen mit der Daseinsweise „Existenz“ („Dasein“ und „Existenz“ sind nicht identisch¹⁵) –, heben sich qualitativ vom (sensualistischen) Umgang mit „wirklichen“ Objekten ab, in deren Dasein Objekt einerseits und Empfindung und Erfahrung andererseits als „Gegebensein“ oder „Gegenwärtigsein“ ununterscheidbar verschmolzen sind. Die idealen Objekte haben gemäß dieser Wissenschaftstheorie, obwohl genetisch der Wirklichkeit entstammend, die eigene Bewegung verloren, während die „Existenz“ der realen Objekte mit dem „Gegebenen“ verbunden bleibt, ohne allerdings an die Vergegenwärtigung und die Repräsentation im Bewußtsein gebunden und von ihr abhängig zu sein.

Der „kritische Realismus“ Külpes, so kann man zusammenfassen, trägt den Charakter einer primär erkenntnistheoretischen Sammlung, die sich bemüht, den Naturwissenschaften bzw. den Naturwissenschaftlern aus dem Gesamtzusammenhang des Welterfassens ein philosophisch gutes Gewissen zu vermitteln und ihnen Recht zu geben. „Es gibt kaum etwas Unerquicklicheres als die verklausulierte Darstellung derjenigen Naturforscher, die im Sinne dieser Erkenntnistheorie (des Konz.) fortwährend versichern, daß sie mit der Wahl realistischer Ausdrücke selbstverständlich keine realistischen Anschauungen verbinden wollen.“¹⁶

Von dieser Anlage her können streitbare Wortführer des „kritischen Realismus“ fast jede realistisch orientierte oder realistisch sich verstehende Philosophie in Geschichte und Gegenwart ihrer „Richtung“ subsumieren oder doch auf weite Strecken anerkennen¹⁷ und sogar noch bei ihren Gegnern – da ohne partiellen Realismus kaum eine Philosophie auskommen können – Berührungspunkte eines „relativen Rechts“ finden. Der „kritische Realismus“ gewinnt dadurch einen hohen Grad philosophischer Kommunikabilität und Flexibilität sowie traditionaler Autorität. „So erweist sich der

¹³ Siehe z. B. O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1913, S. 153 f.; ders., Die Realisierung 1, Leipzig 1912, S. 13 f.

¹⁴ O. Külpe, Die Realisierung 1. a. a. O., S. 7, Anm.: „Sachliche Ordnung kann aber in einer historischen Wissenschaft einen ganz anderen Charakter tragen, als in der Mathematik oder der exakten Naturwissenschaft. Es ist das Verdienst von Windelbami und Rickert, auf diesen Unterschied – wenn auch in anderer Tendenz – nachdrücklich hingewiesen zu haben.“

¹⁵ „Existenz“ bezeichnet hier also in ähnlicher Weise wie bei Avenarius („Existenzial“) den qualifizierten Realitätscharakter und -grad eines Objekts. – Zu den Begriffen „Existenz“ und „Existenzial“ im entsprechenden zeitgenössischen Kontext siehe v. a.: O. Selz, Existenz als Gegenstandsbestimmtheit, in: Münchener Philosophische Abhandlungen – Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag, Leipzig 1911 (Selz gehörte als Psychologe zu Külpes Würzburger Schule; er wurde später in einem faschistischen Konzentrationslager ermordet); auch: K. Marbe (Würzburg), Beiträge zur Logik und ihren Grenzwissenschaften, Teil VII: Logik des Existenzialbegriffes, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 36. Jg., H. 2, Leipzig 1912; ferner: A. Dyroff, Über den Existenzialbegriff, Freiburg 1902.

¹⁶ O. Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, a. a. O., S. 38. Zit. in: R, S. 15 (im Original, Philosophisches Jahrbuch, 1912, S. 363, ohne genaue Quellenangabe).

¹⁷ Z. B.: R, S. 1 f.; O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 158: „Ein solcher kritischer Realismus wird schon bei den Vorsokratikern angetroffen ... Auch Platon und Aristoteles, auch die Stoiker und Epikuräer, sowie die Neuplatoniker sind kritische Realisten gewesen, nicht minder die Philosophen des Mittelalters sind der Neuzeit in Verbindung mit der modernen Wissenschaft ... Erst in der englischen Philosophie des 18. Jahrh. wird der kritische Realismus überhaupt in Frage gestellt.“

kritische Realismus als der umfassendste Standpunkt, der sich in keine dogmatischen Grenzen einschließt, der weder die *Setzung*¹⁸ noch die Bestimmung von Realitäten, die ihrer Natur nach bloß gedacht werden können, als a priori unmöglich bestreitet und damit zugleich die höchste und förderlichste Idee von der Aufgabe der Realwissenschaften vertritt.“¹⁹

„Kritisch“ nennt sich diese Richtung, insofern sie sich gegen einen „naiven Realismus“ absetzt, gegen eine Haltung also, die die Realität bereits durch die unmittelbare Wahrnehmung erkannt zu haben meint; kritischer Realismus heißt demnach im allgemeinen Sinn, gemäß dem Selbstverständnis seiner Vertreter: philosophischer, theoretischer Realismus, und spezieller meistens: durch Kants „Dogmatismus“-Kritik [15] hindurchgegangener Realismus, der sowohl der Erfahrung als auch dem Denken im empirisch-theoretischen, oft allerdings undialektisch induktivistisch verstandenen Erkenntnisprozeß die jeweilige Notwendigkeit zumißt, dabei aber das Denken vom Gegenstand bestimmt sein läßt.²⁰ *Im Durchschnitt erscheint der „kritische Realismus“ als so etwas wie ein Kompromiß zwischen dem philosophischen Feld kantianisierender erkenntnistheoretischer Richtungen, auf das sich die offizielle Philosophie in Deutschland seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts weitgehend zurückgezogen hatte, und dem mit den entwickelten kapitalistischen Verhältnissen verbundenen wissenschaftlichen Fortschritt, seinen erkenntnistheoretischen Bedürfnissen und seinem bewußtseinsprägenden Einfluß – ein Kompromiß, der zugleich klar und ausdrücklich weit über sich hinausweist.*²¹

Selbst begreift er sich zudem als Kompromiß und Versöhnung zwischen subjektivem und objektivem Idealismus, wobei er mit objektivem Idealismus in erster Linie die Marburger Schule meint – verbunden mit einer relativen Anerkennung der bekämpften Positionen von „dritter“, überlegener Werte. „Der Realismus bildet die *goldene Mitte* zwischen dem Konszialismus und dem objektiven Idealismus ...“²² „Er (der Realismus – W.-D. G.) gleicht einer chemischen Verbindung, einer höheren *Synthese*. Erfahrung und Denken sind an der Realisierung beteiligt, aber die realen Objekte sind weder gedachte Wirklichkeiten noch wirkliche Gedanken. Darum entziehen sie sich der einen wie der anderen Sphäre und bilden ein drittes Reich, eine eigene Welt. Und doch baut sich diese Welt für die Erkenntnis aus der Erfahrung und dem Denken auf. Jene weist auf Inhalte hin, die das Denken ... nicht erfinden kann. Dieses aber nimmt die empirischen Tatsachen nicht ungeklärt hin, sondern scheidet an ihnen das Reale und das Phänomenale. Und so gelingt es der wissenschaftlichen Forschung, ein Reich zu erschließen, das weder durch bloße Erfahrung noch auch durch reines Denken und auch nicht durch additive Zusammenfassung beider zugänglich gemacht werden kann.“²³

In „Materialismus und Empiriekritizismus“ greift Lenin die Rede vom „naiven Realismus“ auf; er definiert und wertet diesen vom Standpunkt des Materialismus: „Der ‚naive Realismus‘ eines jeden gesunden Menschen... besteht in der Annahme, daß die Dinge, die Umgebung, die Welt *unabhängig* von unserer Empfindung, von unserem Bewußtsein, von unserem Ich und dem Menschen überhaupt existieren ... Die ‚naive‘ Überzeugung der Menschheit wird vom Materialismus *bewußt* zur Grundlage seiner Erkenntnistheorie gemacht.“²⁴ Nicht zufällig und mit Recht nimmt der „kritische Realismus“ [16] auch da, wo sich sein Realismus als Gegenbegriff zum Idealismus darstellt, nie den Titel „Materialismus“ für sich in Anspruch²⁵; über ein Schwanken *zwischen* Materialismus und Idealismus

¹⁸ Der Begriff „Setzung“ hat einen konstitutionstheoretischen Klang; Külpe versucht sich abzusichern: „Es versteht sich ..., daß Setzung nicht Erzeugung, sondern Anerkennung eines Seienden bedeutet.“ (O. Külpe, *Die Realisierung* 1, a. a. O., S. 3, Anm. 2)

¹⁹ O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, a. a. O., S. 171; vgl. A. Messer, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig ⁸1934, S. 75. – Eine besonders nahe Verwandtschaft wird u. a. zum angelsächsischen Pragmatismus und New Realism von W. James, J. Dewey und F. C. S. Schiller erkannt und anerkannt.

²⁰ Kants „Ding an sich“ wird demgemäß vom „kritischen Realismus“ realistisch interpretiert.

²¹ Dabei ist zu beachten, daß Neukantianismus und Neupositivismus selbst einen – allerdings speziell defensiven – Kompromißcharakter haben.

²² O. Külpe, *Die Realisierung* 1, a. a. O., S. 253.

²³ Ebenda, S. 257; vgl. R, S. 10 f.

²⁴ W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriekritizismus*, in: *Werke*, Bd. 14, a.a.O., S. 61 f.

²⁵ Vgl. ebenda, S. 52. – Interessant die Erinnerung Paul Feyerabends: „Ich war am Realismus interessiert, ich hatte versucht, jedes Buch über den Realismus zu lesen, das ich erwischen konnte (Külpes *Realisierung* eingeschlossen – und natürlich auch *Materialismus und Empiriekritizismus*).“ (P. Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt am

kommt er nicht hinaus, kann mit seiner erkenntnistheoretischen Beschränkung keinen materialistischen Boden gewinnen und bleibt somit letztlich idealistisch. Dennoch entwickelt er relativ und partiell bemerkenswerte zum Materialismus tendierende Positionen und Elemente, die um so schwerer wiegen, als in seiner Philosophie über weite Strecken, jedenfalls bei Külpe, *prinzipielle* Widerstände gegen den philosophischen Materialismus nicht von vornherein eingebaut sind und der Zug ihrer inneren Konsequenz – obschon nicht in einfacher Kontinuität, sondern auf dem Weg philosophischer Sprünge – zum Materialismus hin drängt. Oder was wäre von seiten des Materialismus gegen solche Sätze *für sich genommen* einzuwenden: „Die räumlichen Verhältnisse und Eigenschaften z. B. ... sind und bleiben etwas Gegebenes, von unserer Erwartung, unserem Wissen, unserer Erfahrung Unabhängiges ... Das Zusammentreffen unserer Folgerungen aus bisher gewonnener Einsicht in den Ablauf der Wahrnehmungen mit späteren tatsächlich auftretenden, bestätigenden Beobachtungen, ohne daß wir eingegriffen haben, läßt sich am einfachsten erklären, wenn wir eine reale, selbständigen Gesetzen folgende Welt annehmen, deren Wirkungen sich erkennen und berechnen lassen.“²⁶

Eine angemessene Würdigung des „kritischen Realismus“ wird nicht übersehen dürfen, daß dieser zu seiner Zeit mit dem historischen Stand der philosophischen Wissenschaft und ihrer Kategorienbildung nicht vertraut ist – sei es, daß er die entsprechende Literatur nicht kennt, sei es, daß er sie nicht zur Kenntnis nimmt: Der mechanische, vordialektische Materialismus von Vogt, Moleschott und Büchner wird mit dem Materialismus überhaupt gleichgesetzt, als Materialismus firmieren dazu noch die Vorstellungen Ernst Haeckels; Ludwig Feuerbach wird als Religionskritiker und Moralist interpretiert, aber nicht in seiner philosophiegeschichtlichen Bedeutung begriffen. Der dialektische Materialismus fehlt völlig. Karl Marx nimmt man allenfalls am Rande als einen „materialistischen Geschichtsphilosophen“ wahr; Friedrich Engels scheint nie existiert zu haben, nicht einmal vom verbreiteten „Anti-Dühring“²⁷ wird im Zusammenhang mit Ausführungen über Dühring²⁸ Notiz genommen. Da „Materialismus und Empirioskritizismus“ erst 1927 auf deutsch erschienen ist, gilt Gleiches erst recht für Lenin und seine klassische Definition des Materie-Begriffs der materialistischen Dialektik, nach der „die *einzig* ‚Eigenschaft‘ der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus [17] gebunden ist, ... die Eigenschaft“ ist, „*objektive Realität zu sein*, außerhalb unseres Bewußtseins zu existieren“.²⁹ Mit Hegel weiß der „kritische Realismus“ nicht viel anzufangen; er wendet sich zwar gegen den subjektiven und den objektiven Idealismus, sieht letzteren aber eher in der Marburger Schule, gegen die die „Realwissenschaften“ von der Vorherrschaft der „Idealwissenschaften“ zu befreien seien; der Ablehnung von Hegels objektivem Idealismus fällt verhängnisvollerweise auch die Dialektik zum Opfer. Typisch, wenn auch extrem, spricht Heidegger von „dem verstiegenen Idealismus Hegels“³⁰.

Am Ende seiner „Philosophie der Gegenwart“ versucht Külpe einen Ausblick, der verrät, wie bewußt ihm die Reduktion des philosophischen Interesses auf Erkenntnistheorie als Mangel erscheint und dieses Defizit ihn beschäftigt. Er denkt an eine neue Metaphysik. „Die ganze Entwicklung von *Berkeley – Hume – Kant* bis auf den modernen Positivismus muß überwunden werden, damit die Metaphysik in und über den Realwissenschaften ihre Auferstehung feiern kann ... Eine Philosophie wird nur einer Philosophie weichen. In dem ‚pathologischen Zwischenzustande‘ einer philosophischen

Main 1980, S. 223) S. dazu: W. Haberditzl, Der Einzige und seine Tradition. Bemerkungen zum dogmatischen Relativismus Paul Feyerabends, in: J. Schleifstein/E. Wimmer (Hrsg.), Plädoyers für einen wissenschaftlichen Humanismus, Frankfurt am Main 1981.

²⁶ O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 157; vgl. S. 170 f.: hier kommt Külpe – bei aller kompromißlerischen Formulierung, die seine Ausführungen kennzeichnen und ihren Inhalt bestimmen – nahe an die Unterscheidung von absoluter und relativer Wahrheit bei Anerkennung einer objektiven Wahrheit heran (vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empirioskritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 116-125); vgl. O. Külpe, Zur Kategorienlehre, a. a. O., S. 87 f.; u. a.

²⁷ F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: Marx/Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1971.

²⁸ Eugen Dühring wird von Vertretern des „kritischen Realismus“ für ihre Richtung reklamiert: z. B. A. Messer, Die Philosophie der Gegenwart, a. a. O., S. 48 Anm. – Vgl. die relative Anerkennung Dührings durch Lenin. Materialismus und Empirioskritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 239 bis 241.

²⁹ W. I. Lenin, Materialismus und Empirioskritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 260.

³⁰ R, S. 3. Vgl. O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 30: „Welch kurzes Dasein war ... der speziellen Metaphysik ... als dialektisch sich entfaltender Geistesphilosophie bei *Hegel* beschieden!“

Anarchie, die zur Zeit noch vorzuherrschen scheint, weckt und stärkt unsere Hoffnung und Tatkraft der Blick in eine mögliche fruchtbare Einheit philosophischer Bestrebungen und Leistungen. Ein neues Reich erhebt sich bereits langsam, aber sicher aus dem zurückweichenden Meere der Zukunft ... Auf der Schwelle dieser Philosophie der Zukunft aber steht das *Problem der Realität*.³¹

Das Programm der Metaphysik muß im Bereich des Neukantianismus und des Positivismus als ein kriminelles, zumindest aber äußerst verdächtiges Unterfangen gelten, bedeutet sie doch – im kantianischen Sprachgebrauch –, die Dinge philosophisch begreifen zu wollen, auch sofern sie außerhalb der Erfahrung von Erscheinungen liegen. Man sollte sich aber auch daran erinnern, daß Kant selbst in der „Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“ sieht und ein „künftiges System der Metaphysik“ nach und auf der Grundlage der Kritik in Aussicht stellt.³² Külpe also plädiert für eine „induktive“³³, für eine „realwissenschaftliche Metaphysik“³⁴, eine Metaphysik, die von seiten und auf dem Wege der Realwissenschaften den Gesamtzusammenhang erschließt und erfaßt. Eine solche Metaphysik ist nicht nur möglich, sondern auch notwendig. „Die *einheitliche Zusammenfassung* dieser von bestimmten Gesichtspunkten entworfenen und für bestimmte Gebiete geltenden Ergebnisse und der *provisorische Abschluß* zu einer allen Bedürfnissen nach einer Welt- und Lebensanschauung genügen-[18]den Lehre ist nicht eine Aufgabe, die innerhalb einer Einzelwissenschaft befriedigend gelöst werden könnte. Und über die Möglichkeit einer solchen Metaphysik entscheidet nur die Analyse ihres idealen Gedankens und der wirkliche Versuch, diesen Gedanken zu realisieren, nicht aber eine Betrachtung über die Unvollkommenheit der menschlichen Kräfte, denen es nicht gegeben sei, alle Wissenschaften zu beherrschen.“³⁵

Über allgemeinste Andeutungen hinaus hat Külpe die Grundsätze dieser Philosophie der Zukunft nicht entworfen. Das Problem, das sich stellt, kann so umrissen werden:

Die realistische Erkenntnistheorie, der es primär um die Emanzipation der Realwissenschaften geht, könnte sich zur alleinigen legitimen Philosophie erklären. Dann blieben aber wesentliche Fragen ihrer eigenen philosophischen Grundlegung, vor allem die Beziehung der (erkennbaren) Realität zum erkennenden Bewußtsein theoretisch ungeklärt. Külpe zeigt bei seinen vorsichtig tastenden Versuchen eine große Scheu, in die Nähe materialistischer Konsequenzen der realistischen Erkenntnistheorie zu geraten. Dem Unbefangenen böte sich eine monistische Lösung an; der erkenntnistheoretische Realismus würde über die *materialistische* Bestimmung der objektiven Realität leicht zur Einsicht in die Einheit der Welt und deren materiellen Charakter führen³⁶. Dabei könnte die Beziehung zwischen der objektiven Realität und dem Bewußtsein – in Einheit und Gegensatz – als dialektischer Prozeß der Widerspiegelung verstanden werden. Der *materialistische Monismus* ist wiederum nur zu begreifen, wenn die Materie in und als Bewegung und die objektive *dialektische* Bewegung kategorial als (subjektive) Dialektik erfaßt wird.

Obwohl Külpe dem Begriff der Materie, wie er ihn versteht, eine relative Geltung³⁷ und der Abbildtheorie das Prädikat, nicht notwendig naiv zu sein³⁸, zuzugestehen bereit ist, gewinnt er weder einen

³¹ O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig ⁵1911, S. 136; vgl. ders., Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 27.

³² I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl., B XXXVI.

³³ O. Külpe, z. B. Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 28.

³⁴ Ebenda, S. 170.

³⁵ Ebenda, S. 31. Vgl. S. 170 f.: „Nicht im ersten Anlauf, wie der naive Realismus meinte, ist das Wesen der Welt zu erfassen, sondern in unendlicher Arbeit nähern wir uns diesem Ziele. Dann gilt auch der phänomenalistische Gedanke von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich für jeden bestimmten Zeitpunkt wissenschaftlicher Forschung, insofern das Ziel selbst ein tatsächlich unerreichtes Ideal bildet. Für jeden solchen Zeitpunkt aber das Facit zu ziehen, ist eine realwissenschaftliche Metaphysik im Anschluß an die Einzelforschung berufen. Sie ist von diesem Gesichtspunkt aus die provisorische Vollendung der Natur- und der Geisteswissenschaften, die wenigstens in den Grundzügen das Ziel antezipiert, das diese in unablässiger Untersuchung anstreben.“ (Der provisorische Charakter dieser Metaphysik mag in gewisser Hinsicht an Descartes' „*morale par provision*“ erinnern.)

³⁶ F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 20, a. a. O., S. 41 (gegen Dühring): „Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen ... durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.“

³⁷ O. Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig ⁴1908, S. 52 f.

³⁸ O. Külpe, Zur Kategorienlehre, a. a. O., S. 42 f.

Zugang zu einem philosophisch brauchbaren Materie-Begriff noch – was letztlich das Gleiche ist – zur (materialistischen) Dialektik und kommt so aus seiner Verlegenheit nicht heraus. Die „Gefahren“ des Monismus sind ihm bewußt, dennoch möchte er ihn in allgemeiner Form nicht prinzipiell ausschließen: „Von vornherein dürfen wir annehmen, daß eine realistische *Erkenntnistheorie* mit dieser (abstrakten) Form des Monismus nicht im Widerspruch zu stehen braucht. *Denn sie entscheidet nicht darüber, welcher Art die dem Objektiven und Subjektiven der Erfahrung entsprechende Realität ist* (Hervorhebung – W.-D. G.), und muß die Annahme einer beiden Bestandteilen der Erfahrung zugrunde liegenden Realität als möglich zugestehen.“³⁹

[19] Letztlich neigt er aber doch lieber einem Dualismus zu – wie der „kritische Realismus“ tatsächlich von der Konzeption her, eben mit dem Reduktionalismus einer Beschränkung auf Erkenntnistheorie und dem „Offenhalten“ des ontologischen Feldes, faktisch dualistisch ist, obschon er auf dem Wege der Lösung seiner Aporien mit eigener Folgerichtigkeit zum Monismus gelangen müßte. In Ausführung seiner angekündigten Metaphysik wäre Külpe vielleicht zum grundsätzlichen Überdenken auch dieser Position gezwungen worden. Aus der Reduktion auf Erkenntnistheorie und daraus, daß sich das Adjektiv „kritisch“ nur auf die Erkenntnis, nicht aber auf den Erkenntnisgegenstand bezieht, ergibt sich notwendig eine weitere wesentliche Eigenschaft dieser undialektischen (dualistischen) Richtung. Der „kritische Realismus“ ist konstitutionell affirmativ.

Der dualistische Charakter dieses „kritischen Realismus“ resultiert aus dem Verzicht darauf, Realität materialistisch zu bestimmen, und im unmittelbaren Zusammenhang damit folgerichtig aus dem Fehlen der *Praxis* in Külpes Überlegungen, der Praxis, welche objektive Realität und Bewußtsein dialektisch vermittelt.⁴⁰ Eine hervorragende sowohl den philosophischen Realismus stützende und sichernde als auch den praxislosen Dualismus zementierende Rolle spielt hierbei die Denkpsychologie, die noch einmal die Leistung und die Grenze der Philosophie Külpes deutlich macht: Als Psychologe war Külpe – Haupt der „Würzburger Schule“ – einer der Begründer der modernen Denkpsychologie und der experimentell vorgehenden Introspektion⁴¹. Heidegger bemerkt: „Auf psychologischem Gebiete haben gerade die Arbeiten der Würzburger psych. Schule über das höhere geistige Leben ein energisches Losringen von der sensualistischen Psychologie eingeleitet, die in den Empfindungen und deren Reproduktionen die einzigen Bewußtseins-elemente sieht.“⁴² Die realistische, antisubjektiv-antisensualistische Unterscheidung von Denken und Sein gesteht auch der Denktätigkeit eine Eigenständigkeit zu. Entsprechend der Unabhängigkeit des Ding-an-sich vom Gedachtwerden ist Denken ein anderer Vorgang als die Erfahrung eines Gegenstandes und von dieser relativ unabhängig, unbeschadet dessen, daß Denkinhalte notwendig der Realität entnommen sind. Das Denken wird also von der Empfindung und der unmittelbaren Erfahrung emanzipiert; es richtet sich auf reale Gegenstände, auf Ideales, auf „Bewußtseinswirklichkeiten“ und auf Begriffe und folgt dabei *eigenen* Gesetzmäßigkeiten. „Man kann das Denken gerade durch die Möglichkeit charakterisieren, etwas zu meinen, dessen *Existenz und Wesen vom Meinen und meinenden Subjekt unabhängig* ist ... Die immanente, logische Gesetzmäßigkeit [20] der Begriffe, die durch Denktätigkeit selbst entstanden sind, ist vom Denken und Denkenden unabhängig. Darin liegt die *Objektivität* des Denkens, die in aller Wissenschaft zur Geltung kommt.“⁴³ Nur so kann gesagt werden: „In unserem Denken haben wir ein so anpassungsfähiges Werkzeug, daß es mit seiner Hilfe wenigstens sollte gelingen dürfen, eine tiefere, vollständigere und richtigere Erkenntnis des Realen allmählich zu erringen.“⁴⁴

³⁹ O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 215 f.

⁴⁰ Der „kritische Realismus“ gewinnt zwar als *kritischer* (im Unterschied zum naiven) ein Stück Prozessualität der Erkenntnis; diese bleibt aber im Subjektiven und kann so nicht zur Überwindung des Dualismus führen.

⁴¹ Die introspektive Methode der Selbstbeobachtung als Versuch einer objektiven Erkenntnisgewinnung im Bereich des Bewußtseins kann eine Verwandtschaft zur Phänomenologie Husserls nicht verleugnen. Siehe z. B. auch O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 44. (Zur Introspektion vgl. u. a. – auf Külpe allerdings nur bedingt zutreffend – H. Korch, in: W. Eichhorn I u. a., Marxistisch-leninistische Philosophie, Berlin und Frankfurt am Main 1979, S. 129)

⁴² R, S. 14 f., Anm. 20.

⁴³ O. Külpe, Immanuel Kant, Leipzig ³1912, S. 93. Vgl. u. a. ders., Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 165.

⁴⁴ O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 170.

Heidegger zitiert in seinem Realitätsaufsatz K ülpe s Schl u ß s a t z a u s d e r „Philosophie der Gegenwart“, er zitiert ihn aber in einer aufschlußreichen Weise falsch. Bei K ülpe heißt es: „Auf der Schwelle *dieser* (Hervorhebung – W.-D. G.) Philosophie der Zukunft aber steht das *Problem der Realität*.“

Heidegger zitiert: „Auf der Schwelle *der* (Hervorhebung – W.-D. G.) Philosophie der Zukunft ...“⁴⁵ Das bedeutet: Heidegger begrüßt zwar K ülpe s „kritischen Realismus“, möchte aber dessen künftige Metaphysik nicht unbesehen auf Treu und Glauben mitvertreten müssen. Er vertritt nämlich bereits eine gegenwärtige: die der (Neu-) Scholastik; zu ihr gehört eine in spezifischer Weise realistische Erkenntnistheorie – systematisch integriert in das objektiv-idealistische Gebäude letztlich der Theologie, bzw. des christlichen Glaubens. Heidegger beschließt seinen Realitätsaufsatz demgemäß mit dem Ausblick: „Kann man K ülpe auch nicht durchgehends zustimmen, so vor allem nicht hinsichtlich seiner Auffassung der ‚induktiven‘ Metaphysik, ihres hypothetischen Charakters, ihrer Begründung –, sein Verdienst wird es bleiben, die Erkenntnistheorie, die sich weitab vom Wege verirrt, wieder vor ihre eigentliche Aufgabe gestellt zu haben. Die aristotelisch-scholastische Philosophie, die von jeher realistisch dachte, wird diese neue erkenntnistheoretische Bewegung nicht aus den Augen verlieren; positiv fördernde Arbeit muß ihr angelegen sein.“⁴⁶

Die Neuscholastik

Daß ein katholischer Philosoph wie der junge Heidegger sich auf die aristotelisch-thomistische Scholastik als ein für sich sprechendes Kriterium beziehen konnte, war in der zeitgenössischen Situation eine Selbstverständlichkeit: In der Enzyklika „Aeterni patris“ von 1879 (De philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis doctoris angelici in scholis catholicis instauranda) und späteren gültigen Verlautbarungen hatte das kirchliche Lehramt den Thomismus faktisch zur offiziellen Phi-[21]loso- phie der katholischen Kirche erklärt.⁴⁷ Den Neothomismus ist die dominierende Form der Neuscholastik, mit der die katholische Kirche versuchte, angesichts der modernen Philosophie, der Entwicklung der Naturwissenschaften und neuen gesellschaftlicher Bewegungen und geistiger Strömungen ihre ideologische Einheit und Eigenständigkeit zu erhalten und zu festigen. Innerkirchlicher Gegner ist der sogenannte Modernismus – ein von dem Freiburger theologischen Lehrer Heideggers Carl Braig⁴⁸ geprägter Sammelbegriff für theologische und philosophische Richtungen im Katholizismus, die sich mehr oder weniger der „aufklärerischen“, der objektiv- und subjektiv-idealistischen, vor allem der kantianischen und positivistischen Philosophie („Agnostizismus“ und „Immanentismus“) und der protestantischen liberalen Theologie annäherten und anpaßten und die häufig auch politisch und sozial einen Anschluß an den Fortschritt suchten.⁴⁹ Sowohl gegen den Liberalismus als auch

⁴⁵ R, S. 4.

⁴⁶ R, S. 15.

Von marxistischer Seite liegen nur wenige Untersuchungen zum „kritischen Realismus“ vor. Besonders sei aufmerksam gemacht auf: W. Heise, in: Die deutsche Philosophie von 1895-1917 (Reihe: Unser Weltbild 17), Berlin 1962, S. Kap. K.-F. Wessel, Kritischer Realismus und dialektischer Materialismus, Berlin 1971 (14. E. zu Recht sieht Wessel im „kritischen Realismus“ eine für die bürgerliche Ideologiebildung dieses Jahrhunderts viel signifikantere Erscheinung als in vergleichsweise ephemeren „kritischen Rationalismus“ [S. 10 ff.]); im Vordergrund dieser Arbeit steht der naturphilosophische Schwerpunkt des „kritischen Realismus“, der vor allem mit Erich Becher und Bernhard Bavink verbunden ist; dabei wird insbesondere die Verbindung von „kritischem Realismus“ und Neothomismus untersucht. K.-F. Wessel in: H. Hörz, Marxistische Philosophie und Naturwissenschaften, Berlin und Köln 1974, S. 569-585. K.-F. Wessel, Artikel „Realismus“, in: Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften, hrsg. von H. Hörz, R. Löther, S. Wollgast, Berlin 1978. K.-F. Wessel in: H. Hörz/U. Röseberg (Hrsg.), Materialistische Dialektik in der physikalischen und biologischen Erkenntnis, Berlin und Frankfurt am Main 1981, Kap. VI.2. E. Albrecht, Der kritische Realismus, in: Die deutsche Philosophie nach 1945 (Reihe: Unser Weltbild 19), Berlin 1961.

⁴⁷ Auch u. a.: Motu proprio „Doctoris Angelici“ (1914); codex iuris canonici, can. 1366 § 2: Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant. (Zit. nach: Encycl. Studiorum Ducem [1923], H. Denzinger/A. Schönmetzer SJ, Enchiridion Symbolorum, Freiburg 1976, 36. Aufl., num. [D] 3666).

⁴⁸ Siehe R. Schaeffler, Der „Modernismus-Streit als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute, in: Theologie und Philosophie, Freiburg/Basel/Wien, 4/1980, S. 514; ders., Frömmigkeit des Denkens?, Darmstadt 1978, S. 3 (In diesem Buch stellt Schaeffler den Einfluß von Braig auf das Gesamtwerk Heideggers stark heraus.)

⁴⁹ Siehe u. a.: Syllabus seu Collectio errorum modernorum (1864): Zusammenstellung verschiedener Reden, Enzykliken und Briefe Pius' IX.; Encycl. „Pascendi dominici gregis“ (1907): De falsis doctrinis modernistarum, – in philosophischem

gegen den Sozialismus wird die Soziallehre des Neothomismus, die einen seiner wesentlichen Bestandteile bildet, in Stellung gebracht.⁵⁰

Die Neuscholastik erschöpft sich keineswegs einfach in der Repristinierung der historischen Scholastik, sondern bemüht sich während des hier angehenden Zeitraumes zunehmend, zwischen der theologischen und philosophischen Tradition und den „modernen“ Denkern – selbstverständlich auf scholastischer Grundlage – zu vermitteln; in der Konfrontation der scholastischen Tradition mit der modernen Philosophie und Wissenschaft sucht man das Gespräch etwa mit Kant, Hegel und Husserl; es wird geprüft, ob bzw. inwiefern neue Theorien mit den in der Scholastik formulierten und geprägten Inhalten und Methoden verträglich sind und zu einer Bereicherung des Alten beitragen können; zugleich bemüht man sich, die „Modernität“ scholastischen, insbesondere thomistischen Denkens zu demonstrieren, indem man auf scholastische Momente hinweist, die sich im Werk zeitgenössischer Philosophen und Theoretiker finden.⁵¹

In diesem Sinne sind auch Heideggers Realismus-Aufsatz und der Zitierte Schlußsatz zu verstehen. Tatsächlich steht der erkenntnistheoretische Realismus Thomas von Aquins außer Zweifel. Sein Grundmuster kann – im Rahmen der entsprechenden Systematik – etwa so skizziert werden: Nach Thomas sind die Dinge erkennbar, weil und insofern sie Geschöpfe Gottes sind; als solche sind sie selbst wahr und für die menschliche Erkenntnis und deren Wahrheit maßgebend. Gleichzeitig allerdings sind die Dinge nur relativ und nicht absolut erkennbar; ihre objektive Erkennbarkeit übersteigt die endliche menschliche Erkenntnisfähigkeit, weil und insofern die Dinge Geschöpfe des schöpferischen Erkennens Gottes sind und als solche den Schöpfer, wenn auch nur unvollkommen, widerspiegeln. Das menschliche Erkennen bildet also die Wirklichkeit adäquat ab, die ihrerseits wieder Abbild des göttlichen Erkennens ist (wobei es sich wohlgerne nicht um eine dialektische Abbildtheorie handelt).⁵²

Vier Jahre nachdem Heidegger auf Külpe aufmerksam gemacht hatte, veröffentlichte Martin Grabmann, als hervorragender Kenner und Erforscher der Scholastik einer der bedeutendsten Gelehrten der Neuscholastik, ein ausführliches und sorgfältiges Gutachten über Külpe – ebenfalls im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft: „Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie“.⁵³ Grabmann beginnt mit der These von der Kontinuität einer scholastischen Tradition, die unter anderen sogar noch bei Kant namhaft zu machen sei und die in der Gegenwart besonders bei Philosophen wie Trendelenburg und seinen Schülern, vor allem Brentano, wachgehalten worden sei bzw. wachgehalten werde; bei der Untersuchung scholastischer Kontinuität gehe es aber nicht notwendig um den Nachweis unmittelbarer Abhängigkeiten, sondern des Sich-Durchhaltens und Durchscheinens perennierender *topoi* und Figuren sachlich-inhaltlichen oder problematischer Art. Als ein leitendes Interesse seines Aufsatzes nennt er die Möglichkeit eines ideologischen Bündnisses: „Solche vergleichende Betrachtungen ... sind der Weg zu gegenseitiger objektiver Beurteilung und auf weiten Strecken auch zu gemeinsamer *Zusammenarbeit*

Zusammenhang besonders: H. Denzinger/A. Schönmetzer SJ, *Enchiridion Symbolorum*, a. a. O., D. 3475-3483, 3494-3500; 1910: obligatorischer „Antimodernisteneid“ der Priester.

⁵⁰ *Encycl. „Rerum novarum“* (1891), u. a.

⁵¹ Vgl. M. Grabmann, *Geschichte der Philosophie III. Die Philosophie des Mittelalters*, Sammlung Göschen 826, Berlin und Leipzig 1921, S. 119: „Um die Mitte des 19. Jahrhunderts suchten katholische Philosophenkreise wie der Anschluß an die scholastische Tradition. Diese Bewegung führte zur Entstehung der Neuscholastik, deren Vertreter ... teils aber auch unter Wahrnehmung der modernen Züge an der Scholastik und der scholastischen Züge an der modernen Philosophie eine zeitgemäße Weiterbildung der scholastischen Philosophie anstrebten.“

⁵² Der realistische, erkenntnisoptimistische Zug der klassischen Scholastik wird – im Einklang mit dem II. Vaticanum – von Johannes Paul II. in der Rede hervorgehoben, die er am 15. November 1980 zum 700. Todestag Alberts des Großen in Köln gehalten hat: „Der Wahrheitsanspruch rational begründeter Wissenschaft wird anerkannt; ja, sie wird inhaltlich übernommen, ergänzt, korrigiert und weiterentwickelt in ihrer eigenständigen Rationalität. Eben dadurch wird sie zum Eigentum der christlichen Welt ... Albert vollzieht die anerkennende Aneignung der rationalen Wissenschaft in einem Ordnungsgefüge, in dem sie ihren Eigenstand bestätigt erhält – und doch bleibt sie darin auf das maßgebliche Sinnziel des Glaubens bezogen.“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.11.1980, S. 11)

⁵³ M. Grabmann, *Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 29. Bd., 4. H., Fulda 1916; dort auch eine Fülle einschlägiger Literaturhinweise.

in *Abwehr des Materialismus* (Hervorhebung – W.-D. G.) und anderer Formen moderner Pseudophilosophie.“⁵⁴

Grabmann entdeckt zahlreiche Aspekte methodischer und inhaltlichen Verwandtschaft zwischen Kälpe und dem „englischen Lehrer“ und betont, daß der Realismus des Aquinaten in keiner Weise ein naiv-unmittelbarer, sondern ein durchaus *kritischer* sei: „Wir sehen überall, wie Thomas ... die subjektiven Züge an unseren Denkvorgängen wahrnimmt und gerade dadurch unserem Geiste das immer tiefere Eindringen in die Realitäten, das innere Wesen der Dinge ermöglicht und sichert.“⁵⁵

An Berührungspunkten zwischen beiden Denkern fehle es nicht, resümiert Grabmann, jedoch sei Thomas aufgrund ganz anderer und weiterer Dimensionen prinzipiell überlegen: „Seine (des Thomas) Erkenntnis- und Wahrheitslehre führt nicht bloß zur transsubjektiven *Realität*, zum Ding an sich, ... sie weist uns auch die sicheren Höhenwege zu Gott, dem absoluten Seins- und Erkenntnisgrund. Die logische Wahrheit erhält ihre Festigkeit durch die ontologische Wahrheit. [23] Die Dinge sind das Maß unseres Intellekts, sie sind aber auch vom göttlichen Intellekt gemessen, sind Nachbilder göttlicher Ideen, und haben gerade dadurch Leuchtkraft für unser Denken.“⁵⁶

Im gleichen Aufsatz hebt Grabmann auch scholastische Elemente in der Philosophie des Brentano-Schülers Husserl hervor.⁵⁷ Joseph Geysers, einer der maßgeblichen Erkenntnistheoretiker des Neuthomismus, hat der Untersuchung Husserls im Lichte der thomistischen Scholastik ein eigenes Buch gewidmet.⁵⁸ Darin bewertet er positiv die – realismusträchtige – Gegenstandsbezogenheit der Phänomenologie, kritisiert aber deren idealistische (aprioristische) Präsentation; er hält diese für im Sinne der Phänomenologie nicht notwendig und entwirft dagegen als eine durch Husserl hindurchgegangene Version des kritischen Realismus eine „realistische Phänomenologie“, die den Synergismus „des auf das Bewußtsein einwirkenden Seins selbst und des diese Einwirkungen in sich aufnehmenden und zu verstehen suchenden Bewußtseins“⁵⁹ erforsche und auf ihm auf baue; der Begriff „Realismus“ ist, wie häufig, so auch hier mehrdeutig, insofern der Vorschlag Geysers nur in einer verkürzt erkenntnistheoretischen Bedeutung realistischen, im ganzen aber – als scholastische Theologie – objektiv-idealistischen Charakter trägt.⁶⁰

Das philosophische Situations- und Tendenz-Bild, in das die Philosophie des jungen Heidegger eingezeichnet ist, wird auf der einen Seite – positiv – strukturiert und geprägt durch den „kritischen Realismus“ (mit seinen Widersprüchen, Tendenzen und Aporien) und in umgreifenden Weise durch den Neuthomismus sowie ein primär von den neuscholastischen Seite her angestrebtes Bündnis beider Bewegungen (die beide bestrebt sind, möglichst viele andere Strömungen in wesentlichen Momenten für sich zu beanspruchen) und auf der anderen Seite – negativ – durch das historische Niveau der Philosophie in Gestalt der materialistischen Dialektik von Marx, Engels und Lenin.

⁵⁴ Ebenda, S. 355.

⁵⁵ Ebenda, S. 368 f.; im Sinne der Neuscholastik positive Beurteilung Kälpes auch: J. Geysers, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung*, Münster 1919, § 223 f. Umgekehrt anerkennende Würdigung der (Neu-)Scholastik z. B. bei A. Messer, *Die Philosophie der Gegenwart*, a. a. O., S. 10.

⁵⁶ M. Grabmann, *Der kritische Realismus Oswald Kälpes ...*, a. a. O., S. 369.

⁵⁷ Ebenda, S. 364 ff.

⁵⁸ J. Geysers, *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf E. Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, Münster 1916. Siehe den., *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung*, a. a. O., S. 386-390. (Vgl. u. a. auch: den., *Über Wahrheit und Evidenz*, Freiburg 1918; den., *Eidologie oder Philosophie der Formerkenntnis*, Freiburg 1921) – Zu Husserls individueller Neigung zum Katholizismus siehe A. Jaegerschmid OSB, *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, in: *Stimmen der Zeit*, 106. Jg. 1981, H. 1 u. 2.

⁵⁹ J. Geysers, *Neue und alte Wege der Philosophie*, a. a. O., S. 219.

⁶⁰ Neuerdings greift Heribert Gruss *Theologie und Philosophie Geysers* mit einer historisch-systematischen Monographie auf: H. Gruss, *Transzendenzkenntnis im phänomenologischen Ansatz. Zur methodischen Neubegründung theistischer Weltanschauung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1980 (mit einem Geleitwort von F.-J. von Rintelen). Sein Programm: „In der Hochflut atheistischer Attitüden scheint es an der Zeit, Geysers Ansatz neu zu bedenken. Vielleicht könnte er gerade dort hilfreich sein, wo man einst noch sicher zu stehen vermeinte ... Nur ein entschlossener und auf die jeweilige Gegenwart bezogener Einsatz hat das Denken der christlichen Frühe und des Hochmittelalters zum Durchbruch geführt. Der rationale Anspruch unsrer Zeit verlangt ein neues Bemühen.“ (S. 9) Dabei distanziert sich Gruss von heideggerisierenden Strömungen; merkwürdigerweise enthält sein Buch keine Hinweise auf die inhaltliche Beziehung Geysers – Heidegger.

Dabei ist zu unterstreichen, daß der erkenntnistheoretische Realismus des „kritischen Realismus“ und der des Thomismus nicht identisch sind: Der Thomismus meint, auch im Gespräch mit dem „kritischen Realismus“, immer einen anderen, „größeren“ „Realismus“, nämlich den Universalienrealismus, der den erkenntnistheoretischen systematisch notwendig ermöglicht und trägt; im Unterschied zur Konzeption K ülpe s wird so auch die Metaphysik nicht im Zusammenhang mit den Realwissenschaften entwickelt, sondern das wissenschaftliche Forschen wird auf oberste evidente Prinzipien zurückgeführt, die in Gott begründet sind; der Realismus in diesem System ist [24] relativ, der objektive Idealismus absolut – als „gläubiger Realismus“. Allerdings ist es für den „kritischen Realismus“, dessen Idealismus, wie gesagt, nicht in jeder Ausprägung mit Notwendigkeit festgeschrieben zu sein braucht, bezeichnend, daß er dem Neuthomismus attraktiv erscheint; da er seine ontologische „Offenheit“ nicht zu einer Hinwendung zum Materialismus nutzt, bleibt ihm auch kaum eine Alternative: er nähert sich immer offener und eindeutiger dem objektiven Idealismus an bzw. zerfällt in verschiedene Varianten des Idealismus. August Messer, einer der wirksamsten Vertreter und Verbreiter des „kritischen Realismus“, schreibt: „Da aber diese Realität nicht wie das Phänomenale unmittelbar zur Gegebenheit gebracht, noch streng logisch bewiesen werden kann, so haftet dem kritischen Realismus dauernd ein *hypothetisches* Element an. Nennt man solche bleibenden Hypothesen ‚Glaube‘, so kann man sagen: der Realismus ist ein *Glaube*.“⁶¹

Angesichts des dauernden Legitimationszwangs nach außen, unter dem die offizielle katholische Philosophie in dieser Zeit steht, angesichts der Gefahr einer sektiererischen Isolierung und angesichts eines latent schlechten Gewissens gegenüber den „modernen Welt“, bedeutet das Bündnis mit dem „kritischen Realismus“ für den Neuthomismus zum einen eine Stärkung; zum anderen kann durch diese Allianz die emanzipatorische Tendenz der realistischen Seite des Thomismus unterstützt werden, dies um so mehr, als diese Tendenz – in Form des Widerspruchs zwischen naturwissenschaftlicher Orientierung und der Angst vor materialistischen Konsequenzen – auch im „kritischen Realismus“ angelegt ist und eines seiner Hauptprobleme darstellt. Zwei analoge Figuren der Herr-Knecht-Dialektik durchdringen sich also; es kostet sowohl dem „kritischen Realismus“ als auch der Neuscholastik eine spürbare apologetische Anstrengung, die Macht des ganz und gar unidealistischen „Knechtes“, der mit der realen geschichtlichen Bewegung im Bunde ist, in Schranken zu halten. In dieser Anstrengung besteht aber gerade ein wesentlicher Inhalt des (möglichen) Bündnisses, das den Abwehr des subjektiven Idealismus und vor allem des Materialismus dienen soll; dabei ist das Interesse der katholischen Seite umfassender: sie bekämpft nicht nur den subjektiven Idealismus, sondern auch den Liberalismus, nicht nur den Materialismus, sondern auch den Sozialismus; ihre bei allen relativen und partiellen Akkomodationen zentrale Frontstellung gegen alle neuzeitlich-nachfeudal-bürgerliche Ideologie hat im wesentlichen längst einen anderen Inhalt bekommen: den eines ins bürgerliche

⁶¹ A. Messer, *Der kritische Realismus*, Karlsruhe 1923, S. 51.

Eine im Unterschied zu K ülpe von vornherein religiöse Variante des „kritischen Realismus“ vertritt neben Bernhard Bavink v. a. Erich Becher mit seinem „psychistisch-vitalistischen Dynamismus“ (E. Becher, *Einführung in die Philosophie*, München und Leipzig 1926, S. 304), der zielbewußt einen philosophischen Unterbau den Theologie entfaltet: Was die klassische christliche/katholische Metaphysik mit ihrem, wie man sagen könnte, „System von oben“ geleistet hat, möchte Becher unter anderen geschichtlichen, ideologie- und wissenschaftsgeschichtlichen Bedingungen als eine kritische Metaphysik „von unten“ wiederholen. Diese Metaphysik, Wissenschaft vom „Gesamtwirklichen“, wird als „Totalrealwissenschaft“ vorgestellt (E. Becher, *Metaphysik und Naturwissenschaften*, München und Leipzig 1926, S. 5; vgl. S. 31 f.); sie enthält als Elemente spezifische, induktiv erreichte Metaphysiken den Einzelwissenschaften, Regionalmetaphysiken, „metaphysische Sonderwissenschaften“ (*Einführung in die Philosophie*, a. a. O., S. 161). Die Erkenntnis setzt bei der empirischen Realität ein und arbeitet sich auf empirisch-induktivem Wege zum „inneren Wesen“, zur „Wesensschau“ und zur „Seele“ der Dinge vor, auf einem Wege, der von der Erkenntnis im Prinzip keinen Sprung erfordert, bei dem sie sich aber auf das Recht der Wissenschaft, mit Hypothesen zu arbeiten, beruft. Zum Schluß wird dann die Frage gestellt, „ob etwa die Beseelung der Einzelzellen oder der untersten Lebenseinheiten, die im Organismus als dessen Bausteine existieren, die tiefste Stufe des Seelischen darstellt ... Wenn also das Seelische in uns führend auf das leibliche, materielle Geschehen wirkt, so handelt es sich dabei vielleicht wiederum um eine Führung von niederem Seelischem durch höheres ... Im Reiche des Lebens bestände demnach eine Stufenordnung der Vereinheitlichung und Führung durch seelische Faktoren, ähnlich wie in einem Beamtenkörper oder einem Heer ... Die Welt wäre demnach aus seelischen Kräften aufgebaut.“ (*Einführung in die Philosophie*, a. a. O., S. 303 f.) „Es liegt nun die Frage nahe, ob über diesem überindividuellen Seelischen, das über allem Lebendigen steht, welches wir kennen, wiederum noch ein höheres Seelisches führend waltet.“ (Ebenda. S. 303) Bechers religiös-metaphysischen Allpsychismus ist in der Tat „eine kühne Hypothese“, wie er selbst versichert. (Ebenda, S. 305)

Herrschaftssystem integrierten Arsenal gegen die Arbeiterklasse, gegen Demokratie und Sozialismus.

[25] Wir haben es hier demnach mit zwei Defensivpositionen zu tun, deren eine allerdings dem Fortschritt mehr verbunden ist als die andere – mit der Kombination zweier Verlegenheitsprodukte bürgerlicher Philosophie in einer Zeit, in der das Bürgertum seine fortschrittliche Rolle in der Geschichte zugunsten der Arbeiterklasse verloren hat und sich politisch und ideologisch beschleunigt und mit zunehmend systematischer Qualität gegen die Arbeiterklasse und das Volk, gegen die revolutionäre Arbeiterbewegung und die Demokratie und gegen die mit der Arbeiterklasse verbundene neue, wissenschaftliche Philosophie, die materialistische Dialektik, formiert.

Der widersprüchliche Komplex des „kritischen Realismus“ wurde hier auch deswegen vorgestellt und untersucht, um an dieser für Heideggers Entwicklung in Verbindung mit der katholisch-theologischen Tradition so wichtigen philosophischen Richtung in ein zentrales und wesentliches Dilemma den zeitgenössischen bürgerlichen Philosophie einzuführen – ein charakteristisches Dilemma zugleich den Philosophie Heideggers nicht allein in deren frühesten Phase. Gemeint ist der Widerspruch zwischen dem gewaltigen und zunehmend beschleunigten Fortschritt der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, einerseits, der eigene ideologische Bedürfnisse und Normen hervorbringt und durchsetzt, und der alten, herrschenden antimaterialistisch-metaphysischen Weltanschauung andererseits. Dieser Widerspruch findet unter dem unabweisbaren Anpassungszwang Formen relativer Lösung die ihn um so deutlichen zum Ausdruck bringen.⁶²

Antipsychologistische Logik

Im selben Jahr 1912, in dem der Aufsatz zum Realitätsproblem erschien, veröffentlichte Heidegger in der „Literarischen Rundschau für das katholische Deutschland“ eine komplementäre Arbeit: „Neuere Forschungen über Logik“.⁶³ Nicht die „Realwissenschaften“, sondern die „Idealwissenschaften“ stellen hier der Philosophie Problem und Aufgabe.

Der Aufsatz berichtet in kritischer Auseinandersetzung über die Situation im Bereich der Auffassungen zu Grundfragen der Logik und über diverse logische Richtungen. Viele Philosophen und philosophische Schulen kommen zu Wort – so G. Frege, so A. von Meinong und seine „Gegenstandstheorie“, so die mathematische Logik B. Russells und A. N. Whiteheads, um nur einige Namen zu nennen; im Zentrum der Überlegungen aber stehen: Edmund Husserl als Über-[26]winden des „Psychologismus“ in der Philosophie, Joseph Geyser als Vertreter eines Neuthomismus, der die aristotelisch-thomistische Logik problemorientiert der Gegenwartsphilosophie öffnet, und Emil Lask als Vertreter eines Neukantianismus, der die kantische Philosophie selbständig weiterzudenken versucht.

Am Thema dieses Aufsatzes arbeitete Heidegger weiter und schloß zwei Jahre später in Freiburg seine Dissertation bei Schneider und Rickert mit dem Titel „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus“⁶⁴ ab. In diesem seinem ersten Buch formuliert er seine Konzeption vom Gegenstand und Kernproblem der philosophischen Logik im Anschluß an die Kritik W. Wundts, H. Maiers, F. Brentanos, A. Martys und Th. Lipps'; Hauptkriterium bei diesen Untersuchungen ist ihm der jeweilige Grad des Verhaftetseins in Varianten des Psychologismus bzw. dessen Überwindung. Weder Külpe, der bereits im Logik-Aufsatz nicht erwähnt wird, noch Geyser werden genannt. (Jedoch macht Geyser seinerseits

⁶² Das Bündnis philosophischer Verlegenheiten vor Augen, deren Gesetz es ist, zu keinen weiterführenden Lösungen und Antworten gelangen zu können und zu dürfen, mag einem auch in den Sinn kommen, was Lenin 1913 schreibt: „Im zivilisierten und fortgeschrittenen Europa ... ist ein Zeitpunkt in der Geschichte eingetreten, wo die herrschende Bourgeoisie aus Furcht vor dem wachsenden und erstarkenden Proletariat alles Rückständige, Absterbende, Mittelalterliche unterstützt. Die untergehende Bourgeoisie verbindet sich mit allen überlebten Kräften, um die ins Wanken geratene Lohnsklaverei zu erhalten.“ (W. I. Lenin, Das rückständige Europa und das fortgeschrittene Asien, in: Werke, Bd. 19, Berlin 1971, S. 82) Vgl. H. Pepperle, Artikel „Neuscholastik“, „Neuthomismus“, „Modernismus“, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von M. Buhr und G. Klaus, Leipzig 121976; M. Buhr, Artikel „Realismus“, in: ebenda.

⁶³ M. Heidegger, Neuere Forschungen über Logik, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, 38. Jg., Nr. 10-12, Freiburg 1912. Auch dieser Aufsatz wurde in den Band „Frühe Schriften“ von 1972 nicht aufgenommen. Hier weiter zitiert als L, nach Bd. 1 der Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1978.

⁶⁴ M. Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Leipzig 1914. Zit. nach: M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972; weiter zitiert als U.

aner kennend auf das Buch aufmerksam.⁶⁵) Im Vorwort betont Heidegger seine Qualifikation als Mathematiker und Physiker und stellt eigene Arbeiten in diesen Gebieten in Aussicht.⁶⁶

Worum geht es bei diesem Komplex in der Hauptsache? Inwiefern ist das Logik-Thema für die Philosophie Heideggers, ihre Herausbildung und Entwicklung von Belang?

Husserl. Geltung und Urteil

Unbestritten ist es der Mathematiker und Philosoph Edmund Husserl, der um die Jahrhundertwende am entschiedensten und folgenreichsten die Absage an den „Psychologismus“ in der Philosophie proklamiert hat – innerhalb der Geschichte der bürgerlichen Philosophie *nota bene*; als diesbezüglich klassisches Werk kann der erste Band der „Logischen Untersuchungen“ Husserls angesehen werden⁶⁷, dessen Aufbau übrigens – *mutatis mutandis* – Heideggers Dissertation als Vorbild diente. Der Antipsychologismus repräsentiert im Bereich der Philosophie die Wendung weg vom Impressionismus – „Impressionismus“ hier in der weitesten Bedeutung verstanden –, die in allen Bereichen der Kultur auf vielfältige Weise und zu unterschiedlichen Alternativ-Strukturen hin vollzogen wurde⁶⁸; „Psychologismus“, könnte man sagen, ist ein Aspekt „impressionistischer“ Philosophie, ist vor allem: „impressionistisches“ Verständnis der Logik.⁶⁹

Der Psychologismus so lautet Husserls Charakterisierung dieses [27] Phänomens und der Vorwurf, ordnet die Logik der Psychologie bei und ordnet sie ihr unter; er betrachtet die Wissenschaft *einseitig* von ihrer subjektiven Seite, unter dem Aspekt der Genese, der Methode der Erkenntnisgewinnung, und vernachlässigt oder ignoriert Inhalt und Bestand von Theorie und Logik. Die Bindung des Logischen ans Psychische bedeutet dessen relativistische Preisgabe.⁷⁰

Husserls Kritik ist – abgesehen von seiner Beurteilung des Zustandes der Philosophie im Allgemeinen und der Logik im Besonderen als eines desolaten⁷¹ – primär wissenschaftstheoretisch motiviert und begründet; hier wiederum erwächst der philosophische Anstoß in erster Linie aus den Problemen und Aporien, die sich im Widerspruch zwischen psychologischem Relativismus und Mathematik zeigen. „Umsomehr beunruhigte mich ... der prinzipielle Zweifel, wie sich die Objectivität der Mathematik und aller Wissenschaft überhaupt mit einer psychologischen Begründung des Logischen vertragen ... so sah ich mich in immer steigendem Maße zu allgemeinen kritischen Reflexionen über das Wesen der Logik und zumal über das Verhältnis zwischen der Subjectivität des Erkennens und der Objectivität des Erkenntnisinhaltes gedrängt.“⁷²

⁶⁵ J. Geysler, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung, a. a. O., S. 32 (Einfluß von Rickert und Lask auf Heideggers Diss.), S. 162 (Zustimmung zu Heideggers Antipsychologismus).

⁶⁶ I, S. 3.

⁶⁷ E. Husserl, Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik, Halle 1900 (Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle 1901).

⁶⁸ Die katholische Theologie hatte mit dieser Bewegung nur am Rande, im Zusammenhang mit dem Modernismus und dessen Bekämpfung, zu tun; anders die evangelische Theologie: am deutlichsten und konsequentesten hier – relativ spät – die dialektische Theologie K. Barths und seine Frontstellung gegen Schleiermacher. – Zu denken ist bei dieser Bewegung u. a. auch an die formale (ahistorische) Soziologie und an die formale Rechtslehre.

⁶⁹ Vgl. R. Hamann, Der Impressionismus in Leben und Kunst, Marburg ²1923 (1. Aufl. 1907), S. 86: „Die impressionistische Weltansicht ist enthalten in einer Lehre, die *Psychologismus* genannt zu werden verdient, weil sie den Gegenstand der Psychologie oder die sogenannte innere Erfahrung mit dem Namen der Wirklichkeit bezeichnet und die Realität einer selbständigen Außenwelt leugnet.“

⁷⁰ E. Husserl, Logische Untersuchungen I, a. a. O., 7. Kap.; Kritik der Philosophie von Mach und Avenarius als einer Variante des – in einem weiten Sinne verstandenen – Psychologismus: S. 192 ff. – Der gekennzeichnete Antipsychologismus ist in gewisser Hinsicht auch die Kehrseite der Emanzipation der Psychologie von der Philosophie und reflektiert diese. – Husserls Antipsychologismus wendet sich also gegen dasjenige, wogegen sich auch Külpe – manchmal unter direkter Bezugnahme auf Husserl (O. Külpe, Die Realisierung I, a. a. O., S. 15) – mit dem philosophischen Realismus, der Wissenschaftsklassifikation, v. a. der Konzeption der Idealwissenschaften und der antipsychologistischen Psychologie richtet.

⁷¹ E. Husserl, Logische Untersuchungen I, a. a. O., S. 211 Anm.: „Wenn O. Külpe ... von der Logik sagt, sie sei ‚zweifellos nicht nur eine der bestentwickelten philosophischen Disziplinen, sondern auch eine der sichersten und abgeschlossensten‘, so mag dies ja richtig sein; aber bei der Schätzung der wissenschaftlichen Sicherheit und Geschlossenheit der Logik, welche sieh mir ergeben hat, müßte ich dies zugleich als Anzeichen für den tiefen Stand der *wissenschaftlichen* Philosophie unserer Tage auffassen.“

⁷² Ebenda, S. VII.

Husserls positives Programm und Ziel heißt: Erarbeitung einer *reinen Logik*, die dem Anspruch ihrer „Schwesterdisziplin“⁷³, der reinen Mathematik, genügt, ihr ebenbürtig ist und mit ihr eine Einheit bildet, in und aus dieser Einheit aber zu einer Arbeitsteilung findet, in der dem Mathematiker die „Construction der Theorien, die strenge und methodische Lösung aller formalen Probleme“⁷⁴ und dem Philosophen die erkenntnistheoretische Reflexion und die Klärung des *Wesens* der Theorie⁷⁵ zukommt. In Hinsicht auf dieses Bemühen um eine reine Logik versteht sich Husserl in der Tradition von Leibniz, Bolzano und Lotze.

Neben a) dem Erkenntnisvorgang und -erlebnis und b) den erkannten Sachen und ihrem Zusammenhang ist nach den „Logischen Untersuchungen“ c) der logische Zusammenhang als eigenständiger Bereich anzuerkennen, in dem die Einheit der Wissenschaften, die Einheit der Theorie gegeben ist; denn diese Einheit der *Mathesis universalis* kann, so Husserl, gemäß dem Apriorismus der Idealwissenschaften nur im idealen logischen Zusammenhang und auf dem Niveau der reinen Logik konzipiert werden – im Zusammenhang der Wahrheiten, die von den sach-bezogenen Wahrheiten gelten; das Ziel der Idealwissenschaften ist nicht – wie das der sich auf Empirisches beziehenden Realwissenschaften – Praxis, sondern Theorie. In die Erkenntnis und das Urteil gehen sowohl Gegenständigkeit – wobei Gegenstand [28] der Erkenntnis Reales oder Ideales sein kann – als auch Wahrheit ein: Abgesehen von den realen Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis wird auf der idealen Seite das Rein-Logisch-Inhaltliche vom Noetischen (-Apriorischen) qualitativ abgehoben.

In der Begrifflichkeit des Universalienstreites der von Husserl nicht gering geachteten Scholastik⁷⁶ wäre Husserls Antipsychologismus als radikaler Angriff gegen den Nominalismus und als Verteidigung eines gemäßigten Realismus zu beschreiben.

Wie Heidegger im Realitäts-Aufsatz mit Külpe gegen den Konziliarismus und Phänomenalismus zu Felde zieht, so macht er in den Logik-Arbeiten mit Husserl, aber durchaus eigenständig, Front gegen den Psychologismus. Husserls „Logische Untersuchungen“⁷⁷ „haben den psychologischen Bann eigentlich gebrochen“⁷⁸, konstatiert Heidegger, und er definiert den Kern der Sache klar: „Grundlegend für die Erkenntnis der Widersinnigkeit und theoretischen Unfruchtbarkeit des Psychologismus bleibt die Unterscheidung von psychischem Akt und logischem Inhalt, von realem in der Zeit verlaufendem Denkgeschehen und dem idealen außerzeitlichen identischen Sinn, kurz die Unterscheidung dessen, was ‚ist‘, von dem, was ‚gilt‘.“⁷⁹ Gegenstand der Logik ist also nichts Empirisches, obwohl sie auf den psychischen Vollzug angewiesen bleibt, Logik ist aber auch nicht Metaphysik im Sinne eines übersinnlichen Gegenstandes; sondern das Thema, die Sache der Logik ist die „Geltung“⁸⁰, ist der Sinn-Inhalt des Gedachten; Logik ist Wissenschaftslehre, ihr Ziel: das System der Wissenschaften, die objektive Einheit der Wissenschaftsinhalte, ihre Aufgabe: die Erarbeitung der allgemeinen Fundamentalbegriffe und die Klärung der logischen Struktur der Einzelwissenschaften.

Der „kritische Realismus“ kommt dieser Position entgegen, zumal die Denkpsychologie der Würzburger Schule selbst in Ansätzen das Denken als selbständiges, eigengesetzliches (dabei gegenstandsbezogenes und intentionales) Geschehen zu erforschen sucht, dessen Kategorien vom einzelnen

⁷³ Ebenda., S. 170 ff.

⁷⁴ Ebenda, S. 252.

⁷⁵ Ebenda, S. 253 f.

⁷⁶ Ebenda, S. 39: „Vielleicht, daß sich noch herausstellt, daß die fragliche Disziplin (sc. der scholastisch-aristotelischen Logik – W.-D. G.) keineswegs von so geringem Umfange und so arm an tiefliegenden Problemen sei, wie man ihr vorwirft. Vielleicht, daß die alte Logik nur eine höchst unvollständige und getrübe Realisierung der Idee jener reinen Logik war, aber immerhin als erster Anfang und Angriff tüchtig und achtenswerth.“

⁷⁷ Zu den „Logischen Untersuchungen“ kamen 1910/14 „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: *Logos I*, und 1913 die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, Halle.

⁷⁸ L. S. 19 (Erstveröffentlichung: Sp. 467).

⁷⁹ L. S. 22; vgl. u. a. U, S. 52 f., 102-104. – Vgl. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Vorwort zur 2. Aufl. 1903, Tübingen ⁴⁵1921, S. VI: „Besonders kam es mir darauf an, deutlich werden zu lassen, warum der logische *Sinn* des Erkenntnisaktes unabhängig von der Antwort auf die Frage nach seinem psychischen *Sein* verstanden werden kann und muß.“

⁸⁰ Begriff von Lotze; vgl. U, S. 111.

Gedachtwerden unabhängig sind.⁸¹ Der Thomismus ist eo ipso antisubjektivistisch und antipsychologistisch. Im Bereich des Kantianismus findet der Antipsychologismus Anknüpfungsmöglichkeiten auf seiten der logischen, nichtpsychologischen Kant-Interpretation.⁸²

Schon der wie immer zu qualifizierende erkenntnistheoretische Realismus muß es Heidegger nahelegen, seine logischen Studien auf die Lehre vom Urteil zu konzentrieren; der translogische Gegenstand bleibt nie ganz „draußen“, ein Urteil ist Urteil von/über etwas. „Im besonderen ist dann die *Lehre vom Urteil* deshalb zum Gegenstand [29] der Untersuchung gemacht worden, weil sich am Urteil, das mit Recht als ‚Zelle‘, d. h. als Urelement der Logik betrachtet wird, am schärfsten der Unterschied zwischen Psychischem und Logischem herausstellen lassen muß.“⁸³

Erkenntnis bezieht sich auf einen Gegenstand (res); sie manifestiert sich formal als Urteil; dessen Wesen nennt Heidegger den „Sinn“ – in der oben genannten idealen Bedeutung, insofern als Gegenstandsregion und Wirklichkeit der Logik die Geltung, der geltende Sinn bestimmt werden; der „Sinn“ ist strukturiert und in sich und über sich hinausweisend „relationshaltig“⁸⁴.

Die Sinn-Struktur, den „Sinn des Sinnes“⁸⁵ hat die Logik zu erhellen. Auf diese Sinn-Frage richten sich Heideggers Überlegungen.

Die Sinnstruktur soll nicht in psychische Abhängigkeit geraten; zur antipsychologistischen Sicherung und Fassung dient der Begriff des „Geltens eines Bedeutungsgehaltes von ...“⁸⁶ als einer rein logischen Beziehung. Im erkenntnistheoretischen Zusammenhang, bei dem die Relation Realität – Bewußtsein zur Debatte steht, schreibt Heidegger: „Tatsachen *sind* eben oder sind nicht. Gewiß sind nur Erkenntnisse.“⁸⁷ Nun, im Zusammenhang mit der antipsychologistischen Logik, geht es um die Unterscheidung zwischen dem psychischen Akt des Urteilens und der formalen Struktur der Wahrheit der Erkenntnis: „Ein Geschehen (nämlich: des Urteilens – W.-D. G.) *ist* oder *ist nicht* ... Wahr ist vielmehr der Vorstellungsinhalt, das was wir *meinen*, der *Sinn*.“⁸⁸ Das heißt: Psychologismus, indem er die Unterschiedenheit der Wirklichkeitsweisen des Psychischen und des Logischen ignoriert⁸⁹, relativiert notwendig die objektive Geltung.

Im Grenzbereich zum Urteilsakt operiert Heidegger – allerdings nur im Logik-Aufsatz, nicht in der Dissertation⁹⁰ – in Anlehnung an Husserl mit dem Begriff der „Evidenz“⁹¹. Von Evidenz wird als von Wahrheitseinsicht gesprochen, insofern Wahrheit Wahrheit für ein erkennendes Subjekt ist. Hier wird es schwierig, der Psychologie auszuweichen: Evidenz soll nicht als Gefühl mißverstanden werden, sondern als formales Schauen des Urteils im Gegenstand gelten. Husserl formuliert: „Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urtheil actualles Erlebnis ist ... Das Erlebnis der Zusammenstimmung ‚, zwischen dem erlebten Sinn der Aussage und dem erlebten Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit. Die Idealität der Wahrheit macht aber ihre Objektivität aus.“⁹² Bei aller Unklarheit der Grenzziehung kann die Funktion des Begriffs der

⁸¹ Anonymer kritischer Hinweis auf die Würzburger Schule: L, S. 29 f.

⁸² L, S. 19; U, S. 5 f.

⁸³ U, S. 6.

⁸⁴ U, S. 116 (Begriff „Sinn“: G. Frege).

⁸⁵ U, S. 112.

⁸⁶ U, S. 117.

⁸⁷ R, S. 358.

⁸⁸ L, S. 29 f.; vgl. U, S. 117.

⁸⁹ „So muß es demnach noch eine Daseinsform geben neben den möglichen Existenzarten des Physischen, Psychischen und Metaphysischen.“: nämlich das „Gelten“ ...: U, S. 111. – Vom Bereich des „Metaphysischen wissen Husserls „Logische Untersuchungen“ nichts.

⁹⁰ L, Sp. 567; U, S. 30.

⁹¹ Husserl übernimmt den Begriff von Brentano.

⁹² E. Husserl. *Logische Untersuchungen I*, a. a. O., S. 190 f.; vgl. ders., *Logische Untersuchungen II*, a. a. O., S. 594-599. Zum letzten zitierten Satz Husserls bemerkt Moritz Schlick: „Was denn nun aber das Ideale in seiner Objektivität eigentlich ist, darüber vermissen wir jede positive Bestimmung; es ist etwas Nicht-Reales, und im übrigen wird die Bekanntheit des Lesers mit ihm einfach vorausgesetzt. Der Vertreter der Unabhängigkeitstheorie spricht von den Wahrheiten gerade so, als ob es sich um reale außerhalb des Subjekts existierende Sachen handelte, muß aber dabei immerzu erklären, daß es sich eben nicht um reale Existenzen handelt.“ (M. Schlick, *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, hrsg. v. P. Barth, 34. Jg., H. 4, Leipzig 1910, S. 411

Evidenz darin gesehen werden, den Vollzug der Wahrheitseinsicht vom psychologistischen Relativismus zu [30] lösen und an die ideal-logische Wahrheit des Urteilssinns zu binden⁹³, ohne in einem reinen Formalismus zu enden⁹⁴. Im Zuge der Analyse der Sinnstruktur des Urteils überträgt Heidegger den traditionellen Wahrheits-Begriff – *adaequatio rei et intellectus* – analog ins rein Logische: die Wahrheit im Urteil als Adäquation von Urteilsgegenstand und Bedeutungsgehalt.⁹⁵

Aus der Zweigliedrigkeit des Urteils, die er im übrigen nicht in der Grammatik, sondern im Erkenntnisbegriff („Gegenstandsbenächtigung“) gründen läßt, schließt Heidegger auf einen notwendigen *dritten* Bestandteil des Urteils: die Kopula; „denn sie repräsentiert die Relation zwischen Gegenstand und bestimmendem Bedeutungsgehalt. Das Gelten dieses von jenem besagt der logische Begriff der Kopula. Zugleich ist damit die *Frage nach dem ‚Sinn des Seins‘ im Urteil* (Hervorhebung – W.-D. G.) erledigt.“⁹⁶ Die Kopula hat demnach keine notwendige Beziehung zum „ist“, sondern repräsentiert das logische „gilt“. „Man kann sagen, sie sei das wesentlichste und eigentümliche Element im Urteil, aus dem einleuchtenden Grunde, weil in einer Relation eben die Relation vor den Gliedern, allerdings mitbestimmt durch dieselben, das Wesensmoment darstellt.“⁹⁷

So führt Heideggers Argumentation von der allgemeinen Frage nach dem Sinn des Sinns der Logik und sonderlich des Urteils zur Konkretion in der Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil und zu deren Beantwortung in der Bestimmung der Kopula als der Kristallisation der Wirklichkeit des Logischen. Um diese Sätze Heideggers, die den Angelpunkt seiner Dissertation darstellen, auch in ihrer zentralen werkgeschichtlichen Bedeutung würdigen zu können, ist daran zu denken, unter welcher leitenden Frage das Hauptwerk „*Sein und Zeit*“ steht: unter der Frage nach dem *Sinn von Sein*⁹⁸. – Auch dies wird sich im späteren Werk Heideggers – zum Thema „*Sein und Nichts*“ – noch als wichtig herausstellen: daß Heidegger in seinem Dissertations-Kapitel über das negative Urteil, in dem er bereits von den Erkenntnissen des Schlüssel-Kapitels ausgeht, die Negation in der Kopula lociert; wie mathematische Größen, so kann auch die Kopula mit einem positiven oder einem negativen Vorzeichen versehen werden.⁹⁹

Lask. Material und Form

Bevor Heideggers frühe Logik-Schriften kritisch resümiert werden, muß noch von dem Heidelberger Geltungsphilosophen Emil Lask, einem Schüler Rickert¹⁰⁰, die Rede sein, der Heidegger in dieser [31] Phase seines Denkens und darüber hinaus wesentlich und nachhaltig beeinflusst hat.¹⁰¹ Lask fiel

(zu Evidenz und Wahrheit bei Husserl S. 400 ff.). Merkwürdigerweise wird diese für Heideggers Thema so bemerkenswerte und ausführliche Arbeit von Heidegger nicht erwähnt. Vgl. J. Geysler, *Über Wahrheit und Evidenz*, Freiburg 1918, S. 42: „Die Evidenz besteht darin, daß der vom Urteilsakt intendierte gegenständliche Sachverhalt in seinem eigenen Selbst diesem Akt gegenwärtig ist. Er erfüllt selbst diesen Akt mit Inhalt oder wird ohne jede vermittelnde Vorstellung von diesem Akt in Besitz genommen.“ (Zur Auseinandersetzung Geyslers mit Evidenz-Begriffen und -Theorien s. auch: ders., *Auf dem Kampffelde der Logik*, Freiburg 1926)

⁹³ V. a. auch E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, a. a. O., S. 599.

⁹⁴ Für die Interpretation des weiteren Fortgangs der Philosophie Heideggers in und nach „*Sein und Zeit*“ wird es interessant sein, festzuhalten, daß Heidegger mit großem Interesse die Evidenz-Theorie von Hans Schmidkunz referiert: Dieser betrachtet den Relationscharakter der Evidenz *sub specie* beider Relate und unterscheidet zwischen der Evidenz *ad rem*, der „*Einleuchtendheit*“, und der Evidenz *ad hominem*, der „*Einsicht*“. (L, S. 39)

⁹⁵ U, S. 117.

⁹⁶ U, S. 119 f. – Vgl. S. 29 dieses Bandes: *Sinn des Sinnes*. (Vgl. auch „*die Frage nach dem Sinne des Existenzialbegriffs*“ und „*die Frage nach dem Sinne des Existenzialurteils*“ bei Otto Selz, *Existenz als Gegenstandsbestimmtheit*, in: *Münchener philosophische Abhandlungen*, Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet, München 1911, S. 288. Auch diese Arbeit wird bei Heidegger nirgends erwähnt.)

⁹⁷ U, S. 120.

⁹⁸ E. Morscher übersieht diese Entwicklungslinie; allerdings trifft sein Hinweis auf den Weg von der Frage nach dem Wesen des Sinns über die Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein ebenfalls zu. (E. Morscher, *Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 80/1973, S. 384 f.)

⁹⁹ U, S. 125.

¹⁰⁰ Rickert über Lask z. B.: H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen ⁴1921, S. X f. (Vorwort zur 3. Aufl. 1915), S. XIII f. (Vorwort zur 4. und 5. Aufl.); seit der 3. Aufl. ist das Werk Emil Lask gewidmet.

¹⁰¹ Hier vor allem wichtig Lasks Hauptschriften: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911; *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen 1912. Der junge Heidegger hat an einem Seminar Rickerts über Lask teilgenommen;

1915 als Kriegsfreiwilliger in Galizien. Sein Freund Georg Lukács, von 1912-1917 – mit Unterbrechungen – als Privatgelehrter in Heidelberg und dort wie Lask dem Kreis um Max Weber¹⁰² zugehörig, schrieb in den „Kant-Studien“ einen philosophischen Nachruf; über die Bedeutung Lasks heißt es da: „Heute stehen die Probleme, an dessen Kreuzweg ihm sein Werk entrissen ward, im Mittelpunkt der wichtigsten und schicksalhaftesten Entscheidung in der Philosophie. Heute ist ein sich Gegenwärtigmachen seines Werkes das ‚Aktuellste‘, was sich nur denken läßt.“¹⁰³

Im Anschluß an Husserl und Rickert steht auch Lask radikal gegen den Psychologismus, hält aber im Unterschied zu Heidegger nicht das Urteil für das Zentralelement der Logik: Für den Kantianer hat auch die reale gegenständliche Seinsregion, nicht nur das darauf bezogene Theoretische und das Urteil, eine logische Qualität. Die Sphäre des Seins, die sich mit dem Sinnlich-Seienden konstituiert, bildet das Fundament, auf das sich die Region eines zweiten Stockwerks, dessen Gebietskategorie das Gelten ist, aufbaut. Wie dieses?

Das Kernstück dieser Philosophie bildet die Theorie der Verklammerung von Material und Form, welche besagt: Das sinnliche, logisch „nackte“ Material wird nicht von der Kategorie und schon gar nicht vom Erkennen geformt, sondern die Kategorie-Form hat sich ihrem Material anzupassen, sie umschließt, „umgilt“ es – wie umgekehrt das Material nach Form als der Funktion des Logischen verlangt. „Form ist *hinweisend* zum Material, und das Material steht *in* der Form. In der Form-Material-Duplizität, in der Umschlossenheit und Betroffenheit des Materials durch die Form, liegt die Ugliedern der gesamten theoretischen Struktur, die nach der Kopernikanischen Voraussetzung mit der Gegenstandsstruktur zusammenfällt, und damit jene letzte Situationsbestimmtheit, die zwischen dem Logischen überhaupt und dem All des Denkbaren statthat.“¹⁰⁴ Form-Kategorien beziehen sich nicht allein auf sinnlich-seiendes Material; sie können selbst zum (formartigen) Material werden für Kategorien zweiten Grades, die sich mit den dann funktional materialen Kategorien ersten Grades zu Sinngebilden auf einer zweiten Ebene, im oberen Stockwerk, verklammern. Was Material ist und was Form, bestimmt sich allein aus der Funktion und der Position. Jede einzelne oder besondere Form kann wieder Material werden: für die Form der Form.¹⁰⁵

Gegenüber dem „urbildlichen Sinn“, der gegenständlichen ontologischen Primärverklammerung von Sinnlich-Seiendem als Material [32] und Sein als kategorialer Form, sind alle weiteren Ebenen „gekünstelt“ und verblassen; insbesondere gilt dies für die durch das Hinzutreten der erkennenden Subjektivität zustande kommende Sphäre der Reflexivität und den „nachbildlichen Sinn“ des Urteils. Der Subjekt-Prädikat-Relation des Urteils liegt das konstitutive Material-Form-Verhältnis letztlich der

siehe M. Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie, in: ders., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 82 f. – Lask-Bibliographie von K. Hohe in: Zwischen Rickert und Heidegger, Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 78/1971, S. 373-376.

¹⁰² Vgl. M. Weber, Max Weber – Ein Lebensbild, Tübingen 1926: zu Lask S. 537 f.; zu Lukács S. 473 f.

¹⁰³ G. von Lukács, Emil Lask. Ein Nachruf, in: Kant-Studien XXII, Berlin 1918, S. 370.

¹⁰⁴ E. Lask, Die Lehre vom Urteil, a. a. O., S. 55.

¹⁰⁵ Z. B. E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, in: Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Herrigel, Bd. 2, Tübingen 1923, S. 49 f. Siehe dazu L, S. 25: „L. verkennt den hier sich öffnenden regressus in infinitum nicht.“ – Vgl. § 60 der VI. Abhandlung in Husserls Logischen Untersuchungen II: „Mit der Möglichkeit, kategoriale Anschauungen selbst wieder zu Fundamenten neuer kategorialer Anschauungen zu machen ... hängt der *relative*, bloß *functionelle* Unterschied von Stoff und Form zusammen ... Offensichtlich vollzieht sich die Erfüllung dann in einer Kette von Acten, die uns die Stufenfolge der Fundierungen hinabführen.“ (S. 654 f.)

Da die Ebenen klar bestimmt sind, wird man von einem beliebigen regressus in infinitum bei Lask jedoch nicht reden können, wohl aber von einer Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit der logischen Struktur. Lask selbst lehnt die Vorstellung eines regressus in infinitum folgerichtig ausdrücklich ab (z. B. E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., S. 90).

(In anderer Weise relativiert und strukturiert die materialistische Dialektik den regressus in infinitum – und was mit diesem Begriff angesprochen ist – durch die grundlegende Unterscheidung zwischen objektiver Realität und Bewußtsein, deren Dialektik alle Reflexionsebenen bestimmt und durchdringt; die „Grundfrage der Philosophie“ wird durch einen möglichen Hinweis auf die Figur eines regressus also nicht idealistisch relativiert – allenfalls bereichert –, wohl aber wird der regressus mit seiner inneren Dialektik durch den fundamentalen dialektischen Bezug relativiert und strukturiert, in seinem Geltungsbereich bestimmt und auf die unerschöpfliche Bewegungs- und Beziehungsfülle der objektiven Dialektik zurückverwiesen).

Seinsregion zugrunde. Die Kopula ist dann reflexiv-nachbildlicher Ausdruck der für den Sinn konstitutiven Verklammerung. Nicht realer Gegenstand und geltender Sinn stehen sich hier gegenüber, sondern „urbildlicher“ und „nachbildlicher Sinn“; insofern die Distanz zwischen urbildlichem und nachbildlichem Sinn am Verhältnis von Urteilssinn einerseits und dem für diesen letztlich maßgebenden Gegenstand andererseits besonders deutlich wird, kommt dem Urteil wiederum auch in Lasks Philosophie ein vorrangiger Stellenwert zu.

Der systematischen Bestimmung der Material-Form-Einheit entspricht Lasks philosophiegeschichtliche Verhältnisbestimmung von vor- und nachkantischer Epoche: Die „vorkopernikanische“ Ansicht unterscheidet zwischen dem Theoretischen und den Gegenständen. Beide Seiten werden über die Distanz hinweg nach dem Maßstab von Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung verglichen; die Theorie ist Wahrheit „über“ die Gegenstände, und diese sind letztes Ziel der Erkenntnis. Die „kopernikanische Wende“ bedeutet nun aber keinen Bruch schlechthin, sondern eine neue Einbettung der „alten“ Philosophie und eine dementsprechende Perspektivverschiebung: Erhalten bleibt das Distanz- und Nachbildlichkeitsgefüge; aber mit den Gegenständen korreliert nicht mehr die Theorie, sondern *eine* theoretische Region, insofern der Ur-Bereich eben selbst „theoretische“ Region ist. „Nicht die Distanz- und Übereinstimmungstheorie überhaupt ist das exklusive Charakteristikum des ‚dogmatischen‘ Standpunkts, nicht sie ist es, was mit ihm steht und fällt, vielmehr nur diese Theorie bei gleichzeitiger Behauptung der Metalogizität für das gegenständliche Urbild.“¹⁰⁶ Eine Verklammerung also von Aristoteles und Kant auf kantianischer Grundlage.¹⁰⁷

Wissenschaftstheoretisch geht es Lask darum, mit der Verklammerungs- und Stockwerkstheorie ein umfassendes Kategoriensystem zu ermöglichen, das sich nicht allein auf die Seinssphäre, sondern auch auf den Gegenstand der Philosophie – als Geltungsphilosophie – selbst bezieht und der Einheit der Wissenschaften und des Denkbaren Rechnung trägt. Dabei fällt nicht nur Lasks „Drang nach Konkretion“¹⁰⁸ auf, sondern bei aller realistischen Tendenz auch die weltanschaulich absichernde idealistische Fundierung und Konstruktion: [33] erstens in Form der Übernahme der „kopernikanischen Voraussetzung“ und zweitens durch den spezifischen Aufbau des Verklammerungsganzen, dessen Einheit nicht durch dialektische Bewegung kohärent und gewährleistet ist, so doch dualistisch bleibt und sich diversem objektiv- wie subjektiv-idealisiertem Zugriff anbietet.

Das in der Philosophie Lasks, im Gefüge der bestimmenden (subjektiv-) idealistischen Fassung sichtbare relativ realistische Moment kann so etwas wie eine spezifische neukantianische Um- und Überformung eines kritischen Realismus repräsentieren (der, wie oben gezeigt, selbst ein Phänomen mit mehrschichtiger Dynamik hinsichtlich seines „Realismus“ darstellt)¹⁰⁹. So überrascht es nicht, bei Vertretern eines erkenntnistheoretischen Realismus ein waches Interesse für die Philosophie von Emil Lask zu finden: Geysers verhält sich dabei eher vorsichtig, Külle eher optimistisch.

Geysers referiert Lask in seiner „Grundlegung“¹¹⁰ ausführlich und korrekt und würdigt seine Theorien als „das feinste Destillat der Freiburg-Heidelberger Atmosphäre“¹¹¹; er kritisiert Lasks „dogmatischen“, da völlig ungeprüften (subjektiven) Idealismus, der Kant diskussionslos als Dogma setze, und

¹⁰⁶ E. Lask, Die Lehre vom Urteil, a. a. O., S. 87.

¹⁰⁷ Entsprechend bemüht sich Lask auch um eine für (Neu-)Kantianer verständliche Erklärung „der Aristotelisch-scholastischen Unterscheidung von ‚Form‘ und ‚Materie‘ der theoretischen Gebilde“: „Die Materie ist der den Gegenständen selbst entnommene Bestand, dem die gegenständlichen Elemente Subjekt und Prädikat angehören. Die Form dagegen besteht in den besonderen Strukturkomplifikationen, denen die Gegenstände in der theoretischen Region unterworfen werden.“ (Ebenda, S. 86)

¹⁰⁸ G. von Lukács, Emil Lask, Ein Nachruf, a. a. O., S. 350.

¹⁰⁹ Dabei ist v. a. an die undurchdringliche Härte zu denken, die Lask dem Material gegenüber der Form zuerkennt, und daran, daß das so qualifizierte Material – und nicht die Form – als principium individuationis fungiert: E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., S. 61 (Wird damit der philosophischen Funktion nach Kants „Ding an sich“ individualisiert und in die Verklammerungseinheit transportiert – und an den ursprünglichen realistischen Anspruch wenigstens noch vage erinnert?). – Von der anderen Seite kann die Einheit von Erfahrung und Denken öder das Verhältnis von empirischer Wissenschaft und Metaphysik (oder auch von den Gegenständen der empirischen Wissenschaft und der Seele) als so etwas wie eine „Material-Form-Verklammerung“ verstanden werden.

¹¹⁰ J. Geysers, Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung, a. a. O., Kap. IX.

¹¹¹ Ebenda, S. 260.

weist andererseits auf einen Punkt hin, wo der subjektive in objektiven Idealismus umzuschlagen scheint: „Dürfen wir dem ‚Sinn‘ irgendein von seinem Gedacht- und Erlebtsein unabhängiges Dasein, ein gewisses Fürsichsein zuschreiben? Wenn wir angesichts dieser Frage die Äußerungen Lasks noch einmal durchlesen, dann müssen wir zu dem Schluß kommen, daß Lask diese Frage bejaht. Das aber ist, ob man es wahr haben will oder nicht, der Platonische Ultrarealismus.“¹¹² Für dieses Problem und andere Schwierigkeiten bietet Geysen, wen wundert’s, als Ausweg scholastische Metaphysik an: „Das Urerste ist nicht das Denken und Erkennen, sondern das Sein ... Selbstverständlich kann das urerste Sein, in dem so Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ihre urerste Wurzel haben, nur das unendliche, göttliche Sein sein.“¹¹³ Bei entsprechender Umfunktionierung und Umorientierung könne die Philosophie Lasks dann „zu einer durchaus brauchbaren Wahrheitstheorie“¹¹⁴ werden. Man bedenke, daß bei Lask vor aller nachbildlichen Wahrheit des Urteils die Dinge, als onto-logische Verklammerungsgebilde verstanden, selbst wahr sind: ein onto-logischer Wahrheitsbegriff, der trotz des subjektiven Idealismus, der ihn trägt, und trotz der Abwehr und Relativierung jeglicher „Korrelationstheorien“ auf den Scholastiker reizvoll wirken *muß*. Insbesondere macht Geysen geltend, daß die Aporie des Zirkels, in dem jeder subjektive Idealismus mit Notwendigkeit steht, insofern das Erkenntnissubjekt seine [34] Subjektivität nicht verlassen kann und ihm das Kriterium eines außersubjektiven Gegenstandes fehlt, nicht ohne Ontologie, nicht ohne Metaphysik überwunden werden könne.¹¹⁵

Auf jeden Fall muß die Philosophie Lasks für den Neuthomismus interessant und attraktiv sein: hinsichtlich der – wie auch immer „verblaßten“ und „gekünstelten“ – „Nachbildlichkeit“ des Urteilsinns, der Ablehnung impressionistischer Erkenntnistheorie¹¹⁶ und hinsichtlich der Material-Form-Verklammerung (Hylemorphismus), mit der zudem ein ontologischen Wahrheitsbegriff zusammenhängt; auf jeden Fall muß er sich aber auch entschieden wehren: gegen die Integrierung dieser Momente in ein subjektiv-idealistisches System und gegen die „Panarchie des Logos“, dem trotz aller Dementis eine Tendenz zum Panlogismus innewohnt, und muß dem entgegenstellen: die aristotelisch-thomistische Metaphysik mit dem entsprechenden erkenntnistheoretischen Realismus.

Zum Unterschied von Geysen sieht Külpe in Lask sehr schnell einen Bundesgenossen – Geysen interpretiert da zweifellos genauer. Külpe schließt aus der „bedeutungsbestimmenden Gewalt des alogischen Materials“¹¹⁷, daß Lask den kantianischen Phänomenalismus auf gegeben habe, und meint, im Sinne Lasks das Material aus der Verklammerung herausnehmen und seine Eigenständigkeit anerkennen zu können: „Die Form ändert nichts an Gehalt und Wesen des in sie eingehenden Materials, und dieses kann darum *so wie es an sich ist* (Hervorhebung – W.-D. G.) erkannt, d. h. nach Lask in die kategoriale Form eingefangen werden.“¹¹⁸ So wäre denn Lask Kantianer lediglich aus Versehen.

Und Heidegger? Heidegger sieht 1912, also unmittelbar nach dem Erscheinen der beiden Hauptschriften Lasks, die Tendenz zur Konvergenz den auf transzendentalphilosophischer Grundlage suchenden Arbeiten Lasks und der auf aristotelischen Grundlage argumentierenden Arbeiten Geysens.¹¹⁹ Zwar dementiert er sofort wieder: die beiden Auffassungen klafften, so nahe sie sich schienen, so weit auseinander; dennoch ist dies der Punkt, an dem sich sein Interesse an Lask festmacht – ein Engagement, das ihn nicht mehr losläßt. Er hebt in seinem Forschungsbericht die Erweiterung des Anwendungsbereichs der Kategorien auf das Gebiet der Philosophie selbst hervor, den *Formgehalt des Seins gegenüber dem Seienden*¹²⁰, ebenso die Gebietsfremdheit von Logik und Grammatik und die logische Begründung des Urteils.¹²¹ Hier wieder der faszinierende Gedanke: „Lask

¹¹² Ebenda, S. 277.

¹¹³ Ebenda, S. 278; vgl. S. 304.

¹¹⁴ Ebenda.

¹¹⁵ Ebenda, S. 285 f., S. 299 ff. (vgl. zu diesem Problem auch L, S. 40 f.)

¹¹⁶ E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., S. 84.

¹¹⁷ O. Külpe, Zur Kategorienlehre, a. a. O., S. 22 (E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., S. 61).

¹¹⁸ Ebenda, S. 24.

¹¹⁹ L, S. 34.

¹²⁰ L, S. 24 f.

¹²¹ L, S. 32 f.

versucht mit seiner Prädikationstheorie Aristoteles und Kant einander so nah als möglich zu bringen.“¹²² [35]

Probleme des Antipsychologismus

Die „reine Logik“ des Antipsychologismus ist, zunächst und unspezifisch, von kategorial unangemessenem Beiwerk und methodischer Unschärfe gereinigte formale Logik. Daß Heidegger diese gegen den Psychologismus gerichtete philosophische Bewegung auf dem ihm vorgegebenen Niveau der modernen formalen Logik aktiv mitvollzogen hat, prägt die Ausbildung seiner eigenen Philosophie in wesentlicher Weise mit; neben anderen Faktoren gewinnt er gerade auch mit dieser Bewegung eine Ebene philosophischer Abstraktion und Formalität und sichert er einen Bereich und einen Gegenstand der *Philosophie*, die ihm einerseits ein philosophisches Format verleihen, das ihn beispielsweise gegen Anthropologismus schützt (was für das Verständnis von „Sein und Zeit“ von großer Wichtigkeit ist), die ihn andererseits aber bei der Gewinnung seiner philosophischen Richtung mit spezifischen, sich durchhaltenden Problemen befrachten.

Wo liegen die Hauptprobleme des bürgerlichen, des nicht-dialektischen und nicht-materialistischen Antipsychologismus der vorgestellten Varianten? Nicht darin, daß er die Logik zur Realität des „ist“ in eine deutlich abgehobene Position zu rücken sucht, und nicht darin, daß er als das „Ziel den Logik“ angibt, „die objektive *Bedeutung* herauszustellen“¹²³; im Gegenteil: dadurch schafft er günstige Ausgangsbedingungen zur Klärung erkenntnistheoretischen Fragen und Grundfragen. Gerade mit dieser Klarstellung der Kluft zwischen dem (zugrunde liegenden) Gegenstand und der entsprechenden logischen Bedeutung aber hängt die Schwierigkeit zusammen: Der Antipsychologismus droht das Kind mit dem Bade auszuschütten; undialektisch und dualistisch trennt er den Inhalt von der Bewegung, von der Prozessualität, die zum Inhalt führt und ihn konstituiert. Die Vermittlung der beiden von ihm unterschiedenen Bereiche und deren Verhältnisbestimmung vermag er nicht zu leisten; hat der Antipsycholog die Stufenleiter zum Plateau der formalen Logik erklommen, kippt er die Leiter um; Herkunft und Weg interessieren ihn nicht mehr.

Wie wird die Kluft überspannt? Wie ist der logische Bestand als Sinn von ..., der letztlich auf eine Region außerhalb des rein Logischen verweist, möglich? Am leichtesten hat es bei der Beantwortung dieser Frage die (Neu-) Scholastik; ihre Lösung ist – den spezifischen objektiven Idealismus vorausgesetzt – in sich am stimmigsten: Das göttliche kreatorische und kognitive Subjekt begründet, gewährleistet und vermittelt die Ebenen der Erkenntnis.

[36] Husserl versucht, neben den Begriffen des Geltens und des Sinns, denen die formalen Zusammenhänge zu definieren auferlegt ist, mit der Logik ein Moment des *Lebens* zu verbinden und das „Erlebnis“ der Evidenz theoretisch zu fassen.

Lask konstruiert ein bestechendes System der Relationsanalogien, in dem sich die beiden distanzier-ten Seiten urbildlich-abbildlich vermitteln¹²⁴; der subjektive Idealismus stellt das Problem nicht in voller Schärfe, da er den Sinn-Bereich nicht zu transzendieren braucht; er ist schon immer bei ...

Sowohl Husserl als auch Lask stehen insofern tatsächlich in dem Maße unter einem permanenten Platonismus-Verdacht, wie die beiden Seiten des Grabens nicht dialektisch vermittelt werden und der geltende Sinn sich von der Geschichte der Erkenntnis verselbständigt. Husserl weist den Platonismus-Vorwurf präventiv zurück; Lask ist ihm – trotz der Meinung Geysers weniger ausgesetzt, da er das Sinnlich-Seiende von vornherein in den Sinn integriert.

Heidegger, dessen Überlegungen an allen genannten Positionen, und nicht nur an diesen, partizipieren und der diese Richtungen zu vereinen trachtet, übersieht das hier angesprochene Problem keineswegs.

¹²² Ebenda. Zu Lask siehe auch: U, S. 118 f. Anm. 9, 10. – Zum Thema Aristoteles und Kant bei Heidegger in dieser Periode seiner Philosophie vgl.: M. Heidegger, Rezension: Ch. Sentrout, Kant und Aristoteles, Kempten und München 1911, in: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, Freiburg 1914, Nr. 7 („Die Wissenschaftstheoretische Einstellung fehlt der aristotelisch-scholastischen Philosophie bis heute.“ Sp. 332 = Heidegger-Gesamtausgabe, Bd. 1, a. a. O., S. 53).

¹²³ L, S. 37.

¹²⁴ Dieses Verhältnis wird allerdings nur beschrieben, nicht in seinem „Wie“ erklärt.

Er ordnet die Logik dem *Erkennen* zu, rückt das Urteil mit und wegen seiner Relationshaltigkeit ins Zentrum der Logik, bestimmt hier wiederum die Kopula als das primäre Glied; sie repräsentiert die Relation des Urteils und vermittelt die rein-logische Wahrheit mit der erkannten Wahrheit im Sinne einer realistischen Erkenntnistheorie, den Gegenstand im Urteil mit dem realen Erkenntnisgegenstand. Das mit dem Antipsychologismus gesetzte Problem bleibt bei Heidegger ausdrücklich ungeklärt: Im Logik-Aufsatz nennt er das Psychische im Verhältnis zum Logischen dessen „Operationsbasis“, „weil wir es eben mit der eigenartigen, *vielleicht nie ganz aufhellbare Probleme in sich bergen den Tatsache* (Hervorhebung – W.-D. G.) zu tun haben, daß das Logische ins Psychische eingehftet ist“¹²⁵. Ähnlich heißt es im Logik-Buch: „Wie die Beziehung zwischen psychischer Realität und geltendem Urteilsbestand zu charakterisieren ist, *ob in dieser Frage je eine tiefere Lösung wird erzielt werden können* (Hervorhebung – W.-D. G.), das bleibe dahingestellt“¹²⁶. Sind diese zunächst resignativ sich anhörenden Töne allein offener Ausdruck und Eingeständnis der theoretischen Schwierigkeit? Oder sieht hier der Scholastiker – das wären mögliche Zwischentöne – positiv einen legitimen Ort der *Mystik*?

Die genannte Schwierigkeit des undialektischen Antipsychologismus läßt sich auch unter einem anderen Aspekt betrachten, nämlich [37] *sub specie realitatis*: Er läßt die Art der Realität dessen, was ist und auf das sich die logische Geltung, wie auch immer, bezieht, letztlich unbestimmt und kann daher die Herkunft und Wirklichkeitsweise des Logischen nicht aus der Systematik und Bewegung der Realitätsstruktur oder doch wenigstens in systematischer Verbindung mit dieser folgerichtig entwickeln¹²⁷:

Die ideale Einheit der. Wissenschaften, um die es Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ geht, steht zwar in Verbindung mit dem Zusammenhang der „Sachen“, wird aber nicht von der Einheit der objektiv-realen Welt vorgegeben;¹²⁸ in Übereinstimmung damit resultiert die Objektivität der reinen Logik nicht etwa aus der Adäquation des materiell begründeten Widerspiegelungsprozesses, sondern primär aus der idealen Axiomatik. – Lasks Bestimmung der Realität ist dadurch charakterisiert, daß er einerseits in und mit der urbildlichen Material-Form-Verklammerung die Realität der Dinge relativ und in dem Maße, wie es die unmittelbaren Bedürfnisse der Wissenschaften verlangen, faktisch freigibt, andererseits aber in nächster und letzter Linie die darin liegende „Gefährlichkeit“ durch den systematischen Agnostizismus hinsichtlich des Dings an sich prinzipiell antimaterialistisch revoziert und absichert.

Die formale Logik, wenn sie nicht in die dialektische Logik integriert und auf diese relativiert wird, trägt die Frage nach dem Verhältnis von Logischem und Historischem im Denken notwendig ungelöst in sich. Zugleich und in notwendigem Zusammenhang damit trennt sie undialektisch Theorie und Praxis und mißt dem erkennenden Subjekt eine lediglich passive Rolle zu; der undialektische Antipsychologismus ist grundsätzlich affirmativ und, was den Gegenstand der Affirmation betrifft, unkritisch. Wie sollte es auch anders sein, wenn das Realitätsproblem nicht in systematischer Konsequenz umfassend gestellt und geklärt wird?

Auch Külpe kommt im Grundsätzlichen über diese Insuffizienz, über diese Aporie nicht hinaus. Zwar sieht er die „idealen Objekte“ als *Resultat* von „Abstraktion, Kombination oder Modifikation“, deren „Grundlage ... in den Wirklichkeiten des Bewußtseins zu finden ist“,¹²⁹ die wiederum mit den „realen Objekten“ in Beziehung stehen. Die zum Materialismus drängenden Tendenzen setzen sich in Külpes Auffassung aber nicht hinreichend durch – philosophisch gesehen vor allem deswegen nicht, weil sie keine Einsicht in den *dialektischen* Zusammenhang der Welt zeigt; ist das „Ideale“ einmal entstanden, wird ihm die Bewegung bestritten, die Beständigkeit wird verabsolutiert: Gegenstand der

¹²⁵ L, S. 29 f.

¹²⁶ U, S. 117.

¹²⁷ Für den „Antipsychologismus“ der Scholastik gilt dies nur eingeschränkt: Sie hat in der Realitätsfrage mit der Kriseologie einen systematischen Vorzug.

¹²⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* 1, a. a. O., S. 229: „*Gegeben* sind uns diese beiden, nur abstraktiv ohne einander zu denkenden Einheiten – die Einheit der Gegenständlichkeit auf der einen, die der Wahrheit auf der anderen Seite – ... in der *Erkenntnis*.“

¹²⁹ O. Külpe, *Die Realisierung* I, a. a. O., S. 13.

„Idealwissenschaften“ sind „der Er-[38]fahrung gegenüber verselbständigte, starr gewordene, a priori gesetzte Gegenstände“.¹³⁰

Die Frage verlangt nach der materialistischen Dialektik. Deren Kategorien erschließen die logische Abstraktion genetisch und inhaltlich – in der logisch-historischen Einheit von Prozessualität und ideellem Charakter – und dienen zugleich als Grundlegung einer allgemeinen Wissenschaftslehre; sie führen das Wesen des Logischen auf die Bewegung der objektiven Dialektik zurück, verstehen sie als deren Widerspiegelung und erklären sie aus der geschichtlichen Notwendigkeit und dem gesellschaftlichen Bedürfnis; die dialektische Fundierung der Logik in der materiell determinierten Praxis erlaubt es, logische Formen in ihrer relativen Eigenständigkeit zu analysieren und verhindert ihre idealistische und positivistische Verselbständigung: „Die Gesetze der Logik sind Widerspiegelungen des Objektiven im subjektiven Bewußtsein des Menschen.“¹³¹ „Die praktische Tätigkeit des Menschen mußte das Bewußtsein des Menschen milliardenmal zur Wiederholung der verschiedenen logischen Figuren führen, damit diese Figuren die Bedeutung von Axiomen erhalten konnten.“¹³²

Nun ignoriert aber die offizielle Philosophie an den Universitäten des bürgerlichen Staates, zumindest in der Zeit, die hier ins Blickfeld genommen ist, die materialistisch-dialektische Philosophie, die im Zusammenhang mit der revolutionären Arbeiterbewegung und mit den modernen Wissenschaften und als deren Teil entwickelt wurde und in der sich die Philosophiegeschichte auf ganz neue Weise dialektisch fortsetzt; aufgrund äußerer und innerer Faktoren bleibt die materialistische Philosophie¹³³, gar die dialektisch-materialistische von Marx, Engels und Lenin, ausgesperrt, verboten.¹³⁴ Bürgerlichen Philosophen, die diese Situation in der Regel nicht durchschauen und nicht zu verantworten haben und die sich redlich und ohne Arg um die von der Sache gestellten Probleme mühen, ohne zu der dem historischen Niveau angemessenen Lösung gelangen oder sie akzeptieren zu dürfen, bleibt auch und gerade auf dem Feld der Erkenntnistheorie und der Logik nur die Suche im Spannungsrahmen der Möglichkeiten des objektiven und des subjektiven Idealismus. Unter solchen Bedingungen

¹³⁰ Ebenda.

¹³¹ W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1970, S. 174.

¹³² Ebenda, S. 181.

¹³³ So wurde auch gegen den nichtdialektischen Materialisten Feuerbach ein Berufsverbot verhängt.

¹³⁴ Vgl. F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, S. 306 f.: „Und auf dem Gebiet der historischen Wissenschaften, die Philosophie eingeschlossen, ist mit der klassischen Philosophie der alte theoretisch-rücksichtslose Geist ... verschwunden; gedankenloser Eklektizismus, ängstliche Rücksicht auf Karriere und Einkommen ... sind an seine Stelle getreten. Die offiziellen Vertreter dieser Wissenschaft sind die unverhüllten Ideologen der Bourgeoisie und des bestehenden Staats geworden – aber zu einer Zeit, wo beide im offenen Gegensatz stehn zur Arbeiterklasse. Und nur bei der Arbeiterklasse besteht der deutsche theoretische Sinn unverkümmert fort. ... hier finden keine Rücksichten statt auf Karriere, auf Profitmacherei, auf gnädige Protektion von oben; im Gegenteil, je rücksichtsloser und unbefangener die Wissenschaft vorgeht, desto mehr befindet sie sich im Einklang mit den Interessen und Strebungen der Arbeiter.“

Vgl. K. Liebknecht, Rede im preußischen Abgeordnetenhaus am 25. April 1910: „In Amerika ist man in dieser Beziehung etwas einfacher, etwas mehr geradeaus als in Deutschland. Dort werden einfach von großen Kapitalisten Universitäten oder Lehrstühle gestiftet mit der ganz bestimmten Anweisung, daß auf diesen Lehrstühlen eine ganz bestimmte Meinung gelehrt werden müsse, die gerade dem Interesse der betreffenden Kapitalisten entspricht. Von dieser amerikanisierten Wissenschaft ist ... Deutschland auch heute schon nicht ganz frei ... Die Bevölkerung, die an den Universitäten in Preußen Interesse hat, besteht nicht ... nur aus Angehörigen der herrschenden Klassen; nein, das Interesse an den Universitäten ist bis in die weitesten Kreise auch der Arbeiterschaft hinein lebendig, und gerade deren Bildungsbestrebungen sind so mächtig, daß jeder, der seine Augen öffnet, sieht, wie aus der freien Initiative des Proletariats unendlich Wichtiges fortwährend geschaffen wird.“ (zit. nach: Konsequent, 4/1979, Berlin (West), S. 19) – Der Marburger Neukantianer Friedrich Albert Lange schreibt: „Daß solche Anschauungen (wie sie die Monarchen besitzen) auch auf den Männern der Wissenschaft lasten, ist aus der Teilung der Arbeit auf geistigem Gebiet leicht zu erklären. Bei der Seltenheit einer freien, die Resultate aller Wissenschaften in einem Brennpunkt sammelnden Philosophie. sind auch unsere gelehrtesten und erfolgreichsten Forscher bis zu einem gewissen Grade Kinder des allgemeinen Vorurteils, indem sie zwar in ihrem engeren Kreise sehr scharf sehen, außerhalb desselben aber nicht. Rechnet man dazu das Unglück einer vom Staat erhaltenen und gewerbsmäßig betriebenen ‚Philosophie‘, welche bereit ist, das Bestehende für das Vernünftige zu erklären, so wird man genug Gründe der Zurückhaltung entdecken, wo einmal die wissenschaftlichen Fragen selbst so ganz unmittelbar auf die Elemente zukünftiger Weltrevolutionen hinführen.“ (F. A. Lange, Die Arbeiterfrage, Leipzig 1910, S. 33. 1. Aufl.: 1865, 2. Aufl., der das Zitat entstammt, 1870. August Bebel weist im Vorwort zur 25. Auflage von „Die Frau und der Sozialismus“ auf diese Stelle hin: A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus, Berlin und Frankfurt am Main 1979, Jubiläumsausgabe, S. 426 f.)

(Teil-) Ergebnisse (etwa als Sätze einer Wissenschaftstheorie) zeitigen zu sollen, wie sie von den Wissenschaften, von seiten der Entwicklung der Produktivkräfte im Interesse der Profitmaximierung und der Herrschaftssicherung der großen Bourgeoisie gefordert werden, – Philosophie treiben zu sollen, ohne den historisch reaktionär gewordenen Interessen der Bourgeoisie zu nahe zu treten, [39] das heißt: um ihnen dienstbar zu sein, nötigt und befähigt zuweilen zu äußerst subtilen und sublimen Gedankengängen; dabei wird, soweit über echte Fragen ernsthaft nachgedacht wird, verständlicherweise nicht einfach Unsinn gefördert, sondern auch relativ und partiell Brauchbares, weil und insofern Wahres.

Insonderheit ist interessant zu beobachten, daß und wie logische und erkenntnistheoretische Fragestellungen immer wieder sachnotwendig zur umfassenderen Klärung der Philosophie im Ganzen und zur ontologischen Klärung drängen. Dabei bleibt, wie gesagt, der materialistische Weg bei Strafe der Exkommunikation versperrt, zumal die Philosophie im Ganzen sich vorzunehmen die Entscheidung zwischen Materialismus und Idealismus zuspitzt, die Möglichkeiten (scheinbarer) Ausweichmanöver einschränkt und bereits durch die Komplizierung der Systematik verstärkt zur Dialektik drängt; bezogen auf das Ganze der Philosophie ist der Idealismus als Idealismus und in seinem, wie Lenin sagen würde, „pfäffischen“ Charakter schwerer zu verstecken als bei einer Verengung des Blickwinkels auf Erkenntnistheorie und Logik, die für die unmittelbaren Bedürfnisse der Bourgeoisie zunächst auch ausreicht.

In einem allgemeinen, formalen Sinn hat Geysler völlig recht, wenn er Lask auffordert, die Fixierung auf nur einen Teil der Philosophie aufzugeben; die Neuscholastik hat hierin gegenüber den anderen zeitgenössischen bürgerlichen Richtungen in der Philosophie deutlichen systematischen Vorrang.

Es fehlt auch Lask durchaus nicht an einschlägigem philosophischem Problembewußtsein. So will er mit seiner „Lehre vom Urteil“ „einen vorbereitenden Beitrag zu der Erkenntnis liefern, daß auch die Themata der Logik nur auf dem Grunde einer alles durchdringenden einheitlichen philosophischen Orientierung zu bewältigen sind“¹³⁵.

Erst recht gilt solche Einsicht für den katholischen Philosophen Heidegger. Am Schluß seiner Dissertation blickt er auf die philosophische Aufgabe, „den Gesamtbereich des ‚Seins‘ in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen (zu) gliedern, deren Eigenartigkeit scharf heraus(zu)heben und die Art ihrer Erkenntnis und die Tragweite derselben sicher bestimmen (zu) können“¹³⁶. Seine Arbeit möchte er als eine „philosophische“ verstanden wissen „indem sie im Dienste des letzten Ganzen unternommen wurde“¹³⁷.

Was er damit meint und was er im Blick hat, klärt sich in seinem zweiten Buch und wird dort ausgeführt.

[40] Emil Lask spielt für Heideggers Philosophie im Stadium ihrer Herausbildung die Rolle eines Angelpunktes, eines Scharniers zwischen erkenntnistheoretischem „kritischem Realismus“ und scholastischer Logik einerseits und dem Neukantianismus, in dessen direkter Umgebung und auch in dessen Kontext Heidegger philosophisch existiert, andererseits – verkürzt gesagt: zwischen Aristoteles-Thomas und Kant. In diesem philosophischen Bereich und in die genannten Suchrichtungen der Erkenntnistheorie und der Logik bei stillschweigender Annahme einer theologisch-philosophischen Systematik arbeitet Heidegger nach seiner Promotion in Freiburg weiter. Dabei nimmt seine eigene philosophische Position, nimmt sein Proprium immer unverwechselbarer Gestalt an und tritt aus dem badisch-neuscholastischen Mutterschoß, in dem es polymorph-synkretistisch heranwächst, sich mehr und mehr formend und emanzipierend zutage.

[41]

¹³⁵ E. Lask, Die Lehre vom Urteil, a. a. O., S. III.

¹³⁶ U, S. 128.

¹³⁷ Ebenda.

II. Habilitation über Duns Scotus: Verstärkte Gravitation zum transzendentalen Idealismus

Soweit die angeführten schriftlichen Zeugnisse einen Einblick in das Denken des jungen Heidegger und in maßgebliche und richtungsbestimmende Quellen dieses Denkens erlauben, kann man resümierend festhalten: Es ist geprägt von aristotelisch-thomistischer (Neu-) Scholastik, findet aus der Nachbarschaft zeitgenössischer Philosophie eine Stütze und Bestätigung im erkenntnistheoretischen „kritischen Realismus“ Oswald Külpes und eine weitere Versicherung, Bereicherung und Triebkraft in Husserls Programm gegen die „Unphilosophie“ des Psychologismus und für eine „reine“, eine philosophische Logik; es ist fasziniert von der Philosophie Emil Lasks, der sich von Seiten des Neukantianismus weit an Positionen eines kritischen Realismus herangearbeitet hatte und dessen logisches Gebäude nicht nur von Kant, sondern auch – in relativierender Einschränkung und mit prinzipiellen Einwänden – von der aristotelischen Tradition her eingesehen werden kann. Von der Philosophie von „Sein und Zeit“ trennen Heidegger in dieser Phase jedoch noch wesentliche Schritte seiner philosophischen Entwicklung, obwohl bereits tragende Elemente für „Sein und Zeit“ erarbeitet und bereitgestellt sind und die ersten Schriften, von „Sein und Zeit“ aus gelesen, wichtige Elemente des Hauptwerks schon deutlich erkennen lassen. Heideggers nächste und bis dahin umfangreichste Veröffentlichung entstand zum größten Teil 1914/15 und erschien 1916 als Freiburger Habilitationsschrift: „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“¹. Gewidmet ist das Buch Heinrich Rickert; im Vorwort wird die Widmung faktisch auf Emil Lask ausgedehnt.

Für sich genommen könnten die beiden vorgestellten Logik-Arbeiten den Eindruck erwecken, die anfänglich gegebene Bindung an die Scholastik würde sich allmählich verlieren. Daß eine solche Schlußfolgerung falsch ist, daß auch diese Arbeiten, obwohl nicht immer in ausdrücklicher Form, den scholastischen Kontext nicht verlassen, [42] kommt im Zusammenhang mit der Habilitationsschrift zum Vorschein: Diese schließt sich unmittelbar an die Logik-Studien an und führt sie weiter, nun jedoch im Medium scholastischer Logik.

Vorwort: Zur Konzeption

Programm einer Philosophiegeschichtsschreibung

Ein, vielleicht auch *das* grundsätzliche Ausgangsproblem des katholischen Philosophen Heidegger, das wohl auch als Rechtfertigungsproblem verstanden werden darf, ist folgendes: Der Neuscholastiker hat an der „modernen“ Philosophie, mit der er in Berührung gekommen war – und das waren damals in Baden nicht die schlechtesten Vertreter zeitgenössischer bürgerlicher Philosophie! – Geschmack gefunden; sie beanspruchte sein philosophisches Interesse, wahrscheinlich bedeutete sie ihm auch die große subjektive Befreiung. In dem Maße aber, wie ihm Denkmöglichkeiten und Richtungen von Problemlösungen, wie er sie aus der Scholastik nicht kannte, attraktiv wurden, mußte sich auch das Bewußtsein verstärken, daß die scholastische Philosophie, die ihm Herkunft und Heimat war (und blieb), den Ansprüchen „moderner“ Fragestellungen, etwa wissenschaftstheoretischer Art, nicht genügen konnte; was vom Original gilt, trifft verstärkt und erst recht die sterile, einfach repristinierende Form der Neuscholastik die es zudem an einem reflektierten Verständnis philosophiegeschichtlicher Arbeit und häufig auch an wissenschaftlicher Genauigkeit der Aristoteles- und Thomas-Forschung fehlen läßt.²

Die Philosophie Heideggers hat es also nicht nur mit der Kluft zwischen der logischen Geltung und der psychischen Realität zu tun, sondern auch mit dem „garstigen Graben“ (Lessing) zwischen den geschichtlichen Epochen des Mittelalters und der Neuzeit, bzw. der „Moderne“. Letztere charakterisiert Heidegger vor allem mit der Befreiung des Subjekts aus der verhältnismäßig fixen Einbindung in die Gesamtwirklichkeit und der damit zusammenhängenden Weite und Beweglichkeit erkenntnistheoretischer Forschung; zur Charakterisierung des Mittelalters hebt er entsprechend eine Gebundenheit des

¹ M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen 1916. (In: M. Heidegger, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972, und in: Gesamtausgabe, Bd. 1, Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1978. Hier zitiert nach der Ausgabe von 1972).

² Vgl. dazu auch die o. g. Sentroul-Rezension, S. 184 Anm. 122 dieses Bandes.

Subjekts in der Abhängigkeit von der Transzendenz hervor und ein damit zusammenhängendes vergleichsweise mangelhaftes kritisches Methodenbewußtsein.³

Den philosophiegeschichtlichen Graben versucht Heidegger erstens [43] inhaltlich zu überbrücken. Gemäß der flexiblen und „modernen“ Version der Neuscholastik dienen ihm dabei als Brücken sowohl gegenwärtige philosophische Konzeptionen, die auch von der Scholastik her unter Beibehaltung einer gewissen Kontinuität gelesen werden können – und insofern dies der Fall ist –, als auch scholastisches Denken, das – und sofern es –, „modern“ gelesen werden kann: „Bisher hat man die Logik der Scholastik meist nur als spitzfindige Syllogistik und als Abbild der aristotelischen Logik betrachtet. Sucht man sie einmal von modernen logischen Problemen aus zu verstehen, dann ergibt sich sofort ein anderer Aspekt. Sie erfährt eine ganz neue Charakteristik, so zwar, daß die Gesamtheit der das Erleb- und Denkbare zusammenhaltenden und formenden Begriffe systematisch aufgeführt wird.“⁴ Solcher inhaltlichen Verbindung von mittelalterlichem und zeitgenössischem Denken, die bei aller Differenz eine kontinuierliche Einheit dessen, was philosophisch gedacht wird, unterstellt, korrespondiert die Bestreitung eines philosophiegeschichtlichen Fortschritts: die Probleme werden lediglich „ausgewickelt“. Unter Berufung auf eine „Konstanz der Menschennatur“⁵ wird „die Zeit, als *historische* Kategorie hier verstanden, ... gleichsam ausgeschaltet“⁶, – husserlianisch könnte Heidegger auch sagen: eingeklammert. Das ist gute scholastische *philosophia perennis*⁷, wenn auch als problembegründete „modernisiert“, die in dieser Form zudem durchaus auch den Vorstellungen über Philosophiegeschichte, wie sie im neukantianischen Bereich (und eben auch bei Husserl) selbstverständlich sind, entspricht – selbst also ein inhaltliches Philosophoumenon, das von der Scholastik wie vom Neukantianismus her verstanden werden kann und sich so – als *philosophia perennis* – zirkelförmig selbst begründet.

Damit ist aber bereits die zweite, die methodische Seite der „Überwindung“ der Epochen-Distanz angesprochen. Bei Dilthey und im badischen Neukantianismus, bereichert durch die – auf dem Humus der badischen Schule besonders gut gedeihende – Lebensphilosophie, findet Heidegger, was er methodologisch zur Bewältigung seines Problems der Philosophiegeschichte braucht; das genannte Syndrom tritt bei Heidegger erstmals hier im Scotus-Buch in Erscheinung. Heidegger plädiert für eine – ausdrücklich subjektivistisch-lebensphilosophisch gefärbte⁸ – *verstehende* Philosophiegeschichtsschreibung; bezeichnenderweise setzt er Geschichte, wie er sie in diesem Zusammenhang versteht, in Anführungszeichen und spricht von der „Geschichte“ der Philosophie und von philosophie-„geschichtlicher“ Betrachtung.⁹ Das Interesse an genetischen und historischen Bedingungen und Be-[44]dingtheiten einer Philosophie läßt er zwar gelten, relativiert es aber als für das Wesentliche gleichgültig.¹⁰ Dagegen wird historische und philologische Forschung als „Tatsachenwissenschaft“ arbeitsteilig von der Philosophiegeschichtsschreibung abgetrennt.¹¹ „Dem wirklich verstehenden Blick eröffnet sich ... eine andere Sachlage.“¹² Philosophiegeschichtsschreibung trägt wesentlich inhaltlich-systematischen Charakter.

Wie der Antipsychologist in der Logik den logischen Gehalt vom realen Vollzug „befreien“ möchte, so versucht Heidegger im Bereich der Philosophiegeschichtsschreibung das Real-Historische vom philosophischen Gehalt zu lösen und auch bei der Überbrückung geschichtlich-philosophischer

³ Vgl. DS, S. 141. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Heideggers Schwierigkeit mit dem ontologischen Wahrheitsbegriff der Scholastik in dieser Phase seines Denkens: Sentroul-Rezension, a. a. O., S. 51 f.

⁴ DS, S. 144.

⁵ DS, S. 138.

⁶ Ebenda. Zur „historischen Zeit“ siehe S. 82 dieses Bandes.

⁷ Siehe dazu W. R. Beyer, Heideggers Katholizität (1964), in: ders.: Vier Kritiken, Köln 1970, S. 75. Vgl. der., [Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen, Berlin 31970](#), S. 371, Anm. 844: „Heidegger rechnet zu modern klerikal-ontologischen Strömungen mystischer Provenienz.“

⁸ Ausdrücklich wird einmal auf Driesch verwiesen, auch auf *Nietzsche*; gewiß spielt aber auch Max Scheler eine Rolle. In der Sprache Heideggers tauchen nun Wendungen auf wie: „der Strom des Eigenlebens“ (S. 141); „lebendiges Leben“ (S. 148).

⁹ DS, S. 138 f.

¹⁰ Heidegger denkt sicher auch an Max Weber, obwohl der Name nicht genannt wird. – Vgl. auch DS, S. 149.

¹¹ Vgl. etwa die Position der dialektischen Theologie K. Barths zur philosophisch-historischen Forschung, v. a.: Vorwort zur 2. Aufl. des „Römerbriefs“ (1921).

¹² DS, S. 137.

Distanzen das Rein-Philosophische zur Geltung kommen zu lassen: ein Versuch, Husserls Methode einen neuen Bereich zu erschließen und sie – als „historischer Husserlianismus“? – auf die Geschichte der Philosophie „anzuwenden“. Hier muß die Trennung des Logischen und des Historischen aber gerade zu dem führen, das zu bekämpfen Husserl angetreten war: zu einem hemmungslosen Subjektivismus und Relativismus in der Philosophie. Dem Scholastiker allerdings zieht die *philosophia perennis* Grenzen des Spielraums von Subjektivismus und Relativismus, und sie ist wohl auch *causa efficiens* und *causa finalis* dieser Methode, die man mit der scheinbar paradoxen Kurzformel bestimmen kann: Husserl *und* Dilthey.¹³

Wie im Falle des idealistischen Antipsychologismus wird auch hier wieder beim Versuch, das Inhaltliche gegen das Genetische zur Geltung zu bringen, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Gewiß ist es philosophisch begründet und notwendig, die Philosophiegeschichtsschreibung selbst als eine philosophische und damit auch als eine systematische Disziplin zu betreiben. Philosophiegeschichte ist aber nicht nur *Philosophiegeschichte*, sondern auch *Philosophiegeschichte*, Philosophie ist selbst eine geschichtliche Erscheinung; sie ist keine Geschichte für sich – eine solche Verselbständigung und „geisteswissenschaftliche“ Autarkie würde sie in der Tat als „Geschichte“ qualifizieren –, sondern ein bestimmter und bestimmbarer Teil der *einen* Geschichte mit einer relativen Eigenständigkeit nur im Zusammenhang des geschichtlichen Ganzen. Die berechtigte Besorgnis, die historisch-kritische Arbeit könnte die Philosophie selbst töten, muß nicht mit Notwendigkeit zur „verstehenden“ Philosophiegeschichtsschreibung im Sinne einer geisteswissenschaftlichen Hermeneutik führen, die nur als Kehrseite der Medaille des Positivismus fungiert: im Don-Quixote-Kampf gegen die Geschichte. Eine nichtpositivistische [45] und nichthermeneutische Wissenschaft von ideellen Faktoren in der Geschichte wird sich in der Lage sehen, die Philosophiegeschichte als systematische, den systematischen Gehalt zur Geltung bringende Disziplin zu betreiben, in der der Inhalt durch die wissenschaftliche Erforschung seiner historischen Genese und seines historischen Kontextes aber nicht leidet, sondern durch dessen Verständnis bereichert und zur bewußten Praxis befähigt wird.

Heideggers Austreibung der Geschichte aus der Philosophiegeschichte liegt zwar vor allem scholastisches Denken zugrunde, sie wird wissenschaftstheoretisch aber wesentlich begünstigt durch die diltheyanisch-badische methodologisch orientierte Klassifizierung der Wissenschaften nach einerseits Natur- und andererseits Kultur- und Geistes-, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften; erstere, so diese Einteilung, erklären, letztere verstehen, fühlen ein und beschreiben.

Diese Klassifizierung drückt das Dilemma der nicht mehr revolutionären Bourgeoisie aus, zum Zwecke des Produktionszieles Profit einerseits die Entwicklung der Produktivkräfte weiter beschleunigt vorantreiben zu müssen und andererseits angesichts des sich verschärfenden Widerspruchs zwischen der Produktivkraftentwicklung und den kapitalistischen Produktionsverhältnissen ihre Herrschaft gegen die quantitativ und qualitativ wachsende Arbeiterklasse immer nachdrücklicher behaupten und das heißt auch: ideologisch nach Kräften sichern zu müssen. Demgemäß hat die Bourgeoisie das größte Interesse an der Entwicklung der Naturwissenschaften, jedoch nicht das geringste an der über das „sozialtechnologisch“ brauchbare Maß hinausgehenden wissenschaftlichen Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten geschichtlicher und gesellschaftlicher Prozesse – die möglicherweise sogar die Erkenntnis zeitigen könnte, daß der Herrschaft der Bourgeoisie keine ewige Dauer beschieden sein wird. Dennoch müssen ihr die Naturwissenschaften gefährlich erscheinen, die faktisch unter materialistischen Voraussetzungen arbeiten und dabei jemand veranlassen könnten, vom fachspezifischen Materialismus zu einer umfassenden materialistischen Weltanschauung fortzuschreiten und materialistische Forschungsprinzipien auch an die Wissenschaft von der Geschichte anzulegen. Die methodologische Unterscheidung, die den Naturwissenschaften ein relatives Recht und eine relative Pflicht

¹³ Bezeichnend für dieses Vorgehen etwa die folgende Passage: „Für eine fruchtbare Einsicht und gründliche Auswertung des scholastischen Gedankengutes ist es notwendig zu beachten; was sie *nicht* sagt; konkreter gesprochen: es ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß sie in ihren Bedeutungsanalysen nicht in *empirisch-genetische Erklärungen* verfällt, sondern den gegenständlichen Bedeutungsgehalt festzuhalten sucht und das, was sie im ‚Meinen‘ vorfindet, nicht wegdeutet. Sie versucht ein Eingestellbleiben auf den deskriptiven Gehalt.“ (DS, S. 143) – Im Blick auf „Sein und Zeit“ sind u. a. der Begriff „verfallen“ und seine Bedeutung zu beachten und festzuhalten. – Vgl. hierzu auch den formalen Methoden-Begriff (S. 142 f.): „So ergibt sich die *Methode* als Form der inhaltlichen Einheit der Erkenntnisphäre.“ (S. 143).

zu exaktem wissenschaftlichem Arbeiten zumißt, den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften eben diese Wissenschaftlichkeit aber verwehrt und sie subjektivistischem Irrationalismus und Relativismus öffnet (was natürlich wissenschaftliche Teilforschung und -ergebnisse immer miteinschließt), kommt also den Interessen und Bedürfnissen [46] der Bourgeoisie und den Zwängen, unter denen sie steht, exakt entgegen, widerspiegelt sie, entspricht ihnen und bringt sie zum Ausdruck: Sie riegelt die Geschichtswissenschaft von den „Gefahren“, die von den Naturwissenschaften ausgehen, ab und verpaßt diesen eine neutralisierende idealistische Einbettung.

Solche in sich widerspruchsvollen ideologischen Manöver werden in ihren Konturen und in ihrer Richtung noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß eine umfassende, den wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Geschichtstheorie, die zudem und nicht zufällig wesentlich mit der Arbeiterklasse verbunden ist, vorliegt: in Gestalt des historischen Materialismus, mit dem die materialistische Dialektik konsequent auf den Bereich von Geschichte und Gesellschaft ausgedehnt wird. Der historische Materialismus untersucht die Philosophie und die Philosophiegeschichte sowohl aus ihrer geschichtlichen Herkunft, Bedingtheit und Funktion als auch hinsichtlich ihres Gehaltes – letztlich als Widerspiegelung objektiver Realität – sowie in der materiell determinierten dialektischen Einheit beider Seiten; er trägt der Forderung nach Ansehung des *philosophischen* Inhaltes als solchem also durchaus Rechnung – im Rahmen der materialistischen Dialektik von Basis und Überbau, in dem die Philosophie als Teil der einen Geschichte allerdings nur eine relative Eigenständigkeit, aber auch eine relative Kontinuität ihres Materials hat. Die idealistische Hermeneutik mit ihrem Zug zur Festschreibung und Kanonisierung spontaner Erkenntnis und deren Erfahrung ihrerseits dient als bürgerliche Abwehrwaffe gegen den historischen Materialismus, der als theoretische Waffe der Arbeiterklasse die Gesetzmäßigkeit des Sieges der Arbeiterklasse und des Untergangs der Bourgeoisie nachweist.

Wieder einmal und hier mit besonderer Klarheit kann konstatiert werden, daß in Heideggers Philosophie *katholisches Propaganda-Interesse und bürgerliches Klasseninteresse* wie zufällig kongruieren. Beiden eignet nur ein eingeschränktes Erkenntnisinteresse; die herrschende bürgerliche Klasse nutzt zudem den Idealismus der christlichen Philosophie für ihre eigenen Ziele, und: religiöse Ideologie ist teilweise und in bestimmter Hinsicht selbst integraler Teil bürgerlicher Ideologie.

Diverse Einflüsse

Mit Kühle hatte sich Heidegger für einen Erkenntnisoptimismus, wie ihn die Naturwissenschaften praktisch vorexerzieren und der von philosophischer Seite zu bekräftigen und zu begründen ist, stark ge-[47]macht. Die Klassifikation der Wissenschaften, die mit dieser Zielrichtung verbunden war, erfolgte gegenstandsbezogen – fragwürdig genug, insofern von der Art und Weise der Klassifikation her ein inhaltlicher, die Einheit der Wissenschaft tendenziell sprengender Dualismus vorgegeben wird: der Klassifikation nach Real- und Idealwissenschaften; die „Realwissenschaften“, zu denen auch die historischen Wissenschaften zählen!, sollen von seiten einer realistischen Erkenntnistheorie Unterstützung und theoretische Sicherung erhalten; dieses Programm enthält einen in Richtung Materialismus tendierenden Impuls, der ihm eine vergleichsweise bemerkenswert fortschrittliche Note verleiht. In den Logik-Arbeiten wandte sich Heidegger dann den „Idealwissenschaften“ zu, das Interesse an den empirischen Wissenschaften, soweit dies anhand seiner Veröffentlichungen notierbar ist, trat zurück.

Nun, mit dem Scotus-Buch, wird die Forschung im Bereich der „Idealwissenschaften“ weiterbetrieben, kombiniert aber mit einer „geisteswissenschaftlichen“ Methodologie, die die Geschichtswissenschaft, im Sinne einer „Realwissenschaft“ verstanden, relativiert und weitgehend einklammert und statt dessen einen subjektivistischen Zugang zum Verständnis geschichtlicher Phänomene empfiehlt.¹⁴ Über alle bisher verhandelten Stufen war Heideggers Philosophie als idealistisch, undialektisch, bedingt dualistisch und affirmativ zu bestimmen; daran ändert sich auch weiterhin, in der mit dem

¹⁴ Zur Klassifikation der Wissenschaften vgl. DS, S. 151 f. – Versucht der „kritische Realismus“, die Einheit von Naturwissenschaften und Philosophie aufrechtzuerhalten, was ihm teilweise und provisorisch dadurch gelingt, daß er sich schwerpunktmäßig auf den erkenntnistheoretischen Aspekt begrenzt, mit einer „realistischen Metaphysik“ experimentiert und seinen Optimismus weitgehend pragmatisch begründet, so kommt im klassifikatorisch-methodologischen Dualismus des badischen Neukantianismus die Unfähigkeit der bürgerlichen Ideologie zum Ausdruck, diese Einheit tatsächlich durchzuhalten.

Scotus-Buch manifestierten Phase, nichts; neu ist hinzugetreten und qualifiziert die erreichte Entwicklungsstufe: ein vielleicht nicht konstitutiv systemnotwendiger, aber doch integraler Irrationalismus, der die anfangs gegebenen relativ rationalen und teilweise sogar potentiell fortschrittlichen Elemente überlagert und bedroht und den Beginn der „gültigen“ Philosophie Heideggers in ihrem eindeutig reaktionären Grundcharakter (der als solcher aufzuweisen und zu begründen ist!) indiziert und selbst miteinleitet. (Von einem weiteren diese Richtung kennzeichnenden und vorwärtstreibenden Schritt Heideggers wird am Ende dieses Kapitels die Rede sein.)

Außerdem bringt Heidegger im Scotus-Buch als Novum und sein Denken bereichernd ein:

Husserl wird, wie aus dem oben Gesagten schon hervorgeht, nicht mehr lediglich mit dem Programm einer antipsychologistischen reinen Logik rezipiert¹⁵, sondern auch bezüglich der phänomenologischen Methode der „Einklammerung“ und der „Reduktion“¹⁶ diese Methode besagt: Gegenstände sind evident nur zu erkennen, wenn und insofern sie vom intentionalen Bewußtsein, auf das hin sie sind, er-[48]lebt werden; nur im intentionalen Bewußtsein sind die Phänomene unmittelbar gegeben und können damit in wissenschaftlich gesicherter Weise beschrieben werden; die entscheidende Bewegung der Phänomenologie ist also gemäß ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis die Gewinnung einer „Einstellung“, die evidente Erkenntnis ermöglicht: ist die Einklammerung der Hinsicht von faktischer Existenz, Genese u. ä., ist die phänomenologische Reduktion auf Bewußtseinsstatsachen; deren Wesen wird dann auf dem Wege der Abstraktion in seiner Allgemeinheit gültig geschaut.¹⁷

Das bedeutet aber nicht, daß Heidegger von nun an schlechterdings ein Verfechter der Husserlschen Phänomenologie wäre und sich auf sie unbedingt festlegen würde: er übernimmt die Phänomenologie eklektisch nur, soweit sie ihm bei der Ausarbeitung *seines* Denkens behilflich ist und weist deutlich nicht nur auf die Gemeinsamkeit, sondern auch auf die Differenz zwischen scholastischem und phänomenologischem Denken hin: „Eine andere Frage ist die, wie weit die Scholastik bei ihrer metaphysischen Denkrichtung mit metaphysischen Realitäten arbeitet. *Aber trotz* (Hervorhebung – W.-D. G.) dieser metaphysischen ‚Einschlüsse‘, die von der Gesamteinstellung des scholastischen Denkens aus verständlich werden und als solche die ‚phänomenologische Reduktion‘ aufheben, genauer, unmöglich machen, liegen doch im scholastischen Denktypus Momente phänomenologischer Betrachtung verborgen, vielleicht gerade bei ihm am stärksten.“¹⁸

Mit dieser Differenz dürfte zusammenhängen, daß Heidegger, auch soweit er den Weg der Phänomenologie seiner Philosophie integriert und für sie nutzt, die Konzeption Husserls nicht einfach übernimmt; die Übernahme der Phänomenologie präsentiert sich, wie am Beispiel der Philosophiegeschichtsschreibung gezeigt, als Phänomenologie *Heideggers*. So läßt Heidegger bei seinen Überlegungen über den angemessenen sachlich-methodischen Anfang und Einstieg seiner Scotus-Arbeit zwar Husserlsches Vokabular und Husserlsche Gedankengänge anklingen, kommt dabei aber zu völlig un-husserlschen Schlußfolgerungen: „Erkenntnispraktisch besteht für uns die Pflicht, nur hinzusehen, alles Faßbare wirklich zu fassen, das reine Selbst des Dargebotenen auszuschöpfen. Über das Unmittelbare kann es keine Zweifel, Wahrscheinlichkeiten und Täuschungen geben. Denn als Unmittelbares hat es gleichsam nichts zwischen sich und der Auffassung (simplex apprehensio).“¹⁹ Dann aber die – von Husserl her gesehen – überraschende Weiterführung des Gedankens: „Praktisch wird man jedoch das zunächst Gegebene zu erfassen suchen, das, was uns am [49] meisten vertraut ist. Das Zunächstliegende dürfte die empirische Wirklichkeit sein, in der wir uns täglich bewegen, das in Raum und Zeit Gegebene, die *physische Naturwirklichkeit* ... Methodisch ist das zuerst und unmittelbar Gegebene die sinnliche Welt, die ‚Umwelt‘.“²⁰ Interessiert Heidegger die Wirklichkeit damit nicht auch gerade insofern, als sie nach Husserl eingeklammert werden müßte? Dennoch beginnt

¹⁵ Die scholastische Psychologie, sagt Heidegger, fällt nicht unter das Psychologismus-Verdikt, da sie nicht modernaturwissenschaftlich, sondern „gegenständlich-noëmatisch“ verfährt (DS, S. 147).

¹⁶ Dazu v. a. Husserls 1913 in Halle erschienene „Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“.

¹⁷ Im Bereich der bildenden Kunst wird dieses Programm in etwa von Franz Marc durchgeführt. (Beim Husserl der Logischen Untersuchungen 1 mag man dagegen vielleicht an Paul Klee denken.)

¹⁸ DS, S. 143 f.

¹⁹ DS, S. 155.

²⁰ Ebenda.

Heidegger seine Scotus-Untersuchung nicht diesem (aristotelisch-empirisch-induktiven) Ansatz gemäß, sondern mit allgemeinen (dem transzendentallogischen Idealismus entgegenkommenden) Reflexionen; in „Sein und Zeit“ wird der Einsatz beim „Zunächstliegenden“ als *ein* methodischer Hauptstrang tatsächlich systematisch konsequent durchgeführt, werden beide Wege vereint. In „Sein und Zeit“ wird auch das Wesen der scheinbar „materialistischen“ Umkehrung Husserls, die man in etwa als den Versuch einer „realistischen Phänomenologie“ bezeichnen könnte, offenkundiger – allerdings gegenüber der Position des Scotus-Buches dem neuen systematischen Zusammenhang in „Sein und Zeit“ gemäß noch einmal verschoben und umgeformt.²¹

Ferner wird im Scotus-Buch eine Beschäftigung Heideggers mit Hegel sichtbar. Diese Beschäftigung steht im Zusammenhang mit der lebensphilosophischen Wiederaufnahme der Philosophie Hegels, bzw. dessen, was dafür ausgegeben wird, und vollzieht sich im Einklang mit den neuhegelianischen Bestrebungen, wie sie zu dieser Zeit aus dem Bereich des badischen Neukantianismus erwachsen.²² Sogar als dem ganzen Buch vorangestelltes Motto wählt Heidegger einen Satz Hegels, der die „Zeitgemäßheit“ nicht nur der geschichtlichen Duns-Scotus-Forschung, sondern auch deren sachlich-philosophischen Inhalte und Resultate betonen soll: „... in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger.“²³

Heideggers Art und Weise, an die scholastische Philosophie heranzugehen, ist gemäß den genannten Prinzipien der Philosophiegeschichtsschreibung Programm. Im spezifischen Rahmen der Neuscholastik setzt sich diese Methode sowohl von der sterilen Wiederholung und Repristinierung als auch von der historisch-philologischen Scholastik-Forschung²⁴ ab. Selbstbewußt spricht Heidegger von seinem

²¹ Diese Widersprüchlichkeit der Phänomenologie von „Sein und Zeit“, wie auch die zunächst paradox anmutende Verbindung von Husserl und Dilthey, ist schon manchem „Sein und Zeit“-Interpreten als Problem oder als Merkwürdigkeit erschienen. Aus der Vorgeschichte von „Sein und Zeit“ sind beide Interpretationsprobleme aufhellbar.

²² Z. B. W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Preußische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Berlin 1905/06 (W. Dilthey, Gesammelte Schriften, IV. Bd., hrsg. von H. Nohl, Leipzig u. Berlin 1921).

W. Windelband, Die Erneuerung des Hegelianismus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1910, 10. Abhandlung: das junge Geschlecht sehen wir in neuer Begeisterung an seinen Schriften, deren krause Darstellung ihren Schrecken verloren zu haben scheint, sich abmühen ... ist es erforderlich, in dieser Bewegung scharf zu scheiden und damit so klar wie möglich die Grenzen zu bestimmen, in denen diese neuhegelsche Bewegung gehalten werden muß, wenn sie nicht wieder eine Gefahr für eine ernste und wissenschaftliche Philosophie werden soll ... Es ist der Hunger nach Weltanschauung, der unsere junge Generation ergriffen hat und der bei *Hegel* Sättigung sucht ... Und wenn sich dies Geschlecht ... zu geistigen Lebensgründen zurücksehnt und zurück sucht, ist es da zu verwundern, daß, da ihm keine neue eindrucksvolle Philosophie geboten wird, es an der Lehre zu haften beginnt, die ihm das Universum als Entwicklung des Geistes in großen Zügen vorführt?“ (S. 6 f.) „... so sehr wir die Feinfühligkeit und den bohrenden Tiefsinn, vor allem aber die Zähigkeit der begrifflichen Arbeit bewundern mögen, mit der Hegel ... einzelne Zusammenhänge genial aufgedeckt hat, so wenig kann doch solche Dialektik als Ganzes wieder die Methode der Philosophie bilden.“ (S. 15) Gerade das, was bei Hegel fortschrittlich und revolutionär ist, wird also relativiert und ausgeblendet! – Bei Lask wäre im Zusammenhang des Neuhegelianismus vor allem auf sein frühes Buch „Fichtes Idealismus und die Geschichte“ (1902) und den Vortrag „Hegel in seinem Verhältnis zur Aufklärung“ (1905) hinzuweisen; vgl. dazu H. Levy, Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie, Charlottenburg 1927, S. 72 ff. – Vgl. auch E. von Aster, Neukantianismus und Hegelianismus, in: Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern, Leipzig 1911. – 1931 schrieb Rudolf Haus: „Anläßlich der hundertsten Wiederkehr des Todestages Hegels wird sich die bankrotte bürgerliche Philosophie wieder auf Hegel besinnen und großtönende Reden halten. Die lendenlahme – und vor allem extrem reaktionäre – Hegel-Renaissance der letzten Jahre wird für einen Augenblick Oberwasser gewinnen ... Die bürgerliche Philosophie wird damit erneut beweisen, daß sie nicht imstande ist, die Hegelsche Gedankenwelt neu zu beleben und weiterzuentwickeln. Nur in den Händen der revolutionären Marxisten kann das gewaltige Gedankengut Hegels leben. Nur im Marxismus ist die Hegelsche Philosophie ‚aufgehoben‘.“ (R. Haus, Hegel oder Marx? Mit einem Anhang von G. Plechanow zum 60. Todestag G. W. F. Hegels, Berlin 1931, S. 7)

²³ DS, S. 135. – Das vollständige Zitat lautet: „Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist, (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu thun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.“ (G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie; in: Jubiläums-Ausgabe, hrsg. von H. Glockner, Bd. 1, 3. Aufl., Stuttgart 1958, S. 41)

²⁴ So hält Heidegger auch die Methode Grabmanns für philosophisch unzureichend: DS, S. 139, Anm. 4. – 14: Grabmann würdigt in: M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben – Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik,

Buch als von dem „ersten Versuch einer prinzipiell neuen Bearbeitungsart der mittelalterlichen Scholastik, d. h. ... ihrer Ausdeutung und Wertung mit Hilfe des philosophischen Problemgehaltes als solchen“²⁵. Jedoch redet Heidegger weder einer Vermischung der beiden Denkökonomien mit ihrem jeweiligen „gedanklichen Milieu“²⁶ noch einem Verwischen der Grenzen zwischen diesen das Wort; die Di-[50]stanz bleibt auf dem Nenner einer Problem- und Regionalgleichheit gewahrt – auf der Grundlage der Voraussetzung, „daß scholastisches und modernes Denken sich um dieselben Probleme in denselben gedanklichen Bezirken bemühen“²⁷.

Vorläufig sei gesagt: Duns Scotus – der „scharfsinnigste aller Scholastiker“, wie ihn Dilthey genannt hat“²⁸ – wird von Heidegger bei diesem Versuch, das Mittelalter problemorientiert zu verstehen, wegen des seine Theologie und Philosophie, vor allem seine Logik auszeichnenden gedanklichen Reichtums und der kritischen Schärfe und Beweglichkeit als Paradigma gewählt, eben als der *Doctor subtilis*, und wegen seiner „unverkennbar modernen Züge“²⁹. Bei dieser „Modernität“ wird nicht nur an die Betonung des Willens und an die im Vergleich zu Thomas größere und „feinere Nähe (*haecceitas*) zum realen Leben“³⁰ in der Lehre des Duns Scotus zu denken sein, sondern auch an deren spezifischen Formalismus, nach welchem den Dingen formale Realitäten eigen sind, die sich durch die *distinctio formalis a parte rei* unterscheiden und deren letzte *realitas* die individuelle *realitas*, eben die *haecceitas* als *Form*, ist – ein Gedanke, dem der Hylemorphismus Laskscher Prägung seinerseits entgegenkommt; in der Hauptsache heißt „modern“ für Heidegger: Transzendentalphilosophie und Phänomenologie – Rickert, Lask, Husserl.

Mit der exemplarischen Untersuchung der Logik des Franziskaners Duns Scotus muß zudem die *augustinische* Tradition der Scholastik, die in der Franziskanerschule besonders gepflegt wurde, ins Blickfeld kommen und an Einfluß auf Heideggers Überlegungen gewinnen.³¹ Dieser Sachverhalt harmoniert mit dem augustinischen Charakter der Evidenz und Eidetik in Husserls Phänomenologie³² sowie mit der introspektiven Methode der Psychologie Külpes³³ daß auch die Lebensphilosophie Afinitäten zu Augustin sieht und herauskehrt, liegt auf der Hand³⁴.

München 1926, „das scharfsinnige Buch von M. Heidegger“ (S. 107) und spendet ihm großes Lob: „... hat das Gerippe des mittelalterlichen Textes mit Fleisch und Blut lebendiger Gegenwartsphilosophie umkleidet. Besonders hat Heidegger es verstanden und vermocht, den mittelalterlichen Autor in die Formen der Philosophie Husserls, in die Terminologie der Phänomenologie einzufügen.“ (S. 146) – Dagegen Walter Benjamin in einem Brief an Gerhard Scholem vom (ca.) 1.12.1920: „Ich habe das Buch von Heidegger über Duns Scotus gelesen. Es ist unglaublich, daß sich mit so einer Arbeit, zu deren Abfassung *nichts* als großer Fleiß und Beherrschung des scholastischen Lateins erforderlich ist und die trotz aller philosophischen Aufmachung im Grunde nur ein Stück guter Übersetzerarbeit ist, jemand habilitieren kann. Die nichtswürdige Kriecherei des Autors vor Rickert und Husserl macht die Lektüre nicht angenehmer ...“ (W. Benjamin, Briefe, hrsg. von G. Scholem und Th. W. Adorno, Bd. 1, Frankfurt am Main 1966, S. 246) Benjamin scheint sein Urteil aber bald etwas revidiert zu haben. Im Januar schreibt er an Scholem, daß „die Schrift von Heidegger doch vielleicht das Wesentlichste scholastischen Denkens für mein Problem – übrigens in ganz undurchleuchteter Weise – wiedergibt ...“ (Ebenda, S. 252).

²⁵ DS, S. 146.

²⁶ DS, S. 145.

²⁷ DS, S. 146.

²⁸ DS, S. 145.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda. Hier meldet sich unübersehbar auch das philosophische Forschungsinteresse Rickerts und vor allem Lasks. Bezüglich Lasks denke man hier nicht nur an die „Wertindividualität“, für die er sich in seinem Fichte-Buch (dabei auf das bei Kant zielend, was bei ihm am fortschrittlichsten ist) engagiert, sondern auch an die Sinnindividualität, ihre Struktur und Bestimmung, wie sie im ersten Teil von „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ entwickelt wird.

³¹ Ausdrücklich genannt wird Augustin im Scotus-Buch jedoch nicht.

³² Vgl. z. B. E. Przywara SJ, Drei Richtungen der Phänomenologie, in: Stimmen der Zeit, 115. Bd., Freiburg 1928, S. 264.

³³ Vgl. z. B. M. Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie, a. a. O., S. 359: „Wenn man nun auch nicht von einer eigentlichen Antizipation der von Külpe gepflegten experimentellen Psychologie in der Scholastik reden kann, so ist doch die Methode der introspektiven Analyse des Seelenlebens ... keineswegs ein Augustin und den großen mittelalterlichen Denkern, Scholastikern wie Mystikern, unbekanntes Gebiet der Seelenforschung.“ Vgl. auch: M. Grabmann, Geschichte der Philosophie III. Die Philosophie des Mittelalters, a. a. O., S. 13 f. – Vgl. J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem Heiligen Augustinus, Münster 1916, S. 114 f. (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters – Texte und Untersuchungen, hrsg. von C. Baeumker, Bd. XIX, H. 2)

³⁴ Hinweise z. B. ebenfalls bei M. Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes ..., a. a. O., S. 358. (Das augustinische Element wird sich in „Sein und Zeit“ kräftig melden.)

Sein, Realität und Wahrheit

Hört man sich Heideggers Programm an und denkt man an einige der in Heideggers Denkkonzeption einfließenden Tendenzen, so könnte man leicht erwarten, daß die Scotus-Arbeit Irrationalismen und begrifflich nicht mehr faßbare weltanschauliche Versatzstücke enthält oder gar von solchen geprägt wird. Erstaunlicherweise trifft dies aber für die eigentliche Durchführung der Scotus-Untersuchung nicht zu. Heidegger entwickelt seine Interpretation mit einer Schritt für Schritt be-[51]grifflich nachvollziehbaren Folgerichtigkeit und belegt seine Auffassung ausführlich und gründlich mit Scotus-Passagen – so ausführlich und gründlich, daß der Leser bei deren Lektüre zuweilen nicht mehr sicher ist, ob er es nicht mit lateinischen Übersetzungen aus Werken von Husserl und Lask zu tun hat.

Sachlich geht es Heidegger in dieser Schrift, mit der er die Logik-Studien – allerdings mit einem weiter verstärkten Gewicht auf seiten der Transzendentalphilosophie – fortsetzt, in der Tat um Philosophoumena Husserls (wissenschaftstheoretisches Interesse an Mathematik und Logik, Antipsychologismus, Intentionalität des Bewußtseins) und Lasks (Material-Form-Verklammerung). Das Buch will als ein Beitrag zu einem formalen System der Wissenschaften verstanden werden, das auszuarbeiten eine Sache nur der Philosophie sein kann.³⁵ Insofern wissenschaftstheoretisch die Gegenstandsgebiete, mit denen sich die einzelnen Wissenschaften befassen, verschiedenen Wirklichkeitsbereichen zuzuordnen und diese in jeweils bestimmter Weise verfaßt sind, lautet das Thema: „Kategorienlehre“, das heißt die „Aufgabe einer kategorialen Charakteristik der Wirklichkeitsbereiche und die noch vorgängige erste Auseinanderhaltung derselben“³⁶; als Schwerpunkt in der Konsequenz seiner Arbeit nennt Heidegger die Relativierung der aristotelischen Kategorien durch ihre regional-adäquate klassifikatorische Bestimmung.³⁷ Des weiteren soll die Kategorienlehre als die Grundlage dienen, auf der der Bereich der Bedeutungen im Beziehungsganzen zu bestimmen ist: „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“.

Transzendenz, Mathematik und *genus metaphysicum*

Heidegger beginnt die Untersuchung – dieser Beginn ist auch im Blick auf „Sein und Zeit“ im Gedächtnis zu behalten – mit dem in diesem theologisch-philosophischen Zusammenhang Allgemeinen: mit der Interpretation des *ens* als des *transcendens* schlechthin: zugleich wird mit diesem Einsatz – so, wie er im vorliegenden Fall durchgeführt wird – ein transzendentalphilosophisches Verständnis ermöglicht und begünstigt: *Transcendentia* (oder *transcendentalia*) heißen in der Scholastik die Begriffe, die von allen Gegenständen, seien es *entia realia* oder *entia rationis*, ausgesagt werden können, also alle Gegenstände transzendieren und daher auch miteinander und letztlich mit dem *ens* konvertibel sind: wie – außer eben *ens* – *unum, verum, bonum*. „*Transcendens, quodcumque nullum habet genus sub [52] quo contineatur; sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora, hoc accidit. Non oportet ergo transcendens ut transcendens dici de quocumque ente, nisi sit convertibile cum prius transcendente, scilicet ente.*“³⁸ Das *ens* – etwas, Gegenstand – ist dabei das Ur-transcendens, das Gegenständlichkeit überhaupt bezeichnet, somit auch „die Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt“³⁹, und mit einem einzelnen Gegenstand, einem Seienden nicht identisch ist.

Nun stellt sich aber bei diesem Einsatz die Frage, wie man von den Transzendenzien zu einer Begriffsentwicklung gelangen soll. Soll im Bereich dieser allgemeinsten, konvertiblen Kategorien etwas ausgemacht werden, bewegt man sich doch offensichtlich notwendig in einem Zirkel.

Scotus erkennt in der Gegenständlichkeit überhaupt ein Verhältnis, sagt Heidegger und verweist dabei nicht nur auf Rickert⁴⁰, sondern auch auf Hegels „Wissenschaft der Logik“⁴¹. Sobald gesagt wird, das Etwas ist *ein* Etwas, ist gleichzeitig gesagt: es ist nicht ein Anderes, – „*idem et diversum sunt*

³⁵ DS, S. 150 ff.

³⁶ DS, S. 153.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Duns Scotus, zit. nach: DS, S. 158, Anm. 3.

³⁹ DS, S. 157.

⁴⁰ H. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes, in: *Logos* 11(1911/12), Tübingen 1912.

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erstes Buch, Erster Abschn., Zweites Kap., B., a)

contraria immediata circa ens et convertabilia“⁴². Diese Heterothesis: das Eine und das Andere, unum et diversum, idem et diversum, ἐν καὶ ἕτερον, die als kategoriale Ur-Beziehung das Denken allererst ermöglicht, gilt für alles und jedes, und insofern werden mit ihr die Transzendenzien nicht verlassen. Trotz eines Satzes wie „Idem et diversum sunt contraria, quia idem est quoddam unum et diversum quoddam multum“⁴³ ist mit dem unum auf dieser Ebene nicht die Zahl gemeint; das unum transcendentale: jeder Gegenstand ist *ein* Gegenstand, wird vom unum als principium numeri: der Eins, unterschieden: „et est (unum) in genere quantitatis, et est unum, quod convertitur cum ente“⁴⁴. „Das Unum transcendens ist etwas *am* Gegenstand, etwas, *wodurch* ein Gegenstand *ein* Gegenstand wird, ein Gegenständlichkeit überhaupt bedingendes Moment; das Unum als Zahl ist dagegen *selbst Gegenstand*, ein ganz spezifischer Fall von Gegenständlichkeit.“⁴⁵ Gleiches gilt vom transzendentalen multum, das einem anderen genus als die multitudo numerorum zugehört.

Bei diesem Stand der Darlegung sind, ohne daß die Transzendenzien verlassen worden wären, zwei wesentliche Unterscheidungen gegeben:

Erstens sind ens und unum nicht identisch und logisch gleichursprünglich; sie unterscheiden sich perspektivisch, gemäß dem jeweiligen leitenden respectus, nach einer bestimmten Ordnung, und zwar so, daß das unum das ens voraussetzt: die Hinsicht ist eine pri-[53]vate. Zur Erläuterung des Charakters der Transzendenzien als Bestimmtheiten der Gegenstände verweist Heidegger auf den Begriff der Form in der philosophischen Tradition von Aristoteles bis Kant – zu denken ist dabei natürlich an Lask: „Zur entscheidenden Machtstellung im Bereich der Logik hat den Formbegriff erst Kant erhoben, und seitdem ist er zum unentbehrlichen Instrumentarium logicum geworden.“⁴⁶ Mit Hilfe dieses Aristoteles-Kant interpretiert Heidegger die kategoriale Beziehung zwischen dem ens und dem unum bei Scotus gemäßigt transzendentalphilosophisch: „Mit dem Ens gewinne ich die erste Bestimmtheit, und insofern jedes Ens ein Unum ist, die *erste Ordnung* in der mannigfaltigen Fülle des Gegenständlichen. *Bestimmtheit ist also etwas Ordnungshaftes am Gegebenen, sie macht es erfaßbar, erkennbar, verstehbar.*“⁴⁷

Zweitens wird die Frage nach dem Verhältnis, welche die Heterothesis darstellt, nach der Relation zwischen den Relaten unum und multum aufgeworfen. Nimmt Heidegger die Dialektik dieses Sachverhaltes auf? Befragt er Scotus hier nach einer möglichen Entwicklung dialektischer Kategorien? Von alledem ist keine Rede! Die im doppelten Sinne „transzendente“ Heterothesis bringt nichts hervor, setzt keine anderen logischen Strukturen aus sich heraus und führt zu keinen anderen Wirklichkeitsbereichen. Trotz beispielsweise einer subtilen Analyse der multitudo als Privation und demgemäß des unum als Privation der Privation⁴⁸ wird eine solche (potentiell) dialektische Figur nicht zur Frage nach einer Anlage der dialektischen Logik genutzt; die Untersuchung bleibt formallogisch, auf die betreffende logische Ebene bezogen deskriptiv und vermittelt den Zusammenhang zwischen den Ebenen und Bereichen der logischen Struktur als jeweilige transzendental-logische Bedingung der Möglichkeit für ... Der Dialektik der Sache auszuweichen, gelingt um so mehr, als der theologische Sinn hier bei der logischen Untersuchung nicht direkt berücksichtigt, das heißt eingeklammert wird.

Positiv wird die Relation der Relate der Heterothesis wesentlich weder als Kontradiktion bestimmt, da diese vernichte, noch als Privation, da diese keinen Gegenstand setzen könne, sondern undialektisch als „Kontrarität“⁴⁹, in der sowohl das unum als auch das multum auf dem transzendentalen Fundament des ens als Transzendenzien für sich absolut und gleich ursprünglich sind; sie sind ursprünglich in bezug auf den Ursprung des Denkens der Gegenstände.

Nachdem die Untersuchung den kategorialen Bereich von Gegenständlichkeit überhaupt und von deren Erkennbarkeit aufgewiesen [54] hat, wind nun auf der erarbeiteten transzendentalen Grundlage

⁴² Duns Scotus, zit. nach: DS, S. 160.

⁴³ Duns Scotus, zit. nach: ebenda.

⁴⁴ Duns Scotus, zit. nach: DS, S. 162, Anm. 13.

⁴⁵ DS, S. 164.

⁴⁶ DS, S. 165.

⁴⁷ DS, S. 166.

⁴⁸ DS, S. 166 ff.

⁴⁹ DS, S. 172

und üben die Äquivokation des unum als transcendens und als numerus das Mathematische thematisiert, ohne daß es aus den allgemeinen Kategorien oder der materiellen Realität abgeleitet und im Sinne der Einheit von Logischem und Historischem begründet worden wäre. „Das Unum als *reine Zahl* hat nicht mehr den weiten, allumfassenden Herrschaftsbereich wie das Unum transcendens als Bestimmtheit des Gegenstandes überhaupt.“⁵⁰ Die Zahl ist logisch später.

Das Reich der Zahlen verlangt das Hinzutreten einer weiteren Kategorie, bzw. eine weitere Privation, eine spezifische Hinsicht beim Erfassen der Mannigfaltigkeit: die ratio mensurae, die Quantität. „Der Mathematiker kann sich nur bewegen im Medium der Quantität, sie ist die *Bewandtnis*, die es notwendig mit all seinen Gegenständen haben muß, sie ist die *Bedingung der Möglichkeit* der Mathematik. *Selbst* ist sie nicht Gegenstand der Mathematik.“⁵¹ Der Wirklichkeitsbereich des Mathematischen mit seiner Gebietskategorie Quantität erscheint hier ebenso ideal autark wie die idealistisch gefaßte antipsychologistische reine formale Logik; die Wirklichkeit des rein Mathematischen ist von der Naturwirklichkeit *und der Bewegung* unabhängig; die Unsinnlichkeit gehört zu ihren Konstituenten: „Die mathematischen Urteile haben Geltung, ob es Bewegung gibt oder nicht, sie sind von der Realität der Naturwirklichkeit unabhängig.“⁵²

Wie kommt bei dieser idealistischen und undialektischen Konzeption von Mathematik des Scotus-Heidegger die sinnliche Realität ins Ganze? Über die Verklammerung von Material und Form. Formen sind entia rationis, mit denen das Bewußtsein Gegenstände zusammenfaßt. Die reine Zahl ist Form, mit der Gegenstände gezählt und in einer bestimmten Hinsicht geordnet werden. Auf sich selbst bezogen, zählen sich die reinen Zahlen selbst, „sie haben selbst in sich Bestimmtheit, die *nicht* von außen an sie herangebracht wird ... die Zahlen bilden eine *Reibe*; sie stehen unter einem *Reihengesetz*, das sie sich selbst für ihre Gesamtheit geben.“⁵³ Die Zahlen sind uniform; sie setzen sich nicht aus Heterogenem zusammen, sondern befinden sich im homogenen Medium⁵⁴ der Quantität, welche wesentlich Teilbarkeit und damit auch Meßbarkeit ermöglicht. Der Gegenstandsbereich des Mathematischen wäre somit der autarke formale Zwischenbereich zwischen den Transzendentien als den universalen Formen einerseits und den zu zählenden außermathematischen Gegenständen mit ihren spezifischen Formen andererseits, die aus dem Zahlenbereich ihre Einheitsform erhalten: „Das Unum transcendens gilt von [55] jedem Gegenstand, welchem Wirklichkeitsbereich er auch immer angehören mag; es gilt auch von den Zahlen. Die Eins hat nur Sinn im Bereich des Quantitativen.“⁵⁵ Da die Zahl und ihre Wirklichkeitsweise mit den gezählten Gegenständen und ihnen Wirklichkeitsweise nicht identisch sind, sondern die Einheitsform „durch das *Bewußtsein* zu den Gegenständen“ hinzukommt⁵⁶, und da die Form „Form eines Materials“ ist und „jedes Material ... in einer ihm angemessenen Form“⁵⁷ steht, „sehen wir uns an das zur Einheit zusammenzuschließende Material selbst verwiesen, an dem es liegt, gleichsam zu entscheiden, welche bestimmt geartete Form es zu einem imstande ist. Den Schwerpunkt des Interesses wind so auf das Studium der kategorialen Verfassung der Realität, der sinnlichen wie der übersinnlichen gelegt.“⁵⁸

Im Gegensatz zum Logischen und Mathematischen geht es im Wirklichkeitsbereich der Physik – wie selbstverständlich auch den Metaphysik – um entia extra animam; im Gegensatz zur Mathematik ist den Zusammenhang des Bereichs nicht als Homogenität, sondern als Heterogenität bestimmt, deren

⁵⁰ DS, S. 178 f.

⁵¹ DS, S. 177. – Heideggers Wertschätzung der Mengenlehre (siehe U, S. 115; DS, S. 175 f.) bei den Untersuchungen im Grenzbereich von philosophischer Logik und Mathematik ist verständlich; dabei sieht er richtig, daß die Menge ein – nach scotistischer Systematik – vormathematischer Begriff ist, bzw. – in der Mengenlehre als mathematischer Disziplin – unmittelbar und notwendig noch nichts mit der Zahl (mit Zahlenmengen) zu tun hat (Mengen *können* auf Zahlen abgebildet werden); er übersieht aber wiederum die dialektische Struktur des unum et diversum, das auch durch die mengen-theoretische Voraussetzung der *Diskretheit* gegeben ist.

⁵² DS, S. 178.

⁵³ DS, S. 188 f.

⁵⁴ Vgl. H. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins, a. a. O., Kap. XI.

⁵⁵ DS, S. 192.

⁵⁶ Ebenda.

⁵⁷ DS, S. 193.

⁵⁸ Ebenda.

wesentliche Mannigfaltigkeit am signifikantesten durch die Individual-Form der haecceitas⁵⁹ geprägt wird. Die absolute Mannigfaltigkeit der realen Wirklichkeit steht der Zählbarkeit entgegen. Um gezählt werden zu können, müssen die Gegenstände „gleichsam in ein homogenes Medium projiziert“⁶⁰, das heißt ausschließlich hinsichtlich einer bestimmten kategorialen Struktur betrachtet werden, die jedoch – wegen der Material-Form-Relation – der Wirklichkeit selbst angemessen und in ihr vorgegeben sein muß. Da die empirische Wirklichkeit gemäß diesen Relation immer schon selbst geformt und geordnet ist, wird weiten gefolgert, daß die absolute Mannigfaltigkeit lediglich als „Grenzbegriff“⁶¹ der Kategorienlehre Bestand hat.

Damit ist das logisch-reale Niveau erreicht, auf dem das Material den Form nicht mehr seinerseits als Form eines anderen Materials⁶² fungiert, sondern die Einheit von Material und kategorialer Form faktisch letzte (oder erste) Instanz und Ausgangssituation ist. Über die mit dem „Grenzbegriff“ markierte Grenze gibt es keinen Übertritt; auch kein Reich, in das der Übertritt erfolgen könnte?

Bei den Formen, die die absolute Mannigfaltigkeit ordnen, handelt es sich bei Scotus-Heidegger nicht etwa um objektive Gesetzmäßigkeiten, sondern um Kategorien, und die undialektische „absolute Mannigfaltigkeit“ steht hier den Funktion nach für die objektive Realität: mit dem genannten „Grenzbegriff“ wird also die geläufige [56] neukantianische Interpretation des Kantschen Dings an sich als „Grenzbegriff“ übernommen und bestätigt.⁶³

Bisher stieg Heidegger, Duns Scotus interpretierend, von den Transzendentien über den Wirklichkeitsbereich des Mathematischen hinab zur sinnlichen Wirklichkeit; von dieser wird er nun zur Einheit des Ganzen zurückverwiesen; mit der sinnlichen und übersinnlichen Wirklichkeit im Ganzen, dem *genus metaphysicum*, sucht er den Generalitätsgrad den Transzendentien wieder einzuholen – im Medium des vollen Reichtums der Wirklichkeit und belehrt durch die Wirklichkeitsweisen, durch die die Untersuchung hindurchgegangen ist. Trotzdem: kein Hegelscher Gang! Ein „Hegel“ ohne Dialektik. Das Leben liegt nicht im Prozeß, es wird den logischen Strukturen hinzugefügt: in der neu gewonnenen Einheit „erscheint“ die rein logische Zergliederung „lebensvoll übermalt“⁶⁴.

Die charakteristische Ordnung der heterogenen Gesamtwirklichkeit als Schöpfung und als Schöpfungsverhältnis ist die der *Analogie*. Um die „kategoriale Struktur der realen sinnlichen und übersinnlichen Wirklichkeit“⁶⁵ zu bestimmen, muß der Begriff der Analogie geklärt werden. Analogie bezeichnet die Gleichzeitigkeit einer gewissen Identität und einer gewissen Verschiedenheit im Strukturanzug, die je nach den besonderen Hinsicht dominieren; in der Mannigfaltigkeit hält sich eine Homogenität, ein *commune*, durch. „Herrscht also Analogie in der Grundstruktur der realen Wirklichkeit, so besagt das: in diesem Bereich sind Homogenität und Heterogenität in einer eigentümlichen Weise *verschlungen* ... Es ergibt sich so eine eigentümliche Einheit in der Mannigfaltigkeit und eine Mannigfaltigkeit in der Einheit.“⁶⁶

Die relative Homogenität des *genus metaphysicum* besteht in der Realität: Alles ist real. (Die mathematische Homogenität der Quantität kann von hier aus durch eine entsprechende Einstellung gewonnen und zur Geltung gebracht werden.) Die relative, gleichwohl ausschlaggebende Heterogenität im Analogie-System scheint mit dem Unterschied zwischen der absoluten Realität, die Gott ist, und der Realität der Schöpfungswirklichkeit auf, die ihrerseits wieder Abstufungen hinsichtlich der Realität aufweist: Der Unterschied liegt im jeweiligen Realitätsgrad. Nach diesem bemißt sich der Realitätszusammenhang in seiner Homogenität: Das Maß ist hier nicht die Zahl, sondern die *mensura perfectionis*, die Dignität, der *Wert* – der Maßstab zentriert zur absoluten Wirklichkeit als dem Höchstwertigen.

⁵⁹ Vgl.: DS, S. 195.

⁶⁰ DS, S. 197.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Aristotelisch wäre die Form der Form analog das *εἶδος εἴδουρ*.

⁶³ Aristotelisch wäre diese „absolute Mannigfaltigkeit“ die *πρώτη ὄλη*. (vgl. dazu auch den 1. Teil von E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre)

⁶⁴ DS, S. 205.

⁶⁵ DS, S. 198.

⁶⁶ DS, S. 199.

Entsprechend definiert sich das Verhältnis von Einheit und Vielheit im metaphysischen Bereich – nach der transzendentalen und der [57] mathematischen eine weitere unum-et-multum-Relation: Die Vielheit entsteht nicht durch Teilung in homogene Stücke, sondern in partes subjectivas, fundiert in der creatorischen Potenz der unitas Dei. Diese Vielheit zu quantifizieren, zählbar zu machen, heißt sie via privationis zu zerstören. Damit wird ein weiteres Mal die Beschränktheit und bestimmte Relativität der Kompetenz des Mathematischen deutlich, zugleich aber auch seine Reichweite in spezifischer Hinsicht: über die ganze analog strukturierte Wirklichkeit: „Soviel dürfte durch die obigen Ausführungen ... hervorgegangen sein, daß zwischen ‚unum‘ und ‚unum‘ bemerkenswerte Unterschiede bestehen, daß vor allem die reine Zahl außerstande ist, die empirische Wirklichkeit und weiterhin das *Historische* in seiner *Individualität* zu erfassen ... Mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis ist nicht *die* Erkenntnis.“⁶⁷

Mit dieser Scotus-Heideggerischen Bereichseinteilung und -bestimmung und den kriseologischen Begründung der Gesamtwirklichkeit relativiert Heidegger die Zuständigkeit der zehn aristotelischen Kategorien und versteht diese Relativierung als die Aufgabe, eine nacharistotelische Kategorienlehre zu erarbeiten: Die aristotelischen Kategorien können nicht als umfassendes Kategoriensystem dienen: „Sie sind Ordnungsformen nur für einen bestimmten abgegrenzten Bezirk, der in das Ganze des metaphysischen Weltbildes eigentümlich eingebaut wird“⁶⁸, nämlich für den Bezirk der sinnlich-empirischen Realität.

Auch Emil Lask relativiert die aristotelische Philosophie, doch vollzieht Heidegger nicht das gleiche wie Lask. Lask bettet den aristotelischen Hylemorphismus und die aristotelische Erkenntnistheorie in die neukantianische Transzendentalphilosophie ein und um; die erkenntnistheoretisch konstitutive Urbild-Abbild-Distanz bleibt dabei mutatis mutandis erhalten. Heidegger hingegen übernimmt zwar von Lask – in einer Weise, die den scholastischen Zugang nicht ausschließt – die Theorie der Material-Form-Verklammerung, relativiert (und „bewahrt“) aber nicht die Abbildtheorie; ihm geht es hauptsächlich um die Relativierung der aristotelischen Kategorien und um deren Bestimmung im System der Wissenschaften; er tut dies im Zusammenhang einer wesentlich auch theologisch motivierten Kategorienlehre und Wissenschaftstheorie – allerdings ebenfalls im Rahmen einer spezifischen Verknüpfung von Transzendentalphilosophie und Aristoteles bzw. aristotelischen Scholastik.

Auch Emil Lask entwirft ein Analogie-System: eine von der Distanz zwischen den logischen Ebenen geprägte Struktur einer *analogia relationis*. Die Analogie bei Scotus-Heidegger weist zwar auch den [58] ubiquitären logischen Aspekt auf, ist aber Analogie im Bereich und hinsichtlich der – im umfassenden Sinne verstandenen – Realität: ist *analogia entis*.

Beide Differenzen sind für Heideggers Philosophie – auch im Vorausblick auf „Sein und Zeit“ – in profunder Weise bezeichnend und keineswegs beiläufig; sie verweisen auf Grundsätzliches:

Nach der bisherigen Untersuchung des Scotus-Buches muß die *Frage* gestellt werden, ob Heidegger in diesem Stadium seines Philosophierens als Laskianer interpretiert werden kann, bzw. wieweit und inwiefern er die Philosophie Lasks adaptiert oder Elemente derselben nutzt. Die relative Rationalität des Neukantianismus Laskschen Prägung lebt unverzichtbar gerade auch davon, daß die Distanz zwischen Urbild einerseits und den sekundären kategorialen Derivaten und der Nachbildlichkeit andererseits, wie relativiert und zurückgenommen immer sie auch gedacht werden mag, als Distanz bewahrt bleibt. Davon ist hier jedenfalls bei Scotus-Heidegger nicht mehr die Rede. Die Vermutung drängt sich auf, daß Heidegger die Material-Form-Verklammerung, Lasks transzendentalphilosophischen Hylemorphismus, von der Theorie der Distanz zwischen den logischen Sinn-Ebenen trennt und damit der Verklammerung selbst einen ganz neuen Gehalt und eine andere Funktion überträgt, etwa die eines begrifflichen Instrumentariums, das dazu dienen soll, die *analogia entis* transzendentalphilosophisch lesbar zu machen.

Die Verklammerung von Material und Form, die nach Sache und Funktion auch der Intentionalität des Bewußtseins bei Husserl nahekommt, leistet bei Heidegger zugleich die kategoriale Vermittlung,

⁶⁷ DS, S. 204 f.

⁶⁸ DS, S. 205.

die bei Lask der Urbild-Nachbild-Relation zukommt, und macht sie damit scheinbar überflüssig. Sicher könnte dagegen eingewandt werden, die Urbild-Abbild-Relation ließe sich als lediglich eine spezifische Variante der Verklammerung verstehen. Welche *grundsätzliche* Bedeutung die Eliminierung einer – wenn auch nun schattenhaften – Urbild-Nachbild-Distanz überhaupt und ihre Ersetzung durch die (dann genauer zu interpretierende!) Verklammerung (oder vielleicht auch: das Kongruieren dieser Distanz mit der Verklammerung) für das Ganze der Philosophie jedenfalls haben muß, erhellt beispielsweise aus einem wesentlichen Aspekt der Gesamtkonzeption, die Heidegger hier – vorsichtig gesagt – zu vertreten scheint: Material und Form bzw. Form der Form überlagern sich *schichtweise* nach der Maxime: das (jeweilige) Material ist formbedürftig, die (jeweilige) Form materialbestimmt (was ja auch der scotistischen Form der [59] haecceitas entgegenkommt!). Damit wird eine durchgehende, die ganze in sich strukturierte Wirklichkeit und die ganze kategoriale Struktur er- und umfassende Material-Form-Verklammerung gewonnen, *ein Universum, das theologisch-kriseologisch wie transzendentalphilosophisch einsichtig ist* – eine großangelegte katholisch-apologetische Vermittlung zwischen der Scholastik und dem, was Heidegger unten „moderner“ Philosophie versteht. Die Dimensionen dieses grundlegenden und umfassenden theoretischen und weltanschaulichen Koordinatennetzes waren bereits in der Kombination von „kritischem Realismus“ und Neuthomismus angezeigt und werden nun weiterhin gefüllt und variiert werden.

Den Preis, der bezahlt werden muß, ist so hoch wie kalkuliert und systematisch notwendig integriert: Wenn der Zusammenhang von Wirklichkeit und Begriff nur als ein Gebäude aus einander angepaßten Schichten beschrieben wird, die a parte rei (und Dei) und a parte conceptus transparent gemacht, durchleuchtet und ideell transzendent werden können, so wird damit der prinzipiell affirmative Charakter dieser Philosophie in extremer Form festgeschrieben: Mit der Distanz zwischen dem Denken und dem Gegenstand verliert den kritische Verstand sein Existenzmedium; Lask läßt eine Freiheit zum Atmen, Heidegger erstickt. In der undialektischen Identität von Denken und Sein kann das Denken nur noch bestätigen, was ist; in konsequenter Ausschaltung nicht nur der Dialektik, sondern allen *Möglichkeit* der Dialektik werden Bewegung und Praxis aus der Wirklichkeit, aus dem Begriff und aus dem Zusammenhang beider ausgesperrt – durchaus dem Programm der philosophia perennis gemäß: Veränderung hat als Ausfaltung nur den Charakter einer Modifikation des Bestehenden.

In der gekennzeichneten Distanzlosigkeit, dies sei hier zunächst einmal als These formuliert, liegt eine theoretische Wurzel des spezifischen Irrationalismus der Philosophie Heideggers. –

Jedenfalls muß dieser Ansatz, der ein Gegenüber, auch und erst recht ein Gegenüber-in-der-Einheit, von Wirklichkeit und Begriff ausschließt, zu erheblichen erkenntnistheoretischen Problemen führen – nicht nur, daß der Erkenntnisprozeß und seine Dialektik nicht analysierbar sein wird: auf die Prozessualität der Erkenntnis wurde bereits im Zusammenhang mit Husserls Antipsychologismus und Phänomenologie verzichtet; der Sinn einer Erkenntnistheorie überhaupt könnte in Frage gestellt werden. – Ob und gegebenenfalls wieweit solche *Thesen, Fragen und Verdachtsmomente* zutreffen, wird sich im Kapitel über die Wahrheit vermutlich genauer zeigen. –

[60] Anknüpfend an den oben im Zusammenhang mit der empirischen Wirklichkeit angesprochenen neukantianischen „Grenzbegriff“-Subjektivismus sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß der Subjektivismus diesen Kategorienlehre trotz allem eben nicht einfach und eindeutig, sondern bei allen unangefochtenen Dominanz schillernd bleibt. Zwar überwiegt die subjektivistische Seite, das subjektivistische Moment in der Konstellation Wirklichkeit – Kategorie; sie ist aber auch – a parte realitatis – ontologisch lesbar, wobei die Ontologie allerdings ihre wesentliche subjektiv-idealistische Komponente hat!; wenigstens ist die Möglichkeit eines ontologischen Begriffsverständnisses angelegt, insofern die Material-Form-Einheit keine Distanz zwischen den beiden Relaten offenläßt – ein Sachverhalt, der auch für das Universalienproblem alles andere als bedeutungslos ist. Aufgrund der Differenz zum Ding an sich – und analog zu Gott – sind empirische Wirklichkeit und Kategorie in dieser Lehre nicht absolut deckungsgleich, sondern unterscheiden sich in gewisser Weise: Die formenden Kategorien ordnen die Wirklichkeit in bestimmten Hinsichten, die in dieser angelegt sind, jedoch ist die mit dem „Grenzbegriff“ bezeichnete Wirklichkeit der Kategorie immer voraus und kann von ihr nicht *ganz* eingeholt werden. Berücksichtigt man dazu noch den relativen Primat des Materials, hier

also der sinnlichen Realität, so kann auch eine realistische Interpretation der vorgelegten Konzeption suggeriert werden – dann nämlich, wenn das relativ „realistische“ Moment, das an den „kritischen Realismus“ erinnert, als dominierend angesehen wird. So enthält diese Lehre einen subjektiv idealistischen und einen relativ „realistischen“ Aspekt – auf der Grundlage und im Rahmen des theologischen objektiven Idealismus; sie kann demgemäß verschiedene „Richtungen“ ansprechen und gegebenenfalls auch einfangen.

Bei allen bisher ins Blickfeld genommenen Entwicklungsschritten der Philosophie Heideggers hat sich als konstant erwiesen: die im Bogen zwischen subjektivem und objektivem Idealismus sich haltende Front gegen den *Materialismus* – bei einem gleichzeitigen relativen Realismus –, gegen den *Monismus* – bei gleichzeitigem Offenhalten gegenüber relativ monistischen Aspekten – und gegen die *Dialektik* – letzteres in uneingeschränkten, gründlicher und kompromißlosen Form, dafür mit dem Versuch verbunden, für Ersatz zu sorgen; im unmittelbaren Zusammenhang mit der antidialektischen Anlage und Durchführung ist auch die „tätige Seite“ in der Philosophie konsequent inexistent, die Philosophie ist praxislos in Genese, [61] Systematik und Ziel und profund affirmativ. Dieses Syndrom wird von Heidegger hier, in seiner Scotus-Arbeit, bestätigt: „Bringt man den transzendentalphilosophischen Gesichtspunkt in Ansatz, dann zeigt sich, daß der mittelalterliche Realismus – ob naiv oder kritisch – der sich an den handfesten Charakter der Naturwirklichkeit hält, nichts weniger als Naturalismus ist, sondern *Spiritualismus*. Und gerade der in der Analogie gründende Stufencharakter den realen Wirklichkeit soll die Probleme, die sich jedem Dualismus stellen, überwinden, ohne in einen unmöglichen Monismus zurückzusinken.“⁶⁹

Die Unmöglichkeit des Monismus in diesem System wird an zwei Enden und im systematischen Zusammenhang beider offenbar. Aus theologischen Gründen, wegen des qualitativen Unterschieds zwischen Schöpfer und Schöpfung, muß jeder Monismus bestritten werden, obwohl er andererseits auf objektiv-idealistischer Grundlage, sub specie Dei et aeternitatis, auch wieder nahe läge; die Sache hat quasi eine eigene Dynamik zum Monismus hin. Von seiten der empirischen Wirklichkeit ist ein subjektiv-idealistischer Monismus, der ebenfalls nicht fern läge, wegen der Jenseitigkeit des Dings an sich unmöglich. (In dieser Hinsicht besteht zwischen Gott und Ding an sich eine gewisse Analogie.)

Einen schematischen Dualismus verbietet jedoch sowohl das philosophische Reflexionsniveau als auch die Einheit, die Schöpfer und Geschöpf verbindet (wie ähnlich Heidegger einen „reinen“ Idealismus weder philosophisch noch theologisch vertreten kann). In der Monismus-Frage zeigt sich die philosophische Tragweite und weltanschauliche Bedeutung der zunächst vielleicht im Sinne des „vulgären“ Sprachgebrauchs „scholastisch“ anmutenden Distinktionen zum Thema des unum et multum. Die Unterscheidung dieser Relation im metaphysischen Bereich (Heterogenität) von der im Bereich der Transzendenz (Ursprung des Denkens) und des Mathematischen (Zählbarkeit im homogenen Medium) und ihre Formbestimmung als Analogie ermöglicht eine „Lösung“ des Dualismus-Problems, die sich als so etwas wie *ein „Drittes“ zwischen Monismus und Dualismus* präsentieren kann. Ein konsequenter Monismus ist objektiv real und ideell nur als dialektischer (und als materialistischer) möglich. Der relativ monistische Zug im genus metaphysicum verlangt eine entsprechend angemessene Figur, die die Aufgabe der Dialektik im vorgegebenen eingeschränkten Rahmen übernehmen kann: die Analogie, ihres Zusammenhangs und ihrer Begründung in den Dialektik beraubt und verselbständigt, fungiert als *Surrogat für Dialektik*; sie steht gegen die Dialektik und meldet zugleich deren Realität und [62] Anspruch. Sie entspricht damit nicht zufällig realistischen Elementen im idealistischen Ganzen; wie diese gegen die Intention des Philosophen eine Dynamik in Richtung auf materialistische Positionen in sich tragen, so die Analogie auf ein dialektisches Verständnis der Gleichzeitigkeit von Einheit und Unterschiedenheit und auf die dialektische Begründung ihren selbst.⁷⁰

⁶⁹ DS, S. 205.

⁷⁰ Zur Begriffsgeschichte von „Analogie“ in der bürgerlichen Aufklärung siehe W. Krauss, Supplément I zum Dictionnaire Philosophique, in: *lendemains* 2, hrsg. v. 14. Nerlich, Berlin(West) 1975. Dort ein Goethe-Zitat, in dem der Zusammenhang von Analogie und Dialektik auf einer Übergangsposition besonders deutlich wird: „Jedes Existierende ist ein Analogon alles Existierenden; daher erscheint uns das Dasein immer zu gleicher Zeit gesondert und verknüpft. Folgt man der Analogie zu sehr, so fällt alles identisch zusammen; meidet man sie, so zerstreut sich alles ins Unendliche. In beiden

Die bisher gezeigten Überlegungen des Scotus-Buches und besonders der spezifische Einsatz der Figur der Material-Form-Verklammerung machen auf die Entfaltung des Begriffes von Wahrheit neugierig. Im Realitätsaufsatz vertrat Heidegger eine realistische Tendenz in der Erkenntnistheorie. In den Logik-Arbeiten ging es um die Bestimmung der Wirklichkeit des Logischen und dabei auch des Sinns der Wahrheit im Urteil. In den oben kommentierten Teil der Scotus-Arbeit sind das Realitätsthema – vorwiegend nun allerdings auf das Seiende im Ganzen bezogen und als Metaphysik – und das Logikthema eingegangen und bilden eine ursprüngliche Einheit. Jetzt wird der Komplex: logische Wirklichkeit und Wahrheit noch einmal eigens abgehoben und thematisiert.

Verum transcendens und Logik

Wiederum setzt Heidegger, bzw. Scotus-Heidegger, bei den Transzendenzien ein: beim verum transcendens, das mit dem ens konvertibel ist und das Heidegger, wie gehabt, unausgesprochen und mit bestimmter Tendenz und neukantianischem Gefälle in einem doppelten Sinne transzendental interpretiert: sowohl im Sinne einer bestimmten, alles transzendierenden Seinsweise (jeder Gegenstand ist wahrer Gegenstand) als auch im Sinne einer transzendentalen Bedingung der Möglichkeit für ...

„Wie das ‚unum‘ sich als eine Urform des Gegenstandes überhaupt herausstellt, so muß auch das ‚verum‘ als *Formverhältnis* aufgefaßt werden. Den Gegenstand ist wahrer Gegenstand im Hinblick auf Erkenntnis.“⁷¹ Wie dieses Formverhältnis allgemein zu denken sei, wurde bereits erörtert; das verum repräsentiert demgemäß eine bestimmte, noch genau zu untersuchende Weise den Material-Form-Verklammerung und steht in einer Beziehung zum affirmativen Charakter dieses. Verhältnisses. Dennoch liegt im Begriff, wie er von Heidegger, Duns Scotus folgend, eingeführt wird, eine bezeichnende Unschärfe, die in der Ambivalenz von metaphysischer und transzen-[63]dentalphilosophischer Auffassung des transcendens begründet ist und deren Klärung nach den einen oder anderen Richtung ihre Konsequenz haben müßte:

Zum einen ist das verum transcendens das fundamentum veritatis; es bestimmt den Gegenstand als einen, der in wahre Erkenntnis eingehen kann – laskisch formuliert: der durch Form betreffbar ist. Dies schließt die Möglichkeit einer objektiven Realität, die vom Bewußtsein unabhängig existiert, und die Möglichkeit einer auf sie bezogenen objektiven Wahrheit nicht von vornherein aus, zumal als „den kardinalste Unterschied der Wirklichkeitsweisen ... den zwischen Bewußtsein und Realität“⁷² angesehen wird; die Realität wäre dann nicht davon abhängig, ob sie erkannt wird, sie wäre aber – unter den Bedingungen der Existenz erkennenden Bewußtseins – erkennbar. „Das ‚verum‘ bringt also zum Gegenstand *sachlich* nichts Neues hinzu; es verleiht ihm nur einen eigentümlichen Index und besagt, daß jeder Gegenstand *Beziehungsmöglichkeit* (Hervorhebung – W.-D. G.) zur Erkenntnis hat, in der allein erst eigentlich von Wahrheit gesprochen werden darf.“⁷³

Zum anderen erscheint das (scotistische) verum transcendens in Heideggers Interpretation als Bestimmung des in der Erkenntnis-Relation stehenden, von Form nicht nur betreffbaren, sondern betroffenen Gegenstandes – des Gegenstandes, der *als* Gegenstand ausschließlich aus dieser Relation definiert wird. Schon den obigem Zitat folgende Satz birgt eine inhaltliche Verschiebung hin zu dieser anderen, zur subjektivistischen Verständnismöglichkeit: „Jeder Gegenstand ist ein Gegenstand und als solcher bezogen auf Erkenntnis.“⁷⁴ Die Frage der objektiven Realität ist eingeklammert oder negativ beantwortet. Übrig bleibt lediglich ein – selbstverständlich undialektisches – Subjekt-Objekt-Verhältnis in der Einheit der Material-Form-Verklammerung. Ausdrücklich auf die Transzendentalphilosophie

Fällen stagniert die Betrachtung, einmal als überlebendig, das andere Mal als getötet.“ (J. W. Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 554, in: Werke, Berliner Ausgabe, Bd. 18, Berlin und Weimar 1972, S. 563 f.)

Zum Analogie-Begriff siehe auch H. J. Sandkühler: die Erkenntnistheorie ist eine eminent sozialistische Angelegenheit.“ Josef Dietzgens Beitrag zum Wissenschaftsbegriff des Sozialismus, in: H.-D. Strüning (Hrsg.), „Unser Philosoph“ Josef Dietzgen, Frankfurt am Main 1980, S. 132 und 135, Anm. 9; dort auch weitere Literaturhinweise, z. B. auf K. Marx und J. Dietzgen.

⁷¹ DS, S. 207 f.

⁷² DS, S. 221.

⁷³ DS, S. 209. – Hier wird also nicht, jedenfalls nicht ausdrücklich, die ontologische, im Schöpfungssachverhalt begründete Wahrheit vorgestellt, an die scholastisch im Falle einer erkenntnisrealistischen Interpretation zu denken wäre.

⁷⁴ Ebenda. Gemeint ist nicht die göttliche Erkenntnis.

Bezug nehmend formuliert Heidegger: „Den Gegenstand ist nur Gegenstand als Gegenstand der Erkenntnis ... Kein Objekt ohne Subjekt und umgekehrt.“⁷⁵ Der oben genannte „kardinalste Unterschied“ existiert nur im subjektiv-idealistischen (Subjekt-Objekt-) Rahmen, denn: „... Realität, genauer: *nicht* geltungsartige Wirklichkeitsweise ... (ist) ihrerseits immer nur durch und in einem geltungsartigen Sinnzusammenhang gegeben.“⁷⁶

Heidegger konzidiert, daß man eine solche Auffassung der Scholastik nicht unterschieben dürfe.⁷⁷ Um jedoch im Sinne seiner hermeneutischen Maxime die Einheit und Kontinuität der Wahrheitsauffassung – in eine bestimmte Richtung – demonstrieren zu können, [64] zeichnet er die Übergänge und Unterschiede in konzeptioneller Absicht fließend und unscharf. Auch will er die philosophie„geschichtliche“ Kontinuität unterstreichen, wenn er etwa auf einen dreistufigen Erkenntnis-Gegenstand-Bezug bei Scotus hinweist: Der Gegenstand steht „der Erkenntnis gegenüber als durch sie bestimmbar“⁷⁸; der Gegenstand wird durch die Erkenntnis geformt⁷⁹; „den Gegenstand ist in Erkenntnis eingegangen“⁸⁰.“ In Heideggers System werden aus diesen (prozessualen) Stufen gleichzeitige Momente und Schichtungen eines ahistorisch genommenen Sachverhalts.

Die Tendenz der Heideggerschen Interpretation des *verum* jedenfalls ist zweifelsfrei festzustellen; sie fügt sich in das bisher gewonnene Bild: Das scholastische *ens et verum convertuntur* wird in Richtung Transzendentalphilosophie verschoben und umfunktioniert. Die *extra animam* existierende Realität wird einerseits in die „Grenzbegriff“-Region gedrängt und andererseits subjektivistisch überformt; ein subjektiver Idealismus beherrscht das Feld; die objektive Realität geht faktisch in der Subjekt-Objekt-Beziehung, die sie doch allererst begründet, auf. Die ontologische Wahrheit wird auf dem Wege der kategorialen Formbestimmtheit des Materials transzendentalphilosophisch umdefiniert.

Diese Unschärfe und diese Tendenz zeigen sich auch unter dem Aspekt der folgenden Bewegung: „Wie das ‚unum‘ in den Bereich der Mathematik und in den realen Bereich der gezählten Gegenstände, so weist das ‚verum‘ in den Bereich der *Erkenntnis überhaupt*“⁸¹ – und in den der erkannten Gegenstände, wäre hinzuzufügen. Nur: die Bereiche und Ebenen des *unum transcendens*, das von allem gilt, und des *unum principium numeri*, das nur im Quantitativen gilt, kann Heidegger präzise unterscheiden, nicht so die des *verum transcendens* und des *verum logicum* (als Erkenntnis) – Konsequenz der überwiegend transzendental-logischen Interpretation der Transzendenz: Wie sollte Heidegger bei seiner philosophischen Weichenstellung und Voraussetzung die Bereiche der Transzendenz und des Logischen noch auseinanderhalten? Die deutliche Unterscheidung des Scotus: „*Veritas aut accipitur pro fundamento veritatis in re aut pro veritate in actu intellectus componente aut dividente*“⁸² wird in der Konstellation: transzendentalidealistisch verstandene Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und antipsychologistisch-formal verstandene Erkenntnis selbst, verwischt und *tendenziell im Bereich des Logischen verschmolzen*; Anlage und Gewichtung ziehen zur – selbstverständlich reinlogisch-objektiv interpretierten – *subjektiven* Wahrheit, zu einer subjektivistischen Auf-[65]nahme des allerdings nicht notwendig subjektivistisch aufzufassenden Satzes: „*Verum non est prius actu intellegendi ... patet quia intellectus facit rationem veri.*“⁸³

Da das Zentrum der (wahren) Erkenntnis und des Logischen Heidegger zufolge das Urteil ist und das Urteil das ist, „was im eigentlichen Sinne *wahr* genannt werden darf“⁸⁴, muß die Struktur des Urteils

⁷⁵ DS, S. 208. – Das Denken in und aus der Subjekt-Objekt-Beziehung ist Kälte, Lask und Husserl gemeinsam – mit teilweise unterschiedlichen Begriffen und Parolen („Denken *und* Erfahrung“, „Gegenstand *und* Bewußtsein“, „Gegenständlichkeit *und* Wahrheit“, usw.) und unterschiedlicher Gewichtung und Tendenz, beim gleichen idealistischen Bemühen, den Gegensatz von Materialismus und Idealismus zu „überholen“.

⁷⁶ DS, S. 221.

⁷⁷ DS, S. 208.

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ DS, S. 209.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Ebenda.

⁸² Duns Scotus, zit. nach: DS, S. 209, Anm. 3.

⁸³ Duns Scotus, zit. nach: DS, S. 213, Anm. 8.

⁸⁴ DS, S. 210.

studiert werden. Heidegger wiederholt – diesmal als Scotus-Interpretation – die Kern-These seiner Dissertation über die Kopula und den Wirklichkeitsbereich des Geltens. Dabei ist „Gelten“ der Begriff, mit dem er das „esse verum“ bei Scotus übersetzt.

Zugleich geht Heidegger aber über die formulierten Resultate der Dissertation hinaus und zieht ausdrücklich die nach den bisherigen Erörterungen zum Formverhältnis fällige Konsequenz: Zusammen mit der Konzeption der ontologischen Wahrheit verabschiedet er die Abbildtheorie und trennt sich damit – jedenfalls hinsichtlich dieses wichtigen Kettengliedes des Systems – von Thomas. Wie in den Dissertation interpretiert Heidegger das Urteil auch hier nicht allein rein-logisch und die Kopula nicht allein als das Kristall des Rein-Logischen, sondern zugleich und wesentlich im Zusammenhang mit der Erkenntnis: „Das Urteil als wahre Erkenntnis besagt zugleich Erkenntnis eines Gegenstandes.“⁸⁵ Daß die Beziehung zwischen Urteil und im Urteil erkannten Gegenstand nach dem Muster der Material-Form-Verklammerung beschrieben werde – und zwar unten Vermeidung einen Urbild-Abbild-Distanz –, wurde bereits vermutet: „Die Konformität (des Urteils – W.-D. G.) mit dem Gegenstand ist nach Duns Scotus nicht einfach als ‚Abbildung‘, als Wiederholung dessen zu denken, was ‚in den Dingen liegt‘, als ob die Urteilsbeziehung auch als *ontologische existierte* ... der fragliche Gehalt erhält durch das Urteil eine *Formung* und wird dadurch geltende Erkenntnis. In der Erkenntnis konstituiert sich das Wahre.“⁸⁶

Für sich genommen, könnten diese Sätze vielleicht noch als Absage an einen *naiven* Realismus verstanden werden. Es geht aber um mehr und um anderes. Es scheint, als würden Primitivismen, wie etwa: Abbildung als „Wiederholung“, als Popanze aufgebaut, die zu kritisieren als Vorwand, Ablenkung und Schutzschild für Kritik im Grundsätzlichen dienen. Eine ähnliche Funktion hat es wohl auch, wenn Heidegger im 20. Jahrhundert aus einer von Scotus aufgeführten Aporie in zeitlos gültiger Form den Schluß zieht: „Die Abbildtheorie bietet hier eine unüberwindliche Schwierigkeit.“⁸⁷ Er bezieht sich auf den unendlichen Regreß, in den man unweigerlich gerate, [66] wenn man einen realen Sachverhalt mit dem Urteilssinn vergleicht: dies sei nur durch ein weiteres Urteil möglich, usw.

Heidegger ignoriert hier nicht nur die Möglichkeit der materialistisch-dialektischen Widerspiegelungstheorie, zu der das Praxis-Kriterium, das die Beliebigkeit des Regresses blockiert, integral gehört, sondern auch die Möglichkeiten, die der ihm wohlbekannte scholastische Realismus bietet. Indem er die Beziehung von Erkenntnis und Realität auf die Subjekt-Objekt-Beziehung verkürzt, baut er sich, ungefähr nach der Art einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung, selbst das subjektivistische Gehäuse und die theoretischen Bedingungen, an deren Gegebenheiten und Aporien er dann die Untauglichkeit *jeder* Abbildtheorie demonstriert: „Ein Objekt, das nicht erkannt ist, ist für mich kein Objekt. Wir können über den Urteilsgehalt als solchen nicht hinaus zu den realen Objekten.“⁸⁸ Und wir brauchen es auch nicht, wäre im Sinne dieser Position hinzuzufügen; denn den Sinn transzendieren zu wollen, wäre sinnlos. „Nun indem ich im Geltenden lebe, weiß ich um Existierendes.“⁸⁹

In der Phase seiner dominierenden Orientierung auf Kälte hätte Heidegger gegen eine solche subjektivistische Beschränkung, nach der das erkennende Subjekt letztlich immer nur sich selbst erkennt, auf die objektive, erkennbare und der Erkenntnis aufgegebene Realität als auf? die Instanz verweisen können, die dem subjektivistischen Relativismus Grenzen setzt. Der damalige erkenntnistheoretische Realismus lebt jetzt nur noch schattenhaft relativiert und qualitativ verändert im Festhalten an der transzendentalphilosophisch konzipierten Materialbestimmtheit der Form weiter, und auch diese unterliegt ihrerseits einer den „realistischen“ Charakter weiter einschränkenden und relativierenden

⁸⁵ DS, S. 212.

⁸⁶ DS, S. 212 f.

⁸⁷ DS, S. 215.

⁸⁸ Ebenda.

⁸⁹ DS, S. 222. – In diesem Satz wird der § 44 von „Sein und Zeit“ unmittelbar vorweggenommen. – Hier ist Gerhard Lehmann ausnahmsweise (mit Einschränkung und Vorbehalt) beizupflichten, wenn er diese Stelle kommentiert: „Daß ich darin ‚lebe‘, ist entscheidend und trägt die Last der Begründung.“ (G. Lehmann, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Stuttgart 1943, S. 402) – Vgl. dazu auch E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, hinsichtlich des dort entwickelten Erkenntnisbegriffs.

Veränderung. Dem befürchteten Relativismus⁹⁰ setzt Heidegger mit dem in diese Richtung interpretierten Scotus einen von Lask und Husserl geprägten, scheinbar jenseits von Idealismus und Materialismus angesiedelten logischen Objektivismus, einen Logik-Fetischismus, entgegen und verdeutlicht zugleich den spezifischen idealistisch-apologetischen Charakter seiner Philosophie: „Konsequenterweise gibt Duns Scotus diese Theorie (Abbildtheorie – W.-D. G.) auf und entscheidet sich für den Immanenzgedanken. Es wird damit nicht die ‚Realität der Außenwelt wegdisputiert‘ und für den ‚Subjektivismus‘, ‚Idealismus‘, und wie die erkenntnistheoretischen Gespenster alle heißen, ‚Partei ergriffen‘. Der richtig verstandene Gedanke der Immanenz hebt die Realität nicht auf und verflüchtigt die Außenwelt nicht zu einem Traum, sondern *gerade durch den absoluten Primat des geltenden Sinnes ist über alle phy-[67]siologischen und psychologischen und ökonomisch-pragmatischen Erkenntnistheorien der Stab gebrochen und die absolute Geltung der Wahrheit, die echte Objektivität, unumstößlich fundiert.*“⁹¹

Was sind das Kriterium und der Garant für diese Geltung? „Der Bedeutungsgehalt der Gegebenheiten, der schlechthin erschaute Sachverhalt, ist der Maßstab des Urteilssinnes; von ihm leitet dieser seine objektive Geltung her. Der Urteilssinn ... ist die logische Wirklichkeits- und Strukturform der Zusammengehörigkeiten, die der Sachverhalt darbietet.“⁹² Aber eben nicht im Sinne eines Abbilds. Wie formt das Urteil den Sachverhalt? Wie wird der Gegenstand in der wahren Erkenntnis transformiert? Von seiten des Urteils ist die Beziehung zum Gegenstand die eines Zeichens, eines *signum aequivocum* (nicht *simile*), das auf etwas deutet. „So ist das Urteil, als geltendes Sinngebilde, seiner Wirklichkeit nach wie bezüglich seiner Struktur, von den Gegenständen, von denen es als Erkenntnis gilt, verschieden.“⁹³ Von seiten der Realität entspricht dem, was von seiten der logischen Form als Zeichen-Beziehung gesehen wird, ein Okkasionalismus: „Das Reale gibt gleichsam nur den *Anstoß* (*occasio*), bietet den *Ansatzpunkt* für die Schaffung ordnender Beziehungen, die im Realen *keine* (Hervorhebung – W.-D. G.) Entsprechung haben.“⁹⁴ Damit ist der „Realismus“ auf das äußerste Minimum zurückgedrängt, das „kritische“ Moment allerdings gewahrt. Zugleich wird die Autarkie des Rein-Logischen unterstrichen und geschützt.

Wie wird der Bereich des Logischen und seine Wirklichkeitsweise bestimmt, lautet nun die Frage der Kategorienlehre. Als *ens rationis* ist das *ens logicum* im Ganzen des Seienden bezüglich der Realität ein *ens diminutum*, „*quod non potest esse perfectio entis realis*“⁹⁵ das Logische gehört als Logisches nicht zum *genus metaphysicum*. Als *ens rationis* ist das *ens logicum* ein *ens in anima* – dies aber nicht im Sinne des Psychischen, in dessen Bereich die Kausalitätskategorie gilt, sondern als der Sinngehalt der psychischen Akte.⁹⁶

Aus der Qualität des *verum* als *transcendens* folgt: Die *entia logica* sind mit den *entia realia* und darüber hinaus mit allen Gegenständen überhaupt konvertibel: Jeder Gegenstand kann in die Sinnwelt eingehen. Daß es unterschiedliche Gebiete von Gegenständlichkeit und damit von Erkennbarem gibt, wurde gezeigt: sinnliche und übersinnliche Realität (Physik und Psychologie, Metaphysik), Mathematik, Logik; dem muß die Kategorienlehre Rechnung tragen, indem sie die aristotelischen Kategorien relativiert und dem Bereich zuordnet, in dem sie gelten: der Realität. Als „Gegenstandsbereich für [68] sich“⁹⁷ braucht der Bereich des *esse verum*, des Logischen, eigene Kategorien. Gefragt ist nach der logik-spezifischen Form der Form, nach dem Sinn des Sinnes: „Es muß eine Logik der Logik geben.“⁹⁸ Gesucht sind die Grundkategorien des Logischen.

⁹⁰ Die subjektiv-idealistische Erkenntnistheorie führt Heidegger auch in die Nähe eines perspektivistischen Relativismus: DS, S. 165 (vgl. S. 195).

⁹¹ DS, S. 215; vgl. S. 213 f. – Woran denkt Heidegger, wenn er über „ökonomisch-pragmatische Erkenntnistheorien den Stab bricht“? Sicher an Mach, Avenarius und philosophische Verwandte.

⁹² DS, S. 215.

⁹³ DS, S. 213.

⁹⁴ DS, S. 223.

⁹⁵ DS, S. 219, Anm. 4.

⁹⁶ DS, S. 218 f.; vgl. S. 213 f., 215.

⁹⁷ DS, S. 230.

⁹⁸ Ebenda.

Daß der reale mit dem logischen Bereich konvertibel, daß *alles* kategorial überformbar ist, daß also der logische Bereich und die anderen Bereiche eine gewisse Deckungsgleichheit besitzen und voneinander nicht zu trennen sind, entspricht der Verklammerungstheorie; diese aber ist, wie gesagt, nicht so zu verstehen, als würde die Form das (reale) Material abbilden. Dennoch: „Das Ordnungschaffende ist etwas *Formhaftes*; die Formen sind in ihrer Bedeutung bestimmt durch das Material der Objektwelt und so auf diese wieder anwendbar. Die Ordnungsform des Logischen überhaupt ist das *Urteil*.“⁹⁹ Das Urteil wie alle logischen Formen zeichnen sich durch einen „Hingeltungscharakter“¹⁰⁰ auf den materialen Bereich aus. „Sie ‚umklammern‘ das in der Gegebenheit antreffbare Material, *bekommen es gleichsam in ihre Gewalt* (Hervorhebung – W.-D. G.). Das ordnungsbestimmende und den logischen Bereich charakterisierende Moment ist die *Intentionalität, die Hingeltung, die Aussagbarkeit*.“¹⁰¹

Wie der mathematische ist auch der logische Bereich unsinnlich, nicht heterogen und mit der heterogenen Realität verklammert. Wie ist der Unterschied zwischen Mathematischem und Logischem zu bestimmen? Die Hinsicht der Homogenität ist je eine andere: Die Bereichskategorie des Mathematischen ist die Quantität, die des Logischen die Intentionalität. Ähnlich der Quantifizierung als der Transformation des Gegenstandes in den mathematischen Bereich zerstört demnach die logische Form bei der Umsetzung des Gegenstandes ins homogene Medium der Intentionalität das Material und ordnet es via privationis neu; „aus ihr“ (der Realität – W.-D. G.) wird „etwas herausgebrochen“¹⁰², ihr wird „Gewalt“¹⁰³ angetan.¹⁰⁴ Das „beweist“: Aufgrund seiner eigenen Wirklichkeitsweise kann das esse verum die Realität gar nicht (adaequat) abbilden; die *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* chiffriert.¹⁰⁵

Oben wurde darauf hingewiesen, daß Heidegger beim Umgang mit der Material-Form-Verklammerung auf das für Lask noch wesentliche Strukturelement der Urbild-Abbild-Distanz zwischen den Verklammerungsebenen verzichtet; es wurde der Verdacht geäußert, daß er, indem er das Ganze auf ein System distanzloser Schichtung reduziere, die Weichen zu einem prinzipiellen Irrationalismus stelle. Was hat sich seither zur Aufklärung dieses Vorgangs gezeigt und ergeben?

[69] Mit der transzendentalidealistischen Reduzierung der Erkenntnis auf eine immanente Subjekt-Objekt-Relation und mit der logisch idealistischen Auffassung von Wahrheit als Form-Sache innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation erklärt Heidegger die Abbildtheorie für unhaltbar. Er ersetzt die im Sinne einer Spiegelung (und des damit verbundenen Verhältnisses) verstandene Abbildtheorie aber nicht, was eine simpel aufgefaßte Verklammerungstheorie vielleicht nahelegen würde, durch eine – denkbare – naiv-realistische Abbildtheorie, die das Bild mechanistisch als distanzlosen, unmittelbaren *Abdruck* des Gegenstandes fassen würde – so, als würde die Form das Material als dessen Mantel naturalistisch wiedergeben. Die das Material ordnende Form paßt sich dem nach Form verlangenden Material zwar an, aber auf eine bestimmte Art und Weise: nicht einfach passiv, sondern aktiv und gewalttätig, wenngleich das Ordnende dem Material gemäß sein muß.

Also doch ein aktives, womöglich kritisches Moment der Praxis im Erkenntnisvollzug? Nein. Denn die Gewaltsamkeit der Übersetzung eines Gegenstandes in den Bereich des Geltens beschreibt keinen Prozeß, sondern ahistorisch einen Aspekt des „kardinalsten Unterschieds der Wirklichkeitsweisen“, die Spezifik von Differenz und Einheit der Wirklichkeitsweise des (rein) Logischen, des „es gilt“, einerseits und der Erkenntnisgegenstände, des „es ist“, andererseits: Die Beziehung ist so geartet, daß das Material in der Verklammerung immer bereits zerstört und wieder geordnet *ist*; wir leben im Geltenden, das Logische kann nicht transzendiert werden; es gibt nur ein Sich-zurückverweisen-

⁹⁹ DS, S. 222.

¹⁰⁰ DS, S. 223.

¹⁰¹ Ebenda.

¹⁰² DS, S. 222.

¹⁰³ DS, S. 223.

¹⁰⁴ Vgl. die antinaturalistische Zerstörung und Neuordnung des Materials in einigen Richtungen der bildenden Kunst.

¹⁰⁵ Ähnlich zeigen in Freuds Psychoanalyse die Äußerungen des Unbewußten (etwa im Traum) als eines eigenen Wirklichkeitsbereiches in Form von Chiffren auf die Triebrelationen, von denen sie ausgelöst sind. Im übrigen trifft der Vergleich aber nicht, da in Freuds Theorie die das Material (Es) gewaltsam ordnende Form (Über-Ich) – wie die einigende Klammer (Ich) – die bezeichnete Region selbst mit-ausmacht.

lassen per signum auf jeweils frühere (oder spätere, je nach Perspektive), als Material zugrunde liegende Schichten. Vom Rein-Logischen der Form der Form ausgehend, zeigen die Sinn-Schichten schließlich in die „Grenzregion“ des Alogischen und Ungeformten, welches so in seiner Rolle verbleibt: als letzte (oder erste) auslösende Instanz und letzter (oder erster) (Ab-)Sender – und sonst nichts: Absender unbekannt – zu fungieren.

Die Zeichentheorie in Verbindung mit dem erkenntnistheoretischen Okkasionalismus¹⁰⁶ als Alternative zur Abbildtheorie ist neukantianisch ausgezeichnet verträglich: Sie reicht über den Gegenstandsbereich hinaus bis zum Ding an sich, schlägt zu diesem zwar eine Brücke, läßt es selbst aber unerkennbar und die Brücke unpassierbar und „beweist“ zudem die Unerkennbarkeit der objektiven Realität. In eine andere Richtung gesehen kann diese Theorie theologisch nicht minder verstanden und eingesetzt werden: Die Form- und Gegen-[70]stands-Schichten verweisen auf Gott. Der Kreis kann sich in der Entsprechung von Gott und Ding an sich schließen: *Über die Verklammerungs-Schichten von Gegenstand und Geltung deuten Schöpfer und Schöpfung aufeinander.*

Trotz alledem, was grundsätzlich zu sagen ist, wird man nicht fehlgehen, wenn man feststellt, daß Heidegger mit der idealistisch-undialektischen Erkenntnistheorie im Rahmen seiner philosophischen Prämissen und Ziele der Kompliziertheit des Erkenntnisprozesses auch relativ und partiell Rechnung trägt, bzw. von der Sache zu eben diesem Respektieren genötigt wird – andernfalls könnte seine realitäts-fremde Theorie überhaupt nicht „funktionieren“: Mit der Zeichen-Theorie unternimmt er – auch – so etwas wie den Versuch, ein relatives und partielles Surrogat für die Dialektik der Erkenntnis vorzustellen. Immerhin leistet seine Theorie unter den subjektiv-idealistischen und ahistorisch-praxislosen Rahmenbedingungen in gewisser Weise eine gleichzeitige Normierung durch den Gegenstand (relativ „realistisches“ Element) und die aktive Rolle des Denkens (relativ „kritisches“ Element) und weist Elemente einer Flexibilität dieses Zusammenhangs auf, die über eine mechanische Entsprechung hinausgehen, – Elemente, wie sie eine mechanistisch-undialektische Abbildtheorie nicht ohne weiteres kennt: In ähnlicher Weise wie die (undialektische) Analogie im *genus metaphysicum* trägt Heideggers spezifische (undialektische) Verklammerungstheorie in der Erkenntnistheorie und der Logik Züge eines von der Sache erzwungenen Dialektik-Surrogats.

Auch die Widerspiegelungskonzeption der materialistisch-dialektischen Erkenntnistheorie vertritt keinen Naturalismus, auch sie kennt und untersucht die Ebene des *esse in anima* als relativ eigene (und aktive) Wirklichkeit (allerdings aber: die Wirklichkeit der materiell determinierten Widerspiegelung und ihre Bewegung und nicht: die formale Seite und Überlagerung eines Sachverhalts, und: im dialektischen Ganzen). Auch ihr gibt die Transformation der Realität in die Erkenntnis Probleme auf (allerdings aber: als ein Transformations- und Vermittlungsprozeß).

Auch sie verwechselt nicht das unmittelbar sinnlich gegebene Abbild mit der gedanklichen Widerspiegelung, die das Resultat eines dialektischen Abstraktionsprozesses (und zugleich Ausgangspunkt neuer Erkenntnisse) ist; dabei spielen auch die Zeichen als vermittelnde Signale und Informationsträger eine wichtige Rolle und sind gewiß nicht im unmittelbar ikonischen Sinne dem bezeichneten objektiven Gegenstand notwendig ähnlich; dennoch bildet das erkennende [71] Bewußtsein die objektive Realität ab: eben als Resultat der Arbeit des Bewußtseins als einer Form dialektischer, materiell bedingter und bestimmter Praxis.¹⁰⁷ „Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen d(ies)er Zeichentheorie der Erkenntnis ... und der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie. Die Anhänger der Zeichentheorie der Erkenntnis vereinfachen den Erkenntnisprozeß in unzulässiger Weise, indem sie die kognitiven Abbilder eliminieren und sie durch sprachliche Zeichen ersetzen ... Die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie ... erkennt die Bedeutung und die kognitive Funktion

¹⁰⁶ Im Blick auf Kap. III, Abschn. „Romantik“, dieses Bandes: Zum Okkasionalismus als Wesenszug der Romantik siehe C. Schmitt, *Die politische Romantik*, München und Leipzig 1919 ff.; siehe dazu die Rezension von Lukács (1928) in: G. Lukács, *Werke*, Bd. 2, *Frühschriften II*, Neuwied und Berlin(West) 1968.

¹⁰⁷ Vgl. W. I. Lenin, *Konzept zu Hegels „Wissenschaft der Logik“*, in: *Werke*, Bd. 38, Berlin 1970, S. 160: „Das Denken, das vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt sich nicht ... von der Wahrheit, sondern nähert sich ihr. Die Abstraktion der *Materie*, des *Naturgesetzes*, die Abstraktion des *Wertes* usw., mit einem Wort *alle* wissenschaftlichen Abstraktionen spiegeln die Natur tiefer, richtiger, *vollständiger* wider.“

der Zeichen und Symbole im Erkenntnisprozeß voll an, erklärt die Notwendigkeit der Zeichen aus der Eigenart der gedanklichen Abbilder, materielle Existenzformen zu benötigen, und untersucht den Zusammenhang der Zeichen mit den Abbildern wie mit den abgebildeten Objekten ... Zweifellos ist die Beziehung von Abbild und Objekt hierbei die grundlegende, das heißt diese Problematik kann nur auf dem Boden der Widerspiegelungstheorie geklärt werden. Zeichen sind von Menschen ... zum Zweck der Kommunikation erzeugte materielle Träger von Bedeutungen ... Die sprachlichen Zeichen bezeichnen und repräsentieren Objekte, sind aber keine Abbilder der Objekte. Daher ist das Objekt auch nicht die Bedeutung des Zeichens, wie von der allgemeinen Semantik und der linguistischen Philosophie behauptet wird. Die Bedeutung des Zeichens ist vielmehr das gedankliche Abbild des Objekts, und gerade deshalb kann das Zeichen als materielle Existenzform des gedanklichen Abbildes die Klasse von Objekten repräsentieren, die in diesem Abbild, im Begriff, wiedergespiegelt ist. Die Beziehung zwischen Zeichen und Objekt ist durch das Abbild vermittelt.“¹⁰⁸ – Nur so kann ein nicht-subjektivistischer Begriff von Wahrheit gewonnen werden: die Wahrheit einer Erkenntnis bemißt sich am Grad ihrer Übereinstimmung mit ihrem Objekt.

Die Zeichentheorie des Scotus-Heidegger jedoch schüttet ähnlich wie im Falle der „reinen Logik“ das Kind mit dem Bade aus. Sie sichert nicht nur berechtigterweise die Kompliziertheit vernünftiger Erkenntnis (und das Geschäft der Philosophie) vor einer Gleichsetzung mit der *simplex apprehensio*, sondern „sichert“ zugleich gegen Materialismus und Dialektik: in der Einheit von prinzipiell idealistischer und prinzipiell undialektischer Anlage interpretiert und konkretisiert sie die subjektiv-idealistisch konzipierte Verklammerung des *esse verum* und des Sachverhalts, von dem etwas gilt; weder überwindet noch durchbricht sie die Trennung von Logischem und Historischem; trotz der Schein-Aktivität der ahistorischen formalen [72] Gewalt bleibt sie praxis-los und zielt nicht auf reale Veränderung. Vor allem gilt, was Lenin in ähnlichem Zusammenhang über Helmholtz schrieb: „Wenn die Empfindungen nicht Abbilder der Dinge, sondern nur Zeichen oder Symbole sind, die ‚gar keine Art der Ähnlichkeit‘ mit ihnen haben, dann wird der materialistische Ausgangspunkt ... untergraben und die Existenz der äußeren Gegenstände einem gewissen Zweifel unterworfen, denn Zeichen und Symbole sind auch in bezug auf eingebildete Gegenstände durchaus möglich ... Helmholtz stellt, Kant folgend, den Versuch an, so etwas wie eine prinzipielle Trennungslinie zwischen ‚Erscheinung‘ und ‚Ding an sich‘ zu ziehen.“¹⁰⁹

Das Modell der Übersetzung des Gegenstandes in die logische Form der Form fügt sich in Heideggers grundsätzliche Geschichtslosigkeit – der immer weiteren Ausfaltung des Konstanten kann eine immer reichere und genauere Übersetzung entsprechen; unter dem Aspekt des Erkenntnisvollzugs erscheint Hermeneutik als ungeschichtlich-idealistische Alternative zur (materialistischen) Erkenntnisdialektik, die als und durch gesellschaftliche Praxis unlösbar mit der objektiven Dialektik verbunden ist und daher auch den Wahrheitsgehalt einer Erkenntnis an einem außersubjektiven Kriterium überprüfen kann: eben in der Praxis.¹¹⁰

Kann Heidegger zwischen wahr und falsch unterscheiden? Gibt es in der Philosophie des Scotus-Buches einen überprüfbaren Index für eine solche Unterscheidung? Wahr heißt in dieser Philosophie

¹⁰⁸ A. Kosing, in: W. Eichhorn I u. a., Marxistisch-leninistische Philosophie, a.a.O., S. 338 f. – Külpes Auffassung vom Zeichen schwankt zwischen der materialistischen und der idealistisch-positivistischen Theorie, ist letztlich wohl aber ein Element und eine Stütze des dualistischen Charakters des Külpeschen Realismus Zeichen, d. h. Hinweise auf Gegenstände. Ihre Gegenstände fallen nicht mit denen der Forschung zusammen, indem sie die *gewußten*, erforschten, nicht die erst zu untersuchenden, unerkannten Gegenstände sind. In der wissenschaftlichen Redeweise pflegt dieser Unterschied freilich nicht hervortreten ... Damit nun die Zeichen einen eindeutigen Hinweis auf die Gegenstände abgeben können, bedarf es einer *gesetzmäßigen Zuordnung* der Zeichen zu den von ihnen bezeichneten Gegenständen. Durch eine solche Zuordnung wird die Bedeutung des Zeichens konstituiert, werden *Begriffe* geschaffen. Sie bilden die Elemente für die Form einer Wissenschaft, sie sind die elementaren formalen Voraussetzungen derselben.“ (O. Külpe, Die Realisierung I, a. a. O., S. 9)

¹⁰⁹ W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 233.

¹¹⁰ „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein *scholastische* Frage.“ (K. Marx, Thesen über Feuerbach, These 2, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1969, S. 533)

eine Erkenntnis, wenn der Sinn des Urteils dem Sachverhalt, auf den es bezogen ist, entspricht; unter dem Aspekt der Erkenntnis-Relation der Wahrheit fungiert die *Entsprechung* (welche die Verklammerung darstellt) als undialektische Alternative zur Dialektik dieses Verhältnisses; sie läßt die Frage der Abbildlichkeit der Erkenntnis offen, bzw. verneint sie; im Falle einer undialektischen Entsprechung, die das Abbild nicht als Resultat eines Prozesses fassen kann, läßt sich eine Abbildtheorie in der Tat nicht mehr denken, es sei denn in der Weise des unmittelbaren Abbildens. Könnte Heidegger die Praxis als Wahrheits-Kriterium akzeptieren? Prinzipiell ist diese Frage zu verneinen; mit Reservationen könnte man allenfalls sagen: relativ und eingeschränkt – im Maße und gemäß der Relativität des „Realismus“. Denn die rein logische Wahrheit ist in ihrer Autarkie mit dem zugrunde liegenden Sachverhalt nicht vermittelt, sondern weist in einer gewissen Entsprechung auf ihn hin; die Bestätigung der Wahrheit geschieht nicht in der Praxis, sondern in der Evidenz.¹¹¹ Abgesehen von der Frage, wie denn nun die Pra-[73]xis in diese Philosophie Eingang finden sollte – welche richterliche Kompetenz sollte eine (mögliche) Praxis-Auffassung der Transzendental-Philosophie, die über das Subjektive nicht hinauskommt, auch vorweisen können? Gerade aufgrund des Subjektivismus-Dilemmas sucht und „findet“ Heidegger ja die (schein-)objektive Wahrheit in der reinen Logik. Allerdings wird die Integrität des logischen Idealismus potenziell dadurch „bedroht“, daß auch in Heideggers Philosophie (dieser Phase) wahr immer die Erkenntnis eines Gegenstandes ist¹¹² (der dann aber wieder logisch qualifiziert wird). Doch trotz innerer Unklarheiten und Widersprüchlichkeiten bestätigt sich wieder die getroffene Feststellung: Heideggers Philosophie und ihr Wahrheitsbegriff sind grundsätzlich *affirmativ*; der Erkennende *kann* nur hinnehmen und versuchen, den Zeichen nachzugehen und Schichten abzutragen.

Bleibt die oben aufgeworfene Frage, was angesichts der Alleinherrschaft der Material-Form-Verklammerung und ihrer Ubiquität des Logischen mit der Erkenntnistheorie geschieht – hat sie (als besondere Disziplin) überhaupt noch einen Sinn? Innerhalb der neukantianisch verordneten Schranken der Immanenz vertritt Heidegger eine relative Einheit von Logik, Erkenntnistheorie und Ontologie, gemäß dem Idealismus dieser Philosophie: *unter der Hegemonie der Logik*; seine – primär logische – Lehre von der Material-Form-Verklammerung ist zugleich sowohl seine allgemeine Ontologie als auch seine allgemeine Erkenntnistheorie.

Die im subjektiv-idealistischen Rahmen bleibende relative Einheit der Theorie entspricht der relativen Einheit der geformten bzw. der Form-Welt. Besondere Beachtung verdient bei diesem relativen, idealistischen und undialektischen „Monismus“ (der, wie oben ausgeführt, nicht der einzige Aspekt der Monismus-Frage ist: auch eine objektiv-idealistische Dynamik zum Monismus wirkt in der Systematik dieser Philosophie) die bei aller („antipsychologistischen“) Trennung doch aufrechterhaltene relative Einheit von Logik und Erkenntnistheorie, oder vielleicht genauer: die erkenntnistheoretische Dimension der Logik, in der sich trotz des logischen Primats und unter diesem ein „realistisches“ Moment meldet. Eben dieses kann das Dialektik-Surrogat der – von Lask ausdrücklich anti-dialektisch und antihegelisch verstandenen – Material-Form-Verklammerung fassen oder anzielen. Die idealistische Autarkie des Logischen bedeutet also nicht dessen *absolute* Selbständigkeit; eine solche Selbständigkeit würde nicht nur die Brücke zur Position Kūlpes sprengen, sondern wäre auch weder mit der aristotelischen Scholastik noch mit dem [74] Kantianismus verträglich: für jene würde sie einen „Ultrarealismus“, für diesen eine Wendung zum objektiven Idealismus bedeuten; der Versuch Heideggers, die drei genannten idealistischen Positionen zu harmonisieren, wäre ohne die Gegenstandsbezogenheit des Logischen nicht denkbar. Er wäre aber genausowenig und erst recht nicht denkbar, wenn die Einheit der relativ eigenständigen Gebiete von Logik und Erkenntnistheorie *dialektisch* begründet und durchgeführt und in dieser Konsequenz die dialektische Einheit materialistisch fundiert würde.

Also: Nachdem Heidegger von den Transzendentien über die Mathematik zur sinnlichen Realität und von dieser zum metaphysischen Ganzen gegangen ist, hat er mit dem *verum transcens* und dem

¹¹¹ Vgl. DS, S. 213 f.

¹¹² Vgl. u. a. DS, S. 249.

in ihm fundierten Logischen den „Anfang“ wieder erreicht – und zwar je nach dem dominierenden Kontext und Aspekt:

- scholastisch als die metaphysische Bestimmung alles Seienden: alles ist wahr;
- neukantianisch wird mit der transzendental-kategorialen Möglichkeitsbedingung für Wahrsein und Gelten der Kreis des subjektiven Idealismus geschlossen;
- „hegelianisch“ und alle Aspekte umgreifend ist der Anfang nicht nur bereichert durch die ganze Wirklichkeitsfülle wieder eingeholt, sondern: im verum weiß sich das Ganze selbst – das Ganze *zwischen* Gott und Ding an sich. (Nicht nur scholastischer, sondern auch hegelianischer objektiver Idealismus wird subjektiv-idealistisch umgemünzt.)

Als ein zentrales Folge-Problem des Logischen untersucht Heidegger sodann die Sprachtheorie und -logik des Duns Scotus¹¹³: Analog der idealistisch-ahistorischen Psychologismus-Kritik werden die Bereiche des Logischen und der Sprache voneinander getrennt. „Die Sprachelemente sind *sinnlich* ... wahrnehmbar; sie gehören in die Welt des real Existierenden, sie dauern in der Zeit, entstehen und vergehen. Sinn und Bedeutung dagegen entziehen sich jeder sinnlichen Wahrnehmung, unterliegen als solche keinen Veränderungen. Sie sind zeitlos identisch dieselben.“¹¹⁴

Anlässlich des Zeichencharakters der Sprache – der Zeichencharakter der Sprache ist dem der Bedeutung (also des Logischen) nachgeordnet: als Zeichen des Zeichens – wird die hochbedeutsame Theorie des Zeichens entfaltet.¹¹⁵ Sprach- und Zeichentheorie werden in „Sein und Zeit“ aufbewahrt werden.

[75] Die Bedeutung als Sinn-Element wird mit dem Urteil verglichen und zum Unterschied von diesem durch die Gleichgültigkeit bezüglich des bezeichneten (bedeuteten) Gegenstandes charakterisiert: „Duns Scotus lehrt die Existenzfreiheit (damit ist auch gemeint: Existenzgleichgültigkeit – W.-D. G.) des Bedeutungsbereichs“.¹¹⁶

„Die Welt der Bedeutungen als ein neues selbständiges Gebiet“¹¹⁷ ist das Spezial-Thema des II. Teiles des Scotus-Buches:¹¹⁸ ein wichtiger Beitrag zum Verständnis der scholastischen Sprachlogik.¹¹⁹

[76]

¹¹³ R. Schaeffler richtet sein Interesse bei der Interpretation von DS vor allem auf diesen – sprachphilosophischen – Teil. (R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?* Darmstadt 1978, S. 10-29)

¹¹⁴ DS, S. 234 f.

¹¹⁵ DS, S. 237 ff.

¹¹⁶ DS, S. 243.

¹¹⁷ DS, S. 245.

¹¹⁸ Vgl. DS, S. 206 f. – Zum systematischen Ort der Bedeutungslehre vgl. DS, 8. 279: „Durch diese Beziehung der Bedeutungskategorien zum Urteilssinn erhalten sie eine erhöhte Wichtigkeit, eine erkenntnistheoretische Dignität. Die Bedeutungslehre tritt damit in allernächste Beziehung zur Logik, ja, ist sogar nichts anderes als ein *Teilgebiet* derselben, sofern man die Logik als *Theorie des theoretischen Sinnes* auffaßt, die in sich beschließt die Lehre von den Sinnbestandstücken (*Bedeutungslehre*), die Lehre von der Sinnstruktur (*Urteilslehre*) und die Lehre von den Strukturdifferenzierungen und deren systematischen Formen (*Wissenschaftslehre*).“

¹¹⁹ Vgl. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, a. a. O., S. 117. – Der Traktat *De modis significandi*, der in der Hauptsache Gegenstand dieses Teils ist, stammt allerdings nicht von Duns Scotus, sondern vom Scotisten Thomas von Erfurt, wie W. Grabmann später nachgewiesen hat; siehe O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 300, Anm. 2; K. Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 71, Jg. 1963/64, S. 355, Anm. 143. Vgl. J. P. Müller, *Zum gegenwärtigen Stand der Opera omnia des Johannes Duns Scotus*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg (Schweiz) 1976, S. 210-218. – Vgl. M. Grabmann, *Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus*. München 1943 (Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jg. 1943, H. 2)

III. Neue Fassung des objektiven Idealismus: metaphysische Verklammerung

Im Schlußkapitel der zweiten Auflage (1924)¹ seiner ursprünglich 1911/12 im „Logos“ erschienenen Arbeit „Das Eine, die Einheit und die Eins“ geht Heinrich Rickert auf einige Veröffentlichungen ein, „die seit der ersten Veröffentlichung erschienen sind und mit ihr in direktem Zusammenhang stehen“². Einen Hinweis auf Heideggers Buch, den man dort erwartet, findet man überraschenderweise nicht. Indirekt höchstens ist vielleicht auch Heidegger gemeint, wenn die Phänomenologie mit kritischen Bemerkungen bedacht wird³ oder wenn Rickert darauf beharrt, daß die logische Form das Material notwendig in einer Weise umschließt, die immer etwas Alogisches übrigläßt. „Sonst würde die Erkenntnis ihren Stoff vernichten oder vergewaltigen.“⁴

Ausführlich befaßt sich in seiner „Grundlegung“, im Rahmen des Kapitels zu Lask, Joseph Geysers⁵ mit Heideggers Scotus-Arbeit. Bei aller Anerkennung und allem Wohlwollen gegenüber Heideggers problemgeschichtlichem Programm verteidigt er nachdrücklich den (neu-) scholastischen Realismus und wendet sich entschieden gegen Heideggers logischen Immanentismus, gegen einen „absoluten Primat des geltenden Sinns“ und gegen die dahin gehende Interpretation des Duns Scotus durch Heidegger.

Wenn Heidegger argumentiert, der Urteilende könne bei der Versicherung der Wahrheit eines Urteils nicht über den Urteilssinn hinausgehen (und damit werde auch die Abbildtheorie hinfällig), fragt Geysers, wie denn der Urteilende den geltenden Urteilssinn zu erfassen vermöchte: „Dieser wird einem ja doch nicht vom Himmel geoffenbart, und auch ein unmittelbares geistiges Schauen desselben ist uns, die wir nicht mehr zur Zeit Platons leben, nicht vergönnt.“⁶ Als Antwort verweist er auf die realistische Auffassung der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*: „Darum kenne ich beim besten Willen keine andere Weise, wie sich die Wahrheit eines Urteils sollte erkennen lassen, als die, den beurteilten realen Sachverhalt selbst ins [77] Auge zu fassen und an ihm den ‚Urteilssinn‘ zu prüfen.“⁷ Geysers Vorschlag, wie die befürchtete Aporie des unendlichen Regresses von einem Urteil zum andern, gemäß der wir Heidegger zufolge niemals zu den realen Objekten selbst kommen, zu überwinden sei, steht im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zu einer „realistischen Phänomenologie“: Der fragliche Mechanismus der Urteilskette findet keinen Ansatz und keine Notwendigkeit beim schauenden Urteilsakt, beim unmittelbar evidenten Urteil, das nicht den Urteilssinn, sondern „den beurteilten ‚realen‘ Sachverhalt in seinem Gegenstande unmittelbar“⁸ schaut.

Entsprechend wehrt Geysers auch Heideggers Angriff gegen die realistische Abbildtheorie ab – selbstverständlich jedoch nicht so, als ob das „Abbilden“ in naiver Weise wörtlich zu nehmen sei; die zerlegende und aufbauende Tätigkeit des erkennenden Subjekts wird nicht übersehen. Aber: „Der Urteilsakt intendiert selbstverständlich den gegenständlichen Sachverhalt, d. h. er will ihn erkennen, *wie er ist* (Hervorhebung – W.-D. G.).“⁹

In der Beleuchtung durch diese Replik des Freiburger Neothomisten wird die im Scotus-Buch dokumentierte Entwicklungsrichtung der Philosophie Heideggers: hin zu einem immer ungebrocheneren Subjektivismus, unterstrichen und verdeutlicht. Ein interessanter Aspekt wird sichtbar: Zwar geben sich alle Richtungen, alle Formen des Realismus (bzw. „Realismus“) und der Gegenstandsbezogenheit, die

¹ H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Tübingen 1924, in: *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, hrsg. von E. Hoffmann und H. Rickert, Bd. 1. – Zur kulturphilosophischen Ausrichtung dieser Reihe und des *Logos* siehe ebenda, S. IV. – Die Schrift ist „meinen Fachgenossen und Schülern in Japan zugeeignet“ (S. V); im Vorwort geht Rickert ausführlich auf diese Verbindungen ein. Zu dieser Zeit lehrte auch Eugen Herrigel, der Herausgeber der Schriften Lasks, in Japan. Dies ist als Teil der Vorgeschichte der späteren Japan-Verbindungen Heideggers nicht uninteressant.

² H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, a. a. O., S. 84.

³ Ebenda.

⁴ Ebenda, S. 86 (Ebensowenig wird Heidegger in Rickerts „Der Gegenstand der Erkenntnis“, Tübingen ⁴⁵1921, ausdrücklich genannt.)

⁵ J. Geysers, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung*, Münster 1919.

⁶ J. Geysers, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung*, a. a. O., S. 307.

⁷ Ebenda.

⁸ J. Geysers, *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie in positiver und kritischer Darstellung*, a. a. O., S. 308. – Die „Evidenz“ soll hier offensichtlich einen realistischen Wahrheitsbegriff ohne Dialektik und Praxis begründen.

⁹ Ebenda, S. 310.

Heidegger durchlaufen und aufgenommen hat, ausdrücklich idealistisch oder „offen“ hinsichtlich der philosophischen Grundfrage Materialismus oder Idealismus – um idealistische Varianten handelt es sich beim kritischen Realismus, bei der aristotelischen (Neu-) Scholastik, beim (Neu-) Kantianismus Rickerts und Lasks und bei der Phänomenologie sowie bei der von Heidegger dargelegten Zeichentheorie; was aber oben insbesondere am Beispiel des kritischen Realismus Külpes und der Neuscholastik gezeigt wurde, gilt in der jeweiligen Spezifik für alle diese Richtungen: sie unterscheiden sich gewichtig im jeweiligen Grad und der Tendenz ihres „Realismus“-Charakters. Heidegger versucht, in synkretistischer Manier alle diese Möglichkeiten zu bewahren und folgt dabei opportunistisch dem dominierenden Trend in der bürgerlichen Ideologiebildung, wie sie eben in der bislang gezeigten Entwicklung Heideggers, zuletzt insbesondere in der Einheit von Einleitung und Durchführung des Scotus-Buches, vorgestellt wurde: Es scheint, als würde der Bourgeoisie im kritischen und historisch endgültig überlebten Stadium ihrer Herrschaft sogar der Thomismus gefährlich werden! Dies nicht nur, inso-[78]fern sein Realismus potenziell materialistische Elemente enthält und Tendenzen, sich materialistischen Positionen anzunähern, befördern könnte, sondern weil jeder theoretisch qualifizierte, das heißt nicht rein praktizistische Realismus – auch wenn er in ein idealistisches System integriert ist – das unwirklich Gewordene bedroht.

Philosophie und Weltanschauung. Auseinandersetzung mit Hegel

Diese geschichtliche und ideologische Konstellation wird in ihrer Plastizität noch deutlicher in der Auswertung der Scotus-Arbeit, die Heidegger selbst vorgenommen hat und in der er seine Gedanken und Studien in eine bestimmte Richtung weiterlenkt; es handelt sich um einen Aufsatz, der unter der Überschrift „Das Kategorienproblem“ der eigentlichen Habilitationsschrift nachträglich als Schlußkapitel zugefügt wurde.¹⁰

Heidegger erkennt hier selbst die Gefahr, sich einem durchgängigen und nicht mehr kontrollierbaren subjektiven Idealismus anheimzugeben, und reagiert darauf. Die Relativierung und die Kurskorrektur, die er vornimmt, nähern ihn aber nicht wieder stärker den klassischen Formen der aristotelischen Scholastik an; das Gegengewicht gegen die Alleinherrschaft des transzendentalen Idealismus erhofft er sich von der Mystik und insbesondere von der Romantik. Über das Kapitel setzt er als Motto einen Satz von Novalis: „Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge.“¹¹

Im Kontext der Geschichte und der Möglichkeiten katholischer Orientierungen zur Zeit der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland bedeutet dies einen Versuch, die Neuscholastik mit dem „Güntherianismus“ zu verbinden, zu kombinieren und zu verschmelzen. Mit Güntherianismus wird die Linie katholischer Apologetik bezeichnet, die sich bewußt nach-kantisch verstand und nicht auf der Grundlage der Scholastik, sondern unter Aufnahme der klassischen bürgerlichen Philosophie¹² und der Romantik – in Verbindung auch mit der politischen Reaktion – die katholische Philosophie beleben und neu gestalten wollte; ihren Namen erhielt diese Bewegung von ihrem Begründer Anton Günther (1783-1863) – zuerst ein Schüler Bolzanos, dann romantisch, so von F. Schlegel, beeinflußt –, dessen Lehre 1857 kirchlicherseits zugunsten der (Neu-) Scholastik verurteilt wurde.¹³ Es versteht sich, daß eine romantische Orientierung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts auch anderes bedeutet als im 19. Jahrhundert.

[79] Im Rückblick auf seine Arbeit warnt Heidegger vor einer Verfestigung des methodisch in gewisser Weise unausweichlichen Schematismus, der sich aus der Aufgabe einer „charakterisierende(n) Abgrenzung der verschiedenen Gegenstandsbereiche in kategorial aufeinander unreduzierbare

¹⁰ Siehe M. Heidegger, Frühe Schriften, a. a. O., S. 376 (Bibliographischer Nachweis, bearbeitet von F.-W. von Herrmann). – K. Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)*, a. a. O., S. 348: „Man könnte diesen ‚Schluß‘ als das ausblickende und zusammenraffende Programm des jungen Heidegger bezeichnen.“

¹¹ Fragmente, Bd. II (Minor), S. 111; DS, S. 341.

¹² Hierin ähnlich dem „Hermesianismus“.

¹³ Günther selbst „laudabiliter se subiecit“, wie es im Denzinger/Schönmetzer SJ heißt. (Enchiridion Symbolorum, 36. Aufl., a. a. O., S. 564. Ebenda: „S. Cgr. Indicis 8. Ian. 1857 novem Antonii Günther opera Hegelianismo infecta prohibere decrevit.“); seine Schule blieb jedoch einflußreich.

Bezirke“¹⁴ ergebe. Um Verzerrungen, die sich möglicherweise durch das spezifische leitende Interesse des Hinblicks eingestellt haben, zu korrigieren, betont er, daß „das scheinbar Unmittelbare und Unvermittelte immer ein *Vermitteltes* (Hervorhebung – W.-D. G.) ist“¹⁵ und „seinen vollen Sinn nur in der *Totalität* (Hervorhebung – W.-D. G.)“¹⁶ erhält. Zwar wurden in der Untersuchung die verschiedenen Gebiete immerhin durch die „letzte kategoriale Sphäre des Gegenständlichen (die Transzendentien)“¹⁷ und in dieser zusammengehalten und geeint, jedoch bei gleichzeitiger „bewußter Ausschaltung tiefer reichender Problemzüge“¹⁸ und daher unzureichend.

Heidegger nimmt nichts zurück und bekräftigt noch einmal „das Prinzip der *Materialbestimmtheit* jeglicher Form, das seinerseits die fundamentale Korrelation von Objekt und Subjekt in sich schließt“¹⁹, wie sie im *verum transcendens* „zum schärfsten Ausdruck“²⁰ kommt. Um sich aber Vertretern des Neothomismus besser verständlich zu machen, vermutlich auch: um sich zu rechtfertigen²¹, geht er in einer Weise noch einmal auf den Zusammenhang von Urteil, Kategorie und Subjekt-Objekt-Beziehung ein, die es ihm erlaubt, das metaphysische Versäumnis nachzuholen; ist ihm doch bewußt: „Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren.“²²

Die Korrelation Gegenstand der Erkenntnis und Erkenntnis des Gegenstandes, argumentiert Heidegger, ist dadurch gegeben und damit begründet, daß Gegenstand und Gegenständlichkeit nur für ein Subjekt *Sinn* haben, daß im Subjekt durch das Urteil Objektivität konstituiert wird und also die Gegenstandsbestimmtheit nur in der Beziehung auf diesen Konstitutionsprozeß verstanden werden kann. Dieses Verständnis könnte zwar, sagt Heidegger, zur Reduktion der Kategorien auf bloße Denkfunktionen führen; die Denkformen werden aber nicht reduktionistisch interpretiert, wenn von vornherein geklärt wird, daß „Denken und Erkennen immer Denken und Erkennen *eines Gegenstandes* ist“²³.

Es ist anzunehmen, daß neothomistische Bedenken und Ansprüche etwa von Seiten eines Joseph Geyser mit *dieser* Art eines Plädoyers gegen „eine *nur* ‚objektive‘ allgemeine Gegenstandstheorie“²⁴ (wer sollte eine solche vertreten?) und für eine „Einbeziehung der ‚sub-[80]jektiven Seite“²⁵ (wer sollte dagegen etwas einzuwenden haben?) nicht gerade ausgeräumt und entkräftet werden. Auch Heideggers noch einmal formuliertes erkenntnistheoretisches Programm, die (nun einseitig kantianisch interpretierte) Philosophie Külpes und die (ebenfalls verkürzte) Philosophie Lasks zu verbinden, dürfte den thomistischen Realisten nicht definitiv beruhigen: „Kann der kritische Realismus dazu gebracht werden, das Urteil für die Bearbeitung des Erkenntnisproblems prinzipiell in Rechnung zu setzen, und gelingt andererseits dem transzendentalen Idealismus die organische Hineinarbeitung des Prinzips der Materialbestimmtheit der Form in seine Grundposition, dann muß es gelingen, diese beiden in der Gegenwart bedeutendsten und fruchtbarsten erkenntnistheoretischen ‚Richtungen‘ in einer höheren Einheit aufzuheben.“²⁶

In einer gewissen Umkehrung, mit der vielleicht bereits ein Ansatz der späteren „Kehre“ vorgebildet wird, übt Heidegger jetzt überraschenderweise Kritik an Lask: Die Probleme der Logik können nicht begriffen

¹⁴ DS, S. 342.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ DS, S. 343.

¹⁹ DS, S. 344.

²⁰ Ebenda.

²¹ Vgl. ebenda: „Weil auch heute noch nicht dort, wo der Realismus vertreten wird, diese Problemzusammenhänge zu prinzipieller Einsicht gebracht sind.“

²² DS, S. 348; vgl. S. 345: „die Notwendigkeit eines metaphysischen Abschlusses des Erkenntnisproblems“. – Heidegger plädiert also aus einer Abwehr gegen Positivismus und subjektiven Idealismus für eine Metaphysik und bestreitet zugleich Formen traditioneller Metaphysik, die in seinem Bereich existieren und die er für unpraktikabel hält.

²³ DS, S. 345.

²⁴ DS, S. 346.

²⁵ Ebenda.

²⁶ DS, S. 345 f., Anm. 3. Vgl. S. 348: „Gerade in seinem (Lasks) Gegenstandsbegriff liegt ein fruchtbares Element, in dem jetzt noch vielfach auseinanderstrebende Erkenntnistheorien zusammengeschlossen werden können.“ – Vgl. zu Külpe: S. 342, Anm. 1; S. 349, Anm. 6.

werden, solange man innerhalb der Sinnstruktur – und sei sie auch in verschiedene Ebenen gegliedert – verbleibt; die Logik ist nicht erstes und nicht letztes, sie ist in das (metaphysische) Ganze eingebettet; „der Zusammenhang, *aus* dem sie (die Probleme) gedeutet werden, (ist) ein translogischer“.²⁷

Wie ist Heideggers translogische, metaphysische Optik beschaffen? Folgende Momente, die sich wechselseitig ergänzen und in ihrer Einheit verstanden werden wollen, treten besonders bestimmend hervor und enthalten Bekenntnisse, die im wesentlichen für Heideggers *ganze* künftige Philosophie gelten:

– Gegen Positivismus und Rationalismus fordert Heidegger eine „metaphysisch-teleologische Deutung des Bewußtseins“²⁸ und die Anerkennung seiner aktiven Rolle als „sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige *Tat* (Hervorhebung – W.-D. G.)“²⁹. – Die theoretische Einstellung ist nur *eine* Möglichkeit „der Gestaltungsrichtungen des lebendigen Geistes“³⁰ dabei soll die „ontische Bedeutung“³¹ des „logischen Sinns“³² nicht vergessen werden; über den Bereich des Wissens hinaus geht es um „einen *Durchbruch* in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit“³³ – eine Formulierung, die allerdings die bekannte „Einheit“ von Gegenstand und Erkenntnis bestätigt und keinen „Durchbruch“ zur objektiven Realität verspricht, vielmehr wohl eher einen Begriff des „*Lebens*“ meint, dem mit seiner Auffassung der Subjekt-Objekt-Beziehung als ursprünglicher Einheit eine ähnliche anti-materialistische Funktion zugeordnet ist wie dem [81] „Praxis“-Begriff der idealistischen Praxis-Philosophie. Diese „transzendental-ontische (also nicht: transzendental-logische! – W.-D. G.) Fassung des Gegenstandsbegriffs“³⁴, bei dem der kategoriale und der ontische Bereich untrennbar und nur perspektivisch unterscheidbar verklammert sind, läßt, so Heidegger, die Frage der „Anwendung“ der Kategorien hinfällig werden, die ja eine Trennung, eine Distanz voraussetzen würde, und zeigt die Einseitigkeit einer (sich dem Verdacht eines Kryptoplatonismus aussetzenden) „*nur* objektiv-logisch“ durchgeführten Kategorienlehre. Mit dem laskischen und lebensphilosophisch angereicherten Gegenstandsbegriff bestätigt Heidegger seine bisherige Philosophie und setzt zugleich die Tendenz fort, saubere strukturelle Unterscheidungen im Ganzen (wie sie Lask mit seinen Sinn-Ebenen im Sinn-Ganzen durchhält) zu verwischen; in Verfolgung seiner Absicht, der subjektiv-idealistischen Einschränkung zu entgehen, macht er sich nicht daran, Lasks urbildliche Sinn-Ebene aus dem logisch-theoretischen Bereich zu befreien, sondern unterstreicht lediglich den *Wirklichkeits*charakter des Gegenständlichen – der *Charakter* der Wirklichkeit aber bleibt onto-logisch. Daß der Versuch der anti-subjektivistischen Absicherung auf dem Wege einer Gewichtsverlagerung innerhalb der Verklammerung und eines lebensphilosophisch geprägten Drangs zur Wirklichkeit nicht wirklich gelingen kann, weiß auch Heidegger; das Programm bedarf einer weiteren und anderen Bewegung.

– Den „Satz der Immanenz“³⁵ möchte Heidegger nun ausdrücklich metaphysisch begründet wissen. Diese Begründung, die zu leisten das „erkenntnistheoretische Subjekt“ nicht imstande ist, soll am Leitfaden des „Begriffs des lebendigen Geistes“³⁶ geschehen: „*Der lebendige Geist ist ... historischer Geist im weitesten Sinn des Wortes*. Die wahre Weltanschauung ist weit entfernt von bloßer punktueller Existenz einer vom Leben abgelösten Theorie. Der Geist ist nur zu begreifen, wenn die ganze Fülle seiner Leistungen, d. h. *seine Geschichte*, in ihm aufgehoben wird, mit welcher stets wachsenden Fülle in ihrer philosophischen Begriffenheit ein sich fortwährend steigerndes Mittel der lebendigen Begreifung des absoluten Geistes Gottes gegeben ist.“³⁷ Hier exakt, *an der gleichen philosophischen Stelle*, im philosophisch-theologischen Aporiensyndrom zwischen subjektivem und objektivem Idealismus, wird in der Entwicklung der Philosophie Heideggers zum ersten Mal das Thema *Sein und*

²⁷ DS, S. 347; vgl. U, S. 127 f.

²⁸ DS, S. 348.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda.

³¹ Ebenda.

³² Ebenda.

³³ Ebenda. – Hier manifestiert sich eine Weichenstellung und ein Zugang zur Philosophie von „Sein und Zeit“. Vgl. S. 191, Anm. 89 dieses Bandes.

³⁴ DS, S. 349.

³⁵ DS, S. 349; vgl. S. 215.

³⁶ DS, S. 349.

³⁷ DS, S. 349 f.

Zeit und das Thema der späteren „Kehre“ bzw. der *Seinsgeschichte* angegeben, nehmen Heideggers Versuche ihren Ausgang, *Zeit* und *Geschichte* ohne Dialektik subjektiv-idealistisch – in „*Sein und Zeit*“ – oder später objek-[82]tiv-idealistisch zu begreifen. Der antipsychologistische Logiker und Vertreter der *philosophia perennis* kann die Realität und die Kategorie der *Zeit* nicht mehr einklamern, wenn er sich nicht mehr mit der Logik und dem Aufweis der Analogie-Struktur der Wirklichkeit (und mit der Entsprechung von sinnlicher Wirklichkeit und Wirklichkeit Gottes) begnügt, sondern sich als Philosoph auf die „Wirklichkeit“ und das „Leben“ beruft.

– Eine nicht verengte, sondern den „Kosmos der Kategorien“³⁸ erarbeitende Kategorienlehre muß sich demnach der „Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologischer Deutung“³⁹ zuwenden. Diesem Desiderat kommt Heidegger mit dem 1916 veröffentlichten Aufsatz „*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*“⁴⁰ nach, der 1915 im Zusammenhang der Habilitation entstanden ist.⁴¹ – Als Einzelfall der wissenschaftstheoretischen Unterscheidung zwischen der Logik der Natur- und der Logik der Kulturwissenschaften und der dazu gehörenden Grundbegriffe untersucht Heidegger – unter einem Motto diesmal von Meister Eckhart⁴² – nach einigen grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Vorbereitungen den Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft: den Begriff der „historischen *Zeit*“, und als Kontrast dazu den physikalischen *Zeit*-Begriff. In der Analyse, die auch seine physikalischen Fachkenntnisse von Galilei bis Einstein zur Geltung bringt, definiert Heidegger die physikalische *Zeit* als die „Bedingung der Möglichkeit der mathematischen Bestimmbarkeit“⁴³ – das heißt der Messung – „des Gegenstands der Physik, der Bewegungen nämlich“⁴⁴, – die Frage der materiellen Qualität der *Zeit*⁴⁵ wird dabei erwartungsgemäß nicht aufgeworfen; die fließende, „die eigentliche *Zeit*“⁴⁶ wird zum Zwecke der Messung gemäß dem Wesen des Mathematischen und dem mathematischen Charakter des physikalischen *Zeit*begriff's zerstört, homogenisiert, quantifiziert: „Der Fluß gefriert, wird zur Fläche, und nur als Fläche ist er zu messen. Die *Zeit* ist zu einer homogenen Stellenordnung geworden.“⁴⁷ Anders beim *Zeit*begriff in der Geschichtswissenschaft: Als deren Gegenstand bestimmt Heidegger gemäß seinem idealistischen „Verständnis von *Geschichte* oder „*Geschichte*“: das „Kulturschaffen“⁴⁸, „die Objektivation des menschlichen Geistes“⁴⁹ „im Verlauf der *Zeit*“⁵⁰, und als deren Ziel: „den Wirkungs- und Entwicklungszusammenhang der Objektivationen des menschlichen Lebens in der durch Beziehung auf die Kulturwerte verstehbaren Einzigkeit und Einmaligkeit darzustellen“⁵¹. Dem Historiker stellt sich das Problem der zeitlichen Distanz zu seinem Gegenstand; formal wird sie per analogiam überbrückt, vital gilt es, „die *Zeit* zu [83] überwinden, über die zeitliche Kluft sich von der Gegenwart in die Vergangenheit einzuleben“⁵², wobei sich für die Begriffsbildung als konstitutiv erweist: „... die ... konforme *Aufgeschlossenheit* einfühlenden Verstehens und weit – d. h. philosophisch orientierten Wertens“⁵³, – die Struktur der Material-Form-Verklammerung wird konsequent auf die Methode der Geschichtswissenschaft ausgedehnt. Als

³⁸ DS, S. 350.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 161, Leipzig 1916. Hier zitiert als Z nach: M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1972.

⁴¹ Vgl. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, a. a. O., S. 376: Bibliographischer Nachweis, bearbeitet von F.-W. von Herrmann. Siehe Sentroul-Rezension, in: *Heidegger-Gesamtausgabe*, Bd. 1, a. a. O., S. 53. W. Benjamin an G. Scholem zu diesem Vortrag: „Eine furchtbare Arbeit, in die Sie aber vielleicht einmal hineinsehen, wenn auch nur um meine Vermutung zu bestätigen, daß nämlich nicht nur das, was der Verfasser über die historische *Zeit* sagt (und was ich beurteilen kann) Unsinn ist, sondern auch seine Ausführungen über die mechanische *Zeit* schief sind, wie ich vermute.“ (W. Benjamin. *Briefe*, hrsg. v. G. Scholem und Th. W. Adorno, Frankfurt am Main 1966, S. 129 f.)

⁴² Z, S. 357: „*Zeit* ist das, was sich *wandelt* und *mannigfaltigt*, *Ewigkeit* hält sich einfach.“

⁴³ Z, S. 365.

⁴⁴ Ebenda.

⁴⁵ Vgl. W. I. Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, in: *Werke*, Bd. 14, a. a. O., S. 171 ff.

⁴⁶ Z, S. 366.

⁴⁷ Z, S. 366.

⁴⁸ Z, S. 368.

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Z, S. 369.

⁵² Ebenda.

⁵³ DS, S. 350.

spezifische Realität ist die historische Zeit nichts Quantitatives, ist nicht homogen und linear, sondern ein Sonderfall der heterogenen Realität, wie sie im Zusammenhang des *genus metaphysicum* interpretiert wurde,⁵⁴ und die spezifische Qualität des historischen Gegenstandes „bedeutet“ hier „nichts Anderes, als die Verdichtung – Kristallisation⁵⁵ – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivation“⁵⁶. Heideggers „kulturwissenschaftliche“ Konzeption kennt also zwar so etwas wie Geschichte mit ihren Zusammenhängen im „Fluß der Zeit“ (Geschichte wird nicht wie in der Einleitung des Scotus-Buches bei den Ausführungen zur Philosophiegeschichtsschreibung in Anführungszeichen gesetzt), sie wird aber vom – idealistisch gefaßten – „Leben“ konstituiert, das geschichtliche Ereignis existiert gemäß der Material-Form-Verklammerung nicht außerhalb des Sinns⁵⁷; daher kann der Historiker auch die Distanz überspringen und mit dem Gegenstand gleichzeitig werden, bzw.: anders kann er ihn gar nicht erkennen: Die geschichtliche Entwicklung und Erstreckung ist relativ, das Geschichte konstituierende und verstehende Subjekt absolut, – sei es menschlich, sei es, und hier liegt das Übergewicht, göttlich: auch in dieser Hinsicht wird das kantianisch *und* scholastisch verstehbare Verklammerungssystem in den Bereich der Geschichte transponiert; weder haben die geschichtlichen Zusammenhänge die Qualität objektiver Realität – sie sind im Gegenteil Zusammenhänge primär *singulärer* Objektivationen des *Geistes* und des „Lebens“ und *werden* durch letztere erst zur geschichtlichen Zeit –, noch sind sie – wie sollten sie auch! – objektiv erkennbar. Wie prinzipiell diese Auffassung in ihrem Wesen inhaltliche Gegenposition gegen den historischen Materialismus ist und als solche fungiert und wie antagonistisch sie dem auf geschichtliche Veränderung gerichteten wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse der Arbeiterklasse widerspricht, wird unmittelbar evident, wenn Heidegger mitteilt, daß „es kein Gesetz gibt, das bestimmt, wie die *Zeiten* aufeinander folgen“⁵⁸. Die dogmatische, wissenschaftlich nicht begründete Bestreitung von objektiven Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte – nach denen beispielsweise die Herrschaft der Bourgeoisie notwendig von der Herrschaft der Arbeiterklasse, der Kapitalismus vom Sozialismus abgelöst wird [84] – geht konsequenterweise mit einer fundamentalen Ignoranz bezüglich der Dialektik einher: Heidegger kann sich ein geschichtliches Gesetz nur quantitativ-linear vorstellen⁵⁹, was vernünftigerweise abgewiesen wird; der Protest gegen eine lineare Zeit-Auffassung ist zwar von der Sache her berechtigt, nur hat es wenig Sinn, den Teufel durch Beelzebub auszutreiben. (Auch hier verfährt Heideggers Apologetik nach dem Muster, einen Popanz aufzubauen, der leicht zu zerstören ist, um mit dein Angriff auf diesen etwas ganz anderes – hier die materialistische Dialektik im Bereich der Geschichte – zu „treffen“.)

– Heideggers Wertbeziehung läßt dem *christlichen Mittelalter* als Paradigma einer Geschichtszeit eine besondere, für seine Philosophie systematisch bedeutsame Dignität zuteil werden (was etwas anderes als eine – unzulässige – Bevorzugung *sub specie aeternitatis* ist). Am Fuße des Freiburger Münsters reflektiert er über „*die metaphysische Verklammerung durch die Transzendenz*“⁶⁰. Mit diesem Begriff verlagert er *zum einen* das Schwergewicht des subjektiv- *und* objektiv-idealistisch und in der Einheit beider Möglichkeiten verstehbaren Systems, wie er es in der Scotus-Interpretation entworfen hat, deutlich auf die objektiv-idealistische Seite, ohne dabei etwas vom Vorangegangenen zu dementieren oder zu verändern. In der analogen Beziehung zwischen Mensch und Transzendenz, der „Korrelativität“⁶¹, besitzt die eine Richtung „die absolute Überwertigkeit“⁶² aber „die Wertsetzung gravitiert ... nicht ausschließlich ins Transzendente, sondern ist gleichsam von dessen Fülle und Absolutheit reflektiert und ruht im Individuum“⁶³. Zum *anderen* möchte Heidegger in der und durch die „metaphysische Verklammerung“, entsprechend dem transzendental-*ontischen* Gegenstandsbegriff

⁵⁴ Siehe DS, 8. 195, Anm. 53, und DS, S. 204.

⁵⁵ Von Novalis gebrauchter Begriff.

⁵⁶ Z, S. 373.

⁵⁷ Der Theologe Heidegger denkt hier mit Gewißheit auch an Probleme des „historischen Jesus“ und von Weihnachten, Karfreitag, Ostern und Pfingsten.

⁵⁸ Z, S. 373. – Auch hier spielt gewiß Theologisches eine Rolle: die Unmittelbarkeit zu Gott (vgl. L. von Ranke's Grundsatz der Geschichtsschreibung); keine Zeit hat eine Präferenz, ist objektiv höherwertig als eine andere.

⁵⁹ Z, S. 373.

⁶⁰ DS, S. 351.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda. Gewiß ist dabei auch an die augustinische Frömmigkeit des *Deo frui* zu denken.

und diesen noch einmal überformend, den mit dem Analogie-Begriff bezeichneten Sachverhalt mit Fleisch und Blut erfüllt sein lassen⁶⁴: Es geht ihm um die Vergegenwärtigung der „*qualitativ* erfüllten, wertbehafteten, auf die Transzendenz bezogenen Erlebniswelt des mittelalterlichen Menschen“⁶⁵. Mit dieser „ins Transzendente sich erstreckende(n) Dimension des seelischen Lebens“⁶⁶ und der Unterordnung der „verankerungsbedürftigen“⁶⁷ sinnlichen Wirklichkeit unter das transzendente Telos konfrontiert Heidegger – im Einklang mit verbreiteten Varianten der zeitgenössischen Mode kleinbürgerlicher Weltanschauung – die „flächig verlaufende Lebenshaltung“⁶⁸ des modernen Menschen⁶⁹, der sich in die „inhaltliche flüchtige Breite“⁷⁰ „der sinnlichen Wirklichkeit verliert“⁷¹. – Solche Wendungen, weltanschauliche Reizworte und *confessiones* werden hier aus-[85]führlich belegt, weil das öffentliche Heidegger-Bild diese Seite Heideggers ausblendet, ohne deren Kenntnis und angemessene Bewertung aber weder die innere Entwicklung der Heideggerschen Philosophie voll zu entschlüsseln und offenzulegen ist noch das Verhältnis von (subjektiver) katholischer Apologetik und (objektiver) bürgerlich-reaktionärer Ideologiebildung in dieser Philosophie und die Verschmelzung beider Seiten hinreichend gesehen und analysiert werden kann.

– Aus dem hier immer deutlicher werdenden Verhältnis „von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absoluter Geltung, Welt und Gott, ... das sich wissenschaftstheoretisch in *Geschichte* (Wertgestaltung) und *Philosophie* (Wertgeltung) reflektiert“⁷², möchte Heidegger nun auch das Wesen der *philosophia perennis* neu überdenken und genauer definieren und fordert in diesem Zusammenhang ferner eine „wissenschaftstheoretische Betrachtung der katholischen Theologie“⁷³. Die *philosophia perennis* wird geschichtlich aufzulockern sein; ihr geschichtlicher Entfaltungsspielraum wird sich gemäß der „metaphysischen Verklammerung“ so weit erstrecken wie eben die relative, in der Ewigkeit verankerte Realität der Zeit und das relative, im Absoluten verankerte Recht von Geschichte. Daß das Problem von Sein und Zeit, wie schon gesagt, erst jetzt (im Zusammenhang mit dem „Leben“) ausdrücklich als Versäumnis und Desiderat auftritt bzw. auffällt, ist systematisch keineswegs zufällig; nicht zufällig taucht das Problem erst nach den Untersuchungen zur Transzendenz-Logik auf, eben in der Reihenfolge: Sein und Zeit. Heidegger trennt Sein und Bewegung, Geltung und Veränderung, Philosophie und Geschichte; das eine ist „absolut“, das andere relativ. Wenn er über die Transzendenz, über die Logik spricht, so gemäß der programmatischen Methode der antipsychologischen „reinen Logik“, das Logische vom Historischen zu trennen; spricht er über die sinnliche und übersinnliche Realität und über das systematische Ganze, dann gemäß und im Rahmen der Struktur der Material-Form-Verklammerung. Dabei verknüpft er den Material-Form-Bezug nicht aristotelisch in einer Weise mit dem Verhältnis von Potenz und *δύναμις – ἐνέργεια*, daß sich die Material-Form-Relation als ontologisches Grundverhältnis mit der Potenz-Akt-Relation deckt, Sein und Bewegung sich als *Werden* identifizieren und so Dialektik sich zeigt. Weder in der Vertikalen des Transzendenzbezugs noch im Gegenstandsbereich ist in Heideggers Modell eine Dynamik *aus sich selbst* erkennbar; von der Einheit der neukantianischen Bestimmungen: Formbedürftigkeit des Materials und Materialbestimmtheit der [86] Form, so wie sie von Heidegger benutzt und eingesetzt werden, führt aus der Sache selbst kein Weg zu Sein *und* Zeit – das Problem liegt für Heidegger tatsächlich im „*und*“. Wie die Analogie fungiert die Material-Form-Verklammerung relativ als Dialektik-Surrogat: als Prinzip der Vermittlung im und des Ganzen. Jedoch könnten solche Begriffe nur in Wesenseinheit mit Bewegung zu dialektischen Kategorien umstrukturiert, umorganisiert und umfunktioniert werden; die

⁶⁴ Ebenda: Der Analogie-Begriff „ist der begriffliche Ausdruck der bestimmten, im transzendenten Urverhältnis der Seele zu Gott verankerten Form inneren Daseins, wie es im Mittelalter in seltener Geschlossenheit lebendig war.“

⁶⁵ Ebenda.

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ DS, S. 352.

⁶⁸ DS, S. 351.

⁶⁹ Herbert Marcuse, auf dessen Heidegger-Schülerschaft man nicht oft genug hinweisen kann, würde hier vom „eindimensionalen Menschen“ reden.

⁷⁰ DS, S. 351.

⁷¹ Ebenda.

⁷² DS, S. 352.

⁷³ DS, S. 352, Anm. 8.

Weichenstellung zur Dialektik würde aber in Richtung eines Monismus führen, der für Heidegger von vornherein „unmöglich“ ist – und in Richtung einer unerwünschten Praxis. Die Bewegung also tritt hier äußerlich zur unbewegten Struktur hinzu: als ein weiteres, zentrales Element des Komplexes von Dialektik-Surrogaten hat die lebensphilosophische Füllmasse die lebendige Dynamik, das, was zur „Wirklichkeit“ fehlte, ins Gerüst zu tragen, der „Totalität“ und „Vermittlung“ eine von der Sache geforderte Flexibilität und Dichte zu verleihen, genauer: zu borgen, und der Frömmigkeit das benötigte Medium zu gewährleisten. Wenn Lenin schreibt, „daß Marx den Materialismus ohne *diese* Seite (nämlich die „revolutionäre praktische Tätigkeit“ – W.-D. G.) mit Recht für halb, einseitig und *leblos* (Hervorhebung – W.-D. G.) hielt“⁷⁴, so ist dies keine Parallele, sondern im Gegenteil Ausdruck und Bestimmung der materialistisch-dialektischen Alternative zu Heideggers systematischem Dialektik-Ersatz. – Das Problem des „und“ im Thema Sein und Zeit bleibt der Kern von Heideggers philosophischer Lebensarbeit, über „Sein und Zeit“ bis zu „Zeit und Sein“.

– Das Verhältnis von zeit-loser Philosophie und der Bewegung lebendiger Wirklichkeit wird im Blick auf das ausgezeichnete Paradigma des Mittelalters näher beschrieben: „Besinnt man sich auf das tiefere, *weltanschauliche Wesen der Philosophie* (Hervorhebung – W.-D. G.)“⁷⁵, sagt Heidegger, wird man einsehen, daß im Mittelalter *Scholastik und Mystik* sich ergänzen und durchdringen, eine Einheit bilden und nicht etwa wie Rationalismus und Irrationalismus einander widersprüchlich gegenüberstehen⁷⁶. „Philosophie als vom Leben abgelöstes, rationalistisches Gebilde ist *machtlos*, Mystik als irrationalistisches Erleben ist *ziellos*.“⁷⁷ Dieser Satz zeugt als der aus Heideggers Feder wichtigste Beleg für sein bewußtes strategisches Verhältnis zur Philosophie, zu seiner Philosophie, und für sein reflektiertes und kalkulierendes Wirkungsbewußtsein, welches ein integrales Moment seiner Philosophie selbst ist – ein Sachverhalt, ohne dessen Würdigung gerade auch „Sein und Zeit“ schwerlich in seiner Grundstruktur und in seiner Sprachgebung freizulegen und zu ver-[87]stehen sein wird. – Historisch ist wohl nicht strittig, daß Scholastik und Mystik im Mittelalter zusammengehören und eine – wenn auch mehr oder weniger widerspruchsvolle – Einheit bilden (auch haben zum Beispiel beide Äußerungsweisen in Augustin *einen* großen Vater)⁷⁸. Zu begrüßen ist im Prinzip auch die Verbindung von Philosophie und Leben; daß und inwiefern diese Verknüpfung bei Heidegger keine dialektische ist und daher auch die Theorie nicht als ein Element der übergreifenden Praxis begriffen wird, sondern Theorie und Vitalität als Komplemente der „lebendigen“ Verklammerungseinheit, der „Wirklichkeit“, erscheinen, dürfte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein. Zudem bietet die Einheit von Scholastik und Mystik den Vorzug, daß das nicht-monistische Analogie-Ganze in der *unio mystica* dann doch die Einheit, zu der es drängt, findet – ohne die Grenzen eines relativen subjektiven „Monismus“ und eines relativen, den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf involvierenden „Monismus“ a parte Dei unzulässig zu verletzen; allerdings kann bei dieser Methode der „Lösung“ des Widerspruchs die „Gefahr“ des Verbotenen bedrohlich nahe liegen. Des weiteren hängt damit die für Heideggers Philosophie und ihre Probleme glückliche Fähigkeit der Mystik zusammen, die engste Verflechtung von extremem Subjektivismus und objektivem Idealismus zu erlauben, und, bei betontem Augenmerk für die subjektive Seite, zur Überwindung der Trennung von Subjekt und Objekt zu streben.

– Selbstverständlich gilt es auch hier zwischen der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mystik einerseits und der romantischen Mystik des 19. Jahrhunderts und gar der neuromantischen, romantisierenden, für Heidegger gleichzeitigen Mystik andererseits zu unterscheiden; überwiegen dort die progressiven Momente, so wird die Mystik hier – bei Würdigung aller ihr eigenen Heterogenität und

⁷⁴ W. I. Lenin, Karl Marx, in: Werke, Bd. 21, Berlin 1970, S. 64.

⁷⁵ DS, S. 352.

⁷⁶ Also auch nicht verschiedenen Bereichen und Schichten zugehören, wie dies nach R. Otto, *Das Heilige*, Gotha 1929, S. 78 f., der Fall ist (1. Aufl. 1917); vgl. auch: M. Heidegger, Rezension von Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2. Teil (Das mythische Denken), Berlin 1925, in: *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft*, Berlin 1928 (49. Jg.), v. a. Sp. 1008, 1011.

⁷⁷ DS, S. 352; vgl. Z, S. 357: „Der Wille der Philosophie zur Macht“. – Vgl. damit den rationalen Satz „Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist“, mit dem Lenin den notwendigen Zusammenhang von Wahrheit und Wirksamkeit sozialistischer Ideologie formuliert. (W. I. Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, in: Werke, Bd. 19, Berlin 1971, S. 3)

⁷⁸ Vgl. z. B. M. Grabmann, *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin und Leipzig 1921, S. 43 ff.

ihres nichteindeutigen Möglichkeitsgehalts – umgestaltet und überwiegend oder ganz in reaktionäre Weltanschauungen integriert; in einem sehr allgemeinen Sinn läßt sich die Geschichte der Mystik mit der Geschichte der „Lebensphilosophie“ parallelisieren oder in eins sehen.

– Der *letzte Satz* des Buches faßt Heideggers Bekenntnis, Philosophie und Weltanschauung noch einmal zusammen und formuliert das weitere strategische Programm: „Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinnigkeit ... steht vor der großen *Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung* mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problem- [88]tive in sich aufgenommen hat, *mit Hegel* (Hervorhebungen – W.-D. G.).“⁷⁹ In schriftlicher Form Heideggers letztes exponiertes Wort vor „Sein und Zeit“! Was nach den bisherigen Untersuchungen kaum mehr überraschen kann: im Zentrum seiner Philosophie – jedenfalls in der Zeit um die Habilitation und danach – steht nach Heideggers eigener Bekundung die prinzipielle Auseinandersetzung mit der Dialektik. Prinzipielle Auseinandersetzung mit der Dialektik, und sei’s mit Hegel – das heißt für die fragliche Zeit aber zugleich immer auch und vor allem: Auseinandersetzung mit der materialistischen Dialektik. Wie diese zentrale programmatische Äußerung, wie im großen und ganzen die Vorgeschichte von „Sein und Zeit“ überhaupt, in der späteren Sekundärliteratur und Interpretation weitestgehend einfach übersehen werden konnte, ist schlechterdings unbegreiflich⁸⁰, – allenfalls zum Teil vielleicht damit zu erklären, daß sich die („Fach-“) Welt durch das Neuartige, als das „Sein und Zeit“ sich präsentiert, hat blenden lassen. – Zwar darf Heidegger das Hegelsche System bewundern, darf sich von ihm faszinieren lassen, er darf es aber nicht akzeptieren. Die Notwendigkeit für eine (sich auch an der Scholastik mitorientierende) Philosophie auf christlichem Boden, Hegel zu bestreiten, leuchtet ein: Hegels dialektisches System umfaßt alles und läßt nichts außer sich; die Dialektik, dialektischer Monismus und dialektische Entwicklungslehre bedrohen auch in objektiv-idealistischer und nicht erst in der konsequenten, materialistischen Gestalt den spezifischen Bereich der Theologie und die theologische philosophia perennis. So wird Hegels Dialektik als die am meisten ernst zu nehmende Philosophie, die auf ihre Weise den an sie zu stellenden Anforderungen annähernd entspreche, anerkannt; die philosophischen Probleme, an denen Heidegger sich abmüht, schreien auch förmlich nach Dialektik! Daraus wird jedoch die apologetische Aufgabe abgeleitet, sich von einer anderen Position aus mit ihr auseinanderzusetzen und das Kunststück zu versuchen, eine konkurrierende (katholische) Philosophie zu entwickeln, ohne hinter Hegel zurückzufallen: auf der Suche nach Dialektik-Ersatz; er soll wie das Original schmecken, aber nicht dessen Konsequenz und Gefährlichkeit besitzen.

– Bei der Suche nach brauchbaren Ansätzen einer solchen Philosophie und im Bemühen, den subjektiven Idealismus deutlicher zu relativieren und, vielleicht mit Affinitäten zu einer innerkatholischen Opposition, neu christlich-theologisch zu fundieren und zu integrieren⁸¹, findet Heidegger eine gewisse Orientierung bei dem 1808 zum Katholizismus übergetretenen Romantiker Friedrich Schlegel (1772-1829)⁸².

[89] Ein ausführlicher Blick auf den späteren Schlegel und die Romantik mag manche charakteristische Züge der Philosophie Heideggers, die in dieser Phase seines Suchens gestaltet werden, sich in

⁷⁹ DS, S. 352 (vgl. auch H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, a. a. O., S. 87)

⁸⁰ Eine Ausnahme bildet hier Clemens August Hoberg, der in seiner erstaunlichen Dissertation (München) anmerkt: „Es ist seltsam, wie wenig“ diese Stelle „beachtet worden ist“: C. A. Hoberg, *Das Dasein des Menschen. Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie*, Zeulenroda 1937, S. 107, Anm. 29 (bei P. Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt am Main 1976, S. 36, fälschlich angegeben als: C. Hoberg, *Das Dasein im Menschen*, Zeulenroda 1973). Auch bei O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, a. a. O., wird dieser Schlußsatz zitiert (S. 23), jedoch nur beiläufig als „ein Hinweis auf Hegel“. Hinweise auf diesen Satz außerdem bei K. Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie ...*, a. a. O., 8. 351, und bei W. Franzen, *Martin Heidegger*, Stuttgart 1976, S. 31. – Vgl. W. R. Beyers generelles Urteil anläßlich späterer Heidegger-Aufsätze: „Martin Heidegger geht von einem *gegen Hegel* gezielten Ansatz aus.“ (W. R. Beyer, *Hegel-Bilder*, a. a. O., S. 200)

⁸¹ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, a. a. O., S. 23, weist auf eine Beeinflussung Heideggers durch die Tübinger Schule der katholischen Theologie hin; ebenso K. Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie ...*, a. a. O., S. 351, Anm. 131; siehe M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, S. 82.

⁸² DS, S. 348.

der einen oder anderen Form durchhalten und sich in „Sein und Zeit“ und besonders auch in und nach der „Kehre“ durchsetzen, weiter erhellen.

Christliche Lebensphilosophie

Friedrich Schlegel

Friedrich Schlegels Philosophie erfüllt das Desiderat und die Voraussetzung, der Subjektivität ihr Recht zu geben, ohne daß sich das Subjekt selbst setzen würde, und antimaterialistisch zu sein und dennoch die naturwissenschaftliche Forschung und die Produktivkraftentwicklung zu stimulieren. Wenn Schlegel die Philosophie aus ihrer „Befangenheit“ „zwischen den entgegengesetzten Irrtümern des Idealismus und Realismus“⁸³ herausführen möchte, so harmoniert er darin durchaus mit der Intention der Philosophie Heideggers; die „Grundätze des Spiritualismus“ bestreiten hier nicht die empirische Naturwissenschaft, deren Ergebnisse im Gegenteil „*desto fester* stehen“ und als *wahre* und *christliche* Naturphilosophie, das heißt als Verherrlichung des Schöpfers und erleuchtende Aufklärung des menschlichen Verstandes aus der Erkenntnis der Natur erst (ihre) höhere und wahre Bedeutung⁸⁴ gewinnen. Nach dem heiligen Drachen-Kampf der ideologischen Mächte gibt der christliche Ritter-Philosoph urbi et orbi zu wissen: „Sonach ist nun *aller Materialismus* bis auf die letzte Spur *vernichtet* und verschwindet völlig in sein Nichts.“⁸⁵ Ganz in diesem Sinne schreibt Günther Müller in seinem Schlegel-Aufsatz, der für ein repräsentatives, mit dem früheren Heidegger in etwa zeitgenössisches katholisches Schlegel-Interesse und die entsprechende Vorstellung von der „abendländischen Wirklichkeit“⁸⁶ exemplarisch genommen werden darf: „Schlegels Streben geht ... auf die Auflösung des Materialismus *und* des kritischen Idealismus von der christkatholischen Wirklichkeit her.“⁸⁷

In der Geschichte der lebensphilosophischen Auflockerung der starren, toten Begrifflichkeit⁸⁸ (Desiderat der subjektiven Dialektik!) spielt Schlegel eine erstrangige Rolle und gilt darüber hinaus als Begründer der Lebensphilosophie überhaupt, und zwar nicht nur mit seiner Wiener Vorlesung über „die Philosophie des Lebens“, – als ihr erster Denker in der über Dilthey⁸⁹ bis beispielsweise zu Max [90] Scheler führenden Entwicklung; von ihm stammt wohl auch der Begriff „Philosophie des Lebens“⁹⁰. Natürlich ist Schlegels Plädoyer für das Leben nicht im Sinne eines biologistischen Vitalismus gemeint, sondern als Propaganda des „lebendigen Geistes“ – was Heidegger dann das Stichwort liefert⁹¹. Der lebendige Begriff soll die Fülle des Lebens fassen: „Jeder Begriff muß ein gegliederter, organischer, ein lebendiger, genetischer sein.“⁹² – Das sind Sätze, denen für sich genommen eine dialektische Qualität nicht abgesprochen werden kann. Man setze daneben Lenin, Hegel interpretierend: die menschlichen Begriffe sind nicht unbeweglich, sondern ewig in Bewegung ...; sonst

⁸³ F. Schlegel, Von der Seele. Für die Görres-Gesellschaft herausgegeben von G. Müller, Augsburg – Köln 1927, S. 24, Anm. – Das christliche „Dritte“ zu dieser Alternative hat als einen theoretischen Hintergrund die Auflösung des cartesianischen Dualismus in Gott als der *occasio* der *res extensa* und der *res cogitans* (was ja letztendlich auch gut cartesianisch ist).

⁸⁴ Ebenda.

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ G. Müller, Einführung in F. Schlegel, Von der Seele, a. a. O., S. XV; vgl. G. Müller, Artikel „Schlegel, Friedrich“ in: Religion in Geschichte und Gegenwart (im folgenden: RGG) V², Tübingen 1931. Als ein evangelisches Gegenstück vgl. z. B. E. Brunner, Reformation und Romantik, München 1925; auch ders., Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München und Berlin 1927 (Sonderausgabe aus dem Handbuch der Philosophie), S. 17 ff. (49 ff.)

⁸⁷ G. Müller, Einführung in F. Schlegel, Von der Seele, a. a. O., S. XVII.

⁸⁸ Typologisch spielt bei der Auflockerung der Form in Übergangszeiten als Instrumentarium und Ausdrucksmittel häufig Religiosität und Erotik (von Schlegels „Lucinde“ bis zum Jugendstil) eine Rolle.

⁸⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Kapitel und Abschnitte zu Schlegel in: W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 2. Aufl., hrsg. von H. Mulert, Berlin und Leipzig 1922 (1. Aufl. 1870). Mulert in seinem Vorwort: „Der Krieg und die Niederlage haben uns gelehrt, in vielem die Deutschen der Zeit von 1806 an besser zu verstehen ...“ (S. III)

⁹⁰ Vgl. E. Behler, Einleitung zum 10. Band der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe (im folgenden: KA), hrsg. von E. Behler, München – Paderborn – Wien – Zürich 1969, 8. XXXIII f.

⁹¹ Siehe z. B. S. 81 dieses Bandes.

⁹² F. Schlegel, Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern, in: KA, Bd. 12, 1964, S. 362. – Vgl. M. Buhr, Artikel „Lebensphilosophie“, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von M. Buhr und G. Klaus, a. a. O., Den. zu F. Schlegel im Kontext zeitgenössischen Geschichtsdenkens: Zur Entwicklung des Denkens über Geschichte in der klassischen bürgerlichen Philosophie, in: J. Schleifstein/E. Wimmer (Hrsg.), Plädoyers für einen wissenschaftlichen Humanismus, Frankfurt am Main 1981, S. 15.

widerspiegeln sie nicht das lebendige Leben.“⁹³ Jedoch stehen sie in einem umfassenden undialektischen Zusammenhang und somit auch in dessen Dienst.

Das „Leben“ selbst ist unendlicher, unerschöpflicher „organischer“ Zusammenhang (Desiderat der objektiven Dialektik!), in dem wiederum das Subjektive mit dem Objektiven zur lebendigen Einheit verbunden ist. „Alles ist in organischem Zusammenhange, ... alles ist von demselben *lebendigen Geiste* (Hervorhebung – W.-D. G.) beseelt und durchdrungen; überall offenbart sich ... die unendliche Kraft und Tätigkeit, die alles zu einem großen System verbindet und in dem einzelnen, wie in dem Ganzen selbst wirksam ist.“⁹⁴ Das wahre Wissen hat „eine unendliche Fülle des Lebens, eine ganze Welt zum Gegenstande“⁹⁵, und das „philosophische Bewußtsein ist nicht ... ein künstliches, gemachtes, ... es ist vielmehr das Bewußtsein des Lebens selbst“⁹⁶, wobei „des Lebens“ evidentermaßen primär als genitivus subjectivus zu verstehen ist.

Verständlich, daß für Schlegel die wahre Tradition der christlichen Philosophie im Mittelalter an der Scholastik eher vorbeiführt; Platon gilt ihm mehr als Aristoteles; voll anerkannt wird Bernhard von Clairvaux; auch Augustin liegt ihm nicht fern.⁹⁷

Als Philosophie des Lebens ist Schlegels Philosophie eine Philosophie des Werdens, und das heißt vor allem: eine Philosophie der Geschichte. Die geschichtliche Erstreckung und Entwicklung hat aber – als Entfaltung der ewigen Wirklichkeit – einen nur relativen Charakter, und bei allen vor-dialektischen Figuren dominiert in Absolutheit der Zyklus *der* „Geschichte“: „Philosophisch kann man als allgemeines Gesetz für die Geschichte aufstellen, daß die einzelnen Entwicklungen gemäß dem für sie geltenden Gesetze des Überspringens in das Gegenteil Gegensätze bilden, in Epochen, Perioden zerfallen, das Ganze der Entwicklung aber einen Kreislauf bildet, in den Anfang zurückkehrt; ein Gesetz, welches allein auf Totalitäten [91] anwendbar ist.“⁹⁸ Die Einsicht in die Geschichtsdialektik, der weitgehende, ja revolutionäre Ansatz einer Wissenschaft von der Geschichte wird nicht folgerichtig durchgeführt; die undialektische Figur des Ganzen nimmt die einzelne dialektische Bewegung auf. Weltanschaulich und politisch unerwünschte Konsequenzen werden so zwar in der Hauptsache vermieden, der Widerspruch aber bleibt dieser Geschichtsauffassung wesentlich und ungelöst inhärent.

Anfang und Ende müssen demgemäß von der gleichen Qualität sein: Ist der Anfang der Geschichte übernatürlich und nur vermittels der Offenbarung zu erklären, so steht am Ende das (sichtbare) Reich Gottes⁹⁹. Nachdem die ursprüngliche Harmonie der Schöpfung zerstört ist und die Zerrissenheit durch viele Phasen sich steigernd zuletzt in der Französischen Revolution¹⁰⁰ sich umfassend ausprägt, gewinnt das „Geschichts“-Ziel, die *restitutio in integrum*, eine manifeste Aktualität. „Der Schluß des Ganzen“¹⁰¹ wird nicht allein durch Glaube und Liebe, sondern auch durch die Hoffnung konstituiert, „daß in der vollendeten religiösen Wiederherstellung des Staates und auch der Wissenschaft, die Sache Gottes und das Christentum vollständig auf Erden siegen und triumphieren werde“, ¹⁰² seinen

⁹³ W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1970, S. 239.

⁹⁴ F. Schlegel, Propädeutik und Logik, in: KA, Bd. 13, 1964, 8. 263. Vgl. S. 262: Organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das innigste verbunden sind; was in sich selbst ganz und in seinen Teilen vollendet ist, ein Ganzes, wo alle Glieder und Teile in ein System harmonisch verschmolzen, zu einem Zwecke wechselseitig zusammenwirken, so daß jeder Teil für das Ganze notwendig ist, die einzelnen Teile und Glieder aber doch nur durch das Ganze bestimmt und beherrscht werden.“ (Vgl. u. a. auch S. 322)

⁹⁵ F. Schlegel, Die Entwicklung der Philosophie ..., in: KA, Bd. 12, S. 366.

⁹⁶ Ebenda, S. 367.

⁹⁷ F. Schlegel, Philosophie des Lebens, in: KA, Bd. 10, S. 297. – E. Behler, Einleitung ..., a. a. O., S. XL; G. Müller, Einführung ..., a. a. O., S. XXXX.

⁹⁸ F. Schlegel, Die Entwicklung der Philosophie ... , in: KA, Bd. 13, S. 27; vgl. G. Müller, Einführung ..., a. a. O., S. XVI f.

⁹⁹ F. Schlegel, Die Entwicklung der Philosophie ..., a. a. O., S. 34 f.

¹⁰⁰ F. Schlegel, Philosophie der Geschichte, in: KA, Bd. 9, 1971, S. 427.

¹⁰¹ Ebenda, S. 428.

¹⁰² Ebenda; vgl. F. Schlegel, Philosophie des Lebens, a. a. O., S. 301 ff. Das will natürlich nicht platt verstanden werden: Augustinisches ist hier im Spiel. Interessant auch, wie hier als eine maßgebliche Quelle des neueren Reich-Gottes-Topos die Reaktion sichtbar ist.

persönlichen einschlägigen Gottesdienst absolvierte Schlegel als Politiker im Dienste Metternichs¹⁰³ und der Heiligen Allianz.

Dem gezeichneten Verhältnis von Konstanz und Veränderung entspricht der prohibitive Charakter geschichtlicher „Praxis“: Der Kampf für die Rückkehr ins Reich der Freiheit¹⁰⁴ ist kein Geschichtemachen, sondern die Befreiung von den Hindernissen, die dem Ursprungs-Ziel im Wege stehen, es verhauen und davon ablenken.¹⁰⁵ Als christliche Lebensphilosophie formuliert, besagt dieser Prozeß: das Beharrliche, das Tote wird in Lebendiges aufgelöst und verwandelt¹⁰⁶; es ist die geschichtliche Aufgabe des Christentums, die Menschheit von allem Widergöttlichen (= von allem, was den lebendigen Geist Gottes hindert) zu befreien¹⁰⁷ lebendiges Denken, Philosophie des Lebens geschieht wesentlich als christliche Philosophie.

Größer als die (Wieder-)Herstellung des christlichen Staates und der christlichen Wissenschaft ist die „göttliche Wiederherstellung des Bewußtseins“¹⁰⁸ in seiner Einheit von praktischem und theoretischem Vermögen; mit der Wiederherstellung wird die Welt wieder kenntlich – zunehmend erkennbar. Darüber hinaus harrt „die Natur selbst ... als die seufzende Kreatur ... der göttlichen Wiederherstellung und Vollendung entgegen“¹⁰⁹, – *ἀποχατάστασις πάντων*.

Die Integration des zerrütteten und zerrissenen Bewußtseins ist [92] das Werk von Liebe, Sehnsucht der Seele (die nicht anders kann, als letztlich Gott zu meinen) und Offenbarung.¹¹⁰ Die Geschichte des Bewußtseins durch die Stadien der Zerrüttung zur Integration zu schreiben, ist für Schlegel die Aufgabe der christlich-philosophischen Philosophiegeschichtsschreibung, so daß Behler zu Recht sagen kann: „Wie in Hegels ‚Philosophie des Geistes‘ wird hier der Gang des Geistes auf eine Epoche allumfassenden Verstehens hin geschildert und eine Abfolge der Geistgestalten in progressiver Entwicklung geboten.“¹¹¹ Eben wegen dieser Parallelität in bestimmter Hinsicht eignet sich die

¹⁰³ Vgl. sein Gedicht an den Fürsten Metternich von 1827, in: KA, Bd. 5, 1962, S. 515 ff. Neugefügt von ewigem Geiste/Sei also der feste Staatengrund/Auf dem Gott geschlossenen Vereine/Ruht die große Friedensburg und keine/Höllenmacht erschüttert diesen Bund ...“ (S. 516). Zum Umgang Metternichs mit Schlegel vgl. die spöttische Schilderung von Carl Schmitt, Politische Romantik, München und Leipzig 1919, S. 20-28.

¹⁰⁴ F. Schlegel, Die Entwicklung der Philosophie ... , in: KA, Bd. 13, S. 14.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 20 f.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 21.

¹⁰⁷ F. Schlegel, Philosophie der Geschichte, a. a. O., S. 426.

¹⁰⁸ F. Schlegel, Philosophie des Lebens, a. a. O., S. 304.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 305. Vgl. ebenda, S. 307: „Erst mit der Vollendung des Menschen kann den Tod besiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherstellung der Natur eintreten, nach welcher denn auch in ihr alles unsterblich werden, und dadurch die Harmonie der ganzen Schöpfung vollendet sein wird.“

¹¹⁰ F. Schlegel, Die Entwicklung der Philosophie ... , in: KA, Bd. 12, S. 373; ders., Von der Seele, a. a. O., S. 18 ff., 22 f., 31 ff.– Vom Gedanken der Entfaltung und Ausbreitung des christlichen (und des kirchlichen) Bewußtseins als Grundlage, wesentliches Element und Motor der Weltgeschichte ist die erste Enzyklika Johannes Paul II., Redemptor hominis (Recklinghausen 1979), entscheidend mitgeprägt und durchdrungen; sie steht unübersehbar auch in der Tradition Friedrich Schlegels. Die Sprache der christlichen Lebensphilosophie setzt sich auch durch, wenn er beispielsweise auf seiner Polenreise 1979 sagen konnte: „Laßt uns beten, daß die Kräfte des Atheismus – die Kräfte des Todes – (Hervorhebung – W.-D. G.) nicht stärker sind als die Kräfte des Lebens, das Licht des Glaubens.“ (Zit. nach: A. Krims, Politik und Programm des Wojtyla-Papstes, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Köln. 10/1980. S. 1204). – Siehe dazu auch das folgende Kapitel „Romantik“.

¹¹¹ E. Behler, Einleitung ..., a. a. O., S. XX.

Zur historisch-logischen Genealogie der Auffassung von Geschichte als einer Geschichte des Bewußtseins siehe K. Marx und F. Engels: ‚Die Ideen und Gedanken der Menschen waren natürlich Ideen und Gedanken über sich und ihre Verhältnisse, ihr Bewußtsein von sich, von den Menschen ... Die von ihnen unabhängigen Bedingungen, innerhalb deren sie ihr Leben produzierten, ... mußten, soweit sie in Gedanken ausgedrückt wurden, die Form von idealen Bedingungen und notwendigen Verhältnissen annehmen, d. h. als aus dem Begriff des Menschen ... hervorgehende Bestimmungen ihren Ausdruck im Bewußtsein erhalten ... Nachdem die Ideologen nun vorausgesetzt hatten, daß die Ideen und Gedanken die bisherige Geschichte beherrschten, daß ihre Geschichte alle bisherige Geschichte sei, ... nachdem sie überhaupt die Geschichte des Bewußtseins der Menschen von sich zur Grundlage ihrer wirklichen Geschichte gemacht hatten, war Nichts leichter als die Geschichte des Bewußtseins, der Ideen, des Heiligen, der fixierten Vorstellungen – Geschichte ‚des Menschen‘ zu nennen und diese der wirklichen Geschichte unterzuschieben.“ (K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1969, S. 167) Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: Marx/Engels, Werke, Erg. Bd. Erster Teil, Berlin 1977, S. 582. Siehe dazu E. Hahn, Das geistige Leben der Gesellschaft,

Philosophie Schlegels dazu und bietet sich dafür an, als christlich-katholische Geschichts- und Offenbarungsphilosophie der Geschichtsphilosophie *Hegels*¹¹², die aus der dialektischen Selbstbewegung lebt, alternativ entgegengesetzt zu werden und in und mit ihr Material für eine nicht-neuscholastische oder nicht ausschließlich neuscholastische Orientierung der katholischen Philosophie zu gewinnen. So weist G. Müller auf die Verwandtschaft zwischen Schlegel und Görres hin und macht nachdrücklich auf die mit der Philosophie Schlegels gegebenen Möglichkeiten aufmerksam: „Die Geschichtslehre dieser beiden Männer bildet ein zu Unrecht kaum beachtetes Gegenstück zu dem etwa gleichzeitig ausgebildeten Evolutionismus Hegels.“¹¹³

Mit dem ihm eigenen Gespür für ideologische Bedürfnisse und Möglichkeiten und für den „Zeitgeist“ hat Heidegger dieses Gegenstück längst vor Müllers Aufforderung nicht nur beachtet, sondern die Auswertung von Friedrich Schlegels Philosophie des lebendigen Geistes für eine zu konzipierende nicht-hegelische, das Historische involvierende Philosophie sogar zum Programm erhoben. Daher war es hier geraten, einen Exkurs über Schlegel einzufügen, um Zusammenhänge, Horizonte und Assoziationen zu zeigen, mit denen es Heidegger zu tun bekommt, wenn er sich auf Schlegel einläßt, bzw. die ihm Schlegel überhaupt erst für seine philosophische Problemlage und Bedürfnisse attraktiv erscheinen lassen.

Letzteres geht im wesentlichen aus den Schluß-Überlegungen des Scotus-Buches hervor. Als *Tendenz* – um mehr kann es sich in dieser suchenden Übergangsphase der Philosophie Heideggers nicht handeln – sei noch einmal besonders betont: Was bisher als *Realität* primär nichts als Erkenntnis-Objekt, Gegenständlichkeit und Bereich des *genus metaphysicum* war, erhält als „Wirklichkeit“ eine zusätzliche und veränderte Bedeutung: Kontext und Quelle, auch Qualität der Wirklichkeit ist ein Geschehen, das „Leben“. Die *Wahrheit*, mit der Wirklichkeit verklammert, ist nicht mehr nur eine Instanz des [93] rein Logischen, sondern erhält einen vergleichsweise lebendigen, geschichtlichen Charakter aus dem Zusammenhang mit der geschichtlichen und Geschichte stiftenden Offenbarung und der Geschichte des die Offenbarung aufnehmenden Bewußtseins – in der Spannung von *philosophia perennis* und relativer Geschichtlichkeit; die Bedeutung des Begriffes „Sinn“ wird durch eine neue Schwingung, eine ontische Bedeutung bereichert¹¹⁴. Damit wird die Einheit der realen und logischen Struktur des Ganzen in ihrer neukantianischen und theologischen Perspektive ebenfalls mit „Leben“ erfüllt und gerät in Bewegung: als synergistisch verstandene *Gesamtwirklichkeit* aus göttlicher Offenbarung und Tat des menschlichen Geistes in der „metaphysischen Verklammerung durch die Transzendenz“.

Romantik

Heideggers Nähe zum ideologischen Material der Romantik hat einen weiteren Aspekt; er weist ins Politische und hängt mit einer gewissen Analogie der Zeit, in der sich Heideggers Philosophie herausbildete, und der Zeit der Romantik zusammen. In – mutatis mutandis – ähnlicher Weise, wie in der deutschen Romantik Intellektuelle, Künstler, Schriftsteller die Französische Revolution und ihre Geschichte reflektieren, reagiert die kleinbürgerlich geprägte Wiederaufnahme romantischer Traditionen

in: W. Eichhorn I u. a. , Marxistisch-leninistische Philosophie, a. a. O., S. 648 f.; 14. Buhr, Zur Entwicklung des Denkens über Geschichte in der klassischen bürgerlichen Philosophie, in: J. Schleifstein/E. Wimmer (Hrsg.), Plädoyers für einen wissenschaftlichen Humanismus, a. a. O., S. 15-17.

¹¹² Im Winter-Semester 1800/1801 hat Hegel bei Schlegel gehört. Siehe H. Polwortschny, Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie. 1. Prolegomena, Ohlau 1930 (Dissertation Breslau), S. 142, Anm. 32. Auf diese Diss. wird hier auch deswegen aufmerksam gemacht, weil der Autor seine nächste größere Arbeit nicht mehr über Schlegel, sondern über Heidegger schrieb. Der Autor hätte auch auf Hegel selbst verweisen können, der berichtet: „... Friedr. Schlegel's Auftreten mit Vorlesungen über Transcendental-Philosophie erlebte ich noch in Jena; er war in sechs Wochen mit seinem Kollegium fertig, eben nicht zur Zufriedenheit seiner Zuhörer, die ein halbjähriges erwartet und bezahlt hatten.“ (G. W. F. Hegel, Philosophische Propädeutik, in: Jubiläums-Ausgabe, hrsg. von H. Glockner, Bd. 3, Stuttgart ³1949, S. 319 (Vgl. ders., Vermischte Schriften aus der Berliner Zeit, in: Jubiläums-Ausgabe, Bd. 20, Stuttgart ³1958, S. 359 f.)

¹¹³ G. Müller, Einführung ..., a. a. O., 8. LXV, Anm. 2; vgl. ebenda, S. XV; vgl. ders., in: RGG, V², a. a. O., Sp. 168: „Groß bleibt immer der Versuch, mit den erst zu schaffenden Mitteln einer geistesgeschichtlichen Wirklichkeitsbetrachtung die idealistische Weltimmanenz zu sprengen und ein Bereich der Übernatur wieder denkbar zu machen. In diesem Sinne muß Sch. als Antipode Hegels gelten.“

¹¹⁴ Damit wird Geysers oben zitierter Einwurf gegen den „Primat des geltenden Sinns“ weitgehend hinfällig.

in diesem Jahrhundert auf die sich anbahnende proletarische Revolution und seit 1917 vor allem konzentriert auf die siegreiche Oktober-Revolution.

Die deutsche Frühromantik, so auch Friedrich Schlegel¹¹⁵, begrüßte die Französische Revolution zunächst; in der Konfrontation mit der erfolgreichen Realität und Konsequenz enthüllte die Begeisterung aber bald ihre Beschränktheit, Realitätsferne und Phrasenhaftigkeit. Die Angst vor dem Neuen, vor der *realen* gesellschaftlichen Veränderung war in den Kreisen der Romantiker stärker als das spontane kritische Bedürfnis, das sich gegen die wirtschaftlich hemmenden, politisch borniert-unfreien und geisttötenden Zustände im zurückgebliebenen und zersplitterten Deutschland gerade auch angesichts der französischen Ereignisse bei all denen melden mußte, die keine unmittelbaren Interessen mit den alten feudalen Verhältnissen verband. Nicht zuletzt im Namen einer undialektischen Organik und des sich selbst rechtfertigenden (undialektisch verstandenen) Geworden-Seins verwarf man die Revolution und die objektive revolutionäre Dialektik.

[94] Obwohl sich die deutsche Romantik, deren soziale Basis Teile des im damaligen Deutschland überwiegend konservativen (wenn auch vielleicht zugleich „kritischen“) Kleinbürgertums, vor allem der kleinbürgerlichen Intelligenz waren, im Gegensatz zu namhaften Vertretern der Klassik nicht auf den Standpunkt der „modernen“, historisch aktuellen revolutionären bzw. etabliert-nachrevolutionären Bourgeoisie zu stellen vermochte, wäre es gewiß falsch, sie einfach mit der Reaktion und der Restauration zu identifizieren oder die Mehrdeutigkeit ihres reaktionären und restaurativen Charakters zu übersehen. Sie ist das Produkt widersprüchlicher Prozesse und Interessen-konstellationen und spiegelt diese Widersprüchlichkeiten von der Position eines eben die Widersprüchlichkeit und Zerissenheit erlebenden, erleidenden und repräsentierenden (intellektuellen und künstlerischen) Kleinbürgers. Außerdem stand sie, auch und gerade sofern sie Teil und Instrument der Reaktion war, unter einem gewissen ideologischen Anpassungszwang an das, was sie negierte. Hinzu kamen, das Ganze noch einmal komplizierend, die napoleonische Problematik und die inneren Widersprüche der Befreiungskriege.

Der konsequente Sieg der kapitalistischen Produktionsverhältnisse beim Nachbarn im Westen konnte im zurückgebliebenen Deutschland von vielen Angehörigen kleinbürgerlicher Schichten dumpf als Bedrohung empfunden werden: Die alten gemütlichen Zustände wurden zerstört; von nun an hießen die Hauptklassen, wenn davon vielerorts auch noch nicht viel zu sehen war, Bourgeoisie und Proletariat, zwischen denen das Kleinbürgertum (in seiner geschichtlich überkommenen Form) tendenziell zerrieben zu werden drohte. Die Arbeiterklasse war ohnehin noch viel zu schwach entwickelt, um das Kleinbürgertum und kleinbürgerliche Intellektuelle – von möglichen Ausnahmen abgesehen – auf ihre Seite ziehen und mitreißen zu können.

Das Bedürfnis nach einer Veränderung des Bestehenden orientierte sich weitgehend nach rückwärts, die Parolen und Vorstellungen wurden tendenziell geschichtlich unwirklich. Die „Wirklichkeit“ wurde zu einem zentralen Problem: zugleich als Flucht *vor* und dementsprechend als verstärkte Suche *nach* der Wirklichkeit – à la recherche de la réalité¹¹⁶. Gerade die Philosophie des Lebens bringt die Verbindung des nicht-revolutionären Grundzugs mit dem kritischen Element und zugleich mit dem widersprüchlichen Verlangen nach Wirklichkeit zum Ausdruck.¹¹⁷ Sie ist „in einem der Ausdruck

¹¹⁵ Siehe z. B. Schlegels Aufsatz „Versuch über den Begriff des Republikanismus (1796)“, in: KA, Bd. 7, 1966; vgl. C. Schmitt, Politische Romantik, a.a.O., S. 20, 117 f.

¹¹⁶ Vgl. C. Schmitt, Politische Romantik, a. a. O., S. 47 ff. – Es macht den Reiz dieses Buches aus, daß es ganz offensichtlich im Bewußtsein einer gewissen Gleichzeitigkeit und Vergleichbarkeit der eigenen Zeit (unmittelbar nach der Oktober-Revolution) mit der (Früh-)Romantik geschrieben ist. So auch die folgende Bemerkung: „Wenn sich am preußischen Hof eine besondere Freude über die Revolution zeigte, so durfte das geschehn, weil aller Berechnung nach die Vorgänge in Frankreich zu einer Schwächung der Machtstellung Frankreichs führen mußten.“ (S. 19) – Zur Charakterisierung romantischer Strömungen im ersten Viertel unseres Jahrhunderts und zur Auseinandersetzung mit ihnen siehe auch: E. von Aster, Marx und die Gegenwart, Tübingen 1929.

¹¹⁷ E. Behler nennt Schlegels religiös-lebensphilosophische Wirklichkeitsorientierung in Abgrenzung auch gegen den „kritischen Realismus“: „spiritualistischen Realismus“ (Einleitung zu Bd. 10 der KA, a. a. O., S. XXXII). – Zur Ablehnung der gegebenen Wirklichkeit in Form einer Fluchtbewegung, die die Wirklichkeit als „reale Wirklichkeit“ überhaupt kritisiert, vgl. die neuromantisch-marcuseanische Kritik des „Establishments“.

des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend“. – Die Revolutionen fanden im Kopfe statt.¹¹⁸ Der deutsche [95] Romantiker war „kritisch“, ja geradezu „revolutionär“ – aber eben in einem eher religiös-theologischen als realistischen Sinne; auch seine Opposition gegen die Französische Revolution war „kritisch“ bis „revolutionär“, – eine Gestalt der Ambivalenz, die dem Romantischen – meistens im Medium des Ästhetischen oder der Ästhetisierung des Politischen dargeboten – typisch anhaftet.

Das kritisch-utopische Moment der Romantik verbindet und verbündet sich mit der politischen Reaktion und gewinnt seine ideologischen Bilder aus der vorkapitalistischen (das heißt auch: vorreformatorischen) Vergangenheit; selbstverständlich wird daraus keine feudale Ideologie, sondern das Syndrom spiegelt die ökonomisch-sozialen Widersprüche halbfeudal-bürgerlicher Verhältnisse im Kontext der Widersprüche der sich verändernden Produktionsverhältnisse durch eine verzerrende kleinbürgerliche Optik. Dennoch bleibt dabei das utopische Moment, wenn auch als reaktionär fehlgeleitetes, erhalten und damit auch die (potenziell) progressive Seite der kleinbürgerlichen utopischen „Ambitendenz“¹¹⁹; dies *kann* auch gar nicht anders sein, insofern sich ein *reales*, berechtigtes Bedürfnis meldet. Das in einer Zeit epochaler Veränderung mit dem Gefühl und Bewußtsein einer tiefen „Zerrissenheit“ geäußerte Bedürfnis nach der *Wirklichkeit* des *Lebens*, nach *Liebe*, nach *Ganzheit* und nach *Einklang mit der Natur* hat seinen Grund sowohl in der sozialökonomischen Veränderung, als auch – im dialektischen Zusammenhang damit – in der sich durchsetzenden industriellen Arbeitsweise, in den Erscheinungen der Arbeitsteilung und ihren Folgen – wobei eben die objektiv realen und so auch die umfassenden Zusammenhänge nicht begriffen werden. Zwar suchte das Bedürfnis Erfüllung bei der Heiligen Allianz, aber auch die Möglichkeit eines Strangs zu *Ludwig Feuerbach* steckt – beispielsweise – in Schlegel.

In klassischer Weise formuliert Karl Marx die romantische Situation: „Auf frühen Stufen der Entwicklung erscheint das einzelne Individuum voller, weil es eben die Fülle seiner Beziehungen noch nicht herausgearbeitet und als von ihm unabhängige gesellschaftliche Mächte und Verhältnisse sich gegenübergestellt hat. So lächerlich es ist, sich nach jener ursprünglichen Fülle zurückzusehnen, so lächerlich ist der Glaube bei jener vollen Entleerung stehnableiben zu müssen. Über den Gegensatz gegen jene romantische Ansicht ist die bürgerliche nie herausgekommen und darum wird jene als berechtigter Gegensatz sie bis an ihr seliges Ende begleiten.“¹²⁰

So verzerrt und fehlgeleitet die romantische Gegenwartskritik sich äußerte, so passiv mußte sie – ohne das Bündnis mit den realen [96] Triebkräften der Geschichte – notwendig bleiben. Zum Unterschied vom gleichzeitigen utopischen Sozialismus, der mit einer immerhin relativ realistischen Orientierung in einer mehr oder weniger klaren Weise das Ziel einer sozialistischen Überwindung des Kapitalismus verfocht, fand sie nicht aus der reaktionären Utopie und der illusionären Kritik heraus, schon gar nicht zu den „wirklichen Voraussetzungen“¹²¹. In seiner „romantischen Schule“ schreibt Heinrich Heine über Friedrich Schlegel: „Er erkannte alle Herrlichkeiten der Vergangenheit, und er fühlte alle Schmerzen der Gegenwart. Aber er begriff nicht die Heiligkeit dieser Schmerzen und ihre Notwendigkeit für das künftige Heil der Welt. Er sah die Sonne untergehen und blickte wehmütig nach der Stelle dieses Untergangs und klagte über das nächtliche Dunkel, das er heranziehen, sah; und er merkte nicht, daß schon ein neues Morgenrot an der entgegengesetzten Seite leuchtete ... Die

¹¹⁸ Gewiß ist dabei auch der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß der subjektive Faktor, dessen Entfaltung und geschichtliche Kraft beim französischen Nachbarn und Feind auf der deutschen Seite Erstaunen und Bewunderung hervorriefen, auch ohne Revolution sollte mobilisiert werden können; ähnliches wird in mancherlei Hinsicht zutreffen.

¹¹⁹ Dieser treffende Begriff bei: C. Träger, Ursprünge und Stellung der Romantik = Einleitung zu: Novalis, Dichtungen und Prosa, hrsg. von C. Träger und H. Ruddigkeit, Leipzig 1975. – Zur politisch-ideologischen Ambivalenz des Kleinbürgertums und der kleinbürgerlichen Intelligenz vgl. vom Verf.: Martin Bubers dialogischer Anarchismus, Bern und Frankfurt am Main 1975, S. 117 ff.; Was ist kleinbürgerlicher Revolutionarismus? in: Konsequent – Beiträge zur marxistisch-leninistischen Theorie und Praxis, Berlin (West), 2 und 3/1970; Friedrich Albert Lange, in: Protokoll des Kolloquiums zum 100. Todestage F. A. Langes am 12. November 1975 (Materialismus, Neukantianismus, Sozialdemokratie) an der Universität Marburg.

¹²⁰ K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 80. [MEW Bd. 42, S. 95/96]

¹²¹ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 20.

Gegenwart war ihm verhaßt, die Zukunft erschreckte ihn, und nur in die Vergangenheit, die er liebte, drangen seine offenbarenden Seherblicke. Der arme Fr. Schlegel, in den Schmerzen unserer Zeit sah er nicht die Schmerzen der Wiedergeburt, sondern die Agonie des Sterbens, ... und aus Todesangst flüchtete er sich in die zitternden Ruinen der katholischen Kirche.“¹²²

Was beim „armen Schlegel“ im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts noch ein mitleidiges, fast liebevolles Lächeln hervorrufen konnte, fällt als Blindheit, ob maßgeblich selbstverschuldet oder nicht, wesentlich stärker ins Gewicht, wenn Heidegger 1915/16 als positive Richtung seiner Gegenwartskritik und des „Durchbruchs“ zur Wirklichkeit in erster Linie das christliche Mittelalter einfällt! Zwar kommt nun mit dem Wiederaufgreifen einer romantischen Tradition und mit der Geschichtlichkeit ein ausgeprägt *kritischer* Zug in Heideggers Philosophie; doch teilt diese Kritik mit dem romantischen Original den passiven Charakter und die reaktionäre Orientierung und ist daher gänzlich ungeeignet, den bisher konstatierten grundsätzlich affirmativen Charakter dieser Philosophie in Frage zu stellen – im Gegenteil: die allgemein formale affirmative Grundstruktur erhält nun auch noch ausdrücklich einen reaktionären materialen Inhalt (den sie objektiv als späte bürgerliche Philosophie bereits immer schon hatte).

Das katholische Interesse verbindet sich leicht mit der romantischen Kapitalismus-Kritik, bzw. Kritik des Bestehenden: zurück zum Vor-Reformatorischen, vor allem zum Mittelalter, zurück hinter die bürgerliche Gesellschaft, zurück auch zu einem vorbürgerlichen „Internationalismus“¹²³ die Orientierung an Rom bietet zudem die vor-[97]zügliche Möglichkeit, auf einem idealen (dritten) Standort über der Wirklichkeit stehen und deren objektive Widersprüche und Alternativen relativieren zu können. Die Einsicht des historischen Materialismus und des wissenschaftlichen Sozialismus, daß reale Kapitalismus-Kritik nur im Einklang mit den objektiven Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, nicht ohne deren wissenschaftliche Erforschung und nur von der Arbeiterklasse mit ihren Organisationen und im Bündnis mit ihr als dem hegemonialen Geschichts-Subjekt geleistet werden kann – und geleistet werden wird –, ist in der Epoche der allgemeinen Krise des Kapitalismus aktueller denn je; und um so eindeutiger heißt der romantische Blick zurück, sich der bürgerlichen Ideologie ein- und unterzuordnen, die ihren Platz im System der Bourgeoisie zur Sicherung ihrer geschichtlich unwirklich gewordenen Herrschaft und zur Unterdrückung der Arbeiterklasse und des Volkes hat – wenn dabei auch das Moment der Ambivalenz vielleicht noch nicht ganz verloren wurde. Nicht umsonst wird die Wirklichkeit von Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte bestritten!¹²⁴

Heidegger nimmt das in Opposition gegen die Französische Revolution entwickelte ideologische Material im monarchistischen Deutschland zu einer Zeit auf, in der die proletarische Revolution unmittelbar auf der Tagesordnung steht. Was formal als konterrevolutionäre Kontinuität gegen die bürgerliche und die proletarische Revolution erscheint – und als solche in ihrer geschichtlichen Folgerichtigkeit auch nicht uninteressant ist –, das kann in der konkreten geschichtlichen Konstellation dem Wesen nach nichts anderes bedeuten als: Sammlung möglichst *aller* reaktionärer Strömungen im Dienste der Monopolbourgeoisie. Wenn, 100 Jahre nachdem sich kleinbürgerliche Romantiker und der bürgerliche Romantik-Kritiker Hegel¹²⁵ gegenüberstanden, diese Alternative übernommen wird, so kann dies – im 20. Jahrhundert – objektiv nur den Sinn haben: Die Neuromantik steht als ein kleinbürgerliches Muster im Arsenal der bürgerlichen Ideologie gegen Marx, Engels und Lenin, gegen die materialistische

¹²² H. Heine, Die romantische Schule, in: Sämtliche Werke, hrsg. von F. Strich, 4. Bd., München 1925, S. 313 f.

¹²³ Vgl. F. Engels, Einleitung zur englischen Ausgabe der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 22, Berlin 1970, S. 299: „Das große internationale Zentrum des Feudalsystems aber war die römisch-katholische Kirche ... Sie umgab die Feudalverfassung mit dem Heiligenschein göttlicher Weihe.“ Vgl. den, Juristen-Sozialismus, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1973, S. 491 f.

¹²⁴ Siehe S. 83 f. dieses Bandes.

¹²⁵ Siehe G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik (2. Bd.), Jubiläums-Ausgabe, hrsg. von H. Glockner, Bd. 13, Stuttgart ³1953, 8. 120– 240 (2. Teil, 3. Abschn.). Z. B. S. 165 f.: „Diese romantische Mystik, indem sie sich auf die Beseligung im Absoluten beschränkt, bleibt eine abstrakte Innigkeit, weil sie sich dem Weltlichen, statt es zu durchdringen und affirmativ in sich aufzunehmen, gegenüberstellt und dasselbe von sich weist ... Der gesammte religiöse Inhalt nimmt deshalb wohl die Form der Wirklichkeit an, aber ist doch nur in der Innerlichkeit der Vorstellung, welche das sich lebendig ausbreitende Daseyn verzehrt, und fern davon ist, ihr eigenes auch von Weltlichem erfülltes und zur Wirklichkeit entfaltetes Leben als die höhere Forderung im Leben selber zu befriedigen.“

Dialektik und gegen die revolutionäre Arbeiterbewegung; als Ersatz für die historische Mission der Arbeiterklasse wird die geschichtliche Aufgabe des Christentums angeboten.¹²⁶

Allerdings muß dazu gesagt werden, daß eine romantische oder romantisierende Gegenwarts-Kritik, die in ihrer kleinbürgerlichen Beschränktheit noch nicht einmal das historische Niveau der bürgerlichen Gesellschaft erreicht hat, Hegel und Marx kaum unterscheidet; beide stehen dem Kleinbürger für das „Moderne“, von dem er sich in seinen kleinbürgerlichen Existenzbedingungen („Autonomie“ [98] usw.) bedroht fühlt und das er kritisiert: Bourgeoisie *und* Proletariat, kapitalistische *und* sozialistische Produktionsverhältnisse sowie die Produktivkraftentwicklung in Wissenschaft und Industrie.

Wenn Heidegger sich einerseits von der Größe Hegels faszinieren läßt, andererseits dann aber doch lieber auf die Romantik ausweicht, so ist daran auch etwas von derjenigen Ambivalenz-Struktur kleinbürgerlichen Bewußtseins beteiligt, gemäß der der Kleinbürger, wie Marx sagt, „geblendet (ist) von der Herrlichkeit der großen Bourgeoisie“¹²⁷, sich aber zugleich als antikapitalistische Opposition fühlt. Und ein ambivalentes Element der Gegenwarts-kritik ist als „Rechts-Rebellisches“ in Heidegger trotz allem lebendig: von Affinitäten zur Jugendbewegung und einem „revolutionären“, „unbürgerlichen“ Gestus und Auftreten¹²⁸ über die Verbindung etwa zu einem Ernst Jünger bis zur Parteinahme für die „nationalsozialistische Revolution“. In seinem Buch „Die politische Ontologie Martin Heideggers“¹²⁹ hat Pierre Bourdieu solche Merkmale und Zusammenhänge der „konservativen Revolution“, ihrer Stoßrichtung gegen Materialismus und Dialektik, gegen Liberalismus *und* Sozialismus und insbesondere gegen den Marxismus, und ihrer Strategie des „dritten Weges“, eines „dritten Reiches“ zwischen Idealismus und Materialismus, zwischen Kapitalismus und Sozialismus aufgewiesen und dazu reichliches Material aus dem Umfeld von Heidegger zusammengetragen. – Generell dürfte das Syndrom der Romantik und Neuromantik in Deutschland der einzige Ort einer „rechten Intelligenz“ sein.

Besonders bekannt wurde später der Versuch des Heidegger-Schülers Herbert Marcuse (nach der Berufung Heideggers nach Freiburg 1928 dessen Assistent), mit einer wenn auch sehr ausgeprägt und anders gewichteten ambivalenten, so doch reaktionären Utopie die romantische Gegenwarts-kritik in eine wiederum spätere historische Situation weiterzutragen und zu „aktualisieren“.¹³⁰ Nicht mehr die Französische Revolution ist für die Jahre, in denen Marcuse seine größte Wirksamkeit entfalten konnte, der hauptsächliche Bezug, auch nicht mehr unmittelbar die Phase der Oktober-Revolution, sondern das sich entwickelnde und entwickelte sozialistische Staaten-System.¹³¹ Seine Wirkung und relativen Erfolge erzielte Marcuse im Bereich von tendenziell links orientierten Intellektuellen auf der Grundlage und im Medium der dort verbreiteten kleinbürgerlichen Ängste vor der realen Geschichte: vor der Arbeiterklasse, der proletarischen Revolution, dem Staat der Arbeiterklasse und dem realen Sozialismus – Ängste, die er selbst schürte und weiterorgani-[99]sierte.¹³² „Die Romantik hatte aufgrund der Widersprüchlichkeit und Krisenhaftigkeit ihrer Weltanschauung immer dann als ein aussagekräftiges Modell für die spätere bürgerliche Ideologie Bedeutung, wenn es in Umbruchs- oder

¹²⁶ Vgl. S. 91 f. dieses Bandes.

¹²⁷ Karl Marx an P. W. Annenkow vom 28. Dezember 1846, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 4, Berlin 1969, S. 557.

¹²⁸ Siehe H.-G. Gadamer, Philosophische Lehrjahre, Frankfurt am Main 1977, über die Wirkung Heideggers während seiner Zeit in Marburg (1923-1928), z. B. S. 214 f.: „Gewiß, es war die Romantik der Jugendbewegung, die da mit-schwang.“ „Es war der volle Einsatz der ganzen Kraft ... eines revolutionären Denkers.“ „... nie im schwarzen Rock ...“

¹²⁹ P. Bourdieu, Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt am Main 1976.

¹³⁰ Zugleich eine praktische Bestätigung von Marx' Satz über die Koexistenz von Kapitalismus und romantischer Kritik.

¹³¹ Willy Hochkeppel nennt in einem Max-Scheler-Aufsatz (Bürger, Denker, Mann der Affären, in: Die Zeit, Hamburg, vom 5.12.1981, S. 45) beiläufig sowohl Marcuse als auch Johannes Paul II. im Scheler-Kontext. Diese eher zufällige, scheinbar paradoxe Nachbarschaft könnte sich bei genauerem Hinsehen als eine durchaus folgenreiche tatsächliche Nähe herausstellen: Für beide ist eine wesentliche, zentrale Quelle des Denkens und der Denkweise: romantische (christliche) Lebensphilosophie.

¹³² Der romantische Charakter der Lehre Marcuses kommt mit besonderer Klarheit zur Geltung in: H. Marcuse, Eros und Kultur, Stuttgart 1957 (= später: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1965, amerik. Erstausg. 1955), und den dort propagierten utopischen Bildern Narziß und Orpheus. – Im Blick auf die Studentenbewegung der späten 60er Jahre in der BRD ist es auch mit einem Aha-Erlebnis verbunden, wenn man bei C. Schmitt, Politische Romantik, a. a. O., S. 20, liest: „Bald war ihm (F. Schlegel) die französische Revolution nicht mehr großartig genug, und er bemerkte, die wahre Revolution wäre höchstens noch in Asien möglich; die konkrete französische ließ er nur noch als einen ganz erfreulichen Versuch gelten.“

Krisenzeiten darum ging, der bedrohten bürgerlichen Gesellschaft weltanschaulich noch eine – wenigstens scheinbar – akzeptable Perspektive zu geben ... Wesentliche weltanschauliche Bestandteile der deutschen Frühromantik reproduzieren sich in illusorischen Auffassungen über die geschichtliche Macht des ‚kritischen‘ Bewußtseins, über die Rolle der Poesie als Domäne der Freiheit gegen das ‚starre‘, objektiv gegebene Sein, den ‚Zwang‘ der Realität.“¹³³

Lebensphilosophie, imperialistische Ideologie und Heideggers Katholizität

Es wäre kurzschlüssig und würde den Zugang zur Komplexität und zum inneren Tendenz- und Möglichkeitssystem der Philosophie Heideggers verhauen, wollte man einzelne Schritte, Aspekte und Modifikationen ihrer Entwicklung isolieren und verabsolutieren. Diese Warnung gilt auch bezüglich Heideggers romantischen und neuromantischen Anklängen.

Wie stellt sich, zusammengefaßt und stark verkürzt, die Entstehung, die Entwicklung und der Aufbau der Heideggerschen Philosophie während der Jahre 1912-1915/16 im Rückblick dar, jener sehr entscheidenden drei bis vier Jahre, die hier, den Veröffentlichungen Heideggers aus dieser Zeit folgend, im Blickfeld stehen?

– Ausgehend von der katholischen Tradition, in der er „aufgewachsen“ war, findet Heidegger in Gestalt des mit der Neuscholastik erkenntnistheoretisch verwandten und kombinierbaren „Kritischen Realismus“ Külpes einen Bundesgenossen bei der Verteidigung eines philosophisch reflektierten, „gesunden Realismus“.

– Zugleich schließt sich Heidegger zunehmend der antipsychologistischen Logik an, wie sie insbesondere von Husserl gefordert und entwickelt wurde.

– Die Philosophie Külpes und die Philosophie Husserls sind in mancher Hinsicht mit der Neuscholastik kommunikabel, stehen aber zugleich in einem engen Zusammenhang mit dem Neukantianismus bzw. zeigen sich über weite Strecken und in wichtigen Gesichtspunkten als bestimmte neukantianische oder maßgeblich neukantianisch beeinflusste Richtungen. Mehr und mehr verschiebt sich das Schwer-[100]gewicht der Philosophie Heideggers und deren hauptsächliches Interesse gravierend in die Richtung des Neukantianismus und dessen subjektiven Idealismus. Eine für Heideggers Entwicklung in diesem Sinne hervorragende Rolle spielt der – mit der Neuscholastik ebenfalls partiell kommunikable – Neukantianer Lask. – Der philosophische Prozeß nähert sich einem Grenzbereich, wo der subjektive Idealismus übermächtig zu werden und die Substanz einer katholisch-christlichen Philosophie als einer solchen zu berühren droht. Kennzeichnend dafür ist etwa eine weitgehende Verabschiedung von Thomas und eine mit subjektiv-idealistischer Argumentation vorgetragene Zurückweisung der Abbildtheorie im Zusammenhang der Scotus-Interpretation.

– Damit stehen bisher im Zentrum dessen, was von Heidegger thematisiert wird, Fragen der Erkenntnistheorie und der Logik – philosophische Disziplinen, die aus „inneren“ und „äußeren“ Gründen traditionell Schwerpunkte der bürgerlichen Philosophie darstellen.

– Bei allen Unterschieden und Gegensätzen, die keinesfalls übergangen werden dürfen, haben alle genannten Schulen und Richtungen gemeinsam, unter den Bedingungen entwickelter kapitalistischer Verhältnisse in Deutschland als „Alternative“ zu Materialismus¹³⁴ und Dialektik¹³⁵, zur Philosophie

¹³³ G. Heinrich, Artikel „Romantik“, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von M. Buhr und G. Klaus, a. a. O., S. 1078, Vgl. dies., Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik (Friedrich Schlegel und Novalis), Kronberg/Ts. 1977.

¹³⁴ Vgl. F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, Berlin 1973, S. 276: „Wenn dennoch die Neubelebung der Kantschen Auffassung in Deutschland ... versucht wird, so ist das, der längst erfolgten theoretischen und praktischen Widerlegung gegenüber, wissenschaftlich ein Rückschritt und praktisch nur eine verschämte Weise, den Materialismus hinterrücks zu akzeptieren und vor der Welt zu verleugnen.“ Vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 96 f.

¹³⁵ Sitzt die Bourgeoisie erst einmal fest im Sattel, wird ihr das revolutionäre Prinzip der Dialektik gefährlich. Vgl. F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, a. a. O., S. 267 f. Entsprechend wird Hegel im Neuhegelianismus kastriert (analog dem Schicksal, das Kant im Neukantianismus erleidet).

der Arbeiterklasse entstanden oder doch zur vollen Geltung gebracht worden zu sein. Indem sie sich als philosophischen Anschluß an die vormarxsche Philosophie ausgeben und die mit Marx und Engels repräsentierte Weiterentwicklung der Philosophie auf ein qualitativ neues Niveau standhaft ignorieren, versuchen sie, oder: versucht die Bourgeoisie mit ihnen, vom tatsächlichen philosophiegeschichtlichen Prozeß und Progreß abzulenken und eine unwahre Tradition zu konstruieren (was die subjektive Ehrlichkeit der entsprechenden Philosophen nicht notwendig berührt); dies liegt sowohl im Interesse der Bourgeoisie als auch im Interesse der christlichen (hier spezifisch: der katholischen) Philosophie (ob auch im Interesse des Christentums, ist eine andere Frage).

– Während des Krieges fordert Heidegger mit Nachdruck eine Begründung der Erkenntnistheorie in der Metaphysik, im Ganzen der Philosophie – im Gleichklang mit der damals in der bürgerlichen Philosophie nicht zufällig verbreiteten Hinwendung zur Metaphysik, aus Gründen der Verflechtung von Philosophie und Theologie und aus der eigenen philosophischen Konsequenz (inwiefern „gilt“ etwas von etwas?). Eine Thematisierung des Gesamtzusammenhangs, wie auch immer, ist für die Bourgeoisie aus verschiedenen Gründen nicht ungefährlich; um so direkter wird eine solche Metaphysik den Klas-[101]seninteressen der Bourgeoisie Rechnung tragen und ihrem Wesen nach antimarxistisch sein. Je gründlicher Erkenntnistheorie und Logik im Ganzen (spät-)bürgerlicher Philosophie, soweit das überhaupt möglich ist, „abgesichert“ werden, desto schwerer läßt sich beispielsweise auch der Idealismus *als* Idealismus verbergen; indem die Bourgeoisie apologetische und weltanschauliche Probleme vielleicht partiell und relativ in ihrem Sinne „lösen“ kann, kompliziert sie sie zugleich.

– Darin ebenfalls dem „Zug der Zeit“ folgend, unterstreicht Heidegger den weltanschaulichen Charakter der Philosophie und gibt die inhaltliche Marschrichtung an: Die neue Fundierung des weit getriebenen subjektiven Idealismus soll nicht mehr allein mit Hilfe einer scholastischen Konstruktion, sondern – bei einer Orientierung an der mittelalterlichen Mystik – im Sinne des objektiven Idealismus einer der Romantik entlehnten und der Subjektivität weitesten Raum gewährenden christlichen Lebensphilosophie erfolgen, die das Analogie- und Verklammerungssystem in allen seinen Dimensionen und Aspekten vitalisiert. Damit ist die materialistische Dialektik nicht nur negativ „abgewehrt“; positiv wird nun der wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse, dem Marxismus (bzw. dem Marxismus-Leninismus), eine umfassende idealistische und irrationale Weltanschauung entgegengestellt.

– Damit entspricht Heideggers Philosophie zwar in hohem Maße den von seiten der imperialistischen Bourgeoisie an ihre Ideologen, an die Philosophie des Imperialismus gestellten Anforderungen; die imperialistische Qualität, wie sie sich in „Sein und Zeit“ darstellen wird, ist in dieser Phase aber noch nicht voll erreicht: Was noch fehlt, ist vor allem die Fähigkeit, etwas von der immanenten relativen „Rationalität“ des Imperialismus auf dessen historischem Niveau widerzuspiegeln. Doch kann, rückblickend von „Sein und Zeit“ und überhaupt dem „klassischen“ Gesamtwerk, geurteilt werden, daß wesentliche Weichen gestellt sind und die Wirkungsrichtung der Eigendynamik dieser Philosophie im dialektischen Kontext ihrer geschichtlichen Position einigermaßen festliegt, erst recht hinsichtlich dessen, was in ihr ausgeschlossen ist; die Ausgangslage dessen, was einmal eine ideologische „Großmacht“ des (deutschen) Imperialismus werden soll, ist, so gesehen, „optimal“.

Beim Überblick über diesen Entwicklungsprozeß kommt es entscheidend darauf an, immer den *ganzen* Prozeß als eine Einheit und in seiner Einheit im Gedächtnis zu behalten. Heideggers philosophischer Entwicklungsgang verläuft, wie schon gesagt, nicht so, daß eine [102] Phase die andere einfach ablöst oder ohne inneren Zusammenhang überlagert. Gerade dies ist ein wesentlicher Grund für den Reichtum, die Vielseitigkeit und die opportunistische Anpassungsfähigkeit dieser Philosophie.

Immer weitere philosophische Materialien, Richtungen und Orientierungen lagern sich – mit jeweils einem ganzen Kontext wiederum von Tendenzen, Inhalten und Assoziationen – an das bisher Gegebene, bedingt durch ein System „innerer“ und „äußerer“ Faktoren. So gut wie nie wird etwas vom bisher Vertretenen verworfen; durch das Neue wird Altes relativiert, werden Relationen und Hinsichten verschoben und Gewichtungen verlagert, wird, soweit es geht, harmonisiert. Sogar die jeweils das Ganze in dominierender Weise strukturierenden und organisierenden Elemente können bis zu einem gewissen Grade, nämlich sofern der sich durchhaltende Wesenskern davon nicht tangiert wird, wechseln oder sich verändern. So wird man alle Momente, über die bisher gesprochen wurde, soweit es

thematisch in Betracht kommt, mehr oder weniger leicht erkennbar auch im System von „Sein und Zeit“ wiederfinden.

Diese synkretistische Flexibilität in der philosophischen Aneignung und Entwicklung führt aber weder zu einer prinzipienlosen Auflösung der inhaltlichen Substanz oder zu einem relativistischen Pluralismus noch zum formalen Automatismus eines sich selbst regelnden Systems. Heidegger weiß, was er will, und wo er es nicht weiß, ahnt er es wenigstens. Er hält eine eigene philosophische Identität durch und bleibt insofern bei dem vielen, das er aufnimmt und dem er sich anpaßt, „selbständig“; er hat seine Richtung, aber er identifiziert sich nicht auf Gedeih und Verderb mit einer bestimmten Richtung, schon gar nicht legt er sich auf eine bestimmte Position fest – Heidegger ist *unterwegs*. Die Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität seiner philosophischen Entwicklung hat ihre Einheit im inhaltlichen und funktionalen Zusammenhang.

Heideggers durchgängiges Hauptkriterium, sein Motiv, Regulativ und Ziel ist subjektiv die Katholizität: Was verträgt sich mit ihr und was nicht? Wie kann es gelingen, die katholische Philosophie aus ihrer Antiquiertheit (und ihrer relativen Isolierung in Deutschland) herauszuführen und zu einer breit verankerten Gegenwartsphilosophie zu entfalten? Welche philosophischen Strömungen sind dazu hilfreich, wo ist Brauchbares zu finden? Was kommt dem Kampf gegen den Materialismus und doch zugleich dem Bedürfnis nach „Modernität“ entgegen? Dies darf aber nicht so ausgelegt werden, als würde es Heidegger zynisch nur um den puren Propaganda-Erfolg gehen; [103] gewiß steht seine Arbeit in der Regel und selbst da, wo er verschleiert, subjektiv im Dienste der Wahrheit, der christlichen Wahrheit, wie er sie versteht und wie er sie vor allem im philosophischen Bereich zu verteidigen und zu propagieren sucht – und zwar mit ernsthafter, auch für sich ernsthaft betriebener philosophischer Überlegung und Argumentation im Rahmen dessen, was von den christlichen Grundsätzen her, *nota bene*: wie er sie versteht, möglich ist und ihnen nicht widerspricht.

Auf der anderen Seite findet der Imperialismus¹³⁶ kaum ein „besseres“ theoretisches und emotionales Weltanschauungspotential gegen den Marxismus als bei den Kirchen mit ihrer lange, solid und variantenreich durchgebildeten philosophischen und weltanschaulichen Tradition, ihrer Erfahrung und ihrer organisatorischen Potenz. Beide Interessen, darauf wurde schon mehrfach hingewiesen, kongruieren über weite Strecken, verschmelzen und sind dann nicht oder kaum mehr zu unterscheiden. Während die christliche Seite sich ängstigt, mit dem Idealismus könnte der liebe Gott nun auch noch aus seinem „letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung, vertrieben“¹³⁷ werden, fürchtet sich die andere Seite vor der Arbeiterklasse, die die materialistische Geschichtstheorie nicht nur als Interpretation, sondern als Anleitung zum Handeln begreift. Eine große Rolle spielt dabei der Umstand, daß Heideggers religiöse Ideologie ungebrochen in ihrer Erscheinungsweise als feudal- oder halbfeudal-bürgerliches Ideologiemisch auftritt, in dem alte (und bestehende) Ausbeutungsverhältnisse affirmativ widergespiegelt werden und das als entsprechendes „Erbe“ ins reaktionäre ideologische Gepäck der imperialistischen Bourgeoisie integriert wird. Was aber in bezug auf den christlichen, idealistischen Standpunkt Erscheinung ist, das ist im Sinne der wissenschaftlichen, materialistischen Auffassung von der Geschichte und der materialistisch-dialektischen Ideologietheorie Wesen: Die christlich-philosophische Weltanschauung, wie Heidegger sie vertritt, ist in ihrem Wesen Bestandteil der imperialistischen Ideologie; als Kompendium verschiedener Ausbeuterideologien, gemäß den Herrschaftsinteressen des Imperialismus von diesem am Leben erhalten und in ihrer gegenwärtigen Form hervorgebracht, spiegelt sie – zum Teil in religiöser Gestalt – die bestehenden Klassenverhältnisse vom Standpunkt der herrschenden Klasse wider. Die Praxis des imperialistischen „Umgangs“ mit der Heideggerschen Philosophie in der Rezeption, Stimulierung, Propagierung, Wirkung usw. und die hervorragende Art und Weise, in der sie – die Philosophie – diese Praxis „mitmacht(e)“, bestätigt diese These unübersehbar.

[104] Weiterhin, ist zum Beispiel zu bedenken, daß das ideologische Material des Katholizismus in Deutschland an der Geschichte des Bürgertums, dessen religiöse Ideologie mit der Reformation initiert und durch sie geprägt wurde, keinen vorrangigen Anteil hatte und mit der liberalen Bourgeoisie

¹³⁶ Zum Begriff des „Imperialismus“ siehe S. 106 f. dieses Bandes.

¹³⁷ F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 19, Berlin 1969, S. 208.

nicht originär verbunden war, – was dann katholischerseits zu Versuchen, einen historischen Anschluß zu finden, wie den der „modernistischen“ Akkomodation, geführt hat; doch kann ihm angesichts der Unfähigkeit des Imperialismus, zukunftsorientierte und -orientierende Ideen vorzulegen, wieder eine gewisse „Aktualität“ zuwachsen – dann, wenn der klassische Kapitalismus und die Zeit der liberalen Bourgeoisie geschichtlich vom imperialistischen Stadium des Kapitalismus abgelöst werden oder abgelöst worden sind, also im geschichtlichen Widerspruchs- und Entscheidungsfeld zwischen Imperialismus und Sozialismus (in dieser Situation und Konstellation liegt für den Katholizismus vielleicht auch eine Chance!¹³⁸)

Der Effekt dieser und anderer Bedingungen und Faktoren ist: Heideggers Philosophie, auf ihrem Entwicklungsstand von 1916, ist und wird mehr und mehr und mit zunehmender Bedeutung ein *ideologisches Gravitationszentrum der Bourgeoisie*; sie wirkt wie ein Magnet, der alle ideologischen Bewegungen, die für eine antimaterialistische, antimarxistische Apologetik brauchbar sind oder brauchbar gemacht werden können, anzieht; alles Rückschrittliche bleibt hängen, und relativ Fortschrittliches, insofern es durch die Einbindung in das reaktionäre System in dessen Dienst genommen wird oder genommen werden kann; im oben skizzierten Sinn bereichern diese Strömungen das philosophische System, verschmelzen mit ihm und gehen in es ein und in ihm auf.¹³⁹

Mit der attraktiven und auch „mächtigen“, machtbewußten und zu einer stillen Gewalttätigkeit tendierenden Konzentration und Zentralisation, als die sich Heideggers Philosophie präsentiert, wirkt sie – potenziell – wie ein ökonomisches Monopol, das andere Kapitale durch Aktienbeteiligung kontrolliert, das kleinere und schwächere Unternehmen vom Kleinbetrieb bis zum Konzern an sich bindet, sich einverleibt, entsprechende innerbetriebliche Umstrukturierungen vornimmt usw. Diese ideologische Konzentration, die selbstverständlich durchaus (analog zum Beispiel der monopolistischen Konkurrenz) mit Widersprüchen verschiedener Art koexistiert, ist eine doppelte, deren beide Schwerpunkte und Aspekte sich bedingen und aufeinander angewiesen sind: [105]

a) die Kongruenz von religiösem und politisch-ökonomischem Interesse und deren wechselseitige Stützung als eine Konzentration unterschiedlicher Ausgangsinteressen und Motivationen, und

b) die philosophische Konzentration auf die zentralen ideologischen Essentials, auf die für das Klasseninteresse der nachrevolutionären, in erster Linie der imperialistischen Bourgeoisie wesentlichen ideologischen „Aufgaben“: auf den Kampf gegen Materialismus, Dialektik und Monismus, bei gleichzeitiger Bereitstellung möglichst umfassender Ersatzideologeme. – Die Einheit beider Seiten beschreibt die Einheit von Macht, Durchschlagskraft, inhaltlicher Begründung und inhaltlichem Ziel der Heideggerschen Philosophie.

Um das angegebene, vergleichsweise „perennierende“ Konzentrat lagert sich in dieser Philosophie peripher ein breites Spektrum an Veränderlichem, in dem sich das Wesentliche variantenreich und in sich durchgearbeitet äußert und das von diesem organisiert wird – wie umgekehrt auf der Grundlage der Philosophie Heideggers und in der Bindung an sie auch allerlei Varianten und „Subphilosophien“ entstehen können, die so bei Heidegger nicht „vorkommen“ (ähnlich wie sich ein Monopol eigene Kleinbetriebe und eine Kleinbourgeoisie neuen Typs schafft).¹⁴⁰

Die relative Funktionsfähigkeit einer imperialistischen Ideologie erhöht sich zudem um so mehr, je flexibler und geschmeidiger sie *in sich* die Möglichkeit zu permanenter Variation, Veränderung und

¹³⁸ Die Verurteilung von Liberalismus und Sozialismus durch Rom zugunsten eines christlichen (aus der feudalistischen Tradition gespeisten) „Dritten“ ist zwar zunächst geschichtlich konsequent, aber nicht notwendig.

¹³⁹ Von ähnlichen Vorgängen spricht H. Meißner, *Konvergenztheorie und Realität*, Berlin 1969: „Der im ökonomischen Bereich vollzogene und sich weiter vollziehende Konzentrationsprozeß findet seine Ergänzung durch die Vormachtstellung der Monopolbourgeoisie auf politischem und geistigem Gebiet. Daraus folgt, daß ... die Grundformen politischen Denkens und die Leitlinien geistiger Entwicklung den Interessen der Monopolbourgeoisie entsprechen.“ (S. 146 f.) „Die ... genannten Formen der Einordnung abweichender Ideen in den ideologischen Gesamtbau bedeuten ihre Integration in den Überbau des imperialistischen Systems ... vollzieht sich dieser Prozeß geistiger Ein- und Unterordnung in solcher Weise, daß von einem *Gesetz der ideologischen Integration* gesprochen werden kann.“ (S. 148)

¹⁴⁰ Was im Blick auf den Stand des Jahres 1916 als Anlage und Herausbildung der Philosophie Heideggers in ihrer Dynamik analysiert wird, ist hier allerdings vielfach Potentialität und wird erst in und mit „Sein und Zeit“ und dem „klassischen“ Werk voll realisiert.

Kurskorrektur hat – ohne daß damit das relativ konstante Wesentliche verletzt wird. Selbstverständlich ist diese Anforderung an jede Theorie zu stellen und wird in und mit der Dialektik optimal erfüllt; hier sind aber die spezifischen ideologischen Bedürfnisse des Imperialismus gemeint, die aus seinem Sackgassen-Charakter resultieren und aus dem Sachverhalt, daß bürgerliches Bewußtsein notwendig falsches Bewußtsein und bürgerliche Ideologie keine wissenschaftliche Ideologie ist, daß die imperialistische Ideologie im Gegensatz zur proletarischen ihren Klassencharakter aus verschiedenen Gründen nicht offenlegen kann, und daraus, daß die Realität vom Standpunkt einer Klasse reflektiert wird, die zu den Erfordernissen des objektiv-realen geschichtlichen Fortschritts in einen beschleunigt zunehmenden Widerspruch gerät und mit von ihr höchstens zeitweilig und relativ, nicht aber prinzipiell lösbaren ökonomischen, politischen und ideologischen Widersprüchen aller Art fertig werden muß; da, wie gesagt, diese Widersprüche, in denen sich der grundlegende Widerspruch zwischen dem Entwicklungsniveau der Produktivkräfte und den kapitalistischen Produktionsverhältnissen im Stadium der [106] äußersten Zuspitzung realisiert, objektiv nicht systemimmanent, sondern nur revolutionär wirklich gelöst werden können, hat der Beweglichkeits-Charakter imperialistischer Ideologie dem Wesen nach nicht der Lösung von Widersprüchen zu dienen, sondern die Verlagerung und Verschiebung der Widersprüche zu ermöglichen und zu erleichtern, und spiegelt diese Bewegungen – im Kontext der grundlegenden Widersprüche – wider. Auch in dieser Hinsicht bietet Heideggers Philosophie mit ihrem inneren Aufbau und der (in gewisser Weise komplementären) Aufnahme der Lebensphilosophie, die so gesehen auch als Schmierfett fungiert, für die ideologischen Bedürfnisse des Imperialismus, deren Produkt sie zugleich bereits ist, hervorragende Bedingungen und Voraussetzungen.¹⁴¹ –

Heideggers Versuch, seine Philosophie neu und umfassend weltanschaulich zu begründen, fällt zeitlich mit einem verstärkten und verbreiteten *Weltanschauungsbedürfnis*¹⁴² auf Seiten der Bourgeoisie zusammen, ist dessen Ausdruck und lebt aus dieser Gleichzeitigkeit:

Heideggers Philosophie ist eine Philosophie der Krise, der allgemeinen Krise des Kapitalismus, ist eine Philosophie des Imperialismus. Im Jahre 1916, also im Erscheinungsjahr von Heideggers Scotus-Buch, verfaßte Lenin in Zürich die im April 1917 in Petrograd erschienene Schrift „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“¹⁴³. Mit Lenin wird hier unter „Imperialismus“ das höchste und letzte Stadium des Kapitalismus verstanden, in das dieser in den entwickeltsten kapitalistischen Ländern um die Jahrhundertwende eintritt und dessen grundlegendes Merkmal die Unterscheidung vom kapitalistischen Stadium der freien Konkurrenz, nämlich die ökonomische und politische Macht der Monopole ist (Monopolkapitalismus).¹⁴⁴

Imperialismus bedeutet ein Höchstmaß an vergesellschafteter Produktion bei einer Zentralisation des Privateigentums an Produktionsmitteln in wenigen Händen, bedeutet eine ungeheure Verschärfung des Widerspruchs zwischen Kapital und Arbeit, zwischen der (Monopol-)Bourgeoisie und dem Volk; die objektiven Bedingungen für den revolutionären Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus

¹⁴¹ Zum Thema der Strukturen und der Wirkungsweise imperialistischer Ideologie siehe E. Hahn, Theoretische Fragen des ideologischen Kampfes, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, 9/1975; ders.: Kap. 9.2 und 9.3 in W. Eichhorn I u. a., Marxistisch-leninistische Philosophie, a. a. O.

¹⁴² Vgl. S. 187, Anm. 22 dieses Bandes (Windelband); vgl. auch H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, a. a. O., S. 395: „Von dem Gebäude einer Weltanschauungslehre, in dem man als theoretischer Mensch wohnen kann, geben sie (die erkenntnistheoretischen Überlegungen – W.-D. G.) noch recht wenig. Wer ein solches verlangt, muß sich an das System selbst wenden, ohne das keine echte Philosophie auskommt.“ Auch bei der Begründung der metaphysischen Konzeptionen K ülpe s und Becher s spielt der Hinweis auf das Bedürfnis nach Weltanschauung eine vorrangige Rolle; z. B.: „... werden wir im folgenden unter der Metaphysik den Versuch einer mit *wissenschaftlichen Mitteln ausgebauten Weltanschauung* verstehen.“ „Eine Metaphysik, die herausgeboren ist aus dem praktischen Bedürfnis nach einer Weltanschauung und ihre positive Gestalt dem Anschluß an das Wissen ihrer Zeit auf allen Gebieten verdankt ...“ (O. Külpe, Einleitung in die Philosophie, a. a. O., S. 23 bzw. 29). Oder: „Tief wurzelt das Bedürfnis nach Weltanschauung im menschlichen Geiste ... Eine wissenschaftliche Weltanschauung oder Erkenntnis des Gesamtwirklichen zu erarbeiten, ist die Aufgabe der Metaphysik.“ (E. Becher, Einführung in die Philosophie, a. a. O., S. 160; siehe auch ebenda, S. 1)

¹⁴³ W. I. Lenin, Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, in: Werke, Bd. 22, Berlin 1971.

¹⁴⁴ Ebenda, S. 271: „Der Imperialismus ist der Kapitalismus auf jener Entwicklungsstufe, wo die Herrschaft der Monopole und des Finanzkapitals sich herausgebildet, der Kapitalexport hervorragende Bedeutung gewonnen, die Aufteilung der Welt durch die internationalen Trusts begonnen hat und die Aufteilung des gesamten Territoriums der Erde durch die größten kapitalistischen Länder abgeschlossen ist.“

sind voll entwickelt. Imperialismus bedeutet politisch „Reaktion auf der ganzen Linie“¹⁴⁵ auf der anderen Seite wird die organisierte und revolutionäre Arbeiterbewegung quantitativ und qualitativ stärker, wofür international und epochal der Name *Lenin* steht. Zugleich ist der Imperialismus mit der Spaltung der Arbeiterbewegung in den mächtigsten imperialistischen Staaten, also auch in Deutschland, verbunden, mit der Spaltung in einen revolutionären und einen [107] opportunistischen, reformistischen Flügel, der sich zu einer wesentlichen sozialen Stütze des Imperialismus entwickelte.

In der ersten Phase des Imperialismus reift die allgemeine Krise des Kapitalismus heran, die sich im imperialistischen Weltkrieg und in der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution weltpolitisch manifestierte und mit der Oktoberrevolution und dem Entstehen eines sozialistischen Staates – womit sich die Theorie von Marx, Engels und Lenin praktische bewahrheitete – nicht nur auf ihren Begriff gebracht, sondern qualitativ zugespitzt wurde. Die Krise erfaßt alle Seiten des kapitalistischen Gesellschaftssystems und seiner herrschenden Klasse: das wirtschaftliche, politische und kulturelle Leben und auch den ideologischen Bereich; so ist der Imperialismus „parasitärer oder in Fäulnis begriffener Kapitalismus“¹⁴⁶, der in seiner prinzipiellen Krise in nichts mehr mit der historischen Notwendigkeit, sondern nur noch gegen sie existiert und sich demgemäß gegen seinen unvermeidlichen Zusammenbruch und gegen seine Totengräber: die Arbeiterklasse und das Volk, allseitig zur Wehr zu setzen sucht, – gegen die Arbeiterklasse und das Volk, die „das letzte Gefecht“ gegen die Ausbeuterordnung als ökonomische, politische und ideologische Offensive und in der Einheit dieser Seiten¹⁴⁷ ausficht.¹⁴⁸

Es verwundert also nicht, wenn die herrschende Klasse gierig alles ideologische, vor allem auch weltanschauliche Material aufzuspüren, es zu präparieren und zu verbreiten sich bemüht, von dem sie hofft, daß es geeignet sei, nach Möglichkeit *alle* Klassen und Schichten, die zur imperialistischen Bourgeoisie in einem objektiven und grundsätzlichen Interessengegensatz stehen, insbesondere auch das Kleinbürgertum, irrezuführen, an die ökonomischen und politischen Ziele der Bourgeoisie zu binden und von der Wahrnehmung der eigenen Klasseninteressen bzw. der Hinwendung zur Arbeiterklasse, zur revolutionären Arbeiterbewegung und zum Lager der Demokratie abzuhalten. (Daß sich bürgerliche Ideologien, die im Zusammenhang der allgemeinen Krise des Kapitalismus und im ideologischen Krisenmanagement des Imperialismus ihren Ort haben, gerne und leicht mit der deutschen Romantik, die man in bestimmter Hinsicht als einen Ausdruck der ersten ideologisch-weltanschaulichen Krise der Bourgeoisie in einer geschichtlichen Übergangssituation bezeichnen kann, verbünden und verbinden, ist nicht ohne Folgerichtigkeit.¹⁴⁹)

Zum anderen entsteht in der Krise gerade in kleinbürgerlichen Schichten, aber nicht nur da, ein forciertes subjektives *Bedürfnis* nach (weltanschaulicher) Begründung und Orientierung; es aufzunehmen, gegen den imperialistischen Einfluß im Zusammenhang der [108] realen Auseinandersetzungen an die wissenschaftliche Weltanschauung und an rationale Positionen heranzuführen und zu einem qualifizierten Bewußtsein weiterzubilden, gehört zu den vordringlichsten Aufgaben der Arbeiterklasse, ihrer

¹⁴⁵ Ebenda, S. 292.

¹⁴⁶ Ebenda, S. 305.

¹⁴⁷ Vgl. F. Engels, Vorbemerkung zu „Der deutsche Bauernkrieg“, in: Marx/ Engels, Werke, Bd. 7, Berlin 1969, S. 541.

¹⁴⁸ Alle diese Ausführungen zum Imperialismus gehören notwendig und substantiell zum Thema: die Philosophie Heideggers; ohne die Kenntnis der hier angesprochenen Sachverhalte, sind weder diese Philosophie selbst noch ihre Wirkungsweise und Erfolge zu erklären.

¹⁴⁹ Zum Komplex Krise, Krisenmythos und -bewußtsein, Lebensphilosophie...: A. Gedö, Philosophie der Krise, Berlin und Frankfurt am Main 1978. Auf eine Analogie zwischen Romantik und Expressionismus sei in diesem Zusammenhang nur hingewiesen: bezüglich der hauptsächlichen sozialen Basis (kleinbürgerliche Intelligenz) und einer doppelten Übergangssituation, die von kleinbürgerlichen Existenzbedingungen widerspiegelt wird (Romantik: Durchsetzung dominierender bürgerlicher Interessen bei Verquickung mit halbfeudalen Verhältnissen einerseits und bürgerlich-demokratische Revolution andererseits; Expressionismus: Übergang vom Kapitalismus der freien Konkurrenz zum Imperialismus einerseits und revolutionärer Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus andererseits). – Auch Duns Scotus ist eine Figur einer beginnenden Epochenwende: In seiner Zeit beginnt sich in einigen Regionen Europas die Feudalstruktur, die ihren gültigen ideologischen Ausdruck im scholastischen System v. a. Thomas von Aquins gefunden hatte, aufzulösen und ein frühes, mit dem Feudalsystem zunehmend in Widerspruch geratendes Bürgertum zu entwickeln. (Inwiefern sich diese Entwicklung bei Duns Scotus widerspiegelt, braucht hier nicht erörtert zu werden.) Vgl. außerdem die Bedeutung der Mystik bei der ideologischen Vorbereitung des Übergangs zur Neuzeit. – In einer Zeit epochalen Übergangs steht auch Augustin: von der Antike zum Mittelalter.

Organisationen und aller demokratischen Kräfte im Kampf gegen Imperialismus und Krieg. Formen des ideologischen Ausdrucks der Krise des Kapitalismus verbinden sich mit und brechen sich in Ideologien der Krise des Kleinbürgertums, die zugleich Teil der ersteren sind. Die Begeisterung und die Erschütterung, die der Weltkrieg gerade auch bei kleinbürgerlichen Intellektuellen hervorrief – wie Max Scheler sagt: „das gewaltigste Ereignis in der moralischen Welt, das der nun die Gedanken der Zeit beschattende und zum Teile neuformende Krieg bildet“¹⁵⁰ – schufen in Deutschland eine Treibhausatmosphäre, in der Irrational-Weltanschauliches besonders üppig wucherte. Häufig äußert sich in diesem „kritischen“ Weltanschauungssyndrom ein Gefühl des Defekts, das in der einschlägigen Sprache als: Entwitalisierung, Erlebnisverarmung, Uneigentlichkeit usw. beschrieben werden kann, und ein spontanes Bedürfnis nach dem „Durchbruch“ zum Leben – Bedürfnisse, die im Krieg exzessiv pervertiert und mißbraucht wurden.

In dieser geschichtlichen Situation der sich entfaltenden allgemeinen Krise des Kapitalismus vollzieht Heideggers Philosophie mit ihrer Entwicklung von 1912 bis 1916 den Übergang von Verlängerungen später vor-imperialistischer bürgerlicher Philosophie auf Positionen einer bürgerlichen Philosophie unter imperialistischen Bedingungen und auf das Niveau einer Philosophie des Imperialismus, – dessen Krisenmanagement dann – Ausdruck und Bestätigung der prinzipiellen Krise – offensichtlich sogar der Realismus des Heiligen Thomas und die subjektivistische Abbildtheorie von Lask bedrohlich zu werden scheinen: als Elemente, die sich in bestimmten Konstellationen partiell mit dem Materialismus verbinden und außer Kontrolle geraten könnten.

In den Zusammenhang der angezeigten Krise gehört auch die „Philosophie des Lebens“; kehren wir zu ihr noch einmal zurück, soweit sie für die Philosophie Heideggers und in ihr relevant ist: Sie ist der übergreifende Sinn der Wiederaufnahme von Mystik und Romantik, die Heidegger mit manch einem Zeitgenossen vornimmt. Heidegger wuchs in die Lebensphilosophie im Kontext des südwestdeutschen Neukantianismus und der Phänomenologie – Repräsentant der Lebensphilosophie in der Phänomenologie ist der katholische Max Sche- [109]ler¹⁵¹ – quasi selbstverständlich hinein; im Schluß-Teil des Scotus-Buches gewinnt sie mit der „Philosophie des lebendigen Geistes“ eine relative Eigenständigkeit. In einem allgemeinen, typologischen Sinn ist die Lebensphilosophie eine besonders funktionale Regulierungsideologie, deren sich die Ausbeuterklasse bedienen kann, um sich in Zeiten der Krise ihrer Herrschaft den Notwendigkeiten anzupassen und ein gewisses Maß an Opposition aufzunehmen, ohne das Ganze in Frage zu stellen. Sie ist eine Ideologie der Anpassung in doppelter Hinsicht: der allseitigen Anpassung an Veränderungen im Bereich von Ökonomie und von Wissenschaft und Technik (Produktivkraftentwicklung und deren Konsequenzen) und der politisch-sozialen Anpassung im Sinne eines elastischen Reagierens auf „Druck von unten“; sie ist eine Ideologie der Reform, der Spontaneität und des – zunächst jedenfalls – integrierbaren Protestes gegen die als „stahlhartes Gehäuse“ (Max Weber) empfundenen Verhältnisse mit Ventilfunktion und einer Dynamik und Motivation zur Durchführung „zeitgemäßer“, der herrschenden Klasse nützlicher Veränderungen unter Beibehaltung der Grundstruktur der bestehenden Klassenverhältnisse:

¹⁵⁰ M. Scheler, Abhandlungen und Aufsätze, Bd. 1, Leipzig 1915, S. XI (Vorrede); vgl. ders., Der Genius der Deutschen und der Deutsche Krieg, Leipzig 1915. – Vgl. dagegen das Manifest des außerordentlichen sozialistischen Kongresses in Basel (1912): „Die Internationale hat auf ihren Kongressen von Stuttgart und Kopenhagen für das Proletariat aller Länder als leitende Grundsätze für den Kampf gegen den Krieg festgestellt: ‚Droht der Ausbruch eines Krieges, so sind die arbeitenden Klassen ... verpflichtet, ... alles aufzubieten, um durch die Anwendung der ihnen am wirksamsten erscheinenden Mittel den Ausbruch des Krieges zu verhindern ... Falls der Krieg dennoch ausbrechen sollte, ist es Pflicht, für eine rasche Beendigung einzutreten und mit allen Kräften dahin zu streben, ... die Beseitigung der kapitalistischen Klassenherrschaft zu beschleunigen ... Der Kongreß ... fordert die Arbeiter aller Länder auf, dem kapitalistischen Imperialismus die Kraft der internationalen Solidarität des Proletariats entgegenzustellen ... Das Proletariat ist sich bewußt, in diesem Augenblick der Träger der ganzen Zukunft der Menschheit zu sein ... Sorgt dafür, daß die Regierungen beständig den wachsamem und leidenschaftlichen Friedenswillen des Proletariats vor Augen haben! Stellt so der kapitalistischen Welt der Ausbeutung und des Massenmords die proletarische Welt des Friedens und der Verbrüderung der Völker entgegen!‘“ Anhang zu N. (sic!) Lenin, Der Imperialismus als jüngste Etappe des Kapitalismus, Wien – Berlin 1926, S. 114 ff.

¹⁵¹ Vgl. M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathie-Gefühle und von Liebe und Haß, Halle 1913. – Max Scheler versucht der Phänomenologie über den Husserlschen Bereich des reinen Bewußtseins hinaus weitere Bereiche zu erschließen, wie Ethik, Psychologie, Religionsphilosophie, u. a. Katholisches Denken sucht er nicht thomistisch-scholastisch, sondern in der Tradition von Augustin und Pascal zu erneuern.

- Mit ihrem organischen Modell ist sie revolutionsfeindlich.
- Sie ist kritisch gegenüber dem „Starren“, der „toten Hülle“ und „Oberfläche“; sie gibt damit einen „Maßstab“ für partielle Veränderung und deren „objektive“ Begründung in die Hand: Was überaltert ist und mit dem „Leben“ nicht mehr übereinstimmt, ist wert, abgestreift zu werden.
- Das positive Pendant zur negativen Kritik, die andere Seite der Medaille, ist das Verlangen nach Wirklichkeit und „Gegenwart“, ein ideologisches Material, das in enger Verbindung mit Beschleunigungsprozessen in Technik und Industrie spontan um so verbreiteter auftritt, je krasser der Widerspruch zwischen dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte und den bestehenden Produktionsverhältnissen sich zuspitzt, dessen verkehrte und verzerrte Widerspiegelung die lebensphilosophischen Grundgedanken zugleich sind. Dabei kommt ein Begriff von Wirklichkeit¹⁵² zum Tragen, der diese Manöver ideologisch ermöglicht und absichert und für die Philosophie Heideggers eine Schlüsselposition gewinnt.
- Die „lebendige Wirklichkeit“ wird einerseits so konkret gefaßt, daß die Autorität dieser Instanz und die Notwendigkeit eines ihr gemäßen flexiblen Verhaltens plausibel und gerechtfertigt erscheint, andererseits aber doch so allgemein und unbestimmt, daß der Charakter und Inhalt, die Wirklichkeit dieser „Wirklichkeit“ im dun-[110]keln bleibt¹⁵³, – ungefragt, sich selbst auslegend und beglaubigend oder mit dem Titel „Gott“ belegt, bzw.: transparent auf Gott als die letzte, höchste und absolute Wirklichkeit: Nach *dem Logik-Fetischismus* bei Heidegger *min ein Wirklichkeits-Fetischismus*. Die objektive (revolutionäre) Notwendigkeit wird verdeckt – eben unter der Decke der „Wirklichkeit“, deren Proklamation verführerisch ein Bewußtsein der „Zeitgemäßheit“ und des Realismus vermittelt, bei dem man sich beruhigen kann; so dominiert gerade erst recht, und zwar schwerer zu erkennen und zu durchschauen als zuvor, die „Oberfläche“, die zu durchbrechen die Lebensphilosophie angetreten ist. Dieser Wirklichkeitsbegriff dichtet also zugleich nach der einen Seite ,gegen die objektive Realität, ab und ist nach der anderen Seite, sowohl für Subjektivismus als auch für das Wirken Gottes, durchlässig.¹⁵⁴ Während Heideggers Realitätsbegriff zunächst vergleichsweise realistisch, „kritisch realistisch“ und von einer maßgeblichen Orientierung an der Arbeit der Realwissenschaften geprägt war, dann in der subjektiv-idealistischen Gegenstandsfassung nach dem transzendental-logischen Verklammerungsmodell seinen relativ realistischen Charakter weitgehend verloren hatte, jedoch mit der Interpretation der analogen und heterogenen (metaphysischen) Realität doch nicht ganz im Subjektivismus aufging, vertritt Heidegger nun mit dem Begriff der „Wirklichkeit“ eine Synthese all dieser Konzeptionen; die Lebensphilosophie mit dem Katalysator der Vitalisierung der Begriffe und Strukturen hat es ermöglicht: *Külpe, Lask* und *Scholastik* – von der *Lebensphilosophie* umgriffen und durchdrungen – vereint! In der Verklammerungseinheit (die er beibehält) hebt Heidegger jetzt „transzendental-ontisch“ die Heterogenität und Vitalität der ontischen Realität hervor, übersetzt damit auch Külpes Realismus-Vermächtnis und bringt es wieder – wenn auch „transzendental-ontisch“ – gebührend zur Geltung, wie auch mutatis mutandis Lasks materialbestimmte Bedeutungsindividualität. Der Primat des Geltenden ist in der Einheit und Gleichursprünglichkeit von „wahrer Wirklichkeit“ und „wirklicher Wahrheit“ aufgehoben und relativiert oder doch in ein ambivalentes Schwanken und in eine Zweideutigkeit gebracht.¹⁵⁵ Die Naturwissenschaften werden nicht angetastet; der Materialismus findet trotz des „Realismus“ kaum mehr einen Ansatzpunkt; die Metaphysik kommt in der metaphysischen Verklammerung zu ihrem Recht, sogar an die ontologische Wahrheit des Thomismus bleibt trotz der subjektivistischen Verschiebung noch eine Erinnerung; darüber hinaus steckt in diesem

¹⁵² Auch Külpe kennt einen subjektivistischen Wirklichkeitsbegriff. Er unterscheidet terminologisch zwischen „Wirklichkeit“ und „Realität“: Wirklichkeit nennt er das in der Erfahrung, Empfindung, im Bewußtsein Gegebene, Realität dagegen das der Wirklichkeit zugrunde liegende objektiv Reale. Sein erkenntnistheoretischer Realismus sagt, daß nicht nur Wirklichkeit, sondern auch Realität erkennbar ist.

¹⁵³ Hier also die gleiche idealistische „Unbestimmtheit“ der Realität, auf die oben beim kritischen Realismus, bei der Neuscholastik, bei der Zeichen-Theorie, u. a. hingewiesen wurde.

¹⁵⁴ Dieser Wirklichkeitsbegriff impliziert natürlich Schwierigkeiten mit jeder Abbildtheorie.

¹⁵⁵ Aufgrund der bekannten Konstruktion ist auch für Lask das Wirkliche wahr und das Wahre wirklich: ontologische Wahrheit unter Berufung auf die „kopernikanische Wende“ (so Lasks primärer Wahrheitsbegriff gegenüber dem sekundären: dem reflexiven, gekünstelt komplizierten und „blassen“).

Wirklichkeitsbegriff der Kern einer ganzen (christlichen) Weltanschauung. Bei allem bleibt [111] die genannte Kategorie idealistisch – subjektiv- und objektiv-idealistisch und in der Einheit beider Seiten verstehbar – und undialektisch, sowie – bei einer leicht manipulierbaren, inhaltlich begrenzten „kritischen Note“ – prinzipiell affirmativ; sie steht damit zugleich als „Alternative“ gegen die Dialektik der Verwirklichung der Philosophie, wie sie Programm der materialistischen Dialektik ist. –

Tatsächlich kann aber die Dialektik der Geschichte allen schönen und irreführenden Verhüllungen zum Trotz nicht im dunkeln bleiben. Sie setzt sich durch, und gerade die Anpassungsideologien liefern dafür ein sicheres Indiz und mit ihrer Existenz die beste Bestätigung, – ebenso wie der häufig und auch nicht zufällig auftretende Effekt, daß eine Anpassungsideologie leicht im Bündnis mit und als Ausdruck der realen geschichtlichen Kraft auf lange Sicht nicht mehr im Sinne ihres „Erfinders“ wirkt und mehr und mehr in den Gravitationsbereich der wirklichen Bewegung, gegen die sie ange-setzt war, gerät – was wiederum wesentlich von deren Stärke abhängt.

Damit erweist sich die Lebensphilosophie als eine ausgezeichnete Variante reformistischer Ideologie und zugleich der Reformismus – unter diesem Aspekt – als eine Variante der Lebensphilosophie im weitesten Sinne. Die Lebensphilosophie ist dabei in ihrer charakteristischen Unspezifik weiter gespannt als der Reformismus als eine opportunistische Strömung in der Arbeiterbewegung; ihre haupt-sächliche und primäre soziale Basis ist nicht die „Arbeiteraristokratie“. Sie hat nicht von vornherein eine Präferenz für eine bestimmte „Richtung“ – es sei denn die, die sich daraus ergibt, im Wesen eine Ideologie der herrschenden¹⁵⁶ Ausbeuterklasse zu sein. Sie fungiert als „reformerische“ Flexibilität schlechthin, gibt sich „klassenneutral“ und ist entsprechend von der Bourgeoisie im genannten Rah-men annähernd beliebig manipulativ verwendbar – im ganzen Spektrum von der „revolutionären“ „Linken“ bis zur „revolutionären“ Rechten. Die Lebensphilosophie ist ein Chamäleon.¹⁵⁷

Die Lebensphilosophie ist als solche relativ inhaltslos. Ihr Inhalt ist der Klasseninhalt: ein bestimmtes Klasseninteresse der Bourgeoisie, spezifisch gekennzeichnet durch objektiv erzwungene Kompromisse. Die Tendenz ist: Der Inhalt wird gleichgültig, das Klischee wird nach Bedarf mit Inhalten ausgefüllt; das Instrumentarium zählt mehr als die Sache. Der Bourgeoisie geht es nicht mehr um Wahrheit, sondern allein um die Macht – Ausdruck der allseitigen Krise des Kapitalismus. Daß und inwiefern sich Heidegger jedoch, obwohl er an all diesen Funktionen teilhat und ihnen selbst Material zuführt, nicht auf die Beliebigkeit des Inhalts definieren läßt, wurde [112] gezeigt; er hält seine inhaltliche Identität durch und nutzt dazu auch bestimmte Varianten der Lebensphilosophie. Daß diese bei ihm als eine qualitative Frömmigkeit und als qualitativ durchgebildete, christliche *Lebensphilosophie* in Erscheinung tritt, schützt ihn, seine Philosophie davor, zur ideologischen Dutzendware aus dem imperialistischen Arsenal zu verkommen – allerdings nicht davor, zu dessen Bereicherung beträchtlich beizutragen.

Heideggers Propagierung begrifflich unscharfer lebensphilosophischer, mystischer und romantischer Inhalte und Modalitäten sollte nicht dazu verleiten, bei der Heidegger-Lektüre die strenge philoso-phische Begrifflichkeit, auf die hin die diffus-weltanschauliche Verpackung und Gewandung immer

¹⁵⁶ Ergänzend muß gesagt werden, daß sie auch konterrevolutionär beim Versuch, die Herrschaft zurückzuerobern, ein-gesetzt werden kann und wird: gegen die *herrschende* Arbeiterklasse, gegen die sozialistischen Staaten, ihre kommuni-stischen Parteien und die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus. Die spontaneistisch-lebensphilosophischen Parolen lauten dann etwa: gegen „Verkrustung“, „Monopol-Bürokratie“, usw.

¹⁵⁷ Im übrigen ist auch die vom rechtsten „Reformismus“ aufgegriffene Poppersche Stückwerksphilosophie, die zeitwei-lig als die Hauptphilosophie des gegenwärtigen rechten Reformismus in der BRD gilt bzw. galt, hinsichtlich der ihr im-manenten Möglichkeiten komplizierter angelegt und mehr an die Reaktion selbst unmittelbar gebunden, als es auf den ersten Blick leicht erscheint; siehe dazu H. J. Sandkühler, Sozialdemokratie und kritischer Rationalismus. Ideologische Kontinuität der SPD? in: Deppe/Gerns/Jung (Hrsg.), Marxismus und Arbeiterbewegung, Frankfurt am Main 1980; weiter: M. Buhr/J. Schreitet, Erkenntnistheorie – kritischer Rationalismus – Reformismus, Berlin 1979; K. Bayertz/J. Schleif-stein, Mythologie der „kritischen Vernunft“. Zur Kritik der Erkenntnis- und Geschichtstheorie Karl Poppers, Köln 1977; R. Steigerwald, Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin und Frankfurt am Main 1980, S. 265 ff.; u. a. – Lebensphilosophische und positivistische Quellen ergänzen, bedingen und durchdringen sich letzten Endes auch hier: „... das *philosophische Prinzip* des Stückwerk-Wissens und des Wissen-Stückwerks ist das gemeinsame Ergebnis von Humes Protopositivismus und von Hamanns, Jacobis und Friedrich Schlegels lebensphiloso-phischem Ansatz.“ (A. Gedö, Philosophie und „Nicht-Philosophie“ nach Hegel, in: M. Buhr/T. I. Oiserman (Hrsg.), Vom Mute des Erkennens, Berlin und Frankfurt am Main 1981, S. 91, Anm. 31.

transparent bleibt und die das Ganze nach wie vor dominierend strukturiert, zu übersehen; andererseits lassen sich die beiden Ebenen auch nicht exakt voneinander trennen, da die eine die andere trägt und sie sich einander in einer tendenziell zur Verschmelzung führenden Weise ergänzen. Ebenso ist Vorsicht vor einer vorschnellen Qualifikation der Philosophie Heideggers als schlechthin oder primär kleinbürgerlich geboten. Dennoch: Mit dem Einzug des lebensphilosophisch-irrationalistischen Syndroms, wobei der Irrationalismus nun zum Unterschied von der klassischen neukantianischen Tradition alles, alle Bereiche durchdringt und mitqualifiziert¹⁵⁸, entsteht eine für Heideggers „klassische“ Philosophie signifikante Zone der Unschärfe und manipulativer Beweglichkeit, eine Zone, in der strenge Philosophie und schwer Definierbares (samt den politischen Ideologien, die mit diesem transportiert werden) ineinander übergehen – eine Struktur, mit der Heidegger wiederum selbst „Politik“, „Machtpolitik“ macht. – Diese Qualität, die etwa ab 1916 zum unverwechselbaren „Stil“ Heideggers gehört, ist philosophisch allerdings schon längst vorbereitet: sowohl generell durch die in einem allgemeinen und grundsätzlichen, den Inhalt mitreflektierenden Sinne *irrationale* (eine relative und partielle Rationalität jedoch nicht ausschließende) Anlage gegen Materialismus und Dialektik – von alten Positionen den Stand des theoriegeschichtlichen Fortschritts zu bekämpfen, ist immer irrational – als auch spezifisch unter anderem mit dem das Logische vom Historischen trennenden undialektischen Logik-Fetischismus, mit der dem Irrationalismus Vorschub leistenden antidialektischen Verkürzung Lasks und mit der komplementären, nicht-dialektischen Hinzufügung des Lebens zum philosophischen Gerüst. Darauf kann ein *Irrationalismus* im engeren Sinne, der sich dadurch auszeichnet, daß er nicht mehr nur Gründe gelten läßt und sich der nachvollziehbaren inneren [113] Folgerichtigkeit und kontrollierbaren Einsehbarkeit entzieht, aufbauen.

Schon vor dem Krieg gab H. Rickert von der modischen irrationalistischen Lebensphilosophie und dem ihr innewohnenden Biologismus ein treffendes Bild¹⁵⁹, wenngleich er seine Kritik vom Standpunkt einer subjektiv-idealistischen, selbst auf andere Weise irrationalistischen Wertphilosophie vorträgt¹⁶⁰, und warnte mit einer bemerkenswerten Klarsicht vor den in ihr angelegten Folgen auch im Politischen: „Wer in das aufsteigende Leben nicht den Schwerpunkt legt, muß ein Entarteter genannt werden. Er sollte nicht leben ... Die Gesellschaft, das Volk, eventuell die ganze Menschheit, sie sollen möglichst lebendig leben. Ja, erst die Gattungsgesundheit ist in Wahrheit das höchste Gut ... Es ergibt sich daraus für den Biologismus die Folgerung, daß, wo diese Auslese in ihren Wirkungen gehemmt wird, eine Gesellschaft oder ein Volk notwendig entarten, d. h. in seiner Lebenskraft zurückgehen

¹⁵⁸ Die qualitative Irrationalität bleibt nicht mehr als Prädikat auf die sinnliche Wirklichkeit beschränkt, sondern wird umfassend, weltanschaulich dominant und durchdringt alles – auch Gegenstand und Disziplin von Logik und Erkenntnistheorie. – Auf der anderen Seite ist Heideggers umfassender Irrationalismus nicht einfach purer Irrationalismus, sondern ist zugleich gedanklich durchdrungen und strukturiert; auch die sinnliche Realität erscheint nicht als schlechthin irrational, sondern wird metaphysisch mit einer gewissen relativen Folgerichtigkeit gefaßt.

¹⁵⁹ H. Rickert, Lebenswerte und Kulturwerte, in: Logos II, Tübingen 1911/12: „Unter ‚Leben‘ denkt man heute in vielen Fällen zuerst an das Objekt des Erlebens, und auf das ‚Erlebnis‘ kommt es dann für den modernen Menschen an. Ferner versteht es sich für ihn von selbst, daß sein Leben ‚gelebt‘ werden soll ... In der Wissenschaft ist sodann unter dem Leben die ‚lebendige‘ Natur im Gegensatz zur toten oder physikalischen gemeint ... Vom Materialismus ... mag heute niemand, der modern zu sein wünscht, noch etwas wissen ... Und endlich braucht man unter ‚Leben‘ nicht nur das zu verstehen, was innerhalb der empirischen Realität liegt, sondern man glaubt, auch metaphysische Probleme mit Hilfe dieses Begriffes in ganz neuer Weise lösen zu können ... Nur das absolut Unmittelbare ... ist das wahrhaft Reale, ... und daher soll das tiefste Weltwesen, unmittelbar erlebt oder geschaut, ebenfalls ‚Leben‘ sein. Die Wirklichkeit, mit der die Wissenschaften sich beschäftigen, sinkt dann diesem erlebten Leben gegenüber zur bloßen ‚Erscheinung‘ oder zu einem begrifflichen und daher unwirklichen Produkte von sekundärer Bedeutung herab.“ (S. 132 f.) Heidegger wird jedoch von der Kritik Rickerts nicht direkt betroffen: „Die Religion ist jeder Spezialisierung und jeder Teilung ihrem Wesen nach abhold und muß ... das *ganze* lebendige Leben zu durchdringen suchen. So kann es zu der denkbar größten Wertung des Lebens gerade von religiösen Gesichtspunkten aus kommen. Aber dann handelt es sich ... niemals um das bloße Leben in seiner Lebendigkeit, sondern dieses ist vielmehr nur die ‚Außenseite‘ für eine dahinter steckende jenseitige Wertrealität ...“ (S. 163 f.)

¹⁶⁰ Ebenda, S. 165: „Nicht darauf, ob die Kultur mehr oder weniger ‚lebendig‘ ist, sondern allein darauf kommt es an, welche Werte durch ihre Lebendigkeit verwirklicht werden.“ (Zu Rickerts neukantianischer *Theorie vom Irrationalen* siehe z. B. H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, a. a. O., S. 393 f. – Bei Lask bezeichnet „irrational“ die Undurchdringlichkeit, die Nicht-Rationalisierbarkeit des Materials im Kontext der Material-Form-Verklammerung. Irrationalität ist hier also ein reines Positionsprädikat; auch Logisches kann irrational sein, insofern es Material einer Form werden kann. Z. B.: E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., S. 76 f.)

muß. Es kommt also darauf an, das Naturgesetz der Auslese, das zugleich das Gesetz des Fortschritts ist, auch im Staate walten zu lassen.¹⁶¹ – Oder: Die gekennzeichnete irrationale Grauzone kann einen assoziativen Übergang von einer theoretischen Orientierung am christlichen Mittelalter und der Analogie-Struktur der Realität in der Scholastik – vielleicht sogar einfühlsam-hermeneutisch transportiert – über die romantische Verklärung und eine fromme Verinnerlichung zur politischen Sympathie mit dem (christlichen) autoritären Ständestaat erleichtern.¹⁶² –

Weiter: Die ahistorische Fassung des Material-Form-Verhältnisses kann polito-logische Konzeptionen der Gesellschafts- und Staatstheorie begünstigen und fast unmerklich ins Politisch-Soziale übertragen werden. Die Genese des (bestimmten) Staates aus der materiellen gesellschaftlichen Bewegung bleibt verborgen; der Staat scheint die Gesellschaft undialektisch formal zu überlagern. Die Differenz von heterogener Wirklichkeit einerseits und bereichsspezifischer privativer und defizienter formaler Homogenität andererseits¹⁶³ kann auch scheinbar zwanglos analog im Verhältnis von heterogener sozialer Wirklichkeit und politischem Demokratie-Prinzip der Gleichheit (Homogenität) gesehen werden. Es kann dann vielleicht entweder „geschlossen“ werden: die Demokratie ist der wahren Wirklichkeit nicht eigentlich angemessen, sie ist unmöglich. Oder: Die soziale Homogenität muß gewaltsam hergestellt werden (Carl Schmitt!¹⁶⁴) – wie die Homogenität (beispielsweise des Mathematischen) als solche immer das Resultat einer gewaltsamen Zerstörung des Wirklichen ist. Eine entsprechende Vorstellung von der Material-Form-Verklammerung kann Modelle für die politische Theorie und Praxis liefern wie etwa von der Art: Die amorphe Masse (alogisches Material) bedarf des ordnenden, autoritären Führers (Form), wie umgekehrt der Führer auf sein „Material“ angewiesen ist! Welche Klasse steht in der Verklammerung als Form, welche wird „geformt“?¹⁶⁵ – Oder: Die gegen jegliche Abbildtheorie vertretene okkasionalistische Zeichentheorie, nach der die auf Erkenntnis bezogene Geltung der Wirklichkeit nicht ähnlich ist, kann leicht als „Rechtfertigung“ und Verschleierung für den Sachverhalt herhalten, es erinnert zumindest deutlich an den Sachverhalt, daß es der Bourgeoisie ideologisch nicht mehr um Wahrheit, sondern zynisch nur noch um die Macht geht; jedenfalls funktioniert so die bourgeoise Manipulation des Volkes etwa durch die Massenmedien: Das inhaltlich Gebotene ist der Realität nicht ähnlich, die Chiffren weisen nur irgendwie auf sie hin; irgendein Zusammenhang mit einem Stückchen Realität ist, wenn auch nicht immer, gegeben, – Realitätsfetzen werden chiffriert, sonst würde die Manipulation nicht funktionieren.

Das alles *ist* nicht unmittelbar Heidegger – kann es allerdings zuweilen werden. Aber die hier angeführten hypothetischen Beispiele sollen andeuten, in welche Richtung Heideggersche Philosophoumena durch die irrationalistische Zone, den irrationalistischen Belag und die systematische Vereinheitlichung beider Seiten transformiert und umgeleitet werden und wirken können – im Sinne dessen, was die Untersuchung bislang gezeigt hat und was man in Anlehnung an einen bekannten Werbespruch so formulieren kann: Alles ist in Martin Heidegger, – eines der innersten Geheimnisse seines Erfolgs.

Im Prinzip auch alles, was die Philosophie Heideggers hinsichtlich des Materials, der Richtung, der Systematik ausmacht, wurde bislang, also bereits in der Untersuchung der frühen Schriften, angesprochen und mehr oder weniger ausführlich ans Licht gebracht, ausgebreitet und erörtert. Aber immer noch fehlen zur „klassischen“, in „Sein und Zeit“ gegebenen Darstellung und Form einige Schritte. [115]

¹⁶¹ H. Rickert, Lebenswerte und Kulturwerte, a. a. O., S. 134 f. – Im gleichen Aufsatz finden sich auch Bemerkungen, die im Kontext der Kulturphilosophie S. Freuds und H. Marcuses gelesen werden können (z. B. S. 163).

¹⁶² Vgl. H. H. Holz, „Werte“ contra Demokratie?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Köln, 10/1977, S. 1207, 1209.

¹⁶³ Siehe Kap. II, Abschn. „Sein, Realität und Wahrheit“ in diesem Band.

¹⁶⁴ Siehe J. Blau, Sozialdemokratische Staatslehre in der Weimarer Republik, Marburg 1980, Kap. C. Schmitt.

¹⁶⁵ Aus dem angeführten Rickert-Aufsatz wird übrigens indirekt auch deutlich (z. B. S. 161), wie sich beim undialektischen Material-Form-Verhältnis die Betonung der Form-Seite (Kultur) oder der Material-Seite (Leben) entsprechen und einander bedingen; auf der einen Seite Dominanz der Form vor dem Leben, auf der anderen Seite in der Lebensphilosophie, dem Expressionismus, usw. Protest und Aufstand des „Materials“ gegen die Form, die Form wird „gesprengt“; ins Politische gewendet: Das „Material“ protestiert und revoltiert spontaneistisch etwa in Gestalt einer kleinbürgerlich-spontaneistischen Rätekonzeption gegen die Herrschaft; die Form wird revolutioniert.

IV. Weitere Schritte der philosophischen Entwicklung Heideggers bis 1927 und Probleme ihrer Interpretation

Philosophie und Theologie

Solange der Schwerpunkt der Philosophie Heideggers im Bereich von Erkenntnistheorie und Logik lag, mußte die seiner Philosophie als selbstverständlich zugrunde liegende und sie qualifizierende theologische Metaphysik und The-Ontologie nicht notwendig zum philosophischen Problem werden. Auch dann noch nicht mit Notwendigkeit, als Metaphysik und Weltanschauung zunächst nur als programmatisches *Postulat* in den Mittelpunkt rückten. Bei der *Durchführung* dieses Programms jedoch tritt der Widerspruch zwischen Theologie und Philosophie unabweisbar in Erscheinung. Heidegger lebt nicht im Mittelalter und nicht zur Zeit der deutschen Romantik im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Er muß sich deutlicher, als er das als Student getan hatte, zwischen der Theologie und der Philosophie entscheiden. Christliche Philosophie, sofern sie eine solche bleiben möchte, muß ihre Struktur und ihre Erscheinungsweise ändern. Nun gilt es, Philosophie zu treiben, wie der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer mit Grotius in einschlägigem Zusammenhang sagt: etsi deus non daretur – als ob es keinen Gott gäbe¹; christlich motivierte Philosophie – es sei denn, sie begnüge sich mit der Bedeutung der Ideologie einer kleinen (Leser-) Gemeinde – muß, will sie wirksam und glaubwürdig bleiben, unter Voraussetzungen und Bedingungen denken, die gültig wären, auch wenn Gott nicht gegeben wäre. Eine Weise zu philosophieren, die sich theologisch wohl begründen läßt.

Um so entschiedener wird eine solche Philosophie darauf bedacht sein, in ihrer inneren Konsequenz die Möglichkeit und sachliche Legitimität theologischen Denkens zumindest nicht prinzipiell und systematisch auszuschließen, vielmehr besser noch: ein theologisches Denken nahelegen, zu provozieren und zu begünstigen. Von daher wird ihr wiederum vor allem als besonders gefährlich erscheinen: der philosophische Monismus, der nur *eine* Wirklichkeit und *ein* diese Wirklichkeit erkennendes Denken kennt, das zugleich der einen [116] Wirklichkeit selbst zugehört; die Dialektik, die dem Monismus seine innere Folgerichtigkeit und Stringenz verleiht; sowie der philosophische Materialismus, insbesondere in seiner konsequenten Form des dialektischen Materialismus.

Die „Freiheit“ der Wissenschaft, der Philosophie, wird also nicht nur mehr oder weniger stillschweigend von der Theologie umgriffen bleiben und „abgesichert“ werden; dieses Verhältnis wird sich auch noch einmal in der Philosophie selbst widerspiegeln: in einer Philosophie, die von der Theologie mitgeschrieben wird.

Von seiten eines als „modern“ sich verstehenden Christentums wird die „Weltlichkeit der Welt“ akzeptiert; der Prozeß, in dem Gott Schritt für Schritt aus der Welt verdrängt wurde, gilt als beendet. Wie soll nun, dies vorausgesetzt, das Verhältnis zwischen „Welt“ und Gott, Geschöpf und Schöpfer, zwischen Philosophie und Theologie bestimmt werden? Gehen beide Seiten sich nichts an? Oder ist an ein Verklammerungsverhältnis zu denken, in dem die Interpretation der Welt und der Weltlichkeit vom anonymen theologischen Gegenstand bestimmt, eher: mitbestimmt wird? Jedenfalls kann für Gott keine quantitativ abgrenzbare Region mehr reserviert werden. Die *ganze* Wirklichkeit wird qualitativ den ideologischen Bedürfnissen gemäß interpretiert: sie wird so interpretiert, daß Gott nicht mehr verdrängbar sei und der Materialismus keinen regionalen Ansatzpunkt finde. Der schein-realistische oder relativ realistische, im Wesen aber idealistische Wirklichkeitsbegriff, der Begriff einer religiös verstandenen Wirklichkeit, den Heidegger im Zusammenhang mit der (christlichen) Lebensphilosophie aufnimmt², hat hier eine erstrangige und zentrale Bedeutung: ein durch und durch theologischer Wirklichkeitsbegriff, der zudem in der Einheit von „wahrer Wirklichkeit“ und „wirklicher Wahrheit“ das scholastische *ens et verum convertuntur* für die genannten spezifischen ideologischen und sprachlichen Bedürfnisse übersetzt; die „ontologische Wahrheit“ der realistischen Scholastik, mit der Heidegger bei seiner Relativierung des Thomas zunächst nichts mehr anzufangen wußte, kommt in neuer, subjektivistisch durchdrängter Gestalt wieder zum Vorschein.

¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1958, S. 240.

² Zudem ist Wirklichkeit für Heidegger immer Schöpfungswirklichkeit!

Andererseits kann eine imperialistische Philosophie das ihr vorgezeichnete, von ihr geforderte und ihr potenziell inhärente Niveau einer relativen „Rationalität“ nur dann erreichen und nur dann im Sinne der herrschenden Klasse optimal wirken, wenn sie regionale Besonderheiten und Bornements in der Hauptsache aufgibt.³ So entspricht es auch einem ideologischen Bedürfnis der imperialistischen Bourgeoisie, wenn das bislang Primäre, der christliche Charakter der [117] Heideggerschen Philosophie und die ihr zugrunde liegende und sie lenkende (annähernd pietistische) Frömmigkeit, im Erscheinungsbild der Philosophie sekundär wird bzw. verschwindet; der christliche und Frömmigkeits-Gehalt dieser Philosophie wird in diesem Prozeß jedoch nicht einfach abgetrennt, sondern als spezifischer Idealismus in die „säkulare“ Philosophie übersetzt.

Beide Aspekte, der von christlichen und der von imperialistischen Bedürfnissen ausgehende Bezug des Problems, das sich einer Philosophie wie der Heideggers mit der Philosophie-Theologie-Relation stellt, liegen nicht unverbunden parallel nebeneinander, sondern weisen einen inneren Zusammenhang auf: Es sind ja gerade die ideologischen Bedürfnisse des *Imperialismus*, die eine antimarxistische Weltanschauung erfordern, wie Heidegger sie zu entwickeln sucht; und die, von ihm nicht begriffene, Zeit, für die Heidegger eine Renaissance des *christlichen* Bewußtsein propagieren möchte, ist nun einmal die des Imperialismus und der allgemeinen Krise des Kapitalismus – und der zunehmenden Durchsetzung der materialistisch-dialektischen Philosophie des Marxismus-Leninismus als der Philosophie der Arbeiterklasse.

Da Heidegger sich bei dem Versuch, seine kritische Intention philosophisch zu verwirklichen, im System der bestehenden Verhältnisse hält und keinen Anschluß an die Bedürfnisse der Arbeiterklasse und Positionen der Arbeiterbewegung zu finden vermag, bleiben beide Seiten des Philosophie-Theologie-Problems, wie er es entfaltet, im gleichen Rahmen: Jeweils wirkt eine eigene Konsequenz und Dynamik; und diese wird, ohne daß damit die Widersprüchlichkeit zwischen beiden Seiten hinsichtlich der Intention, der Perspektive und der Potentialitäten aufgehoben würde!, von einer Eigenkonsequenz und Eigendynamik der Verquickung und der gegenseitigen Stimulierung er- und umgriffen. – 1912 lag für Heidegger die Möglichkeit, sich dem philosophischen Materialismus anzunähern, im greifbaren Bereich; aus Gründen mangelnder Kenntnisse und aus Gründen von Kirche und Glauben (von politischen und sozialen Gründen ganz abgesehen) hat er die Gunst dieser Situation nicht genutzt und die Möglichkeit nicht ergriffen. (Ob sich dem späteren und späten Heidegger vielleicht, auf einem ganz anderen Niveau, wieder analoge Situationen ergeben haben, kann hier nicht verhandelt werden.) Das heißt: Die Weichen seiner philosophischen Entwicklung wurden in die Richtung einer Gegenposition gegen den Materialismus gestellt; mit der ihm eigenen Denkkraft und seinem – allerdings verkehrten und vergeblichen – Wirklichkeitsbemühen erarbeitete er, dieser Rich-[118]tung folgend, eine Philosophie von exzeptioneller imperialistischer Qualität und zugleich von einer hervorragenden, seiner ursprünglichen Motivation gemäßen katholisch-theologischen Brauchbarkeit. So bildet das dialektische Stimulierungsverhältnis von christlicher und bourgeois Apologetik bereits den bestimmenden *Anfang* der Herausbildung der Heideggerschen Philosophie als solcher.

Sein Problembewußtsein, was die neue Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie betrifft, und den Versuch einer Klärung des Problems legt Heidegger in der kleinen Schrift „Phänomenologie und Theologie“⁴ dar. Sie bestätigt die oben geäußerten Vermutungen. Dem Text liegen

³ Dieser Sachverhalt gilt mutatis mutandis auch typologisch: So hätte das Christentum nie die geltende Religion des Imperium Romanum werden können, wenn es nicht von Paulus durch die Überwindung von Regionalismen und Irrationalismen entsprechend umgebildet worden wäre.

⁴ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt am Main 1970. Im folgenden zitiert PhTh. Zuerst in: *Archives de philosophie*, Bd. XXXII (1969), siehe PhTh, S. 7. – Elemente des Weiterdenkens dieses Aufsatzes können beim späteren Heidegger – unter den philosophischen Bedingungen nach der „Kehre“ – etwa gefunden werden in: M. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (1957), in: *den., Identität und Differenz*, Pfullingen 1978 (1. Aufl. 1957), v. a. S. 44-66. – Auf den damals noch unveröffentlichten Vortrag „Phänomenologie und Theologie“ (1927) geht Heinz-Horst Schrey ein: *Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie*, in: C. Astrada u. a., *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, Bern 1949 (dort S. 12 ff.). Schrey sieht die Philosophie Heideggers näher beim Protestantismus als beim Katholizismus (z. B. S. 18). (Schrey ist übrigens auch in freundlicher Form als christlicher/evangelischer, antimarxistischer Apologet hervorgetreten: H.-H. Schrey, *Auseinandersetzung mit dem Marxismus*, Stuttgart 1963.) – Auch der evangelische Theologe Alfred Jäger interpretiert in seinem Buch „Gott. Nochmals Martin

Vorträge von 1927 und 1928 zugrunde;⁵ der Ort ist damit angezeigt: Mit dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ (1927) legt Heidegger Rechenschaft über das Wesen des „Atheismus“ dieses Werkes ab. Daß er diesen Vortrag, über den internen Kreis der Zuhörer hinaus, nicht gleichzeitig mit „Sein und Zeit“, sondern erst mehr als 40 Jahre später veröffentlicht hat, liegt in der inneren Folgerichtigkeit des Inhalts: Seit und mit der Trennung von Theologie und Philosophie hat Heidegger etwas zu verbergen; etwas, worum es ihm, zusammen mit der Philosophie, wesentlich geht, nämlich die theoretische Reflexion und Propagierung des Glaubens – des Glaubens, der als solcher im Gebiet der Philosophie nicht eigens hervortreten darf, der aber dennoch die Philosophie heimlich entscheidend mitbestimmt.

Eine strukturelle (nicht notwendig subjektive⁶) *Unehrlichkeit* kommt jetzt in seine Philosophie, eine Unehrlichkeit, die sich auch in Stil und Sprache von nun an verräterisch zeigt: Vor „Sein und Zeit“ spricht Heidegger eine klar einsehbare, offene und ehrliche Sprache; von „Sein und Zeit“ an versteckten Sprache und Darstellungsweise, lassen im unklaren, sind zweideutig; auch wird nicht mehr deutlich gesagt, für oder gegen wen, welche Position, und in welcher Hinsicht argumentiert wird, – Heidegger *denkt*. (Auch in diesem Zusammenhang kann – bei aller Vorsicht und im Wissen um die hier wirksamen Widersprüchlichkeiten – auf die Verbindung mit der strukturellen Unehrlichkeit der spätbürgerlichen und imperialistischen Philosophie als solcher hingewiesen werden, mit der Heideggers spezifische Unehrlichkeit sich koppelt, die sie überlagert und als deren Ausdruck sie auch fungiert.⁷)

„Phänomenologie und Theologie“ weist zwar teilweise die Terminologie und die Diktion der Phänomenologie von „Sein und Zeit“ auf, der wissenschaftstheoretisch gemeinte Vortrag enthält aber das [119] Resultat von Überlegungen, die direkt bis zum Schlußkapitel des Scotus-Buches zurückreichen. In seinen Vorlesungen als Privatdozent und als Assistent Husserls (nach dem Weltkrieg) in Freiburg, dann als Professor in Marburg (ab 1923) beschäftigte sich Heidegger ausführlich und geschichtlich-systematisch mit dem theologisch-philosophischen Komplex.⁸ – Insbesondere wurde in Marburg für *beide* Beteiligte die freundschaftliche Zusammenarbeit Heideggers mit dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann bedeutungsvoll, dem auch die Veröffentlichung des alten Vortrages gewidmet ist⁹. Neben der beiden Denkern eigenen christlichen Frömmigkeit konnten vielfältige Anknüpfungspunkte und inhaltliche Verbindungen der philosophischen Anschauungen, mit denen Heidegger nach Marburg kam, zur dialektischen Theologie, die – in eigener Prägung – von Bultmann vertreten wurde, diese gegenseitige Beeinflussung ermöglichen und fördern; beispielsweise lag von vornherein eine gewichtige Gemeinsamkeit im Antipsychologismus, der auch der dialektischen Theologie konstitutiv eigen ist.¹⁰

Heidegger“, Tübingen 1978, S. 63 ff., „Phänomenologie und Theologie“. („So sehr Heidegger für sich das ungläubige ‚freie Fragen‘ beansprucht, so sehr ist er bemüht, christlichem Glauben und Theologie nicht nur ein Recht zuzugestehen, sondern beide vor dem bodenlosen Strudel der Frage nach Sein auf sicheren Grund zu retten.“ S. 67)

⁵ Siehe PhTh, S. 7.

⁶ In subjektiver Hinsicht wäre hier am ehesten von „Bauernschläue“ zu sprechen.

⁷ Vgl. auch K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 274: „Je mehr die normale Verkehrsform der Gesellschaft und damit die Bedingungen der herrschenden Klasse ihren Gegensatz gegen die fortgeschrittenen Produktivkräfte entwickeln, je größer daher der Zwiespalt in der herrschenden Klasse selbst und mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußtsein, d. h., es hört auf, das ihr entsprechende Bewußtsein zu sein, desto mehr sinken die früheren überlieferten Vorstellungen dieser Verkehrsverhältnisse ... zu bloß idealisierenden Phrasen, zur bewußten Illusion, zur absichtlichen Heuchelei herab.“

⁸ Zu Heideggers Vorlesungen in dieser Zeit siehe O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers. a. a. O., S. 27-29, 36-41, und das „Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen von Martin Heidegger“, in: W. J. Richardson SJ, Heidegger – Through Phenomenology to Thought, Den Haag 1963, S. 663 ff.

⁹ „Rudolf Bultmann gewidmet in freundschaftlichem Gedenken an die Marburger Jahre 1923-1928“ – Schon in Bultmanns Aufsatz „Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments“ von 1925 (in: Zwischen den Zeiten, 3. Jg., 4. H.) ist der Einfluß Heideggers deutlich erkennbar (in Richtung der „existentialen Interpretation“).

¹⁰ Z. B. R. Bultmann, Ethische und mystische Religion im Urchristentum, in: Christliche Welt, 34. Jg., 1920, S. 741: „Ausschlaggebend für eine Religion sind weder die Ausdrucksmittel von Kultur und Mythos noch die psychischen Zustände, in denen der Fromme Gott erlebt, sondern nur *der geistige Inhalt einer Religion, die Wirklichkeit, die er als Gott bezeichnet*.“ (Die im gleichen Aufsatz vorgetragene Polemik gegen die Mystik meint eine andere Form und einen anderen Begriff von Mystik als den von Heidegger im Scotus-Buch vertretenen, nämlich eine weltlose Mystik; Bultmann zudem versöhnlich: „*Der heutige Ruf nach Mystik* ist verständlich. Er bedeutet vielfach sicher gar nicht den Willen zur eigentlichen Mystik, sondern nur das Verlangen nach religiösem Leben überhaupt.“ (ebenda)

In der genannten Schrift geht Heidegger von einer undialektischen Trennung zwischen der Philosophie als Ontologie und den Einzelwissenschaften, den ontischen, den positiven Wissenschaften aus¹¹, wie er sie auch in „Sein und Zeit“ vertritt¹², und davon, daß sich die Wissenschaft vom Sein grundlegend durch die ihr angemessene Einstellungsweise: die *intentio secunda* (*reflexiva*), von den Wissenschaften vom Seienden und der ihnen angemessenen Einstellungsweise: der *intentio prima* (*recta*), unterscheidet¹³. Überraschenderweise teilen sich nun bei Heidegger Philosophie und Theologie nicht, gemäß ihrer jeweils spezifischen Hinsicht, die ontologische Aufgabe: „Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden.“¹⁴ Wissenschaftstheoretisch entspricht dies übrigens auch der Auffassung von Lask: Lask schließt eine Metaphysik im Sinne einer Lehre vom „übersinnlich Seienden“ mit ihren dann eigenen Kategorien als Möglichkeit nicht aus und parallelisiert diesen möglichen Bereich gegenüber dem Anderen schlechthin, nämlich dem Bereich des Nicht-Seienden, des Geltens, der das Medium und das Feld der Philosophie ist, mit der Seinsregion des sinnlich Seienden, mit der es die Einzelwissenschaften zu tun haben. (Daraus wird auch deutlich, daß Lask niemals von einer „metaphysischen Umklammerung durch die Transzendenz“ reden könnte.) Worin sieht Heidegger die besondere Positivität der Theologie, was ist ihr Positum? Die christliche Theologie ist Wissenschaft des Christentums – „des Christentums“ vor allem und fundierend als [120] *genetivus subiectivus* verstanden, also nicht: Wissenschaft von der Geschichte des Christentums, sondern davon, was in subjektiver und objektiver Hinsicht der (geschichtliche) Grund dieser Geschichte ist. Die Theologie ist Wissenschaft des Glaubens- und der in der Existenzweise des Glaubens gewußten, ihn begründenden und hervorrufenden Offenbarung. „Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d. h. geschehenden Geschichte.“¹⁵ „Der Glaube ... versteht sich immer nur gläubig“¹⁶, und die „Durchsichtigkeit der gläubigen Existenz kann sich als Existenz-Verständnis immer nur auf das Existieren selbst beziehen“¹⁷:

Was Heidegger vorträgt, ist so etwas wie eine fideistisch¹⁸ in sich autarke *religiöse Praxis-Philosophie* bzw. -Theologie. „Alle theologische Erkenntnis ist in ihrer sachhaltigen Rechtmäßigkeit auf den Glauben selbst gegründet, sie entspringt aus ihm und springt in ihn zurück.“¹⁹ Das Ganze des so im Glauben enthüllten Seienden, in welchen „Geschehenszusammenhang“ der Glaube selbst gehört, „macht die Positivität aus, die die Theologie vorfindet“.²⁰

¹¹ PhTh, S. 14.

¹² SZ, §§ 3, 4, 7.

¹³ Vgl. DS, S. 221.

¹⁴ PhTh, S. 15.

¹⁵ Ebenda, S. 20. – Die Wissenschaft vom Glauben hinsichtlich der vier aristotelischen *causae*: S. 21; aus dem theologischen Gegenstand abgeleitete systematische Ausfächerung als historische, systematische und praktische Theologie: S. 21-25. – Zur konstitutiven Historizität der Theologie vgl. oben: die Historizität der (christlichen) Lebensphilosophie als Geschichtsphilosophie.

¹⁶ Ebenda, S. 19. – Vgl. SZ, S. 10: „Die *Theologie* sucht nach einer ursprünglicheren, aus dem Sinn des Glaubens selbst vorgezeichneten und innerhalb seiner verbleibenden Auslegung des Seins des Menschen zu Gott.“

¹⁷ PhTh, S. 22. – Vgl. dazu analog in „Sein und Zeit“: Einleitung – Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein.

¹⁸ Der Fideismus und Subjektivismus dieser Konzeption von Theologie und der Beigeschmack einer spezifischen katholischen und romantischen Tradition wird besonders deutlich, wenn man solche Sätze Heideggers (oder analog vielleicht auch Bultmanns) mit entsprechenden, sich auf das Positum der Theologie beziehenden Sätzen Karl Barths und seines Programms des *fides quaerens intellectum* vergleicht; Barth hält (im Sinne eines theologischen Realismus) daran fest, daß zuerst vom Ontischen, dann vom Noetischen, zuerst vom Bedeutsamen, dann von der Bedeutsamkeit zu reden sei. Z. B. K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: *Christliche Welt*, 36. Jg., 1922, Sp. 859: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides ... wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“ – K. Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom* (1933), in: ders., *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon 1957, S. 140 ff.: „Ist die Offenbarung bei *Schleiermacher* mehr als eine Bestimmung des frommen Selbstbewußtseins, und ist sie bei den Theologen aus der Schule *Hegels* mehr als ein Teil der Selbstbewegung des absoluten Geistes? ... Und ... *Bultmann*: Ob Theologie und Anthropologie nun wirklich auswechselbare Begriffe sein sollen? ... Die Art, wie die neuere protestantische Theologie unten Anrufung des Namens Gottes andere Instanzen neben der Offenbarung geltend gemacht hat, ... bietet, verglichen mit ihrem augustinischen und thomistischen Gegenbild handgreiflicheren Anlaß zu der Frage, die damals sogar zur Kirchenspaltung geführt hat ... Viele Straßen führen nach Rom zurück!“ (Barths Frage zielt auf Residuen einer *analogia entis*.)

¹⁹ PhTh, S. 27.

²⁰ Ebenda, S. 20.

Ob zwischen Heideggers scheinrealistischer Auflösung des (materiellen) Gegenstandes im „Leben“, in der „Wirklichkeit“ usw. einerseits und seiner Begründung der Theologie in und aus einer Konzeption der Einheit von *fides qua* und *fides quae creditur*, bei der nicht die prinzipielle Priorität der *fides quae* und ihr Charakter des *extra nos* (und als solchem: *pro nobis*) das Ganze trägt, andererseits über eine vage Analogie hinaus ein Zusammenhang besteht, vielleicht der einer übergreifenden Symptomatik von Krisenideologien, sei dahingestellt. Tatsache ist immerhin, daß sich Heideggers Entwicklung von einem bemerkenswerten Realismus zum Subjektivismus von Neukantianismus und Lebensphilosophie zugleich in Gestalt einer Relativierung des scholastischen Realismus zugunsten eines Subjektivismus auch in der Theologie vollzog – als *ein* Prozeß. Jedenfalls aber folgt die Tendenz zur fideistischen Beschränkung und Konzentration auf das gläubige Bewußtsein, bzw. lebensphilosophisch moderiert: auf die gläubige Existenz, dem Gebot der phänomenologischen Reduktion – wenngleich nicht unmittelbar im Sinne Husserls, der die Transzendenz Gottes ohne theologische Reflexionen phänomenologisch ausschaltet.²¹

Mit seiner fundamentalen und fundierenden Autarkie des Glaubens wendet sich Heidegger nicht allein gegen ein oberflächliches Verständnis der scholastischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, sondern scheinbar auch gegen die Tradition und Übung katholischer Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie, wenn [121] er mit fast reformatorischem Ton erklärt: „Die eigentümliche Begrifflichkeit der Theologie kann nur aus ihr selbst erwachsen. Sie bedarf aber erst recht nicht der Anleihe bei anderen Wissenschaften, um ihre Beweisstücke zu mehren und zu sichern, noch kann sie gar versuchen, durch Beiziehung von Erkenntnissen anderer Wissenschaften die Evidenz des Glaubens zu steigern oder auch zu rechtfertigen.“²²

Heidegger kann es sich leisten, partielle Hilfeleistungen zugunsten der Theologie und des Glaubens zurückzuweisen: er geht weiter, und zwar aufs Ganze. Immerhin placiert er die Theologie inmitten unter die übrigen positiven Wissenschaften; *sub specie philosophiae* sind sich alle gleich; die Theologie erhält (oder: behält) so formal einen „selbstverständlichen“ Ort im System der Wissenschaften, allerdings durch ihre qualitative Besonderheit von den übrigen Wissenschaften prinzipiell abgehoben und unterschieden. Mit dieser Trennung von Theologie und Philosophie gewinnt die (katholische) Philosophie die „Freiheit“, den Bereich der Theologie aufgrund einer „überparteilichen“ und umfassenden Kompetenz ontologisch zu sichten, zu bereiten, plausibel zu machen und im Blick auf den spezifischen Gegenstand der Theologie begrifflich zu entwerfen, zu gliedern und zu konstruieren. So kann – in Realisierung der Erkenntnis, daß Gott nicht mehr in einzelnen Bereichen zu verteidigen ist – die *ganze* Philosophie zur *Fundamentaltheologie* werden, und sie wird es bei Heidegger tatsächlich.²³

Diese Anordnung „funktioniert“ natürlich nur, wenn Philosophie und Einzelwissenschaften in ihrem Verhältnis und die „positiven Wissenschaften“ untereinander nicht dialektisch vermittelt werden. Vor allem bleibt damit die Philosophie, genauer: *die* Philosophie, systematisch unangefochten und dem Ein- und Anspruch der Einzelwissenschaften entzogen: Ein kunstvolles Sicherungssystem, gebaut für die Bedürfnisse der Theologie unter den Bedingungen der „Entzauberung“ der Welt und entwickelt aus der Tradition katholischen Philosophierens.

²¹ Siehe E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* 1, Halle 1922, S. 110 f. (§ 58)

²² PhTh, S. 26.

²³ Die gesamte Schrift PhTh ist ein Hinweis darauf, wie „Sein und Zeit“ als Fundamentaltheologie neuen Typs zu lesen sei. – Karl Rahner SJ hat dann auch Heideggers Philosophie tatsächlich fundamentaltheologisch aufgenommen und geformt (z. B. *Hörer des Worts*, München 1941); vgl. schon früher den Versuch von Alfred Delp SJ (*Tragische Existenz*, Freiburg 1935). Neuerdings stellt etwa Richard Schaeffler die Frage, ob die Philosophie Heideggers für eine Fundamentaltheologie dienlich sein könne, und bezieht sich dabei v. a. auf Heideggers Sprachphilosophie (*Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978. Siehe dazu auch die Rezension von G. Haefner S. J., in: *Theologie und Philosophie*, Freiburg – Basel – Wien, 4/1980). In seiner Arbeit geht es ihm unter anderem auch um die Herausarbeitung des Spezifisch-Katholischen einer Heidegger-orientierten Theologie: „Und doch ist die Art, wie katholische Theologen und theologisch interessierte katholische Philosophen Heidegger gelesen haben, von der evangelisch-theologischen Heidegger-Rezeption deutlich verschieden ... Evangelische Theologen lasen den frühen Heidegger vorwiegend als den Analytiker der Existenz, den späten Heidegger als den Philosophen des Sprach-Ereignisses. Was dagegen die Aufmerksamkeit der katholischen Theologen erregte, war die Verknüpfung der ontologischen Frage mit der transzendentalphilosophischen Methode.“ (S. X)

Um die qualitative Besonderheit der positiven Wissenschaft „Theologie“ genauer zu bestimmen, muß jedoch noch die qualitative Differenz zwischen Glauben und Nichtglauben bzw. zwischen gläubiger und „natürlicher“ Existenz definiert und muß nach dem Zusammenhalt beider Existenzweisen gefragt werden.

Heideggers Schlüsselbegriff bei dieser Fragestellung ist der der Wiedergeburt: „Der eigentliche Sinn des Glaubens ist demnach [122] *Glaube = Wiedergeburt*.“²⁴ Der Begriff „Wiedergeburt“ beschreibt die Differenz zwischen gläubiger und vorchristlicher Existenz. Biblisch wäre dabei an Johannes und Paulus zu denken: Joh. 3,3-7 (*γεννᾶσθαι ἄνωθεν*, vgl. Job. 1,13); Tit. 3,5 (*λουτρὸν παλιγγενεσίας*); aber auch an paulinische Sätze, die, ohne den Terminus zu verwenden, den gleichen Sachverhalt meinen: Rö. 5,12– 6,11 (Typologie Adam – Christus), Rö. 8, 1-11 (*κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα*), 2. Kor. 5,17 (*ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ χτίσις*). Auf den theologischen Gehalt dieses Topos und seine spezifische Interpretation durch Heidegger²⁵ braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Worauf es hier ankommt, ist: Die vorchristliche Existenz stirbt, wird vernichtet, die christliche Existenz bedeutet Neugeburt (neue Schöpfung) durch Gnade; sie hat Teil am *Leben* in der eschatologischen Spannung von präsentischer und futurischer Dimension.²⁶ Insofern leuchtet es ein, wenn Heidegger den Glauben als die eine Existenzmöglichkeit gegenüber der anderen, der natürlichen Existenz, doppeldeutig den „*Todfeind*“²⁷ nennt.

Nach dem, was bisher über das Denken Heideggers ans Licht kam, würde es überraschen, wenn beide Existenzmöglichkeiten dialektisch vermittelt wären, und ebenso, wenn es überhaupt keine Beziehung zwischen ihnen gäbe: Die Wiedergeburt erscheint nicht konsequent als *creatio ex nihilo* und *sola ex gratia*, offensichtlich ist sie so radikal neu auch nicht; sie hat mit der vorgläubigen Existenz wesentlich zu tun. Eine dialektische Aufhebung wäre jedoch dem theologischen Gehalt unangemessen, und dennoch scheint sich etwas mit einer gewissen Identität durchzuhalten; eine Analogie liegt vor. „Im Glauben ist zwar existenziell-ontisch die vorchristliche Existenz überwunden. Diese zum Glauben als Wiedergeburt gehörige existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz besagt aber gerade, daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein existenzial-ontologisch mitbeschlossen liegt. Überwinden besagt nicht abstoßen, sondern *in eine neue Verfügung nehmen* (Hervorhebung – W.-D. G.).“²⁸ Damit ist das Stichwort für das unausgesprochen mitgedachte Modell gegeben: Die in die und mit der „neuen Schöpfung“²⁹ gesetzte Einheit ist eine neue Einheit geschichtlich-lebendiger Material-Form-Verklammerung. Das vorchristliche Dasein fungiert in und mit seiner onto-logischen Struktur als Material, der Glaube als Form: „von oben“ gesehen ein Strukturelement der bereits bekannten „metaphysischen Verklammerung durch die Transzendenz“, nun mit einer fideistischen Akzentuierung.

Bei dieser Verhältnis-Bestimmung von Natur und Glaube, von [123] Philosophie und Theologie nutzt Heidegger einen wesentlichen Vorzug des Laskschen Hylemorphismus, daß nämlich Kategorien selbst wieder in der Position des Materials stehen und so Material einer Sinn-Struktur zweiten Grades werden können.

Was hält sich durch? Was unterliegt einem Positionswechsel? Was wird möglicherweise vernichtet? Material der gläubigen Existenz ist bei genauem Hinsehen nicht die vorchristliche Existenz, das Sein des Daseins, sondern das vorchristliche Dasein, das bestimmte Seiende, das in seinem Sein immer schon um sein Sein weiß, – dasjenige besondere Seiende, das Heidegger aus mancherlei Gründen nicht „Mensch“, sondern „Dasein“ nennt.^{29a} Dieses Dasein ist mit der (alten) Existenz als der es umgeltenden und sein Selbstverständnis implizierenden Form konstitutiv zur Einheit verklammert.

²⁴ PhTh, S. 19; vgl. S. 20, 29.

²⁵ Ebenda, S. 18 f.

²⁶ Vgl. zu diesem Komplex auch die augustinische Sünden- und Gnadenlehre (und, damit zusammenhängend, auch die Koexistenz von *civitas terrena* und *civitas Dei*?)

²⁷ PhTh, S. 32.

²⁸ PhTh, S. 29. – Zur Aufnahme und Durchführung dieser Doppelung bei R. Bultmann siehe: H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1955, v. a. I. Teil, hier v. a. § 5. – Vgl. 14. Robbe, *Eine theologische Mystifizierung des Imperialismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 7/1960, S. 786.

²⁹ PhTh, S. 29. – Zu beachten: Auch das Alte ist Schöpfung.

^{29a} Zu „Dasein“ und „Existenz“ siehe in diesem Band: Anhang, Abschn. „Vorbemerkung“.

Indem und insofern Dasein gläubig „in eine neue Verfügung genommen wird, gerät die natürliche Existenzialität – die existenziale Form ersten Grades – zusammen mit dem ihr zugehörenden Dasein in die Position des Materials. Durch den Verlust ihrer formalen Position ist die natürliche Existenz somit in gewisser Hinsicht vernichtet – und damit auch die alte Sinn-Einheit, während unbeschadet dieses Strukturwandels das Dasein, wenn auch in anderem Funktionszusammenhang, erhalten bleibt. Was jetzt gilt, ist die neue, die gläubige Existenz (Existenz zweiten Grades), welche sich mit dem Dasein zu einer neuen Sinn-Einheit (zweiten Grades) verklammert; allerdings geht die alte Existenz, insofern sie zur onto-logischen Struktur des Daseins gehört, damit nicht schlechterdings unter; sie wird formales Moment des Materials der neuen Existenz-Form und bleibt insofern erhalten. Für das Material aber gilt in der Laskschen Lehre in jedem Fall, auch wenn es sich um logisch-formal qualifiziertes Material handelt, allein aufgrund seiner Position als Material einer Form, daß es der Form gegenüber resistent ist, in sich selbst nicht verändert, also schon gar nicht einfach vernichtet werden, sondern nur „in eine neue Verfügung genommen werden“ kann. Und dennoch wird die alte Existenz nicht integer in die „neue Verfügung“ ge- und übernommen; es geschieht etwas mit ihr. In und mit dem funktionalen Positionswechsel unterliegt sie zugleich einer Zerstörung, einer qualitativen Veränderung. Für sich und aus sich selbst hat vorchristliche Existenz keinen eigenen Zusammenhang und keine eigene Entwicklungskontinuität mit und zur „neuen Kreatur“; die gläubige Existenz steht nicht gleichwertig neben oder nach der vorchristlichen, sondern umgreift, verwandelt und „überwindet“ diese metaphysisch in „absoluter Überwertigkeit“.

[124] Die vorchristliche Existenz ist Gegenstand der Philosophie als existenzzerhellender Ontologie (in „Sein und Zeit“: der existenzialen Analytik), die selbst wieder dem Existieren wesentlich zugehört; der Glaube, die gläubige Existenz, ist Gegenstand der Theologie, die selbst wieder dem gläubigen Existieren wesentlich zugehört. Insofern gläubige Existenz und vorchristliches Dasein miteinander verklammert sind und demgemäß theologische Kategorien (auch) einen auf Vorchristliches bezogenen Gehalt haben, gehen Theologie und Philosophie einander an – ohne daß die beiden Bereiche vermischt würden.

Mit der „Wiedergeburt“ ist also die vorgläubige Existenz „überwunden“, *τὰ ἀρχαῖα παρήλθεν* (2. Kor. 5, 17); zwischen den beiden Existenzweisen gibt es keine Ko-Existenz, – dem steht die „Todfeindschaft“ der neuen gegenüber der alten Existenz entgegen. Was in der gläubigen Existenz mitbeschlossen ist, ist das Dasein und das ihm zugehörige vorgläubige Seinsverständnis. Der Zusammenhang zwischen der alten und der neuen Existenz hat den Charakter einer Analogie, einer spezifischen Seinsanalogie.

Die natürliche Existenz (und *ihre* Geschichtlichkeit) ist in dieser Konzeption Heideggers onto-logische Wirklichkeit und Bestimmung des Daseins, die gläubige Existenz (und *ihre* Geschichtlichkeit) dessen onto-theologische bzw. onto-pisteologische Wirklichkeit und Bestimmung.³⁰ Der ontisch-existenzielle Vorrang der gläubigen Existenz vor der Ontologie ist daher gegenstandsspezifisch (und analogie- oder verklammerungsspezifisch) singulär und *kein* Sonderfall des ontischen Vorrangs, von dem Heidegger in § 4 von „Sein und Zeit“ spricht. Aber die Ontologie hat vor der ontischen Wissenschaft des Glaubens auch einen Vorrang, den, den sie gegenüber allen ontischen Wissenschaften hat: Ihr obliegt die formale Klärung der fachspezifischen (materialen) Grundbegriffe. Jedoch ist auch der Vorrang der Philosophie als Ontologie hier etwas anderes als der ontologische Vorrang, von dem in § 3 von „Sein und Zeit“ die Rede ist. (Für die Explikation der Sache des Glaubens selbst „entspricht“ dem dort verhandelten Vorrang gegenüber dem ontischen allenfalls in gewisser Weise der Vorrang der Theologie-Pisteologie, einer ontischen Wissenschaft also, in ihrem zirkelhaften Verhältnis zum ontisch-existenziellen Vorrang des Glaubensvollzugs.) Im Blick auf die gläubige Existenz und gegenüber der Theologie leistet – gemäß Heideggers System – die Philosophie etwas, was nur sie zu leisten in der Lage ist: die ontologische Explikation dessen, was in den theologischen Grundbegriffen an Material des Überwundenen mitenthalten ist.

³⁰ Hierher gehört das „übernatürliche“ Existenzial bei K. Rahner; siehe z. B. K. Rahner SJ/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg ¹⁰1976, Artikel „Existenzial, übernatürliches“ und „Formalobjekt, übernatürliches“. Vgl. auch Kap. III, Abschn. „Friedrich Schlegel“, in diesem Band.

[125] Somit steht man, Heidegger hilflos ausgeliefert, in einem kompliziert konstruierten und allerdings auch sehr widersprüchlichen theologisch-philosophischen Zirkel, aus dem es kein Entrinnen gibt und auch nicht geben soll – nicht nur für den christlichen Philosophen, sondern auch für den ungläubigen, der in diesem Gebäude ohne oder auch gegen seinen Willen faktisch ‚in eine neue Verfügung genommen‘ wird. – Auf jeden Fall kann festgehalten werden: Auch diese Dimension der integralen Verklammerungsganzheit ist von beiden Seiten, ‚von oben‘ und ‚von unten‘, lesbar; theologisch und philosophisch – unter Wahrung der ‚absoluten Überwertigkeit‘ der einen Seite.³¹

Als die ‚Ordnung‘ der heterogenen Gesamtwirklichkeit des *genus metaphysicum* wurde die der Analogie genannt. Also besteht auch zwischen Theologie und Philosophie eine Analogie? Spontan wird man diese Frage sofort bejahen, auch wenn man jede Vermischung der Disziplinen für unzulässig hält; nach der Logik der – bei Heidegger nicht ohne Grund verbotenen – Widerspiegelungstheorie müßte sich die Analogie der Sache in der Erkenntnis wiederfinden. Heidegger würde dem aber entschieden und kompromißlos widersprechen: Philosophie und Theologie als positive Wissenschaft sind *absolut* voneinander unterschieden! Um diese Rigorosität besser zu verstehen, wird man sich an Heideggers Definition des ‚Kardinalunterschieds‘ zwischen dem realen und dem logischen Bereich erinnern: Die Wirklichkeitsweise des Logischen ist nicht die Heterogenität, sondern die Homogenität, und sein Ordnungsprinzip nicht die Analogie, sondern die Intentionalität. Abgesehen von der Spezifik des Gegenstandes (wenn auch in dessen Konsequenz), wird die Intentionalität der Wissenschaft des Glaubens eine radikal andere sein als die der Philosophie. Eine Analogie besteht zwischen der vorgläubigen und der gläubigen Existenz, aber nicht zwischen den beiden kategorialen Bereichen, deren sie bedürfen; hier gibt es nur eine zu definierende Bereichsabgrenzung; allenfalls kann eine philosophische Kategorie zum Material einer theologischen Kategorie werden, diese ist dann aber als solche etwas ganz Neues, eine Kategorie *sui generis*. In der dennoch verbleibenden (immanenten) Widersprüchlichkeit dieser Konzeption drückt sich der Sache nach die Widersprüchlichkeit und Unmöglichkeit der *analogia entis* in der Theologie aus; Widersprüchlichkeit und Unklarheit werden dadurch verstärkt, daß Heidegger in ‚Phänomenologie und Philosophie‘ bereits weitgehend mit Gedanken von ‚Sein und Zeit‘ argumentiert, der theoretische Gehalt des Aufsatzes aber ohne das Mitdenken der früheren [126] Schriften kaum voll verstanden werden kann. – Hinsichtlich der Strategie Heideggers sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß mit der – trotz der Analogie des *genus metaphysicum* – strikten wissenschaftstheoretischen Trennung von Theologie und Philosophie nicht nur die Theologie als Theologie geschützt wird, sondern auch Heideggers neue Philosophie: Sie kann nur dann apologetisch als generelle Fundamentaltheologie³² optimal wirken, wenn sie die theologische Absicht und den theologischen Charakter (beispielsweise hinter einer ‚Fundamentalontologie‘) verbirgt.

Noch einmal: ‚Wozu also Philosophie?‘³³ Heidegger antwortet: ‚Alle theologischen Begriffe bergen notwendig *das* Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert.‘³⁴ Hier hat die Philosophie die ontologische Begriffsklärung zu bewerkstelligen. Ein markantes Beispiel: ‚Soll aber die Sünde, die das Gegenphänomen zum Glauben als Wiedergeburt und sonach ein Existenzphänomen ist, theologisch-begrifflich ausgelegt werden, dann

³¹ Christus könnte so als die Zentralverklammerung zwischen Gott und Welt verstanden werden – die Fleisch gewordene metaphysische Verklammerung (oder auch – bei analoger Verwendung eines Begriffs von Avenarius: die Prinzipialkoordination).

³² Zum allgemeinen Sinn von Fundamentaltheologie: K. Rahner SJ/H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, a. a. O., S. 132: ‚Damit (sc. mit einer neuen Gestalt der Fundamentaltheologie – W.-D. G.) geriete die F. (Fundamentaltheologie) in die Nähe der ‚formalen und fundamentalen Theologie‘ u. würde so ausdrücklich ein Teil der Dogmatik selbst, insofern diese innerhalb ihres wesensgemäßen Aufgabenfeldes als Wissenschaft eine formale und fundamentale Selbstbegründung anstreben muß; bleibt aber dennoch methodisch von ihr getrennt, insofern u. weil die material-dogmatische Frage nach dem konkreten ‚Was‘ der Offenbarung von der formal-fundamentalen Frage nach den ‚formalen Weisen‘ der Offenbarung unterschieden werden kann ... Diese ‚Hereinholung‘ der geschichtlichen, gesellschaftlichen u. religiösen Verfaßtheit des Menschen in die Thematik der Theologie durch die wissenschaftliche u. methodische Arbeit der F. würde die Theologie selbst zu dem eigentlichen ‚Dialog‘ abrunden können, der durch die Fleischwerdung des Wortes Gottes (Inkarnation) in die Zuständigkeit dieser Welt in absoluter Gewolltheit u. Bleibendheit von Gott selbst begonnen worden ist.‘ (Artikel ‚Fundamentaltheologie‘)

³³ PhTh, S. 28.

³⁴ Ebenda, S. 29.

erfordert der *Gehalt* des Begriffes *selbst*, nicht irgendeine philosophische Liebhaberei des Theologen, den Rückgang auf den Begriff der Schuld ... Je ursprünglicher und, angemessener und im echten Sinne ontologisch die Grundverfassung des Daseins überhaupt ans Licht gestellt ist, je ursprünglicher z. B. der Schuldbegriff gefaßt wird, um so eindeutiger vermag er als Leitfaden für die theologische Explikation der Sünde zu fungieren.³⁵ Wenn nun aber ein Glaubensgenosse Heideggers besorgt fragt, ob denn auf diesem Wege nicht die Theologie in eine Abhängigkeit von der Philosophie gerate und dazu verurteilt würde, ihr ewig hinterherzutrotten? Einen solchen Skeptiker kann Heidegger beruhigen: Zum einen hat „alle grundbegriffliche Explikation ... gerade das Bemühen darauf zu richten, den primären geschlossenen Seinszusammenhang, in den alle Grundbegriffe zurückweisen, in seiner ursprünglichen Ganzheit in den Blick zu bekommen und ständig im Blick zu behalten“.³⁶ Ein Verweis in die ursprüngliche Sphäre der Transzendenz³⁷ und der metaphysischen Realität: Es handelt sich ja nicht um eine beliebige Philosophie. Zum anderen liegt nun konkret eine „zeitgemäße“ Philosophie vor, die bewußt für die theologischen Bedürfnisse entwickelt wurde, und zwar nicht von „außen“, sondern von „innen“: die Philosophie von „Sein und Zeit“ – die dann allerdings diktatorisch als *die* verbindliche Philosophie durchgesetzt werden muß, soll der integrale Kreis geschlossen bleiben. Heidegger ist als Ideologe auf beiden Seiten zugleich, und er weiß, welche [127] Seite die „absolute Überwertigkeit“ besitzt. – Und wenn jemand fragen sollte, ob dieses Vorgehen nicht einen Beigeschmack von Zynismus habe? Durch die Lehre von der *analogia entis*, wie immer sie sich auch modifiziert oder verkleidet, und durch das legitime missionarische Interesse ist die Konstruktion theoretisch und praktisch begründet und gerechtfertigt. – Und wenn sich ein anderer darüber Gedanken macht, wieviele Menschen dieser theologischen Propädeutik seit dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ auf den Leim gegangen sind?: Verräterisch für diese und Punkte für Heidegger und seine Strategie!

Insofern bei Heidegger keine echte Dualität von Philosophie und Theologie vorliegt, kann man auch nicht ohne weiteres sagen, daß die Philosophie die Magd der Theologie sei. Wie es (unvorsichtig und verkürzt gesagt, selbstverständlich bleibt alles unterhalb der Schwelle des „unmöglichen“ Monismus) für Heidegger nur *eine* Wirklichkeit, die von Gott und Welt, gibt, so gibt es in letzter Instanz nur *eine* Erkenntnis dieser Wirklichkeit – die *docta ignorantia* und ihre Notwendigkeit mitgedacht. Dennoch verleiht die Arbeitsteilung der Wissenschaften der Philosophie eine relative „Autonomie“ – anders könnte sie ihre Aufgabe im System nicht erfüllen. So kann dennoch, auch bei Heidegger und im Bereich der Heideggerschen Philosophie, im Verhältnis von Theologie und Philosophie eine Herr-Knecht-Dialektik wirksam werden.³⁸ Auch kann eine eigene Dynamik der Philosophie, können einzelne philosophische Bewegungen sich emanzipieren und eine eigene Richtung einschlagen. Nur dieser „Autonomie“-Status ermöglicht es schließlich, daß die Philosophie Heideggers in die Rolle einer leitenden Philosophie des (deutschen) Imperialismus wachsen konnte.

Laut Heideggers eigenem Zeugnis schreibt die philosophische Ontologie der Theologie nichts vor. Theologie und Philosophie haben – jede im Blick auf ihre Sache und jede in ihrer Geschichtlichkeit – Teil an der gleichen Aufgabe und Bewegung; in diesem Sinne prägt Heidegger für die Aufgabe der Philosophie in der Philosophie-Theologie-Relation den Begriff der „Korrektion (d. h. Mitleitung)“³⁹. Die Philosophie soll formal die Seinsregion beschreiben, in der die Sünde *ist*, nicht aber den qualitativen Sprung des Glaubens übernehmen,⁴⁰ nicht einmal ihn erleichtern. „Die primäre Direktion (Herleitung) als Ursprung seines christlichen Gehalts dagegen gibt immer nur der Glaube.“⁴¹ Und da, wie

³⁵ Ebenda, S. 30. – Dies ist ein ausdrücklicher Hinweis auf den fundamental-theologischen Sinn des § 58 von „Sein und Zeit“ („Anrufverstehen und Schuld“), – als Beispiel nicht zufällig ausgewählt: es handelt sich um ein zentrales Thema im Wiedergeburt-Topos.

³⁶ Ebenda, S. 29.

³⁷ Vgl. DS, S. 142: „... Das alles entscheidet nun allerdings nicht darüber, ob am Ende in einer Philosophie nicht doch der Transzendenzgedanke beherrschend werden muß ...“

³⁸ Dieser Effekt wird dadurch verstärkt, daß Heidegger sich bemüht, die Fachtheologen von der „klassischen“ neoscholastischen Philosophie, v. a. ihrer sterilen Form, weg- und auf eine „moderne“, „lebendige“ Philosophie hinzuorientieren.

³⁹ PhTh, S. 30. – Vgl. die „Korrelativität“ der metaphysischen Verklammerung.

⁴⁰ PhTh, S. 31.

⁴¹ PhTh, S. 30. – Vgl. das absolute Übergewicht der einen Seite der Korrelativität.

Heidegger versichert, die Relation zur Theologie der Philosophie selbstverständlich nicht wesenseigen sei und sie alle ihre Erkenntnisse aus ihrer eigenen Arbeit gewinne, kann [128] Heidegger zusammenfassend formulieren: „Die Philosophie ist das mögliche, formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe. Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne daß sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert.“⁴²

Gegenüber allen anderen, das heißt nicht-theologischen positiven Wissenschaften übernimmt die Philosophie jedoch die Aufgabe der Direktion.⁴³ Das bedeutet: In dieser Anlage leitet die Theologie mit unanfechtbarer Priorität, sie ist leitend auch im Verhältnis Theologie – Philosophie, wobei einerseits die Kooperation der Philosophie in der genannten Weise als eines Korrektivs benötigt wird, andererseits aber die Philosophie in Wahrheit selbst der Theologie zugehört; die Philosophie (die auch für sich Bestand hat) leitet die nichttheologischen Wissenschaften: ein umfassendes, gestuftes, in sich verklammertes Leitungssystem, in und mit dem die christlich-katholische Weltanschauung um- und durchgesetzt werden kann. Da dieses Direktions-System aber nur mit der eigens dafür entwickelten Philosophie optimal funktioniert, obliegen Korrektion und Direktion der katholischen Philosophie Heideggers – Heidegger als Korrektor nach der einen Seite, nach der anderen als Direktor.

Die Frage nach Heideggers Marx-Kenntnissen. Heidegger – Lukács – Marcuse

Heideggers „Existenz“-Begriff, aber auch die Thematik Schuld und Sünde, Leben und Tod weisen auf eine weitere philosophische Begegnung, die Heideggers Entwicklung hin zu „Sein und Zeit“ mitgeprägt hat: auf Sören Kierkegaard (1813-1855). Sowohl im Duktus des Ganzen – Verbindung von Denken und Existieren – als auch in zentralen einzelnen Gedankengängen und Kategorien – Eigentlichkeit, Schuld, Angst, Sein zum Tode, Sorge u. a. – verleiht dieser Einfluß „Sein und Zeit“ ein typisches, zum Existentialismus hinneigendes Aussehen; er sollte aber nicht überbewertet werden. Kierkegaard ist in „Sein und Zeit“ mehr im Habitus des Philosophierens und in der Verwendung von Termini mit Stichwort- und vor allem Reizwort-Charakter als in der philosophischen Substanz zu erkennen. Seine philosophisch-theologische Reflexion und Schriftstellerei bewegen sich hauptsächlich im konkret anthropologischen Bereich (und in der Thematik: der Mensch vor Gott) und drehen sich, wenn auch eher metaphorisch, um sein Verhältnis zu Regine Olsen; ihnen eignet [129] nicht das formale und prinzipielle philosophische Niveau Heideggers, dem es auch in „Sein und Zeit“, auf seine Weise, um Grundfragen allgemeiner philosophischer Kategorien, ihrer Gewinnung, ihres Systems und ihrer Einheit mit der Wirklichkeit geht.

Daß Heidegger den evangelischen Kierkegaard überhaupt rezipierte, ist nicht weiter erstaunlich; es entspricht dem, was für einschlägige „Kreise“ im ersten Drittel des Jahrhunderts „im Zug der Zeit“ lag.⁴⁴ (In anderer Weise, unter dem Titel „der absolute qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch“, wurde Kierkegaard auch für die dialektische Theologie bedeutsam.) Kierkegaard gehört zu dem romantisch-lebensphilosophischen Syndrom, das gerade in der ersten Phase des Imperialismus bei kleinbürgerlichen Intellektuellen Resonanz fand und finden mußte. Mit seiner gegen das Allgemeine sich wehrenden Subjektivitätsideologie protestiert Kierkegaard gegen Hegel im Namen des Einzelnen – wie Stirner im Namen des Einzigen oder Feuerbach im Namen *des* Menschen (des „Kommunisten“); gegen ein abstraktes, vom Leben losgelöstes Denken postuliert er die Einheit von konkreter Wirklichkeit des Lebens und Wahrheit und die Fundierung der Wahrheit in der Subjektivität (oder die Identifizierung der Wahrheit mit dieser). So echt und berechtigt das Bedürfnis nach Realität und Wahrheit auch ist, das sich in dieser Haltung ausspricht, so illusionär (im oben verhandelten Sinne) muß es aber in seiner subjektivistischen Borniertheit und Hilflosigkeit bleiben, zumal Kierkegaard mit Hegel auch die Dialektik, und zwar zugunsten einer Paradoxalität, aufgibt.

⁴² PhTh, S. 32.

⁴³ Ebenda, S. 31.

⁴⁴ Außerdem könnte für Heidegger in der Vermittlung Kierkegaards auch Harald Höffding eine Rolle gespielt haben, dessen „historischer Positivismus“ dem Empiriekritizismus Avenarius’ nahesteht und der als Philosophiehistoriker aus Dänemark manches zu philosophischen Vermittlungsprozessen beigetragen hat. Z. B. H. Höffding, Sören Kierkegaard als Philosoph, Stuttgart ³1922; den., Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben, Leipzig 1911. – Von katholischer Seite spielte bei der Kierkegaard-Aufnahme insbesondere auch Theodor Haecker eine Rolle.

Trotz des grundlegenden Unterschiedes hinsichtlich des philosophischen Niveaus, des Gegenstandes und des Gehalts konnte Kierkegaards lebensphilosophisches Problem und Programm Heidegger angehen. Vor allem liegt es in der Konsequenz von Heideggers prinzipieller (katholischer) Opposition gegen Hegel, sich mit einer religiös-idealistischen antihegelischen Position wie der Kierkegaards zu verbinden und zu verbünden. Gleichzeitig ist diese periphere Verschmelzung Teil und Konsequenz der Entwicklung der Philosophie Heideggers zu einer dominierenden Groß-Philosophie des Imperialismus, zu deren Wesen es gehört, geeignete Philosophien regionalen und beschränkten Charakters zu binden und in ihren Dienst zu stellen (und damit auch umzufunktionieren). Zwar besitzt die Philosophie Friedrich Schlegels als eine ungefähr gleichzeitige „Konkurrenz“ zu Hegel für Heidegger einen aufs Ganze gesehen höheren Rang, aber auch die nachhegelische kleinbürgerliche Opposition und explizit antisozialistische Stellungnahme Kierkegaards hat ihren Vorzug: „Als [130] Philosoph galt sein Kampf der Philosophie Hegels, wodurch er, ohne darum gewußt zu haben, auch zum Widerpart des Marxismus wurde.“⁴⁵

In Anbetracht dessen, daß die südwestdeutsche Philosophie einen wichtigen Kontext der Herausbildung der Philosophie Heideggers darstellt, darf ein früher Aufsatz des später einige Jahre in Heidelberg lebenden und mit Lask befreundeten ungarischen Philosophen und Simmel-Schülers Georg (von) Lukács nicht übersehen werden: „Das Zerschellen der Form am Leben: Sören Kierkegaard und Regine Olsen“⁴⁶ (1909) – ein Versuch, Kierkegaards Verhältnis zu Regine Olsen als dessen Lebensentwurf unter der leitenden Problemstellung der *Beziehung von Leben und Form* zu deuten. „Hat aus der Perspektive des Lebens der Formbegriff überhaupt einen Sinn?“⁴⁷ Schon zuvor, in Lukács' Aufsatz „Zur romantischen Lebensphilosophie: Novalis“⁴⁸ (1907), war dieses Thema aufgeklungen.

Mit Sicherheit kannte Heidegger den wichtigsten und signifikantesten Aufsatz des frühen Lukács: „Metaphysik der Tragödie: Paul Ernst“⁴⁹ (1910)⁵⁰, und es ist anzunehmen, daß er diesen Aufsatz nicht einfach nur zur Kenntnis genommen hat. „Metaphysik der Tragödie“ erschien im 2. Band des „Logos“ – im gleichen Band, der auch Rickerts „Das Eine, die Einheit und die Eins“ und Rickerts „Lebenswerte und Kulturwerte“ enthält, und zwar zwischen den beiden Rickert-Aufsätzen⁵¹. Auch „Metaphysik der Tragödie“ steht unter dem Generalthema des frühen Lukács: Leben und Form. Das Leben bedarf der Form, die Form läßt sich aber nicht leben. „Das Leben ist eine Anarchie des Helldunkels: nichts erfüllt sich je in ihm ganz, und nie kommt etwas zu Ende ... Leben: das ist, etwas ausleben können. *Das Leben*: nie wird etwas ganz und vollkommen ausgelebt. Das Leben ist das Unwirklichste und Unlebendigste alles denkbaren Seins; nur verneinend kann man es beschreiben ...“⁵² Das Leben ist formbedürftig, besteht nur durch seine privativ widerständige Negation, wie umgekehrt „Sehnsucht“ und Ziel der Form ihr Gegensatz: das Leben ist. Die *Form* entscheidet über das Leben; sie zeigt, was die Lebensäußerungen eines Menschen „ertragen“, womit eben zugleich auch das *Leben* über die Form entscheidet.

Lukács' Frühschriften lassen den inneren historischen und systematischen Zusammenhang der „modernen“ Existenzphilosophie mit der romantischen Lebensphilosophie und ihrer Wirkungsgeschichte als einer ihrer ideologischen Quellen, die in bestimmten Zeiten und in bestimmten Klassen bzw. Schichten immer wieder zu sprudeln be-[131]ginnt, besonders faßbar werden. Sie zeigen ferner die inhaltliche Grundlage der Freundschaft zwischen Lukács und Lask – und zugleich auch die tiefe Verschiedenheit beider Theoretiker: „Sinn“ und „Form“ haben bei Lask einen ganz anderen formalen Charakter als die Lebens-Form bei Lukács (deren Spezifik sicher den Übergang Lukács' zur Politik erleichtert hat)⁵³. Und die Schriften von Lukács stellen so etwas wie eine Gegenprobe zu Heideggers

⁴⁵ W. Rest, Artikel „Kierkegaard“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg 1961, Sp. 141

⁴⁶ In: G. Lukács, Die Seele und die Formen, Neuwied und Berlin(West) 1971 (erste deutsche Ausg.: Berlin 1911).

⁴⁷ Ebenda, S. 44.

⁴⁸ In: ebenda.

⁴⁹ In: ebenda.

⁵⁰ Ab 1910 datiert auch Lukács' Freundschaft mit Ernst Bloch.

⁵¹ Auch Lukács wählte als Motto für seinen Aufsatz wie Rickert für „Das Eine ...“ einen Satz von Meister Eckhart. – In seinem zweiten Aufsatz bezieht sich Rickert, ohne den Namen zu nennen, auf Lukács (z. B. in Sachen „Ausleben“).

⁵² G. Lukács, Die Seele und die Formen, a. a. O., S. 219.

⁵³ Auch dies ist zu überlegen: Lasks onto-logische Material-Form-Verklammerung sowohl mit der Orientierung auf den Primat und die Maßgeblichkeit der Verklammerung mit der untersten Region, der des sinnlich Seienden, als auch mit der

in dieser Arbeit aufgewiesenen umgekehrt verlaufenden Entwicklung – von Laskschen Positionen zur Aufnahme lebensphilosophischer Elemente – dar.

In veränderter Form führte Lukács seine Thematik in „Die Theorie des Romans“⁵⁴ fort, die neben ihrem Hegelianismus die Färbung durch Romantisch-Utopisches und durch Neukantianisches weder verleugnen kann noch will: Der Roman als literarische Form in Zeiten der (transzendentalen) Obdachlosigkeit, Zerrissenheit, der Sehnsucht nach Organik und deren Unmöglichkeit, – unterschieden von Zeiten, in denen das Subjekt „zu Hause“ ist, – gerichtet auf eine neue kulturelle Geschlossenheit und Totalität, auf Heimat.⁵⁵ Ein Student der Literaturwissenschaft, der Philosophie und der Ökonomie aus Berlin verwertete die „Theorie des Romans“ als Grundlage und Leittheorie seiner um Leben, Wirklichkeit und Kunst kreisenden Dissertation „Der deutsche Künstlerroman“, mit der er 1922 in Freiburg promovierte: Herbert Marcuse⁵⁶.

Verkürzend und pauschalisierend nennt Lucien Goldmann Lukács’ „Die Seele und die Formen“ „einen entscheidenden Abschnitt in der Entstehung des modernen Existentialismus“⁵⁷. Ebenfalls pauschalisierend und ungenau kennzeichnet er Lukács’ Weg von diesem Band über „Die Theorie des Romans“ zu seinem ersten von Marx und Lenin mit-beeinflußten Werk „Geschichte und Klassenbewußtsein“⁵⁸ als einen Nachvollzug der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie von Kant über Hegel zu Marx.⁵⁹ Interessant für unsere Untersuchung ist Goldmanns These und Vermutung, daß Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und Heideggers „Sein und Zeit“ nicht nur einige Gemeinsamkeiten aufweisen, sondern daß „Sein und Zeit“ unmittelbar von Lukács beeinflusst und daß in „Sein und Zeit“ auch marxistisches Gedankengut eingegangen sei: „Sie (sc. „einige fundamentale Ideen des marxistischen Denkens“) sind wahrscheinlich direkt oder indirekt über Lask und Lukács zu Heidegger gelangt. Allerdings sind sie, als Element einer romantischen Philosophie, bis zu einem gewissen Punkt abgeändert worden.“⁶⁰ Im postumen Goldmann-Band „Lukács und Heidegger“⁶¹ wird diese These [132] näher ausgeführt und noch einmal zusammengefaßt: „Was diese Beziehungen angeht, so muß man zumindest von einem Einfluß von Lukács durch die Vermittlung der Zeitschriften und sogar von indirekten persönlichen Beziehungen in einem ganz bestimmten sozialen Milieu durch die Vermittlung von Lask sprechen.“⁶² An anderer Stelle

bestimmenden Rolle des Materials gegenüber der Form kann sozial und politisch auf ein rätendemokratisches Modell übertragen werden.

⁵⁴ G. Lukács, Die Theorie des Romans, Berlin 1920.

⁵⁵ Auch die Philosophie wird von dieser Typologie betroffen: „Deshalb ist die Philosophie als Lebensform sowohl wie als das Formbestimmende und das Inhaltgebende der Dichtung immer ein Symptom des Risses zwischen Innen und Außen, ein Zeichen der Wesensverschiedenheit von Ich und Welt, der Inkongruenz von Seele und Tat.“ (G. Lukács, Die Theorie des Romans, Neuwied und Berlin(West) 31965, S. 22)

⁵⁶ H. Marcuse, Der deutsche Künstlerroman, Diss., Freiburg 1922, S. 1 f.: „Der Erbe des alten Epos, sucht auch er (sc. der Roman – W.-D. G.) die Totalität des Zeitbildes zu geben. Doch sie ist nicht mehr naiver Ausdruck des Lebensgefühls, sondern Ziel einer Sehnsucht, eines Strebens ...“ S. 454: „Eine der großen europäischen Literaturen kennt den Künstlerroman ... nicht: die russische. Dort ist die Einheit der Lebensformen: die tiefe Einheit von Künstler und Volk, dort ist der Künstler der Bruder im Leid, Tröster, Künder und Erwecken seines Volkes. – Für den deutschen Künstlerroman ist die Gemeinsamkeit nichts Gegebenes, sondern ein Aufgegebenes. Über den literarhistorischen Problemen wird ein Stück Menschheitsgeschichte sichtbar: das Ringen des deutschen Menschen um die neue Gemeinschaft.“ – Die Diss. ist wiederabgedruckt in: H. Marcuse, Schriften, Bd. 1 (Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze), Frankfurt am Main 1978. Die zitierte Schlußpassage dort S. 333.

⁵⁷ L. Goldmann, Dialektische Untersuchungen, Neuwied und Berlin (West) 1966, S. 193 (vgl. S. 287). (Zur weiteren Frühgeschichte des „Existentialismus“ gehört auch Ernst Blochs „Geist der Utopie“, München 1918, dessen Spuren sich vermutlich auch in Heideggers „Sein und Zeit“ nachweisen lassen.)

⁵⁸ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923.

⁵⁹ L. Goldmann, Dialektische Untersuchungen, a. a. O., S. 312.

⁶⁰ Ebenda, S. 194. Anm. 3 (vgl. S. 197, 288, 312). Vgl. dazu G. Lukács, Vorwort (1967) zu Bd. 2 der Werk-Ausgabe im Luchterhand-Verlag, 1968; in der Ausgabe G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt und Neuwied 1979, S. 23. – Vgl. auch K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, hrsg. von H. Saner, München 1978, Notiz 112.

⁶¹ L. Goldmann, Lukács und Heidegger, Darmstadt und Neuwied 1975.

⁶² Ebenda, S. 139. – Fritz Raddatz verballhornt in seinem Büchlein: Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1972, unseriös Goldmanns These, wenn er im Blick auf „Geschichte und Klassenbewußtsein“ einfach von „Martin Heideggers polemischem Gegenbuch ‚Geist und Zeit‘“ (sic!) spricht (S. 54).

beschreibt Goldmann dieses „Milieu“ als das „kleine Universitätsmilieu der Südwestdeutschen Schule“⁶³.

Damit sind zwei miteinander zusammenhängende Fragen aufgeworfen. Erstens: Bestand tatsächlich eine Verbindung zwischen Lukács und Heidegger? Nimmt Heidegger in „Sein und Zeit“ Gedankengänge von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ auf? Repliziert er in „Sein und Zeit“ auf Lukács? Wie und worin zeigt sich gegebenenfalls diese Beziehung? Zweitens: Wieweit hatte Heidegger zur Zeit der Entstehung von „Sein und Zeit“ Kenntnis von marxistischer Philosophie? Hatte er Schriften von Marx und Engels (und Lenin) gelesen? Ist „Sein und Zeit“ vielleicht ein *bewußt* und *unmittelbar* gegen den Marxismus geschriebenes Buch?

Zum ersten: Daß Heidegger von Lukács zu dessen Heidelberger Zeit nichts gewußt haben könnte, ist aus Gründen seines philosophischen Interesses und der Konstellation der badischen Philosophie, nicht zuletzt im Blick auf Emil Lask, auszuschließen. Daß die badischen Philosophen den weiteren wissenschaftlichen und politischen Weg ihres Kollegen aufmerksam verfolgt haben, darf man sicher annehmen; immerhin fungierte Lukács bald nach seinem Weggang aus Baden während der ungarischen Räterepublik 1919 als Unterrichtsminister und als politischer Kommissar in der ungarischen Roten Armee, und für seine Befreiung aus der österreichischen Auslieferungshaft (und damit für seine Lebensrettung) nach der Niederschlagung der Räterepublik engagierten sich einige der bekanntesten deutschen und österreichischen Schriftsteller. Marcuses Dissertation zeugt davon, daß man in Freiburg „Die Theorie des Romans“ kannte. Und da hätte man drei Jahre später „Geschichte und Klassenbewußtsein“ ignorieren können?⁶⁴ – Ganz allgemein wäre also zu vermuten, daß sich in „Sein und Zeit“ etwas von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ findet oder reflektiert wird.

In „Geschichte und Klassenbewußtsein“ vertritt Lukács eine idealistische revolutionäre Praxis-Philosophie, die theoretisch aus der nicht konsequent materialistisch-dialektisch begründeten Subjekt-Objekt-Dialektik lebt, welche Geschichte konstituiert und alternativ zur Widerspiegelungsdialektik geschichtlich-gesellschaftliche Realität und Be-[133]wußtsein vermittelt. Das reale, die wiedergewonnene oder wiederzugewinnende gesellschaftliche Totalität auch subjektiv erreichende Subjekt der Praxis, um die es Lukács geht, ist das Proletariat – (ontisch-transzendente) Möglichkeitsbedingung einer (idealistisch gefaßten) Überbau-Revolution, die „die Verdinglichung des Bewußtseins“ überwindet, die weltgeschichtlich bevorzugte reflektierte und selbstschaffende sozial-onto-logische Verklammerungs-Einheit, die sich ihrer eigenen kategorialen Form bewußt ist. Marx'sches Gedankengut wird mit der Verklammerungstheorie von „Lask, dem scharfsinnigsten und folgerichtigsten der modernen Neukantianer“⁶⁵, die nicht nur auf die Totalitätskategorie bezogen wird, sondern auch in die revolutionäre Organisationstheorie hineinreicht, und mit anderen Theorien, die Lukács im Laufe seiner Entwicklung durchlaufen hat, kombiniert und damit subjektiv-idealistisch verzerrt und verkehrt.⁶⁶ Die subjektivistische Verengung und Verkürzung der geschichtlichen Prozessualität, wie Lukács sie vollzieht, und der damit verbundene logische Überhang treten in ihrem Gegensatz zur materialistisch-dialektischen Geschichtstheorie beispielsweise besonders klar im Schlußsatz des für die Heidegger-Frage wohl bedeutsamsten Aufsatzes des Bandes „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ zutage

⁶³ L. Goldmann, Dialektische Untersuchungen, a. a. O., S. 312.

⁶⁴ Eine weitere Verbindung zu den ungarischen Ereignissen wurde dadurch hergestellt, daß 1919 Wilhelm Szilasi von Budapest nach Freiburg kam. – Szilasi kennzeichnet Heideggers Frühzeit, genauer: die Jahre 1919-1923, als „romantische Periode Heideggers“, „weil im Mittelpunkt das Erschrecken und Staunen über die eigene Expansion steht“ (C. Astrada u. a., Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, a. a. O., S. 76). Mit dem oben vorgenommenen Hinweis auf romantische Wesenszüge hat diese Charakterisierung nichts zu tun.

⁶⁵ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, a. a. O., S. 157, Anm. 1.

Es kann hier nicht aufgezeigt, es kann nur darauf hingewiesen werden, daß und inwiefern sich der „Verdinglichungs“-Aufsatz von Lukács in Struktur und Methode durchgehend – z. T. auch sprachlich – so eng an Lask anlehnt, daß man geradezu von einem gesellschaftswissenschaftlichen, von einem „historischen Laskismus“ reden könnte.

⁶⁶ Auch kulturrevolutionäre Prozesse faßt Lukács maßgeblich mit den Material-Form-Kategorien (z. B. zunehmende Leerheit der „Verdinglichungsformen“ in der untergehenden bürgerlichen Gesellschaft einerseits – Durchsetzung der Inhalte des Proletariats andererseits), ohne daß damit diese kulturellen Veränderungen dialektisch als Teil der materiell determinierten Basis-Überbau-Dialektik und im Zusammenhang der Verwirklichung der historischen Mission der Arbeiterklasse verstanden würden.

(anknüpfend an Marx' Analyse der Ware und des Warenfetischismus, entwickelt Lukács seine Analyse der „Verdinglichung“ und ihrer Geschichte als kritische Logik der bürgerlichen Gesellschaft): „Die objektive Wirtschaftsentwicklung vermochte bloß die Stellung des Proletariats im Produktionsprozeß, die seinen Standpunkt bestimmt hat, zu schaffen; sie vermag dem Proletariate nur die Möglichkeit und die Notwendigkeit zur Verwandlung der Gesellschaft in die Hand zu geben. Diese Verwandlung selbst kann aber nur die – freie – Tat des Proletariats selbst sein.“⁶⁷

So etwas wie eine objektive Gesetzmäßigkeit hat hier Priorität nur solange, bis die Bedingung der Möglichkeit für etwas im dualistischen Sinne „ganz anderes“, die „freie Tat“, hergestellt ist – oder anders gesagt: bis das entstandene objektive geschichtliche Material sich nach einer neuen Form sehnt; die neue Form ist nun nicht Resultat des geschichtlichen Prozesses selbst, sondern durch den Akt der Formgebung wird eine neue dialektische Einheit geschaffen; die schöpferische Tat selbst, der Sprung, entzieht sich der Dialektik, – sie ist zwar objektiv bedingt, steht aber zum Objektiven eher in einer korrelativen als in einer (materiell-) dialektischen Beziehung. „Durch all das zieht sich der Gedanke eines Auseinanderklaffens von objektiven Gesetzmäßigkeiten und menschlichem Handeln, die Erwartung [134] und Orientierung auf eine revolutionäre Beseitigung der kapitalistischen Gesellschaft *trotz* der ihr zugrunde liegenden, *trotz* der ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeiten, eine Identifizierung von Materialismus und Objektivismus, aus der zwangsläufig die Paarung von Subjektivität und Idealismus resultiert.“⁶⁸

Hier ist nicht der Ort, eine vergleichende Analyse von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und „Sein und Zeit“ vorzunehmen; es kommt hier auf die Frage an, ob Heidegger vor 1927 mit marxistisch orientierter Theorie in Verbindung stand und solche rezipierte, und darauf, durch den Hinweis auf eine Analogie philosophischer Entwicklung im Spektrum der zeitgenössischen revolutionären Arbeiterbewegung den Gehalt und das Wesen der Philosophie Heideggers, ihre Widersprüchlichkeit, ihre Tendenzen und Möglichkeiten weiter auszuleuchten. Beziehungen zwischen beiden Werken sind evident⁶⁹ und bei der in entscheidenden Schritten analogen Genesis beider philosophischer Entwürfe plausibel. Lukács wendet sich, auch in der Konsequenz des emanzipatorischen Aspekts der Lebensphilosophie, der revolutionären Arbeiterbewegung zu und versucht in prägender Weise, deren Notwendigkeiten und Themata, vor allem die marxistische Theorie aus der Perspektive seines mitgebrachten subjektiven Idealismus zu verstehen – diesen dabei zugleich verändernd und umfunktionierend. Heidegger bettet das in vieler Hinsicht vergleichbare philosophische Material mit seiner Dominanz des südwestdeutschen Neukantianismus in eine katholische Weltanschauung ein und gibt ihm von daher eine spezifische Funktion: metaphysische Verklammerung in ihrer Geschichtlichkeit (und trotz der kritischen Komponente: affirmativ) bei Heidegger – „revolutionäre-geschichtliche Verklammerung“ (mit subjektivistischer Verschiebung des Gehalts von Marx' 11. Feuerbach-These) bei Lukács. „Geschichte und Klassenbewußtsein“ gekannt zu haben, bedeutet für Heidegger, marxistisch sich verstehendes Gedankengut in einer bestimmten, für ihn unmittelbar verstehbaren Variante und Verpackung aufgenommen, aber damit auch ein völlig falsches Bild von marxistischer Theorie gewonnen zu haben.⁷⁰

⁶⁷ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 228.

⁶⁸ E. Hahn, *Materialistische Dialektik und Klassenbewußtsein*, Berlin und Frankfurt am Main 1974, S. 131. Siehe auch: S. Toivianen, *Die Parteitheorie des jungen Lukács*, in: G. Ahrweiler (Hrsg.), *Betr.: Lukács. Dialektik zwischen Idealismus und Proletariat*, Köln 1978; S. Keil, *Neukantianismus in Lukács' Arbeiten der zwanziger Jahre*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 3/1977; R. Steigerwald, *Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland*, a. a. O., S. 102 ff.

⁶⁹ L. Goldmann weist auf zahlreiche Aspekte der Gemeinsamkeit und auf begriffliche Parallelitäten bzw. Identitäten hin; besonders auffällig ist sicher Heideggers Rede von der „Verdinglichung des Bewußtseins“ (SZ, S. 46, 437 – Zur Behandlung dieser Thematik im katholischen Denken siehe auch neuestens Johannes Paul II., Encyclica „*Laborem exercens*“). Die Interpretationsversuche Goldmanns sind eine andere Sache und m. E. auch hinsichtlich Heideggers verfehlt oder doch fraglich (z. B. wenn er sagt, man könne für „Dasein“ in „Sein und Zeit“ auch „Mensch“ einsetzen).

⁷⁰ Möglicherweise hat dieser (erste?) Zugang zu Marx sich auch auf Heideggers spätere philosophische Stellung zum Marxismus ausgewirkt.

In diesem Zusammenhang nicht uninteressant ist Siegfried Marcks „Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart“⁷¹: Unter der Überschrift „Existentielle Dialektik“ begrüßt Marck, „nach dem Tode Max Adlers, Karl Kautskys und Karl Vorländers der philosophische Sprecher der deutschen Sozialdemokratie“⁷², das, was sich ihm als Gemeinsamkeit von Lukács und Heidegger darstellt, im Namen seines Programms einer „kritischen Dialektik“ – eines kantianisierenden [135] Neuhegelianismus auf dem Boden von Kant, Hegel und Kierkegaard⁷³ – als *die* Philosophie der Gegenwart.⁷⁴

Marck bemüht sich, Marx gegen eine, wie er meint: „Vulgarisierung“, vor allem gegen Engels und Lenin, zu „retten“, eine „Vulgarisierung“, die sich besonders deutlich in der Theorie der objektiven Dialektik in der Natur und in der materialistischen Widerspiegelungstheorie zeige, und in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ alles, was nicht marxistisch ist, herauszuziehen und hervorzuheben. Entsprechend kommt ihm die Auffassung von Lukács entgegen, Wirklichkeit und Bewußtsein, beides als Subjekt – Objekt zu fassen. (Man erinnert sich an Heideggers wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit.) „Im Mittelpunkt der marxistischen Dialektik stehen menschliches Handeln, Existenz und Gegenwart. So haben wir es hier mit einem die traditionelle Philosophie umwälzenden Typus einer *dialektischen Existenzialphilosophie* zu tun ... *Die Gesamtwirklichkeit ist gesellschaftliches Geschehen.*“⁷⁵ Gerade durch die Verzeichnung oder Vereinseitigung von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ gemäß Marcks Marxismus-Auffassung werden die Momente einer partiellen strukturellen Gemeinsamkeit und Analogie zwischen Lukács und Heidegger in der Deutlichkeit der Überzeichnung unübersehbar. „Die Aufgabe des Denkens ist, einen Aufbau der Kategorien zu liefern, der dem Menschen Klarheit über die Grundlagen seiner Existenz und seiner Beziehungen verschafft. Die Kategorien fungieren so, um den Terminus *Heideggers* zu gebrauchen, als ‚Existenziale‘, freilich als soziale Existenziale. Die Gleichsetzung von Geschichte und Wirklichkeit und die damit verbundene Einsicht in das praktisch erkennende Sozialsjekt als Geschichtsträger und Wirklichkeitserzeuger ist immer wieder der Schlüssel zu dieser gesamten Dialektik.“⁷⁶

Goldmanns Heidegger-Lukács-These ist so originell nicht, und zwar nicht nur im Blick auf Marcks systematische Komparatistik. 1928, also ein Jahr nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“, nennt der christlich engagierte Philosoph Maximilian Beck, „ein sehr scharfsinniger Mann, dem in seiner jüdisch-böhmischen Haut nicht wohl war“⁷⁷, im Sonderheft zu „Sein und Zeit“, mit dem er seine Zeitschrift „Philosophische Hefte“ eröffnete⁷⁸, Karl Marx unter den nächsten philosophischen Verwandten Heideggers. „Entscheidend für diese Erschließung der nur aus Hegelschen Voraussetzungen

⁷¹ S. Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 1. Halbband: Tübingen 1929; 2. Halbband: Tübingen 1931. Der 1. Band rezensiert von H. Marcuse in: Die Gesellschaft, 7. Jg., H. 1/1930.

⁷² R. de la Vega, Ideologie als Utopie. Der hegelianische Radikalismus der marxistischen „Linken“, Marburg 1977, S. 104 (zu Marck in diesem Buch, das sich mit der neuhegelianisch geprägten Revision des Marxismus befaßt: S. 104 ff.). Vgl. auch ders., Zur Rezeptionsgeschichte von „Geschichte und Klassenbewußtsein“, in: G. Ahrweiler (Hrsg.), Betr.: Lukács, a. a. O.

⁷³ S. Marck, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, a. a. O., Bd. 1, S. III.

⁷⁴ Marck geht dabei auch ausführlich auf den „neukritizistischen Platonismus Emil Lasks“ ein (ebenda, S. 37 ff.). In der Philosophie Heideggers sieht Marck eine Weiterführung der klassischen Philosophie, in der Aristoteles, die Scholastik und Kant enthalten sind (ebenda, S. 145).

⁷⁵ Ebenda, S. 124.

⁷⁶ Ebenda, S. 128 f.

Marcks im zitierten Buch vertretene Position hat in seinen Veröffentlichungen eine längere Vorgeschichte. Siehe z. B. Hegelianismus und Marxismus, Berlin 1922 (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 27), und diverse Aufsätze z. B. in „Die Gesellschaft“ oder im „Logos“. In seinem verbreiteten antifaschistischen Buch „Der Neuhumanismus als politische Philosophie“, Zürich 1938, setzt sich Marck im Namen eines sozialistischen Humanismus (de facto: eines bürgerlichen Sozialismus) einerseits mit dem Faschismus und andererseits – allerdings nur bedingt und partiell – mit dem Marxismus auseinander und steht so auch in der Tradition einer Variante der Totalitarismus-Doktrin.

⁷⁷ G. Scholem in: Walter Benjamin – Gerhard Scholem, Briefwechsel 1933 bis 1940, hrsg. von G. Scholem, Frankfurt am Main 1980, S. 229 (Anm. 3)

⁷⁸ Philosophische Hefte, hrsg. von 14. Beck, Bd. 1, Berlin 1928/29, S. 2: „Das erste Heft ist einer gründlichen Auseinandersetzung mit *Martin Heideggers* Buch ‚Sein und Zeit‘ gewidmet, weil in ihm, wie in keinem anderen Buche, alle lebendigen Probleme gegenwärtiger Philosophie am konsequentesten zu Ende gedacht sind.“ – Nach Becks Emigration erschienen die Philosophischen Hefte in der Tschechoslowakei weiter.

her adäquat zu verstehenden Marxschen Philosophie ist *Georg Lukács'* Abhandlung über die ‚Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats‘ ... Wenn oben festgestellte Übereinstimmung zwischen Marx [136] und Heidegger etwa gar Abhängigkeiten dieses von jenem sein sollten, dann höchstwahrscheinlich auf dem Umweg über Lukács.⁷⁹ In Anmerkung fügt Beck hinzu: „Verblüffend ist diese Übereinstimmung wegen der sonst zweifellos ganz unmarxistischen Einstellung Heideggers.“⁸⁰ Verblüffen lassen kann sich dadurch nur jemand, der wie Beck bei der Marx-Lektüre den Materialismus „übersieht“ und um so weniger den antimarxistischen Charakter der (einmal vorausgesetzten) „Marx-Aufnahme“ Heideggers erkennt: Heidegger adaptiert in „Sein und Zeit“ – der Vorgriff sei gestattet – der Sache nach Elemente von (Lukács-)Marx, gleichgültig, wie im einzelnen die Frage der Vermittlung beantwortet wird, und stellt sie, sie damit in ihr Gegenteil verkehrend, in einen antimaterialistischen und antimarxistischen Zusammenhang. Die Tendenz der Interpretation Becks kommt hinsichtlich des undialektischen und idealistischen Grundzugs bei gleichzeitiger Konstruktion einer „ersatzdialektischen“ Struktur und der Betonung eines weitreichenden, jedoch partiellen „Realismus“⁸¹ der Marcks nahe, allerdings von seiten auch eines theologischen Interesses, das es ihm etwa erlaubt, „Sein und Zeit“ als theologisches Buch zu lesen⁸², und daher entsprechend mit einer anderen Ausformung des Subjektivismus.

Maximilian Beck also eröffnet seine Zeitschrift, deren Thema die Spannung zwischen *philosophia perennis* und der „Aktualität der Zeit“ sein soll⁸³, mit einem Sonderheft zu Heideggers „Sein und Zeit“. Das ist ein Programm. Ein Programm, das Heidegger in der Tat angemessen ist. Das Sonderheft enthält neben dem Aufsatz des Herausgebers einen zweiten Hauptaufsatz: Herbert Marcuse, Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus⁸⁴ – Marcuses ersten, auch unter dem Eindruck von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ geschriebenen Versuch, Marx mit harmonisierender Tendenz und Absicht durch eine Heidegger-Brille zu lesen! Marcuses in diesem Aufsatz durchgeführter extremer Subjektivismus läßt von Marx wenig übrig – und auch wenig von Heidegger: Heidegger wird primär existentiell interpretiert. Eine große Ähnlichkeit weist Marcuses Konzeption mit dem späteren Existentialismus Jean-Paul Sartres auf⁸⁵, mit der jugoslawischen Praxis-Philosophie sowieso, und auch Karel Kosiks „Dialektik des Konkreten“⁸⁶ ist in ihr angelegt.

Auch Heideggers Wiedergeburt-Konstellation findet sich bei Marcuse: als die mit einem situationistischen Subjektivismus zum theologischen Gegenstand mystifizierte proletarische Revolution, die nicht das Resultat der materiellen Dialektik geschichtlicher Gesetzmäßigkeit und der in ihr begründeten

⁷⁹ M. Beck, Referat und Kritik von Martin Heideggers „Sein und Zeit“, in: Philosophische Hefte, Bd. 1, a. a. O., S. 10.

⁸⁰ Ebenda. – Vgl. auch 14. Beck, Philosophie und Politik, Zürich/New York 1938, S. 12 f. Beck sieht hier in Marx einen Hegelianer, der als solcher notwendig in einen Widerspruch zwischen Idealismus und intendiertem Realismus/Materialismus gerate. „Es ist kein Zufall, daß Heidegger ... in dieselbe Schwierigkeit des unklaren Schillerns zwischen Idealismus und Realismus gerät.“ (S. 13)

⁸¹ Beck vertritt einen undialektischen „Korrelativismus“ und erkenntnistheoretisch einen „realistischen Perspektivismus“; siehe M. Beck, Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 6. Jg., H. 4, Halle 1928 (In der Heidegger-Bibliographie von Hermann Lübke wird dieser Aufsatz in die Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ verpflanzt: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XI, Meisenheim 1957, S. 406. Nichtsdestoweniger versichert Lübke in seiner Vorbemerkung, S. 401: „Autopsie war Prinzip“. Auch die Heidegger-Bibliographie von Hans-Martin Saß, Meisenheim 1968, enthält noch diesen Irrtum.)

⁸² M. Beck, Referat und Kritik ..., a. a. O., S. 40.

⁸³ M. Beck, Programm der Philosophischen Hefte, in: Philosophische Hefte, Bd. 1, a. a. O., S. 1: „Einerseits sind dem Verständnis jene sehr abstrakten und sehr diffizilen Fundamentaluntersuchungen (insbesondere der scholastischen Ontologie und Logik) wiedererschlossen, die vor kurzem noch als längst antiquierte und gegenstandslose Haarspaltereien galten ... So etwas wie eine *philosophia perennis* wird sichtbar ... Andererseits: Die bedrohende und erregende Aktualität der Zeit, in der wir leben ...“

⁸⁴ Neu veröffentlicht in: H. Marcuse/A. Schmidt, Existenzialistische Marx-Interpretation, Frankfurt am Main 1973; dort auch: H. Marcuse, Über konkrete Philosophie (1929); dieser Heidegger-Marx-Aufsatz zusammen mit zwei anderen frühen Marcuse-Veröffentlichungen auch im Zusammenhang mit der Westberliner Studentenbewegung erschienen: Philosophie und Revolution, Bd. 1, Aufsätze von Herbert Marcuse 1929-1932, Berlin(West) 1967 (Vgl. auch A. Schmidt, Herrschaft des Subjekts, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 28.5.1977)

⁸⁵ Vgl. R. Steigerwald, Herbert Marcuses „dritter Weg“, Berlin und Köln 1969, S. 52; vgl. H. H. Holz, Die abenteuerliche Rebellion, Darmstadt und Neuwied 1976, S. 201 ff.

⁸⁶ K. Kosik, Die Dialektik des Konkreten, Frankfurt am Main 1967.

bewußten und organisierten Tätig-[137]keit der Arbeiterklasse, sondern der *Tat* eines messianisch fungierenden Subjekts ist; was bei Heidegger der Subjektivismus des Fideismus, ist bei Marcuse der des Tat-Fetischismus; das Wunderbare geschieht nicht durch Gnade und Glaube, sondern durch die Gunst der proletarischen Situation und Existenz und durch die creatorische Tat des Proletariats und die selbstzeugende Praxis. „Es gibt ein Dasein, dessen Geworfenheit gerade die Überwindung seiner Geworfenheit ist. Die geschichtliche Tat ist heute nur möglich als Tat des Proletariats, weil es das einzige Dasein ist, mit dessen Existenz die Tat notwendig gegeben ist ... Die Bewegtheit der Geschichte ist das Geschehen der menschlichen Existenz. Jede neue geschichtliche Wirklichkeit fordert eine neue menschliche *Existenz* ... ‚Neue‘ Existenz ist nur als ‚Widerruf‘ möglich. Organische, geschichtliche Entwicklung und Revolution sind so wenig ein Widerspruch, daß die Revolution vielmehr als die notwendige Form der geschichtlichen Bewegtheit erscheint; denn sie allein kann die *Existent* geschichtlichen Daseins verändern.“⁸⁷

Ausgerechnet in dem Heft von Rudolf Hilferdings „Die Gesellschaft“, das dem achtzigjährigen Eduard Bernstein „in dankbarer Verehrung“ gewidmet ist – Bernstein, der angetreten war, der Welt und dem Marxismus die Dialektik auszutreiben –, legt Marcuse 1930 seinen subjektivistischen, antimaterialistischen Dialektik-Begriff dar: „Im eigentlichen Sinne dialektisch ist nur das eigentlich Geschichtlich-Seiende: die menschliche Existenz in ihrer Wirklichkeit ... Konkrete Dialektik betrifft das Geschehen als Seinsart des menschlichen Daseins.“⁸⁸ Ob sich Heideggers Philosophie konsequent und prinzipiell auf diese Geschichtlichkeit richtet, stellt er dann allerdings vorsichtig in Frage.⁸⁹

Weiter ist Fritz Heinemanns Buch „Neue Wege der Philosophie“ im Zusammenhang dieser Indizienkette zu nennen. Heinemann, von dem vermutlich der Begriff „Existenzphilosophie“ stammt, interpretiert Heidegger wie Marx anthropologisch auf dem Raster einer geistesgeschichtlichen Typologie philosophischer Entwicklung nach dem Dreischritt Geist – Leben – Existenz als Existenzphilosophen; das Leben revoltiert gegen den Rationalismus, „und über beide triumphiert endlich ein neues Prinzip, das jenseits des Gegensatzes den Menschen in eine Totalität des Daseins zurückführen möchte, das der Existenz“⁹⁰. „Dieses Leben, das in sich geformt und gestaltet ist, das überdies seine Formungs- und Gestaltungsprinzipien in sich enthält und sich dessen bewußt ist, nennen wir Existenz.“⁹¹ (Bemerkenswert, wie Heinemann die Verklammerungs-Struktur von „Existenz“ be-[138]schreibt.) Exponenten der Existenz-Phase vor Heidegger sind nach Heinemann außer Marx: Feuerbach und Kierkegaard; aus früheren Epochen reihen sich typologisch ein: Paulus, Augustin und Luther.⁹² Heinemanns Dreier-Rhythmus folgt auch die Heidegger-Interpretation Helmut Folwarts.⁹³

⁸⁷ H. Marcuse, Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, in: H. Marcuse/A. Schmidt, Existenzialistische Marx-Interpretation, a. a. O., S. 83 f. (auch enthalten in H. Marcuse, Schriften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980). – C. A. Hoberg, Das Dasein des Menschen, Zeulenroda 1937, referiert 14. Becks Heidegger-Marx-Verweisung, und er fährt fort: „Den wissenschaftlichen Marxismus hat diese Erkenntnis (sc. der tätigen Seite – W.-D. G.) vor doktrinärer Erstarrung allerdings nicht bewahren können. Aber wir haben doch im politischen Kampf gegen den praktischen Marxismus gelernt, daß die wirksame revolutionäre Tat über die Wirklichkeit entscheidet. Sollten wir uns diese Erkenntnis nicht auch für die Philosophie zunutze machen können? Der tiefe und fruchtbare Gegensatz zwischen der Tat als schöpferischer Leistung und dem Vollzug eines ökonomischen ‚Gesetzes‘ würde sichtbar werden. Interessant ist, daß K. (sic!) *Marcuse* im Anschluß an Heidegger eine Theorie der revolutionären marxistischen Tat versucht hat (‚Philosophische Hefte‘, Jahrg. I, 1928). Ein solcher Versuch muß natürlich daran scheitern, daß das Besorgen bei Heidegger zusammen mit der gesamten Alltäglichkeit zugunsten der angstvollen Entschlossenheit entwertet wird ... Trotzdem bleibt es anregend, daß Heidegger als erster darauf hinweist, wie andersartig die Welt in der Sicht des tätigen Menschen erscheint gegenüber der Beschaulichkeit des Schreibtischphilosophen.“ (S. 96, Anm. 14)

⁸⁸ H. Marcuse, Zum Problem der Dialektik, in: Die Gesellschaft, Berlin, 1/1930, S. 27 f. (Der Aufsatz ist auch enthalten im Bd. 1 von H. Marcuse, Schriften, Frankfurt am Main 1980)

⁸⁹ Ebenda, S. 29. Die auf S. 15 f. an Marcks Heidegger-Deutung vorgenommene Kritik scheint mir nicht stichhaltig zu sein.

⁹⁰ F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929, S. X.

⁹¹ Ebenda, S. 373.

⁹² Ebenda. – Auch bei Heinemann spielen Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und die Verdinglichungs-Thematik eine Rolle (z. B. S. 393).

⁹³ H. Folwart, Kant, Husserl, Heidegger – Kritizismus, Phänomenologie, Existenzialontologie, Ohlau 1936 (Habil., Breslau 1934). Bis 1933 hieß der Autor Folwortschny.

Damit ist längst auch die oben genannte zweite Frage angesprochen: Hat Heidegger vor dem Abschluß von „Sein und Zeit“ über Lukács „Geschichte und Klassenbewußtsein“ hinaus Schriften von Marx und Engels oder gar Lenin unmittelbar gekannt? Wie gezeigt, ist gleich nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ einigen Zeitgenossen eine gewisse Nähe dieses Werkes zu Karl Marx (oder: Lukács-Marx) aufgefallen, die harmonisierend als originäre philosophische Verwandtschaft interpretiert wurde. Später konstatierte Goldmann eine Beeinflussung Heideggers durch Lukács, betonte aber zugleich den Gegensatz Heideggers zu jeglicher Marx-Orientierung. Youssef Ishaghpour, Herausgeber von Goldmanns postumer Lukács-Heidegger-Schrift, spricht von der „ständigen Kontroverse mit dem Marxismus in den verschiedenen Perioden des Heideggerschen Werkes“⁹⁴. Diejenigen Autoren, denen Gemeinsamkeiten aufgefallen sind, beziehen sich, was Heidegger betrifft, zumeist auf das „In-der-Welt-sein“, das „Mitsein“ und auf den ökonomischen Aspekt der „Sorge“, und was Marx betrifft, auf die Feuerbach-Thesen, insbesondere die 6. These⁹⁵. Die Feuerbach-Thesen können zur fraglichen Zeit, jedenfalls in der Fassung, die ihnen Engels gegeben hat, als weithin bekannt vorausgesetzt werden; daß auch Heidegger sie schon damals gekannt hat, wäre nicht besonders erstaunlich. Überhaupt waren fast alle für die materialistische Dialektik wesentlichen Schriften von Marx und Engels bekannt und verbreitet, wovon auch eine umfangreiche Sekundärliteratur zeugt⁹⁶. Lukács erwähnt in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ unter anderem die „Feuerbach-Thesen“, die „Heilige Familie“, das „Elend der Philosophie“, den „Anti-Dühring“, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, das „Kapital“ und die „Kritik der politischen Ökonomie“ – einschließlich deren für die Grundlegung des historischen Materialismus so bedeutenden Teile „Einleitung“ und „Vorwort“. Noch unveröffentlicht allerdings waren Marxens „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ und die „Grundrisse der Politischen Ökonomie“.

Des öfteren erinnern Passagen von „Sein und Zeit“ dringlich an „Gegenstücke“ in Marx/Engels, „Die deutsche Ideologie“; so zum Beispiel, wenn Heidegger in „Sein und Zeit“ schreibt: „Sie (die An-[139]deren – W.-D. G.) sind das, was sie betreiben.“⁹⁷ Bei Marx/Engels heißt es: „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie.“⁹⁸ Selbstverständlich braucht es sich dabei nicht um bewußte Bezugnahme auf Texte zu handeln; der Bezug liegt in der Sache. Dennoch: Marcuse verwendet in seinem Beitrag in den „Philosophischen Heften“ 1928 das entscheidende 1. Kapitel der „Deutschen Ideologie“; konnte zuvor auch Heidegger den Text kennen? Dieses erste Kapitel wurde erstmalig 1924 auf russisch und 1926 auf deutsch⁹⁹ veröffentlicht. Nach Heideggers eigener Aussage war „Sein und Zeit“ 1925/26 in der Hauptsache fertiggestellt.¹⁰⁰

Wie dem auch sei – entscheidend ist die Tatsache, daß Heidegger seinen philosophischen Weg gegen Hegel und gegen den Materialismus – und dies in der Einheit beider Stoßrichtungen – sucht; gegen materialistische Dialektik – das heißt nun einmal: gegen die marxistische Philosophie.

Man muß sich zudem vor Augen halten, daß die geistigen Gärungsprozesse, die an seinem Ort auch Heidegger erfuhr und an denen er aktiv teilhatte, nicht allein durch den Weltkrieg, sondern vor allem auch durch die Oktober-Revolution neue Orientierungen und Strukturierungen erfahren haben. Angesichts nicht nur des theoretischen Sieges des Marxismus, sondern auch des praktischen Sieges des

⁹⁴ Y. Ishaghpour, Vorwort zu: L. Goldmann, Lukács und Heidegger, a. a. O., S. 72. – Vgl. P. Bourdieu, Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt am Main 1975 (S. 83: Heidegger negativ am Marxismus orientiert).

⁹⁵ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 6: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (Fassung F. Engels: ebenda, S. 534)

⁹⁶ Siehe Marx-Engels-Archiv (Moskau) I, hrsg. von D. Rjazanov, Reprint nach der Ausgabe 1928, Frankfurt am Main – Erlangen 1971, dort: Marxismus-Bibliographie seit 1914, v. a. Nr. 408–594. Dabei ist auch an die Marx-Rezeption im neukantianisch-orientierten Sozialismus zu denken, die Heidegger unmöglich verborgen bleiben konnte. Besprechungen, ebenda, S. 345 ff.: J. Luppold, Kant oder Marx?; G. Tymjanskij, Neuere Schriften über den historischen Materialismus, in: Marx-Engels-Archiv II, Reprint Erlangen 1971, S. 548 ff.: Deutsche Doktordissertation über Themen der Marx-Engels-Forschung.

⁹⁷ SZ, S. 126.

⁹⁸ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 21.

⁹⁹ Marx-Engels-Archiv I, a. a. O., S. 230 ff.

¹⁰⁰ M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 88.

Sozialismus¹⁰¹ war Marx zu ignorieren selbst an deutschen Universitäten¹⁰² nicht mehr ohne weiteres möglich – am wenigsten für einen Philosophen, der angetreten war, das Programm einer negativ an Hegel orientierten katholischen Weltanschauung zu realisieren; ihn mußte gewiß nicht erst die Mutter Gottes von Fatima auf das „Bedrohliche“ der Lage hinweisen.¹⁰³ Dies gilt um so mehr, als in Deutschland von 1918-1923 selbst eine revolutionäre Situation bestand. – 1923 kam Heidegger von Freiburg nach Marburg – in jenes Marburg, von dem aus 1920 bewaffnete Studenten nach Thüringen gezogen waren, um sich an der militärischen Zerschlagung demokratischer Errungenschaften der mitteldeutschen Arbeiter zu beteiligen, in jenes Marburg, in dem aber auch demokratische Intellektuelle wie der Kunsthistoriker Richard Hamann¹⁰⁴ arbeiteten.¹⁰⁵ In diesem Marburg verzog sich Heidegger nicht in einen Elfenbeinturm, sondern wußte sich inmitten des Kampfes der Geister. –

Resümierend kann festgestellt werden: Mit Sicherheit kannte Heidegger zur Zeit der Abfassung von „Sein und Zeit“ Lukács', „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und damit, wenn auch in deformierter und verstümmelter Gestalt, Grundsätze der marxistisch-leninistischen Theorie. Ob er Schriften von Marx, Engels und Lenin selbst [140] gelesen hat, muß offenbleiben. Zwar kann nur eine eingehende philosophische (und philologische) Analyse von „Sein und Zeit“ eine entscheidende Aussage rechtfertigen; aber die Vermutung ist gut gesichert, daß Heidegger – mit seinen ideologischen und standpunktbewußten Voraussetzungen und bei seinem vor und neben „Sein und Zeit“ formulierten Programm – seine philosophische Arbeit nicht nur objektiv, sondern auch bewußt und gezielt antimarxistisch weitergeführt hat.

Soweit die Untersuchungen zur Vorgeschichte von „Sein und Zeit“. Die besprochenen Arbeiten und philosophischen Schritte Heideggers haben nicht nur als Vorgeschichte, sondern auch für sich eine Bedeutung; sie zeigen philosophiegeschichtliche Entwicklungen und Wirksamkeiten an, legen innere Probleme und Widersprüche der späten bürgerlichen Philosophie offen, sie gewinnen eine eigene Gestalt und erzielen bereits selbst eine eigene philosophische Wirksamkeit.

Aber bei aller Würdigung der frühen Schriften (und der Freiburger und Marburger Lehrtätigkeit) kann nicht bestritten werden, daß Heidegger seine durchschlagende Wirkung mit „Sein und Zeit“ erreicht hat. Bezogen auf dieses Werk sind seine bisherigen Arbeiten Vorgeschichte. Sie helfen, das Hauptwerk zu interpretieren. Als bestimmbarer Teil und Aspekt von dessen Vorgeschichte im Ganzen ist ihre Kenntnis zum Verständnis von „Sein und Zeit“ unabdingbar notwendig: die Systematik erschließt sich nicht ohne die Befragung der Genese mit ihrer Möglichkeitsvielfalt, ihren Determinationen und ihrer Richtungsbestimmung.

„Sein und Zeit“ ist ein äußerst vielschichtiges und kompliziertes Werk, in dem philosophische und theologische Zusammenhänge unterschiedlicher Herkunft und Bedeutung zu einem ganzen

¹⁰¹ Der Sieg der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution brachte international im ideologischen Bereich eine Klärung und Vereinfachung der Widersprüche mit sich, zugleich aber eine durch den Anpassungszwang der bürgerlichen Apologetik und durch die allgemeine, mit gesteigerter Aggressivität verbundene Krise des Kapitalismus bedingte Komplizierung und Forcierung bürgerlicher Ideologiebildung.

¹⁰² Bei Max Weber in Heidelberg wurde Marx schon immer wissenschaftlich ernst genommen – aber Weber fungierte in Heidelberg nicht als Hochschullehrer.

¹⁰³ Kaum weniger eindringlich heißt es in der Enzyklika Quadragesimo anno 1931 „Haec edicimus: sive ut doctrina, sive ut factum historicum, sive ut ‚actio‘ consideretur socialismus, si vere manet socialismus, etiam postquam veritati et iustitiae in his, quae diximus, concessit, componi cum Ecclesiae catholicae dogmatibus non potest: siquidem ipsam societatem fingit a christiana veritate quam maxime alienam ... Socialismus religiosus, socialismus christianus pugnantia dicunt: nemo potest simul catholicus probus esse et veri nominis socialista.“ (H. Denzinger/A. Schönmetzer SJ, Enchiridion Symbolorum, 36. Aufl., a. a. O., S. 733 f., num [D] 3742, 3744.

¹⁰⁴ Vgl. z. B. H.-G. Gadamer, Philosophische Lehrjahre, Frankfurt am Main 1977, S. 15 ff. (Werner Krauss kam erst später nach Marburg.)

¹⁰⁵ Zur Geschichte Marburgs und seiner Universität siehe: Universität und demokratische Bewegung – Ein Lesebuch zur 450-Jahrfeier der Philipps-Universität Marburg, hrsg. von D. Kramer und Ch. Vanja, Marburg 1977. – K. Axelos, Einführung in ein künftiges Denken, Tübingen 1966, weist darauf hin (S. 8), daß Siegfried Landshut Heidegger-Schüler gewesen ist – der Herausgeber der Marxschen Frühschriften und damit auch der Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte von Marx (1932 als „Nationalökonomie und Philosophie“ bei Kröner, fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung als ÖPM in der MEGA, allerdings nicht identisch), die H. Marcuse dann sofort interpretiert hat: H. Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, in: Die Gesellschaft, 8/1932.

philosophischen System kombiniert und organisiert sind. Aus der Kenntnis der Vorgeschichte wird man bereits den Zugang zu einer mehrdimensionalen Lektüre des Hauptwerks finden. Durchgehend wurde in den bisherigen Kapiteln auf „Sein und Zeit“ und auch auf Heideggers spätere Philosophie verwiesen; es liegt in der Konsequenz der Sache, daß dabei manche Fingerzeige einer umfassenderen Interpretation insbesondere von „Sein und Zeit“ vorweggenommen wurden; zuweilen mußten allgemeine Kenntnisse oder Ahnungen von der weiteren Entwicklung der Heideggerschen Philosophie stillschweigend vorausgesetzt werden.

„Sein und Zeit“ ist jedoch nicht einfach nur das Resultat der Vor-[141]geschichte, sondern sowohl durch neu hinzutretende philosophische Momente als auch durch die Qualität des Systems etwas Neues, eine neue philosophische Realität, wenn auch beileibe keine neue philosophische Wahrheit. Dieses Neue in seiner systematischen Vielschichtigkeit und seinen Zielen, seinen philosophischen Widersprüchen und Aporien zu analysieren, kann hier nicht geleistet werden.¹⁰⁶

Im folgenden wird „Sein und Zeit“ dennoch durch einige Hinweise kurz weiter vorgestellt, um so die Zäsur, die zwischen den Frühschriften und „Sein und Zeit“ liegt und die beiden Seiten zugehört, von seiten des Neuen noch einigermaßen plastisch werden zu lassen. Diesem Zweck dient auch ein angehängter Interpretationsvorschlag für die §§ 43 und 44 von „Sein und Zeit“: Realität und Wahrheit.

[142]

¹⁰⁶ Dabei müßten selbstverständlich auch die Marburger Vorlesungen aus der Zeit der Abfassung bzw. des Erscheinens von „Sein und Zeit“ ausgewertet werden: Logik – Die Frage nach der Wahrheit. (Winter 1925/26), hrsg. von W. Biemel, Bd. 21 der Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1976; Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommer 1927), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Bd. 24 der Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1975.

V. Ausblick auf „Sein und Zeit“: Struktur, imperialistische Ideologie und die Aufgabe einer Entmythologisierung

„Souverain ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“, lehrt Carl Schmitt.¹ In und mit „Sein und Zeit“ stellt Heidegger in der (bürgerlichen) Philosophie den Ausnahmezustand her, und er überträgt sich die Entscheidungsgewalt. Seine „Destruktion“ der abendländischen Philosophiegeschichte² ergibt: Die „Frage nach dem Sinn von Sein“ wurde noch nie zureichend gestellt, geschweige denn beantwortet; im Gegenteil: sie wurde zunehmend verdeckt – bis Heidegger, eben hier mit „Sein und Zeit“, souverän wieder „radikal“ freilegt: Das Sein ist kein Seiendes!

Unmittelbar und vermittelt zeitigte Heideggers Souveränität für die folgenden Jahre und Jahrzehnte eine kaum zu überschätzende Wirkung und Wirksamkeit – nicht nur in der Philosophie und in der Theologie (beider Konfessionen), sondern in fast allen Wissenschaftszweigen, nicht nur in Deutschland, sondern international, von Paris über Rom und Zürich und Zagreb bis nach Kyoto und Caracas, nicht nur im konservativen Lager, sondern von der äußersten Rechten bis – sofern die Grundlinie nur antikommunistisch ist oder doch wenigstens entsprechend verwertet werden kann – zu dem, was manchmal wie eine äußerste „Linke“ aussieht.

Heideggers radikale Destruktion und sein Erscheinen als deus ex machina (oder ex gratia) sind *ein* wesentlicher Grund für den Effekt, den so mancher erfahren hat, der es einmal unternahm, „Sein und Zeit“ zu lesen: Die Gedankenführung zieht den Leser schnell und nachhaltig in ihren Bann, bis hin zum sprachlichen Duktus, und es bedarf eines erheblichen Kraftaufwandes, sich dieser Dynamik zu entziehen und die Distanz zu halten, die als eine Voraussetzung für die kritische Aufnahme und Reflexion vonnöten ist. „Heidegger zwingt“, so spricht Gregor von Rezzori in einer Satire die Kollektiv-Erfahrung aus.³

Nicht satirisch, jedoch gleichfalls bezeichnend schreibt Arnold Gehlen, der als einer der zentralen Ideologen des deutschen Imperia-[143]lismus neben Heidegger und Schmitt die Lage von einem Heidegger adäquaten Niveau beurteilt, über Heideggers „Philosophie ...“, der es bestimmt war, über Jahrzehnte in Deutschland die Herrschaft an sich zu ziehen und auch im Ausland beachtliche Eroberungen zu machen“⁴. – Mit Heideggers „Sein und Zeit“ also bricht eine neue Epoche der Philosophie und des Denkens an. Dies kommt der verbreiteten Ahnung entgegen: so wie bisher kann es nicht weitergehen, und reflektiert wahrscheinlich auch auf verzerrte Weise den Sachverhalt, daß die traditionelle Form der Philosophie im Wissensgebäude durch den Fortschritt der Wissenschaften in Frage gestellt und relativiert wurde; Heideggers neue Philosophie, besser: philosophischer Gestus, wäre in dieser Hinsicht eine idealistische Gegenfigur gegen die Neubestimmung der Aufgabe der Philosophie, wie sie die historisch-materialistische Theorie vornimmt.

„Sein und Zeit“ ist nicht einfach ein philosophisches Werk, das einschlägt; es ist ein *Mythos*. Mit einer sich selbst beglaubigenden und eifersüchtigen Autorität kommt es aus heiterem bzw. verhangenem Himmel. Die Entmythologisierung, zu der die vorliegende Arbeit beitragen möchte, erfordert den Nachweis, daß „Sein und Zeit“ keine creatio ex nihilo oder ex genio darstellt, sondern im Zusammenhang einer einsehbaren und rational zu verfolgenden kontinuierlich-diskontinuierlichen Entwicklung der denkkraftigen und zielbewußten gläubigen Existenz Heideggers steht. Dafür, wie umgekehrt der Heidegger-Mythos aufgebaut und gepflegt wurde, kann folgendes als Symptom stehen: Das Eislersche Wörterbuch weiß 1927, woher der philosophisch eingebürgerte Begriff „Existenzial“

¹ C. Schmitt, Politische Theologie, München und Leipzig 1922, S. 9.

² SZ, §1 (S. 2 ff.)

³ G. von Rezzori, Herr Nagoschiner empfiehlt Heidegger, in: Die österreichische Furche, 11. Jg., Nr. 22, Wien 1955, Beilage Pfingsten.

⁴ A. Gehlen, Ein anthropologisches Modell, in: The Human Context, Vol. 1 No. 1, The Hague 1968, S. 2. „Sie (die Erklärung für den Erfolg) liegt darin, daß bei sehr Vielen, besonders jungen Menschen nicht mehr dogmatisch fixierte christliche Bestände, also Residuen in Bewegung gesetzt wurden, und zwar mit einer Terminologie, die philosophisch und neu war, aber doch erfahrungsnah. Sie ging der theologischen parallel ...“ (ebenda) – Zur imperialistischen Qualität der Theorie A. Gehlens siehe [W. Rügemeier, Philosophische Anthropologie und Epochenkrise, Köln 1979](#).

stammt, nämlich von Avenarius, und verweist zusätzlich auf H. Höffding.⁵ Das Rittersche Wörterbuch, das die Tradition Eislers fortsetzt, weiß davon 1972 nichts mehr.⁶ Es gibt nur noch Heidegger. Hat man nicht wenigstens einen Blick ins Vorgänger-Wörterbuch geworfen?⁷

Der Mythos von „Sein und Zeit“ lebt wesentlich auch von der werkeigenen Sprache, die den Eindruck des Neuen, der Singularität und der inneren Autarkie in ihrer Unvergleichbarkeit erweckt und bestätigt. Sie gehört zur Gestalt der strukturellen Unehrllichkeit. Heidegger selbst begründet und rechtfertigt die Gewaltsamkeit seiner Sprache, die systematisch in erster Linie im Zusammenhang mit der in „Sein und Zeit“ enthaltenen Ideologietheorie abzuhandeln wäre, unter Berufung auf Formulierungen, „die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden“⁸, mit den Bedürfnissen des Ausdrucks, die aus der Aufgabe der neuen, radikalen Ontologie erwachsen.⁹ – Ähnlich rechtfertigte Avenarius seine Spezial-Sprache mit der [144] Absicht, „dem Mißverstehen gewonnener Bestimmungen durch besondere technische Termini vorzubeugen“¹⁰ sein Trost an die Menschheit: „Im übrigen habe ich bereits zu beobachten Gelegenheit gehabt, wie schnell sich bei einigem Entgegenkommen die vorgeschlagenen Termini einlebten und ihre guten Dienste taten.“¹¹ Wenig entgegenkommend bemerkte Lenin zu diesem „Kauderwelsch“: „Die Genialität von Marx und Engels äußerte sich denn auch unter anderem darin, daß sie das gelahrte Spiel mit neuen Worten, mit ausgetüftelten Termini und schlaun ‚Ismen‘ verachteten und einfach und unumwunden erklärten: es gibt eine materialistische und eine idealistische Linie in der Philosophie ...“¹²

Heidegger operiert in „Sein und Zeit“ mit zwei Sprachebenen und der Flexibilität ihrer Einheit.¹³ Er schreibt zugleich in einer philosophischen Spezialsprache und einer „lebensnahen“, auf bestimmtem Boden spontan eingängigen Alltagssprache. Gerade in dieser terminologischen Ambiguität und Verwechslungsmöglichkeit liegt ein bedeutender, mit dem Inhalt verbundener Wirkungsgrund der Philosophie Heideggers seit „Sein und Zeit“. Liest man „Sein und Zeit“ vom „Scotus“ her, so erkennt man in der Einheit der zwei Sprachebenen und Sprachstile das Modell der Einheit von Scholastik und Mystik, von Ziel und Macht wieder. Die eine Sprache dient der Entfaltung philosophischer Rationalität, die andere arbeitet mit Assoziationen gängiger Erfahrungen und Wertungen und appelliert geschickt an diese; dabei fungiert lebensphilosophisches und expressionistisches Reizvokabular¹⁴ um so wirkungsvoller, als es aus einer gewissen zeitlichen Distanz relativ kalkuliert eingesetzt werden kann. Die eine Ebene verdeckt die andere – ein Verwirrspiel, in dem die Möglichkeit dauernder Gewichtsverlagerung von der Alltäglichkeit und ihrer spontanen Plausibilität zur philosophischen Abstraktion und ihrer Plausibilität und umgekehrt Heidegger immer *die* Seite als maßgeblich deklarieren läßt, die gerade opportun ist: Ick bin all door. Diese „Strategie“ kann aber als solche nur durchgehalten werden, wenn beide Ebenen nicht äquivalent sind, sondern die *Philosophie* die Oberhand behält und die primäre und steuernde Instanz bleibt, bei aller auch in diesem Verhältnis wirksamen Herr-Knecht-Dialektik. Andernfalls wäre der langanhaltende, von ephemeren Konjunkturen weitgehend unabhängige Erfolg dieser Philosophie kaum zu erklären.

⁵ R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 1, Berlin 1927, S. 425.

⁶ Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 862.

⁷ Vgl. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg ²1955, S. 225. „Existenzial“: „von Heidegger (S. u. Zt., 44) eingeführter Ausdruck“. Dictionaire de la langue philosophique, par Paul Foulquié, Paris 1962, S. 247. „Existenzial“: „Néolog. créé par Heidegger“. – (Unter einem Aspekt handelt es sich beim Heideggerschen „Existenzial“ um die Ontologisierung der mit dem Existenzialurteil gegebenen logischen Probleme, die ein Thema seiner Dissertation waren.)

⁸ SZ, S. 39.

⁹ Ebenda, S. 38 f. – Daß Heidegger zur gleichen Zeit auch ganz „normal“, sachlich, nüchtern und informativ schreiben konnte, belegt sein Aufsatz „Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls ...“, in: Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927, Marburg 1927.

¹⁰ R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, Bd. 1, Leipzig ²1907, S. XXV.

¹¹ Ebenda, S. XXV f.

¹² W. I. Lenin, Materialismus und Empiriekritizismus, in: Werke, Bd. 14, a. a. O., S. 142.

¹³ Vgl. W.-D. Gudopp, Philosophie der Praxis – Praxis der Philosophie: Wirkungsbedingungen der Philosophie von „Sein und Zeit“, in: Hegel-Jahrbuch 1977/78, Köln 1979, 8. 349 f., 352.

¹⁴ Auch die Offenbarungsgebärde des epochal Neuen gehört zum Bestand der expressionistischen Figuren (die ja auch viel Lebensphilosophisches enthalten).

Die Interpretation der Doppelsprachigkeit von „Sein und Zeit“ hängt aufs engste mit einem weiteren Interpretationsbezug zusammen: Wie oben ausgeführt, haben wir es bei der Philosophie von „Sein [145] und Zeit“ mit einer groß angelegten, in einem qualifizierten Sinne: imperialistischen Philosophie zu tun, die von vornherein darauf abzielt, Spontaneität zu binden und in bestimmter Weise zu richten. Dabei, und das ist das Spezifische von „Sein und Zeit“, überläßt sie die Übersetzung ins Alltagsbewußtsein (mit dem damit verbundenen Bedeutungswandel) nicht erst einem zweiten Arbeitsgang, sondern enthält diesen Vorgang, und zwar in systematisch durchgearbeiteter Weise, in sich. Wie die imperialistische Bourgeoisie versucht, kleinbürgerliche Klassen und Schichten politisch zu binden und ihren Interessen unterzuordnen, so versucht die Philosophie von „Sein und Zeit“, kleinbürgerliche (und nicht-imperialistische bürgerliche) Philosophien, Ideologien und Wirkungsfelder an eine imperialistische Grundposition zu binden und vom Bündnis mit fortschrittlicher Philosophie und Ideologie und von entsprechender Praxis abzuhalten, insbesondere von der revolutionären Theorie und Praxis der Arbeiterklasse, der materialistischen Dialektik und dem wissenschaftlichen Sozialismus. Dieser Umsetzungs- und Manipulierungsprozeß wird dadurch, daß er nicht primär als äußerer erscheint, sondern in „Sein und Zeit“ selbst hineingenommen und für diese Philosophie mit-konstitutiv ist, also auch unauffällig sich vollzieht, um so effektiver. Zugleich und in gleicher Weise dient „Sein und Zeit“ nicht lediglich als eine Sammel- und Basis-Philosophie des Imperialismus, auf deren Grundlage Philosophien und Ideologien des jeweiligen Bedarfs entwickelt werden können, vielmehr spielt sich auch dieser Ideologiebildungs- und Formierungsprozeß ansatz- und teilweise bereits *in* „Sein und Zeit“ selbst ab.

So überrascht es zum Beispiel nicht, daß sich Heidegger auf den „Nationalsozialismus“ bzw. dessen herrschende Linie „nur“ einige Jahre *unmittelbar* und distanzlos festgelegt hat (*daß* er dies überhaupt getan hat, in Übereinstimmung mit der dominierenden Fraktion der Monopolbourgeoisie und mit dem Episkopat, allerdings auch nicht)¹⁵, Heideggers Philosophie lebt eben unter anderem auch gerade davon (und dafür), sich nicht auf bestimmte Phasen des Imperialismus und auf einzelne Varianten imperialistischer Herrschaft festzulegen, sondern alle Phasen und Varianten ideologisch zusammenzuhalten und philosophisch zu „begründen“.

Ebensowenig erstaunt die Fähigkeit der Heideggerschen Philosophie, auch kleinbürgerliche antimarxistische „Marxismen“ wie zum Beispiel die Sozialphilosophie Herbert Marcuses in ihren Dienst zu nehmen, zumal wenn diese bereits in ihrer Entstehung nachhaltig von „Sein und Zeit“ geprägt wurden.¹⁶

[146] Nicht allein wirken in „Sein und Zeit“ die „Marx-Anklänge“, die ein „marxistisch“ sich gehendes kleinbürgerliches Hinter-Marx-Zurück fördern und kanalisieren können, und auch nicht nur die gerade in „Sein und Zeit“ besonders ausgeprägten und vorgeschobenen relativen und partiellen Realismen inhaltlicher Art potentiell als „Köder“ und machen verständlich, wie Heideggers Philosophie auch im Bereich marxistischer Orientierung positiv aufgenommen werden und sogar „hinter den

¹⁵ Die genauere Untersuchung der Geschichte der Heideggerschen Positionen und Tendenzen während des „Dritten Reiches“ im Zusammenhang mit den Positionsverschiebungen im katholischen Episkopat, Verschiebungen und Widersprüchen in den Zentralen und auf den Kommandohöhen des deutschen Monopolkapitals und den Entwicklungen und Widersprüchlichkeiten im „Nationalsozialismus“ und im internationalen Faschismus sowie seinem ideologischen Ambiente wäre gewiß aufschlußreich. (Es ist zum Beispiel für die imperialistische Qualität seiner Philosophie bezeichnend, daß Heidegger nicht zur Standard-Blut-und-Boden-Richtung der „deutschen Philosophie“ gehörte und manchen von deren Vertretern auch einigermaßen suspekt erschien.)

Kaum weniger interessant wäre die Untersuchung der „Entnazifizierung“ im Bereich der Philosophie in den Westzonen und der damit verbundenen inhaltlichen und personellen Vorstellungen und Strategien.

(Lediglich als Mitteilung, um zu zeigen, wie kompliziert die Sache ist, sei hier noch angemerkt, daß Werner Krauss dem Verfasser berichtet hat, Heidegger habe ihn – in Kenntnis seines ‚Krauss‘, konsequenten Antifaschismus – 1940 freundschaftlich eingeladen; 1940 – so Krauss – sei Heidegger selbst Antifaschist gewesen.)

¹⁶ Ist es abenteuerlich zu fragen, ob Heidegger mit M. Becks Zeitschriften-Unternehmung selbst unmittelbar in Verbindung stand und die Marx-Thematik möglicherweise von Heidegger selbst mit angeregt und/oder vielleicht sogar Marcuse von ihm selbst vorgeschlagen und entsprechend mit „aufgebaut“ wurde? (Die erste Besprechung von „Sein und Zeit“ im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft bezieht sich überaus positiv auf Beck: G. Flügel, Besprechung im Philosophischen Jahrbuch, 42. Bd., Fulda 1929, S. 104 ff.)

Ist es falsch zu sagen, daß Heidegger über Marcuse auch in der „Studentenbewegung“ um das Jahr 1968 mit-bestimmend gegenwärtig gewesen ist?

Linien“ wirken konnte. Es gibt eine weitere, gewichtigere Ursache für dieses Phänomen; sie liegt den anderen zugrunde: Auf verschiedene Weise wird bereits unter der alten Gesellschaftsordnung der Sozialismus vorbereitet, so durch den zunehmenden Vergesellschaftungsgrad der Arbeit und durch die Organisierung und Qualifizierung der Arbeiterklasse, wodurch sich der antagonistische Widerspruch des Systems gesetzmäßig beschleunigt verschärft „... der staatsmonopolistische Kapitalismus (ist) die vollständige *materielle* Vorbereitung des Sozialismus, seine unmittelbare *Vorstufe*“, sagt Lenin.¹⁷ Diese materielle Vorbereitung beinhaltet eine gewisse relative Strukturanalogie zwischen Imperialismus und Sozialismus (in Form der imperialistischen Vergesellschaftung), die sich – im Kontext des antagonistischen Widerspruchs – auch *ideell* widerspiegelt. Mit aller bei kurzen Aussagen über höchst komplizierte Sachverhalte und Prozesse gebotenen Vorsicht wird man im Blick auf bestimmte ideologische Erscheinungen von einer gewissen relativen und partiellen Strukturanalogie zwischen der imperialistischen Philosophie und der Philosophie des Marxismus-Leninismus reden können, die es ermöglicht, eklektisch und damit verfälschend Analogie-Momente aus dem Zusammenhang des Ganzen zu reißen und auf der Grundlage der so erhaltenen Versatz-Stücke zwanglos Gemeinsamkeiten – sagen wir: zwischen Marx und Heidegger – zu sehen. Die Erscheinung gewisser Analogien wird zunehmend (und im engsten Zusammenhang mit dem oben genannten Grund) auch durch den wachsenden Anpassungszwang hervorgerufen und verstärkt, unter dem Imperialismus und imperialistische Ideologie angesichts der realen sozialistischen Alternative und geschichtlichen Perspektive und angesichts der zunehmenden Verbreitung und Attraktivität der marxistisch-leninistischen Theorie stehen.

Ziemlich genau datierbar, seit der Mitte des ersten Weltkrieges, seit 1915/16, kann man bei Heidegger von einer qualifiziert imperialistischen Philosophie sprechen. In dieser Zeit gewinnt sie das Niveau und das Format einer umfassenden, tendenziell integrativen antimarxistischen Weltanschauung, wie die herrschende Klasse des Imperialismus sie braucht. Diese Funktion kann sie um so besser ausüben, als in ihr, wenn auch nur dank Erbschleicherei, die große Tradition der abendländischen Philosophie in wesentlichen Schwerpunkten vertreten ist, die dann geschickt mit philosophischen Strömungen der Gegenwart wie Lebensphilosophie und Phänomenologie organisch verbunden wird, mit Strömungen, die diese Tradition mehr oder weniger verraten oder von ihr abdriften. In den folgenden Jahren, in denen sich der Imperialismus weiter formiert und auch sein wesentliches Merkmal, staatsmonopolistischer Kapitalismus zu sein, immer durchgängiger – immer mehr Bereiche und immer gründlicher erfassend und organisierend – realisiert, wird auch der imperialistische Charakter der Philosophie Heideggers gemäß dem historischen Niveau und der prinzipiellen Widerspruchssituation des Imperialismus weiter durchgebildet und zu so etwas wie dem Versuch einer bürgerlichen „Konkurrenz“ zur marxistisch-leninistischen Philosophie optimiert. Mit „Sein und Zeit“ erreicht die imperialistische Philosophie ihre „Höhe“. In der betrügerischen Gebärde des Novum spiegelt sich – mit der (bürgerlich-)ideologischen Prozessen bei aller Dialektik eigentümlichen Verzögerung – die mit dem Imperialismus gegebene relativ neue Qualität des Kapitalismus, die seine historisch letzte Innovation darstellt. Zugleich spiegelt sie aktivierend und organisierend die spezifische „Dynamik“ der ökonomischen, politischen und sozialen Bedürfnisse der imperialistischen Bourgeoisie und reflektiert in dialektischer Verbindung damit auch – in zweiter Linie und durch das imperialistische Interesse gebrochen – das Bedürfnis des Volkes nach wirklicher Veränderung, realem Fortschritt und neuen sozialen Verhältnissen.

Seine Wirkungsfähigkeit besäße das philosophische System von „Sein und Zeit“ nicht, wenn es nicht, in idealistisch verzerrter und verkehrter Weise, wesentliche Momente der imperialistischen Welt und ihrer relativen und partiellen „Modernität“ und „Rationalität“ mit ihren Widersprüchen widerspiegeln und auch damit ideologische Figuren aufweisen würde, die den Interessen und Bedürfnissen der imperialistischen Bourgeoisie in hervorragender Weise entgegenkommen. Eine solche relative und partielle „Rationalität“ im irrationalen Ganzen der objektiven Realität und der Ideologie des Imperialismus hat seinen Platz und seine Funktion im imperialistischen System; sie stützt es und manifestiert zugleich seine grundlegenden zur geschichtlichen Lösung drängenden, vom System aber nicht lösba- ren Widersprüche.

¹⁷ W. I. Lenin, Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen soll, in: Werke, Bd. 25, Berlin 1970, S. 370.

In diesem Sinne spiegelt etwa der „Welt“-Begriff¹⁸ von „Sein und [148] Zeit“ Realität im imperialistischen Stadium des Kapitalismus und ist entsprechend funktionabel: Er kennt keine „Autonomie“-Residuen und keine kleinbürgerlichen Bornements – schrankenlose Interdependenz; auf der imperialistischen Weltkarte gibt es keine weißen Flecken mehr. Ebenso hat das bürgerliche Individuum seine traditionelle „Autonomie“ verloren und existiert wesentlich gesellschaftlich nicht der Welt gegenüber, sondern in der Welt. Entsprechend wird das erkenntnistheoretische Problem, das für die Geschichte der bürgerlichen Philosophie seit ihren Anfängen typisch war, überholt; der Erkennende ist schon immer „draußen“ beim Zu-erkennenden¹⁹ – Nichts scheint in dieser Philosophie tot, starr, ewig zu sein; alles erweckt den Eindruck radikaler und prinzipieller Geschichtlichkeit.

Das hört sich an, als sei von Fortschrittlichem die Rede. Der Schein trügt. Diese relative „Modernität“ hat nichts mit der Fortschrittlichkeit und den historischen Leistungen der Bourgeoisie zu tun, die Marx und Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“ begeistert und begeisternd vor Augen führen. Im Gegenteil: Es handelt sich um nichts anderes als um die letzte Anstrengung einer Klasse, deren Zukunft Vergangenheit ist, sich angesichts und trotz der prinzipiellen, gesetzmäßigen Antiquiertheit doch noch für eine Weile gegen den geschichtlichen und gesellschaftlichen Fortschritt zu behaupten; ihr Grundcharakter ist zutiefst reaktionär. (Taktische Offensiven erfolgen aus der historisch-strategischen Defensive.) Dieser Widerspruch manifestiert sich auch als der wesentliche Widerspruch der Philosophie von „Sein und Zeit“.

Der Imperialismus verschärft den Widerspruch zwischen der Produktivkraftentwicklung und den kapitalistischen Produktionsverhältnissen gewaltig. Einerseits ist die imperialistische Bourgeoisie gezwungen, die Produktivkräfte forciert weiterzuentwickeln, andererseits spitzt sie damit den für sie tödlichen Widerspruch weiter zu. Den Ideologen des Imperialismus obliegt somit die undankbare Aufgabe, den revolutionären „Gefahren“ entgegenzuwirken, ohne die Produktivkraftentwicklung mehr als unumgänglich zu behindern. „Sein und Zeit“ „löst“ dieses Problem „beispielhaft“: Einerseits wird die objektive Realität freigegeben, andererseits sofort wieder relativiert und subjektivistisch kassiert, das heißt in den subjektiven Idealismus der „existenzialen Analytik“ integriert. Dabei hat eine eigene Ideologietheorie, die sich um den Begriff des „Verfallens“ aufbaut,²⁰ in ihrer Einheit mit der sie begründenden Ontologie die pragmatisch notwendige Freigabe von Realität und die theoretische Absicherung dieser Freigabe gegen ihr innewohnende materialistische Konsequenzen [149] zugleich zu leisten, – zu versuchen, beide Positionen in ihrem variablen Verhältnis zu begreifen, philosophisch und weltanschaulich zu begründen und zu regulieren. – So wird der Leser, kaum hat er sich beispielsweise über den realitätsnahen und bewegten Weltbegriff gefreut, enttäuscht: Heideggers „Welt“ hat nicht den Charakter objektiver Realität; sie ist im Gegenteil ein „Existenzial“, eine Seinsstruktur des Daseins (des „Menschen“).

Folgerichtig zeigt sich dieser Widerspruch auch unter einem anderen Aspekt: Die Philosophie von „Sein und Zeit“ läßt den Wissenschaften so viel Spielraum, wie diese zur Durchführung ihrer unmittelbaren fachwissenschaftlichen Arbeit benötigen – und hält sie systematisch unter Kontrolle; das gilt sowohl für die Natur- als auch, in besonderer Weise, für die Gesellschaftswissenschaften – und für die nicht-heideggerische Philosophie²¹. Zudem begreift Heidegger das Verhältnis zwischen Einzelwissenschaften und Philosophie nicht als ein dialektisches des wechselseitigen Sich-Durchdringens und Weiterbringens, sondern als ein profund undialektisches: Die „Fundamentalontologie“ bleibt dem Fortschritt der Wissenschaften entzogen und kann, wenn nötig, immer gegen diese in Stellung gebracht werden. –

¹⁸ Begriffsgeschichtlich wären zur „Welt“ in „Sein und Zeit“ u. a. der theologische Welt-Begriff und der Welt-Begriff von Avenarius und der von Hussen zu beachten.

¹⁹ Zu diesen Themen vgl. den Anhang.

²⁰ Die Ideologietheorie läßt sich auch bis zum „Scotus“ zurückverfolgen.

²¹ Vermittels ihres Selbstverständnisses als Metaphilosophie verhält sich „Sein und Zeit“ gegenüber anderen Entwürfen ähnlich wie gegenüber der Realität: sie läßt sie gelten – und relativiert sie zugleich mit dem Anspruch, aus einem „ursprünglicheren“ Denken deren Abgeleitetsein zu demonstrieren. Damit hat sich Heidegger jeglicher Konkurrenz entzogen und jede andere Philosophie in seine „Verfügung genommen“.

Auf ihrer fundamentalontologischen Meta-Ebene gibt sich die Philosophie von „Sein und Zeit“ als Überholung des Gegensatzes von Realismus bzw. Materialismus und Idealismus und kann unter diesem Schein ihre antimarxistische Mission um so besser realisieren. Sie stellt sich dar als das „Dritte“, das die „Standpunkte“ relativiert und allererst begründet – und zwar nicht als irgendeine Variante unter den Ideologien des „dritten Weges“, sondern als die Philosophie des „Dritten“, die alle Varianten begründet, schlechthin.²² Sie ist immer „früher“.

Die zentrale Struktur des Gebäudes jedoch, zu dem hier einige kommentierende Bemerkungen gemacht wurden, ist die: Die existenziale Analytik und Interpretation, die „Sein und Zeit“ präsentiert, ist in ihrem Wesen nicht nur antimaterialistisch, sondern in eins damit auch antidialektisch. Die subjektivistische Kassierung der Außenwelt bestreitet zugleich grundsätzlich deren dialektische Strukturen und Bewegungsgesetze sowie die Dialektik des Erkenntnisprozesses. Die existenziale Analytik steht strategisch und prinzipiell gegen die materialistische Dialektik, und nicht nur dies: sie ist positiv der Versuch einer direkten und prinzipiellen Gegenphilosophie. Eben gerade auch daraus zieht sie ihr relatives philosophisches Niveau.

[150] 1962 schreibt Heidegger: „Statt des boden- und endlosen Geredes über die ‚Kehre‘ wäre es ratsamer und fruchtbar, sich erst einmal auf den genannten Sachverhalt einzulassen. Will man dies nicht, dann ist man auch daran gehalten, nachzuweisen, daß die in ‚Sein und Zeit‘ entfaltete Seinsfrage unberechtigt, überflüssig und unmöglich sei. Einer in dieser Weise ansetzenden Kritik von ‚Sein und Zeit‘ müßte man offenbar erst auf die Sprünge helfen (Hervorhebung – W.-D. G.).“²³

Hic Rhodus!

Die sachliche Zusammengehörigkeit von „Sein und Zeit“, der Kehre und dem weiteren philosophischen Fortgang, die Heidegger bei Gelegenheit der obigen Aufforderung hervorhebt, hat sich uns bereits aus der Analyse der Frühschriften ergeben, und zwar durchaus hinsichtlich des „Ganzen“, um das es Heidegger geht.²⁴ Wir sehen unsere Interpretation der Frühschriften bestätigt, wenn wir bei Heidegger lesen: „Demzufolge ist schon im Ansatz der Seinsfrage von ‚Sein und Zeit‘ auch das Denken auf eine Wendung angesprochen, die seinen Gang der Kehre entsprechen läßt.“²⁵

Mit dem Scotus-Buch wurde Heideggers Thema: das Ganze. Das Ganze wird dort im doppelten Sinne „transzendental“ interpretiert; es ist „von oben“ und „von unten“ zugleich zugänglich. Das Schlußkapitel „er-gänzt“ das Ganze, indem es seine Geschichtlichkeit und im „Durchbruch zur Wirklichkeit“ seine onto-logische Fülle mitbedenkt. Dieses Kapitel markiert die entscheidende Zäsur in der Entwicklung der Philosophie Heideggers. Zeitlich und inhaltlich fällt sie mit deren Übergang zur imperialistischen Qualität zusammen. Von nun an ist Heideggers Philosophie im wesentlichen „fertig“. Die weitere Gestaltung hinsichtlich des „von unten“, des „von oben“ und der Einheit beider Aspekte ergibt sich gleichsam „von selbst“.

Die Kenntnis der Vorgeschichte macht es unmöglich, „Sein und Zeit“ und Heideggers weiteres philosophisches Werk „eindimensional“ zu lesen. Auch hierin ist Heideggers Hinweis von 1962 voll zuzustimmen: „Gemäß dem in sich mehrfältigen Sachverhalt von Sein und Zeit bleiben auch alle ihn sagenden Worte wie Kehre, Vergessenheit und Geschick mehrdeutig. Nur ein mehrfältiges Denken gelangt in das entsprechende Sagen der Sache jenes Sachverhalts.“²⁶

Gegen Einfalt gewappnet, wendet man sich der leitenden Frage von „Sein und Zeit“ zu, der Frage, die aussieht, als wäre sie das Einfache, das schwer zu verstehen ist, der „Frage nach dem Sinn von

²² A. Gehlen, Ein anthropologisches Modell, a. a. O., verweist auf „die Tatsache, daß für viele Studenten in zugleich katholisch und kommunistisch beeinflussten Ländern ein ‚tertium datur‘ erreichbar schien ...“ (S. 3), sc.: mit der Philosophie Heideggers. (Nicht zuletzt wäre dabei auch an den philosophischen Einfluß Heideggers in Kroatien mit seiner ausgeprägt katholischen Tradition zu denken.)

²³ M. Heidegger, Vorwort zu W. J. Richardson SJ, Heidegger – Through Phenomenology to Thought, The Hague 1963, S. XIX.

²⁴ M. Heidegger, Vorwort zu ..., a. a. O.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Ebenda, S. XXIII.

„Sein“²⁷. Was liegt alles schon in dieser Formulierung! Heidegger fragt nicht nach dem Sein, sondern nach dem Sinn von Sein. Er [151] packt den Leser zunächst mit der Assoziation „Sinn des Lebens“. „Sein und Zeit“ verlangt jedoch präzises und formales Denken. Allein die Vielfältigkeit von „Sinn“ enthält schon annähernd das Ganze. Man denke etwa an den Sinn-Begriff, wie ihn Lask in „Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ entwickelt: „Sinn“ als die (onto-logische) Material-Form-Verklammerung, und an die mit diesem Begriff verbundenen Folgerungen und Möglichkeiten. Der Appell an das „existenzielle“ Sinn-Bedürfnis ist auch nicht purer Trick: In letzter Instanz, die in „Sein und Zeit“ eingeklammert ist, reflektiert Heideggers Frömmigkeit auch solche Fragen und möchte zu ihnen hinlenken.

Das scheinbar Einfache der Frage läßt alles vergessen, was man einmal wußte. Auch dies gehört zum Mythos von „Sein und Zeit“. Heidegger versteht es geschickt, die ungeheure gelehrte Arbeit, die dem Buch zugrunde liegt, und die Absicht zu verbergen: Heidegger *denkt* und zwingt den Leser, vom Punkt Null an (den natürlich Heidegger bestimmt) ebenfalls zu *denken*. –

Eine Analyse und Dechiffrierung von „Sein und Zeit“ müßte selbstverständlich zuerst immanent den Prozeß und Progreß von der Frage nach dem Sinn von Sein zur präzisierten Frage nach dem „Sinn des Seins“²⁸ herausarbeiten.

Dann wären Fragen etwa von der Art zu klären: Wie geschieht die Transformierung der logischen Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil zur ontologischen Frage in „Sein und Zeit“, und was geschieht dabei?

In welcher Weise ist vor „Sein und Zeit“ von der Differenz zwischen Sein und Seiendem die Rede? Was bedeutet diese „ontologische Differenz“ in der scholastischen Tradition, und worin liegt ihre Folgerichtigkeit für Heideggers katholische Philosophie, in Sonderheit für „Sein und Zeit“? Inwieweit nimmt Heidegger Lasks (subjektiv-idealistisch angelegte) onto-logische Differenz und Verklammerung von Sein und Seiendem auf, inwieweit funktioniert er sie metaphysisch um? „Es ist somit zwischen dem Seienden oder dem Seinsmaterial, dem Sein des Seienden oder der Seinskategorie und dem Seinsgebiet oder dem aus Material und Kategorie bestehenden Sinn ... zu unterscheiden“, heißt es immerhin bei Lask.²⁹ Die Frage nach dem „Sinn von Sein“ könnte dann im Blick auf den Formcharakter des Seins, auf den Sinncharakter des Seinsgebiets als die Frage nach der übergreifenden Verklammerung des urbildlichen onto-logischen Sinns übersetzt werden, nach einer Verklammerung, bei der dieses „Sein“ wiederum in der Position des Materials steht: letztlich nach der „me-[152]taphysischen Verklammerung durch die Transzendenz“, wie sie im „Scotus“ vorgestellt worden ist.

Zu fragen ist nach der Struktur und dem Wesen der existenzialen Verklammerungsganzheit, nach dem Grund der Einheit von Sein und Wahrheit – auch hier unter Berücksichtigung der spezifischen Laskschen onto-logischen Wahrheit³⁰, die aus der „Umgoltenheit“ des Materials und vielleicht auch aus der inneren als Widerspiegelung auffaßbaren Dualitätsstruktur des (wahren) Dings resultiert, nach welcher sich die Form dem undurchdringlichen formbestimmenden Material lediglich anschmiegen kann; zu fragen ist nach der Zentralposition der Existenz und ihrer Verklammerungsstruktur und der (augustinischen?) „Lichtung“ und nach der Bedeutung des strukturellen Aufbaus für die Einheit und Vermittlung des *Ganzen*. Vor allem: Was ist das *ganze* Ganze, auf das hin und von dem her zu interpretieren ist? Die „metaphysische Verklammerung“? Wenn ja: Wie verhält sich begrifflich das explizite zum anonymen Ganzen?

²⁷ SZ, S. 1.

²⁸ Ebenda, S. 437.

²⁹ E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, in: Gesammelte Schriften, hrsg. von E. Hernigol, Bd. 2, Tübingen 1923, S. 47.

In solchem Zusammenhang verwendet Lask auch den kritischen Begriff „seinsvergessen“ – ein „original Heideggerscher Terminus“: von Lask übernommen. (Ebenda, S. 84)

Allerdings kann Lask nicht von „Sinn von“ reden, da „Sinn“ bei ihm die Sache selbst bezeichnet. (Ebenda, S. 34, Anm.) Klingt das Thema z. B. nicht etwa bereits in „Neuere Forschungen über Logik“ von 1912 – im Zusammenhang mit der Vorstellung Emil Lasks – an (L, S. 24)?

³⁰ E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., z. B. S. 39-42.

Was ist der fundamentaltheologische Sinn des Seins in „Sein und Zeit“? Wie verhält sich dieser Begriff zu den Transzendenzien und Zur Transzendenz?

Wie findet gegebenenfalls die permanente Auseinandersetzung mit dem Marxismus statt? Wie löst Heidegger die Frage des Anfangs der philosophischen Darstellung, und wie stellt er hier die Weichen? Heidegger setzt ein beim Menschen – nein, nicht beim Menschen, sondern gerade nichtanthropologisch beim „Dasein“, als dessen Wesen die „Welt“-Bezüge, auch als Bezugssystem der „Praxis“, analysiert werden. Die Geschichte des philosophischen Anfangs von Hegel über Feuerbach zur „Deutschen Ideologie“ von Marx und Engels scheint hier – gegen die philosophiegeschichtliche Entwicklung – wiederholt und aufgehoben zu werden. Die antimaterialistische und antidialektische Realisierung führt zu einem allgemeinen Sein zurück. Was ist der „Sinn“ dieses Seins?

Solche und viele andere Fragen zu „Sein und Zeit“, die zum Teil auch schon im Gang dieser Arbeit direkt oder indirekt angesprochen wurden, sind weder schnell noch kurz noch leicht zu beantworten, wenn die Aufgabe sein soll, „Sein und Zeit“ zu entmythologisieren.

Dies kann mit Erfolg nur durch eine umfassende, nichtpartikuläre Analyse des Werks geschehen, die dessen Systemcharakter Rechnung trägt, allseitig die wesentlichen und wichtigen Zusammenhänge und auch die innere „Folgerichtigkeit“ zusammen mit den bezeichnenden Widersprüchen aufspürt, alle Winkel und Verstecke aus-[153]leuchtet und nichts ausläßt, bis dem Mythos auch die letzte Zuflucht entzogen ist.

Gleiches gilt für eine Untersuchung des Heideggerschen Gesamtwerks über „Sein und Zeit“ hinaus in seiner Einheit und Kontinuität wie in seiner Diskontinuität, Entwicklung und Veränderung).³¹

Dabei wäre in der Hauptsache mindestens auf folgende substantielle Momente zu achten:

– Was geschieht weiter mit und in dem Verklammerungssystem hinsichtlich seiner ihm eigenen Dynamik im Kraftfeld zwischen subjektivem und objektivem Idealismus bei einem systematisch bestimmten und bestimmenden Übergewicht des objektiven Idealismus? Wie gestaltet sich, von dieser Dynamik abhängig, das Moment der Bewegung und der Geschichtlichkeit, das mit „Sein und Zeit“ ins philosophische System integriert wurde?

(Stichwort: Kehre; Seinsgeschichte; auch: Sprache)

– Wie verhält sich weiterhin die Relation von antimaterialistischer und irrationalistischer Anlage einerseits und der relativen und partiellen Freigabe von Realität und Rationalität andererseits? Welche Verschiebungen finden aus welchen „inneren“ und „äußeren“ Gründen statt?

(Stichwort: qualitativ zunehmender Irrationalismus bei strukturell gleichbleibendem Grundverhältnis beider Seiten; Technik-Philosophie, zum Beispiel der evangelische heideggerianische Physiker C. F. von Weizsäcker)

– Was leistet Heideggers Philosophie weiter für die Aufgaben und Bedürfnisse einer (katholischen) Fundamentaltheologie?

(Stichwort: weiterhin in gezielter Systematik wesentliche Offenheit des Menschen zur Transzendenz; analoge Abbildung theologischer Sachverhalte bzw. Denkweisen im Bereich der Philosophie; faktische positive Aufnahme auch von Heideggers späteren Schriften in der Theologie)

³¹ Die Zahl der Heidegger-Sekundär-Literatur ist immens. Aus folgenden Büchern beispielsweise kann man sich einen gewissen Ein- und Überblick zur Heideggerschen Philosophie verschaffen; die genannten Titel unterscheiden sich in Akzent- und Schwerpunktsetzung, im leitenden Interesse und im Stil sehr voneinander.

W. Biemel, Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1973; W. Franzen, Martin Heidegger, Stuttgart 1976; K. Kanthack, Das Denken Martin Heideggers, Berlin (West) 1959; O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963.

Aus der marxistischen Literatur zum Gegenstand seien exemplarisch hier genannt: G. Lukács, Existenzialismus oder Marxismus, Berlin 1951; G. Mende, Studien zur Existenzphilosophie, Berlin 1956; Th. Schwarz, Sein, Mensch und Gesellschaft im Existenzialismus, Frankfurt am Main 1973; G. I. Patent, Zur Kritik der Existenzphilosophie Martin Heideggers, Berlin und Frankfurt am Main 1979; H.-M. Gerlach, Martin Heidegger. Denk- und Irrwege eines spätbürgerlichen Philosophen, Berlin 1982.

– Ist Heideggers Philosophie weiterhin negativ apologetisch an der materialistischen Dialektik, an der marxistisch-leninistischen Philosophie orientiert? Wenn ja, inwiefern ist dies der Fall, und wie zeigt es sich? Werden weiter philosophische Surrogate für Materialismus und Dialektik entwickelt?

(Stichwort: „radikale Geschichtlichkeit“; idealistisch-undialektische Analogie-Entwürfe zur materialistisch-dialektischen Beantwortung der „Grundfrage der Philosophie“ und zur Basis-Überbau-Dialektik in der Seins- und Sprachphilosophie) [154]

– Wie entwickelt und gestaltet sich die philosophisch-weltanschauliche Interessenkongruenz von christlicher/katholischer Apologetik und imperialistischem Klasseninteresse, imperialistischer Ideologie in Heideggers Philosophie? Zeigen sich Widersprüche? – Wie verhält sich Heideggers Philosophie in ihrer Entwicklung aktiv-passiv in der Geschichte, der sie zugehört – und zwar im nationalen wie im internationalen Rahmen? Wie reagiert sie auf politische Konjunkturen, und wie wird dies philosophisch ermöglicht und vollzogen? – Ist die Entwicklung, Gestaltung und Akzentuierung der Heideggerschen Philosophie mit der nationalen und internationalen Entwicklung des Imperialismus und mit der Entwicklung der Systemauseinandersetzung zwischen Imperialismus und Sozialismus verbunden – wenn ja, wie äußert sich dies?

(Stichwort: Inhalt/Wesen und Wirkung/Propagierung/Einsatz/Durchsetzung der Philosophie Heideggers; Heideggers eigene politische Geschichte in ihren Schwankungen und unterschiedliche, nicht zufällige politische Tendenzen in seinen philosophischen Äußerungen³²; Ausweitung der unmittelbaren

³² Dazu nur ein beispielhafter Hinweis: 1946 konnte Heidegger in seinem „Brief über den ‚Humanismus‘“ (in: M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern ²1954 [1. Aufl. 1947]) für den Marxismus bzw. das, was er darunter verstand, vorsichtig freundliche Worte finden: „Weil aber 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, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existenzialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird. Hierzu ist freilich auch nötig, daß man sich von den naiven Vorstellungen über den Materialismus und von den billigen Widerlegungen, die ihn treffen sollen, freimacht ... 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. Wer den ‚Kommunismus‘ nur als ‚Partei‘ oder als ‚Weltanschauung‘ nimmt, denkt in der gleichen Weise zu kurz wie diejenigen, die beim Titel ‚Amerikanismus‘ nur und dazu noch abschätzig einen besonderen Lebensstil meinen. (S. 87 f.)

Und 1953 bekannte er sich – ohne sich dabei zu verraten oder die Kontinuität seiner Philosophie zu verleugnen – zur „nationalsozialistischen Revolution“; seine Philosophie „gibt“ das tatsächlich alles „her“, sie stellt mit ihrer Anlage so ziemlich alles bereit, was der (deutsche) Imperialismus ideologisch braucht: die philosophischen Grundlagen für ein ideologisches „Krisenmanagement“ von rechts wie von „links“. 1953 hat Heidegger erstmals seine Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ von 1935 (also nach den Juni-Morden des Jahres 1934) veröffentlicht: M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen ⁴1976: „Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ‚Werte‘ und der ‚Ganzheiten‘.“ (S. 152) Heidegger bekennt sich zu Europa, zum (christlichen) Abendland zwischen den USA und der SU, und zur „Mitte“ des Abendlandes: Deutschland (eine Materialisierung des „dritten Wegs“ zwischen und gegen Liberalismus/Idealismus einerseits und Sozialismus/Materialismus andererseits). Romantisierend werden die USA und die SU als technische Super-Mächte qualifiziert, kritisiert und abgelehnt; von Deutschland könne schicksalhaft die Überwindung des technizistischen Entfremdungs-Schicksals der Neuzeit ihren Ausgang nehmen. „Dieses Europa ... liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen ... Wir liegen in der Zange. Unser Volk erfährt als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk ... Gerade wenn die große Entscheidung über Europa nicht auf dem Wege der Vernichtung fallen soll, dann kann sie nur fallen durch die Entfaltung neuer geschichtlich *geistiger* Kräfte aus der Mitte.“ (S. 28 f.) „Wir sagten: auf der Erde, um sie herum, geschieht eine Weltverdüsterung. Die wesentlichen Geschehnisse derselben sind: die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmäßigen ... Die Lage Europas ist um so verhängnisvoller, als die Entmachtung des Geistes aus ihm selbst herkommt und ... sich endgültig aus seiner eigenen geistigen Lage in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bestimmt ..., was man gern und kurz als den ‚Zusammenbruch des deutschen Idealismus‘ bezeichnet ... Das Dasein begann in eine Welt hineinzugleiten, die ohne jene Tiefe war ... Die vorherrschende Dimension wurde die der Ausdehnung und der Zahl ... All dieses steigerte sich dann in Amerika und Rußland in das maßlose Und-so-weiter des Immergleichen und Gleichgültigen so weit bis dieses Quantitative in eine eigene Qualität umschlug ...“ (S. 34 f.)

antimaterialistischen Wirksamkeit über den christlichen Bereich hinaus: Japan/Buddhismus; Philosophie, Kirche und Politik in Lateinamerika; Heidegger in Strömungen bürgerlicher Ideologie im marxistisch orientierten Bereich bzw. in sozialistischen Staaten)

– Wie verhalten sich die Heideggersche Philosophie und andere bürgerliche/imperialistische Philosophien und Ideologien zueinander? Wie ergänzen und stützen sie sich arbeitsteilig, sind sie untereinander kommunikabel und (von vornherein) aufeinander angelegt?

– Wie setzt sich, unterstellt, dies sei der Fall, Heideggers philosophische Esoterik weltanschaulich in Massenbewußtsein um? Oder: Wie verhalten sich Heideggersche Philosophie und entsprechendes alltägliches Massenbewußtsein zueinander?

– Kommt im Verlauf der Entwicklung der Heideggerschen Philosophie vielleicht ganz Neues ins Spiel? Gibt es einen wesentlichen Bruch?

Am Ende wird in diesem Fall vermutlich Ernst Bloch recht bekommen: „Die richtige Antwort auf die paar bemerkenswerten Fragen, die ... selbst bei Heidegger umgehen, kann ohnehin nur vom Marxismus gegeben werden.“³³

[155]

³³ E Bloch, Vorwort zu: Gegen die Philosophie des Verfalls, Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie, Berlin 1956, S. 6. – (Unabhängig von solchen Äußerungen: Ein philosophischer System-Vergleich Bloch Heidegger wäre interessant und für das Verständnis beider Philosophen ertragreich.)

Anhang: Text-Interpretation der §§ 43 und 44 von „Sein und Zeit“ (Realität und Wahrheit)

Vorbemerkung

In gewisser Hinsicht, gerade auch im Kontext seiner Vorgeschichte, bilden die §§ 43 und 44 das Herzstück von „Sein und Zeit“. Das Buch kann von diesen Paragraphen aus gelesen werden. Überschieden sind sie mit

„Dasein, Weltlichkeit und Realität“ und
„Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit“.

In „Sein und Zeit“ hat Heidegger den Schlüssel zu einer prinzipiellen Lösungsmöglichkeit seiner im Scotus-Buch aufgestellten Postulate gefunden, nämlich die erkenntnistheoretischen Richtungen des transzendentalen Idealismus und des kritischen Realismus in einer höheren Einheit aufgehen zu lassen und die Erkenntnistheorie und Logik überhaupt ontologisch und weltanschaulich zu relativieren und zu fundieren. Es geht gar nicht primär darum, sagt Heidegger jetzt, ob und inwiefern die beiden Richtungen mit ihren Spielarten jeweils mehr oder weniger richtig oder falsch sind – obwohl sie beide ihren spezifischen Vorrang und Vorzug haben. „Es bedarf vielmehr der grundsätzlichen Einsicht, daß die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen nicht so sehr als erkenntnistheoretische fehlgehen.“¹

Der Grund für dieses Ungenügen, so Heidegger, ist darin zu suchen, daß der zureichende philosophische Boden überhaupt noch nicht gewonnen wurde, von dem aus die erkenntnistheoretische Problematik grundsätzlich angegangen werden kann. Wie sieht dieser neue philosophische Entwurf Heideggers im Ansatz aus?

Heidegger stellt die Frage nach dem Sein, nach dem Sinn von Sein. Ontologisches Fragen in solcher Allgemeinheit begnügt sich nicht damit, das Sein einer bestimmten Art von Seiendem, eines besonderen Gegenstandsbereichs – etwa der Physik oder der Geschichtswissenschaft – zu erforschen und nur nach dem Sein des Seienden zu fragen: „Alle Ontologie ... bleibt im Grunde blind ..., wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.“² Bereits durch diese [156] Primäraufgabenstellung – Sinn von Sein –, so darf man nach dem bisher zur Kenntnis Genommenen vermuten, wird jede potentiell realistische, gar materialistische Ontologie idealistisch unterlaufen und letztlich theologisch, für transzendent-transzendente Verklammerungsbezüge, offengehalten. Jedenfalls: Notwendig ist demnach eine „Fundamentallontologie“, in der alle gegenstandsspezifischen Ontologien aufgehoben sind.³ Auf der Suche nach einem Zugang zur Beantwortung der so gestellten Seinsfrage sieht Heidegger im „Menschen“ die Instanz, deren Analyse den entscheidenden Schritt nach vorn leisten könnte. Aus verschiedenen Gründen, zum Beispiel um sich vor anthropologischen Mißverständnissen zu schützen, verwendet er allerdings nicht den Begriff „Mensch“, sondern spricht terminologisch vom „Dasein“.

Das Dasein zeichnet sich – so Heidegger – vor anderem Seiendem dadurch aus, daß es bereits immer schon ein Verständnis bzw. ein Vor-Verständnis davon hat, was „Sein“ heißt, – wenn es sagt, daß Seiendes *ist*, wenn es mit Seiendem gemäß dessen Sein umgeht oder insofern es in seinem Sein ein Verhältnis zu sich selbst, zu seinem Sein, hat: „Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein ... Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.“⁴ Und da das Dasein nicht für sich allein, sondern in einer Welt existiert, gehört zu seinem Seinsverständnis schon immer auch „gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie ‚Welt‘ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der ‚Welt‘ zugänglich wird“.⁵ Hinsichtlich der Seinsfrage ist „Dasein“ das bevorzugte Seiende, da und insofern es in seiner onto-logischen Verklammerungsstruktur selbst bereits schon ein Bewußtsein dieser Verklammerung und seines (totalisierenden) Seins hat. So

¹ SZ, S. 207.

² SZ, S. 11.

³ Das klingt deutlich nach der Lehre von den Transzendentien.

⁴ SZ, S. 12.

⁵ SZ, S. 13.

verblüffend es klingt, unübersehbar weist Heideggers Begriff von „Dasein“ – in und mit seiner „Existenz“ – mutatis mutandis die analoge Struktur wie der Begriff des Proletariats in Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ auf.⁶

Das Sein des so mit Seinsverhältnis und Seinsverständnis begabten Daseins heißt in „Sein und Zeit“: die „Existenz“; die Strukturen und Wesensmomente, die das Sein des Daseins ausmachen und in denen es existenziell existiert, nennt Heidegger „Existenzialien“ und deren Gesamtheit : „Existenzialität“; die philosophische Untersuchung, die die Existenz in ihrer Existenzialität zum Thema und zur bewußten Grundlage hat, heißt: „existenziale Analytik“. So kann Heidegger beim Versuch der genaueren Bestimmung der Frage nach dem Sein formulieren: „Daher muß die Fundamentalontologie, aus der alle [157] andern erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden.“⁷

Dasein existiert nach der Konzeption von „Sein und Zeit“ in der Fülle seiner Bezüge, in deren Zusammenhängen und Gesamtzusammenhang, kurz: in der „Welt“; das bedeutet: „Welt“ und „In-der-Welt-sein“ sind konstitutive Seinsstrukturen des Daseins, sind Existenzialien und als solche Thema der existenzialen Analytik.

„Existenz“ als die Seinsweise desjenigen Seienden, dem es in seinem Sein um sein Sein zu tun ist, weist die bekannte Struktur einer Sinn-Verklammerung von Material und Form auf; sie *ist* selbst diese Verklammerung in einer ausgezeichneten Position, in die Dimension einer gewissen Bewegung und Dynamik (sich-immer-schon-voraus-sein; Transzendenz als Existenzweise) gedreht, und zwar in der Fassung, die Heidegger der Verklammerungsstruktur im „Scotus“ gegeben hat: gekennzeichnet durch Distanzlosigkeit zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen Subjekt und Objekt. Schon in der Struktur des Existenz-Begriffs liegen die prinzipielle Irrationalität und die grundsätzliche Position gegen den philosophischen Materialismus, die Dialektik, die materialistisch-dialektische Widerspiegelungstheorie und die materialistisch-dialektische Praxis-Auffassung beschlossen. Bei Emil Lask war zuerst das onto-logisch Seiende in seiner konstitutiven Verklammerungsstruktur gegeben; in einem zweiten Schritt trat die Subjektivität hinzu und mit ihr verbunden die Sphäre der Reflexivität und die Ebene der Nachbildlichkeit zum urbildlichen Sinn. Heidegger entdeckt im „Dasein“ die vorzügliche onto-logische Einheit, in der die Dimension von Reflexivität und Nachbildlichkeit von vornherein aufgehoben ist: Das „Dasein“ ist bereits an ihm selbst, in seiner primären und ursprünglichen Verklammerung, seinem eigentlichen Sinn, sozusagen „reflexiv“; was bei Lask die im Zusammenhang des Erkenntnisbegriffs auftauchende Subjektivität war, tritt hier im philosophischen Aufbau zum onto-logisch Seienden nicht hinzu, sondern ist selbst konstitutives Moment dieses Seienden in seinem Sein: das onto-logische Fundament der Seinsregion und die reflexive und nachbildliche Dimension fallen zusammen.

Darüber hinaus steht „Existenz“ in einer ausgezeichneten Verklammerungsposition: In, mit und durch die so gefaßte „Existenz“, wird man im Einklang mit scholastischer Lehre ergänzen dürfen, sind im Menschen als dem Zentralglied Welt und Transzendenz miteinander verklammert. [158]

Realität

Das Gewicht der Erkenntnistheorie als einer im Ganzen der Philosophie eigenständigen philosophischen Grunddisziplin wird im Zuge der existenzialen Analytik, wie sie in „Sein und Zeit“ durchgeführt wird, zumindest sehr stark relativiert. In der Folge einer unangemessenen Ontologie würde der Erkenntnisvorgang als ein Transzendieren von einem Subjekt zu einem vorhandenen Objekt mißverstanden, – ein Bewußtsein suche erkennend Zugang zum Realen; der existenzialen Analytik hingegen zeige sich das Erkennen als eine fundierte Weise des In-der-Welt-seins; denn als Erkennendes sei das Dasein „immer schon ‚draußen‘ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt“⁸, „drinnen“ und „draußen“ seien ihm ursprünglich eines; „das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein ‚commercium‘ des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins“⁹. Weder

⁶ Siehe Kap. IV, Abschn. „Die Frage nach Heideggers Marx-Kenntnissen“, in diesem Band.

⁷ Ebenda.

⁸ SZ, S. 62.

⁹ Ebenda.

idealistische noch realistische Lösung des Erkenntnisproblems also, meint Heidegger, sondern Relativierung des Problems der „Außenwelt“ beziehungsweise dessen Charakterisierung als Scheinproblem, das mit dem Versäumnis einer vorgängigen existenzialen Klärung des „Weltphänomens“ aufkomme: Primär sei Reales auf dem Boden des Existenzials In-der-Welt-sein zugänglich, in welchem dem Menschen Welt immer schon apriorisch erschlossen und innerweltlich Seiendes entdeckt sei – früher als alle Unterscheidung von „innen“ und „außen“.

Nicht die Frage der Unabhängigkeit des Realen vom Bewußtsein und nicht die Erkenntnistheorie stellen demnach Grundfragen der Philosophie; zu untersuchen sei vielmehr, wie der Schein entstehe, Subjekt und Welt stünden sich als zwei Instanzen gegenüber: „Zu beweisen ist nicht, daß und wie eine ‚Außenwelt‘ vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die ‚Außenwelt‘ zunächst ‚erkenntnistheoretisch‘ in Nichtigkeit zu begraben, um sie dann erst zu beweisen. Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit.“¹⁰

Auf zwei Schwerpunkte also lenkt Heidegger beim Bemühen, die fundamentale Ebene der Philosophie zu gewinnen, die Aufmerksamkeit: auf das ontologische Realitätsthema, in dem das des Erkennens begründet ist, und darauf, was man „Ideologietheorie“ nennen könnte: ein Bedenken des Denkens als ein besonderer Aspekt des Realitätsthemas, welcher erhellen soll, woher die Mißverständnisse gerade in [159] der Realitätsauffassung rühren, wie sie im ontologischen Sachverhalt selbst angelegt und bedingt sind und wie ihnen philosophisch zu begegnen sei.

Auf letzteres weist im obigen Zitat beispielsweise der Ausdruck „Verfallen des Daseins“. Dahinter steht folgender Gedankengang Heideggers: Für das Dasein sei in konstitutiver Weise bezeichnend, daß es nicht nur als es selbst existiere, sondern in seinem Sein immer schon Vorgegebenes aus der Welt übernehme und sich an die Welt verliere; es existiere grundsätzlich immer auch in der Weise des „Verfallens“ und verstehe sich zunächst nicht als Existenz, sondern von dem her, was ihm in und aus der Welt begegne, womit es zu tun habe, was es „besorge“: dem „innerweltlich Seienden“. So sei das Seinsverständnis des Daseins zunächst immer auch ein Seins-Mißverständnis, insofern es kategorial von Seiendem als Vorhandenem bestimmt werde, was die Einsicht in den grundlegenden Unterschied zwischen Seiendem und Sein verstelle. Dieser Sachverhalt, der in „Sein und Zeit“ unter verschiedenen Aspekten in verschiedenen Begriffen zur Sprache kommt: als „Verfallen“, „man“, „Uneigentlichkeit“ und ähnlich, wird von Heidegger ohne Wertung beschrieben; er hat die Qualität eines Existenzials (bzw. von Existenzialien).

Beide Aspekte, der primär ontologische und der primär ideologietheoretische, kulminieren programmatisch in dem Satz: „Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlich Seienden. Dabei wird das Sein des zunächst Zuhandenen übersprungen und zuerst das Seiende als vorhandener Dingzusammenhang (res) begriffen. Das *Sein* erhält den Sinn von *Realität*.“¹¹ Dieser Realitätsbegriff „verlegt den Weg zu einer genuinen existenzialen Analytik des Daseins ... Er drängt schließlich die Seinsproblematik überhaupt in eine abwegige Richtung ...“¹² Heidegger tut eine ontologische Orientierung an der als vorhandenem Dingzusammenhang verstandenen Realität also nicht

¹⁰ SZ, S. 206

Vgl. Lukács' Kritik der Erkenntnis- und Abbildtheorie im „Verdinglichungs“-Aufsatz: „Denn in der Lehre vom ‚Abbild‘ objektiviert sich theoretisch die – für das verdinglichte Bewußtsein – unüberwindliche Dualität von Denken und Sein, von Bewußtsein und Wirklichkeit. Und von *diesem Standpunkt* kommt es aufs gleiche hinaus, ob die Dinge als Abbilder der Begriffe oder die Begriffe als Abbilder der Dinge gefaßt werden, denn in beiden Fällen erhält diese Dualität eine unüberwindliche logische Fixierung ... Das Objekt des Denkens (als Gegenübergestelltes) wird zu etwas Subjektfremden gemacht und damit ist das Problem aufgeworfen: ob das Denken mit dem Gegenstand übereinstimmt? Je ‚reiner‘ der erkennende Charakter des Denkens herausgearbeitet wurde, je ‚kritischer‘ das Denken geworden ist, als desto größer und unüberbrückbarer erscheint der Abgrund zwischen der ‚subjektiven‘ Denkform und der Objektivität des (seienden) Gegenstandes (G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, a. a. O., S. 219) In diesem Zusammenhang weist Lukács auch kritisch auf Lasks Nachbildlichkeits-Konzeption hin. (S. 221, Anm. 2)

¹¹ SZ, S. 201.

¹² Ebenda.

schlechterdings als nichtig oder falsch ab; sie wird als abgeleitet und im Sinne einer falschen Weichenstellung als gefährlich qualifiziert; sie wird relativiert. Bereits die leitende Frage nach dem Sinn von Sein enthält ein idealistisches Präjudiz und legt auf eine antimaterialistische Fragerichtung fest; nun wird der Satz aufgestellt: der Sinn von Sein ist *nicht* Realität. Gefordert wird die kritische ontologische Fundierung von Realität in der existenzialen Analytik des Daseins: Die Frage nach dem Sinn von Sein muß „aus der einseitigen Orientierung am Sein im Sinne von Realität herausgedreht werden. Es bedarf des Nachweises: [160] Realität ist nicht *eine* Seinsart *unter* andern, sondern steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit.“¹³

Im Zusammenhang der Entwicklung der Philosophie Heideggers von seinen frühen Schriften zu „Sein und Zeit“ ist von besonderem Interesse zu beobachten, daß und wie er die beiden für ihn so wichtig gewesenen erkenntnistheoretischen Richtungen in die Ontologie transportiert und dabei entsprechend umgestaltet und wie er das Verhältnis beider nun ontologischer Möglichkeiten bestimmt: „Realismus“ bezeichnet nun nicht mehr in erster Linie eine Position, die sagt: Es gibt außerhalb des Bewußtseins eine objektive Wirklichkeit, und diese ist erkennbar; sondern er bezeichnet eine bestimmte Interpretation der Beschaffenheit des Seins selbst: eben als Realität im Sinne eines objektiven Dingzusammenhangs.

Der transzendente subjektive Idealismus wird erweitert und radikalisiert zu einer transzendentalen Ontologie. Gefragt wird nicht mehr in erster Linie: Wie wird Erkenntnis durch die Anschauungsform des transzendentalen Subjekts ermöglicht, bedingt und bestimmt; sondern die Untersuchung des *ganzen*, in bestimmter Weise verstandenen menschlichen Seins, die existenziale Analytik, fragt als philosophische Fundamentalwissenschaft umfassend nach der ontologischen Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst, aller menschlichen Tätigkeit und insbesondere auch nach den Ermöglichungsbedingungen von Wissenschaft und von Wahrheit.

Nach wie vor geht es Heidegger dabei um den Versuch, Aristoteles und Kant, Scholastik und Kantianismus zu versöhnen und in einer höheren Einheit aufzuheben. „Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das ‚Transzendente‘ ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik. Dann war *Aristoteles* nicht weniger Idealist als *Kant*.“¹⁴ Der Begriff „das Transzendente“ wird hier in bewußt schillernder und ambivalenter Bedeutung gebraucht: Er kann sowohl kantianisch verstanden werden als die Instanz, die die Bedingung der Möglichkeit für ... repräsentiert und organisiert, als auch scholastisch als Allgemeinbegriff (der Plural hieße dann: die Transzendentalien oder die Transzendentionen), der alles einzelne transzendiert, übersteigt, und daher allem einzelnen gemeinsam ist.

„Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens* schlechthin.“¹⁵ Auch diese, gemeinhin als ontologische Dif-[161]ferenz bezeichnete Verhältnisbestimmung von Sein und Seiendem hält in engster Verbindung mit und als Bestandteil der Frage nach dem Sinn von Sein vermittelt der undialektischen Konstruktion und des antimaterialistischen, zunächst scheinbar neutralen, nichts-sagenden Seinsbegriff¹⁶ das Verklammerungsganze offen und transparent und dient letztlich als Relais der metaphysischen Verklammerung durch die Transzendens.

Der relative rest-realistische und der idealistisch-transzendentalphilosophische Zug der Ontologie von „Sein und Zeit“ stehen weder gleichgewichtig noch unvermittelt nebeneinander. Die deutliche Verschiebung zugunsten der Transzendentalphilosophie, die schon im Scotus-Buch zu erkennen war, setzt sich in „Sein und Zeit“ fort: Grundlegend und gültig ist die transzendentalphilosophisch angelegte existenziale Analytik, abgeleitet, relativ und nur bedingt richtig der Realismus, dem Heidegger

¹³ Ebenda.

¹⁴ SZ, S. 208.

¹⁵ SZ, S. 38; vgl. S. 3, 14.

¹⁶ Vgl. F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“), in: Marx/Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1971, S. 40 f.

„ontologisches Unverständnis“ vorhält. „Versucht er doch, Realität ontisch durch reale Wirkungszusammenhänge zwischen Realem zu erklären.“¹⁷

Die umgreifende seinsmäßige Einheit, in der beide Richtungen zu einem neuen System aufgehoben sind, in ihrer Notwendigkeit und Folgerichtigkeit nachzuweisen und ihre innere Verhältnisbestimmung zu begründen und abzusichern, ist systemimmanent Aufgabe der erwähnten Ideologietheorie. Das realitätsorientierte Seinsverständnis, so Heidegger, setzt sich spontan so bestimmend durch, und dies – wie gesagt – nicht zufällig, daß es zur angemessenen Erfassung der Seinsfrage „den Weg verlegt“¹⁸, „die Seinsproblematik in eine abwegige Richtung drängt“¹⁹, „die übrigen Seinsmodi negativ und privativ mit Rücksicht auf Realität bestimmt werden“²⁰. „Der Begriff der Realität hat demnach in der ontologischen Problematik einen eigentümlichen Vorrang.“²¹ Entsprechend bedarf es der gewaltsamen Anstrengung, um den ursprünglichen Zugang zur Seinsfrage freizulegen, wie er der Argumentation von „Sein und Zeit“ gemäß ist: um vom realitätsorientierten Bewußtsein, vom naiven Realismus zur existenzialen Interpretation durchzudringen, die mit der existenzialen Analytik des Daseins das Sein alles Seiendes, nicht nur des „Menschen“, erschließt. Das heißt jedoch auch für die Konzeption Heideggers nicht, daß sich mit dem Realismus nicht leben und arbeiten ließe; kritisiert wird er lediglich, insofern er die Tendenz aufweist, sich gültig zu setzen und auf der philosophischen Fundamentalebene mit dem in „Sein und Zeit“ vertretenen subjektiven Idealismus zu konkurrieren, der alle objektive Realität letztlich vom – gegenüber der Transzendenz allerdings strukturell offenen – menschlichen Subjekt konstituiert sein läßt.

[162] Um dies zu verdeutlichen, hier einige Beispiele:

Ein Zentralbegriff der Philosophie von „Sein und Zeit“ ist der schon mehrfach genannte Begriff von „Welt“. Die Welt wird als „Verweisungsganzes“ beschrieben: als grenzenloses Universum, in dem alles mit allem zusammenhängt, – schrankenlose Interdependenz, frei von allen Schrebergartenidyllen und kleinbürgerlichen Bornements, – ein Allgemeinbegriff, mit dem sich arbeiten läßt und der verführerisch immer wieder auch marxistisch orientierte Philosophen an Heidegger interessiert sein ließ.²² Bei genauerem Hinsehen aber nimmt „Sein und Zeit“ diesen rationalen und realitätsnahen Begriff wieder zurück, bzw. hat ihn immer schon zurückgenommen: Diese Welt, so lernen wir, hat nicht den Charakter objektiver Realität, sondern ist im Gegenteil ein Existenzial, also eine Seinsstruktur des Daseins und ursprünglich als „menschliche“ Seinsweise zu interpretieren. Die Realitäts- und Gegenstandsorientierte Welt-Auffassung, im Existenzial „Verfallen“ als Möglichkeit angelegt, hat hier nur eine relative Berechtigung im System der ontologischen Begründungsebenen, das gegen spontan realistische oder gar materialistische Tendenzen mit philosophischer Gewaltsamkeit bewußt zu machen ist.

Oder nehmen wir den „Sein und Zeit“-Begriff des „Mitseins“. Er besagt, daß der „Mensch“ nicht für sich als Individuum existiert, sondern *wesentlich* mit anderen „Menschen“; man kann vom Dasein nicht reden, ohne von den anderen, von der Gesellschaft zu reden. Dieser Ansatz könnte, so scheint es zunächst, zu einer Soziologie führen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse und Prozesse als objektive Realität erforscht, und deckt sich mit der 6. Feuerbach-These von Marx: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist

¹⁷ SZ, S. 207.

¹⁸ SZ, S. 201.

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Ebenda.

²¹ Ebenda.

²² Dabei kommt Heidegger zunächst weitgehend z. B. auch der modernen, ihm gut bekannten Physik entgegen. „Man muß sich, um den wahren Sinn des Relativitätsprinzips aufzufassen, durchaus daran gewöhnen, nicht ‚im Raum‘ und nicht ‚in der Zeit‘, sondern in der Welt, in der Raum-Zeit zu denken.“ (H. Weyl, Raum – Zeit – Materie, Berlin ⁴1921, S. 139) Dies wäre mit „Sein und Zeit“ erst einmal durchaus möglich, jedoch verbunden mit einer Heideggerschen Drehung. Heidegger konstatiert: „Die Relativitätstheorie der *Physik* erwächst der Tendenz, den eigenen Zusammenhang der Natur selbst, so wie er ‚an sich‘ besteht, herauszustellen. Als Theorie der Zugangsbedingungen zur Natur selbst sucht sie durch Bestimmung aller Relativitäten die Unveränderlichkeit der Bewegungsgesetze zu wahren und bringt sich damit vor die Frage nach der Struktur des ihr vorgegebenen Sachgebietes, vor das Problem der Materie.“ (SZ, S. 9 f.) Einsichtig, daß da den Physikern fundamentalontologisch mit existenzialer Analytik geholfen werden muß!

es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“²³ Aber nein: Die Fundamentalontologie besagt: Daß dem so sein kann, hat seine transzendente Ermöglichungsbedingung darin, daß Mitsein ein Existenzial ist.

Oder wir lesen in „Sein und Zeit“, daß das Wesen des „Menschen“ nicht ungeschichtlich als Substanz gefaßt werden dürfe, woraus dann zum Beispiel der Satz resultiert: „Sie (die Anderen) *sind* das, was sie betreiben.“²⁴ In der „Deutschen Ideologie“ von Marx und Engels lesen wir: „Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie.“²⁵ Heidegger untersucht nun aber nicht die Realität dessen, was sie betreiben, und nicht die materiellen ökonomischen und sozialen Verhältnisse, unter denen das geschieht, sondern er führt den Leser auch hier von der Realitätsebene weg, hin zum Subjektivismus der existenzialen Analytik.

[163] Diese Reihe ließe sich fast beliebig fortsetzen. Überall begegnet uns die Figur der relativen Freigabe von Realität und deren subjektivistische Zurücknahme in die Existenzialität menschlichen Seins. Im Kern umschreibt sie das gleiche Einerseits-Andererseits, das auf der erkenntnistheoretischen Ebene bereits für Heideggers frühen kritischen Realismus bezeichnend war, der die Möglichkeit zur Weiterentwicklung sowohl der realistisch-materialistischen als auch der idealistischen Tendenz in sich trug – die Einheit des Einerseits-Andererseits, dessen innere Gewichtung Heidegger aber immer mehr zugunsten einer eindeutigen Dominanz des transzendentalen Idealismus verschob und sich dabei immer weiter von seiner ursprünglichen Position entfernte, bei der eine realistische Tendenz (in gewisser Hinsicht) überwogen hatte.

Oder anders formuliert: Haben wir mit „Sein und Zeit“ so etwas wie eine Übersetzung von Emil Lask, eine Wendung der Lask-Heideggerschen Philosophie ins Onto-logische vor uns? Wir könnten dann einerseits von der „Materialbestimmtheit der Form“ reden, was hier hieße: die Existenzialität ist keine Hypostase, sondern abhängig vom Realen und nie ohne dieses zu denken; andererseits von der „Formbedürftigkeit des Materials“, was hier hieße: die Gegenstände, die Realität, sind in die Existenzialität eingebettet, in ihr fundiert und von ihr umfaßt; die Verklammerung selbst von Material und Form, hier: von Realität und Existenzialität, ist ein Sachverhalt des Seins selbst und als solcher Thema der Ontologie. Auch eine solche Formulierung stünde im Einklang mit Heideggers Programm: Einheit von Kant und Aristoteles.

Durchaus folgerichtig und für den Subjektivismus von „Sein und Zeit“ und dessen antimaterialistische Absicherung systematisch notwendig ist es, wenn Heidegger nicht nur Welt schlechthin, sondern ausdrücklich auch die Natur als fundiertes Strukturmoment der Existenzialität des Menschen interpretiert – wie auf der anderen Seite die Eigenständigkeit der Natur konstitutives Philosophoumenon der materialistischen Philosophie ist: „Wie immer dieses Sein der ‚Natur‘ interpretiert werden mag, alle Seinsmodi des innerweltlich Seienden sind ontologisch in der Weltlichkeit der Welt und damit im Phänomen des In-der-Welt-seins fundiert.“²⁶

Die Existenz ist in sich verklammert; sie verklammert sich selbst. In dieses ihr Verklammerungssystem gehört auch die Realität; da und insofern dies der Fall ist, wird „Realität“ als abkünftiger modus auf Existenzialität hin interpretiert. Die Existenz ist das Verklammerungssystem, die das onto-logische Verklammerungsganze zentral zu-[164]sammenhält – analog dem Aufbau, den Heidegger im „Scotus“ konstruiert hat. Im „Scotus“ mußte allerdings die Bewegung – lebensphilosophisch – ins System *hinzukommen*. Hier, in „*Sein und Zeit*“, sind Bewegung, Zeit und Geschichtlichkeit in den philosophischen Entwurf integriert – mit ungefähr der gleichen Relativität, mit der etwa Realität integriert ist. – Entgegen einem möglichen ersten Eindruck ist der Subjektivismus dieser Existenz-Philosophie nicht alles und nicht das letzte, was von ihr zu sagen ist. Die (neuerliche) Wende zum objektiven Idealismus, wie sie insbesondere im letzten Kapitel des Scotus-Buches vollzogen wurde, ist auch hier nicht annulliert. Sie wurde versteckt. Vom Ganzen der „metaphysischen Verklammerung

²³ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1969, S. 534.

²⁴ SZ, S. 126.

²⁵ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 21.

²⁶ SZ, S. 211. – Bei solchen Sätzen werden auch Verwandtschaften mit der „Frankfurter Schule“ sichtbar.

durch die Transzendenz“ bleibt nur der „untere“ Teil zu sehen – zum „oberen“ Teil offen, Anknüpfung, Material und Verankerung für diesen, auf ihn angelegt, aber doch relativ autark.

Folgerichtig und dem im Scotus-Buch entwickelten Programm gemäß ist ebenso die Verbindung der prinzipiell antimaterialistischen Position mit einer prinzipiell un- bzw. antidialektischen Anlage – wie auf der anderen Seite erst die Verbindung mit der Dialektik dem Materialismus sein den Wissenschaften adäquates Niveau und seine philosophische und umfassend weltanschauliche Leistungskraft verleiht. Heideggers Verfahren der antidialektischen Konstruktion entspricht in etwa dem der antimaterialistischen: Es wird nicht gegen Dialektik polemisiert, sondern der subjektive Idealismus der „fundierenden“ existenzialen Analytik ist in seinem Ansatz in einer ausschließenden Weise undialektisch und läßt dialektischer Bewegung und Zusammenhang allenfalls auf einer abgeleiteten Ebene eine relative Berechtigung.²⁷

Mit der subjektivistischen Kassierung der Realität der Außenwelt werden zugleich deren dialektische Strukturen und Bewegungsgesetze wie auch die Dialektik des Erkenntnisprozesses bestritten: So wird zwar zu Recht ein schematisches Gegenüber von „innen“ und „außen“ kritisiert – kritisiert aber nicht im Sinne der dialektischen Einheit des Sich-einander-Bedingens und Aufeinander-Einwirkens; vielmehr wird eine „ursprüngliche“, einfache, im Vollzug gegebene Einheit „aufgewiesen“ – eine apriorische Einheit auf Kosten der Eigenständigkeit der objektiven Realität, eine Einheit, die der Dialektik keinen Raum, keine Luft läßt. 1912 hatte Heidegger vom Standpunkt des Realismus diese Identität von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand, für die es auf der Position von „Sein und Zeit“ im Rahmen der umfassenden Existenzialität allerdings keine Alternative mehr geben kann, noch ausdrücklich abgelehnt; jedoch war die Entwick-[165]lung zum Subjektivismus von „Sein und Zeit“ insofern bereits als Möglichkeit vorgegeben, als die Art und Weise des Gegenüber von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt ungeklärt blieb und die sich von der Sache her anbietende dialektische Lösungsmöglichkeit nicht ergriffen wurde. Also nicht in der doppelten Einheit von Ontologie und Erkenntnistheorie und von „drinnen“ und „draußen“, wovon die Rede war, liegt hier das Ärgernis, sondern in deren idealistisch undialektischer Begründung und Durchführung; sie ist eine Primärquelle des spezifischen Irrationalismus der Philosophie Heideggers. Die Heidegger-spezifische Verklammerungskonzeption als Alternative zu dialektischer Einheit und dialektischem Widerspruch von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, die existenzial-analytische Alternative zur dialektischen Einheit von „drinnen“ und „draußen“ und deren Begründung in der materiellen Dialektik der Welt lassen das Erkennen quasi am Erkannten kleben, – der kritische Verstand hat kein Aktionsfeld; zugleich stehen sie der Entfaltung einer historischen Kategorialität entgegen, die das Verhältnis des erkennenden Subjekts und der so verschmähten Außenwelt eben in der Materialität der Welt und in deren dialektischer Einheit systematisch zu erfassen vermöchte.²⁸

Mit der grundsätzlichen Aussperrung der Dialektik hängt auch das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften zusammen, wie es in „Sein und Zeit“ vorgestellt wird: keine Sache primär von

²⁷ Der Leser von „Sein und Zeit“ sei darauf hingewiesen, daß beispielsweise ein Vergleich von § 15 SZ („Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden“) mit einer Lenin-Passage reizvoll sein könnte: W. I. Lenin, Noch einmal über die Gewerkschaften, die gegenwärtige Lage und die Fehler Trotzki und Bucharins, in: Werke, Bd. 32, Berlin 1970, S. 84 f. („Ein Glas ist unstreitig sowohl ein Glaszylinder als auch ein Trinkgefäß. Das Glas besitzt aber nicht nur diese zwei Merkmale oder Eigenschaften oder Seiten, sondern eine unendliche Zahl anderer Merkmale, Eigenschaften, Seiten, Wechselbeziehungen und ‚Vermittlungen‘ mit der gesamten übrigen Welt ... Die formale Logik ... nimmt die formalen Definitionen ... Nimmt man dabei zwei oder mehrere verschiedene Definitionen und vereinigt diese ganz zufällig ..., so erhalten wir eine eklektische Definition, die auf verschiedene Seiten des Gegenstandes hinweist und sonst nichts. Die dialektische Logik verlangt, daß wir weitergehen. Um einen Gegenstand wirklich zu kennen, muß man alle seine Seiten, alle Zusammenhänge und ‚Vermittlungen‘ erfassen und erforschen. Wir werden das niemals vollständig erreichen, die Forderung der Allseitigkeit wird uns aber vor Fehlern und vor Erstarrung bewahren. Das zum ersten. Zweitens verlangt die dialektische Logik, daß man den Gegenstand in seiner Entwicklung, in seiner ‚Selbstbewegung‘ ..., in seiner Veränderung betrachte. In bezug auf das Glas ist das nicht ohne weiteres klar, aber auch ein Glas bleibt nicht unverändert, besonders aber ändert sich die Bestimmung des Glases, seine Verwendung, sein *Zusammenhang* mit der Umwelt. Drittens muß in die vollständige ‚Definition‘ eines Gegenstandes die ganze menschliche Praxis sowohl als Kriterium der Wahrheit wie auch als praktische Determinante des Zusammenhangs eines Gegenstandes mit dem, was der Mensch braucht, eingehen. Viertens lehrt die dialektische Logik, daß es ‚eine abstrakte Wahrheit nicht gibt, daß die Wahrheit immer konkret ist‘ ...“)

²⁸ Auch die schon mehrfach aufgetauchte Monismus-Frage wird damit in der Hauptsache unverändert reproduziert.

wechselseitiger Durchdringung, sondern von undialektisch sich zueinander verhaltenden Fundierungs- und Begründungsebenen; die Philosophie bleibt somit als Fundamentalontologie prinzipiell unangefochten und schützt und sichert einen Bereich, der sich dem Einspruch der Einzelwissenschaften entzieht und diesen von vornherein überlegen zu sein scheint.

Bei Würdigung all solcher für die Philosophie Heideggers zentraler Strukturen kann man sich des Verdachts schwer erwehren, daß die fundamentalontologisch verstandene existenziale Analytik von „Sein und Zeit“ fundamental und systematisch gegen die materialistische Dialektik, also gegen die Philosophie des Marxismus-Leninismus steht – im Einklang mit den programmatischen Andeutungen am Ende des *Scotus-Buches* und dem immer durchgehaltenen reflektierten katholischen Selbstverständnis. Zu letzterem sei angemerkt, daß zur Frage der Katholizität von „Sein und Zeit“ von Seiten katholischer Theologen mancherlei geschrieben und begutachtet worden ist. Die meisten Autoren billigen Heidegger eine authentische Katholizität zu, andere eine strukturelle Offenheit zu dieser; auch spricht [166] beispielsweise die Tatsache, daß der wichtigste Theologe des II. Vatikanischen Konzils, Karl Rahner, sich der von Heidegger bereitgestellten philosophischen Begrifflichkeit bedient, eine deutliche Sprache.

Trotz der weitgehenden inneren Folgerichtigkeit geht das System Heideggers jedoch letztlich nicht auf: Der Widerspruch zwischen der Freigabe der Realität und ihrer Erkenntnis einerseits und der subjektivistischen Zurücknahme des Freigegebenen andererseits läßt sich auch mit Hilfe der existenzialen Analytik weder glätten noch gar aus der Welt schaffen. Die Aporie führt zur Versicherung: „Daß Realität ontologisch im Sein des Daseins gründet, kann nicht bedeuten, daß Reales nur sein könnte als das, was es an ihm selbst ist, wenn und solange Dasein existiert.“²⁹ Aber sogleich fährt Heidegger weiter fort: „Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist‘ auch nicht ‚Unabhängigkeit‘ und ‚ist‘ auch nicht ‚An-sich‘ ... *Dann* kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei. Es kann jetzt wohl, solange Seinsverständnis ist und damit Verständnis von Vorhandenheit, gesagt werden, daß *dann* Seiendes noch weiterhin sein wird.“³⁰

Steckt in diesen Sätzen mehr als die Banalität, daß *Aussagen* über Seiendes nur möglich sind, solange es Menschen gibt? Wäre es nicht konsequent, wenn Heidegger aus dem Satz, daß Seiendes nicht an die Existenz von Dasein gebunden ist, die Konsequenz für den Seinsbegriff zöge: Sein ist *nicht* abhängig von der Existenzialität, sondern hat vor dieser, hat vor dem Sein des Menschen eine ontologische Priorität? Heidegger selbst versichert an dieser Stelle, es komme ihm lediglich darauf an, durch das Aufzeigen der Abhängigkeit des Seins von einem Seinsverständnis und der Realität als einer bestimmten Seinsweise der Existenzialität die Interpretation des Daseins vor einer ontologisch unzulässigen Orientierung an „Realität“ zu schützen – im Sinne des Satzes: „Die Substanz des Menschen ist die Existenz.“³¹ Doch kann die Absicht, der Gefahr einer substantialistisch orientierten Anthropologie zu entgehen, kaum mit Notwendigkeit die existenziale Interpretation der Welt begründen. Vielmehr wird die Vermutung bestärkt, Heidegger vertrete einen philosophischen Idealismus, der von und aus einer *spirituellen*, im Menschen zentrierten und ans Licht kommenden Verklammerung des Ganzen lebt.

Die zwar analog teilweise, ja in mancher Hinsicht sogar weitgehend tendenziell treffend, jedoch subjektivistisch-idealistisch verkehrt und verzerrt widergespiegelte Welt meldet auch in der Verkehrung und Verzerrung dem Philosophen ihre Materialität. [167]

Wahrheit

Die gleiche Grundbewegung des Denkens finden wir in „Sein und Zeit“ auch beim Fundamentalthema „Wahrheit“. In seiner Dissertation nannte Heidegger einen Satz wahr, insofern seine Aussage hinsichtlich ihres Gegenstandes gilt. Diese Relationsbezeichnung ‚Gelten‘ beantwortete die Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil. Die Wende von der Erkenntnistheorie und der Logik zur Ontologie mußte jedoch auch für die Lehne von der Wahrheit grundsätzliche Konsequenzen haben.

²⁹ SZ, S. 211 f.

³⁰ SZ, S. 212.

³¹ SZ, S. 117, 212.

Wenn Sache und Erkennen, res und intellegere, in der Existenzialität ursprünglich und undialektisch zusammenfallen, dann kann Wahrheit nicht, wie die Tradition das tut, als Adäquation gefaßt werden, als Übereinstimmung nämlich von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand. Entsprechend der relativen Freigabe und Anerkennung von Realität wird aber auch beim Wahrheitsstema nicht schlechterdings und von vornherein bestritten, daß es Wahrheit mit dem „Relationscharakter ‚so – wie‘“³² zu tun hat. Diese Beziehung „so – wie“ wird jetzt aber nicht im logischen Zusammenhang der Frage nach dem Sinn des Seins im Urteil, sondern im onto-logischen Zusammenhang der Frage nach dem Sinn von Sein interpretiert: ‚Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenem ontologisch gefaßt werden?‘³³

Auch bei der Untersuchung des philosophischen Wahrheitsbegriffs heißt Heideggers Modell: einerseits diesen Begriff praktikabel und funktionabel zu halten und ihn andererseits, auf einer ‚fundamentaleren‘ Ebene, antirealistisch-antimaterialistisch und zugleich antidialektisch abzusichern. Dieses Einerseits kommt tendenziell zum Ausdruck, wenn etwa gesagt wird: ‚Dabei bleibt das Erkennen im Ausweisvollzug einzig auf das Seiende selbst bezogen. An diesem Selbst spielt sich gleichsam die Bewährung ab. Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich so, wie es an ihm selbst ist.‘³⁴

Das hört sich zunächst verführerisch realistisch an; aber es enthält bereits die Tücke des oben genannten Andererseits: Unten der Hand verliert das „so – wie“ seinen Relationscharakter; es beschreibt nur noch die Identität des zu erkennenden Seienden: ‚Zur Ausweisung steht nicht eine Übereinstimmung von Erkennen und Gegenstand ... Zur Ausweisung steht einzig das entdeckt-sein des Seienden selbst, es im Wie seiner Entdecktheit.‘³⁵ Wahrheit ist für die Philosophie von „Sein und Zeit“ also ursprünglich ontologische Wahrheit – ein Gedanke, der der Scholastik wohl vertraut ist, wie [168] auch – ‚von unten‘ gesehen – der Philosophie von Emil Lask: Das Seiende ist als Seiendes selbst wahr.

Sein und Wahrheit sind als Transzendenzien gleichursprünglich, ens et verum convertuntur. In der Heideggerschen Thomas-Kant-Einheit mit ihrem eigentümlichen Schwankungsspektrum heißt das nun: ‚Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*‘³⁶

Die ontologische Wahrheit wird in „Sein und Zeit“ philosophisch ermöglicht und vorgegeben durch die undialektische Identität von Erkennen und Realität bzw. Welt; diese Identität wiederum wird gewährleistet durch die subjektivistisch gefaßte Einheit der Existenzialität und der in der Existenzialität konstitutiv aufgehobenen Seinsstruktur der Dinge. Von den Dingen her gesehen, bedeutet ontologisches Wahrsein: entdeckt-sein; unter dem – für Heidegger ontologisch früheren – Aspekt der Existenz: entdeckend-sein. Wahrsein als entdeckend-sein hat seinen ontologischen Ort im vorhin erläuterten Existenzial des In-der-Welt-seins: ‚Dieses Phänomen (das In-der-Welt-sein) ... ist das *Fundament* des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit.‘³⁷

Wenn die Philosophie von „Sein und Zeit“ Sein an die Existenz des Daseins gebunden sein läßt, wieviel eher muß dies dann für die Wahrheit gelten: ‚Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist.‘³⁸ Das wäre eine Banalität, wenn damit lediglich gesagt sein sollte, daß Erkenntnis nicht ohne einen Erkennenden möglich ist. Heidegger versteht den Satz aber grundsätzlich: ‚Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins.‘³⁹

³² SZ, S. 216.

³³ Ebenda.

³⁴ SZ, S. 218.

³⁵ Ebenda.

³⁶ SZ, S. 38, Siehe SZ, S. 14: (Über Thomas v. A.): ‚Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der „Transzendenzien“, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus entis specialis hinausliegen und die jedem Etwas ... notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden ‚zusammenzukommen‘. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima) ...‘

³⁷ SZ, S. 219.

³⁸ SZ, S. 226.

³⁹ SZ, S. 227.

So hat Heidegger nun alle im Bereich der so-wie-Relation vielleicht noch möglich erscheinenden Interpretationen seines Wahrheits-Begriffs auf ihm innewohnende rationale, gar realistisch-materialistische Tendenzen hin gründlich bestritten. Nach der subjektivistischen „Überwindung“ der objektiven Realität ist eine *objektive*, diese Realität adäquat widerspiegelnde und insofern in ihrem Inhalt objektiv gültige Wahrheit ohnehin hinfällig.

1912 hatte es Heidegger noch besser gewußt: „Gleichzeitig mit dem Aufblühen der modernen Philosophie hat die empirische naturwissenschaftliche Forschung unentwegt ihre Arbeit fortgesetzt im Sinne eines gesunden Realismus, der sie zu glänzenden Erfolgen geführt hat.“⁴⁰ Und zustimmend hatte er Külpe zitiert: „Es gibt kaum etwas [169] Unerquicklicheres als die verklausulierte Darstellung derjenigen Naturforscher, die ... fortwährend versichern, daß sie mit der Wahl realistischer Ausdrücke selbstverständlich keine realistischen Ansichten verbinden wollen ... Nur wer an die Bestimmbarkeit einer realen Natur glaubt, wird seine Kräfte an deren Erkenntnis setzen.“⁴¹

Aber auch 1927 verkennt Heidegger nicht, daß die existenziale Interpretation von Wahrheit unpraktikabel ist. Selbst mit „Sein und Zeit“ unter dem Arm muß man mit der traditionellen Adäquationsauffassung leben: Wahrheit als Übereinstimmung von Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand. Es liegt auch gar nicht im Anspruch von „Sein und Zeit“, der existenzial verstandenen Wahrheit eine Ausschließlichkeit beizumessen; es geht vielmehr um die ontologischen Fundierungsebenen und deren Zusammenhänge. Eben damit – und nur so – leistet die existenziale Analytik ja die relative Freigabe der Erkenntnis von Wirklichkeit bei gleichzeitiger philosophischer und weltanschaulicher Neutralisierung spontan materialistischer und dialektischer Tendenzen, wie sie bei wissenschaftlicher Arbeit unvermeidlich sind. Heidegger erkennt also eine relative Berechtigung der Adäquationsthese an (entsprechend der Anerkennung der aristotelischen Kategorien für einen bestimmten Bereich); die Bemühung gilt dem Nach- und Aufweis ihrer „Abkünftigkeit“ und der Notwendigkeit des Entstehens von „falschem Bewußtsein“, von „Mißverständnissen“, die – so Heideggers Auffassung – dieses Abkünftige für den gültigen Wahrheitsbegriff nehmen.

Als entdeckend-sein ist Wahrheit eine Seinsweise des Daseins, ein Existenzial; wie und indem das Dasein wesentlich in der Welt ist, ist es auch in der Wahrheit: „Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft ‚wahr‘. Dasein ist ‚in der Wahrheit‘.“⁴² Sofern Dasein, wie schon gesagt, aber wesenhaft verfallend existiert, ist es zugleich auch immer schon in der Unwahrheit. Womit nicht nur die Abkünftigkeit des in Heideggers Verständnis falschen Bewußtseins existenzial belegt wäre, sondern auch dessen realer Charakter als realer Schein und dessen Notwendigkeit – sowie der Bezug zur „absolut überwertigen“ Region und *der* Wahrheit im Ganzen der „metaphysischen Verklammerung“ offengehalten und gesichert bliebe. Das bedeutet auch, daß der Weg von der Unwahrheit zur Wahrheit gewaltsam gebahnt werden muß: „Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweils faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub.“⁴³

Heideggers philosophischer Antispontaneismus prozediert also nicht [170] auf dem Wege dialektischer Vermittlungen und nicht mit dem Ziel der Wahrheitsfindung als größtmöglicher Annäherung an den Erkenntnisgegenstand; sondern er schreitet vorwärts, genauer: *rückwärts*, auf dem Wege des Schichten abtragenden Freilegens und Entbergens zu immer gründlicherer Eliminierung der objektiven Realität und der Möglichkeit objektiver Wirklichkeitserkenntnis – bis der Wahrheitssuchet im Spiegel erblickt: sich selbst, seine Existenz (aufgrund und in ihrer Verklammerungsstruktur). Denn: „Wahrheit, im ursprünglichsten Sinne verstanden, gehört zur Grundverfassung des Daseins. Der Titel bedeutet ein Existenzial.“⁴⁴

⁴⁰ R, S. 355.

⁴¹ R, S. 363 (nach Külpe).

⁴² SZ, S. 221. – Lask empfiehlt, „kopernikanisch in ‚Sein‘ das ‚in Wahrheit‘ herauszuhören“. (E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., S. 69)

⁴³ SZ, S. 222.

⁴⁴ SZ, S. 226.

Sie ist demnach auch ontologisch früher als die Unterscheidung zwischen wahr und falsch; sie kann nicht weiter hinterfragt werden.⁴⁵ Und das vorn in der Wahrheit entdeckenden Dasein entdeckte „Seiende selbst“, zu dem es keine wirkliche Distanz mehr gibt, diktiert seine „Wahrheit“ unmittelbar – der kritischen Rationalität, der Kritik, von vornherein entzogen; der Wahrheitsbegriff von „Sein und Zeit“ ist grundsätzlich affirmativ: Kriterien der Wahrheit werden sinnlos, sie werden ausgetauscht gegen Parameter existenzialer Ursprünglichkeit hinsichtlich Entborgenheit und Verborgenheit und der Koexistenz beider; insbesondere ist mit der Dialektik und der Realität auch das Kriterium der Praxis ausgeschlossen.

Aus dem „es gilt“, das in den frühen Schriften Heideggers den Sinn des logischen Seins und der logischen Wahrheit bezeichnet hatte, ist in „Sein und Zeit“ geworden: das ontologische „es gibt“ Sein, und „es gibt“ Wahrheit/Wahrheit *ist*; Sein und Wahr-sein, bzw. Unwahr-sein sind im inneren System von „Sein und Zeit“ ontologisch *eines*, in der Existenzialität philosophisch beschreibbar und als diese existenziell lebensmäßig vollzogen. Sein und Wahrheit, beides verbal als Geschehen zu denken, bedingen und interpretieren sich wechselseitig.⁴⁶ Dabei kommt die oben vorgestellte transzendental-subjektivistische Qualität des Seinsbegriffs von „Sein und Zeit“ voll zum Tragen – wie umgekehrt der subjektivistische Wahrheitsbegriff zugleich eben diesen Seinsbegriff weiter erhellt und stützt. Heidegger formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein. Und nur weil Dasein ist als konstituiert durch Erschlossenheit, das heißt Verstehen, kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich. Sein – nicht Seiendes –, ‚gibt es‘ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit ‚sind‘ gleichursprünglich.“⁴⁷

[226]

⁴⁵ Konsequenterweise siedelt auch Lask die Unterscheidung von wahr und falsch erst auf einer logisch späten Reflexivitätsebene an, nicht im ursprünglichen konstitutiven Gegenstandsbereich. (E. Lask, Die Lehre vom Urteil, a. a. O., bzw. Gesammelte Schriften, Bd. 2, a. a. O.)

Zum Wahrheitsbegriff Lasks und dem Heideggers in „Sein und Zeit“ und den Frühschriften vgl. K. Hobe, Zwischen Rickert und Heidegger (II. Teil), in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Freiburg/München, 78 (1971)

⁴⁶ Vgl. die Begriffe „wahre Wirklichkeit“ und „wirkliche Wahrheit“: in dem lebensphilosophisch geprägten Begriffspaar ist die existenziale Einheit von Sein und Wahrheit vorgezeichnet.

⁴⁷ SZ, S. 230.

Was bedeutet dieses „es gibt“? Bei Lask ist die Kategorie „es gibt“ an die mit der Subjektivität zum onto-logischen Primärbereich hinzukommende Reflexivität gebunden und bezeichnet die Gegenständlichkeit im „blassen“ Kontext dieser Reflexivität. (E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, a. a. O., S. 142)

Moritz Schlick macht in seinem Aufsatz „Positivismus und Realismus“ (in: Erkenntnis, hrsg. von R. Carnap und H. Reichenbach, Bd. 3, 1932/33, Leipzig 1933, S. 3) darauf aufmerksam, daß „geben“ „für gewöhnlich eine dreigliedrige Relation“ bedeutet: „es setzt erstens jemanden voraus, der gibt, zweitens jemanden, dem gegeben wird, und drittens etwas, das gegeben wird. Für den Metaphysiker ist das auch ganz in Ordnung, denn das Gebende ist die transzendente Wirklichkeit, das Empfangende ist das erkennende Bewußtsein, und dieses macht sich das, was ihm gegeben wird, als seinen ‚Inhalt‘ zu eigen ... Aber nicht Dunkelheiten dieser Art sind es, die den Anlaß zu den gegenwärtigen Streitfragen geben, sondern der Erisapfel wird erst unter die Parteien geworfen mit der Frage der ‚Realität‘.“

In seinem Vortrag „Zeit und Sein“ von 1962 (in: M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969) geht Heidegger dem „es gibt“ nach und repetiert dabei wichtige Stationen, die seine Philosophie in der Seinsfrage nach „Sein und Zeit“ durchlaufen hat. Nach wie vor nennt er die Dialektik Hegels das „gewaltigste Denken der neueren Zeit“ (S. 6). Am Ende wird – in Heideggers späterem Sprachgebrauch: nichtmetaphysisch – ein eigentümlicher, spezifischer Begriff von Wahrheit (Ereignis/ *Α-λήθεια*) Sein und Zeit ontologisch vorgeordnet: „Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt es* das Ereignis. Das Eine wie das Andere sagen, bedeutet eine Verkehrung des Sachverhalts, gleich als wollten wir den Quell aus dem Strom herleiten. Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet.“ (S. 24)

Zu einigen Elementen des späteren Heidegger siehe auch W.-D. Gudopp, Stalingrad – Heidegger – Marx, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 6/1983.

Nachbemerkung

Diesem Buch liegt eine Habilitationsschrift bei der Philipps-Universität Marburg/Lahn zugrunde. Sie wurde im Sommer 1978 eingereicht; die Habilitation erfolgte im Sommer 1979. Den Vorsitz der Habilitationskommission führte Herr Professor Dr. Hans Heinz Holz.

Bei der Erstellung eines sauberen Manuskripts leisteten Frau Ina Lenzer und Frau Maria Schulz, beide Berlin (West), und bei den Vorbereitungen zur Drucklegung Frau Michaela von Behm, Frankfurt am Main, und Frau Pittelkau, Berlin, wertvolle Hilfe.

Ihnen und allen Freunden, die mit Rat und Tat zur Seite standen, danke ich herzlich.

Wolf-Dieter Gudopp