

Dietz Verlag Berlin 1956

Vorwort

Meine erste Bekanntschaft mit dem Gegenstand dieser Studien, der Existenzphilosophie vornehmlich deutscher Prägung (Martin Heidegger und Karl Jaspers), machte ich im Jahre 1931. In einer Übung im Philosophischen Seminar der Universität Breslau wurde über „Sein und Zeit“ von Heidegger referiert, und in einer Buchhandlung kaufte ich mir „Die geistige Situation der Zeit“ von Jaspers. Nur wer jene Jahre des allmählichen Hineingleitens in den deutschen Faschismus schon damals bewußt auf der Seite der deutschen Arbeiterbewegung miterlebt hat, vermag den Ingrimmm zu begreifen, den alle jene ideologischen Erzeugnisse auslösen mußten, die in den kleinbürgerlichen Schichten die ohnehin schon bestehende geistige Verwirrung direkt oder indirekt zugunsten des Faschismus verstärkten.

Weil mich die politischen Ereignisse nicht dazu kommen ließen, unterblieb vorerst die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen eines derartigen Philosophierens.

Erst nach 1945 wurde sie mir ermöglicht. Was sich 1931 in mir vorbereitet hatte, brachte 1948 eine Unterredung mit Professor Jessim zur Auslösung. Ich begann meine Gedanken zur Existenzphilosophie schriftlich zu fixieren. Dabei kam es mir in erster Linie auf die Klarstellung ihrer Funktion im ideologischen Überbau an. Darauf zielte ich mit meiner Kritik an ihr ab. Zum Ausgangspunkt nahm ich meine eigenen Kenntnisse auf dem Gebiet des dialektischen und historischen Materialismus. Daß nur der dialektische und historische Materialismus zur Voraussetzung einer solchen [6] Kritik gemacht werden kann, bedarf nach meinem Dafürhalten keines besonderen Beweises; er ist die einzige Philosophie, die uns heute darüber belehren kann, wie eine Philosophie beschaffen sein muß, um als Anleitung zum Handeln zu dienen. Insofern die Existenzphilosophie zugleich mit dem Denken auch die Handlungsweise der Menschen desorientiert, kann sie also nur vom Boden des dialektischen und historischen Materialismus aus kritisiert werden.

Die folgenden Studien wurden in den Jahren 1948 bis 1954 niedergeschrieben. Abgedruckt wurden sie zunächst in Zeitschriften („Aufbau“, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität“, „Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität“, „Einheit“, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“). Sie werden nunmehr gesammelt vorgelegt, weil Zeitschriften nicht leicht zugänglich sind, besonders schwer die Wissenschaftlichen Zeitschriften der Universitäten, die erst seit kurzem in sehr beschränkter Anzahl im Buchhandel erhältlich sind. Die letzte Studie ist eine Zusammenziehung zweier Veröffentlichungen.

Am ursprünglichen Text der Studien wurden nur ganz geringfügige Veränderungen vorgenommen; die Anmerkungen hingegen wurden auf den neuesten Stand gebracht. An der zuweilen abstrusen Wortwahl, Wortstellung und Rechtschreibung in den „existentialistischen“ Zitaten darf sich der Leser nicht stoßen; die Zitate wurden buchstabengetreu übernommen.

Jena 1955

Prof. Dr. Georg Mende

[7]

Zum ethischen Problem bei Kierkegaard und Jaspers

Versteht man unter Philosophie vorerst nichts anderes als das denkende Bemühen um Erkenntnis, so wird durch eine Eigenart existentiellen Philosophierens, die Kierkegaard mit den Worten „Das Existieren läßt sich nicht denken“¹ ausdrückt, diesem Bemühen gleichsam ein Schlagbaum als unüberwindliche Schranke in den Weg gestellt. Gerade das also, was diese Art des Philosophierens trägt und ihren eigentümlichen Gehalt ausmacht, die Existenz oder das Existieren, kann in der Besinnung darauf nicht gedacht werden. Jaspers wiederholt dasselbe mit etwas anderen Worten: Existenz lasse sich nicht erkennen, sondern nur, wie er es nennt, „erhellen“².

Ehe näher untersucht wird, was es mit dieser fundamentierenden Aussage existentiellen Philosophierens auf sich habe, sei zunächst angemerkt, daß im Begriff der Existenz vereinigt werden die beiden Begriffe Subjekt und Objekt, und zwar zugunsten des Subjekts. Die jedem Denken zugrunde liegende Subjekt-Objekt-Spaltung (weil ja jedes Denken ein Denken von jemand über etwas ist) erscheint so im Begriff der Existenz als beseitigt. Werfen wir nunmehr die Frage auf, was denn damit gemeint sei, daß man die undenkbbare Qualität der Existenz als tragenden Pfeiler des Philosophierens beachtet wissen will, so erblicken wir darin den Versuch einer Abwendung von der traditionell geübten Art des westeuropäischen Philosophierens; wenn man so will, bedeutet diese Abwendung – [8] um einen allbekanntesten philosophischen Begriff zur Verdeutlichung zu gebrauchen – die Beseitigung des Kantischen Dinges an sich im Bereich des Objektiven und die Hereinnahme dieses Begriffs in den Umkreis des Subjektiven.³

Man findet daher bei Kierkegaard die Gegenüberstellung des subjektiven und des abstrakten Denkers. Es verkörpern sich diese beiden Denkertypen in Kierkegaard und in Hegel. Die Polemik des subjektiven Denkers, die Polemik Kierkegaards, richtet sich gegen Hegel. Die Feindschaft Kierkegaards gegen Hegel erwächst aus Kierkegaards Auffassung des Christentums. Es gebe kein Christentum, sondern nur ein Christwerden, hat er mehr als einmal zum Ausdruck gebracht.

Der abstrakte Denker Hegel lebt, weil ihm die Welt die Selbstoffenbarung Gottes ist, mit dem Dasein ausgesöhnt. Das Göttliche, das sich in den objektiven gesellschaftlichen Einrichtungen (zum Beispiel den Einrichtungen des Staates) verwirklicht, wird gleichzeitig in dem objektiven Wissen des Systems erkannt. Kierkegaard, der von einer spezifischen Auffassung des Christseins her denkt, sah in solchen Ansichten eine *unangebrachte* Rechtfertigung des Weltlaufs, eine Ablenkung vom eigentlich christlichen Tatbestand des menschlichen Sündigseins.

Er ist das völlige Gegenteil eines Systematikers. Worauf es ihm ankommt, ist, die menschliche Existenz im Glauben zu verankern. Der Weg zum Glauben kann nicht und niemals über die Erkenntnis führen. Ihm ist völlig klar, daß die Entwicklung der abendländischen Philosophie eine zunehmende Verweltlichung ursprünglich christlich-religiösen Gedankenguts darstellt, und besonders unverträglich wendet er sich gegen die seit Descartes in der Philosophie übliche Methode des Zweifels. Sie ist ihm deswegen so verdächtig, weil er spürt, daß die Lösung des Zweifels mit Hilfe der Erkenntnis immer weiter von Gott wegführt. Die Begebenheiten um den Christus des neuen Testaments sind ihm das Paradox schlechthin, das Paradox, von dem Paulus sagt, daß es den Juden ein Ärgernis war [9] und den Griechen eine Torheit. Die Aneignung dieses Paradoxes kann nur durch den Glauben erfolgen, und nur so gelangt der Mensch zur Existenz. Existenz heißt die Herstellung der Verbindung zum Ewigen im Zeitlichen. Im Existieren schlägt der Mensch die Brücke zu Gott. Daher findet der subjektive Denker im Denken selbst keine Befriedigung, sondern: „Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, daß es selbst nicht denken kann“, und hierzu: „Das Paradox ist des Denkens Leidenschaft ...“⁴

Eine solche Entdeckung aber erst verhilft dem subjektiven Denker zum Existieren. Kierkegaard fragt: „Was ist nun aber dieses Unbekannte, gegen das der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft

¹ Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 7, Jena 1910, S. 27.

² Karl Jaspers, mehrfach, zum Beispiel „Philosophie“, Bd. II, Berlin 1932.

³ „Das einzige An-sich, das sich nicht denken läßt, ist das Existieren ...“ (Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 7, S. 27).

⁴ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 6, Jena 1910, S. 34.

anstößt und das den Menschen auch an seiner Selbsterkenntnis irre macht? Es ist das Unbekannte ... So wollen wir dieses Unbekannte *Gott* nennen.“⁵

Das Unbekannte aber läßt sich nicht wißbar machen. In Gottesbeweisen sieht Kierkegaard erschreckende Zeichen für das Verlorengelangen der Beziehungen zwischen Mensch und Gott.

Veranlassung für den Verlust der Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Mensch und Gott war einst der Sündenfall. Durch den Sündenfall entstieg das menschliche Geschlecht dem Zustand der Unwissenheit. Indem Kierkegaard die Thematik des neutestamentlichen „Selig sind, die da geistig arm sind“ anklingen läßt, formuliert er in seiner Schrift „Der Begriff der Angst“ mehrfach: „Unschuld ist Unwissenheit.“⁶ Trotzdem duldet sein christliches Empfinden nicht, nun etwa in heidnischen Lebensformen eine Erfüllung der Existenz für möglich zu halten. Denn gleichzeitig mit der Unschuld ist die Angst, denn Unschuld ist zu gleicher Zeit Angst. „Dies ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist.“⁷

Bis jetzt waren wir bemüht, die Kierkegaardschen Gedanken objektiv mitzudenken. Wir müssen jedoch diese Einstellung bei dem [10] von ihm aufgeworfenen Problem der Angst kritisch ergänzen, weil hier sein Denken die durch ihn selbst gesetzten Grenzen überschreitet. Wenn er rät, „in Beziehung auf Existenzbegriffe sich der Definition zu enthalten“⁸, so befolgt er seine eigene Regel in bezug auf den Begriff Angst nicht.

Warum ist denn nach Kierkegaard Unschuld Angst? Weil die Unschuld Unwissenheit ist, weil sie eben nichts weiß, sieht sie sich dem Nichts gegenübergestellt, und diese Gegenüberstellung mit dem Nichts erzeugt die Angst; eine Angst allerdings, die dann nicht beim Übergang aus der Unwissenheit zum Wissen durch Wissen aufgehoben werden kann, sondern eine Angst, die das Leben des Menschengeschlechts ständig durchzieht und nur überwunden werden kann durch den Glauben.

Man fragt sich, ob der Grad des Spekultativen noch höher geschraubt werden könne, als es hier geschieht.

Kierkegaard wird das Opfer seiner eigenen Doppelreflexion, indem er den Zustand der angenommenen ursprünglichen Unwissenheit mit dem Wissen um die Unwissenheit verwechselt. Das Wissen um die Unwissenheit kann selbstverständlich Angst erzeugen. Einem Urzustand der Unwissenheit aber die Angst beigesellen zu wollen, ist ein sinnloser Gedanke. Der Vorwurf, den Kierkegaard an einer Stelle seiner „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“ den Spekulanten macht, „die nur schreiben und schreiben, was, wenn es sozusagen durch die Tat gelesen werden soll, sich als Unsinn erweist, es müßte denn für phantastische Wesen bestimmt sein“⁹, schlägt auf ihn selbst zurück.

Überhaupt bereiten ihm etliche angebliche Widersprüche unauflösbare Schwierigkeiten. Zum Beispiel setzt er folgenden Fall, der sich aus einer Reihe ähnlicher als besonders typisch herausgreifen läßt: „Gesetzt also, es wäre die Lebensanschauung eines religiös existierenden Subjektes, daß man keine Schüler haben dürfe, daß dies Verräterei gegen Gott und Menschen sei, gesetzt, ein solcher wäre etwas dumm (denn wenn auch etwas mehr als Ehrlichkeit [11] dazu gehört, durch die Welt zu kommen, so ist doch immer Dummheit dazu nötig, sein Glück zu machen und von vielen recht verstanden zu werden) und sagte dieses direkt mit Salbung und Pathos: was dann? Ja, dann würde er verstanden werden, und es würden sich bald zehn melden, die bloß dafür, daß sie einmal in der Woche umsonst rasiert würden, ein Engagement bei der Verkündigung dieser Lehre suchten, d. h. er wäre dann besonders glücklich gewesen zu weiterer Bekräftigung der Wahrheit der Lehre Schüler zu bekommen, welche diese Lehre, daß man keine Schüler habe, annähmen und verbreiteten.“¹⁰

Es kann damit nichts anderes gemeint sein, als daß ein religiös Existierender Religion nicht lehren könne, weil sie nach seiner Ansicht nicht lehrbar ist. Aber wenn sich nicht nur zehn, sondern hundert

⁵ Ebenda, S. 36, Hervorhebung im Original.

⁶ Zum Beispiel: Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 5, Jena 1912, S. 36.

⁷ Ebenda.

⁸ Ebenda, S. 146.

⁹ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 6, S. 267.

¹⁰ Ebenda, S. 163.

fänden, die, weil er es sagt, auch sagten, daß Religion nicht lehrbar sei, so wird hierdurch nicht der geringste Widerspruch erzeugt. Denn die gemeinte Lehre, Religion sei nicht lehrbar, wird im strengsten Sinne eingehalten, denn es wird ja nicht ein Wort Religion gelehrt, sondern nur der Satz: daß sie nicht lehrbar sei.

Kierkegaard verwechselt in diesem Beispiel – wie in anderen ähnlichen – das Inhaltliche mit dem Formalen und findet aus dieser Verwechslung nicht mehr heraus. Das liegt aber daran, daß er das von uns als formal empfundene Element, weil es eine Tätigkeit darstellt, nämlich die Tätigkeit des Lehrens, als einen existentiellen Bestandteil unseres Lebens auffaßt.

Und doch führt gerade dieses Beispiel dieses närrischen Lehrers – der Lehrer sein will, obwohl ihm die Überlegung zeigt, daß seine eigentliche Lehre nicht lehrbar ist und daß, was er nun lehrt, nicht ausreicht, um eine Lehre abzugeben – in ein von Kierkegaard durchdachtes zentrales Problem, in das Problem nämlich des ethischen Sich-Verhaltens. Immer wieder liest man bei ihm Vorwürfe gegen Hegel, die darauf hinauslaufen, daß Hegel die Ethik ganz und gar vernachlässigt habe. Und es ist Kierkegaard eine gewisse Einsicht in die Gefahren eines objektiven Idealismus durchaus nicht [12] abzusprechen. Wenn er zum Beispiel seine Ablehnung des objektiven Denkens in folgende Frage und Antwort kleidet: „Was ist abstraktes Denken? Es ist das Denken, bei dem es keinen Denkenden gibt“¹¹, so gibt er mit dieser absurden Formulierung nichts anderes wieder als den Inhalt der philosophischen Quasi-Vorstellungen eines Idealismus, der ein geistiges Überreich, ein Reich der Ideen, wie etwa Plato, als existierend setzt. Freilich gibt er diese Kritik in der ebenfalls anzufechtenden Sprache des subjektiven Denkers oder subjektiven Idealisten; und wir werden gleich wieder auf ein Beispiel stoßen, das beweist, daß diese Sprache fehlerhaft ist.

Für Kierkegaard ist eigentlich das Problem der Ethik vom Problem der Existenz nicht unterschieden. Der wahrhaft Existierende handelt zwingenderweise auch ethisch, denn, wie er sagt: „Die Wirklichkeit besteht nicht in der äußeren Handlung, sondern in einem inneren Vorgange, in welchem das Individuum die Möglichkeit aufhebt und sich mit dem Gedachten identifiziert, um darin zu existieren. Dies ist Handlung.“¹²

Diesen Gedanken belegt er mit der Geschichte vom barmherzigen Samariter und betrachtet, die Situation ein wenig ausschmückend, die Handlungsweise des Leviten, der in seiner Darstellung – im Gegensatz zur biblischen – aus Furcht vor den Räubern dem Überfallenen nicht hilft. Und nun urteilt Kierkegaard über seine Handlungsweise: „Er handelte also nicht“¹³ und fährt fort: „Aber gesetzt, die Reue hätte ihn auf dem Wege eingeholt, gesetzt, er wäre eilends umgekehrt, ohne Räuber oder andere Schwierigkeiten zu fürchten, bloß in der Furcht zu spät zu kommen; gesetzt, er wäre zu spät gekommen, als der barmherzige Samariter den Leidenden schon in die Herberge gebracht hatte: hätte er dann nicht gehandelt? Ganz gewiß, und doch kam er nicht dazu, im Äußeren zu handeln.“¹⁴

[13] Hier sieht man, wie der Bedeutung des Wortes „handeln“ eine ganz spezifische, auf das Subjekt bezogene Färbung zugeteilt wird. Denn betrachten wir den ganzen Vorfall einmal von den verschiedenen Personen aus gesehen. Der Überfallene kann zum Beispiel bei sich denken: Warum handelt der Levit so, daß er mich liegen läßt? Und wenn der Levit dann, von Reue ergriffen, zurückkehrt, würde der Überfallene gar nicht merken können, daß der Levit gehandelt hat. Das deutet Kierkegaard auch an. Aber wenn er vom Leviten aussagt, daß er, indem er den Überfallenen liegen läßt, *nicht* handelt, so hat er doch nur insofern recht damit, als er die Handlungsweise des Leviten von einer dritten Instanz aus beurteilt. Der den Überfallenen liegen Lassende handelt, indem er dies tut, sowohl vom Standpunkt des Überfallenen wie von seinem eigenen Standpunkt aus. Allerdings handelt er nicht richtig, sondern verkehrt. Vom Standpunkt einer dritten Instanz aus, die ausschließlich das richtige Handeln in sich beschließt, handelt der Levit, wenn er fälsch handelt, gar nicht, nun noch weiter im Kierkegaardschen Sinne ausgeführt: weil sein Handeln der Beziehung zu jener dritten Instanz, die

¹¹ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 7, S. 30.

¹² Ebenda, S. 37.

¹³ Ebenda.

¹⁴ Ebenda, S. 37/38.

man auch als Gott bezeichnen kann, entbehrt, und er insofern auch nicht existiert; ein Nichtexistierender kann aber auch nicht handeln. In dem Augenblick aber, in dem der Levit über seinen Fehler zur Einsicht kommt beziehungsweise gekommen ist, beginnt er, wie Kierkegaard es ausdrückt, in einem inneren Vorgang sich mit dem Gedachten zu identifizieren und dadurch auch zu handeln.

Wer diese Problemlage verstanden hat, der ist jetzt auch imstande zu begreifen, wenn Jaspers als die Aufgabe der Philosophie hinstellt: „*die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, – im inneren Handeln – zu ergreifen.*“¹⁵

Das heißt mit anderen Worten, einfacher und verständlicher ausgedrückt, daß das zentrale Problem der Philosophie das ethische Problem sei.

[14] Und dies nun ist der geheime Grund für die Anziehungskraft, die die Existenzphilosophie in der heutigen Zeit auf unkritische Gemüter ausübt. Die Menschen suchen einen Halt und meinen, daß die Existenzphilosophie ihnen diesen geben könne. Hier sind nun aber einige grundsätzliche und schwerwiegende Einwände zu machen.

Die Existenzphilosophie, das ist der erste Einwand, führt nicht zur Wirklichkeit hin, sondern von der Wirklichkeit weg. Wenn man das in dieser Form ausspricht, so ist allerdings die Vorstellung von der Wirklichkeit, wie sie von uns gemeint wird, eine andere als die Vorstellung von der Wirklichkeit, wie sie von der Existenzphilosophie gedacht ist. Deshalb würde ein Existenzphilosoph dieser These seine Zustimmung versagen; und wir sehen daher unsere Aufgabe darin, klarzumachen, daß unsere Auffassung der Wirklichkeit die richtige ist. Die Wirklichkeit gibt sich uns in dem, was uns umgibt, in Dingen und Menschen und in dem, was sich über ihre gegenseitigen Beziehungen aussagen läßt. Die Wirklichkeit erschließt sich uns, indem wir handelnd in all diesem auftreten. Die Regeln und Aufgaben unseres Handelns ergeben sich uns, weil wir das Bild dieser Wirklichkeit in uns tragen, weil, hegelisch gesprochen, in uns die Wirklichkeit zum Bewußtsein ihrer selbst kommt. Durch die Hilfe der Wissenschaft, die wir betreiben, wächst der Grad der Vertrautheit mit der uns umgebenden Wirklichkeit. Die Wissenschaft ist ein Instrument zur Erkenntnis der Wirklichkeit.

Jaspers allerdings ist der Ansicht, daß es sich bei der Wissenschaft nicht um Erkenntnis der Wirklichkeit handle. „Denn wissenschaftliche Erkenntnis ist partikular, auf bestimmte Gegenstände, nicht auf das Sein selbst gerichtet.“¹⁶

Die Konsequenzen, die Jaspers aus dieser Ansicht zieht, sind sowohl historisch wie wissenschaftstheoretisch unannehmbar, denn in seinem Denken verdoppelt sich, wie es dem idealistischen Denker überhaupt eigen ist, die Wirklichkeit in einen erkennbaren und einen grundsätzlich unerkennbaren Teil, der das eigentliche Sein [15] ausmache, wobei dieser unerkennbare Teil in der Existenzphilosophie, worauf bereits mehrfach hingewiesen wurde, ausschließlich auf die Subjektseite gerät. Daher vermag seiner Ansicht nach wissenschaftliche Erkenntnis „*keinerlei Ziele* für das Leben zu geben“¹⁷.

Es ist schade, daß Jaspers, der in seiner Schrift „Die Idee der Universität“ den 7. Abschnitt des ersten Kapitels überschreibt: „Wissenschaft als Bedingung aller Wahrhaftigkeit“, all das, was er dein wissenschaftlichen Denken an wesentlichen Eigenschaften zuspricht, durch seine Gesamteinordnung der Wissenschaft völlig entwertet. Er sagt dort unter anderem folgendes über Wissenschaft: „Wissenschaft gibt mir das Maximum an *Klarheit über die Situation* des Menschen ...“ „Wissenschaft entspringt der Redlichkeit und erzeugt sie.“ „Wissenschaftliche Haltung ist ... die Bereitschaft zur Hinnahme jeder Kritik an meinen Behauptungen.“¹⁸ Trotz aller dieser Feststellungen meint er, daß die Wissenschaft für sich genommen nicht ausreiche und daß sie der Führung durch die Philosophie bedürfe. Durch Philosophie erst werde das eigentliche Sein ergriffen, die Beziehung zur Wirklichkeit hergestellt und dadurch die wissenschaftliche Arbeit sinnvoll gemacht. Weil wir inzwischen verstanden haben, daß

¹⁵ Karl Jaspers, „Existenzphilosophie“, Berlin und Leipzig 1938, S. 1, Hervorhebung im Original.

¹⁶ Karl Jaspers, „Die Idee der Universität“, Berlin 1946, S. 18.

¹⁷ Ebenda, Hervorhebung im Original.

¹⁸ Ebenda, 8.28, Hervorhebung im Original.

die Existenzphilosophie das ethische Problem als zentrales Problem sieht, verstehen wir zwar, was Jaspers meint und warum er es meint. Er fürchtet, die Wissenschaft könne, wenn sie nicht von Philosophie getragen werde – wobei ihm selbstverständlich Philosophie gleich Existenzphilosophie ist –, unethische Auswüchse zeitigen. Er gebraucht das Wort von der „Verwahrlosung“ der Wissenschaft.¹⁹

Es scheint aber, und das ist unser nächster Einwand, daß auch diese Richtung der Existenzphilosophie, die ja, wie wir sehen, in ihrem Bestande auf dem christlichen Gedankengut aufbaut, das ethische Problem einer allgemeinen Lösung nicht zuführen kann. Wenn wir die Jasperssche Rede von der Verwahrlosung der Wissen-[16]schaft aus gewisse medizinische Konzentrationslager-Experimente anwenden, so erscheint dies fraglos jedem human denkenden Menschen berechtigt. Dort wurde, wie damals an vielen anderen Stellen, verwahrloste Wissenschaft getrieben. Die Frage aber, die sich hier erhebt, ist diese: Was tut die Existenzphilosophie, um einen derartigen Mißbrauch zu verhindern? Für Kierkegaard ist die Wissenschaft ganz ohne Belang. Jaspers übernimmt die Max Webersche These von der wertfreien Wissenschaft. Die zweckbestimmte Wissenschaft der Nazis machte die Wissenschaft zwar unredlich; aber die Ansicht „Wissenschaft ist nur redlich als *wertfreie Wissenschaft*“, wie Jaspers mit Max Weber meint²⁰, beseitigt nicht die Gefahr zweckbestimmter Wissenschaft dieser Art, sondern beschwört sie im Gegenteil herauf. Wenn Weber lehrt, die Volkswirtschaftslehre sei nicht dazu bestimmt, daß „herauszubekommen und zu beweisen sei, was getan werden solle“²¹, so wird die Wissenschaft als reine Theorie bestimmt, und diese verwirrende Ansicht führt dann im Ergebnis dazu, daß der einzelne Wissenschaftler sich einbildet, in seiner Wissenschaft und für seine Wissenschaft, abgetrennt von der Praxis leben zu können. Wenn er dann überdies die Praxis – existentiell verstanden: *seine* Praxis – glaubt verwirklichen zu können, indem er die von der Existenzphilosophie geforderte ethische Haltung für sich bewahrt – denn wir sahen ja, daß die Existenzphilosophie die Wirklichkeit in einem sogenannten „*inneren*“ Handeln begreift –, dann ist er nicht in der Lage zu verhindern, daß mit seinen wissenschaftlichen Ergebnissen und Erkenntnissen, unabhängig von seiner persönlichen ethischen Sauberkeit, Mißbrauch der verhängnisvollsten Art getrieben werde. Wir brauchen uns, um ein Beispiel dafür zu haben, nur an zwei Stichworte zu erinnern: Radioaktivität und Atombombe.

Es ist der bedauerlichste und auch folgenschwerste Irrtum, dem man sich hingeben kann, die Wissenschaft als reine Theorie aufzufassen, die nur im „inneren“ Dasein des Forschers mit der Praxis verknüpft sei. Das Problem der Verknüpfung von Theorie und [17] Praxis erfordert eine ganz andere Auffassung des Zusammenhangs zwischen Wissenschaft und Philosophie, als sie im existenzphilosophischen Denken vorgenommen wird, weil dort der Begriff der Praxis zu eng gefaßt ist.

So bezieht sich unser dritter Einwand auf die eigentliche Aufgabe der Philosophie. Indem wir Philosophie als die Theorie eines bewußten Handelns auffassen, dem ein richtiges Denken zugrunde liegt, fällt das ethische Problem mit der richtigen Verknüpfung von Theorie und Praxis zusammen. Diese richtige Verknüpfung aber findet sich nur beim dialektischen Materialismus.

Es ist eine unübersehbare Tatsache, daß gerade bei Marx das Handeln einen integrierenden Bestandteil seiner Lehre darstellt. Aber dieses Handeln bleibt nicht beschränkt auf das sogenannte innere Handeln. Denn die Praxis erstreckt sich in eine Wirklichkeit, die unabhängig von unserem Bewußtsein ebenso existiert wie wir.

Um zu der Existenz zu gelangen, bedürfen wir keines besonderen Weges nach unserem Geborenwerden. In vorbildlicher Prägnanz beschreibt und erklärt Marx das dialektische Verhältnis des Menschen: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß.“²²

Man kann nun ein Experiment machen, indem man diesem Satz von Marx sozusagen das Gegenstück in idealistischer Sprache zur Seite stellt, das dann so lauten würde: Die idealistische Lehre, daß die

¹⁹ Ebenda, S. 25.

²⁰ Jaspers, „Existenzphilosophie“, S. 6/7, Hervorhebung im Original.

²¹ Ebenda, S. 6.

²² MEW Bd. 3, S. 5–6.

Menschen die Umstände verändern, veränderte Umstände also Produkte veränderter Menschen sind, vergißt, daß die Menschen Produkte der Umstände und also auch der Erziehung sind, daß also die Veränderung der Menschen von der Veränderung der Umstände und der Erziehung abhängt.

Wenn man den Satz von Marx als eine dialektische Kritik am Materialismus und sein Gegenstück als eine dialektische Kritik am [18] Idealismus auffassen wollte, so zeigt sich vom Gegenstück her, daß die Existenzphilosophie, die in Kierkegaard vorgibt, das eigentliche dialektische Verhältnis des Menschen erfaßt zu haben, dies in der Tat nicht getan hat. Sie verlagert das Schwergewicht ausschließlich auf die subjektive Seite der menschlichen Existenz; denn sie, verkennt, indem sie sich auf das innere Handeln beschränkt, den Prozeß des Handelns. Da das Handeln notwendigerweise mit dem Verändern der Umstände fest verkoppelt ist, ist das innere Handeln ohne direkten Einfluß auf die tatsächlichen gesellschaftlichen Beziehungen.

Wenn Marx dann ferner sagt: „... das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum“²³, so könnte Kierkegaard diesem Satz unter Umständen zustimmen. Wenn Marx aber fortfährt: „In seiner Wirklichkeit ist es“ (das menschliche Wesen) „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“²⁴, so tritt klar zutage, wie grundlegend sich hier die Wege scheiden.

Wollte man der Existenzphilosophie zugestehen, daß sie den Versuch gemacht habe, dem ethischen Wesen des Menschen gerecht zu werden, so müssen wir doch entschieden kritisch hierzu feststellen, daß sie den Menschen bei Kierkegaard ganz konsequent aus der Welt hinausführte. Bei Jaspers, der die Existenzphilosophie im Gegensatz zu Kierkegaard selbständig neben die Religion stellt, fragt man sich, warum er so bemüht sei, Formeln zu finden, um von seinem Standpunkt aus (übrigens auch von unserem) grundsätzlich nicht Ausdrückbares doch in Worte zu kleiden. Einzig im Gedankenkreis des dialektischen Materialismus wird das Problem der menschlichen, sinnlichen Tätigkeit, das Problem der Praxis, begreifbar gemacht.

[19]

²³ Ebenda, S. 6.

²⁴ Ebenda.

Der deutsche Existentialismus und seine Rolle bei der ideologischen Vorbereitung des Faschismus¹

Der deutsche Existentialismus stand während der Jahre um 1930 in üppiger Blüte, trieb Ableger in den zwölf Jahren faschistischer Barbarei und wurde in den Jahren nach 1945 infolge seines nunmehr aus dem Ausland kommenden Echos (in erster Linie von dem Franzosen Jean-Paul Sartre) eine ausgesprochene Modephilosophie. Seine philosophischen Hauptvertreter sind Martin Heidegger und Karl Jaspers, zu seinen Vorläufern gehören Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegaard und der für immer so gut wie vergessene Max Stirner; sein Nährboden ist der Monopolkapitalismus, und seine Nährsalze zieht er aus dem ideologischen Verfall des Bürgertums. Unter allen zeitgenössischen Philosophien versucht gerade er die Tendenz zur sogenannten deutschen „Innerlichkeit“ am kräftigsten auszunützen. Aus diesem Grunde gehört er zu den parteiisch-reaktionärsten aller idealistischen Gegenwartphilosophien.

1. Antidemokratismus

Rückblickend auf das klägliche Versagen der Universitäten und des von ihnen herangebildeten Nachwuchses vor den Ereignissen des Jahres 1933 kann man die Feststellung treffen, daß die an den [20] Universitäten allseitig geübte Abfütterung des akademischen Nachwuchses mit ausschließlich idealistischer Philosophie den Sieg des Faschismus über die demokratischen Kräfte entscheidend erleichterte. Die politische und philosophische Entwicklung in der Weimarer Republik sind durchaus nicht als voneinander unabhängig anzusehen, sondern die ungebrochene Vorherrschaft der idealistischen Philosophie war ein Erkennungszeichen des politischen Widerstandes gegen die Errichtung realdemokratischer Verhältnisse.

Unter den verschiedenen Zweigen idealistischer Philosophie stand kaum einer der Entwicklung zur Barbarei so fördernd gegenüber wie der deutsche Existentialismus. Unter völliger Verkehrung aller Tatsachen orakelte Jaspers über den Marxismus, er „drückt nur den Glauben an das Nichts aus“², oder er lehrte das Erschrecken vor dem Marxismus als einem „*Aufstand*“, der „*sich gegen den eigentlichen Adel im Menschen*“ richte³. Und als frischgebackener Rektor der Freiburger Universität triumphierte Heidegger in seiner Rektoratsrede des Jahres 1933: „Und die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur ..., sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewährung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.“⁴ Noch ein letzter Beleg sei gegeben, der zeigt, daß es sich beim deutschen Existentialismus um den krassesten Scharfmacher bei der ideologischen Vorbereitung der faschistischen Diktatur in den Jahren vor 1933 handelte. Er findet sich in einer 1942 von Otto Friedrich Bollnow verfaßten Verteidigungsschrift dieser Richtung. Dort heißt es über die Beziehung der Existenzphilosophie zu ihrer Entstehungszeit, das heißt den Jahren unmittelbar vor 1933: „... sie gehört zu dieser Zeit nicht im Sinne des Mitlebens und Mitlaufens, sondern im Sinn des Kämpfertums gegen diese Zeit ... Sie ist die besondere Antwort, die eine wahrhaft verantwortliche Philosophie [21] den Mächten der damaligen Zeit entgegenstellen konnte.“⁵ Das heißt, wenn man es anders und weniger verhüllt ausdrückt: Sie war der Sammelpunkt der antidemokratischen Opposition.

2. Wirklichkeitszerfall

Die von Marx und Engels vorausgesagte zunehmende Unsicherheit des Lebens der Menschen unter dem Kapitalismus wurde später von Lenin in seinem Werk über den Imperialismus („Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“) und von Stalin in seiner Theorie der allgemeinen Krise

¹ Dieser Studie liegt ein Referat im Rahmen der philosophischen Diskussion zugrunde, die anlässlich des vierzigsten Jahrestags von Lenins philosophischem Hauptwerk „Materialismus und Empirioskritizismus“ vom 18. bis zum 23. Mai 1949 im Haus der Kultur der Sowjetunion in Berlin stattfand.

² Karl Jaspers, „Die geistige Situation der Zeit (1931)“, Berlin 1953, S. 152.

³ Ebenda, S. 193, Hervorhebungen im Original.

⁴ Martin Heidegger, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“. Freiburger Rektoratsrede vom 27. Mai 1933, Breslau o. J., S. 13.

⁵ Otto Friedrich Bollnow, „Existenzphilosophie“; in „Systematische Philosophie“, Stuttgart und Berlin 1942, S. 423/424.

des Kapitalismus in klassischer Weise in ihren Einzelmerkmalen erkannt und beschrieben. Diese von den marxistischen Theoretikern analysierten Erscheinungen führten innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft zu der in ihren Äußerungen weithin bekannten bürgerlichen Kulturkrise. Bei Aufrechterhaltung der kapitalistischen Spielregeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens gab es aus einem in riesigen Wirtschaftskrisen und Weltkriegen sich aufspitzenden kapitalistischen Chaos keinen Ausweg. Der Imperialismus ist sterbender Kapitalismus.

Die Existentialisten wollen und können diese Tatsachen, diese Wirklichkeit, nicht als Ergebnis einer historischen Entwicklung begreifen, hervorgerufen durch die Weiterentwicklung der Produktivkräfte und das Festhalten an der Klassenherrschaft der Bourgeoisie. Sie erblicken in ihr ein durch unerkennbare und geheimnisvolle Mächte gestörtes Ordnungsgefüge. In ihren Köpfen bilden sie das kapitalistische Chaos ganz naiv ab und fassen es als die für alle Zeiten gültige Lage des Menschen in der Geschichte. In ihrer Klassenlage und dementsprechend den Vorurteilen ihrer Klasse befangen, sind sie außerstande, die in der Gesellschaft vor sich gehende Auseinandersetzung zwischen fortschrittlichen und rückschrittlichen Kräften richtig einzuschätzen. Das ist nicht nur ihr [22] Fehler, sondern das ist ihre große Schuld, denn es geht auf das Konto ihrer eigenen Verantwortung, wenn auf diese Weise die in ihren Gesichtskreis fallenden Teilprozesse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft von ihnen als das *Ganze* angesehen werden. Aus dem Gefühl der Ungeborgenheit in diesem Bezirk rührt die rigorose Entwertung des Ganzen. Die gesamte objektive Realität wird beiseite geschoben. Zum Beispiel bei Jaspers: „Je entschiedener ich die Welt auffasse, desto heimatloser fühle ich mich in ihr, die als das Andere, als nur sie, trostlos ist.“⁶ Klarer kann man das Eingeständnis, sich einer Wirklichkeit gegenüber zu befinden, die man nicht mehr bewältigen kann, wohl kaum ausdrücken.

Der Aufbau des in sich krisenfreien Sozialismus in der Sowjetunion verstärkte den auf dem Bürgertum lagernden Druck. Besonders innerhalb des deutschen Bürgertums, als dem Bürgertum des Geburtslandes von Marx und Engels, bestand latent in verschärftem Umfang die Möglichkeit, die Marx und Engels mit folgenden Worten gekennzeichnet hatten: „In Zeiten endlich, wo der Klassenkampf sich der Entscheidung nähert, nimmt der Auflösungsprozeß innerhalb der herrschenden Klasse, innerhalb der ganzen alten Gesellschaft, einen so heftigen, so grellen Charakter an, daß ein kleiner Teil der herrschenden Klasse sich von ihr lossagt und sich der revolutionären Klasse anschließt, der Klasse, welche die Zukunft in ihren Händen trägt.“⁷ Ohne in der Lage zu sein, die objektive Bedeutung all dieser Vorgänge historisch würdigen zu können, errichten die deutschen Existentialisten mit instinktiver Sicherheit in ihren Lehren einen Wall gegen die Abwanderung zur marxistischen Weltanschauung, indem sie versuchen die Welt philosophisch zu vernichten. Heidegger geht hierbei noch eindeutiger zu Werke als Jaspers.

Jaspers gibt sich immerhin den Anschein, als ob er noch eine klare Trennung zwischen Wissenschaft und Philosophie mache, was [23] freilich nichts anderes bedeutet, als daß die Philosophie bei ihm ihren wissenschaftlichen Charakter einbüßt. Er erkennt nämlich der Wissenschaft eine besondere Forschungsmethode zu, um dann behaupten zu können, daß Wissenschaft der Führung durch die Philosophie bedürfe. Philosophie umschreibt er als Weise des „inneren Handelns“⁸. Er verlangt demnach für die Philosophie ein anderes Denken, als es in den Wissenschaften zur Anwendung kommt.

Heidegger dagegen erhebt mit seiner „Fundamentalontologie“ den Anspruch, die Wissenschaften selbst erst zu begründen. Was man von dieser Begründung zu halten hat, erhellt aus einem kennzeichnenden Satz in seiner bereits erwähnten Rektoratsrede, von dem man sich kaum vorzustellen vermag, daß er in einer Universitätsaula ausgesprochen werden konnte: „Daß Wissenschaft überhaupt sein soll, ist niemals unbedingt notwendig.“⁹ Heidegger behauptet, daß das Sein so, wie wir üblicherweise von ihm sprechen, ein völlig sinnloser Begriff sei. Alles, was wir in unserem Sprachgebrauch als Seiendes bezeichnen, Gegenstände und Prozesse in Natur und Gesellschaft, könne zum Verständnis

⁶ Karl Jaspers, „Philosophie“, Berlin 1932, zweiter Band, „Existenzerhellung“, S. 3.

⁷ MEW Bd. 4, S. 471.

⁸ Karl Jaspers, „Existenzphilosophie“, Berlin und Leipzig 1938, S. 1. Zur Kritik dieses Begriffs vergleiche man die Studie „Zum ethischen Problem bei Kierkegaard und Jaspers“.

⁹ Heidegger, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, S. 8.

des Seins nicht beitragen. Bereits Heideggers Lehrer, Edmund Husserl, hatte geäußert, daß es sich beim Sein der räumlich-zeitlichen Welt nur und um nichts anderes handle als um einen Komplex, den „das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt“.¹⁰ Schon Husserl hatte ausgesprochen, daß darüber hinaus die räumlich-zeitliche Welt „ein Nichts ist“.¹¹ Diese Husserlsche Phänomenologie, die übrigens eine gewisse Ähnlichkeit in der philosophischen Grundhaltung mit dem Positivismus Machscher Prägung nicht verleugnen kann, vervollständigte Heidegger in einem philosophischen Amoklauf sonder-[24]gleichen bis zur letzten Konsequenz. Aus der Erfahrung der Welt wird bei Heidegger ein Welterlebnis, das dem Erlebnis des absoluten Nichts schlechthin gleichgesetzt wird. Das Nichts wird zum Wesen des Seins. Daß Heidegger die unverständliche Kühnheit besessen hat, sich gegen den Vorwurf des philosophischen Nihilismus zu verteidigen, wirkt wie ein schlechter Witz angesichts der Häufung von solchen Formulierungen wie: „Das Nichts selbst nichtet“¹², oder: „Nur weil das Nichts offenbar ist, kann die Wissenschaft das Seiende selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen.“¹³ Heidegger übernimmt den von Kierkegaard in den Mittelpunkt gestellten Begriff der Existenz mit einer das Wesen der Sache unberührt lassenden terminologischen Veränderung und errichtet über diesem Begriff einen Bau seiner Phantasie. Er versteht, wie Kierkegaard, unter Existenz die Möglichkeit, sich zu sich selbst zu verhalten. Dies müssen wir, da diese Philosophen die Tatsache außer acht lassen, daß das Bewußtsein, wie in der „Deutschen Ideologie“ von Marx und Engels festgestellt wird, „von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt“¹⁴ ist, als subjektivistische oder solipsistische Einengung des Bewußtseins auf nacktes Selbstbewußtsein auffassen. In diesem Sinne spricht Heidegger auch von seinem „existenzialen ‚Solipsismus‘“¹⁵.

In der Existenz sieht Heidegger den tragenden Grund für das Sein, das sich im jeweiligen menschlichen Einzeldasein darstellt. Dasein, immer nur im Sinne von Einzeldasein, ist ein zentraler Begriff bei Heidegger.

Es ist ein Streit um leere Worte, wenn Heidegger, weil er den Kierkegaardschen Begriff der Existenz durch den Ausdruck Dasein ersetzt, seine Einordnung unter die Existenzphilosophen ablehnt, da [25] bei ihm „ontologische“ Fragestellungen im Vordergrund ständen. Ebenso wie bei Kierkegaard der Wirklichkeitszerfall bis in die fiktive Vereinzelung des nur noch um seiner selbst willen existierenden Einzelmenschen hineinreicht, spaltet Heidegger das menschliche Dasein auseinander. Er zerlegt es in ein „uneigentliches“ und ein „eigentliches“ Dasein. Mit unseren Augen gesehen, entspricht dem uneigentlichen Dasein Heideggers das reale menschliche Dasein, während das von Heidegger als eigentliches Dasein bezeichnete „Dasein“ ein verzücktes Sichhingeben an irrealer Phantasieprodukte eines die Wirklichkeit fliehenden Bewußtseins darstellt. Wie man aus der Ausdrucksweise Heideggers jedoch bemerkt, denkt er selbst darüber anders. Jaspers stimmt mit Heidegger überein, wenn er, sich über alle erfahrungsgemäßen Tatbestände hinwegsetzend, die Behauptung aufstellt: „Aber als soziales Ich bin ich nicht ich selbst.“¹⁶ In der Auflehnung gegen sein eigenes soziales Ich, meint Jaspers, könne man zu sich selbst finden. Das Ergebnis dieser innerlichen Auflehnung drückt er folgendermaßen aus: „Ich falle nicht mehr zusammen mit meinem sozialen Ich, wenn ich auch in jedem Moment zugleich in ihm bin.“¹⁷ Hier sieht man ganz deutlich, wohin die naive und unkritische Abbildung des Zerfalls der bürgerlichen Gesellschaftsordnung in einem bürgerlichen Bewußtsein führt. Mit allen Kräften klammert sich der Bürger an ein traditionsgemäß überliefertes Bild der bürgerlichen Wirklichkeit. Die in dieser Wirklichkeit wirksamen Gegensätze stören sein Sicherheitsgefühl. Der Klassenkampf, der in der Gesellschaft ausgetragen wird, stört seine Ruhe. Im sozialen Gefüge kommt

¹⁰ Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, erstes Buch; „Husserliana“, Edmund Husserls Gesammelte Werke, Bd. III, Haag 1950, S. 117.

¹¹ Ebenda.

¹² Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1949, S. 31.

¹³ Ebenda, S. 37.

¹⁴ MEW Bd. 3, S. 31.

¹⁵ Martin Heidegger, „Sein und Zeit“, unveränderte 5. Auflage, Halle a. d. S. 1941, S. 188. Aus hier nicht näher zu erörternden Gründen ist es ohne Belang, daß er „Solipsismus“ in Anführungszeichen setzt.

¹⁶ Jaspers, „Philosophie“, zweiter Band, S. 30.

¹⁷ Ebenda.

er sich, weil es ihm wegen der bestehenden Spannungen unheimlich zumute wird, fremd vor. Anstatt mit unbefangenen Blick die sozialen Verhältnisse zu studieren, identifiziert er in einer an der wahren Sachlage ganz und gar vorbeigehenden Konstruktion sein Vorurteil über die ihn umgebenden sozialen Verhältnisse mit seinem sozialen Ich. Die Möglichkeit der Änderung der sozialen Verhältnisse, oder gar seiner Mitbeteiligung an der Änderung, kommt ihm nicht in den [26] Sinn. Daß der Durchbruch durch die Klassenbeschränktheit seines eigenen Denkens auch eine Änderung seines „sozialen Ichs“, eine Befreiung seines „sozialen Ichs“ von der Belastung durch die untergehende kapitalistische Gesellschaftsordnung bewirken würde, vermag er nicht zu fassen. Indem er sich über die sozialen Verhältnisse grundlegenden Täuschungen hingibt, vollzieht er gedanklich eine vermeintliche Abtrennung von seiner sozialen Grundlage. Der Existentialist treibt mit seiner eigenen Person Wirklichkeitszerfall, obwohl auf die Gesamtheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit bezogen ein solcher Zerfall nur in einem Teil dieser Wirklichkeit objektiv vorhanden ist, nämlich im Bereich der untergehenden und sich zersetzenden kapitalistischen Klassenherrschaft. Aus dem Eindruck der in einseitiger Klassenbeschränktheit abgebildeten Lage des Bürgertums entstehen die phantastischen Hirngespinnste existentialistischen Philosophierens.

3. *Fluchtweg aus der Wirklichkeit?*

Die aus der Empfindung der soeben gekennzeichneten Situation im bürgerlichen Bewußtsein entstehende Einbildung, daß es sich bei ihr um eine Grundsituation menschlichen Daseins handle, führt zur Auffassung dieses Daseins als einer „Hineingehaltenheit in das Nichts“¹⁸, was die gleiche Bodenlosigkeit beinhaltet wie das Stirnersche „Ich hab’ mein’ Sach’ auf Nichts gestellt“¹⁹, obwohl es keineswegs mehr so unbefangen-fröhlich dahingejodelt wird wie noch von Stirner. Aus dieser Bodenlosigkeit kann nur das Gefühl der Angst emporsteigen. Sie wird von den Existentialisten als Antrieb der Aufsteigerung zum „eigentlichen“ Dasein ausgenützt. Die intellektuelle Vertiefung in das Gefühl der Angst führt bei Heidegger über die Erkenntnis der „Sorge“ als des „Seins des Daseins“ zum Verstehen des Daseins als eines „eigentlichen Selbst“. Heidegger faßt also „Sorge“ nur als Sorge um das eigene Selbst, das heißt als das [27] Bestreben, zum „eigentlichen“ Dasein zu gelangen. Sorge ist demnach nichts anderes als ein formal umschreibender Ausdruck für das ausschließliche Auf-sich-selbst-bezogen-Sein eines subjektiven Idealisten. Gegenüber dem früheren subjektiven Idealismus Berkeley-scher Prägung ist dieses existentialistische Nur-auf-sich-selbst-bezogen-Sein als sogenanntes „eigentliches“ Dasein nichts anderes als eine durch die besonderen Verhältnisse im Imperialismus erzeugte Spielart des subjektiven Idealismus. Der soziale Auftrag, den der Existentialismus erfüllt, ist die Heranbildung einer imperialistisch-faschistischen Elite.

Mit Verachtung blickt Heidegger vom „eigentlichen“ Dasein herunter auf das „alltägliche“ Dasein, dem er wesentliche Züge kleinbürgerlichen Zusammenlebens verleiht. Empört redet Jaspers über den zunehmenden Einfluß der „Masse“. Das Gleiche taten vor ihnen Kierkegaard, Stirner* und Nietzsche.

Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie die heraufbrandende demokratische Volksbewegung aus tiefstem Herzen hassen. Daher statten sie die Masse mit abwertenden Eigenschaften aus, die sie aus dem Bestand der Philistereigenschaften nehmen, über den sich schon Friedrich Engels in seinem Buch „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ belustigt hat, und stellen diese überdies als für alle Menschen und für alle Zeiten unveränderlich geltend hin. Sie machen sich zu Stimmführern einer Stimmung, der zufolge es unmöglich sei, unter veränderten Umständen veränderte Menschen zu erziehen. Sie lehnen grundsätzlich ab, daß es eine Erkenntnis der geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten gibt. In dem Augenblick, da die allgemeine Krise des Kapitalismus immer mehr Menschen zwingt, sich um die Arbeiterklasse zu entscheidenden Gegenschlügen gegen den Imperialismus zu sammeln, erheben sie ihre Stimme zur Verteidigung des gefährdeten Kapitalismus, indem sie die Möglichkeit des historischen Fortschritts strikt ableugnen. Jaspers bezeichnet die Geschichte als das „Scheitern des Eigentlichen“.²⁰ Solche Feststellungen ergeben sich aus dem krampfhaften Bestreben,

¹⁸ Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 32.

¹⁹ Max Stirner, „Der Einzige und sein Eigentum“, Berlin 1924, S. 12, 429. – * Das ist falsch. Stirner ruft dazu auf, sich zu wehren.

²⁰ Jaspers, „Philosophie“, dritter Band, „Metaphysik“, S. 183.

den faulenden Endzustand des Kapitalis-[28]mus zu verfestigen. Es zeigt sich in diesem Zusammenhang, wie richtig Lenin den Imperialismus einschätzte, wenn er hervorhob, daß unter ihm der Antrieb zum „Fortschritt, zur Vorwärtsbewegung“²¹ innerhalb der herrschenden Klasse schwindet.

Dieser existentialistische Standpunkt hat aber verbrecherische Auswirkungen, weil sich scheinbar nur der Ausweg des Faschismus bietet. Die Schulung des Nachwuchses an den Universitäten im Sinne der Erweckung zum „eigentlichen Dasein“ (Heidegger) oder zur persönlichen Haltung eines „Seins als Ausnahme“ (Jaspers) erzeugt, wenn dieser Samen auf fruchtbaren Boden fällt, die Vortäuschung der Möglichkeit einer individuellen Überwindung der kapitalistischen Krise. Die Herausbildung von faschistischen Konquistadoren und die Unterwerfung unter ihre Gewaltherrschaft sind die letzten Konsequenzen einer solchen Lehre. Was zunächst als Fluchtweg aus der Wirklichkeit erschien, erweist sich als Propagandamittel zur Vorbereitung des Faschismus.

4. Prokapitalistische Erkenntnistheorie

Wie jeder subjektive Idealismus steht auch die existentialistische Erkenntnistheorie auf schwachen Füßen, weil sie von den in Natur und Gesellschaft wirkenden Gesetzen keine Notiz nimmt. Die von ihr als objektive Seinsformen hingestellten Begriffe wie „Dasein“, „Selbst“, „Existenz“ usw. sind nur Bezeichnungen für Vorstellungen, Denkinhalte, Phantasieprodukte eines von der Wirklichkeit bewußt absehenden Denkens. Diese Ausdrücke entbehren jeglicher inhaltlich-konkreten Bestimmtheit und gleichen leeren Hülsen, in die alle möglichen Inhalte hineinpassen. Typische Beispiele hierfür bietet das existentialistische Philosophieren während des Hitlerfaschismus. Otto Friedrich Bollnow, von dem bereits die Rede war, setzte die existentialistische Tradition unter dem Namen „philosophische Anthropologie“ fort. Ein während des Krieges erschiene-[29]nes Buch betitelte er „Das Wesen der Stimmungen“²² und vertauschte darin die düster und pessimistisch klingenden Worte Heideggers, wie Angst, Sorge usw., mit heller und optimistisch klingenden Worten, wie Glück, Freude, Rausch und Seligkeit. Die formalen Strukturen Heideggers aber behielt er bei. Diese offensichtliche Anpassung an die nazistischen Siegesfanfaren (1941!) sprechen Bände über den objektiven Unwert und die politische Brauchbarkeit der existentialistischen Lehre. Neuerdings gibt Bollnow den überaus interessanten Hinweis auf eine zweite „Phase“ der Existenzphilosophie. Es heißt bei ihm: „Ähnlich wie sich in die erste Phase der Dichter Rilke einordnete, begegnet sich die zweite mit dem dichterischen Werk Ernst Jüngers ...“²³!!! In der Tat, der Existentialismus ist jeder Wandlung fähig, die der Imperialismus von ihm verlangt, um die jeweils gangbarste Form der Verteidigung dieses in seinen letzten Zuckungen liegenden Systems abzugeben. Nur scheint uns dies keine gute Empfehlung für ihn zu sein.

5. Zusammenfassende Kritik

Fassen wir das Ergebnis des Gesagten in zwei Zitaten zusammen. In der „Deutschen Ideologie“ heißt es: „Für die Philosophen ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen. Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die *Sprache*. Wie die Philosophen das Denken verselbstständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbstständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eignen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen.“²⁴

[30] Die deutschen Existentialisten sind umgekehrt aus dem Leben in die Sprache hineingestiegen und haben sich mit ihrer Hilfe ein Wolkenkuckucksheim errichtet, von dem aber schwerwiegende ideologische Gefahren ausstrahlen. Denn seiner Funktion nach ist der Existentialismus ein Verbündeter der rückschrittlichen und zerstörend wirkenden Kräfte in den kapitalistischen Ländern. Das Bild, das er vom Menschen entwirft, stimmt nicht einmal in formaler Hinsicht mit der Wirklichkeit überein. Es gibt keinen Menschen, der für sich allein existieren könnte. Die Aufstellung eines solchen Bildes vom Menschen zieht einen Schleier vor die Erkenntnisse der realen gesellschaftlichen

²¹ LW Bd. 22, S. 281.

²² Otto Friedrich Bollnow, „Das Wesen der Stimmungen“, Frankfurt a. M. 1941.

²³ Bollnow, „Existenzphilosophie“, S. 430.

²⁴ MEW Bd. 3, S. 432, Hervorhebung im Original.

Verhältnisse. Der Existentialismus verhüllt die Einsicht in die Klassenbestimmtheit der gesellschaftlichen Vorgänge. Er sucht die Menschen von den gesellschaftlichen Zusammenhängen abzulenken. Dadurch werden sie zu Mitspielern der imperialistischen Gewalthaber, zu Duldern, wenn nicht gar Förderern ihres verbrecherischen Treibens.

Aber: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis“, sagt Marx in der 8. These über Feuerbach.²⁵

Es gibt niemand, der uns das Begreifen dieser Praxis besser, umfassender und wirksamer lehren könnte als die Meister des dialektischen Materialismus: Marx, Engels, Lenin und Stalin* .

[31]

²⁵ Ebenda, S. 7, Hervorhebung im Original. – * Über Stirner meckern, aber in Stalin einen Meister des dialektischen Materialismus sehen!!!

Martin Heideggers Irreführungen *Ihre Wurzeln und Auswirkungen*

„Die neueste Philosophie ist genauso parteilich wie die vor zweitausend Jahren. Die kämpfenden Parteien sind dem Wesen der Sache nach, das durch gelahrt-quacksalberische neue Namen oder durch geistesarme Unparteilichkeit verhüllt wird, der Materialismus und der Idealismus. Der letztere ist nur eine verfeinerte, raffinierte Form des Fideismus, der in voller Rüstung gewappnet dasteht, über gewaltige Organisationen verfügt und nach wie vor unausgesetzt auf die Massen – einwirkt, wobei er sich das geringste Schwanken des philosophischen Gedankens zunutze macht.“¹

I. Vorbemerkung

Wir leben als Zeitgenossen eines gewaltigen historischen Prozesses: des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus und des Hinüberwachsens des Sozialismus in den Kommunismus in der Sowjetunion. Im Imperialismus nimmt der zum Verkommen und Absterben verurteilte Kapitalismus unübersehbar eine grauenhafte Gestalt an. Der Faschismus ist als Gefahr noch längst nicht beseitigt; stellt er doch nichts anderes dar als eine besondere Entartung des Imperialismus. Heute verbirgt sich die neofaschistische Ideologie der Diktatur des Monopolkapitals hinter der Maske des Kosmopolitentums. Demgegenüber entwickeln sich im Gefolge der großen proletarischen Revolution, die im Oktober 1917 sich er-[32]eignete, neue, kräftige und gesunde Tendenzen, wie sie beim Aufbau des Sozialismus und heute im Hinüberwachsen in den Kommunismus und überall dort, wo der Einfluß dessen, was dort geschieht, sich geltend macht; zutage treten.

Die in dieser Gesamtsituation wirkende Spannung und Spaltung zwischen Altem und Neuem wird – wie wäre es anders möglich? – auch in der Philosophie bemerkbar. Philosophie als Ausdruck der Stellung der Menschen zur Natur und ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse zueinander bringt notwendigerweise die im jeweiligen gesellschaftlichen Zustand wirkenden Tendenzen zum Ausdruck. In jeder Zeitgenossenschaft ist das Verflochtensein in den historischen Prozeß mitgegeben. Philosophie erschöpft sich keineswegs in Kontemplativität, sondern muß in ihrer gesellschaftlichen Funktion mitbegriffen werden. Indem der Philosoph seine Meinung ausspricht, ergreift er im Rahmen der ideologischen Auseinandersetzung seiner Zeit Partei für diese oder jene gesellschaftliche Strömung, unbeschadet dessen, ob er dies weiß und will oder nicht. Insofern sind auch unsere zeitgenössischen Philosophen unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, ob sie als Apologeten des Alten dem Kapitalismus dienen oder ob sie als Mitstreiter für das Neue ihre Arbeit auffassen und betreiben. Ob ein Philosoph Vertreter des Alten oder des Neuen ist, kann nicht auf Grund von Originalität in der Abfassung abstrakter Gedankengänge, sondern endgültig nur durch die Überprüfung des konkreten Gehaltes seiner Philosophie entschieden werden. Mittels Anwendung bloßer denkerischer Phantasie läßt sich das Neue nicht erfahren und noch viel weniger gestalten. Weder bietet Neuartigkeit der Terminologie Gewähr für eine fortschrittliche Einstellung des Autors noch eine zum dutzendsten Male vorgenommene Korrektur oder Umdeutung inzwischen historisch gewordener philosophischer Lehrmeinungen.

Wie Philosophie beschaffen ist, die das Neue erkennt und entwickelt, haben Marx und Engels, Lenin und Stalin gezeigt und damit die Philosophie wieder in den Stand einer Wissenschaft und Weltanschauung zugleich erhoben. Das war ihnen aber nur möglich, weil sich ihnen das Neue im konkreten gesellschaftlichen [33] Leben offenbarte und nicht primär in einer überkommenen philosophischen Abstraktion.

Die bislang beherrschende Stellung der bürgerlichen Philosophie an den deutschen Universitäten, die jede vom marxistischen Standpunkt ausgehende Debatte mit bürgerlichen Philosophen auf akademischem Boden sofort im Keim erstickte, wurde gebrochen, und zwar dank dem unter der Führung der sozialistischen Sowjetunion unaufhaltsamen Vorrücken der progressiven Kräfte. Viel ist nachzuholen.

So viel, daß die Frage berechtigt erschiene, ob eine Kritik Martin Heideggers zu den vordringlichen Aufgaben gerechnet werden müsse.

¹ LW Bd. 14, S. 363.

Das ist jedoch aus mehreren Gründen der Fall.

Es gibt keine ausführliche Kritik dieser Unphilosophie vom materialistischen Standpunkt aus. Eine solche kritische Analyse muß geschrieben werden, um so mehr, als die Gefahr besteht, daß die neofaschistischen Bestrebungen im Westen Deutschlands bald soweit gediehen sind, daß Heidegger wieder offen auftreten darf. Anzeichen hierfür sind mehr als genug vorhanden.²

In der Tat war ja Heidegger an der ideologischen Untermauerung des Faschismus wesentlich beteiligt und übernahm daher 1933 das Rektorat der Freiburger Universität. In seiner Rektoratsrede stoßen wir auf einen Satz, der – besonders auch hinsichtlich des Ortes, an dem er gesprochen wurde – von der ungewöhnlichen Kraßheit der Wissenschaftsfeindlichkeit dieses Fachphilosophen [34] zeugt: „Daß Wissenschaft überhaupt sein soll, ist niemals unbedingt notwendig.“³

Die Vermutung, daß es sich bei Heidegger um eine geistige Hochstapelei größten Ausmaßes und um einen Skandal bürgerlicher Wissenschaft handelt, sollen die nachfolgenden Analysen bestätigen. In den Zitaten sind die Hauptthesen, von denen ein philosophisch interessierter Mensch Kenntnis haben sollte, um zu der Sache selbst sich äußern zu können, sorgsam herauspräpariert. Darüber hinaus aber legt die Interpretation den Finger auf viele Stellen, über die bisher immer hinweggelesen wurde, ohne daß ihr Klassencharakter entschieden herausgestellt worden wäre.

Auf diese Weise werden die Wurzeln bloßgelegt, aus denen diese Philosophie erwuchs – und zwar die realen Wurzeln. Daß Heidegger von der Phänomenologie her kommt, von Nietzsche, von Kierkegaard und von Kant, von Aristoteles und von Platon, ist von sekundärer Bedeutung gegenüber der Verteilung der Akzente, mit denen er diese Richtungen versieht. Wie wenig es sich dabei um eine Nachfahrscheinschaft des Geistes handelt, wie sehr dagegen um auslegendes Zurechtpräparieren, wollen wir uns von Heidegger selbst bestätigen lassen. Er erläutert das Verhältnis seiner Kant-Interpretation zum Kantschen Text folgendermaßen: „Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen *wollen*, muß jede Interpretation notwendig *Gewalt* brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht schweifende Willkür sein. Die *Kraft* einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten.“⁴ Es scheint uns, als ob die Bestimmungsmomente einer derartig gewalttätigen Interpretation nirgendwo anders zu suchen seien als in der gesellschaftlichen Situation, aus der heraus Heidegger philosophiert. Denn nur ihr kann er die „vorausleuchtende Idee“, das heißt die Gesichtspunkte für seine eigenwillige Kant-Interpretation, entnehmen. Was aber hier am Beispiel seines Kant-Buches verdeutlicht wurde, gilt für alle seine Schriften.

[35] Sie sollen im Zurückgehen auf ihre realen Wurzeln erklärt werden. Eine solche Erklärung kann im Falle Heidegger nicht anders als kritisch ausfallen.

Die Absicht der nachfolgenden Analysen würde jedoch mißverstanden, wenn man in ihnen nichts anderes sehen wollte als eine kritisch-erklärende Interpretation der Schriften Heideggers zum Zwecke der Erörterung von Gründen, die die Ablehnung seiner philosophischen Schlußfolgerungen ersichtlich machen sollten. Ablehnen kann man Heidegger von vielerlei philosophischen „Standpunkten“ aus: Ein Neukantianer zum Beispiel wird Heidegger seine Zustimmung durchaus versagen, obwohl wir in der Lage sind, ihm nachzuweisen, daß Heidegger mit ebensoviel Recht sich auf Kant beruft wie er selbst; ein Phänomenologe braucht durchaus nicht mit Heidegger übereinzustimmen, und doch ergibt sich unserer Meinung nach eine nahe Verwandtschaft zwischen jeder Art von Phänomenologie

² Was sich bei der Niederschrift dieses Satzes (1950) in ersten Anzeichen zeigte, ist inzwischen gar mächtig ins Kraut geschossen. Ganz ungeniert tritt Heidegger in Vorträgen und Publikationen vor die Öffentlichkeit, er liest auch wieder an der Universität Freiburg im Breisgau. Die hauptsächlichen Literaturangaben zum neuesten Stand sind enthalten in: Heinrich Knittermeyer, „Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart“, Wien-Stuttgart 1952; Fritz Heinemann, „Existenzphilosophie lebendig oder tot?“, Stuttgart 1954. Von marxistischer Seite liegt mittlerweile vor: Georg Lukács, „Existentialismus oder Marxismus?“, Berlin 1951, und „Die Zerstörung der Vernunft“, Berlin 1954. Seinerzeit war von Heidegger neu erschienen nur: „Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‚Humanismus‘“, Bern 1947; dieser an Jean Beaufret in Paris gerichtete Brief erschien dann auch als Einzelausgabe: „Über den Humanismus“, Frankfurt am Main 1949.

³ Martin Heidegger, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, Rektoratsrede vom 27. Mai 1933, Breslau o. J., S. 8.

⁴ Martin Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, Bonn 1929, S. 193/194 Hervorhebungen im Original.

und Heidegger; ein Logizist wird Heidegger in den Grund verdammen, und dennoch übt er sich in der gleichen philosophischen Vernichtung der objektiven Realität wie Heidegger. Wir polemisieren gegen Heidegger, um an ihm als einem der krassesten gegenwärtigen Beispiele die Methode bürgerlichen Philosophierens aufzudecken.

Daß Heideggers „Weltbild“ nicht der Wahrheit entspricht, wird uns zum Anlaß, die philosophische Auseinandersetzung auf die grundsätzliche Kontroverse zwischen dem idealistischen und dem materialistischen Lager innerhalb der Philosophie zu aktualisieren. Der Kampf zwischen der materialistischen und der idealistischen Philosophie durchzieht die gesamte Geschichte der Philosophie. Es ist der im ideologischen Bereich seinen Niederschlag findende Kampf zwischen den vorwärtstreibenden und den rückschrittlichen Kräften innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Davon ist die Philosophie unserer Tage nicht ausgenommen. Es ist aber erforderlich, daß wir dazu über gehen, unsere Gegnerschaft auch auf dem Gebiet der Philosophie ebenso präzise zu formulieren, wie unsere idealistischen Gegner umgekehrt jeden neuen Kampfgenossen, der die Ideologie des bürgerlichen Lagers zu unterstützen geeignet [36] erscheint, mit Lobeshymnen überschütten. Bald nachdem Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“⁵ erschienen war, wurde ihm von gewisser Seite eine unangenehm überschwengliche Protektion zuteil:

Georg Misch äußerte sich: „Sein Buch“ (gemeint ist „Sein und Zeit“) „zeigt den langen Atem, der von Anfang bis zu Ende gleichmäßig durchhält, und das handwerkliche Können, das keine Stelle in dem langen Gedankenzug undurchgearbeitet zurückläßt. In der gegenwärtigen Bemühung um die philosophische Grundlegung erscheint er als der rechte Werkmeister, der die Arbeit einrichtet. ... es geht um eine gemeinsame Sache, in der Übereinstimmung erzielt werden muß, und das um so mehr, als jeder, der an ihr beteiligt ist, dankbar bekennen wird, durch Heidegger einen großen Schritt weiter gekommen zu sein.“⁶

Ferner schrieb Fritz Heinemann: „Denn die Probleme, um die hier gerungen wird, insbesondere das zentrale Existenzproblem, sind *die* Probleme der Zeit ... In Heidegger regen sich die Fragen, die alle wahrhaft Lebendigen unserer Zeit bewegen, alle die, die den Verlust eines Lebens in der Wahrheit, eines Lebens aus dem verborgenen Zentrum des Daseins beklagen und in seiner Erhaltung die eigentliche Not des Augenblicks erblicken. Um diese Probleme schwingt unsere Zeit.“⁷

Oder schließlich Otto Friedrich Bollnow: „... Heidegger; ohne [37] Zweifel doch der am stärksten hervortretende Kopf in der gegenwärtigen Philosophie ...“⁸

Wenn aber diesem Philosophen und seinem nur schwer lesbaren Werk „Sein und Zeit“ derartige Verdienste um die Herausarbeitung der Zeitproblematik nachgesagt wurden, so hat das seinen Grund in der ideologischen Brauchbarkeit der von Heidegger aufgestellten Thesen.

Trotz der objektiven Unwahrheit seiner Thesen machte er infolge ihrer auffallenden Übereinstimmung mit dem subjektiven Lebensgefühl einer im Untergang begriffenen Gesellschaftsklasse auf seine philosophierenden bürgerlichen Kollegen großen Eindruck.

Wir wären geneigt zu urteilen, daß man heute bereits die Lektüre von „Sein und Zeit“ kaum noch jemandem zumuten kann. Und wenn wir in einer seiner letzten Veröffentlichungen auf einen solchen

⁵ Martin Heidegger, „Sein und Zeit“, Erste Hälfte, Halle a. d. S. 1927; Heideggers Hauptschrift; eine „unveränderte 5. Auflage“ erschien Halle a. d. S. 1941; die 6. unveränderte Auflage kam 1949 in Tübingen heraus; diese enthält wieder die 1941 fortgelassene Widmung an Edmund Husserl! Im Folgenden zitiert als: SuZ.

⁶ Georg Misch, „Lebensphilosophie und Phänomenologie“; „Philosophischer Anzeiger“, 3~. Jahrgang, Bonn 1929, 3. Heft, S. 268 u. 269.

⁷ Fritz Heinemann, „Neue Wege der Philosophie“, Leipzig 1929, S. 388. Neuerdings ist Heinemann vorsichtiger geworden, allerdings nicht aus wahrer Einsicht, sondern weil er meint, daß Heidegger zur Beantwortung dieser Fragen keinen Beitrag geleistet habe. Jetzt geht es Heinemann darum, „ob der Westen noch die Kraft zu einer geistigen Führerschaft der Welt angesichts der ideologisch-diktatorischen Drohung des Ostens aufbringen kann, und ob die Existenzphilosophen uns in diesem Existenzkampf zu helfen vermögen“ („Existenzphilosophie lebendig oder tot?“, S. 7). Hierzu meint er: Heidegger „bleibt am Negativen hängen“ (S. 107). Heinemann beweist damit, daß er heute so wenig wie damals philosophisches Urteilsvermögen besitzt.

⁸ Otto Friedrich Bollnow, „Über Heideggers Verhältnis zu Kant“; „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung“, 9. Jahrgang, Leipzig/Berlin 1933, S. 222.

Satz stoßen wie den folgenden „Sein erst gewährt dem heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm“⁹, so könnte sich die Frage erheben, ob man mit einem solchen kritischen Unterfangen, wie wir es hier vorlegen, Heidegger nicht vielleicht zu ernst nehme. Ist nicht eine umfangreiche Kritik eines solchen Unsinn selbst zur Unsinnigkeit und Sinnlosigkeit verdammt?

Aber man *muß* Heidegger ernst nehmen. Er hat Anhänger und Schüler, die seine Lehre weitertragen. Es ist bekanntlich kein Unsinn groß genug, tun nicht Verbreitung zu finden. Denn dieser Unsinn ist ja nicht nur „reiner“ Unsinn. Er ist äußerst gefährlich. Ihm kommt eine klar angebbare gesellschaftliche Funktion in der Klassenseinsetzung unserer Tage zu. Und zwar eine doppelte: die naiven Bürgerlichen von den eigentlichen Problemen abzulenken und die bewußten Bürgerlichen zu einer imperialistisch-faschistischen (oder imperialistisch-kosmopolitischen) Elite zu schulen.

Deswegen ist diese Schrift notwendig; soll sie doch der gegenseitigen Verständigung aller jener dienen, die Heidegger seit jeher [38] ablehnen, Warnung sein für die, die ihn bis jetzt noch nicht durchschauten, und gleichzeitig damit der so oft erhobenen Forderung nach kritischer Behandlung von Lehren, die zur imperialistischen Ideologie hinzuzurechnen sind, Folge leisten.

Es ist nötig, diese Ideologie aus allen ihren Schlupflöchern aufzustöbern. Denn die faschistische Ideologie zum Beispiel hatte in Deutschland mehrere Gesichter. In der Philosophie gab sie sich einmal populär und ein anderes Mal esoterisch. Heidegger bereitete die Philosophie sogar mit einem Schuß Expressionismus zu. So sprach er die philosophischen „Feinschmecker“ an. Mit einer raffiniert ausgeklügelten Begriffssystematik, die aber bei genauerer Untersuchung in sich zusammenbricht, machte er sich einen Namen. Er wurde zu einem der einflußreichsten Wegbereiter des Faschismus an der deutschen Universität.

Von Anfang an sei auf unsere Meinung hingewiesen, daß die letzten uns bekannt gewordenen Veröffentlichungen Heideggers, wie zum Beispiel sein Brief „Über den Humanismus“ uns nicht darauf hindeuten scheinen, daß Heidegger bemerkenswerten Wandlungen in seinen philosophischen Anschauungen unterlegen wäre, und wir können uns daher auch nicht der Meinung anschließen, die ein Rezensent dieser Schrift äußert: sie werde „für viele Bewunderer, aber auch Gegner eine vielleicht sehr unerwartete Überraschung bedeuten“.¹⁰ Im Gegenteil verstärkt diese Schrift nur den Eindruck, den eine materialistische Kritik schon immer von Heidegger sich bilden mußte, sie ändert nicht unsere Meinung über Heidegger, sondern sie unterstreicht im Gegenteil das in dem Hauptwerk „Sein und Zeit“ bereits zutage tretende Bündnis dieses Denkens mit den barbarischen Tendenzen innerhalb der imperialistischen Umgebung, in der sich die Lehre Heideggers ausbildete, ausbreitete und ihre Wirkung ausübte. Es ist also festzustellen, daß sich der „neueste“ Heidegger in nichts von dem „alten“ Heidegger unterscheidet, dem unsere Auseinandersetzung gilt. [39]

II. Heideggers Irrlehre

1. Das Sein

a) Sinn von Sein

Alles Philosophieren ist charakterisiert durch seine Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein. Wir können mit Hilfe des Denkens das Sein erschließen, nachdem das Sein dem Denken vorausgegangen ist. Das ist die völlig klare Grundaussage einer jeden materialistischen Philosophie, der die idealistische These mit ihrer Umkehrung des wahren Verhältnisses gegenübersteht.¹¹

Was das Wort „Sein“ hier bedeutet, versteht ein jeder. Es wird mit ihm eine Zusammenfassung alles dessen gemeint, was ist, die Zusammenfassung alles Seienden. Sein ist in dieser Allgemeinheit als gleichbedeutender Ausdruck für objektive Realität ein selbstverständlicher Begriff.

An dieser Selbstverständlichkeit und Allgemeinheit nimmt Heidegger Anstoß.¹² Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der dieser Begriff gebraucht, und die Allgemeinheit, in der er verwendet werde,

⁹ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 44.

¹⁰ Heinz-L. Matzat, „Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief ...“; Buchbesprechung in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. II, Heft 4, Reutlingen 1948, S. 648.

¹¹ MEW Bd. 21, S. 274.

¹² SuZ, S. 2 ff.

fordere zu der Frage nach dem Sein und zu der weiteren Frage nach dem Sinn von Sein auf. Er behauptet, die Frage nach dem Sein und die Frage nach dem Sinn von Sein müßten neu gestellt werden.

Da aber in der Identifikation vom Sein mit der objektiven Realität keineswegs irgendein Dogmatismus liegt, im Gegenteil in der wissenschaftlichen Arbeit keine andere Frage als die Frage nach dem Sein ständige Quelle neuer Ergebnisse wird, bedeutet der Heideggersche Ansatz eine philosophische Irreführung. Hält man an dem unseres Erachtens einzig richtigen Begriff des Seins fest, dann ergibt sich bei Gegenüberstellung mit den Heideggerschen [40] Erwägungen, daß dieser die Begründung seiner Behauptung unter Zugrundelegung einer wortspielerischen Denkmethode zu erzwingen sucht. Dafür ist die Art seiner Schlußfolgerung kennzeichnend, die wir nun an einem für seinen Denkstil besonders typischen Beispiel erörtern wollen.

„Der Begriff ‚Sein‘ ist undefinierbar“, heißt es dort.¹³ Die Undefinierbarkeit des Seins erkläre sich aus folgendem Umstand: „‚Sein‘ kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden ...“ Schon Pascal habe, wie Heidegger durch ein als Anmerkung gegebenes Zitat belegt, darauf aufmerksam gemacht, daß eine jede Definition des Begriffes „Sein“ von dem Wort „ist“ Gebrauch machen müsse (Sein *ist* dies oder das); das zu definierende Wort ist demnach in seiner Definition bereits mitenthalten. Man könnte auch sagen, daß hier ein Zirkel vorliege. Heidegger zieht daraus nun folgenden Schluß: „... gefolgert kann nur werden: ‚Sein‘ ist nicht so etwas wie Seiendes.“ Die hieraus hervorgehende, den Gedankengang abschließende Konsequenz lautet: „Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf.“¹⁴

Es gilt nun, dieses Musterbeispiel von durch Wortspielerei gewonnenen Widersprüchen aufzudröseln.

1. Heidegger behauptet zwar die angebliche Undefinierbarkeit des Seins, hält sich aber selbst keineswegs an seine Behauptung. Denn wenn die Undefinierbarkeit des Seins an dem Zirkel liegt, in den jeder Definitionsversuch fallen muß, weil die für eine Definition einzuhaltende Formel zu definieren vorschreibt: Sein *ist* dies oder das, dann ist die Frage nach dem Sinn von Sein in der gleichen Weise zu beurteilen. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein müßte nämlich lauten: der Sinn von Sein *ist* dies oder das, und so tauchte das leidige „ist“ auch hier wieder auf. Wir wären also mit der Frage nach dem Sinn von Sein keinen Schritt weitergekommen gegenüber der Frage nach dem Sein schlechthin. [41]

2. Die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein kann also nicht anders aufgefaßt werden als aufbauend auf einer zuvor gegebenen Definition von Sein. Heidegger gibt das, nur wenige Seiten später, selber zu: „Zuvor Seiendes *in seinem Sein* bestimmen müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das Gehen im Kreise?“ Aber er sträubt sich dagegen, den Zirkel anzuerkennen: „Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne daß dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müßte.“¹⁵ Wieso Seiendes in seinem Sein bestimmt, obwohl Sein doch nicht als Seiendes begriffen werden kann, bleibt unbewiesen, was Heidegger selbst zugibt: „In der existenzialen Analytik kann ein ‚Zirkel‘ im Beweis nicht einmal ‚vermieden‘ werden, weil sie *überhaupt nicht* nach Regeln der ‚Konsequenzlogik‘ beweist.“¹⁶

3. Die Terminologie Heideggers vergeht sich aber nicht nur gegen einen von ihm selbst aufgestellten Grundsatz, sondern ist überdies im höchsten Grade nichtssagend. Die von ihm gebrauchte Wendung, daß Sein in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden könne, stellt eine vollendete Platitude dar.

„Das Sein“ ist ein substantivierter Infinitiv und „das Seiende“ ist ein substantiviertes Partizip des Präsens. Heidegger schreckt nicht davor zurück, sogar die Grammatik zu verwirren. Durch Vorsetzen des Geschlechtswortes „das“ kann ich aus jedem Infinitiv ein Substantiv machen: das Haben, das

¹³ SuZ, S. 4, Zeile 1–14, und die zugehörige Anmerkung.

¹⁴ Auch später immer wieder der gleiche Gedanke: „Weil ‚Sein‘ in der Tat nicht *als Seiendes* zugänglich ist ...“ SuZ, S. 94, Hervorhebung im Original.

¹⁵ SuZ, S. 7, Hervorhebung im Original.

¹⁶ SuZ, S. 315, Hervorhebung im Original.

Handeln, das Denken, das Sein usw. Aber wer hat schon jemals seiner Unzufriedenheit Ausdruck gegeben, weil das Haben nicht das Habende ist, das Handeln nicht das Handelnde, das Denken nicht das Denkende; oder gar weil das Haben nicht das Habende hat, das Handeln nicht das Handelnde handelt, das Denken nicht das Denkende denkt? Wenn jemand so etwas im Ernst zu äußern wagte, so würde man ihn mit Recht als nicht völlig normal ansehen. Heidegger jedoch wurde in den höchsten Tönen gepriesen, weil er zum Problem machte, daß das Sein [42] nicht das Seiende ist. Wir werden uns an späterer Stelle eingehender mit der spezifischen Problematik dieser Unterscheidung bei Heidegger auseinanderzusetzen haben. Sie geht auf Kant und seine Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich zurück, wobei aber der Ding-an-sich-Begriff von Heidegger einer eigenartigen Modifikation unterzogen wird. Vorerst bemerken wir, daß, wenn jemand etwas hat, er ein Habender ist und man von seinem Haben spricht, und ebenso wenn jemand denkt, er dann ein Denkender ist und man von seinem Denken spricht. Wenn etwas ist, so ist es ein Seiendes, und man spricht von seinem Sein; was man auch anders ausdrücken kann: Mit der Redeweise vom Sein anerkenne ich die objektive Realität dessen, wovon ich spreche. Das liegt jedoch nicht im Sinne des Heideggerschen Ansatzes, der der wahren Realität im Gegenteil ausweicht.

4. Wir bemerkten bereits, daß Heidegger sich nach seiner eigenen Behauptung von der undefinierbarkeit des Seins selbst nicht richtet, und fügen nun als weiteren Beleg für seine inkonsequent rabulistische Denkmethode hinzu, daß er überdies die von ihm selbst gezogene Folgerung „Sein‘ ist nicht so etwas wie Seiendes“ nicht einhält. Er vergeht sich demnach in doppelter Weise gegen die von ihm selbst zunächst aufgestellten Grundsätze.

Daß die Behauptung von der undefinierbarkeit des Seins von der Heideggerschen wortfetischistischen Terminologie aus betrachtet überdies belanglos ist, lehrt eine kurze Überlegung. Außer Realdefinitionen kommen bei ihm auch Nominaldefinitionen zur Verwendung. Sollten also selbst Realdefinitionen immer mit der Formel „dies oder das *ist* ...“ gegeben werden müssen, so lassen sich andererseits Nominaldefinitionen denken, bei denen kein „ist“ zur Verwendung zu kommen braucht. So gebraucht Heidegger für Definitionen öfters die Wendung: dies oder das „fassen wir terminologisch als ...“. Um im Heideggerschen Sprachgebrauch zu bleiben, könnten wir also etwa sagen: „Sein“ bedeutet eine Zusammenfassung von Seiendem. Dies könnte man als eine, wenn auch nicht vollständige, so doch vorläufige Definition von Sein gelten lassen.

[43] Heideggers Sein ist jedoch ganz anderer Art. Es ist solcher Art, daß eine Aussage über es unmöglich erscheint: „*Sein ist das transcendens schlechthin*.“¹⁷ Heideggers Sein ist das Nichts.¹⁸ Daran vermag auch seine jüngste Äußerung zu diesem Problem – damit wir nun endlich einmal erfahren, was er unter dem Sein versteht – nichts zu ändern: „Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst.“¹⁹ Denn dieses „Es selbst“ setzt er gleich dem „Namenlosen“.²⁰ Was Heidegger neuerdings als „im Namenlosen zu existieren“ für wünschenswert erachtet, entspricht völlig der „Hineingehaltenheit ins Nichts“ seiner früheren Jahre.²¹ Aus dem Sein schlägt uns das Nichts entgegen.²² Um aber dieses Nichts zu explizieren, bedarf es eines Fundaments. Dieses Fundament findet er im Dasein.

¹⁷ SuZ, S. 38, Hervorhebung im Original.

¹⁸ a) „Sein und Nichts gehören zusammen ..., weil das Sein selbst im Wesen endlich ist ...“ (Martin Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1949, S. 36); b) „In diesem ... Warum liegt aber schon ein weniggleich vorbe-griffliches Vorverständnis vom Was-sein, Wie-sein und Sein (Nichts) überhaupt“ (Martin Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1949, S. 45); c) „Ist das Sein nicht so etwas wie das Nichts? In der Tat, kein Geringerer als Hegel hat gesagt: ‚Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe‘. Mit der Frage nach dem Sein als solchem wagen wir uns an den Rand der völligen Dunkelheit“ (Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 217).

¹⁹ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 19.

²⁰ „Soll der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren“ (ebenda, S. 9).

²¹ „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts“ (Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 32).

²² „Das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im Dasein des Menschen, insofern dieses als Subjektivität des ego cogito gedacht wird. Das Dasein nichtet keineswegs, insofern der Mensch als Subjekt die Nichtung im Sinne der Abweisung vollzieht, sondern das Dasein nichtet, insofern es als das Wesen, worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört. Das Sein nichtet – als das Sein“ (Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 44).

Und so definiert er das „undefinierbare“ Sein, das „nicht als Seiendes begriffen werden“ kann, folgendermaßen: „Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“²³

[44] Unsere bisherige Analyse hat zum Ergebnis, daß Heideggers Formulierungen nicht nur in sich unhaltbar sind, sondern daß er sich selbst nach dem einmal von ihm Behaupteten ein anderes Mal nicht richtet.

Um aber die Heideggersche Seinslehre, die er als eine „Fundamentalontologie“ verstanden wissen will, das heißt also als eine jeder Ontologie beziehungsweise Philosophie vorhergehende und diese begründende Ontologie, in ihrer fehlerhaften Anlage noch besser durchschauen zu können, ist es notwendig, bis in die Anfänge der griechischen Philosophie zurückzugehen, und zwar in einem anderen Sinne, als es Heidegger tut. Zwar sind die Texte der Vorsokratiker nur bruchstückhaft überliefert, zwar sind ihre Fragen und die darauf gegebenen Antworten noch unvollkommen. Aber dafür werden die Probleme von ihnen viel unbefangener, viel ursprünglicher ausgesprochen als bei den nachfolgenden Klassikern der griechischen Philosophie. Besonders deutlich wird bei ihnen, daß das Seinsproblem von ihnen noch als ein wissenschaftliches Problem – und damit die Ontologie als Wissenschaft – aufgefaßt und erst nach und nach in idealistischer Entstellung zu einem „philosophischen“, zu einem metaphysischen Problem wird. Die griechische Philosophie beginnt als ein Ausdruck wissenschaftlichen Fragens oder, was dasselbe besagt, sie beginnt materialistisch.

Wenn Thales von Milet postulierte: der Urgrund ist das Wasser, so ist das eine wissenschaftliche These materialistischen Charakters. Das erfahrbare Sein wird aus einem einheitlichen, materiell verstandenen Prinzip erklärt.

Anaximenes nimmt dann ein anderes Prinzip an: die Luft. Was mag ihn dazu veranlaßt haben, an die Stelle des Wassers, die Luft zu setzen? Es kündigt sich hier bereits, obwohl noch keineswegs explizit ausgesprochen, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein an. Dem Denken als einem unsichtbaren Vorgang kann man nur gerecht werden – könnte der Gedankengang gewesen sein –, wenn man als Urprinzip das ebenfalls unsichtbare Element der Luft annimmt. So heißt es bei Anaximenes: „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns regiert, so umfaßt auch den ganzen Kosmos Hauch [45] und Luft.“²⁴ Es ist dabei darauf zu achten, daß das Wort „Psyche“ (ψυχή) das griechische Wort für Seele, doppeldeutig ist; ursprünglich bedeutet es Hauch, Atem, und dann erst entwickelt es sich über den Begriff „Leben“ zu der heute üblichen Bedeutung „Seele“.²⁵ Auch das Problem des Bewußtseins, das sich hier, freilich in einer noch sehr versteckten Form, zum ersten Male ankündigt, wird also wie die Seinslehre überhaupt, materialistisch aufgefaßt. Denken wurde mit Materie identifiziert. Kritisch wendet Friedrich Engels hier ein: „Die antike Philosophie war ursprünglicher, naturwüchsiger Materialismus. Als solcher war sie unfähig, mit dem Verhältnis des Denkens zur Materie ins reine zu kommen.“²⁶

Bei Parmenides zeigt sich diese Unfähigkeit besonders deutlich, scheint es doch geradezu, als ob seine scharfe und undialektische Trennung von Seiendem und Nichtseiendem die Wendung von der materialistischen zu einer idealistischen Seinslehre vorbereiten hilft. Parmenides sieht das Seiende, wie es von seinen philosophierenden Vorgängern aufgefaßt wurde, vor dem Hintergrund eines Nichtseienden aufgebaut, eines Nichtseienden, dessen Existenz doch unmöglich ist, das man doch gar nicht denken kann.²⁷ Daß das Nichtseiende ein gedachter Begriff ist, den das Denken auf Grund bestimmter Erfahrungen, die es mit dem Sein macht, sich bilden muß, war Parmenides unbekannt. Dieser verneinende Begriff des „Nichts“, des „Nichtseienden“ ist ja nur eine Bezeichnung für jenen Teil des Seins, der im Vergleich zu dem bisher Erkannten und Erforschten noch unerkannt geblieben ist. Der Erkenntnisprozeß verschiebt ständig die Grenze zwischen Erkanntem und noch nicht Erkanntem. In

²³ SuZ, S. 7, Hervorhebung im Original.

²⁴ „Die Vorsokratiker“, die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle, 4. Auflage, Stuttgart 1953, S. 95.

²⁵ Siehe ebenda, S. 89.

²⁶ MEW Bd. 20, S. 129.

²⁷ Man vergleiche „Die Vorsokratiker“, S. 159.

diesem Sinne äußert sich Engels: „Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört.“²⁸ Parmenides jedoch vermochte nicht ein-[46]mal Denken und Sein auseinanderzuhalten, wie folgender Ausspruch von ihm zeigt: „Dasselbe aber ist Denken und des Gedankens Gegenstand.“²⁹ Dieser Ausspruch des Parmenides darf freilich nicht verwechselt werden mit dem überraschend ähnlich klingenden Leitsatz des subjektiven Idealismus, wie er dann schließlich von Berkeley formuliert wurde: Sein ist Wahrgenommenwerden (*esse est percipi*). Für Parmenides war Seiendes, und darin stimmte er mit seinen Vorläufern überein, stofflicher Natur.³⁰

So hinterläßt Parmenides als ungelöstes Problem die Frage des Verhältnisses zwischen Denken und Sein, weil ihm die Dialektik der Widerspiegelung des Seienden im Denken entgeht, so daß ihm das Denken und die Gegenstände des Denkens in eins zusammenfallen und das noch Unerkannte als ein „Nichtseiendes“ sich drohend erhebt. Vom Denken und von den Gegenständen des Denkens hat er Erfahrung, von beiden weiß er, daß es ist. Was ist, das aber ist das Seiende, und außer dem Seienden gibt es nichts anderes.

Diese fehlerhafte Argumentation bot dem Idealismus eine einfache Handhabe, durch eine Verlagerung des Schwergewichts vom Seienden auf das Denken sich eine ungerechtfertigte Überlegenheit über den Materialismus zu verleihen. Man schlußfolgerte im idealistischen Lager: Nur das Denken ist das Seiende, nur der Gedanke ist, des Gedankens Gegenstand aber, sein Objekt, ist – Schein.

Auch Heidegger läßt Parmenides eine idealistische Ausdeutung zuteil werden: „... das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem³¹ in seiner puren Vorhandenheit, das schon *Parmenides* zum Leitband der Auslegung des Seins genommen ...“³², was gemäß der Heideggerschen Terminologie bedeutet, wie später noch zu erörtern sein wird, daß das Seiende des Parmenides Heideggers An-[47]sicht nach *nicht* ist. In der Ausdrucksweise Heideggers kommt nämlich „Vorhandenem“ kein reales Sein zu, es ist nicht da.

Es sei bei dieser Gelegenheit auch noch angemerkt, daß Heidegger nicht nur die Notwendigkeit, Parmenides dialektisch zu korrigieren, nicht ausnützt, sondern die zwingende Weiterbildung der antiken Ontologie zu einer Dialektik, wenn auch zunächst rein idealistischer Art, zum Beispiel bei Platon, entschieden zurückweist und von der spezifischen Art ihrer Beibehaltung bei Aristoteles nichts weiß: „Die ‚Dialektik‘, die eine echte philosophische Verlegenheit war“ (er meint bei Platon), „wird überflüssig“ (er meint bei Aristoteles).³³

Die Zurückweisung der Dialektik hat Heidegger nötig, weil, wie noch ersichtlich werden wird, sein spezieller Versuch, den Unterschied zwischen Idealismus und Materialismus zu verwischen, starr metaphysisch aufgebaut ist. Er ist hierin zwar sehr „modern“, aber keineswegs originell, denn wie beliebt dieses Verfahren der Verwischung des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus ist, hat Lenin des öfteren hervorgehoben³⁴.

Seitdem Platon die Gedanken zum Realen machte, ist die Philosophie in diesem Gestrüpp unklarer Analyse hängengeblieben und haben die Philosophen immer mehr den Weg zur Wirklichkeit zu verstellen gesucht und gewußt. Nicht verhindern konnten sie, daß die Behandlung aller früher einmal für philosophisch belangvoll gehaltenen Fragen durch die Wissenschaft sehr fruchtbar weiter vorwärtsgetrieben wurde. An die Stelle ursprünglich wissenschaftlicher Philosophie jedoch, die aus dem Beschreiben der uns in unseren Gedanken im Abbild gegebenen Wirklichkeit diese in ihrer Gesetzmäßigkeit zu begreifen suchte, trat in Gestalt der idealistischen Philosophie eine die Menschen der

²⁸ MEW Bd. 20, S. 41.

²⁹ „Die Vorsokratiker“, S. 167.

³⁰ Daher muß er sich von Capelle auch tadeln lassen: „... Parmenides ist ... noch im Bann einer quasi materialistischen Denkweise *befangen*“ („Die Vorsokratiker“, S. 159/160, Hervorhebung von mir).

³¹ Nach Husserls Vorgang: „Charakteristik der sinnlichen Wahrnehmung als ‚schlichte‘ Wahrnehmung“ (Edmund. Husserl, „Logische Untersuchungen“, 3. Auflage, zweiter Band, II. Teil, Halle 1922, S. 147).

³² SuZ, S. 25.

³³ Ebenda.

³⁴ Siehe Lenin, „Materialismus und Empirio-kritizismus“.

Welt entfremdende Ideologie. Die außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende Wirklichkeit wurde in den Raum zwischen Gehirn und Schädeldecke verlegt.

Niemand beschreibt diese Situation der Philosophie besser als [48] Marx und Engels: „Für die Philosophen ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen. Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die *Sprache*. Wie die Philosophen das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eignen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen.“³⁵

Wie immer bei Marx und Engels wird das Problem im Kern erkannt und mit genialer Überlegenheit seine Lösung ausgesprochen. Der Rechtsanspruch, den jede idealistische Philosophie hinsichtlich des von ihr getroffenen Prioritätsentscheidungs erhebt, ist durch die Bemerkung, daß die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens die Sprache ist, kritisch zersetzt. In Worten wie Logik, Psychologie, Phänomenologie, Ontologie usw. ist übrigens dieser Gedanke implizit enthalten.

Heidegger bewegt sich in seiner Ontologie ausschließlich auf der von Marx und Engels charakterisierten Ebene der philosophischen Sprache. Er geht darin so weit, daß ihm Sein gleich Sprache wird: „Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.“³⁶ „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.“³⁷ Demnach ist nicht das Sein, das heißt die objektive Realität, die „Behausung“ des Menschen, sondern die Sprache. Wie man sieht, beabsichtigt Heidegger gar nicht, „aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen“, er versucht vielmehr, sich von vornherein in der Welt des Gedankens in der Schwebelage zu halten. Als Hilfsmittel hierfür bedient er sich der immer erneut in den Vordergrund gerückten Unterscheidung von „Ontischem“ und „Ontologischem“. So zum [49] Beispiel: „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, daß es ontologisch *ist*.“³⁸ Ein Dasein, das ontologisch sein soll, kann nur als Dasein des philosophischen Gedankens gemeint sein. Ein solches Dasein ist doch aber eine bloße Illusion, die nur dadurch möglich ist, daß die Sprache den Niederschlag der Erfahrungen der menschlichen Gesellschaft darstellt.

Das Problem, aus dieser illusionären Welt in die wirkliche Welt zurückzufinden, in den seltsamen Verstellungen die wirkliche Welt herauszufinden, ist also im Falle Heidegger die unserer – aus der Sache heraus kritisch-polemischen – Interpretation gesetzte Aufgabe.

Heideggers Ontologie bietet den Anblick einer Seinslehre im Sinne der von Marx und Engels als philosophisch bezeichneten Sprache, das heißt einer Sprache, in der die Gedanken als Worte einen eigenen, besonderen Inhalt haben. In diesem Zusammenhang ist noch eine andere Äußerung von Marx und Engels bedeutsam, die einen wichtigen Hinweis zum Problem des Seins überhaupt liefert: „Feuerbach sagte, ‚Philosophie der Zukunft‘, p. 49: ‚Das Sein, gegründet auf lauter Unsagbarkeiten, ist darum selbst etwas Unsagbares. Jawohl, das Unsagbare. Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an, erschließt sich erst das Geheimnis des Seins.‘ ... Wir haben gesehen, daß das ganze Problem, vom Denken zur Wirklichkeit und daher von der Sprache zum Leben zu kommen, nur in der philosophischen Illusion existiert, d. h. nur berechtigt ist für das philosophische Bewußtsein, das über die Beschaffenheit und den Ursprung seiner scheinbaren Trennung vom Leben unmöglich klar sein kann. Dies große Problem, sobald es überhaupt in den Köpfen unsrer Ideologen spukete, mußte natürlich den Verlauf nehmen, daß zuletzt einer dieser fahrenden Ritter ein *Wort zu suchen* ausging, *das als Wort den fraglichen Übergang bildete, als Wort aufhörte, bloßes Wort zu sein, als Wort in mysteriöser, übersprachlicher Weise aus der Sprache heraus auf das wirkliche Objekt, das es bezeichnet, hinweist ...*“³⁹

³⁵ MEW Bd. 3, S. 432.

³⁶ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 45.

³⁷ Ebenda, S. 5.

³⁸ SuZ, S. 12, Hervorhebung im Original.

³⁹ MEW Bd. 3, S. 435. Sperrung im Original, Kursive von mir.

[50] Für Feuerbach das Lebendige schlechthin, das Wechselvolle, das stets sich Ändernde, das gelebt sein will und nicht ausgesprochen werden kann: die unsagbar gewaltige Natur, von der der Mensch ein Teil, ein Stück nur ist.

Die unausschöpfliche objektive Realität einschließlich des Menschen – das ist das Sein für Feuerbach. Unsagbar, weil unausschöpflich. Nicht nur ist der Mensch aber ein Teil, ein Stück der Natur, sondern er ist sich dieser Natur auch bewußt und wird sich ihrer Eigenschaften in zunehmendem Maße bewußter. Das ist nur möglich, weil die menschliche Gesellschaft ihrerseits auf die Natur einwirkt, sie verändert und im Prozeß dieser Veränderung der Natur sich selbst verändert. Es herrscht hier eine Wechselwirkung von objektiver und subjektiver Dialektik.

Daher hielt es Marx für notwendig, Feuerbach zu korrigieren. Er tat dies in den bekannten „Thesen über Feuerbach“. Diese Thesen stellen in vielfältiger Hinsicht ein Hinausgehen über Feuerbach dar. Sie weisen uns unter anderem auf das Kriterium der Wahrheit unserer über das Sein gewonnenen Kenntnisse hin. Das Wahrheitskriterium ist die Praxis. Nur auf einem solchen Boden kann erwachsen: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“⁴⁰

Heidegger dagegen bleibt am Wort haften, am bloßen Wort. Am Nihilismus seiner Seinslehre lassen seine jüngsten Äußerungen nicht mehr den geringsten Zweifel übrig. Sein Eingehen auf den Marxismus⁴¹ erweist sich als einer der heute so zahlreichen Ver-[51]suche, eine „gültige“ Marx-Widerlegung zu erfinden; denn unbeschwert von jedem Begreifen der im Marxismus angeschnittenen Probleme beharrt er verstockt auf seiner alten Position: „... das Tun des Denkens ist weder theoretisch noch praktisch, noch ist es die Verkoppelung beider Verhaltensweisen.“⁴² Es gibt ein einziges Medium, in dem sich solches zutragen kann, und das ist die absolut genommene, traditionell überkommene philosophische Sprache.

b) Dasein

Die Ideologen oder die Philosophen – diese beiden Bezeichnungen stehen so gut wie gleichbedeutend in der „Deutschen Ideologie“ – suchen also nach dem Schlüsselwort. Heidegger, der den gleichen Weg geht wie diese Ideologen, kennt eine Reihe solcher Schlüsselwörter. Er nennt sie Existentialien. Sein Hauptschlüsselwort aber heißt: *Dasein*.

Mit der Einführung dieses Begriffs setzt er die von ihm von Anfang an betriebene Begriffsverwirrung – auf die bereits hingewiesen wurde – weiter fort. Denn Dasein ist ihm Seiendes und Sein zugleich, trotz seiner vorhergeschickten Ablehnung der Möglichkeit, Sein und Seiendes miteinander zu identifizieren; denn sonst hätte er „dieses Seiende, das wir, die Fragenden, je selbst sind“⁴³, nicht als „Dasein“, sondern als „Daseiendes“ definieren müssen.

Dieses „Dasein ist ein Seiendes“⁴⁴ besonderer Art, es ist „vor anderem Seienden ausgezeichnet“⁴⁵, es ist „Sein des Seienden“⁴⁶, es „*ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen“⁴⁷, es hat [52] „in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis“⁴⁸. Hierfür gibt Heidegger die folgende Umschreibung:

⁴⁰ Ebenda, S. 7. Hervorhebungen im Original.

⁴¹ „Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird“ (Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 27). Wie deutlich zu erkennen ist, handelt es sich um einen Versuch, den Marxismus zu existenzialisieren: Denn die Entfremdung ist für Marx nur ein Symptom; im Klassenbewußtsein des Proletariats ist sie bereits [51] aufgehoben; Heidegger faßt die Entfremdung als typische, im „Man“ immer gegebene Seinsart, die nur durch die Emporsteigerung zum eigentlichen Dasein überwunden werden kann. Heidegger hat sich mit Marx beschäftigt, ohne ihn überhaupt verstanden zu haben.

⁴² Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 46.

⁴³ SuZ, S. 7.

⁴⁴ SuZ, S. 12.

⁴⁵ SuZ, S. 11.

⁴⁶ SuZ, S. 17: „... der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen ...“

⁴⁷ Ebenda, Hervorhebung im Original.

⁴⁸ SuZ, S. 12.

„Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.“⁴⁹

Aus der hochgeschraubten Terminologie Heideggers in eine einfachere Sprache übersetzt, besagt das letzte Zitat nichts anderes, als daß sich Dasein zu sich selbst verhält; denn zwischen Dasein und Existenz besteht kein Bedeutungsgegensatz irgendeiner Nuancierung: Dasein ist die 1725 von Gottsched eingeführte deutsche Übersetzung des Wortes Existenz, beide Wörter bedeuten dasselbe. Dasein sich zu Existenz verhalten, lassen, um es aus der Existenz zu erklären, entspricht, einer bekannten Redewendung gemäß, der Erklärung der Armut aus der *pauvreté*. Daß Heidegger aber diese Aussage über das Dasein und sein Verhältnis zu sich selbst tun kann, offenbart, daß es sich bei solchem Dasein nicht um Dasein, sondern im Grunde um nichts anderes handelt als um Bewußtsein, hier im besonderen um Selbstbewußtsein. *Heideggers Dasein, das sich zu seiner Existenz, das heißt zu sich selber, verhält, ist Selbstbewußtsein, das ihm ermöglicht, sein eigenes Dasein zum Gegenstand seiner Überlegungen zu machen.*

Den Kern des Heideggerschen Daseinsbegriffs bildet sein Selbstbewußtsein. In dieser Richtung liegen Definitionen wie die folgende: „Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin.“⁵⁰ Von dieser Position erfolgt auch die Bildung eines Begriffs, den erst Heidegger in die deutsche Sprache eingeführt hat – womit nicht gesagt sein soll, daß er seither gebräuchlich sei –, die „Jemeinigkeit“. Weil Dasein „*je meines*“⁵¹ ist, gehört zum existierenden Dasein die „Jemeinigkeit“⁵².

Weder die Beziehung seines Daseinsbegriffs zum Bewußtsein noch gar die Gleichsetzung mit dem Selbstbewußtsein, was seiner [53] Einordnung in eine subjektivistische Philosophie gleichkäme, will Heidegger jedoch gelten lassen.

Seine Kritik an Descartes wirft diesem vor, daß er in seiner Formel „*cogito sum*“ „den *Seinssinn des ‚sum‘*“⁵³ vernachlässigt habe. Seine Auffassung der Descartesschen Grundformulierung ist aber mißverständlich. Er übersieht, daß das „*cogito sum*“ in seinen beiden Bestandteilen eine untrennbar zusammgehörige Einheit bildet, deren Übersetzung lauten müßte: Selbstbewußtsein.⁵⁴

Um den Seinssinn des „*sum*“ aufdecken zu können, kehrt Heidegger die Descartessche Formel einfach um, so daß sie bei ihm lautet: *sum cogito*.⁵⁵

Ohne den subjektiven Ausgangspunkt des „*Ich bin*“ zu verlassen, da sich ja seiner eigenen Aussage nach Dasein und Existenz durch ihre „Jemeinigkeit“, das heißt die jeweilige Ichbezogenheit, auszeichnen, verwandelt er das „*sum*“, das „*Ich bin*“, unterderhand in „Dasein“.

Dieser Genese seines Daseinsbegriffs aus der Subjektivität eines philosophierenden einzelnen würde Heidegger selber freilich seine Zustimmung versagen. Er würde vielmehr darauf hinweisen, daß [54] er als die Fundamentalstruktur des Daseins das „*In-der-Welt-sein*“ beschreibt⁵⁶.

⁴⁹ Ebenda, Hervorhebung im Original.

⁵⁰ SuZ, S. 53.

⁵¹ SuZ, S. 41, Hervorhebung im Original.

⁵² Zum Beispiel SuZ, S. 42, 53.

⁵³ SuZ, S. 24, Hervorhebung im Original.

⁵⁴ In ausdrücklicher Schärfe, weil es seiner existentialistischen Grundeinstellung entgegenkommt, bemerkt Karl Jaspers sehr wohl, daß Descartes das Denken in die Sphäre des Seins versetzt, daß bei ihm Denken und Bewußtsein zur Deckung gebracht werden: „Das heißt, daß das Denken, das seiner gewiß ist, soweit reicht wie überhaupt das Bewußtsein. Dann aber ist alles, was mein Bewußtsein ist, wirklich, *im selben Sinn wie das ‚ich bin‘*«. Damit ist Denken *Bewußtsein* und ist das Sein des Denkens das *Sein der Gesamtheit des Bewußtseins*, oder alles das, was Gegenstand einer Phänomenologie des Bewußtseins ... ist“ (Karl Jaspers, „Descartes und die Philosophie“, Berlin 1948, S. 12, 1. Hervorhebung von mir, 2. und 3. im Original). Übereinstimmend mit Heidegger kritisiert dann Jaspers, daß Descartes nicht nach dem „Seinssinn“ fragt: „Den Seinssinn in seiner Aussage *cogito ergo sum* macht er aber nicht zur Frage“ (ebenda, S. 13, Hervorhebung im Original).

⁵⁵ Nachdem er sie umgekehrt hat, versieht er sie noch mit einigen Zugaben, von denen im Laufe der folgenden Erörterungen noch ausführlich die Rede sein wird: „Sollte das ‚*cogito sum*‘ als Ausgang der existenzialen Analytik des Daseins dienen, dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts“ (SuZ, S. 211).

⁵⁶ SuZ, S. 41 und immer wieder.

Nun soll „Struktur“ hier zwar den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Dasein und Welt bezeichnen, aber diesem Zusammenhang wird durch Heidegger eine mehr als eigenartige Ausdeutung zuteil.

Würde man nämlich sagen, daß jedes Dasein sich immer auch in einer Welt vorfindet, so wäre der Sachverhalt nicht in seinem Sinn getroffen, denn jede Gleichsetzung von Dasein und Subjekt einerseits und Welt und Objekt andererseits lehnt er ab.

Der Grundstruktur des „In-der-Welt-seins“ legt er eine ganze Serie von „existenzialen Strukturen“ zugrunde. So ist Dasein in die Welt „geworfen“⁵⁷ oder an die Welt „verfallen“⁵⁸.

Mit Hilfe des Schlüsselworts „Dasein“ täuscht Heidegger eine objektive Erfassung realer Gegebenheiten vor, wie von Sein, von Welt usw., während es sich in Wahrheit um eine subjektive Wiedergabe von Akten eines sich selbst übersteigernden Selbstbewußtseins handelt.

Man braucht daher nicht erstaunt zu sein, auf dem Boden dieses theatralisch sich vor sich selbst verhüllenden subjektivistischen Idealismus auf den Anspruch zu treffen, die grundsätzliche Kluft zwischen Realismus (von Materialismus zu sprechen hält Heidegger für unter seiner Würde) und Idealismus überbrückt zu haben. Heideggers Philosophie vermeide, wie er glaubt, sowohl die Fehlerhaftigkeit des Realismus als auch die des Idealismus. Mit dem Realismus stimmt Heidegger insofern überein, als er dessen Realitätsthese unter der Einschränkung anerkennt, daß sie nicht auf eine Außenwelt, sondern auf das „Vorhandensein von innerweltlichem Seienden“⁵⁹ bezogen werde. Er weist jedoch das „ontologische Unverständnis“⁶⁰ des Realismus zurück. Vorwurfsvoll heißt es: „Versucht er doch Realität ontisch durch reale Wirkungs-[55]zusammenhänge zwischen Realem zu erklären.“⁶¹ Bei der anschließenden Überprüfung seines Verhältnisses zum Idealismus lehnt er die „Resultate“ des Idealismus ab, worunter im erörterten Zusammenhange nur die Leugnung der Realitätsthese verstanden werden kann.

Wir stoßen hier zum ersten Male auf jene eigenartige Zwitterstellung des Heideggerschen subjektiven Idealismus, die wir als die „Berkeley'sche Wendung“ seines Philosophierens bezeichnen können. Auf sie wird noch ausführlicher eingegangen werden.

Daß die Realitätsthese, von der Heidegger spricht, nichts mit Realität im materialistischen Sinne zu tun hat, geht aus dem Vorwurf, den er dem Realismus macht, eindeutig hervor. Heideggers Realitätsthese ist der Versuch eines Kompromisses mit dem objektiven Idealismus Platons.

Was er als Vermittlung zwischen Realismus und Idealismus einführt, ist der gleiche Vermittlungsversuch zwischen objektivem und subjektivem Idealismus, vor den sich seinerzeit Berkeley zwangsläufig gestellt sah, um die propagandistische Wirksamkeit des eigenen subjektiven Idealismus zu sichern.

Denn bezeichnenderweise äußert sich Heidegger zu dem im Idealismus weiterreichenden Verständnis für eine ontologische Analyse zustimmend: „Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur ‚im Bewußtsein‘, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann.“⁶²

Indem Heidegger triumphierend diese freundschaftliche Übereinstimmung mit dem Idealismus unterstreicht und sich bemüht, sie noch erklärend zu verdeutlichen, macht er ein wertvolles Eingeständnis, mit dem er unsere bisherige kritische Analyse unfreiwillig bestätigt: „Daß Sein nicht durch Seiendes erklärbar, und *Realität* nur im *Seinsverständnis* möglich ist, entbindet doch nicht davon, *nach dem Sein des Bewußtseins*, der *res cogitans* selbst zu fragen. In der Konsequenz der idealistischen

⁵⁷ „Geworfenheit“, man vergleiche zum Beispiel SuZ, S. 135.

⁵⁸ „Verfallenheit“, man vergleiche zum Beispiel SuZ, S. 175.

⁵⁹ SuZ, S. 207.

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Ebenda.

These liegt die ontologische Analyse des Bewußtseins selbst als unumgängliche Vor-[56]aufgabe vorgezeichnet. *Nur weil Sein ‚im Bewußtsein‘ ist, d. h. verstehbar im Dasein*, deshalb kann das Dasein auch Seinscharaktere wie Unabhängigkeit, ‚An-sich‘, überhaupt Realität verstehen und zu Begriff bringen. Nur deshalb ist ‚unabhängiges‘ Seiendes als innerweltlich Begegnendes umsichtig zugänglich.“⁶³

Dieser Passus enthält die gesamte Anlage der Heideggerschen Konzeption in ihrer absoluten Irrealität. Die Wirklichkeit geht im Bewußtsein auf, wenn behauptet wird, daß „Realität nur im Seinsverständnis“ möglich sei. Der Berkeleysche Ausgangspunkt hat sich von den Empfindungen und Wahrnehmungen zu den Urteilen verschoben. Aus „esse est percipi“ ist „esse est cogitari“ geworden. Im Prinzip hat sich damit nichts geändert.

Ein solcher Philosoph überlegt sich erst gar nicht, ob Shakespeares wohlgemeinter Rat an die Vertreter der Schulweisheit, daß es mehr Dinge gebe, als sie sich träumen ließen, nicht auch einer materialistischen Ausdeutung unterzogen werden kann. Er nimmt es als selbstverständlich hin, daß hier von mystischen Dingen die Rede sei, wohingegen man in jenem Ausspruch nichts anderes zu sehen hat als die Ablehnung jeder Art von Dogmatismus. Wissenschaftliches Streben – und daß rechtes wissenschaftliches Streben nur materialistisch sein kann, zeigt sich immer erneut, daher auch seine Verunglimpfung durch Heidegger – stürzt jeden Dogmatismus und führt zu immer neuen Einsichten, vor denen sich die Vertreter der Schulweisheit, das heißt die Vertreter eines antiquierten Konservatismus, nichtsahnend sperren.

Heideggers Lehrer Husserl hat sich in ähnlich rigoroser Weise über alle wirklichen Seinsverhältnisse hinweggesetzt: „Existenz einer Natur *kann* Existenz von Bewußtsein nicht“ (OH) „bedingen, da sie sich ja selbst als Bewußtseinskorrelat herausstellt; sie *ist* nur, als sich in geregelten Bewußtseinszusammenhängen konstituierend.“⁶⁴

[57] Dabei ist jede wissenschaftliche Entdeckung ein Beweis dafür, daß es stets mehr Realität gibt, als im Seinsverständnis vorher begriffen war; und jedes wissenschaftliche Streben und Forschen wäre sinn- und zwecklos, wenn es sich anders verhielte.

Erst die Unabhängigkeit der Existenz alles Seienden vom menschlichen Bewußtsein ermöglicht die Tätigkeit dieses Bewußtseins. Aber Heidegger, der vorgibt, eine rechte Anleitung zum Seinsverständnis zu übermitteln, setzt, in völliger Unkenntnis dieses Sachverhalts, die Unabhängigkeit des Seienden in Anführungszeichen.

Wenn ferner Dasein „zu Begriff bringen kann“, dann – und damit wird das zuvor Gesagte von Heidegger selbst bestätigt – ist aber sein Terminus „Dasein“ nur ein umschreibender Ausdruck für Bewußtsein, genauer für Selbstbewußtsein.

Noch einmal zusammengefaßt ergibt sich: Heidegger lehnt, um das Verständnis des Seins zu gewinnen, den Weg vom Seienden zum Sein ab. Um das Sein zu verstehen, müsse man das Sein selbst befragen. Trotzdem kann er beim besten Willen nicht anders zum Sein gelangen als über ein Seiendes. Denn was er „Dasein“ nennt, ist in Wahrheit ein Seiendes, ganz konkret gefaßt: kein anderer als er selbst. Sich selbst als Seiendes in dieser Weise zu begreifen, würde Heidegger als Haftenbleiben im „Ontischen“ zurückweisen. Schreitet man aber mit ihm zu seiner ins „Ontologische“ verlegten Analyse weiter, *dann vermag eine kritische Betrachtung nichts anderes zu erkennen als die Identität eines als Dasein aufgefaßten Daseienden mit seinem Selbstbewußtsein.*

c) Nichts

Den Mechanismus des Heideggerschen Denkens, das er in absichtlicher Isolation von allem realen Geschehen verlaufen läßt, kann man sich etwa folgendermaßen vorstellen: Bezweifelnd, daß das Sein, wie es als Begriff im üblichen Sprachgebrauch angewendet wird, in seinem wesentlichen Sinn erfaßt

⁶³ SuZ, S. 207/208, Hervorhebungen von nur.

⁶⁴ Edmund Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, erstes Buch; „Husserliana“, Edmund Husserls Gesammelte Werke, Bd. III, Haag 1950, S. 121, Hervorhebungen im Original.

sei, entblößt er, um zum Sinn des Seins vorzustoßen, diesen Begriff jeder Konkretheit. Nichts Seiendes könne zum Verständnis des Seins beitragen.

[58] Freilich muß er auf der Suche nach diesem Sein, das es als solches Sein, wie er es denken zu müssen vermeint, gar nicht gibt, notgezwungen Zwischenstation machen beim „je eigenen“ Dasein. Aber auch das Dasein, das als konkretes und bestimmtes Sein „veränderlich und endlich“⁶⁵ in vielfältiger Gestalt anzutreffen ist, faßt Heidegger nicht konkret, sondern abstrakt, das heißt nicht in seiner Beziehungsmannigfaltigkeit und Lebendigkeit, sondern als Zustand. Indem er es auf die „Jemeinigkeit“, das heißt die Subjektivität, beschränkt, verflüchtigt es sich ihm in einem Abstraktionsprozeß zu bloßem Selbstbewußtsein. Das gegenständliche Sein ebenso wie das gegenständliche Dasein werden von ihm verungegenständlicht.

Wenn also Heidegger seinem Leser an Stelle eines angeblich leeren und inhaltlosen üblichen Begriffs des Seins einen sinnerfüllten und bedeutungsvolleren Begriff des Seins verspricht, so führt er ihn in die Irre. Die Wahrheit ist, daß es sich gerade umgekehrt verhält.

Das Heideggersche Sein, notdürftig mit phänomenologischem Füllsel ausgestattet, repräsentiert in seiner völlig abstrakten Leere ein bloßes Nichts. Heideggers Sein ist nichtig, und aus seiner Nichtigkeit entspringt konsequent das Denken des Nichts. Daß Heidegger dem Sein jeden gegenständlichen Charakter nimmt, findet seine Begründung außerhalb der Philosophie. Es liegt dies im Klasseninteresse der herrschenden Klasse, als deren Ideologe Heidegger philosophiert. Infolge der Labilität ihrer Klassenherrschaft wird er dazu getrieben, das Nichts zu vergegenständlichen.

In diese, für einen Flügel zeitgenössischen idealistischen Philosophierens charakteristische Einstellung ist Heidegger von Husserl eingeführt und unterwiesen worden.⁶⁶ Husserl beschränkte sich vö[59]llig auf einen eigenen, aus bloßen idealen Gegebenheiten bestehenden Gegenstandsbereich. Dieser wurde ihm zur Fundgrube für seine Philosophie.

Der Weg zum Nichts wurde bereits von Husserl gebahnt, und Heidegger brauchte dann nur noch die Husserlschen Phantasien weiter auszuspinnen. Einer der typischsten Beiträge Husserls zu dem angeschnittenen Problem lautet: „Andererseits ist die ganze *räumlich-zeitliche Welt*, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, *ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein*, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins *für* ein Bewußtsein hat... Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von einstimmig motivierten Erfahrungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar – *darüber hinaus* aber ein Nichts ist ...“⁶⁷

Diesem vom Bewußtsein gesetzten Sein, diesem „intentionalen“ das heißt nur in einem Bewußtseinsakt erfahrbaren, Sein will Heidegger angeblich die Objektivität zurückgewinnen. Er findet sich aber aus dem von Husserl ausgelegten phänomenologischen Spinnennetz, aus dem Gedanken der Allmächtigkeit des Bewußtseins nicht mehr heraus; und so setzt er, wie es Husserl in seiner Schilderung der phänomenologischen Vernichtung der Welt beschreibt, neben das Sein gleichberechtigt das Nichts.

Ihren Kulminationspunkt erreicht hier die Heideggersche Begriffsmystik, zugleich damit aber auch seine Produktivität. Es ist offensichtlich, daß er selber keinen rechten Ausweg mehr aus seiner dekadenten Verstiegtheit fand.⁶⁸ Die in der Freiburger Antrittsvorlesung gegebene Antwort auf die Frage „Was ist Metaphysik?“ machte im Grunde jedes weitere Fragen nach dem Sein unmöglich. Denn Heidegger setzte das Sein gleich dem Nichts. Zwischen Sein [60] und Nichts gibt es keine Vermittlung,

⁶⁵ Diese Hegelsche Definition des Daseins hat Lenin exzerpiert und durch das Zeichen „NB“ als wichtig und richtig angemerkt (LW 38, S. 98).

⁶⁶ Nach dem ein wenig boshaft dargebrachten Zeugnis von Jaspers hat Husserl als der „souverän konsequente Repräsentant seines Faches die nunmehr erst endgültige Grundlegung der Philosophie statuiert“ (Karl Jaspers, „Der philosophische Glaube“, München 1948, S. 130). Soviel Namen, soviel „Grundlegungen“.

⁶⁷ Husserl, „Ideen ...“, S. 117, Hervorhebungen im Original.

⁶⁸ Sogar Knittermeyer, ein ausgesprochener Apologet der Existenzphilosophie, muß zugeben, daß „Sein und Zeit“ „nicht fortgesetzt worden ist“ und daß die bis 1952 veröffentlichten Schriften „alles in allem kein umfangreiches Werk“ darstellen (Knittermeyer, „Die Philosophie der Existenz ...“, S. 213 u. 214).

wie bei Hegel das Werden, aber auch keine Gegensätzlichkeit; sondern das Nichts ist das Wesen des Seins: „Aber dieses Nichts west als das Sein.“⁶⁹ Jedem Opponenten gegen einen solchen Unsinn aber hält Heidegger vor, daß seine Einwände aus „dem Unvermögen, oft auch dem Unwillen zum Denken“⁷⁰ herrührten.

Das klingt sehr komisch, zumal er den eigentlichen Eintritt in die Beantwortung der von ihm aufgeworfenen Frage mit den Worten einleitet: „Zum letztenmal sollen jetzt die Einwände des Verstandes unser Suchen aufgehalten haben ...“⁷¹

Die noch über die von Kant so schaff betonte Unterscheidung von Vernunft und Verstand hinausgehende Unterscheidung von Verstand und Denken (wobei natürlich die Kantsche Terminologie unbeschadet der Fehlerhaftigkeit der Unterscheidung gediegener ist als die oberflächlich gesudelte Ausdrucksweise Heideggers) ermöglicht ihm die Einführung des aus der Kierkegaardschen Philosophie übernommenen Begriffs der Angst. Was aber bei Kierkegaard, der trotz seiner Geisteskrankheit eine nicht abzuleugnende intellektuelle Schärfe wahrt, noch als das ursprüngliche Verhältnis des Wissens zur Unwissenheit⁷² erkennbar ist, wird bei Heidegger zu einer Stimmung, das heißt zu einem Gefühl, dessen Anlaß zunächst unbestimmbar bleibt.

Um dem, wovon er spricht, Nachdruck zu verleihen, nennt er diese Stimmung eine „Grundstimmung“ beziehungsweise „Grundbefindlichkeit“. Wie bei Kierkegaard wird die Angst auf das Nichts bezogen: „Die Angst offenbart das Nichts.“⁷³

[61] Dieses Nichts – wobei gänzlich außer Betracht bleibt, daß der Begriff „Nichts“ nur gebildet werden kann aus der Negierung dessen, was zuvor da ist, eine Tatsache, die Heidegger selbstverständlich abstreitet – wird, nach dem Vorgang Kierkegaards, zu einem realen Etwas aufgebläht. „Dasein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.“⁷⁴ In der Angst schicke uns das Nichts das Wesen des Seins zu.⁷⁵ Obgleich man nach dem Nichts nicht so fragen könne, als ob es etwas sei⁷⁶, spricht er an anderer Stelle vom Nichts, als ob ihm nicht nur Sein, sondern sogar Dasein zuzuerkennen wäre⁷⁷. Dann aber findet er schließlich den echt Heideggerschen Ausweg aus seiner Verlegenheit, dieses Phantom „Nichts“ zu fassen, indem er wiederum einen Begriff prägt, der dem Sprachgebrauch ebenso wie dem gesunden Denken zuwiderläuft: „Das Nichts selbst nichtet.“⁷⁸ Damit wissen wir es endgültig: Das Nichts ist deshalb das Nichts, weil es nichtet.⁷⁹

Die Antrittsvorlesung Heideggers, der die im Text und in den Fußnoten angeführten Zitate entnommen sind, wurde alsbald nach der Veröffentlichung ins Italienische, Japanische und Spanische übersetzt, später ins Englische, Französische, Portugiesische und Türkische. Eine derart umfangreiche Verbreitung eines solchen Unsinnns kann nicht als Zufall angesprochen werden. Sie ist kennzeichnend für eine durch den Imperialismus geschaffene internationale philosophische Situation.

Auch hier erheben sich Fragen: Warum wendet sich die Philosophie dem Problem der Angst zu, warum pflegt sie die Angst als die wesentliche Grundgestimmtheit des Menschen, und warum sucht sie ihm das Nichts zu offenbaren?

⁶⁹ Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 41. „Wesen“ ist der substantivierte Infinitiv zu althochdeutsch *wesan*, mittelhochdeutsch *wesen*, was aber nichts anderes bedeutet als „sein“. Nach dem Wesen des Seins zu fragen, wäre demnach etymologisch ein Pleonasmus, philosophisch ein Unsinn, denn die Frage nach dem Sein des Seins gestattet auch die Frage nach dem Sein des Seins des Seins, usw. usf.

⁷⁰ Ebenda, S. 40.

⁷¹ Ebenda, S. 27.

⁷² Man vergleiche die Studie „Zum ethischen Problem bei Kierkegaard und Jaspers“.

⁷³ Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 29.

⁷⁴ Ebenda, S. 32.

⁷⁵ „Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinslosigkeit“ (ebenda, S. 41).

⁷⁶ „Das Fragen nach dem Nichts – was und wie es, das Nichts, sei – verkehrt das Befragte in sein Gegenteil“ (ebenda, S. 25).

⁷⁷ „In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da“ (ebenda, S. 30).

⁷⁸ Ebenda, S. 31.

⁷⁹ Hier erreicht Heideggers Philosophie ein erschreckend tiefes Niveau. Das übersteigert Geistreiche fällt mit der Platitüde zusammen.

[62] Ist das eine Entwicklung eines reinen philosophischen Gedankens?

Oder gibt es jemanden, der an einer derartigen Thematik interessiert ist?

Gibt es innerhalb der Gesellschaft Kräfte, die die Verbreitung solcher entmutigender Parolen prote-
gieren? Und wozu?

d) Sein zum Tode

Die Lehre vom Nichts als einem wirksamen Etwas, als Wesen des Seins, die einer Flucht aus den bunten und reichen Gefilden des Lebens in eine gekünstelte, eisigstarre Phantasiewelt der Gedanken gleichkommt, ist ein sehr gefährliches ideologisches Rüstzeug für eine heranwachsende studentische Jugend. Sie erhält nichts als falsche Maßstäbe, mit denen ausgerüstet sie sich im Leben nicht auszu-
kennen vermag.

Wer etwa von Heidegger erfahren will, ob dem Dasein Lebensaufgaben erwachsen, was für Lebens-
aufgaben heute menschlichem Dasein gestellt und wie diese zu lösen sind, erhält zum Beispiel fol-
gende Auskunft: „Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die
Existenz in ihre Endlichkeit.“⁸⁰ Das schnarrt dahin, wie über einen preußischen Kasernenhof gerufen,
als eine treffliche Belehrung für Menschen, die man als Führerelite zur Abrichtung von Kanonenfutter
heranziehen will, die man willig machen will zu Zerstörung und Vernichtung und denen man deshalb
rechtzeitig einimpfen muß, daß das Leben keine anderen Freiheiten und keine anderen Ziele zu bieten
habe als den Tod.

Wie aber kann man dem einzelnen den Tod schmackhaft machen? Indem man ihm einredet, daß der
Tod die „eigenste Möglichkeit des Daseins“ sei.⁸¹ Auf solchem Boden wächst die Anerziehung eines
Lebensgefühls, das den einzelnen sich über die anderen hinausbeben läßt in die Einsamkeit selbstge-
wählter Vereinzelung.

[63] Das hier von Heidegger zum Tod und zum Sterbenmüssen der Menschen in Beziehung gesetzte
Dasein ist ein unmenschliches Dasein. Es ist ein Dasein, welches am Leben vorüberlebt und dieses
nivelliert. Lesen wir bei ihm: „Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir... die
Ausdrücke ‚Leben‘ und ‚Mensch‘ zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden“⁸²,
so müssen wir ihm entgegen: Doch; es ist eine Eigenwilligkeit, aber eine sehr kennzeichnende. Es
drückt sich in ihr die ganz bewußte Tendenz aus, alle jene Problematik zu verschleiern, die mit diesen
Ausdrücken nicht nur bezeichnet zu werden pflegt, sondern nach wie vor im Brennpunkt – auch der
philosophischen Diskussion – steht. Es ist die Tendenz eines bewußten Antihumanismus, gegen die
wir ganz entschieden kämpfen.

Heidegger verteidigte ihn nach 1945 in seinem Brief „Über den Humanismus“ mit der Feststellung,
es sei unnötig, „das Wort ‚Humanismus‘ festzuhalten“.⁸³ Ohne irgendwelche belangvollen sachlichen
Differenzierungen anzugeben, setzt er zwischen antikem, christlichem, Sartreschem und Marxschem
Humanismus ein Gleichheitszeichen⁸⁴ und lehnt alle diese Arten von Humanismus ab, weil sie „me-
taphysisch“ seien⁸⁵. Wie man sieht, macht er sich so schlüpfrig wie nur möglich, damit man ihn nicht
fassen könne. Deshalb verleugnet er seine einstige Antwort auf seine eigene Frage:

„Was ist Metaphysik?“ Dem Humanismus stellt er die These entgegen: „Der Mensch ist der Hirt des
Seins.“⁸⁶ Das soll nun humanistischer sein als jede Art des Humanismus. Wir erinnern uns jedoch,
daß er das Sein definierte als das „Namenlose“. Kann man sich einen bösertigeren Antihumanismus
vorstellen als das Hüten des Namenlosen? Und ausgerechnet eine solche These soll angeblich mit

⁸⁰ SuZ, S. 384, Hervorhebung im Original.

⁸¹ SuZ, S. 263, S. 258, S. 250.

⁸² SuZ, S. 46.

⁸³ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 7.

⁸⁴ „Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen“ (ebenda,
S. 12).

⁸⁵ Ebenda, S. 12.

⁸⁶ Ebenda, S. 29.

Metaphysik nichts mehr zu tun haben? Es bleibt dabei: Die einzige Freiheit, die ein derartiger Antihumanismus übrigläßt, ist [64] die „sich ängstigende *Freiheit zum Tode*“.⁸⁷ Aus der Einstellung einer „sich ängstigenden Freiheit zum Tode“ aber können freilich Leben und Mensch in der Fülle und dem Reichtum ihrer Möglichkeiten nicht erfahren werden.

Um sein Herangehen an die Probleme zu rechtfertigen, bevorzugt Heidegger öfter die Ausdrücke „Verschärfung“ oder auch „Radikalisierung“. Aber seine „Radikalisierung“ geht in Richtung der Verewigung der Unmenschlichkeit.

Gewiß hat sich auch das Todesproblem radikalisiert.

Wie sich diese Radikalisierung zugetragen hat, wollen wir aus zwei Beispielen, die wir der schönen Literatur entnehmen, ablesen.

Das erste Beispiel wurzelt in der demokratischen Lebensbejahung eines humanen Realisten, der aus einem einfachen, gesunden und natürlichen Empfinden einem „Abendlied“ die Todesstimmung zugrunde legt:

„Trinkt, o Augen, was die Wimper hält,
von dem goldnen Überfluß der Welt!“

Ausdrücklich weist Gottfried Keller die Menschen auf die Welt hin und fordert zum Leben in ihr auf.

Nach ihm spielt sich ein ganzes Stadium der Entwicklung des Kapitalismus zum Imperialismus ab, Weltkriege offenbaren den Wahnsinn der bürgerlichen Ordnung, und anders, aber mit ähnlicher Grundhaltung sieht ein anderer Vorkämpfer humanen Lebens das Todesproblem:

„Laßt euch nicht verführen!
Zu Fron und Ausgezehr!
Was kann euch Angst noch rühren?
Ihr sterbt mit allen Tieren
und es kommt nichts nachher.“

Wenn Bert Brecht um so viel kämpferischer die Menschen auf die Welt hinweist, so liegt das fraglos daran, daß sich das Todes-[65]problem in der Zwischenzeit ungleich radikalisiert hat. Jedoch warum? Muß man in dieser Situation die Menschen nicht um so eher auf ihre Pflichten und Schuldigkeiten gegenüber dem Leben verweisen? Haben sie keine Aufgaben dem Leben gegenüber? Nach Heidegger wäre es so, als ob der Tod die Hauptaufgabe und das Hauptanliegen der Menschen geworden wäre. Er geht den Problemen nicht auf den Grund. All seine „Tiefe“ ist nur vorgeblich. Er ist ein hilfloser Schwimmer auf der obersten Oberfläche der stürmischen imperialistischen Wirklichkeit und in seinen Bewegungen abhängig von deren Wellen, denen er nicht entgehen kann.

e) Entwertung des Seins: Zuhandenheit, Vorhandenheit, Weltlichkeit

Nach der Verflüchtigung des Seins zum nichtenden Nichts bleibt für die ontologische Analyse der Welt durch Heidegger nicht viel Positives zu hoffen. Auf jeden Fall verläuft sie jedoch nicht ohne weitere Überraschungen.

Zunächst müssen wir uns damit abfinden, daß die Welt mit ihrer unendlichen Anzahl von Vorgängen und Erscheinungen nicht „ist“, sondern „weltet“⁸⁸. Diese sprachliche Neubildung läßt den Schluß zu, daß Heidegger hier wieder aus der Unfähigkeit seines Philosophierens, zu konkreten Ergebnissen fortzuschreiten, eine philosophische Tugend zu machen sucht.

Zwingt man sich, in den sinnleeren Abstraktionen Heideggers überhaupt so etwas wie eine Bedeutung zu entdecken, so ergibt sich, daß sein Weltbegriff sich mit dem deckt, was man den „Horizont“ oder den „Gesichtskreis“ eines Menschen zu nennen pflegt. In diesem Sinne spricht man von einem weiteren und einem engeren Horizont oder Gesichtskreis der Menschen, je nach dem Umfang ihres Weltbildes. So hat ein Schüler einen kleineren Horizont als ein Erwachsener und ein weitgereister Mensch

⁸⁷ SuZ, S. 266, „Freiheit zum Tode“ ist im Original sogar fett gedruckt!

⁸⁸ Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, S. 40.

einen größeren Horizont als jemand, der sein ganzes Leben ausschließlich an seinem Geburtsort verbracht hat. Den Horizont eines Menschen, seine [66] im Laufe des Lebens gesammelten Erfahrungen, sein Wissen und den Umkreis seines Lebens nennt man nun auch manchmal, in einem nicht sehr präzisen Sprachgebrauch, seine „Welt“.

Heideggers Weltbegriff deckt sich inhaltlich mit dem soeben umschriebenen. Er knüpft an Kant, diesen zitierend, an: „Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert.“⁸⁹ Dieser spezielle Begriff von Welt, dem der umfassende Charakter abgeht, der sonst dem Begriff von Welt (= Universum) beigelegt wird, findet Heideggers Zustimmung, wobei er die Beziehung zwischen „Interesse“ und „innerstem Wesen“ des Menschen folgendermaßen knüpft: „Welt ist in all dem die Bezeichnung für das menschliche Dasein im Kern seines Wesens.“⁹⁰

Gegenüber dem „Dasein“ aber verwandelt sich die Welt in ein Schattenspiel. Auf die Feststellung, daß „Prägungen wie ‚Mann von Welt‘, ‚vornehme Welt‘ ... eine ähnliche Bedeutung des Weltbegriffes“⁹¹ erkennen lassen wie die eben von ihm formulierte, folgt eine Ablehnung eines der üblichen Weltbegriffe: „‚Welt‘ ist ... nicht ein *bloßer* regionaler Titel, der die Gemeinschaft von Menschen bezeichnete *im Unterschied* von der Allheit der Naturdinge ...“⁹²

Nun ist aber, wie sich bis in die Einzelheiten nachweisen läßt, Heideggers Weltbegriff keineswegs umfassender oder inhaltvoller als der von ihm nicht anerkannte. Heidegger gibt sich zwar den Anschein, als ob er noch nie vernommenes Neues zu sagen hätte. Wer sich aber von ihm nicht verwirren oder täuschen läßt, erkennt hinter der philosophischen Fassade die in seine Formulierungen hineinragende kapitalistische Klassengesellschaft.

Es sei, meint er, „gleich irrig, den Ausdruck Welt *entweder* als Bezeichnung der Allheit der Naturdinge (natürlicher Weltbegriff) *oder* als Titel für die Gemeinschaft der Menschen (personaler Weltbegriff) in Anspruch zu nehmen“⁹³, mit anderen Worten, er stellt [67] es so hin, als ob niemals jemand vor ihm auf den Gedanken gekommen wäre, diese beiden Begriffe zu einem zusammenzufassen.

Nachdem wir also erst auf Heidegger haben warten müssen, damit er uns eine Lösung biete, präsentiert er diese mit folgender Wendung: „Vielmehr liegt das metaphysisch Wesentliche der ... Bedeutung von... Welt darin, daß sie auf die Auslegung des menschlichen Daseins in *seinem Bezug zum Seienden im Ganzen* abzielt.“⁹⁴

Welt soll demnach eine *Auslegung* des menschlichen Daseins bedeuten, womit der tendenziöse Inhalt dieses Weltbegriffs förmlich in die Augen springt. Heidegger unterstreicht das noch ausdrücklich: „... Welt meint gerade die Menschen in *ihren Bezügen* zum Seienden im Ganzen ...“⁹⁵ Er verdunkelt zwar durch seine abstrakte Sprache die in seinen Formulierungen enthaltene Tendenz, aber es ist für das Verständnis dieser Stelle sehr aufklärend, daß er für das, was er meint, auch ein Beispiel gibt. Sicherlich hätte er es weggelassen, wenn er hätte vermuten können, was, *ohne* diesem Beispiel Gewalt anzutun, aus ihm herausgelesen werden kann: „... d. h. zur ‚vornehmen Welt‘ gehören auch z. B. Hotels und Rennställe.“⁹⁶

Jetzt enthüllt sich uns, warum Welt im Sinne der Gemeinschaft von Menschen nicht als ein „*bloßer* regionaler Titel“ angewendet werden soll. Dann lebten ja alle Menschen in der gleichen Welt. Es ist Heidegger ganz offensichtlich klar, daß das nicht der Fall ist, daß es ebenso eine „vornehme“ wie eine „unvornehme“ Welt gibt, daß man Hotels und Rennställe nicht der „unvornehmen“ Welt zurechnen kann. In einer Welt im Sinne der Gemeinschaft von Menschen schlechthin würden die „vornehme“ und die „unvornehme“ Welt zusammen eine einzige Welt bilden.

⁸⁹ Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, zitiert ebenda, S. 32.

⁹⁰ Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, S. 33.

⁹¹ Ebenda.

⁹² Ebenda, Hervorhebungen von mir.

⁹³ Ebenda, Hervorhebungen von mir.

⁹⁴ Ebenda, S. 33/34, Hervorhebung im Original.

⁹⁵ Ebenda, S. 33, Hervorhebung im Original.

⁹⁶ Ebenda.

Wir sind zum innersten Kern der Heideggerschen Philosophie vorgedrungen, und sie zeigt sich uns als Prototyp einer bürgerlich-kapitalistischen Klassenideologie. Die Art und Weise, in der Heidegger die Probleme aufgreift und durchdenkt, läßt sich nur als [68] Parteinahme für die herrschende Klasse innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft auffassen. Er interpretiert die Welt zugunsten der Interessen dieser Klasse. Genau wie Berkeley, der in seinen ersten philosophischen Aufzeichnungen, dem „Commonplace Book“, empört notierte: „Wir müssen, *mit dem Pöbel*, die Gewißheit in die Sinne setzen“⁹⁷, denkt auch Heidegger: Wir leben zwar in der gleichen Welt, aber wir vermögen uns doch philosophisch zu distanzieren.

Das „Seiende im Ganzen“ hat dann ein verschiedenes Aussehen: ein vornehmes, mit Hotels und Rennställen, und ein anderes, unvornehmes, aber wahrlich nicht seltenes, das der phänomenologischen Reduktion zum Opfer fällt: ein armseliges, mit Arbeitslosigkeit und zehn Personen in einer ungeheizten Stube.

Scheinheilig treibt Heidegger das Problem auf die Spitze: „Aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, stößt aber die Ausbildung des Weltbegriffes zuerst auf *die* Bedeutung, gemäß der er das *Wie* des Seienden im Ganzen kennzeichnet ...“⁹⁸ Warum versagt er sich, die Gründe hierfür zu erörtern? Hat er die fundamental-ontologische Terminologie noch nicht bis zu einer ausreichenden Geschmeidigkeit präpariert, um dem von ihm berührten Tatbestand die erforderliche undurchsichtige Fassung geben zu können? Das soll uns jedoch nicht daran hindern, gerade diese Gründe auszusprechen. Das „Wie“ der Welt besagt, wie die Welt ist. Die Welt *ist* aber nicht nur, sondern sie ist auch veränderbar. Weil das „Wie“ der Welt ständiger Veränderung unterliegt, wie es ebenso auch zu ständiger Veränderung auffordert, deswegen fällt der Blick zuerst auf dieses „Wie“. Warum aber ist das Heidegger so peinlich, daß [69] er vermeidet, ausführlich darüber zu sprechen? Weil das Herannahen der proletarischen Revolution die Apologeten der bürgerlichen Gesellschaft im Stadium des Imperialismus dazu zwingt, krampfhaft am Bestand des Alten festzuhalten und jede Erschütterungsmöglichkeit mit einem Tuch des Stillschweigens zu bedecken. Noch nie hat sich eine solche Veränderung am „Wie“ der Welt zugetragen wie in unseren Tagen. Der Ausbeutung auf der einen Seite steht die sozialistische Sowjetunion und steht die revolutionäre Energie auf der anderen Seite gegenüber, die ihre Kraft schöpft aus dem einzigartigen Beispiel der sozialistischen Sowjetunion. Die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Lagern macht die Frage nach dem „Wie“ zu einer primären.

Es gibt niemanden, der in dieser Frage nicht Partei ergriffe. Auch Heidegger ist davon nicht ausgenommen. Aber um das Dekor der bürgerlichen Wissenschaft zu wahren, gestattet er sich nicht, offen darüber zu sprechen. *Doch sosehr er sich bemüht, „neutral“ und „objektiv“ zu bleiben, so kann er nicht verhindern, daß noch in die abstraktesten seiner philosophischen Darlegungen die realen Verhältnisse der gegenwärtigen Gesellschaft hinein vibrieren und seine Philosophie als das erkennen lassen, was sie ist: Klassenideologie der herrschenden bürgerlichen Klasse.*

Klassengegensätze, die so kraß aufklaffen, wie das in der modernen Gesellschaft der Fall ist, lassen sich nirgendwo verheimlichen oder verbergen. Jeder Versuch, sie in den Hintergrund zu schieben, läßt sie unter der Oberfläche sich um so deutlicher bemerkbar machen.

Heidegger koppelt Welt und Dasein zu einer Struktur zusammen: dem In-der-Welt-Sein. Er bestimmt den Weltbegriff aus dieser Struktur. Da aber in ihr das „Sein“ bereits dem Dasein zukommt, bleibt für die Welt – wie es scheint – kein Sein mehr übrig. Man erfährt von Heidegger nur, daß die Welt „kein Seiendes“⁹⁹ ist. Sie ist vielmehr die „Ganzheit des Umwillen eines Daseins“¹⁰⁰, das heißt, sie

⁹⁷ George Berkeley, „Commonplace Book“, I, 44; in dieser Übersetzung zitiert bei Ernst Cassirer, „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“, Bd. II, Berlin 1907, S. 238. – Andreas Hecht übersetzt in: Berkeley, Philosophisches Tagebuch, Leipzig, 1926 (Der Philosophischen Bibliothek Band 196), S. 105, Nr. 733: „Wir müssen den Sinnen, ähnlich wie die Menge, Gewißheit zutrauen“. Auch die weniger prononcierte Übersetzung Hechts läßt den Sinn einwandfrei erkennen, wie er bei Cassirer herausgestellt ist.

⁹⁸ Heidegger, „Vom Wesen des Grundes“, S. 34, 1. Hervorhebung im Original, 2. von mir.

⁹⁹ Ebenda, S. 35.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 36.

ist nur um des Daseins willen, nur des Daseins wegen [70] und – „sonst nichts“. Wer jetzt noch nicht versteht, warum der Welt der Vorzug eingeräumt wird, zu „welten“, wie dem Nichts der Vorzug eingeräumt wurde, zu „nichten“, der hat „die Dimension des Problems“¹⁰¹ eben nicht verstanden!

Um dem „Ontischen“ zu entgehen, hebt Heidegger seine Analysen auf die höhere Ebene des „Ontologischen“. Das „Ontische“, das meint das „Seiende“, das „Wie“ der Welt, die realen Verhältnisse zwischen Menschen und Natur und Menschen untereinander; ihm weicht Heidegger aus, kann aber selbstverständlich nicht verhindern, daß er mit seinem philosophischen Ansatz in den realen Zusammenhängen verstrickt bleibt. Das „Ontologische“, das meint eine Welt der Phänomenologie Husserlscher Färbung, eine Sprachwelt philosophischer Abstraktion, aber da es sich beim „Ontologischen“ um nichts anderes handeln kann als um eine Abstraktion aus dem „Ontischen“, so werden wir, gegen den ausdrücklichen Wunsch und Willen Heideggers, vom „Ontologischen“ immer wieder auf das „Ontische“ verwiesen.

Es darf zum Beispiel nie aus den Augen gelassen werden, daß „Dasein“ nur ein verschleiender Ausdruck für Bewußtsein, Selbstbewußtsein ist, strenggenommen: angstzerfressenes bürgerliches Selbstbewußtsein im Stadium des Imperialismus.

Wenn man das nämlich vergißt, dann kann man Heideggers Auslassungen über das Realitätsproblem nicht durchschauen. Gerade diese zeugen erneut von einem typischen philosophischen Betrug Heideggers. Von Anfang an versucht er der entscheidenden Frage nach der Priorität von Sein oder Denken aus dem Wege zu gehen¹⁰², indem er Sein auf eine angeblich völlig neue, dabei, wie wir sahen, gänzlich irrige und verwirrende Weise zu definieren unternimmt.

[71] Seine Äußerungen zur Realitätsfrage kann man als nichts anderes denn als ein sich Herumwinden um eine eigentliche Entscheidung auffassen.

In der Frage nach der Realität der Außenwelt scheiden sich bekanntlich die Geister: Wer eine vom Bewußtsein unabhängige, materielle Außenwelt als dem Bewußtsein gegenüber primär anerkennt, ist ein Materialist, und wer dies nicht tut, ist ein Idealist.

Heidegger, der den Anschein erwecken möchte, als sei er über diesen Grundgegensatz hoch erhaben, verwandelt dieses sogenannte Außenweltproblem in ein „Weltproblem“ schlechthin. Auf der bereits erwähnten Grundlage, daß die „Grundverfassung des Daseins“ das „In-der-Welt-sein“ sei, zieht er einen verblüffenden Schluß: „Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei, und ob deren Sein bewiesen werden könne, ist als Frage, die das *Dasein* als In-der-Welt-sein stellt – und wer anders sollte sie stellen? – ohne Sinn.“¹⁰³ Und erläuternd führt er weiter aus: „Welt ... ist mit dem Sein des Daseins wesenhaft erschlossen; ‚Welt‘ ist mit der Erschlossenheit von Welt je auch schon entdeckt.“¹⁰⁴ Diese Bedenkenlosigkeit, mit der Heidegger, indem er die Realitätsfrage als von vornherein mitbeantwortet hinstellt, die Realitätsproblematik umgeht, darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir hier auf eine der anstößigsten Stellen seines Denkens stoßen.

Kennzeichnenderweise ist ihm selbst dabei nicht recht geheuer: „Man stellt die Frage nach der ‚Realität‘ der ‚Außenwelt‘ ohne vorgängige Klärung des *Weltphänomens* als solchen. Faktisch orientiert sich das ‚Außenweltproblem‘ ständig am innerweltlichen Seienden (den Dingen und Objekten). So treiben diese Erörterungen *in eine ontologisch fast unentwirrbare Problematik*.“¹⁰⁵

Es ist keine Anmaßung, wenn wir behaupten, daß die philosophische Literatur keine Einbuße erlitten hätte, wenn ihr Heideggers Beitrag zur „Entwirrung“ dieser Problematik erspart ge-[72]blieben wäre.

¹⁰¹ Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 224.

¹⁰² Auch eine der jüngsten Stellungnahmen zu diesem Problem ist ganz unentschieden: „... daß im Denken das Sein zur Sprache kommt“ (Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 5). Sie darf nicht dahin ausgelegt werden, als zeige diese Priorität des Seins auch nur die geringste Verwandtschaft mit der materialistischen These. Denn: „Was ist das Sein? – Es ist Es selbst“ (ebenda, S. 19), das heißt: Das Sein ist das Sein! Diese denkbar platteste Tautologie ist zu billig, um für eine ernsthafte Auseinandersetzung als Grundlage genommen zu werden.

¹⁰³ SuZ, S. 202, 1. Hervorhebung im Original, 2. von mir.

¹⁰⁴ SuZ, S. 203, Hervorhebung im Original.

¹⁰⁵ Ebenda, 1. und 2. Hervorhebung im Original, 3. von mir.

Denn seine „Entwirrung“ muß selber erst entwirrt werden. Warum ist denn diese Problematik „ontologisch fast unentwirrbar“? Nur deswegen, weil sie eine „ontische“ Problematik ist und bleibt und weil eine „ontologische Phänomenologie“ an dieser Problematik, wollte sie sie ernst nehmen, zerschellen muß. Jede Realitätsthese muß von der Grundvoraussetzung ausgehen, daß das Seiende ist. Wer aber zwischen Seiendem und Sein eine derartige Kluft einschiebt, wie es Heidegger tut, dabei aber die Realitätsthese aufrechterhalten wissen möchte, dem kann bei einem solchen Versuch nur alles durcheinandergehen.

Die Redeweise vom „Innerweltlichen“ kennzeichnet – wie wir das nennen wollen – die „Berkeley-sche Wendung“ der Heideggerschen Philosophie.

Die Formulierung des Realitätsproblems bereitete bereits Berkeley große Schwierigkeiten. Nachdem er die Realität in Empfindungen des einzelnen aufgelöst hatte, befand er sich mit dieser Theorie in einem zu offensichtlichen Widerspruch mit der Erfahrung. Deswegen benutzte er den Unterschied zwischen den Empfindungen, die er als geordnet, bestimmt, nicht willkürlich beschrieb, und den Vorstellungen, die er diesen als matt, schwach, unbeständig gegenüberstellte, sowie die unbestreitbare Tatsache, daß die Empfindungen (im Berkeleyschen Sinne gleich „Ideen“ selbstverständlich, nicht unserem heutigen Wortgebrauch entsprechend) allen Menschen gemeinsam sind, die Vorstellungen dagegen sich jeder für sich selbst bildet, dazu, um daraus die Realität der Empfindungen zu folgern. „In dem hier bezeichneten Sinne von *Realität* ist offenbar jede Pflanze, jeder Stern, jedes Mineral und im allgemeinen jeder Teil des Weltsystems nach unseren Prinzipien ebenso sehr, wie nach irgendwelchen anderen ein *wirkliches Ding*.“¹⁰⁶ Auf diese Weise konnte er dann, wie Lenin feststellte, „den Unterschied zwischen der einzelnen und der kollektiven Wahrnehmung“¹⁰⁷ als Einwirkung Gottes erklären. „Er kommt auf diese Weise ... an den [73] objektiven Idealismus heran: die Welt erweist sich nicht als meine Vorstellung, sondern als das Resultat einer obersten geistigen Ursache, die sowohl die ‚Naturgesetze‘ als auch die Gesetze des Unterschiedes der ‚realeren‘ Ideen von denen, die weniger real sind usw., schafft.“¹⁰⁸

Trotz dieser Wendung, die im Alterswerk Berkeleys, der „Siris“ zu einer spürbaren Annäherung an den Platonismus führt, ist damit die Grundtendenz seiner Philosophie, deren subjektiver Idealismus in der Konsequenz des Solipsismus gipfelt, nicht aufgegeben. Mit der Berkeley-schen Wendung ist nur die entscheidende Bruchstelle seines Systems bezeichnet, an der er sich dem Zusammenbruch seiner Prinzipien durch eine Konzession an den objektiven Idealismus zu entziehen sucht. Durch diese Konzession, zu der er gezwungen wird, weil die überwältigende Macht der Tatsachen ihn in die Enge treibt, rettet er scheinbar seine subjektiv-idealistische Ausgangsposition.

Bei Heidegger stoßen wir auf eine Entsprechung dieser Berkeley-schen Wendung, und sie ist bei ihm genauso fadenscheinig und unhaltbar wie bei Berkeley.

Heideggers Stellungnahme zum Realitätsproblem endet mit folgendem Fazit: „Allerdings nur solange Dasein *ist*, d. h. die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es‘ Sein. Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist‘ auch nicht ‚Unabhängigkeit‘ und ‚ist‘ auch nicht ‚An-sich‘. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. Dann ist auch innerweltliches Seiendes weder entdeckbar, noch kann es in Verborgenheit liegen. *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.“¹⁰⁹

Dolf Sternberger bemerkte einmal in einem anderen Problemzusammenhang zu Heidegger, daß bei ihm die „Wahrheit ... der Sprache selbst oder der Sprache als Selbst, als mythischer Macht, [74] *unbedenklich* ausgeliefert“ sei¹¹⁰. Wir zitieren diesen Beleg eines bürgerlichen Kritikers Heideggers,

¹⁰⁶ George Berkeley, „Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis“, Leipzig o. J., S. 39, Hervorhebungen im Original.

¹⁰⁷ LW Bd. 14, S. 23.

¹⁰⁸ Ebenda.

¹⁰⁹ SuZ, S. 212, Hervorhebungen im Original.

¹¹⁰ Dolf Sternberger, „Der verstandene Tod“, Leipzig 1934, S. 13. Diese Schrift enthält auch ein Literaturverzeichnis sowohl der Schriften Heideggers selbst als auch der zu diesen Schriften in Büchern und Aufsätzen ausgesprochenen

um zu zeigen, daß die Abwegigkeit Heideggers sogar im bürgerlichen Lager auf Bedenken stieß. Allzu prononciert aufgetischt, werden nämlich die Absurditäten wiederum zu augenfällig. Zum Beispiel hier: Wenn Heidegger zugibt, daß Seiendes weiterhin noch sein wird, nachdem menschliches Dasein nicht mehr ist, dann müßte er auch zugeben, daß es auch Seiendes gegeben hatte, bevor menschliches Dasein auftrat. Das heißt, er müßte der Realitätsthese zustimmen; denn was ist damit anderes ausgesprochen als die Anerkennung der unabhängig vom menschlichen Bewußtsein und außerhalb dieses Bewußtseins existierenden Realität¹¹¹? Heidegger ist jedoch weit davon entfernt, „gerade“ gerade und „krumm“ krumm sein zu lassen, und so läßt er dem Seienden keine Realität zukommen, Realität besäße nur das Sein, Sein aber sei nur im Seinsverständnis zu erfahren, demgemäß auch nur Realität, Seinsverständnis aber brächte nur das Dasein auf: daher sein Schluß: „Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt ,da‘.“¹¹²

Mit Hilfe seines Begriffs des „Innerweltlichen“ macht Heidegger aus der Außenwelt eine Umwelt, das Sein wird zum Nichts, alles Seiende aber entbehrt des Seins. Was er darüber zu sagen hat, läßt er sich in den Aussagen erschöpfen: Das Nichts nichtet, die Welt weitet oder auch: sie „zeitigt sich“¹¹³. Kant, den er sonst in jeder [75] Hinsicht im Sinne seiner Fundamentalontologie auszulegen bemüht ist¹¹⁴, wird schärfstens kritisiert, weil er einen Außenweltbeweis aufgestellt hat. Hierzu bemerkt Heidegger: „Zunächst ist ausdrücklich zu bemerken, daß Kant den Terminus ‚Dasein‘ zur Bezeichnung der Seinsart gebraucht, die in der vorliegenden Untersuchung“ (gemeint ist „Sein und Zeit“) „Vorhandenheit“ genannt wird. ‚Bewußtsein meines Daseins‘ besagt für Kant Bewußtsein meines Vorhandenseins im Sinne von Descartes.“¹¹⁵ Der Terminus ‚Dasein‘ meint sowohl das Vorhandensein des Bewußtseins wie das Vorhandensein der Dinge.“¹¹⁶ Heidegger nimmt, wie ersichtlich, an der materialistischen Hälfte Kants entschieden Anstoß.

Es bleibt doch aber zu fragen, welcher Art denn das Seiende sein soll, das, wenn kein Dasein mehr sein wird, nach Heideggers eigenem Eingeständnis als Seiendes erhalten bleibt? Kann es anders als in seinem Sein erhalten bleiben? Ergibt sich nicht: Wenn dieses Seiende die vorhandenen Dinge sind, daß sie demzufolge jetzt Seiendes ohne Seinscharakter und nachher Seiendes mit Seinscharakter sein müßten?

Zweifelsohne steht fest, daß Heidegger alle diese Fragen nicht beantwortet, ja, sie nicht einmal stellen kann, weil seine existentielle Analytik nur Sein vom Charakter des Daseins kennt. Es wird noch davon zu reden sein, inwiefern sich hier Kantscher subjektiver Idealismus unter den neuen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft im Imperialismus totläuft.

[76] Heidegger befindet sich in der Verlegenheit, die Welt anerkennen zu müssen, dies aber in der Form der Anerkennung der materiellen objektiven Realität nicht tun zu wollen. Durch die Ausarbeitung eines Begriffs des „Innerweltlichen“ schafft er sich einen Ausweg.

Stellungnahmen bis zum Jahre 1933. Es ist schon für die Zeit bis 1933 nicht ganz vollständig, zeigt aber, daß sich die marxistische Kritik um Heidegger nicht gekümmert hat. Neuerdings ist ebenfalls von bürgerlicher Seite gerade auch die sprachliche Seite der Heideggerschen Schriften einer vernichtenden Kritik unterzogen worden: „Das Gefühl für das sprachlich Mögliche geht verloren.“ Und: „Das Unsinnige zersetzt und höhlt aus den präntierten Ernst der Sprache, so daß der gemeinte Ernst unfreiwillig zur eitlen Luftblase wird.“ (Manfred Thiel, „Die Auflösung der Komödie und die Groteske des Mythos“, II. Teil; „Studium Generale“, 8. Jahrgang 1955, Heft 5, S. 345.)

¹¹¹ Diese Definition der Realität als Materie verdanken wir Lenin (siehe LW Bd. 14, S. 124, 261, 267 u. a.)

¹¹² SuZ, S. 365, Hervorhebung im Original.

¹¹³ Ebenda.

¹¹⁴ Ausgesprochene Kantianer nehmen daran großen Anstoß; man vergleiche zum Beispiel Julius Kraft, „Von Husserl zu Heidegger“, Leipzig 1932, S. 93: „Die Metaphysik, die Kant von Heidegger untergelegt wird, ist aber von solcher Art, daß sie an interpretatorischer Willkür nicht ihresgleichen findet.“ Das bezieht sich vor allem auf Heideggers Schrift „Kant und das Problem der Metaphysik“, auf die wir im Schlußkapitel noch gesondert eingehen. Unsere Stellungnahme deckt sich nicht mit der von Kraft geäußerten Empörung weil wir weder Kant verteidigen noch die Gründe ignorieren, die Heideggers Kant-Interpretation bedingen.

¹¹⁵ Man vergleiche Heideggers Urteil über Descartes: „Die extremste Tendenz zu einer solchen Ontologie der ‚Welt‘ und zwar in der Gegenorientierung an der *res cogitans*, die sich weder ontisch noch ontologisch mit Dasein deckt, zeigt sich bei Descartes“ (SuZ, S. 66).

¹¹⁶ SuZ, S. 203.

Das Innerweltliche wird von ihm als „real“ anerkannt. Es tritt uns in den Modi der „Zuhandenheit“ und der „Vorhandenheit“ entgegen.“¹¹⁷ So ist, genau wie bei Berkeley, das Wort „Realität“ (bzw. „real“) als solches nicht verworfen, seiner Bedeutung nach jedoch ins Gegenteil verkehrt. Am liebsten würde er es ganz aus dem philosophischen Vokabular streichen: „Der Begriff der Realität ... drängt schließlich die Seinsproblematik überhaupt in eine abwegige Richtung.“¹¹⁸ Um die Seinsproblematik vor dem Materialismus zu retten, der zur wirklichen Welt hinleitet, wünscht Heidegger den Begriff „Realität“ durch seinen Begriff des „Innerweltlichen“ ersetzt zu sehen. Innerweltliches ist aber nicht Welt: „Welt“ ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesentlich das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.“¹¹⁹

Heideggers Umweltanalyse gibt Aufklärung darüber, was man sich unter dem Innerweltlichen vorzustellen habe. In ihr unterscheidet er dreierlei Sein: „1. das Sein des zunächst begegnenden innerweltlichen Seienden (Zuhandenheit); 2. das Sein *des* Seienden (Vorhandenheit), das in einem eigenständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird; 3. das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt, die Weltlichkeit von Welt. Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, d. h. des Daseins. Die beiden vorgenannten Begriffe von Sein sind *Kategorien* und betreffen Seiendes von nicht daseinsartigem Sein.“¹²⁰

Wie ein Schmarotzer überwächst das Dasein wildüberwuchernd die gesamte Welt. Sofern man sich darüber klar bleibt, daß Dasein [77] gleich Bewußtsein beziehungsweise angstzerfressenem bürgerlichem Selbstbewußtsein zu setzen ist, durchschaut man den gesamten fehlerhaften Ansatz.

Heidegger verwechselt Bewußtsein qua Dasein mit der Welt. Weil das Bewußtsein Bewußtsein von der Welt ist und im Bewußtsein die gesamte bisher erkannte Welt abgebildet wird, setzt er, idealistischem Brauch entsprechend, das Bild für die Wirklichkeit.

Dadurch aber wird die Welt in zwei Hälften aufgespalten. Die eine Hälfte dieser in Wahrheit wirklichen und existierenden materiellen objektiven Realität wird von ihm als nichtexistierend dekretiert. Ihr Sein ist von „kategorialem“ Charakter, das heißt, es wird ihr vom Dasein zuerkannt. Die Kategorien, bis dahin schlechterdings philosophische Allgemeinbegriffe, werden als Grundbegriffe gleichsam zweiter Ordnung hingestellt, denen in einer „modernen“ Philosophie die „Existentialien“ übergeordnet werden müßten. Die andere Hälfte der Welt wird, in einer anspruchsvollen, dabei aber völlig nichtssagenden Terminologie, jenseits des Daseins als „möglicher Raum menschlicher Transzendenz“ gedacht.¹²¹

Die eine Welt ist die Welt des alltäglichen Daseins. Die andere Welt ist eine sozusagen „bessere“ Welt, in die sich nur das sich über das „alltägliche“ Dasein hinaussteigernde „eigentliche“ Dasein erheben kann.

Was bedeutet aber philosophisch die Einführung der beiden Ausdrücke Zuhandenheit und Vorhandenheit?

Dem Menschen, der in der Welt Umschau hält, begegnen Dinge. Kein Mensch, er sei denn geisteskrank, würde zögern, folgendermaßen zu urteilen: In meiner Umgebung befinden sich Dinge, es sind Gegenstände da, es gibt um mich herum Sachen. Damit spricht er die Anerkennung der unabhängig von seinem Bewußtsein objektiv existierenden Realität aus.

Heidegger jedoch schreckt vor dem Wort „Ding“ zurück, eben weil die Dinge auf ihre Realität verweisen und er ihre Realität unter keinen Umständen gelten lassen will. Einerseits muß er zu-[78]geben, daß im „Ansprechen des Seienden als ‚Ding‘ ... eine ... *ontologische* Charakteristik“¹²² gegeben

¹¹⁷ SuZ, S. 211.

¹¹⁸ SuZ, S. 201.

¹¹⁹ SuZ, S. 64, Hervorhebung im Original.

¹²⁰ SuZ, S. 88, Hervorhebungen im Original.

¹²¹ „Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie ‚ist‘ mit dem Außer-sich der Ekstasen ‚da‘“ (SuZ, S. 365).

¹²² SuZ, S. 68, Hervorhebung von mir. Liest man die zitierte Stelle im Zusammenhang, so spürt man, wie es Heidegger selbst den Atem verschlagen hat und wie er so schnell wie möglich darüber, als über etwas Peinliches, hinwegzuschlen

ist. Das hätte ihn eigentlich veranlassen müssen, sich zu dem Begriff „Ding“ positiv zu stellen, denn „ontologische Charakteristik“ heißt doch für ihn eine in ihrer Apriorität verbindliche Kategorie. Andererseits aber mag er diese ontologische Charakteristik nicht anerkennen, weil – und das ist höchst interessant und kennzeichnend – „die ontologische Explikation ... fortschreitend Seinscharaktere wie Substantialität, *Materialität*, Ausgedehntheit, Nebeneinander“ behandeln müßte. Mit anderen Worten, es sträubt sich in ihm, weil eine solche Ontologie in eine gefährliche Nachbarschaft zum Materialismus führen würde.

Offensichtlich hätte er am liebsten den Begriff „Ding“ gänzlich umgangen. Aber er kann sich die für ihn äußerst heikle Stellungnahme zu diesem Begriff nicht schenken, weil mit ihm als einem gebräuchlichen Ausdruck seit jeher in der Philosophie gearbeitet wird.

Was bleibt anderes übrig, als eine solche „naturwüchsige“ Ontologie zu korrigieren und die Stellungnahme zum Begriff „Ding“ dazu zu benutzen, das Realitätsproblem als solches weit von sich zu weisen. Ein völlig wirrer Schlußsatz schließt seine konfuse Erklärung: „Mit der Nennung von Dingen als dem ‚zunächst gegebenen‘ Seienden geht man ontologisch fehl, *obzwar*“ (?) „man ontisch etwas anderes meint.“

An Stelle des ihm unbequemen Wortes „Ding“ wählt er das Wort „Zeug“.

Zeug ist das, was seiner Ansicht nach in der täglichen Umwelt [79] eines Menschen diesem am nächsten ist. Da es die Menschen als immer „zuhanden“¹²³ entdecken, nennt Heidegger das Sein dieses Zeugs „Zuhandenheit“. Er gibt folgende Beispiele: Schreibzeug, Nähzeug, Werkzeug, Fahrzeug, Meßzeug.¹²⁴ Man kann sich jedoch nicht des Eindrucks erwehren, daß sich Heidegger, obschon er sich so intensiv darum bemüht, den Maschen der Realität zu entschlüpfen, ungewollt desto enger in Realitätszusammenhängen verstrickt. Die Realität erweist sich als stärker denn Heideggers Absicht, ihr zu entweichen. Was Heidegger sich weigert offen auszusprechen, tritt, wenn auch als verzerrtes Spiegelbild, so doch nicht wegzuzaubern, an die Oberfläche seiner Wort- und Satzungeheuer.

Schon allein die Wortwahl „Zeug“ ist, wie sich uns im einzelnen noch ergeben wird, von Heideggers Standpunkt aus so ungünstig gewählt wie nur denkbar. Wenn man nämlich das Wort „Zeug“ hört, so kann der Gedanke nicht ausbleiben, daß Zeug erzeugt, also hergestellt worden ist.

Davon aber gerade wird bei Heidegger die Aufmerksamkeit abgelenkt. Wenn man, wie er, den Seinsscharakter des „Zeugs“ als „Zuhandenheit“ gefaßt wissen wollte, so überginge man damit vollständig den Charakter des Zeugs als etwas Hergestellten. Sobald man auf diesen Wert legt, müßte man anstatt von „Zuhandenheit“ von „Hergestelltheit“ sprechen.

Bei aller Kompliziertheit der Heideggerschen Terminologie, in der nach expressionistischer Manier die vertraute Umwelt so verzerrt wiedergegeben wird, daß sie nicht mehr als die gewohnte und vertraute zu erkennen ist, bleibt sein Denken, weil diese Kompliziertheit nur vorgespiegelte Tiefe ist, an der Oberfläche der Erscheinungen haften. Wer sich dadurch blenden läßt, verliert die Welt aus den Augen.

Mit einem raffiniert ausgeklügelten Wortfetischismus verwandelt Heidegger zum Beispiel Tätigkeiten in agierende Subjekte, [80] macht aus den durch Menschenhand hergestellten Gegenständen ursprüngliche Zeuge, die angeblich eher in den Blick fallen als die natürlich vorkommenden Dinge, und nimmt schließlich den Dingen ihr Sein. Das von ihm zum Dasein umgemünzte Sein hat im Ergebnis nur noch menschliches Bewußtsein schlechthin zum Inhalt. In einer diesen verzerrten Vorstellungen eigens angepaßten Terminologie wird dann die zur Unkenntlichkeit verunstaltete Welt umschrieben.

wünscht: „Denn in diesem Ansprechen des Seienden als ‚Ding‘ (res) liegt eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität. Die ontologische Explikation findet so fortschreitend Seinscharaktere wie Substantialität, Materialität, Ausgedehntheit, Nebeneinander... Aber das im Besorgen begegnende Seiende ist in diesem Sein auch vorontologisch zunächst verborgen. Mit der Nennung von Dingen als dem ‚zunächst gegebenen‘ Seienden geht man ontologisch fehl, obzwar man ontisch etwas anderes meint.“ (Die drei Punkte stehen so im Original.)

¹²³ Zuhand: ein seit Ende des 18. Jahrhunderts veralteter und heute so gut wie nicht mehr gebräuchlicher Ausdruck. Umland versuchte bereits vergeblich, ihn wiederzubeleben.

¹²⁴ SuZ, S. 68.

So heißt es zum Beispiel über das Hämmern mit einem Hammer: „Das Hämmern“ (!!!) „hat nicht lediglich noch ein Wissen“ (!!!) „um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist ... Das Hämmern selbst“ (!!!) „entdeckt die spezifische ‚Handlichkeit‘ des Hammers.“¹²⁵

Würde man jemandem die Aufgabe stellen, das Begreifen der menschlichen Tätigkeit mit Worten vollständig undurchsichtig zu machen, so könnte er sie nicht beispielhafter lösen, als Heidegger das hier tut. An einer Stelle, an der er mit der Nase auf den „Anteil der Arbeit“ beim menschlichen Erkenntnisprozeß¹²⁶ stößt, offenbart sich mit augenfälliger Deutlichkeit, wie unfähig jede Abart des Idealismus ist, „die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche“ zu erfassen, von der Marx schon in der 1. These über Feuerbach sagte, daß der Idealismus sie nicht kennt.¹²⁷ Welch weiter und aufschlußreicher Weg führt vom Hämmern mit dem Stein bis zu unserem Hammer oder gar zu unseren Maschinenhämmern. Aber es liegt doch auf der Hand, daß nicht „das Hämmern weiß“ oder „das Hämmern sich zueignet“ oder „das Hämmern entdeckt“, sondern der hämmernde Mensch, der auf Grund seiner Tätigkeit an Bewußtsein zunehmende und an gesellschaftlicher Erfahrung reicher werdende Mensch es ist, der weiß, sich zueignet und entdeckt. Ferner ist es jedermann geläufig, daß höchstens einem Kind oder einem [81] ganz weltfremden Philosophen die Handlichkeit eines Hammers unbekannt ist und sich ihm erst beim Gebrauch erschließt, daß im übrigen aber diese Handlichkeit aus der Erzeugung, aus dem Herstellungsprozeß herrührt. Was von Heidegger als „Zuhandenheit“ bezeichnet wird, das „Zuhandensein“ der Gebrauchsgegenstände, ist als das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses menschlich-gesellschaftlicher Praxis etwas, worauf bereits bei der Herstellung geachtet wird, indem diese Gegenstände nach dem Prinzip einer möglichst vollendeten Handlichkeit angefertigt werden. Alle diese Gesichtspunkte aber werden durch die Heideggersche Terminologie aus dem Bewußtsein gedrängt. Seine Philosophie vergißt, auf diese Zusammenhänge zu achten, und veranlaßt den Leser, sie ebenfalls der Vergessenheit anheimfallen zu lassen.

An den Terminus „Zeug“ schließt bei Heidegger die Erörterung des Terminus „Werk“ an. Solche Zeuge wie Hammer, Hobel, Nadel werden für ein „Werk“ verwendet. Unter einem solchen „Werk“ versteht Heidegger zum Beispiel einen Schuh. Ein Werk ist ferner ebenfalls ein Zeug, aber nicht nur das, sondern es ist auch ein „Wozu“ (!!!): „Das herzustellende Werk als das *Wozu* von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzustellende Schuh ist zum Tragen (Schuhzeug) ...“¹²⁸

In diesem schon fortgeschrittenen Stadium der Umweltanalyse kommt nun anläßlich der Erörterung von „Werk“ bei Heidegger erst die Rede auf die Materialien, die etwa zur Herstellung eines Schuhs erforderlich sind: „Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf ‚Materialien‘.“¹²⁹ Als solche Materialien werden genannt: Leder, Faden, Nägel. Es wird darauf hingewiesen, daß Leder aus Häuten verfertigt ist, daß die Tiere die Häute liefern, daß Werkzeuge aus Stahl und Eisen, Erz, Gestein oder Holz gemacht sind.¹³⁰

Und erst nach Erwähnung dieser Materialien wird endlich auch die Natur eines Blicks gewürdigt. Allerdings wird sie vorerst noch [82] unter die Kategorie des „Zuhandenes“ gestellt. Heidegger verwendet das Beispiel der Tiere. Tiere hätten „Zuhandenes“ an sich, was „immer schon zuhanden ist“: „Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor“ (es klingt bei ihm, als ob das ein großes Wunder wäre!), „und auch bei dieser“ (gemeint ist: bei der Züchtung) „stellt sich dieses Seiende“ (er meint hiermit: Häute!) „in gewisser Weise“ (also: wie das geschieht, weiß man eigentlich gar nicht so genau!) „selbst her. In der Umwelt wird demnach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist.“¹³¹ Das heißt also: „Zuhandenes“ kommt auch

¹²⁵ SuZ, S. 69.

¹²⁶ Vergleiche MEW Bd. 20, S. 446, 454.

¹²⁷ MEW Bd. 3, S. 5, 533.

¹²⁸ SuZ, S. 70, Hervorhebung im Original.

¹²⁹ Ebenda.

¹³⁰ Bei Heidegger klingt das, weil es sich anscheinend nicht einfacher ausdrücken läßt: „Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf – sie bestehen aus – Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz“ (ebenda).

¹³¹ Ebenda.

in der Natur, ohne erst vom Menschen hergestellt worden zu sein, vor; oder: im täglichen Gebrauch finden auch Naturgegenstände Verwendung.

Die Art und Weise, wie Heidegger auf die Natur zu sprechen kommt, wirkt wie ein Vexierspiel mit der Natur. Wer jedoch glaubte, daß wir nun endlich bei dem objektiven Ausgangspunkt für jede menschliche Tätigkeit, bei dem rechtens eine solche Analyse ihren Anfang hätte nehmen müssen, angelangt seien, der irrt sich.

Wie Heidegger mit der Welt verfahren ist, so verfährt er auch mit der Natur. Er spaltet sie in zwei Hälften, in eine „Natur“ (in Anführungszeichen) und in eine Natur (ohne Anführungszeichen). „Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Ram, das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses ist nicht die ‚Quelle im Grund‘.“¹³² Zum Aussprechen derartiger „Ergebnisse“ kann nur ein völlig undialektischer Kopf gelangen, jemand, der, wie Heidegger, von vornherein die Dialektik als abwegig hinstellt. Sind denn die Blumen am Ram als Blumen für den Botaniker, als Blumen für das Blumengeschäft, als Blumen für die Vase im Zimmer, als Blumen für die anfliegenden Bienen nicht in jedem dieser Fälle die gleichen Blumen, allerdings in einem jeweils anderen Zusammenhang betrachtet? Wem allerdings die objektive Realität und die Existenz dieser Blumen sich aus den Fähigkeiten menschlichen Daseins erklärt, dem entgeht, daß es die Dinge sind, die unzählig [83] viele Seiten, Züge, Beziehungen aufweisen können, und daß es eben diese Dinge sind, die wir im menschlichen Erkenntnisprozeß in allen ihren Beziehungen immer vollständiger ausschöpfen, ohne jemals damit zu einem Ende zu gelangen. „Das Elektron ist ebenso *unerschöpflich* wie das Atom, die Natur ist unendlich, aber sie *existiert* unendlich, und eben diese einzig kategorische, einzig bedingungslose Anerkennung ihrer *Existenz* außerhalb des Bewußtseins und außerhalb der Empfindung des Menschen unterscheidet den dialektischen Materialismus vom relativistischen Agnostizismus und vom Idealismus.“¹³³ Aus diesen Worten Lenins ergibt sich, daß man, um Seiendes in seinem Sein zu erkennen, von der realen Existenz des Seienden auszugehen hat. Die menschliche Existenz zur Voraussetzung des Seins zu machen, wie dies bei Heidegger in seinen Kategorien des „Zuhandenseins“ und des „Vorhandenseins“ geschieht, ist ein philosophischer Irrweg, der auf einen idealistischen Vernichtungsversuch der realen Welt hinausläuft. Bei der von uns zitierten Belegstelle für das Auseinandertrennen der Natur in eine „Natur“ (in Anführungszeichen – die Pflanzen des Botanikers, das geographisch fixierte Entspringen eines Flusses) und in eine Natur (ohne Anführungszeichen – die Blumen am Ram und die Quelle im Grund) ist wahrscheinlich die Umwelttheorie von Jacob von Uexküll maßgeblich im Spiel.¹³⁴

Hier schlägt die Fundamentalontologie in Mystizismus um. Dieser Mystizismus läßt sich von „Sein und Zeit“ über die Hölderlin-Interpretationen bis zum Brief „Über den Humanismus“ in steter Steigerung verfolgen. Es ist dabei nicht zufällig, daß dieser Mystizismus, der sich aus romantisierenden Anfängen in „Sein und Zeit“ bis zu einem nihilistischen Endstadium im Brief „Über den Humanismus“¹³⁵ erstreckt, sich auf den Begriff der Natur zentriert. Ist [84] die Naturvorstellung des Menschen erst einmal philosophisch zersetzt, dann ist innerhalb des Bereichs der Wissenschaft ideologisch der Weg der Widerstandslosigkeit gegenüber jeder Spielart von Antihumanismus bereitet. Kennzeichnend hierfür ist eine Äußerung Heideggers zur Atomenergie. Er steht gänzlich im Bann jenes in der Periode des Imperialismus innerhalb der Naturwissenschaft modern gewordenen agnostizistischen Idealismus, dessen ideologische Wurzel auf Kant zurückgeht, wonach die Gesetze der Natur dieser vom menschlichen Denken vorgeschrieben werden. Daher weist er die – übrigens inkorrekt formulierte – Meinung zurück, „in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen“. Davon kann – wir

¹³² Ebenda.

¹³³ LW Bd. 14, S. 262, Hervorhebungen im Original.

¹³⁴ Heidegger gibt so gut wie keine Literaturangaben; um so origineller wirkt seine Philosophie!

¹³⁵ So richtig, wie Georg Lukács die Beziehung zwischen den Hölderlin lesenden Jünglingen und der Brutalität aufdeckt, der sie sich in der Wirklichkeit hingeben, so allzu abwartend scheint mir seine sonstige Stellung-[84]nahme zu Heidegger an manchen Stellen: „Dieses erste postfaschistische Werk Heideggers kann also sehr leicht in der reaktionären ideologischen Entwicklung der Zukunft eine ähnlich prominente Rolle spielen wie ‚Sein und Zeit‘ im Präfaschismus“, heißt es bei ihm (Georg Lukács, „Heidegger redivivus“; „Sinn und Form“, 1949, 3. Heft, S. 62; jetzt auch „Existentialismus oder Marxismus?“, S. 183). Der Brief „Über den Humanismus“, über den Lukács handelt, *kann* nicht nur, sondern *muß* meines Erachtens eine derartige Rolle spielen, wenn ihm nicht scharf genug entgegengetreten wird.

erinnern uns der Aussage Lenins über die Unerschöpflichkeit des Atoms – ja gar nicht die Rede sein, daß in der Atomenergie das Wesen der Natur *beschlossen* sein sollte, denn damit wäre der Abschluß unserer wissenschaftlichen Einsichten ausgesprochen. Jedoch sind fraglos weitere wesentliche Eigenschaften der Natur durch die Atomforschung erschlossen worden. Ebenso werden weitere wesentliche Eigenschaften der Natur im zukünftigen Verlauf der historischen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft erschlossen werden. Auf dem vorgebauten Grund seiner falschen Formulierung schließt jetzt Heidegger den von mystischer Skepsis überfließenden Satz an: „Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt.“¹³⁶ Dieser mystische Pseudoobjektivismus ist überaus gefährlich, denn wenn die Natur in der Atomenergie ihr Wesen verbirgt, dann wird es von einem solchen Standpunkt aus ganz unwichtig, wozu sie innerhalb der menschlichen Gesellschaft verwendet wird, ob für kriegerische oder [85] für friedliche Zwecke. Die eigentliche Natur liege ja in einer ganz anderen „Dimension“, wie Heidegger sagen würde.

Reaktionäre Naturwissenschaft und reaktionäre Philosophie gehen hier Hand in Hand. Der 1944 verstorbene Biologe Jacob von Uexküll hat in Anknüpfung an Kant und romantisch mystische Strömungen des vorigen Jahrhunderts eine Vorlesung herausgegeben und interpretiert, die Johannes Müller im Jahre 1824 in Bonn über das Thema „Von dem Bedürfnis der Physiologie nach einer philosophischen Naturbetrachtung“ gehalten hat¹³⁷. Was Müller darin über eine mythische Naturbetrachtung ausgeführt hat, erfährt eine ausdrückliche Hervorhebung und positive Beachtung durch Uexküll.¹³⁸ Es handelt sich dabei um eine Abart des Kantianismus, die den Versuch unternimmt, das Kantsche „Ding an sich“ im Sinne eines objektiven Idealismus umzudeuten.

Um die von Müller für die wissenschaftliche Arbeit geforderten antiempirischen Nuancen verschärft, tritt uns diese Ideologie im Heideggerschen mystischen Agnostizismus entgegen. Die Natur (ohne Anführungszeichen) wird ihm zu etwas, wohin das menschliche Denken strenggenommen gar nicht reicht. In seiner „Auslegung“ von „Hölderlins Hymne ‚Wie wenn am Feiertage‘“ führt er aus: „... der Name ‚Natur‘ wird als das dichterische Grundwort schon in der Hymne ‚Wie wenn am Feiertage ...‘ überwunden. Und diese Überwindung ist die Folge und das Zeichen eines anfänglicher anhebenden Sagens.“¹³⁹ In der Terminologie Heideggers endet dieser Gedankengang in der schon angeführten Tautologie: „Was ist das Sein? Es ist Es selbst“; das heißt, das Sein ist das Sein. Da in diesem Sein aber die Natur (ohne Anführungszeichen) mit-[86]enthalten ist, ist sie aus dem Bereich der Erkennbarkeit herausgehoben.

Dasjenige Seiende, das Heidegger als Seiendes ohne den Charakter eines Daseins dekretiert, besitzt keine andere Seinsmöglichkeit als die, durch Dasein (menschliches Dasein) „entdeckt“ zu werden. Das bedeutet, da sich, wie nachgewiesen wurde, menschliches Dasein im Heideggerschen Sinne mit Bewußtsein deckt, die Behauptung einer rein mentalen Existenz des Seienden, einer Existenz des Seienden nur im Bewußtsein. Das innerweltlich Seiende ist demnach eine bloße Fiktion, denn es lassen sich nicht eine Innenwelt und eine Außenwelt einander gegenüberstellen. Indem Heidegger vom Innerweltlichen spricht, erweckt er den Eindruck, als rede er von etwas, was innerhalb der Welt anzutreffen sei. Da aber Welt bei ihm vom Dasein umgriffen wird, handelt es sich bei diesem mysteriösen Innerweltlichen in der Tat um nichts anderes als um Inhalte eines Bewußtseins, ebenso wie das In-der-Welt-Sein des Daseins keinen realen Bezug menschlichen Daseins zu einer Welt darstellt, weil die Heideggersche Hermeneutik¹⁴⁰ jeden Begriff, bevor er benutzt wird, durch die Beraubung seines

¹³⁶ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 14.

¹³⁷ Jacob von Uexküll, „Der Sinn des Lebens“, Godesberg 1947.

¹³⁸ 138 Man vergleiche ebenda, S. 22–28, sowie hierzu: „In dem Abschnitt ‚mythische Physiologie, mystische Behandlung‘ spricht er“ (gemeint ist Johannes Müller) „unter ausdrücklicher Berufung auf Platon von einer Betrachtung der Natur, die erfüllt von den ewigen Ideen den Begriff des Lebens in die einzelne Erscheinung herniederträgt, und findet darin mehr Wahrheit der Erkenntnis des Lebensprozesses als in aller verstandesmäßig betriebenen Naturwissenschaft“ (aus dem Nachwort von Thure von Uexküll, S. 98).

¹³⁹ Martin Heidegger, „Hölderlins Hymne ‚Wie wenn am Feiertage‘“, Halle 1941, S. 12.

¹⁴⁰ „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“ (SuZ, S. 37, Hervorhebung im Original).

Abbildcharakters, das heißt durch das Abschneiden seiner Bezüge zur objektiven Realität, bereits verfälscht einführt. Es ist ein Dasein, das in der Welt seiner Vorstellungen lebt. Gegenüber der realen Welt ist also diese Welt eine Fiktion; aber es darf nicht übersehen werden, daß diese Fiktion ihre Färbung und ihre Tendenz von bestimmten Faktoren der realen Welt her erhält. Auch mit diesen Fiktionen ist eine Spiegelung der Verhältnisse der realen Welt gegeben, allerdings nur eines Teils dieser Welt und überdies mit einer besonderen Perspektive.

Kein idealistischer Philosoph kann die Natur und das Verhältnis der menschlichen Gesellschaft zu ihr, das sich unter anderem in einer ständigen Verbreiterung und Vertiefung Unserer Erkenntnisse über sie bemerkbar macht, hinwegdisputieren, und trotzdem tut er es, was besonders grotesk wirkt, wenn es, wie bei Heidegger, [87] unter der Devise geschieht: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ Das sei „der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt“. Derart käme „aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: ‚Zu den Sachen selbst!‘“¹⁴¹ Heißt man das etwa zu den Sachen selbst vorstoßen, wenn Seiendes, wie in unserem Fall Natur (ohne Anführungszeichen), seinem Wesen nach nicht zu erkennen sein soll? Heidegger behauptet: „Es ist wesenhaft nicht entdeckbar, wenn wir fortan *Entdecktheit* als Terminus für eine Seinsmöglichkeit alles *nicht* daseinsmäßigen Seienden festhalten.“¹⁴² „Entdeckbar“ ist nur die „Natur“ (in Anführungszeichen), und zwar ist „im gebrauchten Zeug ... durch den Gebrauch die ‚Natur‘“ (in Anführungszeichen) „mitentdeckt, die ‚Natur‘ im Lichte der Naturprodukte“¹⁴³.

Die „Natur“ ist „ein Grenzfall des Seins“¹⁴⁴, der „zunächst gar nicht entdeckt ist“¹⁴⁵. Erst auf dem Umweg über „Zeug“, das heißt „Zuhandenes“, wird durch dessen Vermittlung „Natur“ gefunden. Ist allein schon diese Reihenfolge widersinnig, so ergibt die Auffassung von „Natur“ weitere Widersprüche. Die Kategorie der „Natur“ ist die „Vorhandenheit“. Die „Natur“ ist „vorhanden“ beziehungsweise „nur noch vorhanden“. Was das bedeuten soll, machen wir uns am Beispiel des „Zuhandenen“ klar. „Zuhandenes“ nämlich ist „nur noch vorhanden“ (man vergleiche ‚pure Vorhandenheit‘ beziehungsweise ‚Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen‘¹⁴⁶), wenn es verschwunden ist oder vermißt wird. Auch hier verkehrt Heidegger die Wortbedeutung in ihr Gegenteil. Von etwas Vorhandenem weiß ich, wo ich es zu suchen habe; von etwas, was verschwunden ist, habe ich dagegen keine Gewißheit seines Vorhandenseins mehr. Denn Vorhandensein ist gebildet aus: vor den Händen sein. Heidegger spricht eigentlich vom „Abhanden-[88]sein“. *Bei einer sinngemäßen Übersetzung der Heideggerschen Begriffssprache, bei der die Heideggerschen Begriffe rückübersetzt werden in Bezeichnungen, die das real bezeichnen, was von Heidegger zum Ausdruck gebracht wird, müßte als Kategorie für die ‚Natur‘ die ‚Abhandenheit‘ oder das ‚Abhandengekommensein‘ gewählt werden.*

In diesem Abhandenkommen der Natur erkennen wir den subjektiven Idealismus Heideggers, sobald wir näher untersuchen, worin er seine verdeckende Kategorie der Vorhandenheit fundiert Sein läßt, nämlich in der „Weltlichkeit“¹⁴⁷. Unter „weltlich“ versteht er „eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des ‚in‘ der Welt vorhandenen Seienden“¹⁴⁸. Über die Subjektivität seines Weltbegriffs kann also kein Zweifel bestehen.

Bei der Darlegung der Absurditäten, zu denen diese Subjektivität führt, dürfen wir aber nicht stehenbleiben, sondern *die Kritik hat sich vor allem mit der gesellschaftlichen Funktion einer solchen Ideologie zu beschäftigen. Sie hat nach den gesellschaftlichen Wurzeln ebenso wie nach den gesellschaftlichen Auswirkungen der Heideggerschen Philosophie zu fragen.*

Heideggers Philosophie ist keineswegs unpolitisch.

¹⁴¹ SuZ, S. 34.

¹⁴² SuZ, S. 85, Hervorhebungen im Original.

¹⁴³ SuZ, S. 70.

¹⁴⁴ SuZ, S. 65.

¹⁴⁵ Ebenda.

¹⁴⁶ SuZ, S. 73.

¹⁴⁷ SuZ, S. 65.

¹⁴⁸ Ebenda.

Die Gebrauchsgegenstände, die sich als allererstes „melden“, wenn man sich in der Welt umschaute, definierte er, wie wir sahen, als das „Zuhandene“. Aber, wie er selbst bemerken muß, zeigen die Gebrauchsgegenstände auch noch andere Eigenschaften, als nur „zuhanden“ zu sein, oder, um es besser auszudrücken, als nur für den Gebrauch bereitzuliegen. Schließlich ist ja ein Gebrauchsgegenstand dazu hergestellt, damit ihn jemand benutze. Mit dem Gegenstand treten also auch die Menschen, die mit ihm umgehen, in unseren Gesichtskreis. In Heideggerscher Sprache: „Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart des Daseins, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird ...“¹⁴⁹

[89] Mit dem Gegenstand aber und den ihn benutzenden Menschen tut sich auch ein Stück Welt vor uns auf: „... in eins damit begegnet die Welt, *in der die Träger und Verbraucher* leben, die zugleich die *unsere* ist.“¹⁵⁰

Das ist wieder eine der ausschlaggebenden und aufschlußreichsten Stellen des Heideggerschen Gesamtwerkes. Wir übersetzen sie uns daher noch einmal ihrer Wichtigkeit wegen in eine gebräuchliche Sprache: Die Gegenstände des täglichen Gebrauchs werden nicht um ihrer selbst willen hergestellt, sondern sind für die Benutzung durch Menschen bestimmt. Spricht man also über sie, dann spricht man zugleich auch über Menschen. Wo Gebrauchsgegenstände angetroffen werden, sind auch immer Menschen zu finden. Beides, Gegenstände und Menschen, sind in einer Welt, die wir gemeinsam haben; es ist „unsere Welt“. Aber was sind das für Menschen, denen wir so in unserer Welt begegnen? Es sind die Träger und Verbraucher“ der Gegenstände. Was haben wir uns demnach unter „unsere Welt“ vorzustellen? Wer lebt in ihr? Nur die „Träger und Verbraucher“ von Gebrauchsgegenständen? Wie und in welchem Sinne erwähnt denn Heidegger, wenn er diese Thematik so eingehend behandelt, die Verfertiger, die Hersteller, die Handwerker und Arbeiter?

Dann spricht er von „Dutzendware“¹⁵¹, die für den „Träger und Benutzer“ hergestellt wird. Der Herstellungsprozeß interessiert ihn nicht im geringsten. „Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*.“¹⁵² Wird denn etwa „Dutzendware“ in der häuslichen Werkstatt angefertigt? Und ist das Angefertigte etwa allen ohne Unterschied in der gleichen Weise „zuhanden“?

Noch deutlicher wird es an einer zweiten Stelle: „Die ‚Beschreibung‘ der nächsten Umwelt, z. B. der Werkwelt des Handwerkers, ergab, daß mit dem in Arbeit befindlichen Zeug die anderen ‚mitbegegnen‘, für die das ‚Werk‘ bestimmt ist ... Imgleichen begegnet im verwendeten Material der Hersteller oder ‚Lieferant‘ desselben als der, der *gut oder schlecht ‚bedient‘*.“¹⁵³ Also dort, wo der Handwerker oder der Hersteller auftaucht, geschieht es nur im Hinblick auf seine „Dienstfunktion“ gegenüber dem „Träger“, „Benutzer“, „Verbraucher“. Aus einer Welt, in der die Fabrikschornsteine rauchen, in der Millionen von Menschen, die nicht das Glück haben, in einer vom Imperialismus befreiten Gesellschaft zu leben, Waren herstellen, die nur denen ausreichend „zuhanden“ sind, die aus der Arbeit dieser Millionen ihren Profit ziehen, aus einer Welt, in der Millionen von Menschen gleichzeitig der Krise und der Arbeitslosigkeit anheimfallen, macht Heidegger eine Welt von Handwerksbetrieben! Indem er aber „die häusliche Welt der Werkstatt“ der „öffentlichen Welt“¹⁵⁴ entgegensetzt, treibt er aus der kleinbürgerlichen Idylle in die Brutalität der Ausbeutung. Denn zwar sind alle Menschen „Träger, Benutzer und Verbraucher“ von Gebrauchsgegenständen, aber sie sind es doch sehr unterschiedlich. Er unterscheidet selbst eine „vornehme“ und eine „unvornehme“ Welt voneinander. Eine Möglichkeit, die Welt des „Zuhandenen“ vor jeder Natur, vor jeder Tätigkeit *primär* beziehungsweise a priori zu entdecken, besteht nur für den Angehörigen der „vornehmen“ Welt, der nur zu winken braucht, und „das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten“¹⁵⁵ Die Welt der Werkstätigen, die Welt

¹⁴⁹ SuZ, S. 71.

¹⁵⁰ Ebenda, Hervorhebungen von mir.

¹⁵¹ Ebenda.

¹⁵² Ebenda, Hervorhebung im Original.

¹⁵³ SuZ, S. 117, Hervorhebung von mir.

¹⁵⁴ SuZ, S. 71.

¹⁵⁵ SuZ, S. 70.

der Schaffenden, der eigentlich Produktiven und dennoch im Kapitalismus Ausgebeuteten tritt uns bei Heidegger trotz der „Sorgfältigkeit“ und „Überlegtheit“ seiner Analysen nicht entgegen.

Die Heideggersche Philosophie ist die Philosophie eines rückschrittlichen Kleinbürgertums, das einerseits an veralteten Vorstellungen krampfhaft festhält, andererseits aber den Boden unter den Füßen verloren hat. Sobald dieses Kleinbürgertum unter bewußter Vernachlässigung der objektiven Verhältnisse innerhalb der modernen kapitalistischen Welt sich in seine Subjektivität zu retten [91] bestrebt ist, fällt es damit auch bereits der imperialistischen Ideologie anheim. „Politische Reaktion auf der *ganzen* Linie ist eine Eigenschaft des Imperialismus“, stellt Lenin fest.¹⁵⁶ Wie er an der gleichen Stelle erläutert, liegt das einmal an dem Schwinden des Unterschieds zwischen der republikanisch-demokratischen und der monarchistisch-reaktionären imperialistischen Bourgeoisie und zum anderen an der Entstehung einer Arbeiteraristokratie, die „zum Teil auf Kosten der vielen hundert Millionen Menschen der nichtzivilisierten Völker“ lebt.¹⁵⁷ Diese politische Reaktion will die Veränderungen nicht anerkennen, die sich in der Welt zutragen; sie wird zwar von ihnen betroffen, ja in ihrer Grundlage durch sie erschüttert, jedoch soll dies möglichst niemand bemerken.

Daher die Sucht dieser Klassen und Schichten nach dem sogenannten Neuen, jeder Strohalm wird ihnen zu einem Rettungsanker. Während ihre alten Werte inflationieren, schreiben sie „neue Tafeln“, aber zwischen ihren Zeilen lugen ihre Irrtümer und Unwahrheiten, ihre Unfähigkeit und ihre Angst hervor, mag das, was sie zurechtzimmern, eine noch so brillante Oberfläche aufweisen.

Heidegger kann den Klassencharakter seiner Philosophie nicht k verbergen, ebensowenig die verfälschende Forschungsmethode seines Philosophierens.

Das Erkennen der Natur „hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt“¹⁵⁸, das bedeutet, aus seiner Sprache in eine verständlichere übersetzt, daß die Annäherung an die Natur (weil es sich bei ihr doch um die objektive Realität handelt) auch die spezifische Ideologiehaltigkeit der Vorstellung über die Welt, die ja im Dasein, das heißt in seiner gesellschaftlichen Situation, existent wird, zu zerstören droht. Das bedeutete aber die Selbstenthüllung seiner gesellschaftlichen Position.

Daher muß die Natur philosophisch vernichtet werden. Daher muß die menschliche Gesellschaft philosophisch umgedeutet werden.

[92] Dabei wird das Sein zum Nichts.

Und die menschliche Gesellschaft zu einer Attrappe.

Gerade vom Standpunkt des menschlichen Daseins, der realen gesellschaftlichen Position, gibt es zwei „Welten“ in der kapitalistischen Klassengesellschaft: die Welt der Unterdrücker und die Welt der Unterdrückten. Heidegger macht aus diesen zwei Welten eine Welt. Aber indem er die Welt der Ausbeutung stillschweigend übergeht, gerät ihm aus der Enge seines Kleinbürgertums die Welt, die er beschreibt zu einer „vornehmen“, wie sie sich der Kleinbürger im Imperialismus träumt.

Wo es aber nur eine Welt gibt, nämlich dort, wo Natur und Gesellschaft eine Einheit darstellen, wird diese durch eine unwirkliche, existentielle „Welt“ ersetzt und mit Hilfe der Akte des Nichtens, des Weltens und des sich Zeitigens der Untergang der realen Welt besorgt. Die reale Welt ist unreal geworden, und eine irrealer Welt erhält Realität zugesprochen.

Wer wollte sich heute noch der Tatsache verschließen, daß hiermit die Aufnahmebereitschaft für zersetzende Mythen des 20. Jahrhunderts bereitet wurde?

2. Das alltägliche Dasein oder des „Man“

Den bisher von uns durchgeführten Analysen waren zwei Zitate aus der „Deutschen Ideologie“ von Marx und Engels vorangestellt worden, in denen auf einen Grundfehler idealistischen Philosophierens aufmerksam gemacht wird. Er besteht in der Verselbständigung der philosophischen Begriffssprache. Die Sprache wird zur eigentlichen Wirklichkeit gemacht. Heidegger frönt hemmungslos

¹⁵⁶ LW Bd. 23, S. 103, Hervorhebung im Original.

¹⁵⁷ Ebenda, S. 105.

¹⁵⁸ SuZ, S. 65.

diesem idealistischen Laster, schwebt dabei aber in der Illusion, als ob er mit seinen Begriffen die Brücke vom Bewußtsein zum Sein, von der Sprache zum Leben, vom Denken zur Wirklichkeit schlüge. Er unterscheidet die von ihm verwendeten Begriffe daher ausdrücklich von den bisher üblichen philosophischen Grundbegriffen, den Kategorien, und bezeichnet sie als Existentialien. Das Hauptexistential ist der Begriff Dasein. Er vermeint mit ihm ein Wort gefunden [93] und einen philosophischen Begriff erfunden zu haben, der, wie Marx und Engels so treffend ironisieren, „als Wort aufhörte, bloßes Wort zu sein, als Wort in mysteriöser, übersprachlicher Weise aus der Sprache heraus auf das wirkliche Objekt, das es bezeichnet, hinweist“.

Die Heideggersche Illusion überträgt sich auf einen unkritischen Leser seiner Schriften, wenn dieser durch Heidegger den Menschen in seinem konkreten Sein und die Welt in ihrer konkreten Verfassung erfaßt und dargestellt glaubt.

Marx und Engels empfehlen ein Rezept: „Die Philosophen hätten ihre Sprache nur in die gewöhnliche Sprache, aus der sie abstrahiert ist, aufzulösen, um sie als die verdrehte Sprache der wirklichen Welt zu erkennen und einzusehen, daß weder die Gedanken noch die Sprache für sich ein eignes Reich bilden; daß sie nur *Äußerungen* des wirklichen Lebens sind.“¹⁵⁹

Da selbstverständlich keiner der idealistischen Philosophen geneigt ist, mit diesem Hinweis von Marx und Engels in bezug auf sein Philosophieren Ernst zu machen, wird eine solche Auflösung der philosophischen Sprache der Idealisten zur Aufgabe einer materialistischen Kritik.

Es ergab sich dabei hinsichtlich Heideggers bis jetzt zweierlei: sein subjektiver Idealismus, der mit pseudo-objektivistischen Einsprengseln verziert ist, und der Klassencharakter seines Philosophierens.

Der subjektive Idealismus Heideggers äußert sich darin, daß alle Seinsstrukturen in der „Jemeinigkeit“, das heißt in der Subjektivität des Daseins, begründet werden. Diese Subjektivität besagt, daß Dasein mit Bewußtsein zusammenfällt, wodurch die objektive Realität der Welt vernichtet und in eine sogenannte Innerweltlichkeit, das heißt in Bewußtseinsinhalte, zerfasert wird.

Die „Fundamentalontologie“ Heideggers, die er in der „existenzialen Analytik des Daseins“¹⁶⁰ zu errichten sucht, ist übersteiger-[94]ter Subjektivismus. Daran vermag auch seine, im Brief „Über den Humanismus“ erneut dargelegte, Ansicht über das Sein nichts zu ändern. Wenn es dort zum Beispiel heißt, „daß im Denken das Sein zur Sprache kommt“¹⁶¹, woraus man den Eindruck gewinnen könnte, als beabsichtige Heidegger, dem Sein irgendeine Objektivität zuzuerkennen, so zerstört er selber diesen Eindruck gründlich und vollständig. Er sagt nämlich vom Sein nicht: „Es ist“, sondern „es gibt“ Sein, weil, wie er angibt, *alles* „Sein noch *ungedacht* ist“¹⁶², womit die Objektivität des Seins wieder aufgehoben wird, indem die Existenz des Seins auf ein Existieren im Gedachtsein reduziert wird.

Seinsrealität besitzt demnach nur menschliches Dasein. Die angebliche Umkehrung des Descartesschen „cogito sum in ein „sum cogito“ erweist sich als ein Zauberkreis, so daß der scheinbar verlassene Ausgangspunkt des „Ich“ im Endergebnis wiederum erreicht ist. Konsequentermaßen in den vorgezeichneten Bahnen des Heideggerschen Ansatzes wandelnd, knüpfte Jean-Paul Sartre daher bei der Erörterung des Wahrheitskriteriums seiner Philosophie bei Descartes an: „Es kann dabei keine andere Wahrheit geben, von der man ausgehen kann, als diese: Ich denke, also bin ich.“¹⁶³

In der Polemik Heideggers gegen Sartre ergeben sich keine Gesichtspunkte, die den Sartreschen Existentialismus als nicht zunächst durch Heidegger inspiriert erwiesen.¹⁶⁴

Keine Subjektivität ist aber aus sich, sondern ihr Nährboden ist die menschliche Gesellschaft. In der übersteigerten Subjektivität Heideggers kommt der kleinbürgerliche Schrecken vor dem „Aufstand

¹⁵⁹ MEW Bd. 3, S. 432–433, Hervorhebung im Original.

¹⁶⁰ „Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden“ (SuZ, S. 13, Hervorhebungen im Original).

¹⁶¹ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 5.

¹⁶² Ebenda, S. 23, Hervorhebung von mir.

¹⁶³ Jean-Paul Sartre, „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, Zürich 1947, S. 44.

¹⁶⁴ Man vergleiche Heidegger, „Über den Humanismus“, zum Beispiel S. 18 oder 22.

der Massen“¹⁶⁵ zum Ausbruch, ein Schrecken, aus dem sich Heidegger in die offenen Arme des Monopolkapitalismus flüchtet.

[95] Dieser Klassencharakter seines Philosophierens tritt in seiner Auffassung des von ihm als „alltäglich“ bezeichneten Daseins, oder des „Man“, noch krasser zutage.

Er macht hier den Versuch, den, fraglos sehr unbewußt, als gesellschaftlich erfaßten Menschen – daher stammt auch die Ersetzung des Ich-Begriffs durch den Daseins-Begriff – aus den gesellschaftlichen Beziehungen herauszureißen, um ihn zu vereinzeln.

Er bahnt wiederum, aus der Subjektivität des Menschen heraus, die Möglichkeit eines Elitebewußtseins und damit einen Fluchtweg aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Daß dieser Fluchtweg unbegebar, weil eine bloße gedanklich-fiktive Konstruktion, stört ihn dabei wenig. Wohin dieser Fluchtweg aber in Wirklichkeit führt, nämlich nicht aus der Wirklichkeit hinaus, sondern in die grausigste Barbarei hinein, das hat sich in der Person „Heidegger“ 1933 in anschaulichster Weise realisiert.

a) Eigentliches und uneigentliches Dasein

Für die Veränderungen, die der subjektive Idealismus unter den Bedingungen des imperialistischen Stadiums der Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft erfährt, ist die Verwendung des Daseinsbegriffs durch Heidegger ein typisches Beispiel. Aus dem um den Ich-Begriff konzentrierten Bewußtsein bürgerlicher Souveränität ist im Laufe der Entwicklung dieser bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ein Krisenbewußtsein geworden. Die von Krisen und Kriegen erfüllte Wirklichkeit läßt im bürgerlichen Menschen ein Gefühl der Unsicherheit und Ungeborgenheit aufkommen. Das „In-der-Welt-Sein“ ist beschwerlich und gefährlich geworden. Der bürgerliche Mensch befindet sich inmitten historischer Ereignisse, die er nicht zu verstehen vermag, die aber seine Existenz als bürgerliches Individuum von der Wurzel her erschüttern. Er sieht sich von Mächten bedroht, die er sich aus der Beschränktheit seines Denkens heraus, das von den Interessen seiner Klasse reguliert wird, nicht zu erklären weiß.

[96] Daher erweitert sich bei Heidegger der Ich-Begriff zum Daseins-Begriff. Man könnte, ohne den Sinn des Geschriebenen zu entstellen, überall dort, wo bei Heidegger „Dasein“ steht, „Mensch“ (in der Bedeutung: Einzelmensch) beziehungsweise „Ich“ dafür einsetzen. Man würde durch ein solches Verfahren wohlgerne den Sinn des von Heidegger Geschriebenen nicht entstellen, wohl aber die charakteristische Eigenheit der von ihm bewußt gewählten Terminologie verwischen.

Diese Eigenheit besteht darin, daß er aus der „jetzigen Weltnot“¹⁶⁶ wie er es nennt, heraus einen Anknüpfungspunkt sucht für den von dieser Not bedrängten Menschen. Er verbindet daher – und das ist ganz wörtlich zu nehmen – das „Da“ des Menschen mit dem „Sein“. Dieses Sein kann nicht das reale Sein sein, denn aus ihm rührt ja die Beängstigung des bürgerlichen Lebensgefühls her. Es ist also jenes mystische „Sein“, dem wir bereits öfter begegneten, das uns bald als „Es selbst“, bald als das „Nichts“ entgegentritt, während auf das reale Sein der philosophisch ruchlose und gleichzeitig schamlose Anschlag der Vernichtung ausgeübt wird. Daher umschreibt Heidegger im Brief „Über den Humanismus“ seine Formulierung aus „Sein und Zeit“: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“ – in dem, wie von uns ausgeführt, nichts anderes zum Ausdruck gebracht wird als die Identität von „Dasein“ mit „Ich“ – mit folgenden Worten: „Vielmehr sagt der Satz: der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist.“¹⁶⁷ Das klingt zwar mehr nach Dickicht als nach Lichtung, aber unsere Kritik weicht absichtlich vor den mystischen Dunkelheiten Heideggers nicht zurück. Gerade ihre Aufklärung haben wir uns zum Ziel gesetzt, weil nur mit einer solchen Aufklärung der Nachweis sich erbringen läßt, warum die Heideggerschen Thesen entweder Banalitäten oder Ausflüchte sind.

¹⁶⁵ Ortega y Gasset, „Der Aufstand der Massen“.

¹⁶⁶ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 47.

¹⁶⁷ Ebenda, S. 15.

Im Menschen schafft sich das Sein einen Ausdruck, will Heidegger sagen, aber da ja das Sein, das den Menschen angeblich prägt, noch gar nicht beziehungsweise entdeckt ist, besagt der [97] Satz nur, daß der Mensch von einer unerkannt dunklen Schicksalsmacht abhängig ist, über deren Wesen keine Aussage möglich ist. Es ist das gleiche von uns geschilderte Unsicherheitsgefühl, das sich hier ausspricht.

Heidegger bemerkt aber noch eine andere Abhängigkeit des Menschen, nämlich seine Abhängigkeit von dem, was er „Öffentlichkeit“ oder auch „Alltäglichkeit“ nennt. Wir würden hier vom Sein oder auch von der Existenz der menschlichen Gesellschaft sprechen. Für Heidegger ist jedoch zunächst in diesem Bereich das „wahre Sein“ nicht anzutreffen, sondern nur „uneigentliches Sein“.

Es ist höchst bezeichnend, daß er das Dasein des Menschen seiner jeweiligen Abhängigkeit nach vom „eigentlichen“ (das heißt unserer Auffassung nach „uneigentlichen“ und mystischen) Sein beziehungsweise vom „uneigentlichen“ (das heißt unserer Auffassung nach „eigentlichen“, nämlich gesellschaftlichen) Sein als „eigentliches“ (in Wahrheit: eingebildetes, illusionäres) Dasein beziehungsweise „uneigentliches“ (in Wahrheit: eigentliches, gesellschaftliches) Dasein unterschieden wissen will. Es ist ebenso bezeichnend, daß das Dasein in der Öffentlichkeit beziehungsweise Alltäglichkeit als „Verfallen“ und „Geworfenheit“ hingestellt wird.¹⁶⁸

Es wird hier ein tiefer Einblick in die Emotionalität des unsicher gewordenen Bürgertums gewährt.

Aus dieser Untergangsstimmung entwirft Heidegger die beiden Seinsmöglichkeiten des Daseins.

In der Kennzeichnung der menschlichen Existenz als Dasein liegt aber ferner, weil es sich im Grunde genommen dabei um eine Zustandsbezeichnung handelt, um ein Statisch-Machen der Dynamik menschlicher Existenz, ein ganzes Programm völliger Hilflosigkeit in dem für Heidegger nur noch aus Strudeln bestehenden Fluß des Lebens.

In dem Bestreben, einen festen Halt zu finden, bietet Heidegger dem Menschen seine eigene Subjektivität. Durch dieses sich auf sich selbst Zurückziehen ändert sich an der Situation des bürgerlichen [98] Menschen gar nichts, im Gegenteil wird seine Anfälligkeit für die Krisen des Kapitalismus nur noch gesteigert.

„Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz ...“¹⁶⁹, das heißt aber nichts anderes als: aus sich selbst. Heidegger verschließt sich dem gesellschaftlichen Sein gegenüber. Eine Anerkennung des gesellschaftlichen Seins als der Wurzel des gesellschaftlichen Bewußtseins würde ja auch die Sprengung der Klassenschranken bedeuten. Wenn er von Existenz spricht, dann spricht er von „einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein“¹⁷⁰. Oder wie es an einer anderen Stelle heißt: „Dasein ist primär Möglichsein.“¹⁷¹ Oder: „... das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen.“¹⁷² Oder: „Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit ...“¹⁷³

Wie die Terminologie dieser Heideggerschen Definitionen erkennen läßt, gelingt es ihm nicht, konkrete Daseinsmöglichkeiten zu beschreiben. Indem er die Möglichkeit des Daseins auf Möglichkeiten des Einzeldaseins reduziert, ergeben sich ihm zwei solcher Möglichkeiten: Das Dasein kann es selbst oder nicht es selbst sein. „Als je *meines* aber ist das *Seinkönnen* frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit ...“¹⁷⁴ In dem gleichen Sinne: „Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* ... gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist.“¹⁷⁵ Der Weg zum eigentlichen Dasein führt über das „Verstehen“: „Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf

¹⁶⁸ SuZ, § 38: „Das Verfallen und die Geworfenheit“.

¹⁶⁹ SuZ S. 12.

¹⁷⁰ Ebenda.

¹⁷¹ SuZ, S. 143.

¹⁷² SuZ, S. 144, Hervorhebungen im Original.

¹⁷³ SuZ, S. 42, Hervorhebung im Original.

¹⁷⁴ SuZ, S. 232, Hervorhebungen im Original.

¹⁷⁵ SuZ, S. 43, Hervorhebungen im Original.

Möglichkeiten.“¹⁷⁶ Auch damit wieder ist das Dasein unbestreitbar ausgewiesen als [99] Bewußtsein. Das wird von Heidegger selbst zugestanden, da er das Verstehen als „fundamentales Existenzial“¹⁷⁷ bezeichnet, das heißt also als grundlegende Seinsbestimmung des Daseins. Mit Hilfe des Verstehens weiß das Dasein um seine Möglichkeiten Bescheid.¹⁷⁸

Das Verstehen ermöglicht ihm auch, den Ruf des Gewissens zu hören: ~Was ruft das Gewissen dem Angerufenen zu?“ fragt Heidegger und gibt die Antwort: „Streng genommen – *nichts*.“¹⁷⁹ „*Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens*.“¹⁸⁰

Wir werden Heidegger nicht den Gefallen tun, diese dunkle Rede nicht zu verstehen, noch etwa gar den, diese dunkle Rede unverstanden zu schlucken. Das scheinen die beiden Möglichkeiten zu sein, vor die sich „unser Dasein“ zunächst gestellt sieht, wenn es diese beiden Sätze liest.

Im Umkreis des „eigentlichen“ Daseins stoßen wir auf die Heideggersche Ethik. Sie wird als Anleitung aufgefaßt, um zum „eigentlichen“ Dasein zu gelangen. Der Ausdruck „Gewissen“ erfährt eine eigenartige Ausdeutung.

Das ergibt sich bereits aus der Etymologie des Wortes, das in seiner althochdeutschen Form „giwiz-zani“ um das Jahr 1000 als Lehnübersetzung des lateinischen „conscientia“ auftaucht. Die Beziehung zu „wissen“ ist demnach eine etymologische Grundbeziehung dieses Wortes. Im heutigen Französisch hat „conscience“ die beiden Bedeutungen Gewissen und Bewußtsein.¹⁸¹ Auch wir verwenden oft „gewiß“ und „bewußt“ gleichbedeutend: ich bin mir dessen gewiß, oder auch: ich bin mir einer Sache bewußt. Mit der Bedeutungsgleichheit von „Gewissen“ und „Bewußtsein“ wird die Fähigkeit des Menschen angedeutet, Selbstgespräche zu führen. Es ist zum Beispiel denkbar, daß sich der Mensch in solchen Selbst-[100]gesprächen etwa auf sein Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen prüft.

Heidegger stülpt diese Funktion des Gewissens in ihr Gegenteil um. Bei ihm bleibt nichts übrig von einer Überprüfung seines Verhältnisses zu den anderen Menschen. Bei ihm treibt der „Gewissensruf“ den Menschen in die äußerste Einsamkeit und Vereinzelung, von der aus er nicht mehr in den Kreis der anderen Menschen geleitet werden, sondern auf die er sich versteifen soll. „Das Rufverstehen“ (gemeint ist das Verstehen des Anrufs des Gewissens, eines Gewissens, das, wie wir hörten, sich im „Schweigen“ ausspricht!) „erschließt das eigene Dasein in der Unheimlichkeit“ (mit diesem Wort meint Heidegger dasselbe wie „Ungeborgenheit“ im Sinne etwa von „Heimatlosigkeit“) „seiner Vereinzelung. Die im Verstehen mitenthüllte Unheimlichkeit wird genuin erschlossen durch die ihm zugehörige Befindlichkeit der Angst. Das Faktum der *Gewissensangst* ist eine phänomenale Bewährung dafür, daß das Dasein im Rufverstehen vor die Unheimlichkeit seiner selbst gebracht ist. Das Gewissenhabenwollen wird Bereitschaft zur Angst.“¹⁸²

Der Heideggerschen „Gewissensangst“ haftet also nichts von einer „Angst vor schlechten Taten“ an, sondern es handelt sich dabei um die „Angst“, die „das Nichts offenbart“, das heißt aber nichts anderes als um die Lebensangst des in seiner Klassenexistenz bedrohten bürgerlichen Menschen in der allgemeinen Krise des Kapitalismus¹⁸³.

Die nur erfüllte, weil aus Unkenntnis ihrer Gründe nicht klar zu Bewußtsein gebrachte Gewißheit dieser Krise ist das Heideggersche „Gewissen“, das dem Menschen rät, aus der Gesellschaft in die Vereinzelung zu fliehen.

¹⁷⁶ SuZ S. 148.

¹⁷⁷ SuZ, S. 142.

¹⁷⁸ „... das Verstehen. Dadurch ‚weiß‘ das Dasein, woran es mit ihm selbst ist, sofern es sich auf Möglichkeiten seiner selbst entworfen hat ...“ (SuZ, S. 270).

¹⁷⁹ SuZ, S. 273, Hervorhebung von mir.

¹⁸⁰ Ebenda, Hervorhebung im Originell.

¹⁸¹ Man vergleiche die Redensart: je n'en avais pas conscience – ich wußte es nicht.

¹⁸² SuZ, S. 295/296, Hervorhebung im Original.

¹⁸³ Zur allgemeinen Krise des Kapitalismus vergleiche man heute vor allem J. Stalin, „Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR“, Dietz Verlag, Berlin 1955, S. 31–33.

Heideggers Gewissen als eine „Seinsart des Daseins“, als ein Existential, ist das Heidegger selbst unbewußte, uns aber evidente Zutagetreten, das heißt Gewiß-Sein, dieser Krise. [101]

b) Das „Man“

Im allgemeinen aber befindet sich das Dasein nach Heideggers Ansicht nicht im Zustand der Eigentlichkeit, sondern im Zustand der Uneigentlichkeit. Aus der „Alltäglichkeit des Daseins“, aus seiner „Durchschnittlichkeit“¹⁸⁴, auch aus seiner „Öffentlichkeit“ erhebt es sich entweder in die Eigentlichkeit, oder es gibt sich der Uneigentlichkeit anheim.

Die Ausführungen Heideggers über das „Man“ – womit er das unbestimmte Pronomen „man“ substantiviert – enthalten den Grundriß zu einer existenzphilosophischen Gesellschaftslehre.

Dabei verfährt er in bezug auf das gesellschaftliche Sein ganz ähnlich wie bei der Behandlung der Realität der Natur. Das reale gesellschaftliche Sein wird völlig entwertet und verstellt.

Für die spezifische Eigenart seines subjektiven Idealismus ist es wiederum kennzeichnend, daß er an dem Mitdasein der anderen Menschen nicht zweifelt, ein Zweifel, der sonst in der idealistischen Philosophie des öfteren anzutreffen ist. So sagt er zum Beispiel: „Dasein ist wesenhaft Mitsein.“¹⁸⁵ Oder: „Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche An-sichsein dieser ist *Mitdasein*.“¹⁸⁶

Nur – und dieses „nur“ ist schwerwiegender als Heideggers philosophisches Zugeständnis an den consensus omnium – wird dieses gesellschaftliche Beieinander negativ bewertet, insofern es den Menschen an seinem Eigentlichsein hindert. Deswegen gibt es bei ihm nicht nur ein „Mitsein“ mit den anderen, sondern auch ein „Mitsein“ des Alleinseins: „Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.“¹⁸⁷

Nur als vereinzelt Dasein sei das Dasein „es selbst“, sei es eigentliches Dasein; als gesellschaftliches Dasein sei es nicht „es selbst“, sei es uneigentliches Dasein: „... die Anderen haben ihm [102] das Sein abgenommen.“¹⁸⁸ Die anderen seien eine Gefahr für das eigentliche Dasein.

Durch sie werde das Dasein zum „Man“. „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem eigentlichen, d. h. eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden ... *Zunächst* ‚bin‘ nicht ‚ich‘, im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen, in der Weise des Man ... *Zunächst* ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“¹⁸⁹

Das Heideggersche „Man“ malt Zustände der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, gesehen mit den Augen eines Kleinbürgers im 20. Jahrhundert, und das „Man-selbst“ ist eine Selbstentblößung kleinbürgerlicher Ideologie.

Es handelt sich beim „Man“ nicht um gesellschaftliches Sein schlechthin, wie es Heidegger hingestellt wissen möchte, sondern um eine Art von gesellschaftlichem Sein, durch das die Klassenherrschaft der bürgerlichen Klasse – bis zu ihrer krassesten Form unter dem Faschismus – als Diktatur des Monopolkapitals anerkannt wird.

Das „Man“ meint also bei Heidegger die Gesellschaft schlechthin; in Wahrheit malt er ein unvollständiges, einseitiges Bild der Klassengesellschaft. Das „Man-selbst“ soll bei Heidegger die Einflüsse der Gesellschaft auf den einzelnen offenbar machen; in Wahrheit spricht er über die Einflüsse einer imperialistischen Ideologie.

Wie erscheint ihm das Bild dieser Gesellschaft?

¹⁸⁴ SuZ, S. 43.

¹⁸⁵ SuZ, S. 120.

¹⁸⁶ SuZ, S. 118, Hervorhebungen im Original.

¹⁸⁷ SuZ, S. 120.

¹⁸⁸ SuZ, S. 126.

¹⁸⁹ SuZ, S. 129, Hervorhebungen im Original.

„In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart ‚der Anderen‘ auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, [103] wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ‚großen Haufen‘ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“¹⁹⁰

Aus der soeben zitierten Grundaussage der Heideggerschen Gesellschaftslehre ergeben sich folgende Schlußfolgerungen:

1. Was unter der Bezeichnung „Man“ die Gesellschaft schlechthin repräsentieren soll, ist nicht die Gesellschaft. schlechthin, sondern eine aus der kleinbürgerlichen Bewußtseinslage heraus bestimmte Klassenmeinung über eine klassengesplante Gesellschaft.

Dabei liegen in dem Hinweis auf die „Diktatur des Man“ nicht etwa wegen des Wortes „Diktatur“, denn die Diktatur des Monopolkapitals äußert sich ja nicht erst im Faschismus – latente Keime einer Auffassung der Gesellschaft, wie sie im Faschismus als so genannte „Volksgemeinschaft“ gang und gäbe war.

In dieser Gesellschaft „genießt“ man und „vergnügt“ man sich; das ist die erste Bestimmung, in der das kleinbürgerliche happyend-Ideal durchbricht. Daß Millionen von Menschen aber auf der anderen Seite Not und Elend leiden, daß wie „man genießt“ und wie „man sich vergnügt“, ebenso „man auch hungert“ und „man auch unterdrückt wird“, bleibt außerhalb der Heideggerschen Fabel dieser Gesellschaft.

In dieser Gesellschaft „liest“ man, „sieht“ und „urteilt“ man über Kunst und Literatur. Fürwahr, ein Bild des Kulturverfalls im Imperialismus und der Urteilslosigkeit, wie sie der Monopolkapitalismus über die Menschen senkt. Der „Kulturbetrieb“ und „Kunstbetrieb“ erstickt die Individualität der Menschen. Andererseits aber kommt es doch auch in dieser Gesellschaft vor, daß „man schustert“ oder „schneidert“ oder überhaupt „arbeitet“, aber diese Seite der Gesellschaft, deren Schilderung wegen der in ihr tatsächlich sich bemerkbar machenden Vergesellschaftung der Arbeit notwendig wäre, vermissen wir bei Heidegger, der im Gegenteil, wie [104] Wir sahen, in Vorstellungen denkt, die der Führung von Handwerksbetrieben, nicht aber dem modernen Fabrikleben entsprechen.

In dieser Gesellschaft tritt uns schließlich ein, sei es spießbürgerlicher, sei es aristokratischer – es liegt hier eine Mischung von beidem vor – Snobismus entgegen: man „empört sich“, man zieht sich „vom großen Haufen zurück“, aus der Klasse sondert sich eine Gruppe. Aber keineswegs zum Zwecke der Opposition. Denn die Opposition, die dort erwächst, wo „man nicht genügend verdient“ oder wo „man gar arbeitslos ist“ und wo „man ebenfalls empört ist“, erhebt nicht in der Darstellung Heideggers.

In dieser Gesellschaft des Heideggerschen „Man“ wird, wie die von ihm selbst gewählten Beispiele deutlich werden lassen, viel von dem lebendig, was uns als „vornehme“ Welt schon einmal entgegentrat, aber auf der anderen Seite auch mancher augenfällige Zug des kulturellen Verfalls unter dem Imperialismus.

Daß im „Man“, in der Gesellschaft Heideggers die Gesetze des Kapitalismus herrschen, spricht Heidegger, ohne wiederum zu wissen, was er damit sagt, ganz unverkennbar für das Verhältnis der Menschen zueinander aus: „Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht *ständig* die Sorge um einen *Unterschied* gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – *im Verhältnis zu ihnen aufholen will*, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen *darauf aus ist, sie niederzuhalten*.“¹⁹¹ In diesen Worten wird nicht nur das Konkurrenzverhältnis der Menschen in

¹⁹⁰ SuZ, S. 126/127, Hervorhebungen im Original.

¹⁹¹ SuZ, S. 126, Hervorhebungen von mir.

der kapitalistischen Gesellschaft unmißverständlich beschrieben, sondern auch das Moment der Klassenherrschaft unverkennbar zum Ausdruck gebracht.

2. Heidegger betrachtet sich als dieser kapitalistischen Gesellschaft zugehörig.

„Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.“¹⁹² Und nun folgt eine ganz merkwürdige Fortsetzung: „Die Anderen“, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen [105] zu verdecken ...“¹⁹³ Hier ist Heidegger ein wertvolles Eingeständnis entschlüpft. Wer mit den „Anderen“ gemeint ist, läßt sich schnell sagen: „die Anderen“, das ist das „Man“, die Gesellschaft. Ihre Macht verfestigt man durch die Zugehörigkeit zu ihnen, das heißt, man ist selbst an dem, was er „Diktatur des Man“ nennt, beteiligt. Aber warum schämt man sich dieser Zugehörigkeit? Warum distanziert man sich von den anderen, indem man sie die „Anderen“ nennt und „die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken“ sucht? Weil man innerhalb der Gesellschaft eine Elite zu bilden bestrebt ist.

Damit fällt aber auch schlagartig die letzte Hülle von der Heideggerschen „Jemeinigkeit“, das heißt von dem Anspruch, daß das Dasein jeweils *mein* Dasein sein soll. Obwohl dieses „mein“ Dasein im allgemeinen das der „Anderen“ ist, meint Heidegger, versuche ich diese Beziehungen meines Daseins zu dem der anderen „zu verdecken“, um mich in meiner Vereinzelung zu posieren.

Dieses Dasein ist ein Dasein, dem proletarische Solidarität und sozialistisches Bewußtsein ganz zu schweigen von Kritik und Selbstkritik, nicht nur unbekannt und unfaßbar, sondern auch in instinktiv verabscheuenswert sind. Denn dieses Dasein, in dem sich bürgerliches Bewußtsein aus dem Wissen seines Bildungsprivilegs ausspricht, spiegelt, sich selbst unbewußt, die Klassenspaltung der kapitalistischen Gesellschaft wider und macht sich aus diesem ihm unverständlichen Spiegelbild die Fiktion eines „eigentlichen“ und eines „uneigentlichen“ Daseins zurecht.

3. Heideggers Schilderung der Gesellschaft enthält die Auffassung der Unveränderbarkeit dieser Gesellschaft.

Die Ausführungen Heideggers über das „Man“ enthalten keine Kritik des gesellschaftlichen Seins der Menschen überhaupt, können dies objektiv auch gar nicht, da das „Man“ unter dem Vorwand, die Gesellschaft schlechthin zu repräsentieren, nur einen Teil der gesamten Gesellschaft abbildet. Das gegenseitige Verflochtensein der Menschen in der Gesellschaft, das bis in ihre geistigen Äußerungen seinen Niederschlag findet, besitzt in Heideggers Schilde-[106]rung freilich nivellierende Auswirkungen. Der Alltag wird von der „Durchschnittlichkeit“¹⁹⁴ beherrscht. Es wäre ein Irrtum, wollte man hierin eine Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse erblicken. Denn Gedanken über die Notwendigkeit einer Veränderung der bestehenden Gesellschaft liegen Heidegger völlig fern.

Die von ihm geschilderten gesellschaftlichen Grundverhältnisse sind ewige. Er lehrt: Es ist die Eigenart des gesellschaftlichen Seins der Menschen, daß es durchschnittlich, unselbständig und uneigentlich verläuft. Daraus ließe sich nur folgern, daß man sich kontemplativ und nicht revolutionär zum gegenwärtigen Gesellschaftszustand innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft zu verhalten habe.

Er setzt auch das Individuum der Gesellschaft nicht ausdrücklich entgegen. Sein Individuum bleibt innerhalb seiner Klasse: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.“¹⁹⁵

Auf dem Boden dessen, was Heidegger als Gesellschaft hinstellt, stehenbleibend und in ihm fest verwurzelt, der Ideologie dieser Gesellschaft verhaftet, steigert sich der einzelne zum „eigentlichen“ Selbstsein empor. Damit aber auch der letzte Zweifel über die Beschaffenheit dieses Bodens, des „Man“, schwinde, heißt es: „Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein als ein Zuhandenes, das besorgt,

¹⁹² Ebenda.

¹⁹³ Ebenda.

¹⁹⁴ „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen“ (SuZ, S. 127).

¹⁹⁵ SuZ, S. 130 (Hervorhebungen im Original) und ähnlich S. 267.

d. h. verwaltet und *verrechnet* wird. Das ‚Leben‘ ist ein ‚Geschäft‘, gleichviel ob es seine Kosten deckt oder nicht.“¹⁹⁶

Die kaufmännische Terminologie enthüllt Heideggers „Man“ als die kapitalistische Gesellschaft, gesehen mit den Augen eines Ideologen der in dieser Gesellschaft herrschenden Klasse.

4. Die Gesellschaftslehre Heideggers entwickelt Züge des Faschismus.

Als Hauptmerkmale des öffentlichen Lebens nennt Heidegger bezeichnenderweise: das Gerede, die Neugier und die Zweideutig-[107]keit¹⁹⁷. Gerede, Neugier und Zweideutigkeit hängen voneinander ab und untereinander zusammen. „Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede. Jeder paßt zuerst und zunächst auf den Andern auf, wie er sich verhalten, was er dazu sagen wird. Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, *zweideutiges Aufeinander-Aufpassen, ein heimliches Sichgegenseitig-abhören. Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.*“¹⁹⁸ Die geschilderten Eigenheiten typisch kleinbürgerlichen Lebens stehen hier in einer grellen und widerwärtigen Tönung. Aber paßt diese Stelle nicht Wort für Wort auf unser eigenes Erleben in der Zeit von 1933 bis 1945?

Der sowjetische Maler Jefimow, der in treffenden und bedeutsamen Karikaturen die Atmosphäre des Hitlerfaschismus festgehalten hat, gab auf einer dieser Zeichnungen ein Straßenschild wieder. Es sind Straßenspassanten zu sehen mit Kindern an der Hand und Hunden an der Leine; unter ihnen geht auch Himmler, der Gestapochef. Himmler beobachtet die Menschen. Er kann ihnen aber nichts anhaben, denn sie alle, auch die Kinder, sogar die Hunde, haben die Gesichter mit Masken halb verdeckt. Die Masken zeigen, Himmler zugewandt, ein strahlendes Aussehen. Unter den Masken aber sieht man die traurigen und bösen Gesichter dieser Menschen, die sie nicht sehen lassen dürfen wegen des „Aufeinander-Aufpassens“ und des „Geredes“. Wahrlich: „Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander.“

„Sein und Zeit“ ist allerdings nicht in der Zeit des Hitlerfaschismus entstanden, sondern schon vorher. Um so bemerkenswerter erscheint es, daß die von Heidegger so prägnant beschriebenen Eigenarten später als Züge des Lebens unter dem Hitlerregime in so verstärktem und auffälligem Umfang aufgetreten sind. Heidegger ist mit seinen Ansichten – das ist die zwingende Schlußfolgerung – von Anfang an im faschistischen Strom des Imperialismus verankert. Denn jener faschistische Strom wurde aus den Kreisen des [108] zwischen den Fronten des Kapitals und des Proletariats hin und her geschleuderten sogenannten Mittelstands gespeist.

Um die Uneigentlichkeit des Daseins aus der Perspektive des Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit noch schärfer bezeichnen zu können, erfindet sich Heidegger zwei weitere Existentialien. Er glaubt mit der Redeweise vom „Verfallen“ und von der „Geworfenheit“ die Situation des alltäglichen Daseins am ausgeprägtesten darzustellen. Das alltägliche Dasein ist „an die Welt verfallen“ und „in die Welt geworfen“. Als solches „verfallenes“ und „geworfenes“ Dasein wird es ständig davon abgehalten, seine eigentlichen Möglichkeiten zu verfolgen oder zu „entwerfen“, wie Heidegger sagt.¹⁹⁹ Es ist wie von einem „Wirbel“²⁰⁰ ergriffen.

Man wird nicht fehlgehen, wenn man in dieser Beschreibung und ihren abwertenden Bezeichnungen, ausgehend von der Charakterisierung des öffentlichen Lebens überhaupt, zweierlei erblickt. Einmal die aus der Krise der kapitalistischen Gesellschaft herrührende, in das Gefühl der Angst übergehende Unsicherheit, die den emotional-pessimistischen Grundton in die Heideggersche Darstellung hineinbringt. Zum anderen aber auch ein Mitschwingen der beruflichen Seiten des Lebens, aber ganz spezifischer, wie sie in der Terminologie zum Ausdruck kommen.

¹⁹⁶ SuZ, S. 289, Hervorhebungen von mir.

¹⁹⁷ SuZ, S. 167 ff., S. 170 ff. und S. 173 ff.

¹⁹⁸ SuZ, S. 174/175, Hervorhebung von mir.

¹⁹⁹ SuZ, S. 178.

²⁰⁰ Ebenda.

So ist bei Heidegger zu lesen: „Das uneigentliche Verstehen entwirft sich auf das Besorgbare, Tunliche, Dringliche, Unumgängliche der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung.“²⁰¹ Oder: „Man *ist* das, was man betreibt.“²⁰² Aber auch hier gestattet ihm die Klassenschranke des bürgerlichen Denkens nicht, sich der Klassenspaltung innerhalb der Gesellschaft bewußt zu werden.

Mit dem „eigentlichen“ Dasein jedoch erhebt er sich über das Profane, Vulgäre, Unveränderliche, jederzeit Gegebene der Alltäglichkeit.

[109] Bezüglich seiner Haltung zu all diesen Eigenarten der kapitalistischen Gesellschaft werden wir an Lenins Wort erinnert: „Seltener treten zynische, offene Imperialisten auf, die den Mut haben, auszusprechen, wie unsinnig es ist, die Grundeigenschaften des Imperialismus reformieren zu wollen.“²⁰³ Denn weiter als Heidegger kann man den Zynismus kaum treiben. Nachdem er das öffentliche Leben in der Form des „Man“ geschildert hat, schreibt er: „Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser.“²⁰⁴ Man sieht wieder einmal, welch ausgezeichnetes Instrument die Sprache ist, die simpelsten Dinge so auszudrücken, daß sie ebenso unverfänglich wie hochgelehrt klingen: „modifiziertes Ergreifen“ einer solchen Alltäglichkeit, wie sie von Heidegger ausgemalt wird, kann nur und nichts anderes bedeuten, als sich ihr mit Haut und Haar verschrieben vorzukommen. Jedoch ist es ein solches ihr Verschriebensein, bei dem die eigene Existenz durch die Arbeit der anderen getragen wird, ohne daß ihr das zu Bewußtsein gelangt. Jetzt erst können wir auch den Ausdruck von der „Diktatur des Man“ richtig erfassen und begreifen. Sie wurde im Faschismus in krassester Form zur Wahrheit. Die gewissenlose Diktatur des Faschismus bediente sich der „Diktatur des Man“ in einem Umfange, wie er vorher noch nicht üblich gewesen war. Gerede, Neugier und Zweideutigkeit sind die propagandistischen Mittel der faschistischen Diktatur gewesen, als Gerede, Neugier und Zweideutigkeit treten sie uns in der heutigen imperialistischen Kulturpropaganda entgegen. Heidegger hat sich – und es besteht kein Anlaß, es ihm zu vergessen – mit einem solchen Treiben solidarisch erklärt, als er seinen Studenten zurief: „Nicht Lehrsätze und ‚Ideen‘ seien die Regeln eures Seins; der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.“²⁰⁵

[110] Eng damit zusammen hängt seine Lehre über die Schuld. Gewissenlose Diktatoren brauchen gewissenlose Menschen. Anstatt von Humanität sprechen sie von Humanitätsduselei. Der Mensch wird entmenschlicht. Menschen, die man zu Grausamkeiten verleiten will, dürfen keine Schuldgefühle in sich aufkommen lassen. „Zu diesem Zwecke muß die Idee von ‚schuldig‘ soweit *formalisiert* werden, daß die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene *ausfallen*.“²⁰⁶

Der Gang durch die Heideggersche Gesellschaft hat uns aus dem Kleinbürgertum zum Faschismus geführt.

Nun können wir uns endlich dem „Sein des Daseins“ selbst zuwenden.

3. Die Sorge

Das „Dasein als In-der-Welt-sein“ ist nach Heidegger eine „ständig *ganze* Struktur“²⁰⁷, Das Insein, das Verfallen, das Geworfensein, das Verstehen, das Mitsein, das heißt alle die „Existentialien“, von denen bisher die Rede war, sind nach Heidegger nur „konstitutive Momente“ innerhalb dieser Struktur, die gleichzeitig ein Ausdruck der Alltäglichkeit des Daseins ist. Alle diese konstitutiven Momente

²⁰¹ SuZ, S. 337.

²⁰² SuZ, S. 239, Hervorhebung im Original.

²⁰³ LW Bd. 22, S. 291.

²⁰⁴ SuZ, S. 179, Hervorhebung im Original.

²⁰⁵ Heidegger in einer von ihm bisher nicht veröffentlichten Rede am 3. November 1933.

²⁰⁶ SuZ, S. 283, Hervorhebungen bereits im Original!

²⁰⁷ SuZ, S. 180. Die Struktur hat folgenden Ausdruck: „Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen, ist je unwillen seiner selbst. Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst. Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen. *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der ‚Welt‘ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht*“ (SuZ, S. 181, Hervorhebungen im Original).

will Heidegger in einem einzigen Ausdruck, der das Wesen des Daseins als Alltäglichkeit vollständig wiedergeben soll, zusammenfassen.

Das Schwergewicht der ganzen Struktur des „In-der-Welt-seins“ liegt, wie schon früher hervorgehoben, beim Dasein des einzelnen. Heidegger erklärt: „Das In-der-Welt-sein ... ist je unwillen sei-[111]ner selbst.“²⁰⁸ Weiter heißt es aber dann: „Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen.“²⁰⁹ Wir wissen, was „verfallen“ bedeutet: Das „Man-selbst“ in der in Gerede, Neugier und Zweideutigkeit sich haltenden Gesellschaft, in der die einzelnen bestrebt sind, gegeneinander „aufzuholen“ oder sich gegenseitig „niederzuhalten“, ist „verfallen“; das „Man-selbst“ in einer Gesellschaft, die in den „Wirbel“ der kapitalistischen Krise und damit in den „Wirbel“ des beruflichen Lebenskampfes „geworfen“ ist, trägt die Züge des „Verfallenseins“. Auf der Suche nach einem Grunderlebnis, das ihm als Vermittlung zu jenem die ganze Struktur des alltäglichen Daseins wiedergebenden Ausdruck dienen könnte, stößt Heidegger – worüber man sich nicht zu wundern braucht und worauf ja bereits hingewiesen wurde – auf das Gefühl der Angst. „*Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.*“²¹⁰ Diese Aussage verstärkt er noch um eine Nuance: „*Das Wovor der Angst ist die Welt als solche.*“²¹¹ Diese Angst ist so gewaltig, daß sie das ganze alltägliche Dasein aufsaugt: „In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende.“²¹²

Das ist nun wiederum eine für Heidegger typische Zauberei. Sein Bild der wirklichen Welt gibt nur einen sorgsam von ihm herauspräparierten Ausschnitt des „Innerweltlichen“ wieder. Die „Innerweltlichkeit“ stellt nichts anderes dar als den Teil der ganzen Welt, der als sein Bewußtseinsinhalt zugelassen wird. Es fällt niemandem schwer, die Phantasieprodukte seines eigenen Bewußtseins in einem Gefühlchen zum „Versinken“ zu bringen. Denn das Gefühlchen ebenso wie die Phantasievorstellungen, die „*seine*“ Welt ausmachen, sind ja nur in seinem Bewußtsein. Bringt er aber damit die Welt zum Verschwinden? Nein, das kann er gar nicht. Es liegt nicht in seinem Vermögen, die reale Welt zum Verschwinden zu bringen. Bestenfalls kann er – und das eben ist es, was [112] Heidegger tut – die wirkliche Welt zu verbergen und zu verschleiern suchen.

Dabei stehen die wahren Verhältnisse, wie immer bei ihm, auf dem Kopf.

Denn zum Verschwinden bringen kann man nicht nur, sondern muß man jene Ersatzwelt des „Man“, die bei ihm an die Stelle der realen gesellschaftlichen Verhältnisse tritt, jene Welt der kapitalistischen Ausbeutung, jene „vornehme Welt“, jene Welt, die nur noch imperialistische Entartungen ausbrütet.

Das liegt jedoch außerhalb des Heideggerschen Gesichtskreises. Er läßt „*seine*“ Welt deshalb auch nicht „versinken“, weil er ihre Fehler und Mängel erkannt und kritisiert hat und weil er deswegen ihrer los und ledig werden will, sondern – weil er sich in ihr langweilt! „Die ‚Welt‘ vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer.“²¹³ Das klingt reichlich snobistisch, wird aber durch die nun folgende Stelle: „Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt“²¹⁴, vom Snobismus zur Brutalität gesteigert.

Es mag auf den ersten Blick nicht zu erkennen sein, warum wir hier nur von Brutalität sprechen können. Aber es bedarf, um die Richtigkeit dieser Charakterisierung einzusehen, nur der Herstellung jener Zusammenhänge in denen die Angst und die Vereinzelung in Heideggers Gesellschaft, in der Welt des „Man“, notwendigerweise miteinander stehen müssen. Diese Welt versinkt dem einen (Heidegger) im Gefühl der Angst, weil sie ihm nichts *mehr* zu bieten vermag; sie versinkt in der Längeweile dessen, der mehr als genug hat und der einzig vor dem Verlust dessen, was er hat, bangen muß. Diese Welt versinkt aber dem anderen (von dem Heidegger nicht spricht), weil sie ihm *gar nichts*

²⁰⁸ SuZ, S. 181.

²⁰⁹ Ebenda.

²¹⁰ SuZ, S. 186, Hervorhebung im Original.

²¹¹ SuZ, S. 187, Hervorhebung im Original.

²¹² Ebenda.

²¹³ Ebenda.

²¹⁴ SuZ, S. 190/191.

mehr zu bieten vermag; sie versinkt, weil sie zum Versinken gebracht werden muß, um eine bessere an ihre Stelle zu setzen. Dem einen (Heidegger) vermag das Mitdasein der anderen nichts zu bieten, denn er glaubt auf sie nicht angewiesen zu sein, weil er selbst genug hat. Freilich [113] täuscht er sich darin, denn er ist auf die anderen mehr angewiesen als sie auf ihn. Jedoch ist diese Selbsttäuschung überaus charakteristisch und folgt konsequent aus seiner Ablehnung, sich mit der menschlichen Gesellschaft, wie sie wirklich ist, abzugeben. Dem anderen vermag das Mitdasein der anderen nichts zu bieten, weil sie nicht gewillt sind, ihm zu einem existenzwürdigen Dasein zu verhelfen. Der eine (Heidegger) macht sich aus der Vereinzelung das Vergnügen eines mystischen Schauers zum Zwecke der Beeinflussung unkritischer Leser und Hörer, die er glauben machen will, daß hier das einzige Patentverfahren auseinandergesetzt würde, vermöge dessen man sich zu einem wertvollen eigentlichen Dasein emporzuschwingen imstande sei. Dem anderen aber kann dieser Bat nichts nützen, denn nur unter Aufgabe seiner Vereinzelung und durch den Zusammenschluß mit gleichgesinnten anderen kann er aus seiner Situation gerettet werden.

Die Wellen dieses Zusammenschlusses der proletarischen Klasse, der auf jener Seite der Welt sich ereignete, auf die Heidegger nicht blickt und von der er nichts zu wissen vorgibt, branden dennoch merklich auch an seinen philosophischen Strand. Das gibt seiner Angst eine sehr pikante Note. Sie ist eine Mischung aus Kaltschnäuzigkeit und wirklicher Angst. Da sind snobistische Gefühlerchen, nicht ohne Anfälle von esoterischer Brutalität, bei dem mit seiner Ideologie die Klassenherrschaft der Bourgeoisie verteidigenden Interpreten imperialistischer Stimmungen; und diesen liegt die eigene Unsicherheit als Folge eines grollenden Donners zugrunde, den man zwar überhören möchte, aber, sogar nachdem man die Welt zum „Versinken“ gebracht hat, nicht gänzlich überhören kann.

Wie ist nun der Ausdruck für das Sein des Daseins, das mit Hilfe eines so „ausgezeichneten Erschließens“ aufgedeckt wird?

Er heißt: „Sich-vorweg-schon-sein-in- (der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“²¹⁵. Das ist nach Heidegger der formale Ausdruck für den inhaltlichen Ausdruck Sorge.

Nach allen unseren bisherigen Erfahrungen mit Heidegger ist zu vermuten, daß hinter dieser Kompliziertheit sich wiederum etwas [114] verbirgt und daß der Ausdruck „Sorge“ sich höchstwahrscheinlich durch ein die Sache weit besser treffendes Wort ersetzen lassen wird.

Wieder – sich selber völlig unbewußt – hilft uns Heidegger auf die Spur. Er benennt die sogenannten konstitutiven Momente des Daseins, wie zum Beispiel das „Sein bei Zuhandenem“ und das „Mitsein mit Anderen“ mit Worten, die er von dem Wort „Sorge“ ableitet. Das „Sein bei Zuhandenem“ nennt er: „Besorgen“²¹⁶, das „Mitsein mit Anderen“ nennt er: „Fürsorge“.

Heideggers Fürsorge ist eine Art Beruhigung für allzu ängstliche Gewissen, ein irreführendes Pflaster auf die nicht besonders positiv geschilderten Beziehungen des Daseins als „Mitsein mit Anderen“²¹⁷.

Was es mit dem „Besorgen“ auf sich hat, das offenbart uns der Unterton, der im Gebrauch dieses Wortes mitschwingt. Wenn es in der Terminologie Heideggers einen Sinn gibt zu sagen, „das Dasein besorgt die Welt“, so steht uns dabei jenes Verhalten vor Augen, das sich das Zuhandene besorgt. Das Zuhandene, das heißt die hergestellten Gebrauchsgegenstände, wird besorgt, ohne daß man sich darüber Gedanken macht, welche Arbeitsleistung notwendig war, um sie herzustellen, und ohne daß man davon Notiz nimmt, von wem sie hergestellt worden sind.

²¹⁵ SuZ, S. 192.

²¹⁶ Wir begegneten in Zitaten schon öfter Ausdrücken wie: die besorgte Welt, usw.; das bedeutet nicht, daß die Welt besorgt ist, wie in dem Ausdruck „die besorgte Mutter“, die um die Gesundheit ihres Kindes besorgt ist. Sondern die „besorgte Welt“ wird vom Dasein besorgt, das die Welt sich besorgt. Daß Heidegger trotz einer solchen Geheimsprache Einfluß gewann, zeigt die Richtigkeit unserer Auffassung, daß er vielleicht gerade vermöge einer solchen Sprache maßgeblich an der ideologischen Stützung des Imperialismus beteiligt war.

²¹⁷ Man wird an ähnliche Irreführungen faschistischer Unmenschlichkeit erinnert, wie zum Beispiel an die auf Anordnung Himmlers angebrachten Tafeln in den Konzentrationslagern: „Es gibt einen Weg zur Freiheit. Seine Meilensteine heißen: Gehorsam, Fleiß, Ehrlichkeit, Nüchternheit, Sauberkeit, Opfersinn, Ordnung, Disziplin und Liebe zum Vaterland.“ Das halte man neben die Dinge, die sich wirklich in den Lagern zutrugen.

Das Verhältnis des Daseins zu sich selbst nennt Heidegger „Sorge“. Über den Sinn dieses Wortes erhalten wir folgende Aufklärung: „Der Ausdruck ‚Selbstsorge‘ nach der Analogie von Be-[115]sorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie.“²¹⁸ Es genügt also Heidegger der Ausdruck „Sorge“, um mit ihm den Sinn von „Selbstsorge“ wiederzugeben. Das „Selbst“ ist das existentielle „Ich“. „Ich“ sagt das uneigentliche, zum „Selbst“ wird das eigentliche Dasein. Ichsucht oder Selbstsucht war die bisher übliche Lehnübersetzung des Wortes Egoismus. Selbstsorge wäre gar keine so unpassende Bezeichnung für dasselbe. Im Mittelpunkt des Daseins steht die „Jemeinigkeit“ (das heißt: ich), das „Manselbst“ (das heißt: ich) sorgt sich um sein „Ich“ als uneigentliches Dasein, das „Selbst“ (das heißt: ich) hat aufgehört, „Ich“ zu sagen (weil es in der Langeweile des Schweigens versunken ist); daß das Sein eines derartigen Daseins als „Selbstsorge“ (in verkürzter Form als: Sorge) gekennzeichnet wird, nehmen wir ohne jeden Einwand hin. Es scheint uns dies eine sehr passende Benennung für ein Dasein zu sein, dessen Egozentrismus außer Frage steht. Bezeichnend für diese in stärkster Ausprägung subjektivistische Philosophie ist allerdings, daß sie nach neuen Namen sucht für Verhältnisse, die in der philosophischen Sprache längst traditionell gewordene Namen haben. Diese philosophische Bemühung entspringt der Notwendigkeit, den ideologischen Erziehungsgehalt der alten philosophischen Systeme zu überholen und, wo dies nicht ausreichend erscheint, durch solches „Neues“ zu ersetzen, das der Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft der bürgerlichen Klasse besser „dient als das transparent gewordene „Alte“. Der wachsende Grad der Bedrohung dieser Klassenherrschaft durch die Arbeiterklasse erfordert den zugespitzten Verhältnissen angepaßte ideologische Schemata. Wenn Heidegger das Sein des Daseins als „Sorge“ faßt, so sehen wir in diesem Wort eine Chiffre, die wir leicht dechiffrieren können. In der Ebene des „alltäglichen“ Lebens bedeutet „Sorge“:

Egoismus, in der Ebene „philosophischer“ Besinnung: Subjektivismus; und wenn wir beides in einem Wort zusammenfassen wollen: Egozentrismus.

Einige Interpretatoren Heideggers haben diesem Tatbestand nicht genügend Rechnung getragen. Sie haben vielmehr allzu stark [116] den Stimmungsgehalt der Angst in den Begriff, der Sorge hineingezogen. Sorge ist bedeutend kälter und nüchterner aufzufassen.

Gewiß kann man sich an den Vorbehalt Heideggers: „Ausgeschlossen bleibt aus der Bedeutung“ (von Sorge) „jede ontisch gemeinte Seinstendenz, wie Besorgnis, bzw. Sorglosigkeit“²¹⁹ nicht halten, denn aus solchen Vorbehalten ergeben sich regelmäßig Hinweise auf verdächtige beziehungsweise anzuzweifelnde Stellen seines Philosophierens. Aber man darf den obenstehenden Satz Heideggers nur verneinen, nachdem man eine andere Stelle, an der sich Heidegger über die „Sorge“ ausspricht, bedacht hat. Es heißt dort²²⁰, daß „die Sorge ... ‚vor‘ jeder ... faktischen ‚Verhaltung‘ und ‚Lage‘ des Daseins“ liege. Sie „drückt daher keineswegs einen Vorrang des ‚praktischen‘ Verhaltens vor dem theoretischen aus“. Genau wie „Sorge“ und „Selbst“ als „Selbstsorge“ zusammengehen, liegt auch „vor“ jedem Dasein als solchem das „Selbst“ und mit dem „Selbst“ „vor“ jedem theoretischen und praktischen Verhalten des Daseins die „Sorge“. Es ist wichtig zu bemerken, daß die Grundbestimmung des Daseins, das von Heidegger sogenannte „Sein des Daseins“, *vor* jede menschliche Tätigkeit, *vor* eine Aufspaltung des Daseins in theoretisches und praktisches Verhalten gesetzt wird, aber bereits als „Selbst“. Es ist eine ähnliche Heiligsprechung der Selbstsucht, wie sie schon von Nietzsche ausgesprochen wurde und wie sie Heidegger fraglos von dorthier übernimmt: „Und alles, was gut sie heißt, diese heilige Selbstsucht, das heißt ihr ‚gut für mich‘; sie blickt nicht begehrllich nach den Tugenden der Schwachen.“²²¹

Aber eine solche Heiligsprechung der Selbstsucht wurzelt in den imperialistischen Tendenzen des Zeitalters.

Auch der Ausdruck „Sorge“ (gleich Selbstsorge, das heißt gleich Egoismus) beinhaltet stellenweise so etwas wie eine echt kapitalistische Ellenbogenfreiheit des Daseins Wissenschaft, Politik und [117] Freizeit sind in gleicher Weise durch „Selbstsorge“ bestimmt: „Das nur, anschauende Bestimmen

²¹⁸ SuZ, S. 193.

²¹⁹ SuZ, S. 192.

²²⁰ SuZ, S. 193.

²²¹ Friedrich Nietzsche, „Die Unschuld des Werdens“, der Nachlaß, Leipzig 1931, Bd. II, S. 201.

eines Vorhandenen hat nicht weniger den Charakter der Sorge als eine ‚politische Aktion‘ oder das ausruhende Sichvergnügen.“²²²

Was also zu einem Problem von Theorie und Praxis werden könnte oder, besser gesagt, werden müßte – denn ist Fürsorge ohne praktisches Verhalten denkbar? oder ist etwa Besorgen de facto keine praktische Betätigung? –, wird vor jede Theorie und Praxis vorverlegt in das philosophische Subjekt. das Heidegger das „Dasein“ nennt. Das Sein dieses Daseins, die „Sorge“, das heißt die „Selbstsorge“, bezieht Wissenschaft („das nur anschauende Bestimmen eines Vorhandenen“) wie Politik („politische Aktion“, die bei Heidegger charakteristischerweise in Anführungszeichen steht!) nur auf sich. Die egozentrische Veranlagung dieses philosophischen Subjekts hat mit der Bezeichnung „Sorge“ einen passenden Namen erhalten.

Mit der folgenden Interpretation von Julius Kraft können wir uns deswegen nicht einverstanden erklären: „Was kann dies“ (das Sein des Daseins) „aber anderes besagen als Sorge? – es kann natürlich ebenso gut Freude, Hingegebenheit, Wonne, oder sonst etwas sagen.“²²³ Kraft faßt Sorge im üblichen Sinn des Wortes auf. So kommt er auf den Gedanken, es durch Freude und dergleichen zu ersetzen. Er hat Heidegger nicht durchschaut. Wir haben uns an späterer Stelle mit einem weiteren Fehlurteil Krafts über Heidegger noch näher auseinanderzusetzen.

Einen Versuch, die Existenzphilosophie aus dem Boden der Angst in einen freundlicheren zu überpflanzen, hat Otto Friedrich Bollnow gemacht.²²⁴ Bollnows „Kritik“, an Heidegger kann kaum als solche bezeichnet werden. Beide stimmen im Grunde genommen überein. Während Heidegger sich jedoch mehr an eine „Elite“ wendet, sieht Bollnow die Probleme von seiten der „Volksgemein-[118]schaft“ gestellt.²²⁵ Der zynische Pessimismus Heideggers stört ihm zu stark die gewünschte KdF-Stimmung. Daher versucht er ihn auszulöschen, indem er Freude, Glück usw. in den existenzphilosophischen Ansatz einbezieht. Somit meint er: „Es“ (das Dasein) „wird nicht mehr von der ‚Sorge‘ (im Heideggerschen Sinne) beherrscht. Die Schwere und der Ernst sind von ihm genommen.“²²⁶ Darin liegt nun ebenfalls eine Mißdeutung Heideggers. Der Begriff der Sorge im Heideggerschen Sinne ist nicht in seinem Kern zum Ausdruck gebracht.

Der Vorwurf, den wir Bollnow machen, ist jedoch keineswegs hierauf beschränkt, sondern wird deswegen erhoben, weil Bollnow das wider besseres Wissen tut. Heidegger und Bollnow erscheinen uns überhaupt nicht als kontrahierende Einzelphilosophen, sondern als Vertreter einer bestimmten philosophischen Schule, deren Stammvater, Heidegger, diese durch sein eigenes Verhalten in den Dienst der faschistischen Ideologie gestellt hat.

Mitten im Kriege, 1941, in dem gleichen Jahr, in dem der Angriff gegen die Sowjetunion provoziert wird, nimmt diese Schule eine geringfügige und dennoch bedeutsame Korrektur an ihren Lehren vor. Geringfügig, weil sich der Charakter der Lehre nicht ändert, sondern weil sie nur den Kriegsverhältnissen angepaßt wird. Es läßt sich ganz genau nachweisen, daß die von uns zitierte Schrift Bollnows über „Das Wesen der Stimmungen“, die in dem kritischen Jahr 1941 erschien, nicht nur eine falsche, sondern eine bewußt verfälschende Auffassung vom Heideggerschen Begriff der Sorge enthält. Denn in seiner 1942 herausgebrachten Abhandlung über die „Existenzphilosophie“ heißt es über die Sorge: „Unter Sorge wird hierbei, wie zur Vermeidung von Mißverständnissen noch [119] besonders hervorgehoben sei, nicht die im alltäglichen Leben so bezeichnete bedrückte und bekümmerte Lebensverfassung des Menschen verstanden, sondern ausschließlich die oben bezeichnete *formale Grundstruktur* der Existenz.“²²⁷ Was aber haben die beiden Zitate das aus dem „Wesen der Stimmungen“

²²² SuZ, S. 193.

²²³ Kraft, „Von Husserl zu Heidegger“, S. 107.

²²⁴ Otto Friedrich Bollnow, „Das Wesen der Stimmungen“, Frankfurt am Main 1941.

²²⁵ Man vergleiche zum Beispiel Bollnows Bemerkung über Heidegger: „Aber diese Gemeinschaft wird jetzt in der Existenzphilosophie nicht als etwas Wertvolles gesehen, nicht als etwas, was den einzelnen trägt und fördert, sondern im vollen Gegenteil: als etwas, was den Menschen von der Eigentlichkeit seiner Existenz zurückhält“ (Otto Friedrich Bollnow, „Existenzphilosophie“, in „Systematische Philosophie“, Stuttgart und Berlin 1942, S. 351).

²²⁶ Bollnow, „Das Wesen der Stimmungen“, S. 193.

²²⁷ Bollnow, „Existenzphilosophie“, S. 338, Hervorhebung von mir.

und das aus der Existenzphilosophie“, im Vergleich zueinander ausgesagt? Sie widersprechen einander, denn eine formale Grundstruktur kann nicht die Schwere und den Ernst des Lebens meinen wollen. Es ist aber kein Zweifel daran möglich, daß Bollnow beide Male von Sorge „im Heideggerschen Sinne“ spricht.

Was hat das zu bedeuten? Die Philosophie dieser Schule ist zwiespältig und hintergründig. Sie ruft die bürgerliche Jugend auf den Pfad der Klassenherrschaft, aber letztlich fehlt ihr doch der Ausdruck unbedingter Siegesgewißheit, sie ist ohne Frage mit pessimistischen Zügen durchsetzt. Das konnten aber die faschistischen Machthaber schlecht, und im zweiten Kriegsjahr unter keinen Umständen mehr vertragen.²²⁸ Daher vollzog Bollnow für die Heidegger-Schule eine Schwenkung zum faschistischen Siegestaumel; und unter Außerachtlassung seiner Farblosigkeit (der „Formalität“) wurde der Begriff der „Sorge“ von ihm mit einem ansprechenderen helleren Anstrich versehen. Daraus erkennt man, wie die Begriffe dieser Schule schillern und daß sie allen möglichen Zwecken entsprechend angewendet werden können.

Auch eine vom christlichen Standpunkt gegebene Einschätzung Heideggers durch Johannes Hessen²²⁹ geht in ihren Vermutungen fehl. „Was sie“ (Heideggers Existenzanalyse) „übersieht, ist, daß der Mensch Bürger zweier Welten ist, daß er nicht nur in jener von Heidegger mit übersteigerter Realistik gezeichneten Welt des *All-[120]tags, der Sorge und Not* lebt, sondern sofern er Mensch ist, zugleich in einer höheren Welt, deren idealer Gehalt seinem Dasein erst Sinn und Wert gibt.“²³⁰

Gerade jene Welt der Not und des Elends, das heißt der Ausbeutung, innerhalb der realen Welt des Alltags schiebt ja Heidegger mit seiner Philosophie beiseite. Sie ist aus allen seinen Analysen herausgehalten. Denn er beschäftigt sich ja, wie er so oft unterstreicht, nicht mit dem „Ontischen“, sondern mit dem „Ontologischen“ Was Hessen richtig bemerkt, ist, daß diese reale Welt durch seine Analysen hindurchlugt. Aber nicht im Begriff der Sorge.

Heideggers Begriff der „Sorge“ ist nichts anderes als ein umschreibender Ausdruck für eine von Brutalität nicht freie, rücksichtslose, kraß egoistische und subjektivistische Einstellung, ist „Selbstsorge“, das heißt Sorge für das eigentliche Selbst, ein Egozentrismus, der von Anfang an Leben und Philosophieren in seine Richtung zu zwingen sucht. Diese Richtung ist vorgezeichnet durch (las „In-der-Welt“ (der monopolkapitalistischen Gesellschaft) „-sein“.

4. Zeit und Geschichtlichkeit

Die erschienene erst? Hälfte von „Sein und Zeit“ zerfällt in zwei Hauptabschnitte, nämlich die „vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“ und „Dasein und Zeitlichkeit“; einen dritten Abschnitt der ersten Hälfte hat Heidegger „zurückgehalten“.²³¹ Unter vorbereitender Fundamentalanalyse versteht Heidegger die [121] Beantwortung der Frage nach dem Sein des Daseins. Seine Antwort auf diese Frage lautet: Das Sein des Daseins ist die Sorge. Unter der ursprünglichen existentialen Interpretation des Daseins begreift er die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Seins des Daseins. Er beantwortet diese Frage: Der Sinn des Seins des Daseins ist die Zeitlichkeit.

Es gilt, nicht nur die Absurditäten, die in diesem Ausdruck stecken, sondern auch, was mit ihm verborgen wird, aufzudecken.

²²⁸ Die Neuauflage von Heideggers Schrift „Platons Lehre von der Wahrheit“, Bern 1947, enthält folgenden Passus (S. 4): „Geschrieben 1940 für einen Vortrag im Meinen Kreis; gedruckt 1942 in dem zweiten Jahrbuch „Geistige Überlieferung“, herausgegeben von Ernesto Grassi; Erwähnung in der Presse und Besprechung waren verboten; Erscheinen des Separatdrucks ebenfalls untersagt ...“

²²⁹ Johannes Hessen, „Existenzphilosophie“, Essen 1947.

²³⁰ Ebenda, S. 36, Hervorhebung von mir.

²³¹ „Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ der dritte Abschnitt des ersten Teiles, ‚Zeit und Sein‘, zurückgehalten wurde (vgl. ‚Sein und Zeit‘, S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“ (Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 17). Inzwischen hat Heidegger bekanntgegeben daß „Sein und Zeit“ keine Ergänzungen mehr erfährt.

Zeitlichkeit soll offenbar etwas mit Zeit zu tun haben, kann aber andererseits nicht das üblicherweise mit Zeit Bezeichnete meinen, denn: „*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst.*“²³² Heidegger faßt „*Zeitlichkeit als ursprüngliche Zeit*“²³³ auf.

Diese Auffassung von Zeit ist wiederum von Husserl bestimmt, der in einer Vorlesung über das Zeitproblem äußerte: „Das *Apriori der Zeit* suchen wir zur *Klarheit* zu bringen, indem wir das *Zeitbewußtsein* durchforschen ...“²³⁴ Die Erläuterung, was eine solche Durchforschung des Zeitbewußtseins im phänomenologischen Sinne zu bedeuten habe, hatte Husserl unmittelbar vorher ausgesprochen: „Die Erlebnisse werden von uns keiner Wirklichkeit eingeordnet. Mit der Wirklichkeit haben wir es nur zu tun, insofern sie *gemeinte, vorgestellte, angeschaute, begrifflich gedachte* ist. Bezüglich des Zeitproblems heißt das: die *Zeiterlebnisse* interessieren uns. Daß sie selbst *objektiv zeitlich* bestimmt sind, daß sie *in die Welt der Dinge und psychischen Subjekte hineingehören* und darin ihre Stelle, ihre *Wirksamkeit*, ihr empirisches Sein und Entstehen haben, *das geht uns nichts an, davon wissen wir nichts.*“²³⁵

Es fällt bei Husserl an der zitierten Stelle im Gegensatz zu Heidegger immerhin angenehm auf, daß das, was er sagt, über das, [122] was er meint, keinen Zweifel aufkommen läßt. Es kommt ihm auf das klare Erfassen der reinen Inhalte seines Bewußtseins an, indem er in seinen Bewußtseinsinhalten objektive Wesenheiten, ideale Gegenstände sieht. In der Absicht der phänomenologischen Methode liegt die ideologische Tendenz, Wirklichkeit und Philosophie auseinanderzureißen. Ein jedes solches Auseinanderreißen führt aber folgerichtig zu einer fehlerhaften Ansicht über die Wirklichkeit. Daher versteht Husserl, nach seinen eigenen Worten, unter der Wirklichkeit „die Welt der Dinge und psychischen Subjekte“. Daß diese Vorstellung von der Wirklichkeit unzulänglich ist, sieht man sofort ein, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die zwischen diesen Dingen und den psychischen Subjekten²³⁶ sowie die zwischen den Subjekten untereinander bestehenden Beziehungen in Husserls Bild der Wirklichkeit wegfallen.

Damit hat man aber auch den Schlüssel zur Einsicht in das Wesen der phänomenologischen Methode in den Händen. Denn mit diesen Beziehungen geschieht nichts anderes, als daß sie in das sogenannte Reich der objektiven Wesenheiten und idealen Gegenstände transponiert werden. Da aber die Dinge und die Subjekte selbst, wenn über die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen geredet wird, in vollster Absicht, wie die Worte Husserls erkennen lassen, als für die philosophische Besinnung irrelevant aus dem Blick gelassen werden, nimmt die phänomenologische Ausdeutung einen willkürlichen, die Wirklichkeit vergewaltigenden, phantastischen Charakter an. Der Erkenntnisvorgang selbst wird auf den Kopf gestellt, indem der phänomenologische Idealismus „das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt“²³⁷.

Das aus der Abbildung der Wirklichkeit gewonnene Gedankenbild wird nicht in der praktischen Erprobung auf seine Adäquatheit kontrolliert („Nach ihrem wahren Sein ist sie“ [die Welt] „uns aber in keinem abgeschlossenen Wahrnehmungsprozesse je vor-[123]behaltlos oder gar adäquat gegeben“²³⁸), sondern wie eine philosophische Knetmasse behandelt, deren Adäquatheit (lies: Wesen) durch scharfes philosophisches Nachdenken zutage gebracht werden könne. Das meint Husserl, wenn er zum Ausdruck bringt, daß die phänomenologische Zeitanalyse es nur insofern mit der Wirklichkeit zu tun habe, als diese eine „gemeinte, vorgestellte, angeschaute, begrifflich gedachte“ ist.

Der Zeitbegriff entspringt also nicht der Erfahrung, daß die Zeit eine der Grundformen alles Seins ist, sondern besonderen Zeiterlebnissen.²³⁹

²³² SuZ, S. 329, Hervorhebung im Original.

²³³ Ebenda, Hervorhebung im Original.

²³⁴ Edmund Husserl, „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“, herausgegeben von Martin Heidegger, Halle 1928, S. 374, Hervorhebungen im Original.

²³⁵ Ebenda, S. 373/374, Hervorhebungen teils im Original, teils von mir.

²³⁶ Man beachte, daß sich Husserl nicht einmal bereit findet, den doch naheliegenden Ausdruck „psycho-physische Subjekte“ anzuwenden!

²³⁷ Husserl, „Logische Untersuchungen“, II, 1, S. 108.

²³⁸ Ebenda, II, 2, S. 200.

²³⁹ Die Sprache der bürgerlichen Philosophie ist mehr als merkwürdig. Von der Erfahrung der Zeit als Grundform des Seins zu sprechen, würde Husserl als „Psychologismus“ zurückweisen die Analyse seiner *Zeiterlebnisse* hat dagegen seiner Ansicht nach mit Psychologismus nichts zu tun.

Diesen gesamten Ansatz übernimmt Heidegger vollinhaltlich von Husserl, nicht ohne jedoch – denn sonst wäre er ja nicht originell im Sinne der bürgerlichen Philosophie – die Husserlsche Terminologie erheblich abzuändern. Aus der Wirklichkeit im Husserlschen Sinne wird bei Heidegger das „Ontische“; die idealen Gegenstände, die objektiven Wesenheiten Husserls, die phänomenologische Methode des Denkens überhaupt werden bei ihm das „Ontologische“. Dasein ist als „ontisches“ existentiell verwurzelt. Die verstehende Auslegung der Existenz des Daseins ist „existenziale Analytik“ oder „Fundamentalontologie“. Damit wird aber nichts gewonnen, im Gegenteil wird die Heideggersche Terminologie ungemein schwer durchschaubar. Diese Undurchschaubarkeit nimmt im zweiten Abschnitt von „Sein und Zeit“, in dem die im ersten Abschnitt durchgeführten Analysen des Daseins unter Hinzunahme des Begriffs der Zeitlichkeit wiederholt werden, geradezu groteske Ausmaße an.

Heideggers Fundamentalanalyse würde in Husserlscher Sprache Phänomenologie des Menschen heißen, soweit sie sich auf diesen, Phänomenologie der Realität, soweit sie sich auf das Sein überhaupt bezieht; Heideggers Vorbild für seine ursprüngliche existenziale Interpretation des Daseins finden wir ebenfalls bei Husserl [124] verständlicher und terminologisch gebräuchlicher ausgesprochen als jemals bei Heidegger:

1. „Indem wir nun einen Erkenntnisakt vollziehen oder, *wie ich es mit Vorliebe ausdrücke, in ihm leben*, sind wir ‚mit dem Gegenständlichen beschäftigt‘, das er, eben in erkennender Weise, meint und setzt ...“²⁴⁰

2. „Als charakteristisches Merkmal der Realität genügt uns die Zeitlichkeit.“²⁴¹

Diese beiden Sätze Husserls enthalten die gesamte Existenzphilosophie Heideggers im Keim.

In der irreführenden Redeweise vom „Leben im Erkenntnisakt“ ist der Heideggersche Begriff der „Existenz“ vorgezeichnet, während die Anerkennung des zweiten Satzes die Heideggersche Begründung der Existenz durch die Zeitlichkeit herbeiführt. Man braucht dabei nur Husserls „Realität“ durch Heideggers „Dasein“ zu ersetzen, was durch die spezifische Bedeutung dieses Begriffs bei Husserl gerechtfertigt ist.²⁴²

Aus der Vorstellung vom „Leben im Erkenntnisakt“ bildet aber Heidegger nicht nur den Begriff der Existenz, sondern die von [125]uns schon gelegentlich erwähnte, ebenso neuartige wie seltsame Bezeichnung: das Existential.

Wir wiederholen schon Gesagtes und ergänzen es dabei. Unter Kategorien versteht man bekanntlich die philosophischen Grundbegriffe wie Realität, Sein, Ding usw. Selbstverständlich sind die Begriffe, mit denen Heidegger arbeitet, Existenz, Dasein, Man, das In-der-Welt-Sein, Sorge, Zeug, Zuhandenheit, Vorhandenheit usw., als Kategorien anzusprechen. Sie hätten allerdings, sofern es sich um Neuerfindungen Heideggers handelt, wenig Aussicht, in den Bestand der herkömmlichen philosophischen Kategorien aufgenommen zu werden. Dazu sind sie viel zu umständlich, besagen inhaltlich oft nichts Neues und sind zudem im höchsten Grade irreführend, also in keiner Hinsicht eine Bereicherung der philosophischen Terminologie. Aber Heidegger in seiner Verblendung will in ihnen gar keine Kategorien sehen. Denn mit Kategorien ließen sich doch die menschlichen Daseinsmöglichkeiten nicht wiedergeben. Dazu erfindet er sich einen neuen Wortfetisch: das Existential beziehungsweise die

²⁴⁰ Husserl, „Logische Untersuchungen“, I, S. 229, Hervorhebung von mir.

²⁴¹ Ebenda, II, 1, S. 123.

²⁴² Damit wird dem Sinn dieser Stelle keineswegs Gewalt angetan. In dem betreffenden Zusammenhang wendet sich Husserl gegen die Unterscheidung von realem Sein außerhalb des Bewußtseins und idealem Sein beziehungsweise Sein im Bewußtsein und bemerkt hierzu: „Als *real* gilt uns das ‚Im‘ Bewußtsein genau so, wie das ‚Außen‘. Real ist das Individuum mit all seinen Bestandteilen; es ist ein Hier und Jetzt. Als charakteristisches Merkmal der Realität genügt uns die Zeitlichkeit.“ Husserl schiebt hier den Begriff der Realität auf die phänomenologische Ebene. Die außerhalb des Bewußtseins objektiv existierende Realität soll damit beseitigt werden. Ganz deutlich wird das ein paar Seiten später in der Kritik Husserls an Locke ausgesprochen, wo Lockes richtige Ansicht „Jede Idee ist Idee von etwas“ (ebenda, S. 128) von Husserl zurückgewiesen wird. Die Verbindung des Denkens mit einem realen Etwas gefällt Husserl nicht. In diesem phänomenologischen Sinne spricht er dann hier vom realen Individuum. Dieses „reale“ Individuum wird bei Heidegger zum „Dasein“. Es bestätigt sich auch hier, worauf bereits hingewiesen wurde, daß zwischen Husserl und Heidegger in vielen Fällen keine Differenzen in den Grundansichten bestehen, sondern nur in der Terminologie.

Existentialien. (Er schreibt zumeist: Existenzial.) Von nun an – so dekretiert Heidegger – wird mit den Kategorien das Sein von nichtdaseinsmäßigem Charakter, mit den Existentialien dagegen das Sein von daseinsartigem Charakter bezeichnet. Und statt des einen Wortes, das in „mysteriöser, übersprachlicher Weise“ aus der Sprache herausspringt, haben wir deren gleich ein Dutzend.

Das oberste Existential, sozusagen das Urexistential, ist die Zeitlichkeit. Zu der Feststellung, daß „die Zeitlichkeit ursprünglicher als die Zeit“ sei, kommt Heidegger, weil ihm die Zeit nichts anderes ist als ein phänomenologisch in durchforschendes subjektives Erlebnis. Die objektiv existierende Realität kümmert ihn nicht; Nicht in ihr, sondern in sich selbst findet er das philosophische Material, um alle Fragen zu beantworten. Als subjektives Zeiterlebnis eines Daseins, das zwischen Geburt und Tod verläuft, um mit dem Tod sein Ende zu finden, erscheint ihm die ursprüngliche Zeit als endlich. Die Vorstellung einer unendlichen Zeit entspringt, Heideggers Meinung nach, aus der eigentlichen, ursprünglichen, [126] endlichen Zeitlichkeit. Wer die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit ablehnt, ist einem „vulgären“ Zeitverständnis anheimgefallen.²⁴³ Zukunft, Gewesenheit – wie er statt Vergangenheit sagt – und Gegenwart werden als „Ekstasen“ des Daseins erlebt. „Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch.“²⁴⁴ In diesen Ekstasen transzendiert das Dasein. Dieses Transzendieren führt zu der Bezeichnung der Zeitlichkeit als dem „ursprünglichen Außer-sich“. Hieran anknüpfend schreibt er dann auch in den nach „Sein und Zeit“ veröffentlichten Arbeiten statt Existenz: „Ek-sistenz“.

Wir benützen diesen Extrakt der Heideggerschen Zeitanalyse, um die aus ihr sich ergebenden Folgerungen klarzulegen. Die Lebenshaltung eines Menschen, dessen Dasein ausschließlich auf die Endlichkeit seines Daseins ausgerichtet ist, muß notwendigerweise verhängnisvolle Beschränktheiten aufweisen. Jedes Besorgen, Fürsorge-Tragen und für sich selbst Sorgen geschieht dann in einem durch die Dauer des jeweiligen Daseins festgespannten Rahmen. Über diesen Rahmen hinaus zu denken erscheint vom Standpunkt Heideggers aus sinnlos. Die Endlichkeit der Zeit verbietet jedes Fragen, was nach meinem Tode in der Welt und mit den anderen geschehen könnte. Die Verwandlung der Kategorie „Zeit“ in das Existential „Zeitlichkeit“ setzt den Schlußpunkt hinter eine in ihrem Egozentrismus nicht mehr zu überbietende Auffassung von menschlichem Dasein.

Menschen mit „vulgärem“ Zeitverständnis (wie Heidegger so unbegründet boshaft sagt) verbinden mit dem Begriff der Zukunft den Gedanken an Verhältnisse, wie sie heute *noch nicht* sind. Heidegger denkt darüber anders. In der Zukunft sieht er nicht das Zukünftige, was einmal sein wird, sondern etwas bereits Fertiges, was auf das Dasein zukommt. Die Zukunft wird zur „Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt“²⁴⁵. Mit anderen Worten und verständlicher, obzwar nicht sinnreicher:

Das jeweilige Dasein ist in der Zukunft schon einmal da; um [127] eigentliches Dasein zu werden, braucht es nur in die Zukunft, die bereits auf das Dasein wartet, hineinzulaufen. Die Zukunft ist sozusagen ein Doppelgänger des Daseins, der sich bereithält, mit dem Dasein zu einer Einheit zu verschmelzen.

Mit einem Kopfschütteln lassen sich diese Sonderbarkeiten nicht abtun, dazu enthalten sie viel zu weitreichende Konsequenzen. Mit dieser Zeitauffassung wird der Begriff der geschichtlichen Entwicklung preisgegeben. Scharfsinnig bemerkt Marx: „Zeit ist der Raum zu menschlicher Entwicklung.“²⁴⁶ Heidegger schlägt diese geöffnete Tür wieder zu. Die Zeitlichkeit macht er zu des Daseins Grenze, zu seinem „Horizont“. Innerhalb dieses Horizonts hat das Dasein die Möglichkeit, „eigentlich“ oder „uneigentlich“ zu sein, die Welt als Natur und als Gesellschaft ist in allem schon fertig, starr steht sie eigens für das Dasein bereit. Aber nicht von diesem unabhängig: „Sofern Dasein sich zeitigt, *ist* auch eine Welt.“²⁴⁷ Jedoch ist diese Welt unbeweglich und unveränderbar: „Das faktisch besorgende Sein bei Zuhandenem“ (also der alltägliche Umgang mit der Umwelt), „die Thematisierung des Vorhandenen“

²⁴³ Man vergleiche hierzu: SuZ, S. 329–331.

²⁴⁴ SuZ, S. 331.

²⁴⁵ SuZ, S. 325.

²⁴⁶ MEW Bd. 16, S. 144.

²⁴⁷ SuZ, S. 365, Hervorhebung im Original.

(das heißt die Aufdeckung der Materialien, aus denen die Gegenstände des täglichen Gebrauchs gemacht sind) „und das objektivierende Entdecken dieses Seienden“ (das heißt die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm) „setzen schon Welt voraus“ (im Sinne von „Innerweltlichem“) ... „Daß dergleichen Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, *wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit*.“²⁴⁸

Dagegen, daß das unabhängig vom Bewußtsein Existierende *nicht im Belieben des Daseins* steht, hätte auch ein Materialist nichts einzuwenden, aber das deckt sich ja nicht mit dem von Heidegger Gemeinten. Heidegger erkennt, wie allen seinen Äußerun-[128]gen zu entnehmen ist, keine Daseinsunabhängigkeit an. Nicht im Belieben des Daseins stehen: das bringt die Unfähigkeit des Daseins zum Ausdruck, „seine“ Welt zu gestalten, „seine“ Welt zu verändern. Es kann sie nur entdecken und erschließen in den Grenzen seiner „Geworfenheit“. Es kann sie nur, wie wir auch sagen können, „interpretieren“²⁴⁹ aus den Bedingungen seiner bürgerlichen Klassenbeschränktheit.

Einen sehr wichtigen Beitrag – wichtig, um unser Bild über Heidegger abrunden zu können – zu einer derartigen Interpretation stellen die Auslassungen Heideggers über das Verhalten des Daseins in „seiner“ Welt, über seine Geschichtlichkeit dar. Alles das, was wir gewöhnlichen Menschen mit dem Begriff der Geschichte verbinden, wird von Heidegger gleichsam in einen großen Sack gesteckt; und nachdem es darin Platz gefunden hat, wird der Sack zugeschnürt und mit einer Aufschrift versehen: Folgerungen eines vulgären Zeitverständnisses. Dann wird der Sack abseits gestellt. In ihm selbst sind keine Probleme mehr enthalten, die Heidegger interessieren könnten. Das einzige Problem, das für ihn entsteht – wie es zur Ausbildung des vulgären Zeitbegriffes gekommen sei –, besitzt hinwiederum für uns kein Interesse, weil diese Ableitung aus der angeblich ursprünglichen Zeitlichkeit ein gänzlich belangloser spekulativer Schreibtischgedanke ist.

Dafür greifen wir lieber einmal in den Sack selbst hinein, denn in ihm scheinen uns die eigentlichen Probleme verborgen worden zu sein. Um so mehr, da Heidegger mit einer gewissen Schnoddrigkeit sich rühmt: „Dem alltäglichen Daseinsverständnis ... blieb im Verlauf der existenzialzeitlichen Analyse der Geschichtlichkeit das Wort entzogen.“²⁵⁰ Was ziehen wir aus dem Sack heraus? Geschichte ist nicht „der Bewegungszusammenhang von Veränderungen der Objekte“²⁵¹. Das ist eine negative Stellungnahme zu dem sehr aktuellen Problem der Entdeckung von Gesetzen in der Ge-[129]schichte. Bei Heidegger wird es aber nicht als Problem behandelt, sondern als beiläufige Bemerkung vom Tisch gewischt und in den großen Sack der unerwünschten Probleme hineingetan. Oder er erwähnt als „ontisches Faktum, daß der Mensch ein mehr oder minder wichtiges ‚Atom‘ im Getriebe der Weltgeschichte darstellt und der Spielball der Umstände und Ereignisse bleibt“²⁵². Die Frage, wieweit – was aus der Beantwortung des ersten Problems abzuleiten wäre – auf der Grundlage der Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der Geschichte die Menschen an dieser Anteil haben, wird nicht aufgeworfen. Heidegger interessiert sich nur für die „ontologischen Bedingungen“²⁵³ der Geschichtlichkeit des Daseins. Und schließlich fördert ein dritter Griff in den Sack der von Heidegger nicht behandelten Probleme zutage, daß das Entstehen und Vergehen der Naturerscheinungen nichts mit Zeitlichkeit zu tun habe: „Dieses Seiende“ (Zuhandenes und Vorhandenes, also Gebrauchsgegenstände und Naturdinge) „kann dann aber im strengen Sinne nie ‚zeitlich‘ genannt werden. Es ist wie jedes nichtdaseinsmäßige Seiende unzeitlich, mag es real vorkommen, entstehen und vergehen oder ‚ideal‘ bestehen.“²⁵⁴ Ein Dasein, das den Blick starr auf seine durch den Punkt seiner Geburt und den Punkt seines Todes begrenzte Endlichkeit gerichtet hält, kann im ständigen Wechselspiel von Entstehen und Vergehen freilich kein Problem aufspüren, denn es bemerkt dieses Wechselspiel gar nicht.

²⁴⁸ SuZ, S. 365/366, letzte Hervorhebung von mir.

²⁴⁹ Im Marxschen Sinne; man vergleiche die 11. These über Feuerbach.

²⁵⁰ SuZ, S. 404.

²⁵¹ SuZ, S. 388.

²⁵² SuZ, S. 382.

²⁵³ Ebenda.

²⁵⁴ SuZ, S. 420.

Damit ist die Welt ihm stumm, und das Dasein hört nur noch auf sich.

Jedoch vernimmt es enttäuschend wenig. Wer etwa erwartet, daß die Problematik oder auch nur ein Teil der Problematik, deren Behandlung Heidegger uns in bezug auf die Welt schuldig geblieben

ist, bei der Besprechung der „ontologischen Bedingungen“ des Daseins eine Rolle spielen werde, bat sich geirrt. Obwohl das Dasein zeitlich und geschichtlich ist, nimmt das Dasein nicht nur keinen Einfluß auf die Geschichte, sondern lebt an ihr vorbei. Die Ge-[130]schichte, jedenfalls das, was wir unter ihr zu verstehen gewohnt sind, wurde ja verpackt weggestellt.

Die beiden kennzeichnenden Momente der Geschichtlichkeit des Daseins in der Auffassung Heideggers sind ihr privater Charakter und ihre Retrospektivität. Zunächst hat das Dasein „faktisch je seine ‚Geschichte‘“²⁵⁵. Aus der Geschichte ist Biographie geworden. Geschichtlichkeit ist der private Bezirk des Einzeldaseins. Des weiteren kann aber eine Biographie nur aus der Rückschau gegeben werden. Die biographische Einstellung zum Problem der Geschichtlichkeit hat zur Folge, daß der Umstand der Vorwärtsgerichtetheit des menschlichen Daseins vernachlässigt wird. „Wozu sich das Dasein je faktisch entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern.“²⁵⁶ Das auf die private Geschichtlichkeit des Daseins eingestellte Augenmerk ist also prinzipiell rückwärts gerichtet. Einem solchen Begriff der Geschichtlichkeit fehlen die beiden wichtigsten Bedingungen für das Erfassen einer richtig verstandenen Geschichtlichkeit des Daseins: das Begreifen der geschichtlichen Entwicklungsbewegung und eine klare Erkenntnis über den Platz des Einzeldaseins im Fluß dieser Bewegung. Daher könnte Heidegger, selbst wenn er es beabsichtigte, auch niemals ein zutreffendes Bild der Möglichkeiten menschlichen Daseins entwerfen. Er will es überdies gar nicht.²⁵⁷

Dagegen deutete Sartre, von Heidegger ausgehend, derartige Möglichkeiten an. Dabei war nicht nur auffällig, daß er den in der Gesellschaft wirkenden Klassenkampf nicht erkannte, sondern wesentlicher erscheint, daß diese Philosophie ihm erlaubte, eine im weltgeschichtlichen Maßstab partielle Unwahrheit mit der menschlichen Wahrheit zu identifizieren. Er sagte damals: „... morgen nach meinem Tode können Menschen beschließen, den Faschismus einzuführen ...; in diesem Augenblick wird der Faschismus die menschliche Wahrheit sein ...“²⁵⁸

[131] Heidegger geht nur auf die entgegengesetzte Frage ein: Woher entspringen „die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens“?²⁵⁹ Und er gibt die bezeichnende Antwort: „aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt“!²⁶⁰ Das Erbe ist der feste Punkt, auf den der rückwärts gewandte Blick fixiert wird. Das Erbe ist nicht abzuschütteln. Das Dasein ist in das Erbe „geworfen“, das heißt, es hat sich mit ihm abzufinden. Erbe ist Schicksal, wie überhaupt die Geschichtlichkeit des Daseins schicksalhaft ist. Neues vermag es nicht zu produzieren. „Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die ‚Wiederkehr‘ des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- Augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.“²⁶¹ Dieses typisch reaktionäre Sich-Anklammern an eine „große Vergangenheit“, an die man anknüpfen, die man aufgreifen und wiederholen muß²⁶², ist nicht denkbar ohne einen Zuschuß von Grausamkeit. Daher umschreibt Heidegger seine Auffassung „Dasein ist Schicksal“ folgendermaßen: „Schicksalhaft ... ist das Dasein ... für das ‚Entgegenkommen‘ der ‚glücklichen‘ Umstände und die Grausamkeit der Zufälle erschlossen.“²⁶³ Unausweichlich ist es den Schicksalschlägen ausgesetzt. Es kann kaum zweifelhaft erscheinen, daß diese Grausamkeit aus der bewußten

²⁵⁵ SuZ, S. 382, Hervorhebung von mir.

²⁵⁶ SuZ, S. 383, Hervorhebung im Original.

²⁵⁷ „Die vorliegende Untersuchung schließt aber auch den existenzialen Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz aus“ (SuZ, S. 383).

²⁵⁸ Sartre, „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, S. 37.

²⁵⁹ SuZ, S. 383.

²⁶⁰ Ebenda, Hervorhebungen im Original.

²⁶¹ SuZ, S. 391/392.

²⁶² MEW Bd. 8, S. 115–117. Eine derartige Wiederholung ist oft nur eine Karikatur oder Farce. Auch bei Heidegger handelt es sich nicht um Tradieren des wertvollen Erbes.

²⁶³ SuZ, S. 384.

Zurückweisung jeder Auseinandersetzung mit der in der gesellschaftlichen Bewegung herrschenden Gesetzmäßigkeit hervorgeht. Diese Ablehnung ihrerseits beruht aber auf dem chaotischen Zustand der kapitalistischen Gesellschaft, der es nicht gelingt, in den Ablauf der Geschehnisse Ordnung hineinzubringen. So sind ihr Zufall und Schicksal die einzigen, dabei doch aber völlig falschen Erklärungskategorien. Mit ihnen soll der allen Augen sichtbaren [132] geschichtlichen Entwicklung nicht nur „halt!“ zugerufen werden, sondern diese Entwicklung wird abgestritten und totgeschwiegen.

In bezug auf die Geschichtlichkeit des Daseins ist Heidegger „die Frage nach der Seinsart des Welt-Geschichtlichen und nach der Bewegtheit des Geschehens überhaupt ‚doch eigentlich‘ nur die unfruchtbare Umständlichkeit einer *Wortklügelei*“²⁶⁴ Was man davon zu halten habe, ergibt sich aus der Tatsache, daß nur das von Heidegger sogenannte „vulgäre“ Seins- und Zeitverständnis an einer Aufrollung der mit der Geschichte verbundenen Problematik interessiert ist.

In einem abschließenden Abschnitt faßt Heidegger die Ergebnisse seiner Untersuchung über „Sein und Zeit“ zusammen, deren auffälligstes Merkmal darin besteht, daß sie in fünfzehn Fragesätze ausmünden. Mit der allerletzten dieser Fragen wird noch einmal die Leugnung der Zeit als des Raumes menschlicher Entwicklung, wie Marx so treffend sagte, im Umriß angedeutet, denn sie lautet: „Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“²⁶⁵ Der Horizont des Seins, das ist aber jener Kreis, durch den das Sein begrenzt wird, der sich wie ein Gürtel um das Sein legt und es zusammenhält, ihm aber auch keine Erweiterungsmöglichkeit frei läßt.

Wir fragen jetzt, wie dieses entwicklungs- und fortschrittsfeindliche Denken begründet sei.

Ein solches Denken hat Seinen Platz an einer ganz bestimmten Stelle der gesellschaftlichen Gesamtentwicklung. Diese muß, damit es zu einer solchen Beurteilung komme, bis zu einem Stadium gediehen sein, das eine weitere Entwicklung in alten Geleisen unmöglich macht oder als unnötig oder unerwünscht erscheinen läßt. Einen solchen Entwicklungszustand hat die kapitalistische Gesellschaft im Imperialismus erreicht. Lenin bezeichnet ihn als „Parasitismus und Fäulnis des Kapitalismus“²⁶⁶, [133] Ein sehr gesteigerter technischer Fortschritt, Lebensbedingungen, die für die herrschende Klasse ungemein günstig sind, die Steigerung der Profite zu Extraprofiten, die die Heranbildung einer kapitalistenfreundlichen Arbeiteraristokratie ermöglichen, lassen den erreichten Zustand als den denkbar besten ansehen und erwecken das Wunschbild, daß sich hieran nichts ändern möge. Schwindet doch sogar „bis zu einem gewissen Grade der Antrieb zum technischen und folglich auch zu jedem anderen Fortschritt, zur Vorwärtsbewegung ...“²⁶⁷

In einer solchen, vom Standpunkt der herrschenden Klasse aus fertigen, in ihrem Bestand erhaltenswerten Gesellschaft lebt Heidegger mit seinen Gedanken.

Zwar ist ihm nicht gänzlich unbekannt – davon wird noch zu reden sein –, daß es eine andere Meinung über diese kapitalistische Gesellschaft gibt, es dürfte ihm auch nicht unbekannt geblieben sein, daß die Vertreter dieser Meinung bereits daran gegangen sind, die menschliche Gesellschaft nach dem Sturz des Kapitalismus in einem gänzlich anderen Sinn neu aufzubauen. Aber das scheint für Heidegger eine ontische Entgleisung zu sein.

Er stellt sich mit seiner Philosophie in den Dienst der herrschenden Kreise im Monopolkapitalismus. Seine Philosophie entspricht weitgehend den ideologischen Bedürfnissen dieser Kreise. Seine Geschichtsauffassung ist antirevolutionär. Die absolut egozentrische Daseinsinterpretation fördert mit ihrer Scheinradikalität den militaristischen Heroismus. Heidegger war dem Nachwuchs dieser Gesellschaft ein brauchbarer Erzieher.

²⁶⁴ SuZ, S. 389, Hervorhebung von mir.

²⁶⁵ SuZ, S. 438, Hervorhebungen im Original.

²⁶⁶ LW Bd. 22, S. 280–290.

²⁶⁷ Ebenda, S. 849.

III. Abschließende Kritik

1. Expressionismus und Philosophie

Dem Expressionismus begegnen wir als einem Kunststil in der Musik, in der Dichtung und vor allem in der bildenden Kunst während des imperialistischen Stadiums des Kapitalismus. Dieser Stil [134] stand bei uns in Deutschland kurz vor und im ersten Weltkrieg sowie in den unmittelbar darauffolgenden Jahren in voller Blüte und kann sogar in der Gegenwart in seinen Ausläufern noch nicht als völlig überwunden angesehen werden.²⁶⁸

Der Expressionismus entstand als Folgeerscheinung des Auflösungsprozesses der bürgerlichen Ideologie. Unfähig, die in der Gesellschaft wirkenden Widersprüche rational zu erklären, interpretierte er eine von Krisen und Krieg erfüllte Welt als eine Welt von Unsinnigkeiten. Zum Verständnis des Klassenkampfes drang er nicht vor. Da ihm die beobachtbaren Erscheinungen ihr Wesen zu verhüllen schienen, hielt er sich nicht an die Wahrnehmungsinhalte, wie sie sich einem jeden darbieten, sondern unternahm, diese – in der Malerei zum Beispiel im wahrsten Sinne der beiden folgenden Wörter – zu verfärben und zu verformen. Auf diese Weise rückte er das Naheliegende in die Ferne, dekretierte das Selbstverständliche zum Unverständlichen und verfiel einer Verzerrung jeglicher formalen Vertrautheit. Indem er einer rationalen Erklärung auswich, schuf er eine Welt subjektiver Phantasie und hüllte sich in die Faszination, etwas Neues, künstlerisch noch nie Dagewesenes und Ausgesprochenes auszusagen. Dies war ebenso sehr Vortäuschung wie Selbsttäuschung.

Obwohl der Expressionismus allgemein als ein *Kunststil* gilt, müßte die Frage berechtigt sein, ob man es bei dieser Einschränkung bewenden lassen soll. Denn es wäre doch eigentlich merkwürdig, wenn die in jener Epoche wurzelnden Verfallstendenzen, die dem Expressionismus in der Kunst sein Gepräge geben, sich nicht auch noch in anderen Bereichen des ideologischen Überbaus, so etwa in der Philosophie, in analoger Art nachweisen ließen.

Suchen wir nach einer solchen Parallele zum künstlerischen Expressionismus unter den philosophischen Veröffentlichungen jener Nachkriegszeit, so erregt Heidegger unsere Aufmerksamkeit. Seine [135] Hermeneutik des Daseins geht die gleichen verschlungenen Wege, wie wir sie von den expressionistischen Künstlern dargeboten erhielten, und in seiner Ausdrucksweise verfällt er in einen expressionistischen Stil.

Interessanterweise stoßen wir bei Heideggers Lehrer Husserl auf das methodische Rezept des Expressionismus, denn die von Russen entwickelte „phänomenologische Methode“, beruhend auf der „phänomenologischen Reduktion“, trennt, wovon wir uns bereits überzeugt haben, die geistige Tätigkeit von jeglicher Realität ab. „Nicht eine Wesenslehre realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein.“²⁶⁹ Stufenweise wird eine „Einklammerung“ aller real verhafteten Elemente des Denkens vollzogen, sie werden gegenüber fiktiv gesetzten „irrealen Wesensallgemeinheiten“, auf deren Erfassung es angeblich einzig und allein ankomme, nicht mehr beachtet: „Die Einklammerung, die die Wahrnehmung erfahren hat, verhindert jedes Urteil über die wahrgenommene Wirklichkeit (d. i. jedes, das in der unmodifizierten Wahrnehmung gründet, also ihre Thesen in sich aufnimmt). Sie hindert aber kein Urteil darüber, daß die Wahrnehmung Bewußtsein von einer Wirklichkeit ist (deren Thesen nun aber nicht mit ‚vollzogen‘ werden darf); und sie hindert keine Beschreibung dieser wahrnehmungsmäßig erscheinenden ‚Wirklichkeit‘ als erscheinender mit den besonderen Weisen, in der diese hierbei, z. B. gerade als wahrgenommenes nur ‚einseitig‘, in der oder jener Orientierung usw. erscheinende bewußt ist. Mit minutiöser Sorgfalt müssen wir nun darauf achten, daß wir nichts anderes, denn als *wirklich im Wesen Beschlossenes* dem Erlebnis einlegen, und es genau so ‚einlegen‘, wie es eben darin ‚liegt‘.“²⁷⁰

²⁶⁸ Man vergleiche zum Beispiel den Aufsatz von Alexander Dymshitz „Über die formalistische Richtung in der deutschen Malerei“, „Tägliche Rundschau“, 4. Jahrgang 1948, Nr. 271 und 275. Neuerdings auch „Gegen die bürgerliche Kunst und Kunstwissenschaft. Ein Sammelband“, Dietz Verlag, Berlin 1954.

²⁶⁹ Husserl, „Ideen ...“, S. 6.

²⁷⁰ Ebenda, S. 187/188, Hervorhebungen von mir.

Mit diesen Worten wird nun, in die komplizierte Sprache der bürgerlichen Schulphilosophie gehüllt, nichts anderes als das methodische Rezept des Expressionismus dargeboten, zu dessen charakteristischen Eigenarten es ja gerade gehört, daß in ihm die eigentlichen Wahrnehmungsinhalte fallengelassen und statt dessen Wie-[136]dergaben der für wesentlicher gehaltenen Bewußtseinsinhalte angestrebt werden. Da diese Bewußtseinsinhalte keine eigentliche Beziehung zur wahrgenommenen Wirklichkeit aufweisen, auch nicht an ihr korrigiert werden, erhält das Bekannte und Vertraute ein unbekanntes und unvertrautes Aussehen; das aus dem alltäglichen Umgang Gewohnte wird zum Fremden. Hierin stimmen Phänomenologie und Expressionismus überein.

Allerdings muß hier noch eine verdeutlichende Bemerkung hinzugefügt werden. Die idealistische Schulphilosophie neigt von jeher zur Zerstörung eines Weltbildes, wie es sich ergibt, wenn die Dinge ohne vorgefaßte idealistische Schrullen so, wie sie sind, gesehen werden. Aus dem sinnlichen Menschen versucht sie einen abstrakten Menschen zu machen. Insofern ist der Expressionismus schlechthin „philosophisch“ im vormarxistischen Sinne, das heißt abstrakt, eingestellt.

Es muß aber auffallen, daß zwischen Phänomenologie und Expressionismus keine direkten Beziehungen bestanden haben, obwohl die Phänomenologie die von den Expressionisten ihrer Produktion zugrunde gelegte Theorie sozusagen vorwegnahm. Denn daß die Philosophie in die Kunst hinüberreflektiert, ist an sich nichts Ungewöhnliches; man denke nur an das Verhältnis Schillers zu Kant oder an das Gottfried Kellers zu Feuerbach oder auch noch daran, daß Nietzsches Ästhetizismus nicht ohne breiteren Einfluß auf Künstlerkreise blieb.²⁷¹

Aber der Kulturverfall im Imperialismus hat auch die Universalität früherer Zeiten zerstört. So verlaufen die Wege des Expressionismus in der Kunst und der Phänomenologie in der Philosophie zwar in der gleichen Richtung, aber unabhängig voneinander. Des-[137]wegen stützt sich der Expressionismus theoretisch nicht auf die Phänomenologie, obwohl sie nach der gleichen Methode verfährt wie er selbst; und deswegen ist die Phänomenologie nicht in der Lage, eigens eine ästhetische Theorie des Expressionismus zu liefern. Beide waren für so etwas im Grunde viel zu steril.²⁷² Es sind verschiedene Pflanzen aus dem gleichen Boden, sie sehen sich ähnlich, aber sie sind taub und tragen keine Früchte miteinander. Dabei ergibt sich noch in einer anderen sehr wesentlichen Hinsicht eine nahe Verwandtschaft. Die von Husserl aufgestellte phänomenologische Theorie führt geradewegs zu einer Beschäftigung mit einer rein formalen Auseinanderlegung und Darstellung von Inhalten. Seine philosophische Praxis erstarrt in Formalität, wie auch die künstlerische Praxis des Expressionismus das Formexperiment pflegt. Werden doch die beiden Begriffe „formal“ und „rein von Husserl gleichbedeutend verwendet“²⁷³ und da es ihm auf die „*Neubegründung der reinen Logik und Erkenntnistheorie*“²⁷⁴ ankommt, so kann es sich dabei nur um eine formale Durchdringung handeln, wie er denn selbst ausführt, daß ihn die Ergründung der „*Erkenntnisform*“²⁷⁵ besonders reizte. Es entsprechen Phänomenologie und Expressionismus einander also auch in diesem Punkt, denn geht es der Phänomenologie um die *Erkenntnisform*, so geht es dem Expressionismus um eine – wie er fälschlich behauptet – *neue* künstlerische *Ausdrucksform*.

Aber bei aller Ähnlichkeit, die uns dazu berechtigt, den Expressionismus als eine Phänomenologie der künstlerischen Produktion anzusprechen, läßt sich die Phänomenologie Husserls nicht für Expressionismus halten.

²⁷¹ So war zum Beispiel Thomas Mann lange Zeit von Nietzsches Ästhetizismus beeinflusst; später aber lernte er um in seinem Kern als unmoralisch durchschauen. Im Jahre 1947 schrieb er: „Es gibt zuletzt nur zwei Gesinnungen und innere Haltungen: die ästhetische und die moralische, und der Sozialismus ist streng moralische Weltansicht. Nietzsche dagegen ist der vollkommenste und rettungsloseste Ästhet, den die Geschichte des Geistes kennt ...“ (Thomas Mann, „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“; Gesammelte Werke, zehnter Band, Berlin 1955, S. 668).

²⁷² „Kein urteilsfähiger Mensch wird sich einbilden, daß ein Husserl oder Rickert (auch wenn er Dessoir heißt und ‚Spezialist‘ für Ästhetik ist) für die Theorie der Kunst etwas bedeuten könne“ (Georg Lukács, „Essays über Realismus“, Berlin 1948, S. 249/250).

²⁷³ Husserl, „Logische Untersuchungen“, I, S. VI.

²⁷⁴ Ebenda, S. VII, Hervorhebung im Original.

²⁷⁵ Ebenda, S. VI, Hervorhebung im Original.

Die in der Husserlschen Phänomenologie enthaltenen Keime einer Theorie des Expressionismus zu einem Expressionismus in [138] der Philosophie selbst auszugestalten, die Phänomenologie sozusagen auf sich selbst methodisch anzuwenden, blieb dem intensivsten Schüler Husserls, nämlich Heidegger, vorbehalten. Bei Heidegger schlägt die Phänomenologie in Expressionismus um. Drei Belege seien hierfür gegeben.

Das Naheliegende wird in die Ferne gerückt: „Das Dasein ist zwar. ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir *sind* es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste.“²⁷⁶

Das Selbstverständliche wird zum Unverständlichen erklärt: „Das ‚Sein‘ ist der selbstverständliche Begriff ... Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit.“²⁷⁷

Und schließlich sei noch das formalistisch-expressionistische Umgehen – oder besser: Umspringen – mit der deutschen Sprache an einem Heideggerschen Satzgebilde gezeigt: „Das In-der-Welt-sein, zu dem ebenso ursprünglich das Sein bei Zuhandenem gehört wie das Mitsein mit Anderen, ist je unwilken seiner selbst. Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst. Das In-der-Welt-sein ist immer schon verfallen. *Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins* kann demnach bestimmt werden als *das verfallend-erschlossene, geworfenentwerfende In-der-Weltsein, dem es in seinem Sein bei der ‚Welt‘ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.*“²⁷⁸

Der Expressionismus ist in einer Zeit entstanden, da der Auflösungsprozeß der bürgerlichen Gesellschaftsordnung mit gesteigerter Geschwindigkeit seinem Ende zustrebte. Der Krieg – „zwei, drei weltbeherrschende, bis an die Zähne bewaffnete Räuber ...“, die die ganze Welt in *ihren* Krieg um die Teilung *ihrer* Beute mit hineinreißen“²⁷⁹ hatte die Unsinnigkeiten und Widersprüche dieser Epoche nur verstärkt; und die vielen Wunden, die er den [139] Menschen zugefügt hatte, erzeugten eine Atmosphäre gefährlicher Labilität und Aufnahmebereitschaft für ideologische Experimente.

In dieser Atmosphäre konnte der Expressionismus gut gedeihen. Seine Vertreter – bürgerlicher Herkunft zumeist – sahen die Zeit nur von ihren Unsinnigkeiten her, ohne in ihrer Mehrzahl zu ahnen, wo diese Unsinnigkeiten wurzelten. Daher vermochten sie diese den Menschen nicht in ihren Ursachen faßlich zu machen. Wohl bestand zwischen dem Teil von ihnen, der sich darüber klar zu sein glaubte, daß die Gründe für die Krise in den gesellschaftlichen Umständen gesucht werden müßten, und dem anderen Teil, bei dem dies nicht der Fall war, ein Unterschied hinsichtlich der Themenwahl der zur Darstellung gebrachten Vorwürfe, aber in der künstlerischen Ausführung wurde dieser Unterschied wieder aufgehoben. Alle Expressionisten verzichteten auf jede Realistik in der Wiedergabe ihrer Motive.

Sie warfen die Frage nach dem Sinn dessen auf, was vorgeht. Diese Frage wurde von ihnen verschieden beantwortet, trotzdem gleichen die Antworten vom Formalen her betrachtet im Prinzip einander wie ein Ei dem anderen. Wie kommt diese Ähnlichkeit zustande? Der eine Flügel des Expressionismus versuchte einen neuen Sinn zu finden, bemühte sich aber sozusagen nur darum, die Notwendigkeit eines solchen Versuchs zu begründen, indem er die Widersinnigkeiten des Lebens möglichst kraß schilderte (zum Beispiel George Grosz). Der andere Flügel suchte den Sinn in irgendeinem Absoluten (zum Beispiel Franz Marc). Beider Bestrebungen liefen auf ein Experimentieren mit den formalen Elementen der künstlerischen Gestaltung hinaus und mußten daher scheitern. Weder der Versuch, die Widersinnigkeiten des Lebens möglichst „rein“ abzubilden, konnte gelingen – denn eine wahrheitsgetreue Darstellung von Widersinnigkeiten muß, soll sie irgend befriedigen oder das Verständnis fördern, zugleich mit der Erklärung für den Widersinn den möglichen Ausweg weisen – noch der Versuch, sozusagen „hinter“ das Leben zu gehen, eine Mystik desselben zu geben – denn es ist nicht möglich, was infolge der offen [140] zutage tretenden Widersprüche seinen Sinn verloren hat, in einem angenommenen beziehungsweise vermeintlichen Sinn zu verankern.

Wo also im Expressionismus mit dem Fortschritt sympathisierende Menschen am Werke waren, vermochten sie mit diesem Stil keine aufklärende, geschweige denn eine revolutionierende Breitenwirkung

²⁷⁶ SuZ, S. 15, Hervorhebung im Original.

²⁷⁷ SuZ, S. 4.

²⁷⁸ SuZ, S. 181, Hervorhebungen im Original.

²⁷⁹ LW Bd. 22, S. 195.

zu erzielen, weil ihre Sprache nicht mehr allgemeinverständlich war. Die Ausdeutung dessen, was mit dem Kunstwerk gemeint sein mochte, hatte ein Labyrinth von Gedankengängen zu durchmessen, bei dem man nie wußte, ob man ans Ziel gelangt sei oder nicht.

So bleibt also nur die Erkenntnis, daß im Expressionismus das unsicher gewordene Bürgertum sich ausspricht und seiner Zerrissenheit, seiner Unklarheit über sich selbst und über die gesamte Lage künstlerisch Ausdruck gibt. Der Expressionismus setzt an die Stelle einer Lösung ein bloßes Rätsel, an die Stelle einer Entwirrung eine neue Verwirrung. Keineswegs ist dieser Stil ein fortschrittlicher. Es stecken in ihm die Elemente jener bürgerlichen individualistischen Philosophie, die den ohnmächtigen Versuch macht, mit Hilfe metaphysischer Wesensdeutung den Klassenkampf zu ignorieren.

So wird das Alltägliche – und das ist, wie schon hervorgehoben wurde, die auffälligste Eigenart des Expressionismus – zum Fremden, zum Unerkennbaren. Es wird infolge einer den schöpferischen Akt begleitenden oder ihm vorangehenden phänomenologischen Besinnung verdunkelt oder „abgeschattet“²⁸⁰.

Je länger der Expressionismus durchhält, desto reaktionärer wird er. Heidegger, ein Spätexpressionist, ist äußerst rückschrittlich. Er teilt aber die formalen Kennzeichen des Expressionismus mit diesem. Vor allem sein Infragestellen des Begriffs des Seins und seine entstellende Darstellung des Daseins wie auch seine Sprache zeigen die Verwandtschaft zum Expressionismus in der Kunst. [141]

2. Sprache

Heideggers Sprache ist expressionistisch. Einem Expressionisten erscheint die Sprache, wie sie sich als Folge und im Laufe des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen entwickelt hat, als ein ungenügendes Instrument, um das auszudrücken, was angeblich „hinter“ allem Bezeichneten als dessen eigentlicher Sinn verborgen liegt. Daher verändert er Worte (Ek-sistenz statt Existenz), erfindet neue (die Kunft, die Zuhandenheit), hält sich nicht an die Grammatik (weiten, nichten, das Man) und überläßt es den Lesern, ob sie sich dasselbe denken können, was er sich dabei gedacht hat. Machen wir uns an einem Beispiel die Einstellung Heideggers zur Sprache klar: Jeder Mensch weiß, was ein Handwagen ist und wozu er gebraucht wird. Heidegger könnte jetzt etwa folgendermaßen argumentieren: Daß jeder Mensch wisse, was gemeint sei, wenn von einem Randwagen die Rede ist, besage keineswegs, daß er sich auch über das Wesen eines Handwagens Klarheit verschafft habe. Im Gegenteil verhindere die unbeschwerte Anwendung des Wortes „Handwagen“ jegliches weitere Nachdenken über diesen Gegenstand. Was sei demnach ein Handwagen? Er sei zunächst ein Zeug, nämlich ein Fahrzeug. Daß er ein Zeug sei, bestimme ihn als zeughaft. In seiner Zeughaftigkeit diene er *dazu*, eine Last zu befördern. Er sei also seinem zeughaften Wesen nach ein „Dazu“. An diesem „Dazu“ bemerke ich aber Räder und eine Deichsel. Das „Dazu“ sei demnach „berädert“ und „bedeichselt“. Die Deichsel habe einen Griff, *um zu* ermöglichen, daß das „Dazu“ gezogen werden könne. Ihre Bestimmung sei also ein „Um-zu“. Als Zeug unterscheide sich der Wagen von anderen Gegenständen dadurch, daß er nicht gewachsen, sondern gemacht sei. Er sei ein „ungewachsenes“ Zeug. Wenn ich nun einen Handwagen sinnvoll als Zeug erfassen wolle, müsse ich also sagen: er sei ein ungewachsenes, berädertes Dazu mit einem bedeichselten Um-zu.

Das kann man nach Belieben variieren und sich für ein jedes Ding eigene Bestimmungen ausdenken. Nimmt man sich hierfür ein paar Jahre Zeit, läßt sich sogar ein ganzes philosophisches System [142] daraus machen. In einem solchen System treten dann Bestimmungen auf wie die folgende: „Das *vergessend-gegenwärtigende* *Gewärtigen* ist eine eigene ekstatische Einheit, gemäß der sich das uneigentliche Verstehen hinsichtlich seiner Zeitlichkeit zeitigt.“²⁸¹ Oder: „*Das aus dem Sich-vorweg entnommene Phänomen des Noch-nicht ist so wenig wie die Sorgestruktur überhaupt eine Instanz gegen ein mögliches existentes Ganzsein, daß dieses Sich-vorweg ein solches Sein zum Ende allererst möglich macht.*“²⁸²

²⁸⁰ Ein Ausdruck, den Husserl in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ öfter verwendet.

²⁸¹ SuZ, S. 339, Hervorhebung im Original.

²⁸² SuZ, S. 259, Hervorhebung im Original.

Was will es demgegenüber besagen, daß sich Heidegger einleitend für das „Ungefüge“ und „Unschöne“ des Ausdrucks, für „die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks“²⁸³ entschuldigt und meint: „... ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen.“²⁸⁴ Wem es so schwerfällt, „Seiendes in seinem Sein zu fassen“, daß er dazu die Sprache derartig mißhandeln muß, der sollte davon Abstand nehmen, nicht weil sich Seiendes in seinem Sein nicht fassen ließe, sondern weil er allem Anschein nach dazu nicht in der Lage ist. Wenn aber Heidegger neuerdings im Brief „Über den Humanismus“ über „Sein und Zeit“ sagt: „Das Einzige, was das Denken, das sich in ‚Sein und Zeit‘ zum ersten Mal auszusprechen versucht, erlangen möchte, ist etwas *Einfaches*“²⁸⁵, so mag, wer will, zum Beispiel im Heideggerschen „Simultaneismus“²⁸⁶ – für den sofort ein Beispiel folgt – etwas „Einfaches“ sehen, wir vermögen es nicht. Wir setzen noch einmal den Ausdruck für die Sorgestruktur hierher: „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“, und erinnern an unsere Analyse dieser Vortäuschung eines Erfassens eines leben-[143]digen Zusammenhangs, bei der sich diese von Heidegger selbst als „formal“ gekennzeichnete Wortschlange als krasser Egozentrismus enthüllte.

Heidegger ist keineswegs so bescheiden, wie er sich hinstellt, und keineswegs so einsichtig wie einer der führenden Maler des Expressionismus in Deutschland, nämlich Franz Marc, der in einem Brief vom 27. November 1915 folgendes sehr bezeichnendes Eingeständnis machte: „Durch Quints Leben“ (womit er die Hauptfigur in Gerhart Hauptmanns Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint“ meinte) „geht jene abstrakt reine Linie des Denkens, nach der ich immer gesucht habe und die ich auch immer im Geist durch die Dinge hindurch gezogen habe; *es gelang mir freilich fast nie, sie mit dem Leben zu verknoten, – wenigstens nie mit dem Menschenleben, (– darum kann ich keine Menschen malen).*“²⁸⁷

Die „abstrakt reine Linie des Denkens“, von der Marc in seinem Briefe sprach, ist nichts anderes als die phänomenologische Abstraktheit, die kein geeignetes Mittel darstellt, menschliches Sein zu erfassen. Dazu kann kein Expressionismus, weder der Farben und Formen noch der Sprache, verhelfen. Das Sein der Menschen besteht in ihren Beziehungen zueinander, es ist gesellschaftliches Sein. Sofern man unter „erfassen“ versteht, daß dieses Sein zur völligen Klarheit gebracht werden soll, gibt es keinen expressionistischen Weg zu ihm. Wer dessenungeachtet sich auf diesen Weg begibt, trifft in seiner künstlerischen oder sprachlichen Ausdrucksweise nicht das Wesentliche. Wir sahen das am Beispiel von Heideggers „Man“.

Franz Marcs Selbstzeugnis wirkt auch ehrlicher als Heideggers Erklärung in dem Brief „Über den Humanismus“. Marc gab zu, daß die „abstrakt reine Linie des Denkens“ ihm nicht dazu hat verhelfen können, menschliches Sein zu erfassen.

Dabei kam es ihm auf das Sein in genau der gleichen – verstiegenen – Weise an wie Heidegger: „Ich hab auch gar nie das Verlangen z. B. die Tiere zu malen, ‚wie *ich* sie ansehe‘, sondern [144] wie sie *sind*, (wie sie selbst die Welt ansehen und ihr Sein fühlen).“²⁸⁸ Der Ausgangspunkt mit seiner in ihm liegenden Täuschung ist der gleiche bei dem expressionistischen Maler wie bei dem expressionierenden Philosophen.

Aber Marc hatte wenigstens ein Gefühl dafür, wie dieser Ausgangspunkt ihm den Weg zum menschlichen Leben versperrte. Freilich war er sich keineswegs klar darüber, daß er, um seine Unfähigkeit, Menschen zu malen, zu überwinden, den von ihm gesetzten Ausgangspunkt als völlig fehlerhaft verwerfen müsse. Immerhin befand er sich in einem Konflikt, den er in einem Brief vom 30. Juli 1915 mit folgenden Worten zu erkennen gab: „Was heute alles geschieht, werden die Völker nie vergessen; der Boden für

²⁸³ SuZ, S. 38 u. 39.

²⁸⁴ SuZ, S. 39, Hervorhebungen im Original.

²⁸⁵ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 21, Hervorhebung von mir.

²⁸⁶ „Der Simultaneismus ist etwa ein solches leeres und formales äußerliches Mittel, den fehlenden inneren allseitigen Zusammenhang durch ein äußerliches Nebeneinander von assoziativ zusammengefaßten Wörtern zu ersetzen“ (Georg Lukács, „Größe und Verfall‘ des Expressionismus“; in „Schicksalswende“, Berlin 1948, S. 230).

²⁸⁷ Franz Marc, „Briefe aus dem Feld“, Stollhamm/Berlin 1948, S. 112, Hervorhebung vor der Klammer von mir, in der Klammer im Original.

²⁸⁸ Ebenda, S. 62, Hervorhebungen im Original.

die großartigste Bewegung des vierten Standes wird heute bereitet aber *thätig begeistern mich auch diese Vorgänge nicht*. Die Kunst zieht eine andere Straße ins ewige Leben.“²⁸⁹ Völlig unvermittelt stehen politische Einsicht und idealistische Kunstauffassung dicht neben- und gegeneinander. Eine wahre und eine falsche Theorie prallen aufeinander, aber die falsche Theorie gewinnt die Oberhand, weil die Tätigkeit dieses Künstlers sich der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft gegenüber verschloß.

Allerdings hemmte ihn dies auch in seiner künstlerischen Produktion; er konnte keine Menschen malen. Die Menschen ziehen auf den Straßen des Lebens, ihr Sein besteht in ihren Beziehungen zueinander, es ist gesellschaftlichen Sein. Die Straßen des Lebens führen die Menschen zusammen und führen sie gegeneinander, es gibt keine anderen Straßen für den Künstler – und auch nicht für den Philosophen. Marc verstummte künstlerisch in dieser Situation. Aber Heidegger redete. Heidegger löste den Konflikt, da er ja von der „Bewegung des vierten Standes“ ungleich weniger verspürte als Marc, auf seine Weise, indem er sich tätig begeisterte für die faschistische Barbarei. Das läßt seine expressionistischen Entstellungen minder naiv-unschuldig und mehr politisch-verfälschend erscheinen.

[145] Aus dem Blickwinkel jener Untersuchungen, denen Victor Klemperer die nazistische Sprache unterzogen hat²⁹⁰, fällt ein neues Licht auch auf gewisse Eigenheiten der Heideggerschen Sprache. In dem Kapitel „Interpunktion“ kommt Klemperer zu der Feststellung, daß das charakteristische Interpunktionszeichen des nazistischen Sprachstils die „ironischen Anführungszeichen“²⁹¹ sind.

Mit solchen ironischen Anführungszeichen ist Heideggers „Sein und Zeit“ durchsetzt. Mit Hilfe solcher Anführungszeichen kann man rasch, verachtungsvoll und von oben herab ohne weitere Begründung bequem ablehnen, was einem nicht paßt. Diktatorisch und ohne viel Federlesens bewertet man durch den Gebrauch der ironischen Anführungszeichen Philosophen, Systeme, Disziplinen mit einem Schlage in abschätzigem Sinne. So spricht Heidegger zum Beispiel „von der nachhinkenden ‚Logik‘, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre ‚Methode‘ untersucht“²⁹². Oder: „Was er aber bei diesem ‚radikalen‘ Anfang unbestimmt läßt ... (gemeint ist Descartes)²⁹³. Oder: „Die Griechen ... bestimmten sie ‚zunächst‘ als ‚bloße Dinge‘. Wir nennen das ... Seiende das *Zeug*.“²⁹⁴ Oder: „... ihr eigentlicher Fortschritt“ (gemeint ist der Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung) „vollzieht sich nicht so sehr in der Aufsammlung der Resultate und Bergung derselben in ‚Handbüchern‘, als in dem ...“ usw.²⁹⁵. Unzählige Male werden Welt, Natur, Subjekt, Objekt, subjektiv, objektiv, Realität und ähnliche Begriffe gebräuchlicher philosophischer Terminologie mit ironischen Anführungszeichen versehen. Sollte es Zufall sein, daß das charakteristische Interpunktionszeichen des nazistischen Sprachstils bei Heidegger so oft begegnet?

Auffällig sind auch Heideggers Schießstandausdrücke: „wobei [146] das Fragen ins Ziel kommt“²⁹⁶, „wie soll dieses Seiende ... gleichsam anvisiert werden?“²⁹⁷, „ein Anvisieren des Vorhandenen“²⁹⁸.

Bei alledem lebt aber Heidegger in der Illusion, als ginge seine Philosophie den Problemen konsequent auf den Grund. In expressionistischer Übertreibung steigert er also zum Beispiel das Wort „ursprünglich“, indem er von einer „ursprünglicheren Wiederholung der existenzialen Analyse“ spricht²⁹⁹.

In der gleichen Linie liegt die häufige Verwendung des Wortes „radikal“, mit dem Heidegger sein eigenes Herangehen an die philosophische Problematik kennzeichnet. Er redet also zum Beispiel von seiner „radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie“³⁰⁰ und meint, man müsse „radikal

²⁸⁹ Ebenda, S. 85, Hervorhebung von mir.

²⁹⁰ Victor Klemperer, „LTI. Notizbuch eines Philologen“, 2. Auflage, Berlin 1949.

²⁹¹ Ebenda, S. 79.

²⁹² SuZ, S. 10.

²⁹³ SuZ, S. 24.

²⁹⁴ SuZ, S. 68, Hervorhebung im Original.

²⁹⁵ SuZ, S. 9.

²⁹⁶ SuZ, S. 5.

²⁹⁷ SuZ, S. 15.

²⁹⁸ SuZ, S. 61.

²⁹⁹ SuZ, S. 331.

³⁰⁰ SuZ, S. 231.

aufklären“³⁰¹. Die ihm gegenüberstehenden Ansichten nennt er nicht „falsch“, sondern „vulgär“. Wir machten zum Beispiel mit dem „vulgären Verständnis der Geschichte“³⁰² Bekanntschaft oder mit dem „vulgären Seinsverständnis“.

Die häufige Verwendung der Worte „radikal“ und „vulgär“ entspricht ebenfalls durchaus faschistischem Brauch. Den eigenen scheinradikalen Standpunkt bezeichnet man, um sich eine neuartige und revolutionäre Note zu verleihen, als, radikal; den Gegner dagegen stempelt man zum verächtlichen Untermenschen.

Im ganzen genommen ist Heideggers Sprachstil der einer expressionistisch geformten Code-Sprache mit faschistischen Einschlägen.

Den meisten Menschen dürfte es bei der ersten Begegnung mit Heidegger so gehen, wie es Christian Morgenstern in seinem Gedicht „Das böhmische Dorf“ schildert:

„Palmström reist, mit einem Herrn v. Korf.
in ein sogenanntes böhmisches Dorf. [147]

Unverständlich bleibt ihm alles dort,
von dem ersten bis zum letzten Wort.

Auch v. Korf (der nur des Reimes wegen
ihn begleitet) ist um Rat verlegen.“

Leider glauben sie jedoch, sich einer solchen Einsicht schämen zu müssen, und so verfallen sie in den Fehler, den Morgenstern in den beiden abschließenden Strophen so köstlich karikiert:

„Doch just dieses macht ihn blaß vor Glück.
Tief entzückt kehrt unser Freund zurück.

Und er schreibt in seine Wochenchronik:
Wieder ein Erlebnis voll von Honig!“

Stellen wir zum Abschluß noch einmal zwei Zitate aus Heideggers Brief „Über den Humanismus“ hintereinander: „Sein erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm.“³⁰³ Und: „Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens. Das Denken sammelt die Sprache in *das einfache Sagen*.“³⁰⁴

Es scheint, als ob Heidegger mit sich selbst „Palmström über das böhmische Dorf“ spielte.

3. Inkonsequenzen

In vielen seiner Inkonsequenzen ist Heidegger befangen, ohne ihrer gewahr zu werden. Dies gilt vor allem von seinem Anspruch, auf einer Seinslehre des menschlichen Daseins in Gestalt der von ihm inaugurierten Fundamentalontologie nicht nur die gesamte Philosophie, sondern auch die Wissenschaft aufbauen zu können. Er behauptet von sich, grundlegend das Wesen des menschlichen Daseins gedeutet zu haben, obwohl sein Ansatz zweierlei übersieht: daß menschliches Dasein sich nicht aus der Perspektive des Einzeldaseins (der „Jemeinigkeit“) begreifen läßt und daß es nicht als [148] Zustand, sondern in seiner Lebendigkeit als Tätigkeit existiert. Seine metaphysische Monomanie versperrt ihm jedes auch noch so geringe Verständnis für dialektisches Denken. Unfaßbar wäre für ihn der Gedanke, daß die Menschen als Individuen und zugleich als gesellschaftliche Wesen existieren, daß Dasein das in allem Wechsel Bleibende und zugleich das ständig sich Verändernde meint. In seiner Verstiegtheit ist er unzugänglich dafür, „daß das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie sie *sind*, hierbei mit sich selbst in Widerspruch gerät“³⁰⁵.

³⁰¹ Ebenda, Hervorhebung im Original.

³⁰² SuZ, S. 378.

³⁰³ Heidegger, „Über den Humanismus“, S. 44.

³⁰⁴ Ebenda, S. 45, Hervorhebung von mir.

³⁰⁵ Diese Hegel-Stelle hat Lenin exzerpiert und mit der Bemerkung „Sehr richtig!“ versehen (Lenin, „Aus dem philosophischen Nachlaß“, S. 161).

Mit sich selbst kommt Heideggers Denken öfters in Widerspruch, sei es, daß die „existenziale Interpretation des Todes“ ... „vor aller Biologie und Ontologie des Lebens“ liegen soll³⁰⁶, womit also der Vorrang der ontologischen Problematik vor der ontischen herausgestellt wird³⁰⁷, sei es, daß an einer späteren Stelle umgekehrt der Vorrang des Ontischen vor dem Ontologischen betont wird³⁰⁸.

In gleicher Weise ist das „eigentliche Selbst“ einmal die existentielle Modifikation des „Man-selbst“ (so lernten wir es kennen), ein anderes Mal das „Man-selbst“ eine existentielle Modifikation des „eigentlichen Selbst“³⁰⁹, gerade wie es gebraucht wird.

Husserls irreführende These vom „Leben im Erkenntnisakt“ wurde, wie wir gesehen hatten, von Heidegger im Begriff der Existenz und in den sogenannten Existentialien weitergeführt. Aber mit der metaphysischen Starrheit seines Existenzbegriffs erregt er just dort Anstoß, wo man es am wenigsten vermuten würde. Karl Jaspers kanzelt ihn an einer weniger bekannten Stelle in seiner „Psychopathologie“ in Grund und Boden. Zwar spricht er Heideggers „konkreten Ausführungen“, das heißt seinen Ansichten über das „Man“, einen gewissen Wert zu, denn diese decken sich mit [149] seiner eigenen geringschätzigen Auffassung über die „Masse“. Jedoch die gesamte Anlage der Heideggerschen Philosophie hält Jaspers „im Prinzip für einen *philosophischen* Irrweg. Denn er führt den Mitgehenden statt zum Philosophieren zum Wissen eines Totalentwurfs des Menschseins.“³¹⁰ Obwohl zwischen Heidegger und Jaspers im grundsätzlichen Wesen ihres Philosophierens kein Unterschied besteht, denn Jaspers ist genau wie Heidegger Vertreter der gleichen imperialistischen Ideologie, erwähnen wir dieses Urteil dennoch, weil es zeigt, wie durch den Streit über „Auffassungen“ von der Sache selbst abgelenkt wird.

An manchen anderen Stellen bemerkt sich Heidegger selbst in einer schlechten Position und wehrt sich halsstarrig gegen die selbstverständlichen Folgerungen, die aus seiner Art zu philosophieren gezogen werden müssen. Er bestreitet, daß sein Daseinsbegriff „eine solipsistische Isolierung des Daseins“ beziehungsweise „eine egoistische Aufsteigerung desselben“ enthalte.³¹¹ Er gibt aber an dieser Stelle keine Erklärung dafür, wieso das Dasein dann des Mitseins mit anderen entbehren könne. Wer das Dasein eines Menschen überhaupt denken kann ohne das Dasein anderer, hat sich auf den Boden des philosophischen Solipsismus gestellt. Hinzu kommt, daß Heidegger anscheinend vergessen hat, daß er früher selbst von seinem „existenzialen ‚Solipsismus‘“³¹² geredet hat. Wenn er „Solipsismus“ in Anführungszeichen setzt, so entspringt dies seiner philosophisch unzureichenden Auffassung dieses Begriffs. „Weltlos“, wie er meint, braucht das Subjekt durchaus nicht zu sein, es genügt zur Kennzeichnung seiner solipsistischen Einstellung vollkommen, daß dieser sogenannte „existenziale ‚Solipsismus‘ das Dasein ... vor *seiner* Welt ... bringt“³¹³.

[150] Auch seine Identifikation von Sein und Nichts läßt sich nicht anders denn als Nihilismus erklären, mag er sich auch noch so sehr dagegen sträuben.

Absurd ist es ferner, auf der These: „Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste“³¹⁴, eine Fundamentalontologie des Daseins aufzubauen. Wenn Sein vom Typus des Daseins zwar ontisch das Nächste, ontologisch aber das Fernste sein soll, dann muß der Einsatz der ontologischen Forschung beim Fernsten den Eindruck hervorrufen, daß diese These nicht stimmen kann. Das „ontologisch Fernste“ meint das Sein. Beim Sein hat die Analyse einzusetzen, aber nachdem über zwanzig Jahre seit dem ersten Erscheinen von „Sein und Zeit“ vergangen sind, ist an Stelle der damals versprochenen Fortsetzung von „Sein und Zeit“ (der zweiten Hälfte) die uns schon bekannte

³⁰⁶ SuZ, S. 247, Hervorhebung von mir.

³⁰⁷ Vergleiche auch: SuZ, S. 246.

³⁰⁸ „Die anfangs nur ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur weil dessen Grund auf eine ontische Möglichkeit des Daseins zurückgeht“ (SuZ, S. 309).

³⁰⁹ „Dieses ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst“ (SuZ, S. 317/318).

³¹⁰ Karl Jaspers, „Allgemeine Psychopathologie“, Berlin und Heidelberg 1946, S. 649, Hervorhebung im Original.

³¹¹ Heidegger, „Vorn Wesen des Grundes“, S. 35.

³¹² SuZ, S. 188.

³¹³ „Dieser existenziale ‚Solipsismus‘ versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor *seiner* Welt als Welt und damit es selbst *vor sich selbst* als In-der-Welt-sein bringt“ (ebenda, Hervorhebungen von mir).

³¹⁴ SuZ, S. 15 und S. 311.

Definition des Seins geliefert worden: „Was ist das Sein? – Es ist Es selbst.“ Das Sein ist das Sein! Ist also „Sein und Zeit“ demnach eine Analyse des Daseins, oder nicht vielmehr eine bloße Analyse des „Da“, des sowohl ontisch als auch ontologisch Nächsten?

Schließlich erweckt der Titel einer Fundamentalontologie Erwartungen hinsichtlich einer Darstellung objektiver Sachverhalte. Zumal Heidegger dies noch unterstreicht durch sein Programm: „Der Titel ‚Phänomenologie‘ drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: ‚zu den Sachen selbst!‘“³¹⁵ (Wie Heidegger die wahren Sachverhalte verstellt, braucht nicht noch einmal auseinandergesetzt zu werden, darüber haben wir ausführlich gehandelt.) Aber, wie ist der eigene Widerspruch Heideggers zu dieser programmatischen These aufzufassen, wenn er Kant den Vorwurf macht, eine „thematische Ontologie des Daseins“ nicht ausgebildet zu haben? Diese setze er, Heidegger, sich zur Aufgabe und verstehe darunter, „Kantisch gesprochen“, eine „ontologische Analytik der *Subjektivität des Subjekts*“³¹⁶.

[151] Es ist, als ob der subjektive Idealismus Heideggers, weil er sich in der Welt nicht zurechtfindet, auch keine innerliche Konsequenz aufbrächte.

4. Versteckte und offene Abwehrtendenzen

Nur scheinbar klar und auch wiederum nur scheinbar rätselhaft nimmt sich in Heideggers Munde der Satz aus: „Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis des Seins.“³¹⁷ Wieder stoßen wir auf seine objektiv idealistische Ader; jedoch hat er unter „Ereignis des Seins“ jeweils Verschiedenes verstanden. Was er früher „Nichten“ nannte und später „Hüten“, belegte er in seiner Rektoratsrede des Jahres 1933, als dürfe er endlich bei Namen nennen, was er so lange als Geheimnis bewahrt hatte, mit unvergleichlich deutlicheren Ausdrücken: „Und die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur ..., sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewährung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins.“³¹⁸ Diese eindeutige Sprache der Rektoratsrede entschlüsselte die Zweideutigkeit von Heideggers philosophischer Ausdrucksweise.

In diesem Zusammenhang muß eine ebenso merkwürdige wie unzutreffende Beurteilung Heideggers erwähnt werden, die von dem bereits genannten Julius Kraft herrührt: „Heidegger begnügt sich mit dem Zeug, das sich selbst offenbart, und mag damit Lesern, die nach marxistischer oder überhaupt wissenssoziologischer Methode die Erkenntnis für einen Überbau der Produktionsverhältnisse, der Klassenlage halten, das beglückende Bewußtsein einer ontologischen Vertiefung ihrer soziologischen Fiktionen verschaffen.“³¹⁹

Wie wir nachweisen konnten, ist gerade die Umweltanalyse Heideggers mit ihren Betrachtungen über das Zeug nicht nur marxistischen Gedankengängen so fremd wie nur denkbar, sondern hat überdies eine dem Marxismus entgegenstehende, ausgesprochen feindliche Tendenz. Noch mißverständlicher, als es bei Kraft geschehen ist, kann Heidegger wohl kaum aufgefaßt werden. Das Zeug stellte sich uns als eine eigene von Heidegger erfundene Kategorie dar, die zur Ablenkung von dem zu seiner Herstellung notwendigen Prozeß nützlich ist. Wie konnte es zu einem solchen Mißverständnis wie dem von Kraft kommen?

Heidegger war Universitätslehrer. Was er sagte und schrieb, richtete sich vornehmlich an eine studierende Jugend, die aus dem Bürgertum kam. Der Prozeß der Proletarisierung, besonders des Kleinbürgertums, wie ihn Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“ beschreiben³²⁰, machte sich bei einem nicht geringen Teil der akademischen Jugend bemerkbar. Diese Jugend war, vom Standpunkt der herrschenden Klasse aus betrachtet, ideologisch höchst gefährdet. Sie stand in einem Strudel gesellschaftlicher Entwicklung, in dem sich Marxens Wort „Es ist nicht das Bewußtsein der

³¹⁵ SuZ, S. 27.

³¹⁶ SuZ, S. 24, Hervorhebung von mir.

³¹⁷ Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 43.

³¹⁸ Heidegger, „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, S. 13.

³¹⁹ Kraft, „Von Husserl zu Heidegger“, S. 101.

³²⁰ „Die bisherigen kleinen Mittelstände, die kleinen Industriellen, Kaufleute und Rentiers, die Handwerker und Bauern, alle diese Klassen fallen ins Proletariat hinab ...“ (MEW Bd. 4, S. 469).

Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“³²¹ an ihnen bewahrheitete.

Wenn sie über die Einsicht in ihre eigene Lage zu einer Einsicht über die gesellschaftlichen Zusammenhänge im ganzen gelangten, dann war die mögliche Loslösung von den Ansichten der herrschenden Klasse vorbereitet. Daß immer wieder einige den Anschluß an die revolutionäre Klasse des Proletariats vollzogen³²², konnte die [153] herrschende Klasse nicht verhindern. Unter den gegebenen Umständen aber mußte ihr daran gelegen sein, die Wirkungsmöglichkeit fortschrittlicher Gedanken weitgehend zu beschränken und ihr :hemmend entgegenzutreten.

Die Universitäten boten hierzu ihre Hilfe, und die Lehrstuhlinhaber für Philosophie waren so gut wie ausnahmslos mit der herrschenden Klasse verbündet. Daß jeder Fachphilosoph seine eigene Richtung vertrat, ließ jede Schattierung der bürgerlichen Klassenlage zu ihrem Recht kommen.

In diesen Kreis trat Heidegger 1915 als 26jähriger Privatdozent ein. Nach seiner ersten Buchveröffentlichung ließ er sich zunächst elf Jahre Zeit, während deren er mit sicherem Blick für das, was als modernstes Erfordernis der Philosophie „in der Luft lag“, seinen philosophischen Modeerfolg „Sein und Zeit“ niederschrieb.³²³ Daß diese Schrift als höchst aktuell in Fachkreisen Geltung errang, beweisen die eingangs zitierten Stimmen, die von der bürgerlichen Linken bis zur äußersten Rechten reichten: Fritz Heinemann stand der SPD-Ideologie nahe, Otto Friedrich Bollnow setzte sich 1933 entschieden für die Politisierung der deutschen Universitäten im faschistischen Sinne ein³²⁴, und Georg Misch bewegte sich in der Mitte zwischen beiden. Der durchschlagende Erfolg erklärte sich aus dem Empfinden aller dieser Kreise, daß man in der Heideggerschen Fundamentalontologie die modernste Waffe in Händen habe, um dem verhaßten Marxismus das Wasser abzugraben.

Vor einer demagogischen Verarbeitung von Gedankensplittern, die bei der Lektüre marxistischer Schriften haften geblieben waren, scheute Heidegger keineswegs zurück. Im politischen Leben der damaligen Zeit bot hierfür die Hitlerpartei das Muster, die sich ja durchaus nicht genierte, das Vokabular der revolutionären Arbeiter-[154]bewegung auszuplündern, soweit sie sich davon Nutzen erhoffte. Ein Teil der Bürgerlichen verstand solche Praktiken freilich nicht und schüttelte ahnungslos den Kopf. Zu ihnen gehörte Julius Kraft; für ihn sah Heidegger aus wie ein „schwarzes Schaf“, das aus den wohlumzäunten Hürden ausbrach. Was damals als Tadel gemeint war, wurde nach 1945 sogar bisweilen zum Anlaß genommen, Heidegger unter umgekehrtem Vorzeichen zu präsentieren.³²⁵ Heidegger selbst spricht mittlerweile, dem Zug der Zeit folgend, aber selbstredend ohne jedes Verständnis, offen von Marx.³²⁶

Eine genaue Durchprüfung von Heideggers „Sein und Zeit“ ergibt, daß er damals mindestens schon Georg Lukács' Schrift „Geschichte und Klassenbewußtsein“³²⁷ gekannt haben muß. Die eigentümlichen Schicksale dieser Schrift schildert Hans Mayer in einem Aufsatz über Georg Lukács.³²⁸ Wissenschaftler, die als fortschrittlich gelten wollen, wie am Beispiel Karl Mannheims nachgewiesen wird, verwerteten „Geschichte und Klassenbewußtsein“ für die eigene wissenschaftliche Arbeit, ohne Verfasser und Titel

³²¹ MEW Bd. 13, S. 9.

³²² „In Zeiten endlich, wo der Klassenkampf sich der Entscheidung nähert, nimmt der Auflösungsprozeß innerhalb der herrschenden Klasse, innerhalb der ganzen alten Gesellschaft, einen so heftigen, so grellen Charakter an, daß ein kleiner Teil der herrschenden Masse sich von ihr lossagt und sich der revolutionären Masse anschließt, der Klasse, welche die Zukunft in ihren Händen trägt“ (MEW Bd. 4, S. 471).

³²³ Zwischen der „Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus“, 1916, und „Sein und Zeit“, 1927, liegen keine Buchpublikationen, wohl aber 1923 die Berufung zum ordentlichen Professor in Marburg.

³²⁴ Man vergleiche seinen Aufsatz „Politische Wissenschaft und politische Universität“; „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung“, 9. Jahrgang, Leipzig/Berlin 1933, S. 486–494.

³²⁵ Man vergleiche „Philosophen-Kalender“, bearbeitet von Dr. Hans Saring, Berlin 1948, S. 103: „Man findet in Heideggers Philosophie Anklänge an Bergson, Kierkegaard, Nietzsche, Marx und Dilthey“ (Hervorhebung von mir).

³²⁶ Vergleiche Anmerkung 41. Was man davon zu halten hat, wird in der letzten Studie behandelt; man vergleiche S. 195–201 u. 228/229.

³²⁷ Georg Lukács, „Geschichte und Klassenbewußtsein“, Berlin 1923; man vergleiche Lukács' heutige Stellungnahme zu dieser Veröffentlichung in „Essays über Realismus“, S. 157/158.

³²⁸ Hans Mayer, „Georg Lukács“, „Ost und West“, 1948, Heft 12, S. 88–93.

anzugeben. Das Ergebnis konnte nur auf eine völlige Entstellung des Marxismus hinauslaufen. Heideggers Ambitionen näherten sich Lukács unter einem entgegengesetzten Vorzeichen. Wieweit er den Marxismus sonst von den Quellen her kannte, läßt sich aus seinen Schriften nicht ermitteln; denn die vorher zitierte Redeweise vom „Überbau einer Kultur“ aus der Rektoratsrede kann ebensogut vom Hörensagen übernommen sein. Fraglos lag ihm daran, den Marxismus wirksam zu bekämpfen, und ebenso fraglos mußte ihm Lukács als ein beachtenswerter philosophischer Antipode erscheinen.

[155] Um aber den Gepflogenheiten bürgerlicher Philosophie Genüge zu leisten und die sogenannte wissenschaftliche Neutralität nicht zu verletzen, polemisiert er gegen ihn, ebenso wie jene anderen ihn ausplünderten, ohne Quellenbelege. Dabei kann kein Zweifel bestehen, daß er an zwei Stellen von „Sein und Zeit“ auf und gegen den Grundgedanken des in Lukács' Buch enthaltenen Aufsatzes „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ Bezug nimmt. Unter Zurückweisung der Redeweise von einem Subjekt im philosophischen Sinne der Subjekt-Objektbeziehung heißt es bei Heidegger: „Jede Idee von ‚Subjekt‘ macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des *subjectum* ... *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die ‚Seelensubstanz‘ oder die ‚*Verdinglichung des Bewußtseins*‘ zur Wehr setzen mag.“³²⁹ Aus der damaligen philosophischen Literatur ist aber nur ein einziger eingehender Versuch der Auseinandersetzung mit dieser Problemlage bekannt, nämlich der von Lukács. An der soeben zitierten Stelle weiß man nicht recht, ob die Anführungszeichen, zwischen die „Verdinglichung des Bewußtseins“ gesetzt ist, als Zitatzeichen oder als ironische Anführungszeichen gelten sollen. Bei der zweiten Stelle können hierüber keine Zweifel bestehen: „Daß die antike Ontologie mit ‚Dingbegriffen‘ arbeitet, und daß die Gefahr besteht, das ‚Bewußtsein zu verdinglichen‘, *weiß man längst*.“³³⁰ Hier wirken die Anführungszeichen wie der Austausch eines ebenso hochmütigen wie verständnisvollen Augenzwinkerns: Man weiß unter sich schon, wovon und von wem da die Rede ist und gegen wen die Rede ist, aber wissenschaftlich ganz voll will man ihn nicht nehmen, gänzlich umgehen kann man ihn aber auch nicht, denn er gewinnt an Einfluß. Man ergreift den besten Ausweg, der sich in einer solchen Lage bietet: man deutet an. Dabei gewinnt man sogar noch in einer weiteren Hinsicht. Unter dem Anschein von Tendenzlosigkeit wird die nicht offen ausgesprochene, sondern verhüllt dargebotene Tendenz wirksam in Umlauf gesetzt. Durch das Vermeiden einer [156] direkten Polemik wird so erreicht, daß leicht, bei oberflächlicher Lektüre, der Eindruck entstehen kann, es werde mit der vorliegenden Philosophie etwas Ähnliches geboten wie an der Stelle, gegen die sich die Polemik im Grunde richtet. Vermeidet man nämlich die Nennung von Namen und quellenmäßigen Einzelheiten, so errichtet man die Grenzen weniger scharf und entschieden als bei einer offenen und klaren Bezeichnung der Gegner, und obwohl die Grenzen da sind, scheinen sich doch zahlreichere und leichtere Übergänge darzubieten. Solche Übergänge zu bauen, entsprach aber der ideologischen Absicht der Philosophie Heideggers. Wenn daran Wissenschaftler Anstoß nahmen, die die Spielregeln wissenschaftlicher Arbeit redlich handhabten und die sich in diesen tiefen Verfall ideologischer Praktiken nicht hineinversetzen konnten, so er wuchs daraus kein Schaden. Warfen sie Heidegger und Marx durcheinander, so war dies im Gegenteil eine gute Reklame für diese Pseudophilosophie und gleichzeitig die Bestätigung, daß sie ihrer Bestimmung, eine bestehende Lücke in der unter der Einwirkung marxistischer Gedankengänge brüchig werdenden Ideologie des Bürgertums auszufüllen, in der Tat entsprach.

Im Gegensatz zu diesem heimlichen Krieg steht Heidegger mit der Wissenschaft in offener Fehde, und zwar insoweit, als sie sich nicht unter die Oberherrschaft seiner Fundamentalontologie unterordnen lassen will. „Wissenschaftliche Forschung vollzieht die Hebung und erste Fixierung der Sachgebiete naiv und roh.“³³¹ Deutlich wird hier der Geringschätzung über den selbstverständlichen materialistischen Grundansatz jeder wissenschaftlichen Forschung Ausdruck verliehen. Die Schärfe des gefällten Werturteils läßt dabei die Bedeutung, die Heidegger seiner eigenen Philosophie beimißt, erkennen. Ohne Zugrundelegung, sagt er zwischen den Zeilen, seiner Fundamentalontologie keine wahrhaft begründete Wissenschaft!

³²⁹ SuZ, S. 46, 1. Hervorhebung im Original, 2. von mir.

³³⁰ SuZ, S. 437, Hervorhebung von mir.

³³¹ SuZ, S. 9.

Diese Zweckkomponente der Heideggerschen Schriften ist ihr gefährlichster Stachel, um so mehr, als er verborgen gehalten wird unter der Umkleidung in traditionelles philosophisches Gedankengut. In dieser Hinsicht ist der weiter oben erwähnte Aufsatz [157] von Georg Lukács³³² unkritisch und auch irreführend.³³³ Die Abgrenzung gegenüber Heidegger, wie sie Ernst Bloch in einem Aufsatz zur gegenwärtigen Lage in der Philosophie vornimmt³³⁴, ist bedeutend entschiedener, insofern Bloch herausstellt, daß weder mit Heidegger noch mit der Heideggerei eine Diskussion möglich sei. In bezug auf die Enthüllung und Bloßstellung der Heideggerschen Emotionalität läßt Bloch nichts unklar. Es ist aber bedauerlich, daß er der politischen Seite der Wirksamkeit Heideggers gar nicht nachspürt. Auf diese Weise kann das terminologische Eingehen auf die Kategorien seines Gegners Heidegger, dessen zentrale Rolle in der Gegenwartsphilosophie doppelt, nämlich sowohl in der Darstellung als auch in der ausführlich gehaltenen Kritik, unterstrichen wird, zu Mißverständnissen führen, die nicht in der Absicht Blochs gelegen haben dürften. Diese Gefahr scheint mir gegeben beim Eingehen auf die Kategorien „Überstieg“ und „Nichts“³³⁵.

[158] Schlägt denn nicht die „Logik des Nichts“³³⁶ immer und in jedem Falle in die Dialektik des Seins um, sobald man ihr zu Leibe zu rücken sucht? Die Emotionalität Heideggers ist der wissenschaftlichen Fragestellung so konträr, daß die Korrektheit der wissenschaftlichen Kritik unscharf werden muß, sobald der Versuch unternommen wird, diese Emotionalität, und sei es auch in einem berechtigenden Sinne, emotional beantworten zu wollen.

Das zeitweilige Vorgeben Heideggers, in ein „produktives Gespräch mit dem Marxismus“ kommen zu wollen, nennt Bloch „einen Tribut des Lasters an die Tugend“³³⁷. Muß man aber nicht vielmehr der Ansicht sein, daß hier ein offener Angriff gegen den Marxismus beabsichtigt ist, eine Vorbereitung einer neuen Heideggerschen Gaukelei, die darin besteht, daß Heidegger eines Tages versuchen wird, aus derjenigen „Dimension, innerhalb deren erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich ist“³³⁸, mit vorgeblichem „Sachverständnis“ den Marxismus zu widerlegen? Bei, der nicht wegzuleugnenden Wirkung Heideggers auf kleinbürgerliche Gemüter wäre dies die zu seiner bisherigen Haltung und Einstellung noch fehlende „Vervollständigung“ seines philosophischen Arsenal.

5. Verkenning des Bewußtseins

Heideggers ironisierende Polemik gegen die Verdinglichung des Bewußtseins ist so besonders fehl am Platze, weil er mit seiner Philosophie das handfeste Beispiel einer derartigen Verdinglichung gibt. Sein Daseinsbegriff stellt nichts anderes dar als eine zusammenfassende Vergegenständlichung seines eigenen Denkens. Heidegger interpretiert das von ihm Gedachte, den Inhalt seines Denkens, in Seinsweisen des Daseins um.³³⁹

³³² Lukács, „Heidegger redivivus“; man vergleiche Anmerkung 135.

³³³ Unter den vielen diesbezüglichen Stellen sei auf eine besonders hingewiesen: „Auch dies steht im engen Zusammenhang mit seinem Ausgangspunkt: mit dem Problem der Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft der Gegenwart, aufgeworfen von der Seite des unter ihren objektiv notwendigen, aber in ihrer Notwendigkeit unerkannten, Einwirkungen leidenden Subjekts“ (a. a. O., S. 57; bzw. S. 179). Man kann unmöglich behaupten wollen, daß Heidegger die Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft „zum Problem“ mache; denn er ist sich ihrer als kapitalistischer Gesellschaft ja gar nicht bewußt. Mit noch geringerem Recht aber kann man in Heidegger ein unter den Einwirkungen dieser kapitalistischen Gesellschaft „leidendes Subjekt“ sehen. Im Gegenteil, er ist ein unter den imperialistischen Verhältnissen schmarotzendes und nutznießendes Subjekt. In erster Linie leidet unter dem Kapitalismus das Proletariat; und deswegen ist es notwendig, daß es aus dem Zustand der Spontaneität den Weg zur Bewußtheit beschreite. (Man vergleiche hierzu W. K. Lenin, „Was tun?“, „2. Spontaneität der Massen und Bewußtheit der Sozialdemokratie“; LW Bd. 5, S. 383–389; J. W. Stalin, „Kurze Darlegung der Meinungsverschiedenheiten in der Partei“ und „Antwort an den ‚Sozialdemokrat‘“; Werke, Bd. 1, S. 77–112 und 138–149.) Lukács’ Stellungnahme zum Fall Heidegger ist wie an dieser so auch an vielen anderen Stellen seines Aufsatzes allzu konzilient.

³³⁴ Ernst Bloch, „Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie“; „Aufbau“, 1950, S. 401 ff. Ich beschränke mich auf speziell Heidegger betreffende Thesen.

³³⁵ Ebenda, S. 417/418.

³³⁶ Ebenda, S. 418.

³³⁷ Ebenda, S. 417.

³³⁸ Zitiert ebenda, S. 417.

³³⁹ Man vergleiche eine Stelle wie: „Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. *Sie ist das Dasein selbst*“ (Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 38, Hervorhebung von mir).

[159] Erschlichen wird die Täuschung, als ob es sich beim Dasein um menschliches Sein in seinen konkreten Beziehungen handele, durch die vermeintliche Umkehrung des „cogito sum“ in ein „sum cogito“ und die daran geknüpfte Frage nach dem Seinssinn des „sum“. Diese Frage bleibt, im Bannkreis des in dem „sum“ enthaltenen „ego“ befangen, gerichtet auf das Sein der „res cogitans“, das heißt eines „ego“, auf das Sein des Bewußtseins. Sie führt nicht nur keinen Schritt über Descartes hinaus, sondern im Gegenteil weit hinter ihn zurück. Descartes' Zweifel an der Welt und ihrem Sein hat nur methodischen Charakter³⁴⁰, er ist ein Gedankenexperiment, und Descartes bleibt sich dessen auch bewußt. Wegen dieses Zugeständnisses an die materialistische Denkweise wird Descartes von Heidegger mit dem Tadel bedacht, er habe „der ‚Welt‘ ihr Sein gleichsam zudiktirt“³⁴¹. Kein Drehen und Deuteln kann aber daran etwas ändern, daß ein dergestalt ausschließlich auf das Sein des „ego“ bezogenes Sein, auch wenn es Dasein genannt wird, nichts mit dem materiellen Dasein der Menschen in einer unabhängig von ihrem Bewußtsein existierenden objektiven Realität gemein hat, sondern daß dieses Sein, das Heidegger Dasein nennt, nur als Inhalt seines Bewußtseins aufgefaßt werden kann, als das Gedankendasein seines eigenen Denkens. Deswegen wird das menschliche Dasein auch nicht mehr als eine psychophysische Einheit oder ein psychophysisch Gedoppeltes im Sinne der bisherigen Schulphilosophie hingestellt, als Teilhaber an sozusagen zwei Welten, einer geistigen und einer materiellen, sondern das Physische wird von vornherein in das Psychische mit hineingenommen. Unter Vermeidung der bisherigen Terminologie werden dem menschlichen Dasein die Charaktere des „ontischen“ und des „ontologischen“ Seins zuerkannt. Aber das ontische Sein sei beim Menschen ontologisch: „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, daß es ontologisch ist.“³⁴²

[160] Diese Zuspitzung der philosophischen Problematik durch Heidegger ist geradezu dramatisch, und zwar tragikomisch, denn sie bringt, obzwar bis zur Unkenntlichkeit verschleiert und neutralisiert, den – allerdings vergeblichen – Versuch eines Wettlaufs der idealistischen Theorie mit der materialistischen zum Ausdruck, wobei die idealistische Theorie durch ein fast völliges Aufgeben der bisherigen Terminologie, mit Hilfe einer expressionistischen Umstellung der bisher üblichen Ausdrucksweise, gegenüber der durch die Ausbildung des dialektischen Materialismus durch Marx, Engels, Lenin und Stalin unvergleichlich geförderten und immer mehr erstarkenden materialistischen Theorie Boden zu gewinnen sucht. Die „Modernisierung“, die auf diese Weise erzielt wird, ist eine rein formale, denn die Gehalte der idealistischen Philosophie bleiben unverändert erhalten.

Das psychophysische Problem ist ein Scheinproblem, sobald man den infolge des idealistischen Vorurteils angesetzten Vorrang des Psychischen gegenüber dem Physischen und den dadurch hervorgegerufenen Anschein eines Bestehens zweier Welten, einer geistigen und einer körperlichen, aufgibt und in der richtigen Reihenfolge im Psychischen eine neue Qualität des Physischen, des Materiellen erblickt. Das Psychische beim Menschen kann nicht metaphysisch vom Physischen abgetrennt werden, das Denken ist eine Funktion des Gehirns.

Ganz ohne Zweifel deckt sich das, was Heidegger unter dem Ontischen verstanden wissen will, nicht mit dem, was man bisher unter dem Physischen verstand, das gleiche gilt in bezug auf das Ontologische und das Psychische; und doch versteht Heidegger durch seine ungewöhnliche Wortwahl auf unkritische Köpfe so suggestiv einzuwirken, daß in ihnen der Eindruck entsteht, als seien in der Schwebefindliche Probleme von ihm gelöst worden und als sei insbesondere – und dies ist ja, wie schon mehrfach betont, seine spezielle Absicht – der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus zugunsten einer „Fundamentalontologie“ zum Abschluß gebracht. Wenn er zum Beispiel sagt, daß das Ontische ontologisch sei, so ruft eine solche Ausdrucksweise unwillkürlich die Assoziation an die frühere Unterscheidung zwischen Physischem und Psychischem ins Bewußtsein und verführt zu einer Zustimmung, weil ja in der Tat das Psychische auf dem Physischen aufbaut. Wer sich aber einmal in diese Falle hat locken lassen, kommt nur schwer wieder heraus. Er ist zunächst der

³⁴⁰ Ausdrücklich heißt es bei Descartes: „Sodann untersuchte ich aufmerksam, was ich war, und sah, daß ich *fangieren* konnte, ich hätte keinen Körper, ferner, es gäbe weder eine Welt noch einen Ort, an dem ich wäre“ („Abhandlung über die Methode“, Leipzig 1948, S. 28, Hervorhebung von mir).

³⁴¹ SuZ, S. 96.

³⁴² SuZ S. 12.

ideologischen Suggestion Heideggers erlegen und wird nun von diesem immer weiter in die Irre geleitet.

Von einem ontischen Sein des Daseins spricht Heidegger auch nirgends im Sinne einer Annäherung dieses Seins an das Psychische. Im Gegenteil, das Ontische ist schlechthin abhängig vom Ontologischen und damit die für idealistisches Philosophieren charakteristische Reihenfolge unverändert beibehalten. „Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt daran, daß es ontologisch ist“, ist nicht dahin zu verstehen, daß das Ontologische zum Ontischen hinzukäme, sondern bedeutet – dies sind die Merkwürdigkeiten, Schwierigkeiten und Heimtücken der Heideggerschen Terminologie – daß das Ontische ontologisch aufzufassen ist. Ontologisch heißt aber: „Verstehen“³⁴³.

In dreifacher Weise ist das ontische Dasein nach Heidegger ausgezeichnet: Es ist „durch Existenz bestimmt“³⁴⁴, das besagt aber nichts anderes, als daß es geistiges Sein sei; denn die Existenz als eine Möglichkeit des Daseins, „es selbst oder nicht es selbst zu sein“³⁴⁵, führt das Dasein in der Form der eigentlichen Existenz, wie bereits behandelt wurde, bis vor den Anruf des Gewissens, der aus dem Schweigen kommt, worin wir unbestreitbar Phantasmagorien eines gelangweilten Bewußtseins zu erblicken haben. Die zweite Auszeichnung lernten wir als das Ontologisch-Sein des Daseins soeben kennen, das hieß, daß das Dasein sich selbst verstehen kann, worin wir unzweifelhaft eine Bewußtseinstätigkeit zu erblicken haben. Und die dritte Auszeichnung des Daseins ist, daß es als „ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Onto-[162]logien“³⁴⁶ anzusehen ist, worin wir wiederum unabdingbar die Ausübung gedanklicher Tätigkeit zu erblicken haben.

Es ist also das Dasein von Heidegger gänzlich und völlig eingeschränkt auf den Bereich seiner mentalen Existenz, auf den Bereich des Bewußtseins.

Die konstitutiven Momente des Daseins sind „Befindlichkeit“ und „Verstehen“; Gestimmtsein und Nachdenken, Gefühl und Verstand³⁴⁷. Die Subjektivierung und Idealisierung des Daseins ist vollendet, aber der philosophische Karren rollt in den alten Geleisen.

Die Antwort auf die Frage nach dem Seinssinn des Daseins wird von einem als absolut gesetzten Bewußtsein erteilt, das als absolut gesetztes Bewußtsein sowohl die Frage stellt als auch sich selbst die Antwort gibt. Der Weg zu diesem absoluten Bewußtsein verläuft über Franz Brentano, Edmund Husserl bis zu Heidegger. Wenn auch Husserl an den frühen Brentano anknüpft und seinerseits zu einer Ablehnung des Brentanoschen „Psychologismus“ fortschreitet, und die Brentano-Schule, repräsentiert durch Oskar Kraus. und Alfred Kastil, die Entstellung der Brentanoschen Lehren in der Auffassung Husserls entschieden zurückweist, so finden sich doch auch beim späten Brentano immer noch Ansatzpunkte für eine Weiterentwicklung seiner deskriptiven Psychologie zu einer Phänomenologie des Bewußtseins³⁴⁸. Husserl geht allerdings weit über Brentano hinaus, wenn er das absolute Bewußtsein als ein Überbleibsel der Weltvernichtung bestehen bleiben läßt³⁴⁹. Dieser Gedanke wird dann weitergeführt: „Also kein reales Sein, kein solches, [163] das sich bewußtseinsmäßig durch Erscheinungen darstellt und ausweist, *ist für das Sein des Bewußtseins* (im weitesten Sinne des Erlebnisstromes) *notwendig*.“³⁵⁰ Damit ist tatsächlich die Überschrift des § 49 der „Ideen ...“ phänomenologisch zur Darstellung gebracht, die lautet: „Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung“.

³⁴³ Man vergleiche: „Ontologisch-sein ... bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein“ (SuZ, S. 12).

³⁴⁴ SuZ, S. 13.

³⁴⁵ SuZ, S. 12.

³⁴⁶ SuZ, S. 13.

³⁴⁷ SuZ, § 29, „Das Da-sein als Befindlichkeit“, S. 134 ff., und § 31, „Das Da-sein als Verstehen“, S. 142 ff.

³⁴⁸ Man vergleiche zum Beispiel: „Das Denkende (Vorstehende, Urteilende, Wollende), das wir innerlich wahrnehmen, ist so, wie wir es wahrnehmen, aber die sog. äußere Wahrnehmung zeigt nichts, was so, wie es uns erscheint, wirklich ist“ (Franz Brentano, „Kategorienlehre“, Leipzig 1933, S. 296/297).

³⁴⁹ Man vergleiche zum Beispiel: „... daß das Sein des Bewußtseins ... durch eine Vernichtung der Dingwelt notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt würde“ (Husserl, „Ideen ...“, S. 115, Hervorhebung im Original).

³⁵⁰ Ebenda, Hervorhebungen im Original.

Wie gar nicht anders möglich, trägt die Übernahme dieses Bewußtseinsbegriffs durch Heidegger zu einer völligen Verwirrung ihr gutes Teil mit bei. Die verzückte Übersteigerung der eigenen Subjektivität zu einem absoluten Bewußtsein zieht die Objektivierung dieses Bewußtseins nach sich, was bei Heidegger die Bildung des Daseinsbegriffs veranlaßt. Es ist dies ein ähnlicher Vorgang, wie er in der modernen bürgerlichen Literatur zu beobachten ist.³⁵¹

Der erkenntnistheoretische Ansatz der Existenzphilosophie ist außerstande, das Subjekt-Objekt-Verhältnis im Vorgang der Selbsterkenntnis und im Vorgang der Erkenntnis überhaupt dialektisch zu erfassen. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt wird zugunsten des Subjekts aufgelöst.³⁵² Die Besonderheit des Heideggerschen Zweiges der Existenzphilosophie besteht darin, daß er mit dem Daseinsbegriff eine Scheinobjektivierung vorspiegelt, insofern er den Anschein zu erwecken sucht, als ob Dasein sich auf den ganzen Menschen in allen seinen Beziehungen erstreckte. Die aus Befindlichkeit und Verstehen erwachsenden „Verweisungszusammenhänge“ des Daseins sind aber nichts anderes als die Wiedergabe einer notwendig falschen Bewußtseinsspiegelung der Realitäten, weil diese Spiegelung nicht als solche erkannt und das Subjekt-Objekt-Verhältnis beiseite geschoben wird. Eine Phänomenologie des Daseins („*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*“³⁵³) [164] vertauscht die Bewußtseinsphänomene der objektiv realen Gegebenheiten mit den Vorstellungen und Erinnerungen über diese Phänomene.³⁵⁴

Heideggers Auffassung vom Dasein als einem Verhältnis zu sich selbst, als dem Verhältnis eines absoluten Bewußtseins zu seinen Inhalten gibt weder den Charakter des Bewußtseins richtig wieder, noch kann sie zu wahren Erkenntnissen über menschliches Dasein verhelfen. Sowohl Bewußtsein als auch menschliches Dasein werden von ihm in gründlich irreführender Weise dargestellt.

Den Abbildungscharakter des Bewußtseins verleugnet Heidegger grundsätzlich. Dieser Versuch, sich über die große Grundfrage nach dem Verhältnis des Denkens zum Sein hinwegzusetzen, läuft auf eine ebenso klägliche wie absurde Vernichtung des realen Seins, des Fundaments jeden Denkens hinaus. In Wahrheit kann das Bewußtsein „nie etwas Andres sein als das bewußte Sein“³⁵⁵, das Abbild eines außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von diesem befindlichen Seins. Wenn also Heidegger das Denken als „Ereignis“ [165] des Seins ausgibt, so darf man bei dieser quasi-materialistischen Ausdrucksweise nicht übersehen, daß Heidegger keineswegs den richtigen Sachverhalt in materialistischer Fassung im Auge hat, sondern ganz im Gegenteil hier seine Opposition zum Materialismus in eine raffinierte Wortwahl kleidet. Denn dieser Satz spricht nichts anderes aus als den Verzicht auf die Einsicht der Unabhängigkeit des erkannten Seienden vom erkennenden Bewußtsein. Das Denken als „Ereignis“ des Seins im Heideggerschen Sinne heißt das Denken zum Sein selbst zu machen, es als eine Verlängerung des Seins, aus demselben Stoff wie dieses gemacht, hinzustellen, heißt

³⁵¹ Man vergleiche: „Die höchste Entwicklungsstufe des Subjektivismus im modernen Roman (Joyce, Dos Passos) verwandelt auch tatsächlich das ganze Innenleben der Menschen in eine stehende, dinghafte Zuständigkeit. Sie nähert paradoxerweise den extremen Subjektivismus wieder der toten Dinghaftigkeit des falschen Objektivismus“ (Lukács, „Schicksalswende“, S. 162)

³⁵² Man vergleiche die Studie „Zum ethischen Problem bei Kierkegaard und Jaspers“.

³⁵³ SuZ, S. 35, Hervorhebung im Original.

³⁵⁴ „... die heute noch übliche Ansetzung von Erkennen als einer ‚Beziehung zwischen Subjekt und Objekt‘, die so viel ‚Wahrheit‘ als Leerheit in sich birgt“, erkennt Heidegger nicht an (SuZ, S. 60). Die daraus entspringenden Gefahren sieht er allerdings: Wenn wir so das Sein des Zuhandenen (Bewandtnis) und gar die Weltlichkeit selbst als einen Verweisungszusammenhang bestimmen, wird dann nicht das ‚substanzielle Sein‘ des innerweltlichen Seienden in ein Relationssystem verflüchtigt und, sofern Relationen immer ‚Gedachtes‘ sind, das Sein des innerweltlich Seienden in das ‚reine Denken‘ aufgelöst?“ (SuZ S. 67/88). Eine befriedigende Antwort auf diese Frage kann nicht erwartet werden, weil das „innerweltlich Seiende“ von vornherein schon ein der objektiven Realität entzogenes Seiendes ist, die ganze Frage also bereits in die Ebene des sogenannten „reinen Denkens“ gerückt ist. Die Antwort, die Heidegger gibt, fällt aber nicht nur wegen ihres unzureichenden Eingehens auf die tatsächliche Problematik auf, sondern klingt auch aus der Perspektive des phänomenologischen Ansatzes weniger wie eine Antwort als vielmehr wie eine Behauptung, deren Beweis uns Heidegger schuldig bleibt: „Dieses ‚Relationssystem als Konstitutivum der Weltlichkeit verflüchtigt das Sein des innerweltlich Zuhandenen so wenig, daß auf dem Grunde von Weltlichkeit der Welt dieses Seiende in seinem ‚substanziellen‘ ‚An-sich‘ allererst entdeckbar ist“ (SuZ, S. 88). Damit sagt Heidegger nur: Wo du ‚ja‘ sagst, dort sage ich ‚nein‘, und damit basta; ohne aber sein ‚nein‘ im geringsten zu begründen.

³⁵⁵ MEW Bd. 3, S. 26

das Denken zum Sein als Dasein werden zu lassen. Sein Spott über den Materialismus des Parmenides kehrt sich gegen ihn selbst; denn sein Idealismus ist im Hinblick auf die zwischen beiden liegende Zeitspanne wesentlich einseitiger als der noch ratlose Materialismus des Parmenides. Vor allen Dingen ist es jenen alten Philosophen niemals eingefallen, das natürliche Sein des Menschen aus ihren philosophischen Betrachtungen auszuschalten. Heidegger haut mit solcher Stärke in die Kerbe einer modern gewordenen gegensätzlichen Trennung von Natur und Geschichte, daß die Natur gänzlich abgespalten wird und von der Geschichte noch Fortschritt und Entwicklung mit abgehackt werden. Der Mensch hat aber, wie Marx und Engels bereits vor über hundert Jahren sagten, „immer eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte vor sich“³⁵⁶. Dieser allseitige Zusammenhang des menschlichen Daseins ist bei Heidegger gänzlich aufgegeben. Sein Dasein, das den Anspruch erhebt, das „Seiende im Ganzen“ jeweils zu ergreifen, wirkt zwerghaft verkümmert und grotesk beschränkt angesichts der Aspekte, die die marxistische Philosophie eröffnet.

Zwei ihrer Thesen sucht Heidegger auf seine Art außer Kraft zu setzen, nämlich einmal, daß das Bewußtsein „von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt“³⁵⁷, und zum anderen, daß „das Sein der Menschen ... ihr wirklicher Lebensprozeß“³⁵⁸ ist. Mit der [166] Gegenüberstellung von uneigentlichem Dasein (dem „Man“) und eigentlichem Dasein (dem eigentlichen Selbst) vermeint Heidegger einen Ausweg aus der ihm peinlichen Verhaftung des Menschen in die gesellschaftlichen Beziehungen gefunden zu haben. Jedoch wird er in seinem Bemühen, das Bewußtsein aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang herauszulösen, gegen seinen Willen, ein Opfer der unbestreitbaren und unwiderlegbaren Tatsache der Gesellschaftlichkeit des Bewußtseins. Anstatt den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang zu erfassen, beschreibt er lediglich einen Ausschnitt der Verhältnisse, wie sie unter den Bedingungen des Imperialismus bei der bürgerlichen Klasse anzutreffen sind. Dort aber, wo er den individuellen Menschen im Kern seiner Subjektivität wiederzugeben vorgibt, malt er uns das Bild eines gewissenlosen, antihumanistischen Herrenmenschen, das sich uns als das Produkt bürgerlicher Anschauungen im imperialistischen Stadium der bürgerlichen Gesellschaft vor Augen stellt. Dieses Bewußtsein bewegt sich also ganz, und gar in den durch seine Klassenlage gesetzten Grenzen.

Dieses Bewußtsein kennt natürlich auch nicht das Wahrheitskriterium der Praxis, sondern relativiert die Wahrheit auf das jeweilige Subjekt und verengert sie danach unter der Voraussetzung der Zugehörigkeit dieses Subjekts zur herrschenden Klasse zu einer Klassenwahrheit, aber mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit.³⁵⁹

Die mit dem Bewußtsein gegebene Möglichkeit, die Wirklichkeit zu verändern, wozu allerdings die Wirklichkeit und die in ihr wirkenden Gesetze erkannt und anerkannt werden müssen, wird nicht zur Sprache gebracht. Statt dessen wird infolge der Klassenbeschränktheit des Bewußtseins bei Heidegger das durch die objektive Wirklichkeit im Bewußtsein erzeugte Bild dieser Wirklichkeit so lange einer phänomenologischen Reduktion unterzogen, bis es gereinigt von den Schlacken unangenehmer Wahrheiten zur ideologischen Beeinflussung einer heranwachsenden bürgerlichen Jugend dienen kann. [167]

IV. Unidealistische Metaphysik?

Mit der Frage, ob man in bezug auf Heideggers Philosophie von einer unidealistischen Metaphysik sprechen könne, treten wir in die aktuelle Auseinandersetzung zwischen materialistischem und idealistischem Philosophieren ein.

Heidegger selbst glaubt die Metaphysik überwunden zu haben. Das stimmt nicht einmal, wollten wir uns seiner eigenen Terminologie bedienen. Es stellt sich nämlich heraus, daß er, in seiner eigenen Terminologie beim Wort genommen, die angezeigten Lösungen schuldig bleibt. So heißt es bei ihm: „Die Frage ‚Was ist Metaphysik?‘ fragt über die Metaphysik hinaus. Sie entspringt einem Denken,

³⁵⁶ Ebenda, S. 43.

³⁵⁷ Ebenda, S. 31.

³⁵⁸ Ebenda, S. 26.

³⁵⁹ Man vergleiche: „Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhafter daseinsmäßiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins“ (SuZ, S. 227, Hervorhebung im Original).

das schon in die Überwindung der Metaphysik eingegangen ist.³⁶⁰ Er definiert aber Metaphysik folgendermaßen: „Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.“³⁶¹ Über die Frage nach dem Dasein kommt er jedoch nicht hinaus: „Jede Frage nach dem Sein eines Seienden und gar die Frage nach dem Sein desjenigen Seienden, zu dessen Seinsverfassung die Endlichkeit als Seinsverständnis gehört, ist aber *Metaphysik*.“³⁶² Mit diesem „... gar die Frage nach dem Sein desjenigen Seienden, zu dessen Seinsverfassung die Endlichkeit als Seinsverständnis gehört ...“ ist das von ihm sogenannte Dasein gemeint. Damit ist zunächst einmal von ihm selbst jede Zugangsmöglichkeit zur Unendlichkeit des Seins versperrt. „Überwindung der Metaphysik“ hieße demnach, das Sein in seiner Unendlichkeit zu erfahren. Das könnte nur einem „Übersteigen“ der Möglichkeiten des Daseins gelingen. Er deutet das an, indem er, besonders in „Vom Wesen der Wahrheit“ und im Brief „Über den Humanismus“ nur noch von „Ek-sistenz“ an Stelle von „Existenz“ spricht. Aber was ist der Erfolg eines derartigen „Ek-sistierens“, einer Existenz in der Transzendenz, die sich mehr zutraut, als sie vermag, [168] denn sie kann ja die Hüllen der Endlichkeit per definitionem Heideggers nicht abstreifen? Daß das Sein als ein unendlich ferner, unfaßbarer Punkt im brausenden Meer des Nichts versinkt! Die uns schon bekannte Tautologie „Das Sein ist Es selbst“ kann doch nicht als ernsthafte Aussage einer Überwindung der „Metaphysik des Daseins“ im Heideggerschen Sinne angesprochen werden. Von uns aus gesehen, liegt in der letzten Äußerung ein durch die Wucht der Tatsachen erzwungener bloßer Versuch – nicht mehr! nur ein heuchlerischer Versuch! – der Anerkennung einer objektiven Realität vor, wobei dieser Versuch in einem absolut gesetzten Agnostizismus ertrinkt. Wieweit hier Kantianismus mit im Spiele ist, wird sich noch ergeben.

Heideggers philosophische Position ist sowohl idealistisch als auch metaphysisch. Sie ist idealistisch, weil er die objektive Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntnis abstreitet³⁶³, sie ist idealistisch aus der Eigenart seines Philosophierens, das er selbst als „metaphysisch“ bezeichnet; sie ist ferner aber auch metaphysisch, weil er, anstatt den Zusammenhängen nachzuspüren, diese aufzulösen bestrebt ist (wenn er zum Beispiel das Dasein aus dem uneigentlichen des alltäglichen Zusammenhangs in die Isolation des eigentlichen Daseins zu steigern sich bemüht), weil er das „Man“ als Grundkategorie einer unveränderlichen Gesellschaft einführt, womit er die Entwicklungsmöglichkeiten der Gesellschaft ebenso übersieht wie die Widersprüche, die der bürgerlichen Gesellschaft eigen sind.

Heideggers eigenes Sträuben gegen eine Einordnung in das Lager der idealistischen Philosophie ist ebenso bezeichnend wie die Auffassung einiger seiner Interpretatoren, die seinen angeblichen Realismus unterstreichen.

Bekannt ist die ins Leere treffende Polemik der bürgerlichen Philosophen gegen einen unzeitgemäßen Materialismus, zu dem der Materialismus der französischen Aufklärer oder der Vulgärmaterialismus Vogts, Moleschotts und Büchners als Muster dient. [169] Als ob diese in so gut wie jeder philosophischen Schrift aus dem idealistischen Lager vorgetragenen Angriffe gegen einen – noch dazu falsch verstandenen Materialismus – inzwischen zum gewünschten Erfolg geführt hätten, geht man neuerdings dazu über, beim Unterscheiden von einzelnen philosophischen Richtungen den Materialismus gänzlich zu verschweigen. Man bemüht sich, es so hinzustellen, als wäre er überhaupt nicht mehr als eine ernst zu nehmende philosophische Richtung anzusprechen.³⁶⁴ Aber interessanterweise verbindet

³⁶⁰ Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 39, Hervorhebung im Original.

³⁶¹ Ebenda, S. 38.

³⁶² Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 220, Hervorhebung im Original.

³⁶³ Man vergleiche: „Die Philosophie kann nie am Maßstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden“ (Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 38).

³⁶⁴ Ein Musterbeispiel hierfür: „Wenn wir heute kritisch die Bestrebungen überschauen, die in der europäischen Philosophie der letzten Dezennien hervorgetreten sind: Pragmatismus und Positivismus, Neukantianismus und Neuhegelianismus, Lebensphilosophie und Intuitionismus, Neuthomismus und Ontologismus, kritischer Realismus und Immanenzphilosophie, Phänomenologie und Gegenstandstheorie, Anthropologie und Existenzphilosophie, Logistik und auf ihr aufbauende Metaphysik, wenn wir der Fülle der Namen“ ... „noch die Namen auch nur der Schulhäupter hinzufügen“ – dann, meint der Verfasser, könne die Konsequenz nur sein, daß auf Kant zurückgegangen werden müsse (Jürgen von Kempfski, „Kant und der Geist der europäischen Philosophie“; „Archiv für Philosophie“, Stuttgart 1947, I, S. 30). Alle kommen sie vor, bloß der Materialismus nicht!

sich mit dieser Haltung oft auch eine so bezeichnete Ablehnung des Idealismus, worunter dann meist der Idealismus der klassischen deutschen Philosophie verstanden wird.

In diesem Sinne werden von Johannes Pfeiffer³⁶⁵ Naturalismus (lies: Materialismus) und Idealismus als unzureichende philosophische Richtungen einander gegenübergestellt, wohingegen ein sogenannter Realismus menschlicher Existenz als philosophischer Ausweg am Beispiel von Heidegger und Jaspers aufgezeigt wird.

Theodor Steinbüchel³⁶⁶ sieht gar im Existentialismus einen „Überrealismus“ am Werk, den er auf den Zusammenbruch des deutschen Idealismus klassischer Prägung zurückführen zu können glaubt.

[170] Richtig hieran ist, daß die idealistische Philosophie, die so gut wie ausschließlich unter dem beherrschenden Einfluß Kants gestanden hat, zusammengebrochen ist. Das liegt aber nicht an den Epigonen. Nicht sie konnten den Riesen Kant entwurzeln, sondern infolge der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft geriet die ihrer. Blütezeit angemessene typisch bürgerliche Ideologie Kants mit den wahren Verhältnissen in Widerspruch. Das Erbe der deutschen klassischen Philosophie trat der dialektische Materialismus an. Solche Formulierungen wie die obigen sind falsch, weil noch in jeder Philosophie bürgerlicher Prägung ein Stück Kantscher Idealismus steckt. Und falsch im besonderen ist es, Heideggers Beziehung zu Kant abzustreiten. Dem steht sein Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“ entgegen, an dem ebenso charakteristisch ist, daß er es schrieb, wie die Art und Weise, wie er die Kantsche Lehre glaubte modifizieren zu müssen. An diesen Modifikationen sind die seit Kant innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft vorgegangenen Veränderungen abzulesen.

Das beherrschende Moment in der Kantschen Philosophie ist seine sogenannte „kopernikanische Wendung“, die deswegen so genannt wird, weil Kant selbst sie mit der durch Kopernikus verursachten Wandlung des geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild vergleicht. In Kants eigenen Worten lautet sie: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser [171] fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten ...“³⁶⁷

Diese kopernikanische Wendung Kants ist eine der wesentlichsten theoretischen Wurzeln der modernen bürgerlichen Ideologie, und nur im dialektischen und historischen Materialismus ist diese Wendung wirklich überwunden.

Verdeutlichen wir uns zweierlei: Was die kopernikanische Wendung besagt, und wie sie im Kopfe Kants zustande gekommen ist. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten“, sagt Kant und bringt damit die selbstverständliche und auch vom Materialismus anerkannte These des natürlichen Verlaufs des Erkenntnisprozesses zum Ausdruck. Denken wir an den vor uns stehenden Tisch im Zimmer; ohne das Vorhandensein dieses Gegenstandes bestünde keine Möglichkeit, über ihn Aussagen zu machen. Es wirkt der Gegenstand bestimmend auf meine Erkenntnis über ihn, was sich aus seiner von meinem Bewußtsein unabhängigen Existenz ergibt.

³⁶⁵ Johannes Pfeiffer, „Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers“, 2., verbesserte Auflage, Hamburg 1949.

³⁶⁶ Man vergleiche: „Das freilich ist die Tendenz dieses Philosophierens: illusionslos alle Illusionen vom Menschen aufzudecken, ein realistischer, vielleicht dürfen wir sagen: ein überrealistischer Wille zur nackten Wirklichkeit des Menschen. Überrealistisch, denn, so werden wir sehen, die Tendenz zur Aufdeckung der Kleinheit, Ohnmacht, ja Nichtigkeit des Menschen ist die vorwiegende. Sie wird aller Idealisierung des Menschen gegenüber so [170] sehr betont, daß – in manchen Formen des Existenzialismus wenigstens – für die Größe des Menschen kaum noch Raum bleibt“ (Theodor Steinbüchel, „Existenzialismus und christliches Ethos“, Bonn 1948, S. 14/15).

Und ferner: „Im engeren Blick der Philosophiegeschichte ist der Existenzialismus wie das Philosophieren über die Existenz die Reaktion auf den Zusammenbruch des idealistischen Lebensgefühls und der idealistischen Philosophie, die, zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts aufgeführt, dieses Jahrhundert in seinen geistigen Überzeugungen, seelisch-sittlichen und kulturellen Haltungen – so sehr sie auch verflacht wurden – weithin und namentlich in den Kreisen des Bürgertums bestimmt hatte“ (ebenda, S. 15/16).

³⁶⁷ Immanuel Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, Vorrede zur zweiten Auflage.

Wenn ich die Augen schließe, so behalte ich eine Vorstellung des Gegenstandes. Aus der Beachtung des Unterschieds zwischen bloß vorgestelltem und wirklichem Gegenstand folgt die Richtigkeit der von Kant zurückgewiesenen Erkenntnisthese. Den nur vorgestellten Tisch kann ich nach Belieben verändern, verkleinern, vergrößern, mit drei oder fünf Beinen versehen usw. Der wirkliche Tisch bedarf zu einer Veränderung meiner tätigen Einwirkung auf ihn. Kant dagegen meint, wir sollten „annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten“, und setzt sich mit dieser These in offenbaren Widerspruch zu einer wahrheitsgemäßen Auffassung des Erkenntnisvorganges. Es gibt doch aber zu denken, daß diese absurde Ansicht Anklang und Verbreitung finden konnte, ja, daß sie bis ins materialistische Lager hinein Verwirrung anzurichten imstande war.³⁶⁸

[172] Das von uns mit Absicht sehr einfach gewählte Beispiel des Tisches ist geeignet, das Problem aufzuklären. Denn ehe wir über diesen Tisch reden konnten, mußte er doch erst einmal hergestellt worden sein. Unter der Voraussetzung, es handle sich um einen guten und brauchbaren Tisch, ist seine Güte und Brauchbarkeit in der Geschicklichkeit eines Tischlers begründet. Hätte der Tischler, bevor er den Tisch anfertigte, nicht die Vorstellung des Tisches in seinem Bewußtsein gehabt, dann wäre überhaupt kein Tisch, und wäre die Geschicklichkeit des Tischlers unzureichend gewesen, dann wäre ein schlechter und unbrauchbarer Tisch entstanden. Niemals aber wäre es einem Tischler möglich, aus der Vorstellung eines Tisches einen Tisch herzustellen, wenn er sich diese Vorstellung nicht aus vorgegebenem Material bilden könnte.

Ohne objektive materielle Gegebenheiten gäbe es keine Vorstellungen, wie andererseits ohne die Vereinigung derartiger Vorstellungen mit der menschlichen Tätigkeit und dem vorgegebenen Material keine Tische hergestellt würden. In der kopernikanischen Wendung Kants ist bereits die für seine gesamte Erkenntnistheorie typische Trennung in „Erscheinungen“ und „Dinge an sich“ angelegt. Die Zurückweisung der Bestimmbarkeit unserer Erkenntnis durch die Gegenstände bedeutet das Fallenlassen der objektiven Seite des Erkenntnisprozesses und macht aus den erkennbaren Gegenständen unerkennbare „Dinge an sich“. Indem aber die subjektive Seite des Erkenntnisprozesses nicht als menschliche Tätigkeit, sondern als Anschauung verstanden wird, entsteht die subjektiv-idealistische Umdeutung des Erkenntnisprozesses, bei der die Erkenntnis die angeblich prinzipiell unerkennbaren „Dinge an sich“ in Erscheinungen verwandelt. Aus der realen Tätigkeit des Tischlers wird bei Kant die anschauende Erkenntnis, nach der die Gegenstände sich seiner Ansicht nach richten.

Marx bringt den von Kant in unzulänglicher Weise angeschnittenen Sachverhalt im „Kapital“ folgendermaßen zur Sprache: „Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechte-[173]sten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der *Vorstellung des Arbeiters*, also schon *ideell* vorhanden war.“³⁶⁹

Es kann doch aber nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß alles das, was die Menschen machen, auch wenn sie es vorher planvoll in ihrem Kopf erwägen müssen, nur dadurch zustande kommt, daß es unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende Naturgegenstände gibt. Die Beschaffenheit und die Eigenschaften dieser Gegenstände werden nun nicht von der menschlichen Erkenntnis bestimmt, sind nicht subjektiver Bestandteil der menschlichen Erkenntnis, wie Kant meint, werden nicht in die Objektivität hineingelegt, sondern aus der Objektivität heraus erkannt. Allerdings hat diese Erkenntnis eine subjektive Seite. Die subjektive Seite des Erkennens wird bestimmt durch die menschliche Tätigkeit, die gesellschaftliche Praxis, die Arbeit. Ohne diesen subjektiven Faktor menschlicher Erkenntnis gäbe es zwar Anschauung mit Hilfe der Sinnesorgane, aber keine Erweiterung unserer Erkenntnis. Unsere Erkenntnis wird nicht infolge eines Vermögens, Begriffe a priori bilden zu können, wie Kant annimmt, sondern infolge des im Arbeitsprozeß stattfindenden Stoffwechsels mit der Natur erweitert.

³⁶⁸ Man vergleiche die ebenso mißverständene wie Mißverständnisse erzeugende Kant-Interpretation bei Lukács, „Geschichte und Klassenbewußt sein“: „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“, S. 145 ff.

³⁶⁹ MEW Bd. 23, S. 193, Hervorhebungen im Original.

Daher sagt Marx: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur.“³⁷⁰

[174] Der jeweilige Stand der Erkenntnis innerhalb der menschlichen Gesellschaft ist also abhängig von dem jeweiligen Niveau der gesellschaftlichen Praxis. Jede Erweiterung der Erkenntnis, die auf Grund der ausgeübten gesellschaftlichen Praxis über den unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden Gegenstand dieser Erkenntnis zustande kommt, ist eine Erweiterung der Kenntnisse über einen Gegenstand, den Kant als unerkennbares „Ding an sich“ definiert wissen will. Aber was soll der Begriff „an sich“, will man ihm einen Sinn zusprechen, anderes besagen als das „an sich“, das heißt unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, Existieren. Würde man aber die Dinge nicht „an sich“ erkennen können, gäbe es überhaupt keine Erkenntnis.

Der Kant der „Kritik der reinen Vernunft“ müßte sich eigentlich der groben Inkonsequenz zeihen, einmal eine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ verfaßt zu haben; denn wie könnte es von seinem Standpunkt, aus sinnvoll erscheinen, die angeblich nur menschlichem Bewußtsein eigenen, a-priorischen Kategorien des Raumes, der Zeit, der Quantität, Qualität usw. in Zustände hineinzuprojizieren, in denen noch kein menschliches Leben anzutreffen war?

Nirgends wird die Zwiespältigkeit der Kantschen Philosophie so deutlich wie hier. Diese Zwiespältigkeit ließe sich nur durch ein Bekenntnis zum Materialismus auflösen. Kant erdrosselt aber den Materialismus durch seinen subjektiven Idealismus. Im subjektiven Idealismus Kants haben wir es offensichtlich – nach unseren obigen Darlegungen, die gezeigt haben, daß im Materialismus die subjektiven Momente im Prozeß der menschlichen Erkenntnis nicht nur nicht zu kurz kommen, sondern im Gegenteil auf den richtigen Platz rücken – mit falschem Bewußtsein, mit einer unzutreffenden Widerspiegelung der realen Verhältnisse zu tun.

Wie kommt diese „kopernikanische Wendung“ zustande?

Obwohl die konkrete menschliche Tätigkeit im System Kants keine Rolle spielt, liegt sie dennoch, wovon wir uns überzeugen, seiner Erkenntnistheorie, nach der sich die Gegenstände nach der Erkenntnis zu richten hätten, zugrunde. Wir werden also nicht fehl-[175]gehen, wenn wir hinter dieser abstrakten Formel einen höchst realen Vorgang, ein ganz reales „Ding an sich“ vermuten.

In der Lebenszeit Kants bildet sich die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft heraus. In Frankreich vollzieht sich die bürgerliche französische Revolution. In England vollendet sich in der „Industrial Revolution“ der Übergang vom Manufaktursystem zum Industriekapitalismus. Das bürgerliche Individuum betritt als Besitzer der Produktionsmittel und als Herrscher über in seinem Auftrag schuftende Proletarier die politische Arena. Der Zuschnitt des Lebens ändert sich im Vergleich zu den vorausgegangenen Verhältnissen. Eine Flut von Waren ergießt sich aus den Fabrikationsstätten auf die Märkte. Die menschliche Tätigkeit entfaltet sich in einem bisher ungewohnten Umfang. Die Gegenstände, die dieser Tätigkeit entstammen, schreibt sich der Fabrikant zu, obwohl er sie doch der ausgepreßten Arbeitskraft derer verdankt, auf deren Ausbeutung er seine Existenz aufbaut. Der Bürger fühlt sich als Herr der Welt. Er schreibt ihr seine Gesetze vor. Daß Kant im zurückgebliebenen Preußen an dieser revolutionären Bewegung Europas geistig Anteil nimmt, daß er unter den verrotteten Zuständen Preußens am Lebensgefühl der aufsteigenden bürgerlichen Klasse teilhat, zeigt, wie wenig berechtigt Nietzsches boshaft-abfällige Bemerkung über Kant als den „Königsberger Chinesen“ ist. Aber Kant konzipiert dieses neue bürgerliche Lebensgefühl notwendigerweise, wie übrigens ebenso seine Sympathie für die Französische Revolution, als „eine Teilnahme dem Wunsche nach“, das heißt abstrakt. Zu der Unfähigkeit beziehungsweise Unwilligkeit der Bürger, ihr eigenes Emporsteigen als auf der Tätigkeit des Proletariats beruhend anzuerkennen, tritt bei Kant noch die weitere Illusion, stattfindende Veränderungen als das Werk individuell-subjektiver Erkenntnis hinzustellen. Aus dem

³⁷⁰ Ebenda, S. 192.

Nichtbegreifen der Rolle der menschlichen Tätigkeit errichtet er sich seine eigene Erkenntnis-schranke. Das Ergreifen und damit Begreifen der Dinge in ihrem Ansichsein durch die menschlich-gesellschaftliche Praxis bleibt außerhalb seines philosophischen Ansatzes. Denn das Begreifen dieser Praxis würde die bürgerliche Existenz aufheben. Die [176] bürgerliche Klasse, die von der Ausbeutung der menschlichen Tätigkeit lebt, muß deswegen die menschliche Tätigkeit verschweigen. So wird aus der Verallgemeinerung der individuell-subjektiven Erkenntnis zur menschlichen Erkenntnis das Reich der „Erscheinungen“, worin das bürgerliche Lebensgefühl sich seine Welt zurechtlegt. In der philosophischen Abstraktion gehen dann die Beziehungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit verloren beziehungsweise werden sie verdeckt, und das Ergebnis ist eine abstrakte Erkenntnistheorie. Objektiv falsch, entspricht sie infolge ihrer Abstraktion aus den wahren Lebensverhältnissen der bürgerlichen Klasse dem subjektiven Lebensstil ihrer führenden Vertreter und wird daher zur ideologischen Richtschnur innerhalb des Überbaus.

Die bürgerliche Gesellschaft lebt förmlich aus dem Verschweigen der Bedeutung der konkreten gesellschaftlich-menschlichen Tätigkeit. Wo sie Tätigkeit anerkennt, tut sie das nur in der Form der Anerkennung einer einmaligen individuellen Leistung.

Heidegger bewahrt das bürgerliche Lebensgefühl, kostet es aber nicht mehr in der Geborgenheit, sondern in der „Geworfenheit“ aus. Es ist nicht mehr Lebensgefühl der Sekurität, sondern der Krise.

Er übernimmt zunächst die „kopernikanische Wendung“ Kants.³⁷¹ Aber er verstärkt den Akzent, der auf dem „a priori“ liegt. Unter Erkenntnis a priori versteht er „ontologische“ Erkenntnis. „Ontologische Erkenntnis ist demnach ein Urteilen nach nicht-erfahrungsmäßig beizubringenden Gründen (Prinzipien).“³⁷²

Darum faßt er Kants „Kritik der reinen Vernunft“ als eine „Grundlegung der Metaphysik“ auf, aber nicht im Sinne Kants, der mit dieser Grundlegung der Metaphysik auch eine Grundlegung der Erfahrung (im Kantschen Sinne³⁷³) und eine Grundlegung der [177] Wissenschaft liefern will. Sondern er wendet sich ausdrücklich gegen jeden Versuch, aus Kants Kritik eine „Erkenntnistheorie“ machen zu wollen³⁷⁴, vielmehr sieht er in seiner „Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung“³⁷⁵ des Kantschen Ansatzes, die eine zusammenfassende und erläuternde Inhaltsangabe von „Sein und Zeit“ ist, eine „Metaphysik von der Metaphysik“³⁷⁶. Damit ist der Erkenntnisoptimismus Kants, der un begründet war, weil er auf dem a priori der Subjektivität beruhte, unter den Einwirkungen der bürgerlichen Krise abgestreift, durch Erkenntnis pessimismus ersetzt³⁷⁷, und an die Stelle der Begründung der Wissenschaft kann nun die Ergründung des Nichts treten. Daher kann auch die scharfe Trennung Kants von Erscheinungen und Dingen an sich aufgegeben werden.³⁷⁸ Erstens enthält sie einen fatalen

³⁷¹ Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 11/12.

³⁷² Ebenda, S. 13.

³⁷³ „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet“ (Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, Einleitung). Ferner: „Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori“ (ebenda).

³⁷⁴ „Die Absicht der Kritik d. r. V. bleibt demnach grundsätzlich verkannt, wenn dieses Werk als ‚Theorie der Erfahrung‘ oder gar als Theorie der positiven Wissenschaften ausgelegt wird. Die Kritik d. r. V. hat mit ‚Erkenntnistheorie‘ nichts zu schaffen. Wenn man überhaupt die Auslegung als Erkenntnistheorie gelten lassen könnte, dann wäre zu sagen: die Kritik d. r. V. ist nicht eine Theorie der ontischen Erkenntnis (Erfahrung), sondern eine solche der *ontologischen*“ (Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 16, Hervorhebung im Original). „Denn sie enthält die *Metaphysik von der Metaphysik* ...“ Dieses Wort“ (gemeint ist: von Kant) „schlägt jeden Versuch, in der Kritik der reinen Vernunft auch nur teilweise eine ‚Erkenntnistheorie‘ zu suchen, endgültig nieder ...“ (ebenda, S. 221, Hervorhebung im Original).

³⁷⁵ Ebenda, S. 195–236: „Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung.“

³⁷⁶ Ebenda, S. 221.

³⁷⁷ „Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. *Angewiesen* auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde *nicht mächtig*“ (ebenda, S. 218, Hervorhebungen im Original).

³⁷⁸ „Die Erscheinungen sind nicht bloßer Schein, sondern das Seiende selbst. Dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende“ (ebenda, S. 29).

Rest des Gegensatzes zwischen Materialismus und Idealismus, zweitens aber geht es Heidegger ja gar nicht um Erkenntnis, weswegen der von Kant gesetzte Unterschied zwischen Erkennbarem und Unerkennbarem belanglos wird. Das bedeutet aber, und das ist [178] wiederum überaus charakteristisch, keine Überwindung des Kantschen Agnostizismus, sondern im Gegenteil eine Verschärfung dieses Agnostizismus zu Ignoranz und Mystizismus. Heidegger setzt glattweg „erkennen“ im absoluten Sinn gleich „erschaffen“. Er errichtet einen Gegensatz zwischen „unendlicher“ und „endlicher“ Erkenntnis³⁷⁹, und da auch ontologische Erkenntnis nur endliche sein kann, als Begründung der ontischen Erkenntnis von Seiendem sich mit dem Seienden selbst nicht abgibt, Gegenstände nicht schaffen kann, bezieht sie sich auf „ein Nichts“³⁸⁰. „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen“³⁸¹, sagt Heidegger, aber tadelnd, und anstatt sich von der Wissenschaft warnen zu lassen, spürt er dem Nichts nach. Die Unwissenschaftlichkeit wird auf den Thron erhoben.

Da es doch aber Erkennen, wie Heidegger in seiner Unterscheidung von unendlicher und endlicher Erkenntnis festlegt, im absoluten Sinn für den Menschen nicht gebe, was sind dann die Möglichkeiten des Erkennens? Ging schon bei Kant das Moment der menschlichen Tätigkeit in seiner Konkretheit verloren, so blieb doch wenigstens die Erkenntnis der Erscheinungen erhalten, wenn auch die Erkenntnis der Dinge an sich durch die zwischen Erscheinungen und Dingen an sich verlaufende Erkenntnisschranke abgetrennt war. Bei Heidegger wird die Erkenntnisschranke absolut, es gibt strenggenommen keine Erkenntnis mehr, das Dasein erstarrt in Passivität: „Für alles Verständnis der Kritik d. r. V. muß man sich gleichsam einhämmern: *Erkennen ist primär Anschauen*.“³⁸² Ist das Moment der menschlichen Tätigkeit bei Kant noch indirekt nachzuweisen, [179] so ist es bei Heidegger gänzlich fortgefallen: „... die endliche Erkenntnis ist *nicht-schöpferische* Anschauung.“³⁸³ Nicht einmal mehr abstrakt wird die menschliche Tätigkeit ergriffen.

„Der niedergeschlagene Kapitalismus verfault, verwest mitten unter uns, verpestet unsere Luft, vergiftet unser Leben und umstrickt das Neue, Frische, Junge, Lebendige mit tausend Fäden und Banden des Alten, Morschen, Toten“, schrieb Lenin im Jahre 1918.³⁸⁴ Heute sind wir kraft des in der Sowjetunion aufgebauten Sozialismus schon ein Stück weiter. Auf weiten Teilen des Erdballs gedeiht und blüht das Neue, Junge und Frische, ohne daß der Kapitalismus noch dorthin reichen kann.

Die idealistischen Philosophen der Gegenwart, zu denen Heidegger gehört, sind die Ideologen einer Welt, die in Todeszuckungen liegt. Ihr sozialer Auftrag geht dahin, das zu verbergen. Weil der Materialismus ihnen über den Kopf gewachsen ist, schrecken sie vor einer philosophischen Auseinandersetzung mit ihm zurück. Sprechen sie vielleicht gelegentlich von Marx, so reden sie bereits weniger von Engels, aber über Lenin und Stalin schweigen sie sich gänzlich aus. Die Unzahl von verschiedenen Richtungen und Schulen bezweckt nichts anderes, als in dieser Aufspaltung geeint den Wall gegenüber dem Materialismus zu verstärken. Aber der Wall nützt nichts. Der Materialismus der Gegenwart ist der dialektisch-historische Materialismus, wie ihn Marx und Engels lehrten, in der Form, die er infolge seiner schöpferischen Fortsetzung durch Lenin und Stalin erhalten hat. Im Gegensatz zu den sich maskierenden Idealisten schreckt kein dialektisch-historischer Materialist davor zurück, sich offen zum Materialismus zu bekennen.

Verbunden mit dem Bekenntnis zum Materialismus ist das Bekenntnis der Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse und zu den fortschrittlichen Kräften innerhalb der gegenwärtigen menschlichen Gesellschaft. Nur dadurch kann der Zusammenhang der Philosophie mit der Wirklichkeit gewahrt werden.

³⁷⁹ „... nur für endliche Erkenntnis gibt es überhaupt so etwas wie Gegenstand... Das unendliche Erkennen ist ein Anschauen, das *als solches* das Seiende selbst *entstehen läßt*.“ (Ebenda, S. 28, Hervorhebungen im Original.)

³⁸⁰ „Die ontologische Erkenntnis schafft nicht nur nicht Seiendes, sie bezieht sich überhaupt nicht thematisch und direkt auf das Seiende. Worauf aber dann? Was ist das Erkannte dieses Erkennens? *Ein Nichts*.“ (Ebenda, S. 114, Hervorhebung im Original.)

³⁸¹ Heidegger, „Was ist Metaphysik?“, S. 24.

³⁸² Heidegger, „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 20, Hervorhebung im Original. Man vergleiche hierzu: „Wenn jedoch alle Erkenntnis primär *Anschauung* ist, und endliche Anschauung den Charakter des Hinnehmens hat ...“ (ebenda, S. 83, Hervorhebung im Original.)

³⁸³ Ebenda, S. 23, Hervorhebung im Original.

³⁸⁴ LW Bd. 28, S. 59.

[180] Denn die philosophischen Probleme entstammen nicht nur der Wirklichkeit, sondern ihre Lösungen geschehen um der Wirklichkeit willen und für die Wirklichkeit.

An dieser Problemlage philosophiert der Idealismus völlig vorbei. Mit seinen Lösungen, die keine sind, verstellt er, oft schon allein durch seine Fragestellungen, den Zugang zur Wirklichkeit.

Dem älteren Materialismus, dem mechanischen beziehungsweise metaphysischen Materialismus dagegen fehlte die Einsicht in die spezifische Materialität der menschlichen Gesellschaft, in die „Bedingungen des materiellen Lebens der Gesellschaft“³⁸⁵. Nachdem aber Marx „das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte“³⁸⁶ entdeckt hatte, erhielt die materialistische Philosophie eine wissenschaftliche und umwälzende Funktion. Die Klassiker des Marxismus, die großen Lehrmeister des dialektischen und historischen Materialismus, Marx, Engels, Lenin und Stalin, haben die Welt nicht nur zu interpretieren gewußt, sondern haben sie dadurch grundlegend verändert, daß sie der Menschheit neue Lebensmöglichkeiten erschlossen, die bis dahin bestenfalls nur gewünscht, ersehnt worden waren. Die Unzulänglichkeit sowie die Gefährlichkeit aller idealistischen und die Fehlerquellen der mechanisch-materialistischen Theorien, die aus dem Nichtbegreifenkönnen der konkreten gesellschaftlichen Praxis herrührten, sind durch den dialektisch-historischen Materialismus beseitigt worden.

Das bleibt aber keine bloße Frage der Theorie, sondern kann nur durch die revolutionäre Umwälzung der in der kapitalistischen Gesellschaft herrschenden Verhältnisse realisiert werden.

Hier verläuft die Grenze zwischen materialistischem und idealistischem Philosophieren der Gegenwart.

Die Unzuträglichkeiten innerhalb der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die sich zu einem beunruhigenden Chaos von Wirtschaftskrisen und daraus emporflammenden Weltkriegen gesteigert [181] haben, forderten die unbekehrbaren bürgerlichen Ideologen zu immer erneuten Revisionen ihrer idealistischen Weltanschauung heraus. Die ihnen zur Gewohnheit gewordene Verdrehung ihres Denkens, deren Prinzip die falsche Einschätzung der Beziehungen zwischen ökonomischer Basis und ideologischem Überbau ist, verführt sie zu der törichten Meinung, der sich verschärfenden Krisensituationen durch Korrekturen, die sie an ihrem idealistischen Weltbild anbringen, Herr werden zu können. All ihre unter den vielen neuen Etiketten dargebrachten Philosopheme sind nichts anderes als – auch im Fall von Heideggers Fundamentalontologie – idealistische Metaphysik.

[182]

³⁸⁵ J. Stalin, „Über dialektischen und historischen Materialismus“; „Fragen des Leninismus“, Dietz Verlag, Berlin 1954, S. 737.

³⁸⁶ MEW Bd. 19, S. 335.

Karl Jaspers und seine imperialistische Methodologie des Wahnsinns

Lenins Lehre von der Parteilichkeit der Philosophie, die mit der ausdrücklichen Forderung verknüpft ist, diesen Gesichtspunkt bei keiner Beschäftigung mit Philosophie außer acht zu lassen, wird durch Stalins Klarlegung über die Wechselbeziehungen zwischen Basis und Überbau in seiner Arbeit „Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft“ genial vertieft. Als Bestandteil des Überbaus stellen die philosophischen Ansichten keine bloße Widerspiegelung der Basis, keine passive Abbildung der sie hervorbringenden Gesellschaftsordnung dar, sondern erfüllen eine gesellschaftliche Funktion bei der aktiven Verteidigung und Festigung ihrer Basis, ihrer Gesellschaftsordnung.

Es kann deshalb nicht der geringste Zweifel darüber bestehen, daß der philosophische Idealismus, in welcher Spielart er heute auch auftreten mag, dem zugrunde gehenden Kapitalismus dient – und damit vor allem dem Zentrum der Weltreaktion, dem amerikanischen Imperialismus. Bei ihren ideologischen Kriegsvorbereitungen sind die amerikanischen Imperialisten besonders an der Verbreitung idealistischer Modephilosophien interessiert, die die Massen oder bestimmte Schichten, zum Beispiel die Intelligenz, irreführen, verwirren und sie von ihrem Kampf gegen Imperialismus und Krieg abhalten. Eine dieser, von den amerikanischen Kriegstreibern geförderten Modephilosophien ist der Existentialismus und einer seiner „bewährten“ Vertreter in deutscher Sprache: Karl Jaspers.

Unter den modischen Erscheinungen des zeitgenössischen Idealismus hat sich der Existentialismus bereits in der Periode der Vor-[183]bereitung der faschistischen Diktatur in Deutschland als eine den Absichten des Monopolkapitals nützliche Ideologie erwiesen. Seine

beiden Hauptvertreter, die Universitätsprofessoren Karl Jaspers und Martin Heidegger, brachten ihren Schülern und Anhängern bei, daß Natur und Gesellschaft ihrem Wesen nach unerkennbar seien, daß die Existenz jedes einzelnen Menschen, als natürliche gleichermaßen wie als gesellschaftliche Gegebenheit aufgefaßt, auf alle Fälle grundsätzlich unsicher und unbefriedigend sei und daß sich als einziger Ausweg aus dieser Situation eine eitle intellektualistische Selbstbespiegelung darbiete.

Dieser subjektiv-idealistische Agnostizismus fand bei der Bourgeoisie großen Anklang. Als in der als „Sammlung Göschen“ bekannten Reihe kurzgefaßter akademischer Lehrbücher im Jahre 1931 das tausendste Bändchen herauskommen sollte, wurde Karl Jaspers mit der Abfassung dieser besonders repräsentativen Nummer beauftragt. Jaspers wollte seinen Lesern unter der Überschrift „Die geistige Situation der Zeit“ weismachen, daß das „Anonyme“ das „eigentliche Sein“, daß der „Weltlauf undurchsichtig“ und daß „vor dem unfaßlichen Ganzen des menschlichen Schicksals“ ein ideologischer „Kampf für oder gegen den Krieg in Friedenszeiten“ völlig aussichtslos sei.¹ Mit dieser Schrift, die im Laufe eines einzigen Jahres die ungewöhnlich hohe Zahl von fünf Auflagen erlebte, verbreitete Jaspers in Kreisen der deutschen Intelligenz die Stimmung eines „Wir können doch nichts machen“. Widerstandslos sahen hernach viele zu, wie die faschistische Clique den Auftrag des deutschen Monopolkapitals durchführte.

Nachdem Jaspers im Jahre 1946 in einer Vorbemerkung zu einer Neuauflage der erwähnten Schrift bekräftigt hatte, daß er an der dort vertretenen „philosophischen Haltung und der Weltperspektive“² unerschütterlich festhalte, erschien er den amerikanischen Imperialisten ausreichend legitimiert. Sie versuchen seither krampfhaft, ihm zur Popularität zu verhelfen. Aber obwohl sie ihn sogar [184] als Rias-Attraktion verwenden, steigt sein Stern nicht. Denn die Interessen des nach dem Maximalprofit strebenden amerikanischen Imperialismus lassen sich weder hinter der akademischen Maskierung noch durch die territoriale „Neutralisierung“ – Jaspers lebt seit 1948 in der Schweiz – verbergen.

Es wäre aber falsch, wollte man in Jaspers etwa das bemitleidenswerte Opfer eines von ihm selbst nicht durchschauten Spiels sehen. Er mag seine „Redlichkeit“ noch so oft im Munde führen, sie steht auf sehr schwachen Füßen. Denn er macht sich zum Fürsprecher der sprichwörtlich berüchtigten doppelten Moral, wenn er die „politischen Lehren“ folgendermaßen einschätzt: „Im Prinzip ist hier die Sophistik, die beliebige Widersprüchlichkeit erlaubt, sofern es gelingt, sie zu verschleiern und

¹ Karl Jaspers, „Die geistige Situation der Zeit (1931)“, Berlin 1953, S. 176/177, 207, 95, Hervorhebung im Original.

² Ebenda, S. 4.

wirksam zu nutzen.“³ Diese von ihm so unverblümt ausgesprochene Gebrauchsanweisung für ein unehrliches Verhalten in der Politik entspricht aufs Haar genau der spezifisch imperialistischen Hausideologie der Vereinigten Staaten, dem Pragmatismus.

Es muß hervorgehoben werden, daß diese Formulierung der Spielregeln für das politische Spiel mit gezinkten Karten von Jaspers ohne auch nur den geringsten Versuch einer Kritik vorgebracht wird. Diese Feststellung zu treffen, ist deswegen wichtig, weil sie den Zugang für eine Gesamteinschätzung aller seiner Äußerungen freigibt. Denn die Politik läßt sich nicht aus der Gesamtheit der gesellschaftlichen Beziehungen herauslösen. Was in ihr und für sie gilt, besitzt auch Geltung für die übrigen Bereiche gesellschaftlichen Lebens, und umgekehrt, wie es sich mit ihnen verhält, so steht es auch mit der Politik. Was Jaspers demnach so unverfroren als die Spielregeln der imperialistischen Politik ausplaudert, begegnet uns als integrierender Bestandteil seines eigenen „Philosophierens“.

Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur vergleichsweise einige Stellungnahmen von ihm nebeneinanderzuhalten, die sich im Grunde auf ein und dasselbe Problem, nämlich auf das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie, beziehen.

[185] Jaspers schreibt: „Daher kommt es darauf an, ob in der philosophischen Grundhaltung der unbedingte Wille zum Wissenwollen liegt und damit die Wege der Wissenschaft zu gehen antreibt, oder ob durch eine Philosophie das Wissen unter Bedingungen gestellt wird, womit der wissenschaftliche Entdeckungsgang unfehlbar gehemmt oder vernichtet wird.“⁴

Es scheint, als würde kein Wässerchen getrübt. Es irrt aber, wer meint, daß damit ein Bekenntnis zur Wissenschaftlichkeit und zu einer wissenschaftlichen Philosophie ausgedrückt worden ist. Die entsprechende „philosophische“ These lautet ganz anders: „So entschwindet uns die Wirklichkeit, wenn wir sie wissen wollen.“⁵

Die Inkonsequenz liegt auf der Hand. Wie verträgt sich der „unbedingte Wille zum Wissenwollen“ mit der angeblichen „philosophischen“ Einsicht, daß die Wirklichkeit uns „entschwindet“, „wenn wir sie wissen wollen“? Noch dazu, wenn, wie Jaspers es ständig fordert, die Wissenschaft durch die Philosophie „angeleitet“ werden soll. Es zeigt sich am Beispiel von Jaspers zweierlei: nicht nur die Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Agnostizismus, sondern auch das Wesen der doppelten Buchführung innerhalb der zeitgenössischen imperialistischen Ideologie in bezug auf die Wissenschaft. Jaspers traut sich zwar nicht, wie zum Beispiel Heidegger, die Wissenschaft gänzlich abzulehnen, dafür sät er aber von vornherein Mißtrauen gegenüber ihren Erkenntnissen und sucht auf diese Weise die Überzeugungskraft der Wissenschaft zu erschüttern.

Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft zeigt jedoch, daß das Streben nach Wissen die Menschheit stets vorangebracht hat. Die Wissenschaft verhilft zu einer besseren und tieferen Erkenntnis der Wirklichkeit. Sie verschiebt ständig die Grenzen zwischen bisher noch nicht Erkanntem und bereits Erkanntem zugunsten des Wissens. Sie zeigt uns mit jedem ihrer Fortschritte, daß es nichts prinzipiell Unerkennbares gibt, und sie entwickelt immer bessere Methoden, das bisher noch nicht Erkannte zu erkennen, zu erschließen.

[186] Es irrt nun ein zweites Mal, wer meint, daß Jaspers hier haltmache. Nunmehr verallgemeinert er nämlich seine willkürliche, intuitiv-spekulative Methode zu einer Methodologie des Wahnsinns. Er stellte bereits 1913, als er von der Psychiatrie zur Philosophie übergang, folgende wahnwitzig-vermessene Behauptung auf: „... man muß nicht Psychopathologie, sondern psychopathologisch beobachten, psychopathologisch fragen, psychopathologisch analysieren, psychopathologisch denken lernen.“⁶

Das heißt: Man muß nicht die Lehre vom Wahnsinn, sondern mit der Lehre vom Wahnsinn ausgestattet beobachten, fragen, analysieren und denken lernen. Die besondere Nuance liegt hierbei darin,

³ Jaspers, „Von der Wahrheit“, München 1947, S. 860.

⁴ Karl Jaspers, „Allgemeine Psychopathologie“, Berlin und Heidelberg 1946, S. 716.

⁵ Jaspers, „Von der Wahrheit“, S. 31.

⁶ Jaspers, „Allgemeine Psychopathologie“, S. III.

daß Jaspers fordert, man solle mit der Lehre vom Wahnsinn ausgestattet denken lernen. Was kann dabei herauskommen? Er verrät es uns selber, mit welchen Themen er sich beschäftigt, nachdem er gelernt hat, psychopathologisch, das heißt also mit der Lehre vom Wahnsinn ausgestattet, zu denken. Jaspers sagt, er beschäftige sich mit den „Grundproblemen des Philosophierens“, und diese seien „das Nichts, das schlechthin Zerstörende, das Gestaltlose, der Tod“⁷. Er bezeichnet das als „Grenzsituationen“. Solche und ähnliche „Grenzsituationen“ sind die Hauptthemen existentialistischen „Philosophierens“.

Warum entleert Jaspers die Philosophie jeder inhaltvollen Problematik und stattet sie mit einer Methodologie des Wahnsinns aus, verlangt von ihr eine Beschäftigung mit „Problemen“, die der „entschwundenen Wirklichkeit“ eines Irren entstammen? Darauf gibt es nur eine einzige Antwort: Er verfährt als ein bewährter Ideologe des Imperialismus, der dessen sozialen Auftrag, nämlich das gesellschaftliche Bewußtsein zu demoralisieren und die fortschrittlichen gesellschaftlichen Bewegungen moralisch zu zersetzen, getreulich zu erfüllen bestrebt ist. Denn was bedeutet es, wenn unter den Studenten an den westdeutschen Universitäten verbreitet wird, im Suchen und Erkennen des „Nichts“, der „Grenzsituation“, liege der Sinn alles Philosophierens und die „Würde“ des Suchenden? [187] Diese Ausflüchte sollen den Menschen die Augen vor der Wirklichkeit verschließen, sollen sie auf vorgeblich wissenschaftliche Weise lehren, daß jeder Versuch, der amerikanischen Kriegspolitik, die Sicherheit und Leben der Völker bedroht, aktiven Widerstand zu leisten, von vornherein sinnlos sei. Damit werden alle diejenigen, die Jaspers auf seinen verworrenen Pfaden zur „Grenzsituation“ folgen, willfährige Opfer der ideologischen Kriegsvorbereitungen der amerikanischen, englischen, französischen und deutschen Imperialisten.

Einzig und allein dem Zweck der Demoralisierung des gesellschaftlichen Bewußtseins dient auch ein sich über 1054 Seiten hinziehendes und gänzlich irreführend „Von der Wahrheit“ betitelt Buch. Diese ausgebreitete Anhäufung von Worten macht sich erforderlich, um den propagandistischen Kern, um dessentwillen das Buch geschrieben wurde, auf den es der imperialistischen Ideologie ankommt und an dessen größtmöglicher Verbreitung ihr gelegen ist, mit seinen Inkonsequenzen „zu verschleiern und wirksam zu nutzen“; denn zu diesem Zweck ist ja bei Jaspers jede „beliebige Widersprüchlichkeit erlaubt“.

Alles, was in diesem dicken Buch gesagt wird, ist philosophisch völlig belanglos. Das darin enthaltene Kernstück von Jaspers' imperialistischer Ideologie läßt jedoch ganz klar die ideologische Handlangerrolle seines Verfassers als eines durch Diplome ausgewiesenen Dieners der amerikanischen Imperialisten erkennen.

Eine der zentralen Behauptungen, um die es in dem Buche „Von der Wahrheit“ geht, lautet: „Durch Wissen geschieht Zerstörung.“⁸ Man weiß nicht recht, was man hier mehr bewundern soll: Jaspers Ignoranz oder seinen Mut, sich dem Gelächter der wissenschaftlichen Welt auszusetzen. Jaspers ist Doktor der Medizin. Wenn er den Wert dieser Wissenschaft im Fahrwasser des Neomalthusianismus mit seiner These bestreitet, so befindet er sich im Widerspruch zu allen Tatsachen. Die gesamte Entwicklung dieser Wissenschaft [188] ist doch der Kampf gegen jene Zerstörungen, die Krankheiten dem menschlichen Organismus zufügen. Die Medizin, wie alle übrigen Wissenschaften, hat in ständig sich vervollkommnender Weise bewiesen, daß der Kampf des Wissens gegen die Zerstörungen, die durch Ignoranz und Unwissen hervorgerufen werden, zum Sieg des Wissens führt. Wissen und Wissenschaft haben in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft eine große Rolle gespielt und der Förderung des Lebens der Menschen gedient. In ihrem Streben nach Sicherung des Maximalprofits brachten es allerdings die Finanzhyänen zuwege, Wissenschaftler zu Verbrechern zu machen; und weil die Mehrzahl der Wissenschaftler diese Situation erkennt und sich nicht zu Verbrechern machen lassen will, traktiert man sie mit der Fiktion von der angeblich „reinen“ Wissenschaft, die mit dem gesellschaftlichen Leben nichts zu schaffen habe.

⁷ Ebenda, S. 257.

⁸ Jaspers, „Von der Wahrheit“, S. 346; man vergleiche hierzu auch die Behauptung: „Das Wissen macht das Gewußte anders“ (ebenda), als ob „das Wissen“ jemals eine verändernde Tätigkeit sein könnte.

Jaspers aber begnügt sich bereits nicht mehr mit der falschen These von der angeblich „reinen“ Wissenschaft. Er übertrumpft sie noch; denn er will ja etwas „Neues“, etwas „Originelles“ bringen. Indem er die Welt des Sozialismus grundsätzlich ignoriert, erklärt er in einer völlig einseitig-metaphysischen Abstraktion die verbrecherische Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse durch den Imperialismus für das Wesen der Wissenschaft. Wer aber, wie Jaspers, die verbrecherische Anwendung des Wissens dem Wesen des Wissens zurechnet, der rechtfertigt auf diese Weise Atombombe und bakteriologischen Krieg als unausweichliche Folgen der Wissenschaft. Wie Jaspers vor 1933 faktisch dem Faschismus ideologisch vorgearbeitet hat, so rechtfertigt er auch heute „philosophisch“ bereits im voraus alle Greuel, die die Imperialisten, ginge es nach ihnen, über die ganze Welt ausschütten würden.

Deswegen ist diese „Philosophie“, so wirr sie auch, was ihren philosophischen Gehalt anbelangt, ist, dennoch für die Völker lind den Frieden äußerst gefährlich. Sie spielt diese gefährliche Rolle um so besser, je selbstsicherer und biedermännischer ihre Unsinnigkeiten vorgetragen werden. Es ist deshalb auch kein Zufall, daß Jaspers alle Fehler, Irrtümer und Paradoxien des Idealismus überhaupt zusammenfaßt. So erklärt er subjektiv idealistisch: „Das [189] Sein ist brüchig“⁹; objektiv idealistisch: „Denn das Sein ist im Grunde geistig ...“¹⁰; was noch unvollständig bliebe, wenn der Agnostizismus nicht hinzukäme: Es „entschwindet das Sein unserem Erkennen“.¹¹ Dieses Knäuel aller bisher je vertretenen idealistischen Elemente stellt in der Tat einen Gipfel an Nihilismus dar.

Dieser Nihilismus kennzeichnet dann auch das Resultat von über tausend Seiten schweißvollen Bemühens um die Wahrheit: es lautet auf Seite 980, daß sich die Wahrheit „*doch in der Welt nirgends zeigt*“! Ein solcher hemmungsloser Irrationalismus und Nihilismus, wie ihn Jaspers vertritt, stößt auf die Dauer auch bürgerliche Kreise vor den Kopf.

Seit jeher haben Philosophen und die fortschrittlichsten Geister jeder Zeit die Wahrheit in der Übereinstimmung von Denken und Sein zu ergründen gesucht. Marx und Engels haben diese Lehre zum ersten Mal konsequent materialistisch begründet, indem sie die materialistische Theorie und die dialektische Methode zu einer Einheit verschmolzen. Lenin und Stalin haben diese Erkenntnisse genial weiterentwickelt und vertieft. Das Bewußtsein spiegelt die außerhalb seiner und unabhängig von ihm existierenden Gegenstände, Prozesse und Gesetzmäßigkeiten wider. Das Kriterium der Richtigkeit dieser Abbildung aber liefert die Praxis. Die Erkenntnis stellt einen ständig vor sich gehenden Prozeß der Annäherung an die absolute Wahrheit dar.

Zwischen der Relativität unseres Erkennens und der absoluten Wahrheit besteht kein unüberbrückbarer Gegensatz. Die durch die menschliche gesellschaftliche Praxis überprüften relativen, das heißt unvollständigen, Erkenntnisse bilden Stufen der Erkenntnis der absoluten Wahrheit. Die marxistische Lehre von der Wahrheit beweist nicht nur die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, sondern begründet auch die Einheit von Theorie und Praxis.

Von welcher großer Bedeutung die Einheit von Theorie und Praxis für die Arbeiterklasse ist, haben Lenin und Stalin, vor allem bei [190] der Zerschlagung des Opportunismus, immer wieder hervorgehoben. Und was für eine Verwirrung Leute anrichten, die sich nur deswegen der Vokabel „Frieden“ bedienen, um desto ungestörter den Krieg vorbereiten zu können, hat Stalin in dem Interview mit einem Korrespondenten der „Prawda“ am 17. Februar 1951, in der er die Völker davor warnte, auf Lügen hereinzufallen, sehr deutlich zum Ausdruck gebracht.¹²

Jaspers selbstverständlich rechtfertigt jede Art von Lüge und Betrug und setzt seiner „Lehre“ über „Wahrheit“, nachdem er die objektive Realität hinwegdisputiert hat, die Krone auf: „Insbesondere ist es ein mißverständliches Verengen des Sinns von Gedanken, wenn man ihr Verhältnis zur Praxis in der Frage formuliert, ob eines Menschen Handeln seiner Lehre entspreche, ob es konsequent sei.“¹³

⁹ Ebenda, S. 955.

¹⁰ Ebenda, S. 1028.

¹¹ Ebenda, S. 291.

¹² Siehe J. W. Stalin, „Über den Kampf um den Frieden“, Dietz Verlag, Berlin 1954, S. 316–322.

¹³ Jaspers, „Von der Wahrheit“, S. 313.

Jaspers legt also keinen Wert darauf, daß das, was einer sagt, auch mit dem, was er tut, übereinstimme. Die angeführte Redewendung enthält das Eingeständnis, daß den von ihm verwendeten Hinweisen auf die Notwendigkeit, daß Wissenschaft oder Philosophie „redlich“, „ehrlich“ und dergleichen sein müßten, kein Vertrauen entgegengebracht werden dürfe.

Auch die nicht auf dem Boden des dialektischen und historischen Materialismus stehende bürgerliche Intelligenz lehnt heute bereits in steigendem Maße solchen, jeder Logik entbehrenden Irrationalismus, wie ihn Jaspers vertritt, ab.

Bereits Lenin hat in seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ darauf hingewiesen, daß selbst eine so unsinnige Auffassung wie der Solipsismus auf rein logische Weise nicht zu widerlegen sei.¹⁴ Wichtiger als der Versuch einer logischen Widerlegung ist daher die Antwort auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Auftraggeber für dieses „höhere Blech“, wie Engels das im „Anti-Dühring“ nannte. Nur wenn man fragt: Wem nützt denn die Ver-[191]breitung von Solipsismus, Irrationalismus, Nihilismus usw.? – also nur, wenn man die gesellschaftlichen Wurzeln derartiger Auffassungen aufdeckt, kann man sie endgültig widerlegen. Die sinnlose Ideologie von Jaspers erfüllt ihren Sinn in ihrer Brauchbarkeit zur ideologischen Lähmung der Weltfriedensbewegung.

Im trauten Verein mit anderen ideologischen Lakaien der Imperialisten, mit Spengler, Toynbee, F. A. Hayek und W. Röpke, die er alle als seine Gewährsleute angibt, vertritt Jaspers nämlich den „Sozialismus“, und zwar in folgendem Sinne: „Sozialismus ist die universale Tendenz der gegenwärtigen Menschheit ... Insofern ist heute fast jeder Sozialist.“¹⁵

Es ist offensichtlich, in welcher plumper Weise Jaspers hier einer breiten Stimmung der Sympathie der Volksmassen zum Sozialismus Rechnung zu tragen versucht. Diese Methode ist nicht originell. Die deutschen Faschisten, die sich selbst „Nationalsozialisten“ nannten, wußten auch schon um diese „universale Tendenz der gegenwärtigen Menschheit“. Deshalb bedienten sie sich des „Sozialismus“ ebenso als eines bloßen Aushängeschildes, wie sich Jaspers dieses Begriffs als eines bloßen Aushängeschildes bedient, hinter dem sich etwas ganz anderes verbirgt. Denn nach dem Dargelegten fällt es nicht mehr schwer, die Frage, für wen Jaspers Partei ergreife, zu beantworten und zu zeigen, daß seine Ideologie dem Monopolkapital dient. Mit allen seinen Hauptthesen, daß das Wissen zerstöre, daß die Wahrheit sich nirgends zeige, daß der Krieg unvermeidbar sei, redet er der Verewigung der imperialistischen Verhältnisse das Wort. J. W. Stalin sagt in seinem letzten Werk: „Um die Unvermeidlichkeit der Kriege zu beseitigen, muß der Imperialismus vernichtet werden.“¹⁶ Jaspers jedoch stellt sich mit seiner Ideologie schützend vor den Imperialismus. Er entwürdigt die Menschen zu Robotern, er sieht in ihnen bloße Maschinenteile – [192] und dies, wiederum nicht ohne Grund, im Zusammenhang mit dem Krieg. „Die technische Maschine der Kriegführung“, sagt Jaspers, „hat als solche das handelnde Menschsein vernichtet“¹⁷, womit er vorgibt, daß die Menschen die imperialistische Kriegsmaschine zu zerbrechen nicht imstande seien. Mit dieser These tut jedoch Jaspers der Wirklichkeit Gewalt an; denn er negiert damit zum Beispiel die antifaschistische Koalition während des zweiten Weltkriegs, die von entscheidender Bedeutung für die Zerschlagung der faschistischen Kriegsmaschine war. Damit verleumdet er auch den Kampf des tapferen koreanischen Volkes und die weltweite Bewegung gegen Imperialismus und Krieg. Zugleich rechtfertigt er mit seiner Phrase die unmenschlichen Handlungen der faschistischen Kriegsverbrecher und die Mordtaten US-amerikanischer Gangster in Korea.

Daß Jaspers die Kernthesen der imperialistischen Kriegspropaganda mit dem Gewande eines allumfassenden Eklektizismus zudeckt, paßt natürlich in das Konzept der ideologischen Kriegsvorbereitung der Imperialisten. Nicht im geringsten bescheiden bezeichnet er das, was er sagt, als „die natürliche und notwendige Konklusion des bisherigen abendländischen Denkens“ oder, wie er es auch nennt, als „die Philosophie des Umgreifenden“¹⁸. Er umgreift auch wirklich alles Mögliche, mixt

¹⁴ LW Bd. 14, S. 267.

¹⁵ Karl Jaspers, „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“, München 1949, S. 217.

¹⁶ J. Stalin, „Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR“, Dietz Verlag, Berlin 1954, S. 38.

¹⁷ Jaspers, „Von der Wahrheit“, S. 340.

¹⁸ Ebenda, S. 192 u. 191.

einen „philosophischen“ Cocktail aus Agnostizismus, Pragmatismus, Logistik, neuromantischer Klagescher Richtung, Subjektivismus, Neomalthusianismus usw. und preist diesen Cocktail mit folgenden Worten an: „*Die Philosophie des Umgreifenden hat keinen Standpunkt ... Sie sucht alle möglichen Standpunkte, vermag sich auf jeden zu stellen, geht hinein in alle Gestalten, in alle Masken und in alle Welten. Die Indirektheit des Seinswissens zeigt sich durch die universale Standpunktsbeweglichkeit.*“¹⁹

Das ist übrigens nicht neu. Ähnlich äußerte sich seinerzeit auch ein Herr Dühring. Diese philosophische Scharlatanerie, die Jaspers [193] schon in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“²⁰ vortrug, wäre wiederum nur ein Beitrag zu einem philosophischen Kabarett, wenn es sich dabei nicht um den Trick handelte, den festen Standpunkt der Apologetik des Imperialismus hinter einer angeblichen Standpunktlosigkeit zu verbergen. Hier tritt die berüchtigte „Freiheit“ der „philosophischen“ Meinungsbildung in Erscheinung. Die Standpunktlosigkeit im Sinne von Jaspers bedeutet, daß unter nur einer einzigen Voraussetzung alle Standpunkte berechtigt sind. Diese Voraussetzung ist die Zustimmung zu jenen wenigen Grundthesen, die als das tragende Skelett der Jaspersschen Ansichten bloßgelegt wurden.

Was die abstrakte Kunst, die Verherrlichung des Verbrechers in Film und Literatur, die Erotik existentialistischer Romane auf ihren Gebieten darstellen, dem entspricht auf dem Gebiete der Philosophie die Anpreisung einer Methodologie für Geistesranke durch Jaspers, deren sich der normale Mensch bedienen soll, um zu einer Weltanschauung zu kommen. Diese Weltanschauung enthält die Widerspiegelung einer Reihe von Ausweglosigkeiten, in die das kapitalistische System die Menschen hineingeführt hat. Diese Ausweglosigkeiten bestehen nicht innerhalb der sozialistischen Gesellschaftsordnung. Innerhalb des kapitalistischen Systems aber bestehen diese Ausweglosigkeiten auch nur insofern, als man dieses System zu verewigen trachtet und sein Bestehen künstlich zu erhalten sucht, was heute nur noch, neben offen terroristischen Methoden, mit Hilfe einer ganz besonderen Ideologie möglich ist. Diese Ideologie muß den Menschen vorschwätzen, die Übel des Kapitalismus seien ewige Übel der menschlichen Natur. Die Imperialisten und ihre Klopffechter bedürfen dieser Ideologie vor allem für die bürgerliche Intelligenz in den kapitalistischen Ländern, die heute vor lebenswichtige Entscheidungen gestellt wird.

Aber maßgebende Kreise der bürgerlichen Intelligenz sind bereits den richtigen Weg gegangen, und viele werden sich noch anschließen. Mit Irrationalismus und Nihilismus sind die Probleme [194] nicht zu lösen. Die Existenz der sozialistischen Gesellschaftsordnung in der Sowjetunion hat die fortschrittlichen Kräfte in der Welt gestärkt und aktiviert. Für die Zukunft der Welt ergeben sich herrliche Perspektiven. Das mächtige Lager des Friedens und der Demokratie, an dessen Spitze das große Sowjetvolk steht, ist unüberwindlich. Seine unbesiegbare Stärke besteht darin, daß innerhalb der sozialistischen Gesellschaftsordnung zum ersten Mal in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft die realen Ursachen für das Ausbrechen von Kriegen zunächst innerhalb der Grenzen dieses Lagers beseitigt worden sind.

Dieser gewaltigen Wahrheit gehört die Zukunft der Menschheit. Dann aber wird kein Mensch mehr von Jaspers sprechen.

[195]

¹⁹ Ebenda, S. 181, Hervorhebung im Original.

²⁰ Karl Jaspers, „Psychologie der Weltanschauungen“, 3. Auflage, Heidelberg und Berlin 1925.

Der politische Hintergrund der Abwendung der deutschen Existenzphilosophie vom Humanen

Die deutsche Existenzphilosophie, nach wie vor repräsentiert durch die beiden Namen Martin Heidegger und Karl Jaspers, ist heute ein Sammelbecken jener direkt gegen die Deutsche Demokratische Republik und die Kräfte des Friedens gerichteten Ideologie des Krieges und des Antidemokratismus, die nichts unversucht läßt, das Denken zu verwirren. Das soll im Folgenden bewiesen werden.

„Holzwege“ ist der keineswegs abschätzig selbstverspottende, sondern der durchaus ernst gemeinte Titel eines nach 1945 erschienenen Buches von Martin Heidegger.¹ Sein Inhalt ist eine Ansammlung von Besonderheiten, wie sie eine zeitgenössische Verfallsphilosophie kennzeichnen. Leitthema ist die Absage an die Vernunft und die Lobpreisung der „Logik des Herzens“. Unter diesem Motto finden sich vereint beieinander: Überheblichkeit, Unkenntnis der Geschichte der Philosophie, faschistische Tendenzen, Rechtfertigung von Massenmord und Verwüstung durch die Atombombe und noch einiges andere mehr, wie die Verfälschung des Hölderlinschen und Hegelschen Erbes, worauf hier im einzelnen nicht eingegangen werden soll. Von größerem Interesse ist der Nachweis, welche Stimme Heidegger im Chor der den Krieg psychologisch Vorbereitenden mithält. Darüber enthält das Buch „Holzwege“ einiges Aufschlußreiche. Denn so verblümt, wie sich Heidegger auch immer geben mag, so unverblümt enthüllt er selbst den innersten [196] Kern seiner auf „deutsche Innerlichkeit“ zurechtstaffierten Pose. Was da ans helle Tageslicht kommt, ist der eigentliche politische Hintergrund seiner Bücher.

Dieser Hintergrund war faschistisch vor 1933, und er ist es zwischen 1933 und 1945 ebenso wie nach 1945 geblieben. In den 1953 (!) unter dem Titel „Einführung in die Metaphysik“ veröffentlichten Vorlesungen über Metaphysik aus dem Jahre 1935 erdreistet sich – ein anderer Ausdruck ist nicht möglich – Heidegger, seine damalige Einschätzung des Hitlerfaschismus unverändert beizubehalten und von „der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung“² zu sprechen. Dieser ideologische Vorbereiter, Mitläufer und Apologet des Hitlerfaschismus³, um den es nach 1945 zunächst etwas still geworden war, fungiert heute wieder als Wortführer des Neofaschismus, bringt Bücher heraus und steht im Vorlesungsverzeichnis der Universität Freiburg im Breisgau. Als eine nachträgliche Apologetik des Hitlerfaschismus erweist sich das 1950 erschienene Buch „Holzwege“.

Gleich auf den ersten Seiten des ersten Aufsatzes, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, drängt sich dieser politische Hintergrund auffällig in den Vordergrund. Die Frage, was der Ursprung eines Kunstwerkes sei, beantwortet Heidegger, indem er sagt: die Kunst! Er bezeichnet diese Frage als ein „Rätsel“: „Der Anspruch liegt fern, das Rätsel zu lösen. Zur Aufgabe steht, das Rätsel zu sehen.“⁴ In seiner großen Freude, ein über sechzig Seiten langes Rätsel verfaßt zu haben, vergißt Heidegger ganz den Hinweis, daß es sich hierbei um ein verhältnismäßig einfaches Rätsel handelt. Während es beim „Ursprung des Kunstwerkes“ nur nötig ist, sich zwischen „der Kunst“ und „dem Werk“ zu entscheiden, läge der Fall zum Beispiel beim Ursprung der Dampfschiffahrtsgesellschaft, wollte man die Heideggersche Methode benutzen – wobei wir an der hier in Erscheinung tretenden Primitivität völlig unschuldig sind –, schon bedeutend schwieriger. Da müßte man nämlich „enträtseln“, [197] ob dieser Ursprung „der Dampf“, „die Schiffahrt“, „die Gesellschaft“ oder „das Schiff“, wenn nicht gar „die Fahrt“, sein könnte. Jedoch nicht alles erscheint Heidegger beim Kunstwerk rätselhaft. Zumindest weiß er folgendes: „Die Werke werden verschickt wie die Kohlen aus dem Ruhrgebiet und die Baumstämme aus dem Schwarzwald. Hölderlins Hymnen waren während des Feldzugs im Tornister mitverpackt wie das Putzzeug. Beethovens Quartette liegen in den Lagerräumen des Verlagshauses wie die Kartoffeln im Keller ... In solchen Vorstellungen vom Kunstwerk mag sich die Güterbestatterei oder die Putzfrau im Museum bewegen. Wir müssen doch die Werke so nehmen, wie sie denjenigen begegnen, die sie erleben und genießen.“⁵ Unvermutet schnell befinden wir uns angesichts des

¹ Martin Heidegger, „Holzwege“, Frankfurt am Main 1950.

² Martin Heidegger, „Einführung in die Metaphysik“, Tübingen 1953.

³ Man vergleiche die Studie „Martin Heideggers Irreführungen“.

⁴ Heidegger, „Holzwege“, S. 66.

⁵ Ebenda, S. 9, Hervorhebungen von mir.

Politischen, und zugleich politisch höchst Problematischen. Arroganz paart sich mit Irreführung. Daß Kunstwerke mit Kohlen, Baumstämmen, Putzzeugen und Kartoffeln auf eine Stufe gestellt werden, ist für die kapitalistische Gesellschaftsordnung, die alles zur Ware macht, sogar die Menschen, zwar typisch – aber das meint Heidegger gar nicht, davon ist bei ihm nicht die Rede. Vielmehr macht er, das Bildungsprivileg der Klassengesellschaft verewigend, einen dicken Trennungsstrich zwischen sich und seinesgleichen (etwa auch den Lesern seiner Bücher) einerseits und den Massen der übrigen Menschen andererseits. Er betrachtet die Welt gleichsam durch ein geistiges Monokel, wodurch ihm der größere Teil der Welt ganz entschwindet und der verbleibende kleinere ihm verkehrt, auf den Kopf gestellt, erscheint. Mit konsequenter Notwendigkeit entspringt hieraus die Verfälschung des nationalen Kulturerbes und seiner humanistischen Tradition. In unserem Arbeiter- und Bauernstaat werden die breitesten Kreise an die erhabenen Zeugnisse der menschlichen Kultur herangeführt, so daß man mit Recht sagen kann, daß manche „Putzfrau“ (noch dazu eine im Museum) sehr wohl in der Lage ist, Kunstwerke „zu erleben“ und „zu genießen“.

Heideggers Auffassungen über die Geschichte der Philosophie sind verfälschend im Sinne Seines Antihumanismus. Von der Ver-[198]nunft hält er gar nichts, um so mehr aber von der „Logik des Herzens“⁶ Diesen Begriff entnimmt er den Aufzeichnungen des Franzosen Blaise Pascal (1623–1662), der ein ebenso bedeutender Mathematiker wie unschlüssiger und zerrissener Philosoph war. „Logik des Herzens“ war für Pascal eine Gegenthese gegen den Rationalismus der frühen, Aufklärung. Heidegger greift diese zu ihrer Zeit bereits überholte These auf, um, gestützt auf sie, die Tatsache zu vernebeln, daß die Vernunft als gesellschaftliche Erscheinung Fortschritte machte. Selbst wenn es heute nicht mehr zugänglich ist, die Vernunft im Sinne des französischen Materialismus zu interpretieren, so sind wir doch statt dessen im Besitz der Einsichten des wissenschaftlichen Sozialismus, was man eben nicht einfach negieren kann. Heidegger, der seit jeher mit der Wissenschaft auf gewolltem Kriegsfuß stand und schamlos genug war, daraus auch kein Hehl zu machen, ist mittlerweile dazu übergegangen, eine Kristallnacht der Vernunft zu veranstalten. Er kennzeichnet die Vernunft als „die hartnäckigste Widersacherin des Denkens“⁷. Offensichtlich ist das der Amoklauf des subjektiven Idealismus.

Bisher haben alle subjektiven Idealisten eine bestimmte Stufe des Erkenntnisprozesses vereinseitigt, wie zum Beispiel Berkeley die Wahrnehmung, Mach die Empfindung, der Neukantianer Cohen den Begriff, Husserl das Urteil, womit sich ein allmählicher Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus anbahnte. Für Heidegger scheint es einen Erkenntnisprozeß überhaupt nicht mehr zu geben, sondern statt dessen nur noch ein hölzernes Eisen: widervernünftiges Denken. Bei ihm wird der subjektive Idealismus offen böseartig.

Die von ihm angepriesene „Logik des Herzens“ verhilft zu folgenden Phantastereien: „Weltbild ... meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen“⁸, wobei die Kriterien für dieses „Bild“ durch die Behauptung zustande kommen, [199] daß wir „im Weltalter der Weltnacht“⁹ leben und innerhalb des „Nihilismus“, der „Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes“¹⁰. Dieser Situation empfiehlt Heidegger mit dem „Pessimismus der Stärke“¹¹ entgegenzutreten. Das nennt er die „Meisterung der geschichtlichen Lage“¹².

Wer mit dem „Pessimismus der Stärke“ die heutige geschichtliche Lage zu meistern vorschlägt, rechtfertigt damit ideologisch von vornherein jeden Wahnsinn, der im Interesse der Profitgier der Monopolkapitalisten begangen wird. „Pessimismus der Stärke“ heißt einer Stimmung das Wort reden, die sich entsagungsvoll wappnet, heißt das Schlimmste geduldig als Schicksalsschlag entgegennehmen, ohne ihm mit entschiedenem politischem Handeln entgegenzutreten. „Pessimismus der Stärke“

⁶ Ebenda, S. 282.

⁷ Ebenda, S. 247.

⁸ Ebenda, S. 82.

⁹ Ebenda, S. 249.

¹⁰ Ebenda, S. 201.

¹¹ Ebenda, S. 207.

¹² Ebenda.

bereitet psychologisch darauf vor, Schlimmstes als unausweichlich im Denken vorwegzunehmen und jeden Versuch, ihm auszuweichen, es zu bekämpfen, als vergeblich auszugeben. Als zum Beispiel auf der Berliner Außenministerkonferenz des Jahres 1954 den konstruktiven Vorschlägen des sowjetischen Außenministers Molotow ein monotones und widervernünftiges „No“ des amerikanischen Ministers für auswärtige Angelegenheiten Dulles entgegenhalte, ein „No“ des Kriegskurses, lieferte Heidegger allen Kräften, die sich diesem „No“ zu fügen bereitfinden, mit seinem „Pessimismus der Stärke“ eine ideologische Stütze. Jede Entspannung der internationalen Lage, wie sie von jedem vernünftigen Menschen begrüßt wird, widerspricht Heideggers „Pessimismus der Stärke“, seiner „Logik des Herzens“, weil diese „Logik des Herzens“ die „Weltnacht“ sich ausdenkt, womit sie sich weltanschaulich auf die Unvermeidlichkeit des Ausbruchs eines dritten Weltkriegs hinorientiert, anstatt aus der ganzen Kraft des Herzens, des Willens und der Vernunft auf die Wege zu weisen, die zur Vermeidung einer derartigen Katastrophe führen.

[200] Vieles bei Heidegger stammt direkt von Nietzsche her. Vor allem hat er am „Willen zur Macht“ Gefallen gefunden. Es ist nicht uninteressant, daß er diese irreführende These Nietzsches getreu im Sinne militaristischer Rangordnung interpretiert: „Wollen ist Herr-sein-wollen. Der so verstandene Wille ist auch noch im Willen des Dienenden. Zwar nicht insofern, als der Diener danach streben könnte, aus der Rolle des Knechtes herauszukommen, um selbst ein Herr zu werden. Vielmehr will der Knecht als Knecht, der Dienende als Dienender immer noch etwas unter sich haben, dem er bei seinem Dienst befiehlt und dessen er sich bedient. So ist er als Knecht noch ein Herr. Auch das Knecht-sein ist ein Herr-sein-wollen.“¹³ Hierin kommt nicht nur die sprichwörtlich bekannte „Radfahrerideologie“ zum Ausdruck, die nach oben katzbuckelt und nach unten tritt, sowie die Rangordnung des nazistischen Heeres, das in Unterordnung erstarrte, aber auf fremde Völker losgelassen, „als Knecht noch ein Herr“ sein wollte, sowie die Ideologie der Arbeiteraristokratie, wie sie sich den kolonial unterdrückten Völkern gegenüber austobt. Das ist vielmehr eine offene Schmähung der historischen Aufgabe der Arbeiterbewegung, die die Zukunft der menschlichen Gesellschaft verkörpert. In welchem Jahr unserer Zeitrechnung lebt denn dieser Heidegger eigentlich? Wenn er im September 1917 über die Unmöglichkeit dessen, daß „der Diener danach streben könnte, aus der Rolle des Knechtes herauszukommen, um selbst ein Herr zu werden“, geschrieben hätte, so hätte er sich bereits einen Monat später durch die historischen Tatsachen vom Gegenteil überzeugen lassen müssen. Heute, da sich die Völker in China, in den Volksdemokratien, in der Deutschen Demokratischen Republik, in vielen kolonialen Gebieten diesem großen Vorbild der sozialistischen Sowjetunion angeschlossen haben, muß jemand mit Blindheit geschlagen sein, um, wie Heidegger, nicht zuzugeben, daß es geradezu die Aufgabe unseres Jahrhunderts ist, mit der Knechtseligkeit aufzuräumen.

Mit dieser Blindheit unterstützt Heidegger die zum Prinzip erhobene Gewissenlosigkeit jener, die um jeden Preis ihre bourgeoise [201] Klassenherrschaft aufrechterhalten möchten. Die Feudalen vor der bürgerlichen Revolution in Frankreich sagten, weil sie wenigstens bis zum Ausbruch der Revolution in Saus und Braus leben wollten: Nach uns die Sintflut! Die heutigen Imperialisten begnügen sich damit nicht mehr. Weil sie den Gang der Weltgeschichte gern zu ihren Gunsten aufgehalten wissen möchten, um für alle Zeiten ihrer Klasse ein Leben in Saus und Braus zu sichern, versuchen sie den Massen, deren sie als Kanonenfutter bedürfen, Sand in die Augen zu streuen, indem sie ihnen vorreden: Vor euch die Sintflut! Denn wem man die Welt ausschließlich grau in grau malt, der nimmt zuletzt auch einen dritten Weltkrieg als unvermeidliches Übel widerstandslos hin.

Genau in dieser Richtung verläuft die Auswirkung eines erschreckend verantwortungslosen Heideggerschen Gedankens, den er folgendermaßen formuliert: „Nicht die vielberedete Atombombe ist als diese besondere Tötungsmaschinerie das Tödliche ... Was den Menschen in seinem Wesen bedroht, ist die Willensmeinung, durch eine friedliche Entbindung, Umformung, Speicherung und Lenkung der Naturenergien könne der Mensch das Menschsein für alle erträglich und im ganzen glücklich machen.“¹⁴ Diese totale Absage an die Technik, deren Existenz Heidegger durch kein Machtwort aus der Welt zu schaffen vermag, ist überaus gemeingefährlich. Heidegger suggeriert den Menschen, die ihm

¹³ Ebenda, S. 216.

¹⁴ Ebenda, S. 271.

vertrauen möchten, etwas sehr Verhängnisvolles. Er verbreitet eine andere „Willensmeinung“, und sie lautet: Kämpft nicht für das Verbot der Atomwaffen, setzt euch nicht für die ausschließlich friedliche Verwendung der Atomenergie ein, denn es lohnt sich nicht! Welche Verblendung!

Heideggers „Pessimismus. der Stärke“ enthüllt sich demnach bei kritischer Betrachtung als eine besonders böartige Suggestion einer psychologischen Gestimmtheit, die den Krieg als etwas Unvermeidliches hinnimmt. Das wiegt um so schwerer, als die realen Möglichkeiten, den Kampf gegen den Krieg siegreich zu bestehen, durch die Existenz der sozialistischen Gesellschaftsordnung verbürgt sind.

[202] Wie steht es bei Karl Jaspers?

Die Deutung der Begriffe „Humanität“ und „human“, die von dem anderen Wortführer der Existenzphilosophie, Karl Jaspers, und ihrem Hofhistoriographen, Hinrich Knittermeyer, häufig und mit Emphase gebraucht werden, ist nicht unabhängig von der Einstellung zum historischen Ereignis „Humanismus“. In diesen Begriffen ist ebenso sehr geschichtliches Resultat enthalten wie Vorgriff auf die Zukunft. Sie haben für den Gesellschaftswissenschaftler, und somit für den Philosophen, einen reicheren Inhalt als für jenen Mediziner (es möge ihn nur als Ausnahme geben, am besten gar nicht), dem sie sich etwa in der Gegenüberstellung von Humanmedizin und Veterinärmedizin erschöpften. Der Begriffsinhalt von „Humanität“ und „human“ ist immer mit einer Fragestellung verbunden, die Kant so formulierte: „ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“¹⁵ Bekanntlich wurde diese Frage von Kant selbst mit Ja beantwortet, wengleich er, im Unterschied zu unserer heutigen Auffassung, „den Gang der Dinge von unten hinauf“ ablehnte, vielmehr ihren Gang „von oben herab“ befürwortete, im Sinne einer Regelung durch absolutistische Regierungen, was selbstverständlich irrealistisch gedacht war.

Im „Humanismus“ nun, dem Rückgriff des erwachenden Bürgertums auf die Antike, einer sehr widerspruchsvollen und komplizierten ideologischen Erscheinung, gab es viele Elemente, die dem „beständigen Fortschreiten“ der menschlichen Gesellschaft zugute kamen. Victor Klemperer, der bedeutende Philologe, hat in seinem Vortrag „Der alte und der neue Humanismus“, in dem er dem Bedeutungswandel dieses Begriffes nachgegangen ist, deutlich herausgestellt, daß der „alte Humanismus“, das heißt der Humanismus der Renaissance, „den christlich gefesselten Menschen das Idealbild der irdisch voll entfalteten Persönlichkeit vor Augen stellte und sie zur freien Entfaltung ihrer eigenen Persönlichkeit anhielt“; hierin, und nicht im „Einzelzuwachs an irgendwelchen lateinisch-griechischen Kenntnissen“, sei der eigentliche Kern dieses [203] Humanismus zu erblicken.¹⁶ Es muß festgehalten werden, daß dieser Humanismus an das Humanitätsideal der *heidnischen* Antike anknüpfte.

Der Sinn der historischen Tatsache „Renaissancehumanismus“ läßt sich also weder aus einer Einstellung begreifen, bei der die Renaissance als Epoche des Niedergangs des Mittelalters (zum Beispiel Maritain) oder als Entartung der Zivilisation (zum Beispiel Thorndike) betrachtet wird, noch durch eine Interpretation, die aus dem Humanismus eine Verlängerung des Mittelalters macht. Letzteres versucht G. Toffanin in seiner „Geschichte des Humanismus“, wonach es sich so verhalten haben soll: „Trotz aller Hinneigung zur Antike gibt es kein Humanistenwort, das die Rechtgläubigkeit verletzte, wenigstens bis zu Ficino und Rico, die wegen ihrer Hirngespinnste alsbald verurteilt wurden.“¹⁷ Und auf diesen Toffanin, der die historischen Fakten ad usum ecclesiae bis zur Unkenntlichkeit ver Gewaltigt, stützt sich Hinrich Knittermeyer bei seiner Konstruktion eines Ursprungs der Existenzphilosophie im italienischen Humanismus, wobei man sich fragt, was denn eigentlich vom Humanismus noch übrigbliebe, wenn es tatsächlich mit ihm wie folgt gestanden hätte: „Es ist weder die bloße Wiederfindung der Antike noch die vorbereitende Prägung des modernen Menschentums und hier besonders seiner wissenschaftlichen Haltung, die den Humanismus auszeichnet.“¹⁸

¹⁵ Immanuel Kant, „Der Streit der Fakultäten“.

¹⁶ Victor Klemperer, „Der alte und der neue Humanismus“, Berlin 1953, S. 12.

¹⁷ G. Toffanin, „Geschichte des Humanismus“, 1941, S. 424/425.

¹⁸ Hinrich Knittermeyer, „Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart“, Wien – Stuttgart 1952, S. 20.

Derart erschütternde Zeugnisse einer Hermeneutik aus selbstgewählter und selbstverschuldeter Unbildung – Geschichtsverfälschung ist der Eintritt des Menschen in selbstverschuldete Unbildung, möchte man die bekannte Definition, die Kant von der Aufklärung gab, ins Gegenteil variieren – entspringen einzig und allein dem Bestreben, den Weg, der vom „alten Humanismus“ zum „neuen Humanismus“ führt, unsichtbar zu machen.

[204] Es sei gestattet, noch einmal Klemperer zu zitieren: „Der neue Humanismus steht gewiß der isolierten Einzelpersonlichkeit, die zuletzt zum Übermenschen wird, absolut feindlich gegenüber; aber er läßt sie nicht etwa in der Masse verschwinden, er geht nicht auf ‚Vermassung‘ aus, sondern im Gegenteil auf Entmassung: er verwandelt die dumpfe Masse in eine Vielzahl bewußter, ihrer Menschenrechte und Menschenpflichten bewußter Persönlichkeiten. Er überwindet den althumanistischen Gegensatz zwischen Persönlichkeit und Masse in der neuen Synthese des Kollektivs... Dies ist die Eigenart und das Ethos des neuen Humanismus. Er hat Raum für die größte Persönlichkeit. Aber Größe gesteht er ihr nur dann zu, wenn sie im Dienst der Allgemeinheit arbeitet, und gemessen wird ihre Größe an ihrer Leistung für die Allgemeinheit, an ihrer Volksnähe und nicht an ihrer Volksferne, nicht an ihrem eigennützig isolierten Überragen. Und auf der andern Seite wird jedes Glied der Masse, auch das mit der bescheidensten Aufgabe betraute, zur Persönlichkeit entwickelt, indem ihm sein Platz im Kollektiv zugewiesen, indem es bewußter Mitarbeiter wird am Gemeinschaftswerk des kulturellen Aufbaus.“¹⁹ Die Erziehungsaufgabe: Bildung zur Persönlichkeit, die sich der alte Humanismus fraglos gestellt, die er aber unter den Bedingungen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nie umfassend zu lösen vermocht hat, fand überhaupt erst im neuen, im sozialistischen Humanismus die Möglichkeiten für eine allseitige Erfüllung. Noch niemals in der menschlichen Geschichte ist eine derartig grundlegend humanistisch-pädagogische Politik betrieben worden wie im Gefolge der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution des Jahres 1917.

Daher ist das Negieren und Wegstreichen aller jener Eigenheiten, die ebenso den alten wie den neuen Humanismus übereinstimmend charakterisieren, ist die Umdeutung und Verfälschung jener Züge, die ihn kennzeichnen, eine politische Haltung und Propaganda, eine Reaktion im doppelten Sinne dieses Wortes, nämlich in dem des Reagierens und auch in dem des Reaktionären. Die Wertung stammt freilich nicht von Jaspers, wohl aber besteht [205] hinsichtlich der Voraussetzung, die ihr zugrunde liegt, seltsamerweise Einigkeit. Daß es sich hierbei um Politik handelt, wird nämlich von Jaspers nicht bestritten.

In seinem 1949 bei den „Rencontres Internationales“ in Genf gehaltenen Vortrag „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus“ heißt es: „Man kann nicht mehr gleichgültig gegen Politik sein. Jeder, der wirklich mitlebt, muß sich entscheiden im Ringen um die kommende politische Wirklichkeit.“²⁰ Es muß gestattet sein, jemanden beim Wort zu nehmen. Wenden wir uns also einer Besprechung dessen zu, was eingestandenermaßen politisch gemeint ist, und besprechen wir es politisch.

1951 erschienen von Jaspers mehrere, unter dem Titel „Rechenschaft und Ausblick“ zusammengefaßte Reden und Aufsätze. Sie werden in vier Gruppen dargeboten; die erste handelt von Persönlichkeiten (Max Weber, Goethe, Solon, Ezechiel, Kant und Kierkegaard), die zweite stellt Universität und Wissenschaft in den Mittelpunkt, die dritte und aufschlußreichste behandelt die Probleme Europa, Humanismus, Freiheit und Atombombe, die vierte schließlich bringt zwei autobiographische Darstellungen. Nur drei dieser Abhandlungen sind vor 1945 verfaßt, nämlich die Gedenkrede auf Max Weber (1920), der Vortrag über „Das radikal Böse bei Kant“ (1935) und die Selbstdarstellung „Über meine Philosophie“ (1941); die übrigen verteilen sich auf die Jahre 1945 bis 1951. Wie sie Jaspers verstanden wissen möchte, sagt er ganz am Schluß: „Die Reihe kleinerer Schriften der letzten Jahre sind Versuche, für weitere Kreise in kurzer Form etwas mitteilbar zu machen von dem, was in den umfangreichen Büchern sich dem Bekanntwerden entzieht.“²¹ Es sind diese kleinen Arbeiten demnach betont authentische Zeugnisse Jaspersschen Philosophierens, wie umgekehrt, so dürfen wir

¹⁹ Klemperer, „... Humanismus“, S. 22/23.

²⁰ Karl Jaspers, „Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze“, München 1951, S. 275.

²¹ Ebenda, S. 365.

schließen, auch aus den „umfangreichen Büchern“ politischer Gehalt herausgelesen werden muß, da in die meisten der in „Rechenschaft und Ausblick“ veröffentlichten klei-[206]neren Arbeiten sehr reichlich politische Bemerkungen eingestreut sind.

Der Grundtenor dieser Bemerkungen ist „die Grundtorheit unseres Jahrhunderts“, um mit Thomas Mann zu sprechen. Ihr ist Jaspers treu geblieben, denn sie findet sich schon in der Gedenkrede auf Max Weber aus dem Jahre 1920. Dort heißt es völlig unmotiviert: „Mit seiner Person machte er dabei gar keine Wichtigkeit, von ihr auch nur zu reden, war ihm nicht recht. Wenn sie durch feindliche Bomben oder durch Bolschewismus oder durch Krankheit in Gefahr war, zerstört zu werden, so ,interessierte ihn das nicht‘ ...“²² Dabei aber wird Max Weber folgendermaßen charakterisiert: „Er war Patriot, er glaubte an Deutschland unter allen Umständen ... Ob katholisch oder protestantisch, ob konservativ oder sozialistisch, ob monarchistisch oder demokratisch, das hatte in zweite Linie zu treten, wenn es sich um Deutschland handelte.“²³ Daß „der Bolschewismus“ überhaupt nicht darauf ausgeht, derart realpolitisch denkende Vertreter des Bürgertum „zu zerstören“ (!), bedarf angesichts des Anschauungsunterrichts gerade auch der Jahre nach 1945 keiner besonderen Widerlegung. Fest steht, daß Redlichkeit, auf die sich Jaspers so ausdrücklich und so oft beruft, sich anders ausdrücken müßte. Wer den Bolschewismus als schwarzen Mann hinstellt wie Jaspers, hat nicht das Recht, von seinem Philosophieren zu behaupten, daß es ein „Philosophieren der Bescheidenheit und Redlichkeit“²⁴ sei, und „zwar bescheiden, aber mit dem empfindlichen Gewissen der Wahrhaftigkeit“²⁵ ausgestattet.

Straft sich Jaspers hinsichtlich der Redlichkeit nicht bereits dadurch selbst Lügen, daß er im „Geleitwort für die Zeitschrift ‚Die Wandlung‘“ 1945 schrieb: „Wir sind innerlich und äußerlich verwandelt in zwölf Jahren“²⁶, sofern ein solches „wir“ den, der es ausspricht, mit einschließt? Denn Jaspers ist von der Position [207] seiner Schrift „Die geistige Situation der Zeit“²⁷ nicht abgerückt, und das ist eine eindeutige Dokumentation der Tatsache, daß er sich nicht gewandelt hat.

Was sich bei ihm in den Jahren zwischen 1933 und 1945 verändert hat und was nach 1945 stark in Erscheinung tritt, ist nichts Grundsätzliches, wohl aber die Art sich zu geben. Ohne das Esoterische der existentialistischen Lehre aufzugeben, versucht Jaspers ihr eine exoterische Ausdrucksweise zu geben und diese propagandistisch auszubreiten.

Bisweilen hören sich seine Formulierungen aufs erste verführerisch an: „Der kommende Humanismus wird jedoch mit dem Erringen der Gipfel zugleich die einfachsten Formen finden müssen, die für jedermann zugänglich und überzeugend werden. Ein wirksamer Humanismus wäre ein Humanismus grundsätzlich für alle.“²⁸ Nur darf man nicht, wie wir es gleich tun werden, nach dem Wesen des von Jaspers gemeinten Humanismus fragen.

Vorerst ist es notwendig festzustellen, daß Jaspers mit seinem Bestreben, seine Existenzphilosophie exoterisch zu gestalten, unfreiwillig sehr viel dazu beiträgt, den klaffenden Abgrund zwischen Wort und konsequenter Beherrschung des Wortes, zwischen Schöngeistigkeit und Realität, zwischen dem erhobenen Verantwortungsanspruch und der Direktionslosigkeit seines Denkens noch auffälliger werden zu lassen, als er es vorher an sich bereits war. In seiner „Antwort an Sigrid Undset“ (1945) forderte er: „Wir müssen erkennen: die Taten des Nationalsozialismus, die Wurzeln und die Zusammenhänge dieser Taten, die Ermöglichung dieses Regimes durch geistige Bereitschaft in allen Kreisen unserer Bevölkerung ...“ usw. usf.²⁹ Aber es gibt kein einziges Zeugnis von Jaspers, in dem er dieser seiner eigenen Forderung entsprochen hätte. Was zu diesem Thema gesagt werden muß, kann nämlich nur aus wissenschaftlich begründeter und wissenschaftlich begründbarer Ein-[208]sicht

²² Ebenda, S. 22.

²³ Ebenda, S. 18.

²⁴ Ebenda, S. 44.

²⁵ Ebenda, S. 46.

²⁶ Ebenda, S. 148.

²⁷ Karl Jaspers, „Die geistige Situation der Zeit (1931)“, Dritter, unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1953.

²⁸ Jaspers, „Rechenschaft und Ausblick“, S. 279.

²⁹ Ebenda, S. 156.

entspringen, keineswegs aus irgendwelchen Einfällen, noch dazu aus solchen, die bloße Variationen von früher Ausgesprochenem sind, als an eine Auseinandersetzung von Jaspers mit den Nazis überhaupt noch nicht zu denken war.

Jaspers hat sich gegenüber der Zeit vor 1933 politisch nicht gewandelt, sondern hat nach 1945 lediglich seine bereits vorhandene Grundgesinnung verschärft.

Bezeichnend für diese Grundgesinnung, die am besten als ein konservativer Geistesaristokratismus beschrieben werden könnte, ist die prinzipielle Zurücknahme des Postulats von einem „Humanismus grundsätzlich für alle“, kaum daß es aufgestellt wurde, im unmittelbar anschließenden Satz: „Aber die Verwirklichung“ (nämlich eines derartigen Humanismus grundsätzlich für alle) „wird um so wahrer sein, je höher Einzelne steigen, deren Gesichte, Gedanken, Symbole die Maßstäbe errichten.“³⁰ Daraus geht ganz klar hervor, daß es Jaspers nicht auf eine allgemeine Hebung des gesamten Niveaus aller einzelnen ankommt, sondern – und man beachte vor allem: Gesichte, Gedanken, Symbole! – auf eine weitere Mythe des zwanzigsten Jahrhunderts. Dazu paßt ausgezeichnet, daß Jaspers sich mehrfach publizistisch in den Bereichen von gerichtsnotorisch neofaschistischen Institutionen angesiedelt hat, wie dem *Rias* und dem „*Monat*“.

Am aufschlußreichsten für die Auffassungen von Jaspers nach 1945 sind der Vortrag „Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus“ (1949 in Genf gehalten), der Artikel „Über Gefahren und Chancen der Freiheit“ (1950 in der Zeitschrift „*Der Monat*“ erschienen, über deren Charakter als eines im Auftrag amerikanischer Monopolcapitalisten Kriegspropaganda betreibenden Presseorgans sich niemand im unklaren sein sollte, auch Jaspers nicht), sowie der Artikel „Das Gewissen vor der Bedrohung durch die Atombombe“ (ebenfalls 1950 veröffentlicht).

Demonstrieren wir die Darstellungsart von Jaspers zunächst an einem ersten, typischen Beispiel. Er schreibt: „Die Wissenschaft ist eine Hure, sagte auch Lenin, denn sie verkauft sich jedem [209] Klasseninteresse.“³¹ Hierzu muß dreierlei gesagt werden. Erstens:

Kant, Kierkegaard, Nietzsche usw. werden von Jaspers wortgetreu zitiert, über Marx, Lenin wie überhaupt über den Marxismus wird nur pauschal gesprochen. Zweitens: Dergleichen hat Lenin nie gesagt, weder dem Wortlaut noch dem Sinn nach, es handelt sich um eine glatte Unterstellung. Drittens: Wissenschaftliche Redlichkeit mag nicht in jedem einzelnen Fall vor Mißverstehen geschützt sein, aber mit durchgängig tendenziöser Entstellung verträgt sie sich in keinem Fall.

Erschreckende Unwissenheit kommt ans Tageslicht, wenn Jaspers 1946 seine politische Position folgendermaßen umschreibt: „Rußland ist uns räumlich nah und geistig fern, aber für unsere Seele eine durch die Fremdheit und die Tiefe russischen Geistes gesteigerte Anziehungskraft. Amerika ist uns räumlich fern und geistig so nah, daß wir uns fast selber darin wiedererkennen, als ob es uns die eigenen Möglichkeiten zurückbrächte.“³²

Lassen wir ruhig beiseite, daß der Marxismus die breiteste Brücke vom deutschen zum russischen Wesen schlägt – wie, nebenbei gesagt, zu jedem anderen Volkswesen –; denn für einen Nichtmarxisten ist diese Brücke vielleicht nicht die zugänglichste. Dann bleibt immer noch eine Vielzahl von erschreckenden Bildungslücken. Jaspers scheint weder die vorrevolutionäre noch die nachrevolutionäre Literatur Rußlands zu kennen, nicht Puschkin, nicht Gogol, nicht Gontscharow, nicht Alexander Ostrowski, nicht Turgenjew, nicht Saltykow-Schtschedrin, nicht Leo Tolstoi, nicht Tschschow, nicht Gorki, nicht Majakowski, nicht Makarenko, nicht Nikolai Ostrowski, nicht Scholochow, nicht Alexei Tolstoi, nicht Fadejew, nicht Fedin, nicht Simonow, nicht Ehrenburg und wen man sonst noch alles nennen könnte. Von Musik, Theater und bildender Kunst wollen wir hier nicht weiter sprechen. Und wie steht es auf dem Gebiet der Philosophie? Ist die vormarxistische deutsche Philosophie, wie überhaupt die gesamte vormarxistische Philosophie, nicht in Belinski, Herzen, Dobroljubow und Tschernyschewski lebendig [210] gewesen? Das zeigt, daß keinem Menschen, geschweige denn

³⁰ Ebenda, S. 279/280.

³¹ Ebenda, S. 213.

³² Ebenda, S. 247/248.

einem Fachphilosophen, Rußland geistig fernzustehen braucht. Die einzige Voraussetzung allerdings ist, daß er sich um eine Annäherung bemüht hat. Noch etwas anders gewendet, ließe sich sagen: Die Grundvoraussetzung hierfür ist einzig: Redlichkeit! Eine Russin, Marietta Schaginjan, könnte mit ihrem Buch „Goethe“³³ Jaspers darüber belehren, wie abwegig seine Einschätzung Goethes ist, „daß Goethe Homer näher zu stehen scheint als uns“³⁴, und auch darüber, wie nahe sich sowjetischer Geist dem deutschen weiß. Was steht eigentlich dem Umgekehrten hindernd im Wege, wenn nicht völlig unbegründete Vorurteile? Und was Amerika betrifft, so gibt es dort selbstverständlich vieles, was uns geistig nahesteht, aber ob es das ist, was uns die eigenen Möglichkeiten „zurück“bringt? Diese Möglichkeiten, um derentwillen es sich zu leben lohnt, haben wir inzwischen längst ergriffen, während im heutigen Amerika alles das, was uns geistig nahesteht, am Leben bedroht ist. Jaspers sollte es sich angelegen sein lassen, das Problem der Redlichkeit am Beispiel von Ethel und Julius Rosenberg erneut zu überprüfen, weil sonst der Verdacht allzu naheliegt, daß das Amerika, von dem er spricht, jenes Amerika ist, das „uns die eigenen Möglichkeiten“ lediglich des Faschismus „zurückbrächte“. Freilich kann vorerst als erwiesen angesehen werden, daß es in der Tat dieses Amerika ist, dem sich Jaspers „geistig so nah“ verbunden fühlt.

Und damit kommen wir nun zum eigentlichen Kern der Philosophie von Jaspers.

Wie verhält es sich mit dem Humanismus? Gehen wir dabei von den „Forderungen“ aus, „die sich für einen kommenden Humanismus ergaben: den Blick im weitesten Rahmen der menschlichen Möglichkeiten, die Durchdringung der technischen Welt, die politische Entscheidung für die öffentliche Freiheit des Geistes, den Willen zum Festhalten der Überlieferung, die Arbeit am gemein-[211]samen Grundwissen, die Erfüllung des Anspruchs der Massen, das Standhalten in der Ungewißheit“³⁵.

Wie sieht es damit im einzelnen aus? „... den Blick im weitesten Rahmen der menschlichen Möglichkeiten“ – hier sind es zwei Fragen, die Jaspers aufwirft. Die erste: „ob der Mensch grundsätzlich erschöpfbar ist im *Gewußtsein*, oder ob er *Freiheit* ist, die sich gegenständlicher Wißbarkeit entzieht“³⁶. Die mit dieser Fragestellung aufgeworfene Alternative ist sinnlos. Sie entspricht dem Typ: Wissen die Zoologen alles über den Hund, oder wird mich der Hund beißen? In dieser Weise zusammengebracht, hat das eine Problem mit dem anderen nicht das geringste zu tun. In bezug auf alles das, was „sich gegenständlicher Wißbarkeit entzieht“, kann es doch überhaupt nur eine Fragestellung geben: Liegt hier eine prinzipielle Unerkennbarkeit vor oder ein Noch-nicht-Wissen? In hundert von hundert Fällen, in denen sich eine prinzipielle Unerkennbarkeit herausstellt, wird es so sein, daß „gegenständliche Wißbarkeit“ deswegen unmöglich ist, weil gar kein Gegenstand vorhanden ist, mit anderen Worten, weil die Fragestellung sinnlos, ohne realen Bezug ist. Es läßt sich leicht ausdenken, wohin die menschliche Gesellschaft geraten wäre, wenn sie nicht in ständiger und zäher Bemühung falsche Fragestellungen korrigiert und ihre Anstrengungen auf das Wißbare gerichtet hätte. Ein Rückblick auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaft sowie die jeweiligen eigenen Erfahrungen sind durchaus hinreichend, um die Einsicht zu erhärten, daß das Noch-nicht-Gewußte nur auf der Grundlage des bereits Gewußten gemeistert werden kann.

Die zweite seiner Fragen enthüllt, daß Jaspers die Vokabel „Freiheit“ benützt, um, freilich vergeblich, Wissen und Wissenschaft zu denunzieren: „ob der Mensch im Ursprung *sich selbst hervorbringt* durch seine Freiheit, Selbstschöpfer aus Nichts, oder ob er im Ursprung *sich durch Transzendenz gegeben* wird als das, was er sein kann“³⁷. Weil Jaspers nicht als Solipsist gelten will, lehnt er die [212] Selbstschöpfung aus dem Nichts ab. Über die Transzendenz weiß er zu sagen: „Die Transzendenz spricht nirgends direkt, sie ist nicht da, ist nicht greifbar.“³⁸ Demnach hat man sich unter der Transzendenz eine Art Gespenst vorzustellen – nur ist es etwas unmodern geworden, an Gespenster zu glauben. Wenn wir uns aber vergegenwärtigen, zu welch grauenhaften Taten in historisch

³³ Marietta Schaginjan, „Goethe“, Berlin 1952.

³⁴ Jaspers, „Rechenschaft und Ausblick“, S. 31.

³⁵ Ebenda, S. 281.

³⁶ Ebenda, S. 267, Hervorhebungen im Original.

³⁷ Ebenda, S. 269, Hervorhebungen im Original.

³⁸ Ebenda.

durchleuchteten Zeiträumen sich Menschen, ideologisch sich auf den Gespensterglauben berufend, hergegeben haben, so dürfte naheliegen. jedes Gefühl für eine derartige „Transzendenz“ als eine mögliche ideologische Grundlage zur Rechtfertigung aller Arten von Verbrechen abzulehnen.

Aus der vorbereitenden Behandlung der beiden genannten, kritisch betrachtet als absurd zu kennzeichnenden, Fragen ergibt sich für Jaspers folgender Kulminationspunkt an Absurdität: „Daher gibt es zwei Weisen, an die Zukunft des Menschseins zu denken. Entweder sehe ich es als ein Geschehen, wie das eines Naturobjekts, und entwerfe Wahrscheinlichkeiten. Oder ich entwerfe Situationen, die sich ergeben werden, ohne zu wissen, wie der Mensch auf sie antworten, wie er in ihnen aus seiner Spontaneität zu sich kommen wird.“³⁹ Ein derartiges Entweder-Oder gibt es nicht. Um die einzig richtige Problemstellung in Erinnerung zu rufen, braucht hier nur auf das tiefe Wort von Marx und Engels hingewiesen zu werden: ... „als ob ... der Mensch nicht immer eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte vor sich habe ...“⁴⁰ Dadurch wird die erste Weise, „an die Zukunft des Menschseins zu denken“, als haltlos erwiesen. Durchdenken wir die zweite Weise, „... ich entwerfe Situationen, die sich ergeben werden ...“, so heißt das: Jaspers entwirft Situationen. Was für Situationen? Solche, „die sich ergeben werden“! Es ist doch aber kaum anzunehmen, daß Jaspers, nach allem von ihm selbst Gesagten, bereit sein dürfte, zuzugestehen, daß er um solche Situationen „wüßte“. Wieso sind [213] es dann aber Situationen, „die sich ergeben werden“? Worauf gründet sich diese Annahme? Doch lediglich darauf, daß sie von Jaspers ausgedacht werden! Es gibt kein Kriterium, ob diese Situationen eintreten werden oder nicht. Trotzdem heißt es aber von diesen Situationen, daß sie „sich ergeben werden“. Hierzu kommt ein weiterer Widerspruch. Er steht mit dem, was Jaspers über die gespenstische Transzendenz sagte, im Zusammenhang. Denn was sich „ergeben“ wird, ist „greifbar“. Inwiefern können aber diese Situationen überhaupt „greifbar“ sein, wenn sie dem Gesetz der Transzendenz unterliegen? Hier kann auch Logik nicht mehr helfen; dieses Denken ist völlig unentwirrbar.

Es erhebt sich eine dritte Frage: Spielen in diesen Situationen, die Jaspers „entwirft“, Menschen eine Rolle? Haben Menschen zum Zustandekommen dieser Situationen beigetragen? Offenbar ja, denn: „Die Bedeutung der zahllosen kleinen Handlungen, jedes freien Entschlusses und jeder Verwirklichung der einzelnen Menschen ist unabsehbar.“⁴¹ Wenn es sich wirklich so verhielte, dann wären diese Situationen auf Grund der Unabsehbarkeit der Auswirkungen menschlicher Handlungen in Wahrheit unausdenkbar, man könnte sie also auch gar nicht „entwerfen“. Ein jeder derartiger Entwurf ist – unfreiwillig eingestandenermaßen – als bloße Vorspiegelung aufzufassen. Gehen wir, im Gegensatz zu Jaspers, richtig an das aufgeworfene Problem heran und fassen besagte Situationen als Ergebnis menschlichen Handelns auf, dann ist nicht einzusehen, warum es unmöglich sein sollte, „zu wissen, wie der Mensch auf sie antworten ... wird“; denn es wäre sonderbar, wenn der Weg in diese Situationen nicht zumindest einige der Kriterien hierfür enthalten würde.

Es zeigt sich, daß Jaspers nicht „erhellte“, sondern zertrümmert, daß die Wirklichkeit, von der er zu sprechen vorgibt, nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, sondern eine zerdachte Wirklichkeit ist. Unter dem „weitesten Rahmen der menschlichen Möglichkeiten“ versteht er nicht die Fülle anzustrebender Möglichkeiten, sondern die absolute Leere „entworfener“ Unaussprechlichkeiten.

[214] Im Prinzip nicht anders sieht er das Verhältnis des „kommenden Humanismus“ zur „Durchdringung der technischen Welt“: „Bedingung eines kommenden Humanismus ist das unendliche Mühen um Aneignung und Beherrschung der Technik, ein unabsehbares Feld menschlichen Ringens.“⁴² Jaspers begreift nicht, daß dieses Problem ein Problem der Gesellschaftsordnung ist. Praktische Gestalt hatte es zum Beispiel im ersten Atomkraftwerk der Welt, das die Sowjetunion errichtete, angenommen. Da gibt es nicht mehr viel zu rätseln. Das ist eine humane Aneignung und Beherrschung der Technik, weit entfernt von einem „unendlichen“, das heißt unvollendbaren, Mühen.

Was bietet uns Jaspers als „politische Entscheidung für die öffentliche Freiheit des Geistes“?

³⁹ Ebenda, S. 271.

⁴⁰ MEW Bd. 3, S. 43.

⁴¹ Jaspers, „Rechenschaft und Ausblick“, S. 271.

⁴² Ebenda, S. 274.

Er schreibt: „Seit Marx gibt es in geistigem Zusammenhang mit früheren Chiliasmen einen Glauben: Wenn nur erst alles Bestehende zerstört sei, dann werde aus der Vernichtung mit einem Schlage die neue Schöpfung hervorgehen. Diese Erwartung rechnet auf eine Magie: wenn nur erst das Nichts erreicht sei, dann werde sogleich die Herrlichkeit wahren Menschseins erwachsen, – oder wenn erst die Diktatur des Proletariats errichtet sei, so werde die klassenlose Gesellschaft alsbald mit dem neuen Menschen den freien und gerechten Zustand hervorbringen. Dieser absurde Glaube, durch Zerstörung die Schöpfung zu vollbringen, aus der aktiven Vernichtung das Heil, aus dem Nichts die Wiedergeburt hervorzutreiben, ist ein unheimlicher Faktor heutigen Geschehens, zumal er aller Wildheit und Wütigkeit, allem Haß und dem Triumph der Grausamkeit ein gutes Gewissen gibt.“⁴³

Es ist Jaspers zuzugeben, daß es – leider – einen derartigen Glauben heute allerdings gibt – nur nicht, wo er ihn sucht; nämlich nicht bei den Marxisten, wohl aber bei ihren Gegnern! Es genügt bereits eine oberflächliche Bekanntschaft mit dem marxistischen Schrifttum, um zu wissen, daß Marx, Engels, Lenin und Stalin stets das gerade Gegenteil von dem gedacht, gesagt und getan [215] haben, was Jaspers hier als Quintessenz des marxistischen Denkens ausgibt. Wohl aber verbreiten, getreu der Parole „Haltet den Dieb“, der man selber ist, die Gegner des Marxismus solche Gerüchte über die Marxisten, um im Schatten dieser Gerüchte ihrem eigenen „Haß und dem Triumph der Grausamkeit ein gutes Gewissen“ zu geben. Noch kein einziges Mal hat die Sowjetunion drohend auf die Atombombe gepocht, und sie wird es auch niemals tun, obwohl dies doch dem angeblichen chiliastischen Glauben der Marxisten entsprechen würde; dagegen haben verantwortliche Politiker und Militärs der USA schon mehrere Male erklärt, daß sie gewillt seien, die Atombombe erneut anzuwenden, da ihnen ihr 1945 in Japan begangenes Verbrechen und ihre verheerenden Wasserstoffbombenexperimente offensichtlich noch nicht ausreichend erscheinen.

Ein solches Ausmaß von Heuchelei und Verdrehung, wie es uns Jaspers darreicht, scheint unüberbietbar und ist doch nur eines der vielen Zeugnisse eines Philosophierens, wie es sich heute im Bereich der kapitalistisch geliebten Welt massenhaft ausbreitet. Wäre Jaspers kein Symptom dessen, was mit Recht imperialistische Ideologie genannt wird, so würde uns der Ekel davon abhalten, uns mit ihm zu beschäftigen.

Wir wenden uns dem Resultat der Darlegungen von Jaspers zu:

„Nun aber das Entscheidende. Der Humanismus ist nicht das Endziel. Er schafft nur den geistigen Raum, in dem jeder um seine *Unabhängigkeit* ringen kann und muß.“⁴⁴ Hätte er umgekehrt gesagt: Unabhängigkeit kann nicht das Endziel sein, denn Unabhängigkeit erwächst nur aus dem Vorhanden- und Wirklichsein des Humanismus, und Humanismus ist nur zu verwirklichen in der Gesellschaftlichkeit des Menschen, so daß der Unabhängigkeit von vornherein Grenzen gezogen sein müssen – so wäre eine Diskussionsgrundlage für die Untersuchung der Beziehungen zwischen Humanismus und Unabhängigkeit gegeben. Wie wenig gerade Jaspers davon versteht, beweisen seine diesbezüglichen Invektiven gegen Marx: „Der Humanismus hat die ehrwürdigste Überlieferung. Ohne ihn sind Dante, Michelangelo, Shakespeare und Goethe un-[216]denkbar, – in seinem Boden wuchsen auch Hölderlin, Kierkegaard und Nietzsche, – ohne ihn wären nicht einmal seine radikalen Gegner, wie Karl Marx, geistig möglich gewesen.“⁴⁵ „Wird von diesen ein ‚realer Humanismus‘ (Marx) gefordert als ungeschichtliche Gegenwärtigkeit des Menschen ...“⁴⁶ Inwiefern war Marx ein „Gegner“ des Humanismus? Bewahrte er sich nicht vielmehr eine Unabhängigkeit gegenüber Geschichtslegenden, die der Verewigung des Antihumanen dienten und dienen? Wenn der Humanismus überhaupt eine Perspektive in die Zukunft gewann, herausgelöst werden konnte aus der Erstarrung, in die ihn eine satte Bourgeoisie mumifiziert hatte, dann ist dies Marx und Engels, und niemand anders, zu danken. Daß Marx aber „realen Humanismus“ als „ungeschichtliche Gegenwärtigkeit des Menschen“ fordere, überlassen wir Jaspers aus den Quellen zu beweisen. Vor soviel Ignoranz verstummen wir in Ehrfurcht.

⁴³ Ebenda, S. 276.

⁴⁴ Ebenda, S. 284, Hervorhebung im Original.

⁴⁵ Ebenda, S. 282.

⁴⁶ Ebenda, S. 283.

Was schrieb Jaspers im „Monat“ über Freiheit? „Daher will auch jede auf Wahrheit gegründete politische Macht die unbeschränkte öffentliche Diskussion.“⁴⁷ „Wenn Freiheit das Werden des eigentlichen Menschseins bedeutet durch die Kommunikation im Wahren, so ist der Todfeind der Freiheit der Krieg.“⁴⁸ „Es ist unser menschliches Verhängnis, daß in uns allen jene Gewaltsamkeit liegt, die zur Folge hat, daß wir nie ohne Kriegsdrohung leben. Selbst bei einer vielleicht einst zu gewinnenden rechtlichen Weltordnung wird diese Drohung nie völlig aufhören.“⁴⁹ „Der Krieg hat seinen Ursprung im Menschsein, und zwar in einer Tiefe, die weder mit Charaktereigenschaften noch durch objektiv unlösbare Konflikte zwischen Menschen und Menschengruppen genügend begriffen wird.“⁵⁰ „Die Prozesse, die wir soziologisch-kausal erkennen, sind die Bewegungen der Unfreiheit oder zur Unfreiheit.“⁵¹ [217] „Die große moderne Täuschung ist der Schein, durch soziologisches Wissen und pseudowissenschaftliche Mythen den Geschichtsverlauf zu übersehen und diese Übersicht zum Mittel und zugleich zum Ziel des Handelns zu machen.“⁵² „Darum ist nicht eine Erscheinung unter anderen, sondern der Lebensnerv aller Menschen die Freiheit, daß uneingeschränktes öffentliches Sprechen und Diskutieren stattfindet, eingeschränkt allein durch das für alle gültige Gesetz gegen Verleumdung und Erpressung, die, falls im ordentlichen Gerichtsverfahren festgestellt, geahndet werden, niemals aber auf dem Verwaltungswege getroffen werden dürfen.“⁵³

Was ergibt sich daraus? Die als unbeschränkt geforderte öffentliche Diskussion muß eingeschränkt werden. Das ist dann sozusagen der Ermächtigungsartikel (analog dem Artikel 48 der Weimarer Verfassung). Der Krieg ist der Todfeind der Freiheit, aber der Krieg hat seinen Ursprung im Menschsein. Wissenschaftlich ist der Freiheit überhaupt nicht beizukommen. Wie heißt es doch? Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht naß!

In Sachen Freiheit käme es darauf an, die über sie gewonnene philosophische Erkenntnis – Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit – zu widerlegen. Das kann Jaspers nicht; denn für ihn ist die „Spontaneität der Freiheit ... nicht ableitbar. Sie ist nicht Gegenstand der Erkenntnis.“⁵⁴ Daß eine derartige Freiheit sich aus dem Bereich des Humanen hinausbegibt, weil bei dieser Definition Freiheit und Willkür nicht mehr auseinandergehalten werden können und das moralische Maß der Freiheit, das Verantwortung heißt, verlorengeht, wird bei ihm nicht zum Problem. Darüber hinaus steht für ihn ebenfalls axiomatisch fest, daß Freiheit über die Freiheit des einzelnen verwirklicht werde, nicht aber das Erziehungsprodukt ist, das auf der Grundlage der Freiheit der Massen entsteht. Denn in Wirklichkeit ist Freiheit der Humanität als Aufgabe gestellt; und so ist es auch möglich, Wege [218] zur Freiheit zu zeigen. Jaspers will nichts davon wissen, daß die sozialistische Gesellschaftsordnung, im krassen Gegensatz zur kapitalistischen, alle Möglichkeiten zur Verwirklichung von Freiheit offenhält.

Für jeden vernünftig und nüchtern denkenden Menschen dürfte klar sein, daß Humanität und Freiheit nur gewährleistet sein können, sobald das Krieg-Frieden-Problem zugunsten des Friedens gelöst worden ist. Für jeden vernünftig und klar denkenden Menschen ist es daher eine selbstverständliche moralische Verpflichtung, alles zu tun, was dem Frieden zum Sieg verhelfen kann. Über die Notwendigkeit, die Atomwaffen zu ächten, kann es daher für jeden vernünftig, nüchtern und klar denkenden Menschen, zumal nach den jüngsten Erfahrungen mit den Wasserstoffbomben, auch nicht den geringsten Zweifel geben.

Anders für Jaspers. Was spricht „das Gewissen vor der Bedrohung durch die Atombombe“, das Gewissen von Jaspers?

⁴⁷ Ebenda, S. 294.

⁴⁸ Ebenda, S. 297.

⁴⁹ Ebenda, S. 300.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Ebenda, S. 304.

⁵² Ebenda, S. 305.

⁵³ Ebenda, S. 309.

⁵⁴ Ebenda, S. 304.

„Durch staatliche Maßnahmen oder durch kulturelle Beschwörungen ist gegen die Atombombe nichts auszurichten.“⁵⁵ Das ist nichts anderes als ein Eingeständnis, daß es Staaten gibt, die dem Empfinden ihrer Staatsbürger zuwider handeln.

Denn: „Es herrscht Einmütigkeit in der Verurteilung der Atombombe ihrer ungeheuren Zerstörungskraft wegen.“⁵⁶ Wenn solche Einmütigkeit herrscht, warum herrscht dann nicht auch Einmütigkeit darüber, dieser Einmütigkeit öffentlich Ausdruck zu verleihen?

Weil Jaspers, mit anderen, in der Atombombe eine „Möglichkeit“ sieht: „... die Möglichkeit der freien Welt, daß vermöge des in ihr lebendigen Geistes freier Forschung immer wieder ein Vorsprung in den Kriegswaffen erreicht wird, dem eine unfreie Welt, die das Erfundene sich aneignet, jedoch nicht schafft, nachhinkt ... Dieser Vorgang aber ist nur durch ständige Steigerung der Zerstörungswaffen zu erhalten. Denn jede Erfindung wird trotz Geheimhaltung nach einiger Zeit Allgemeinbesitz. Hier ist kein Weg [219] außer der Steigerung bis zur Zerpulverung des Erdballs in Weltstaub.“⁵⁷

Das ist in der Tat ein sehr, sehr weites Gewissen. Es ist ebenso primitiv und fern jeder Kultiviertheit wie andererseits brutal und skrupellos. Man wird an Hitler erinnert, der in seinem Propagandabuch „Mein Kampf“ die Behauptung verbreitete, daß man in der Sowjetunion nicht imstande sei, ein einziges funktionierendes Auto zu bauen. Das gleiche Märchen entblödet sich Jaspers nicht, bezogen auf andere Gegenstände, erneut vorzubringen, obwohl er doch von sich aussagt, mit dem Nationalsozialismus nichts zu schaffen zu haben. Er hat die Ideologie des Faschismus nicht im geringsten durchschaut, er verwendet sie selbst. Sein Gewissen gleicht daher auch mehr dem Rachen des Fenriswolfes, indem es sich anschickt, Humanismus und Humanität zu verschlucken und auszurotten.

Gegen Realitäten helfen nur Realitäten. Wenn Jaspers meint, der Mensch „darf hoffen, daß unbekannte helfende Kräfte wach werden“⁵⁸, so verfällt er damit selber in den Stil einer Beschwörung, das heißt in ein völlig nutzloses Beginnen. Ihm ist entgegenzuhalten, daß Proteste in der Art der Unterschriftensammlung gegen die Atomwaffen, worunter er „kulturelle Beschwörungen“ zu verstehen scheint, dies keineswegs sind. Sie sind weder Beschwörungen, noch sind sie nutzlos. Ihre politische Wirksamkeit ist erwiesen. Überdies sind sie Ausdruck eines Ethos, von dem sich mehr erwarten läßt als von dem Ethos des „inneren Handelns“, zu dem Jaspers auffordert: „Wer sein persönliches Dasein nicht in ständig wiederholtem Entschluß rein, treu, verläßlich werden läßt ..., fördert die Zerstörung durch Atombomben ...“⁵⁹

weil jeder Einzelne durch eigenes Tun und Leben und Denken auf den Weg gehen kann zu jener Welt, in der die Atombombe un-[220]möglich wird“⁶⁰. Dieses Ethos des sogenannten „inneren Handelns“ hat in der langen Geschichte der menschlichen Gesellschaft bisweilen bestenfalls Märtyrer einer Idee hervorgebracht, noch viel zahlreicher aber Heuchler, die irgendeiner Absolution, von welcher Seite immer sie ihnen gewährt wurde, mehr vertrauten als der Stimme ihres Gewissens, die sie gewaltsam zum Schweigen brachten. Die reinen, treuen und verläßlichen Stillen im Lande, die sich, dem falschen Rat eines Jaspers vertrauend, veranlassen ließen, das laut seine Stimme erhebende Friedenslager nicht um ihre Stimmen zu vermehren, verrieten, vielleicht ohne es zu beabsichtigen, die Sache des Friedens, fielen ihr mit ihrer Neutralität in den Rücken und machten sich letztlich mitschuldig, wie es jeder tut, der zu einem Verbrechen schweigt. Wer, wie Jaspers, angesichts eines unbestreitbaren Verbrechens – und die Erfahrung hat bewiesen, daß schon die bloßen Experimente mit der Wasserstoffbombe Verbrechen sind – zum Schweigen und zur Duldung aufruft, solidarisiert sich mit jenen, die das Verbrechen begehen.

⁵⁵ Ebenda, S. 320.

⁵⁶ Ebenda, S. 314.

⁵⁷ Ebenda, S. 315. Die Atomwissenschaftlerkonferenz, die 1955 in Genf stattfand, hat inzwischen aller Welt bewiesen, wer bei der Entwicklung der friedlichen Anwendung der Atomenergie „nachhinkt“, nämlich die von Jaspers so gepriesene „freie“ Welt! Nicht der Erdball wird zerpulvert werden, wohl aber das Lügengespinnst von Jaspers!

⁵⁸ Ebenda, S. 320.

⁵⁹ Ebenda, S. 318.

⁶⁰ Ebenda, S. 320.

Ist es zu verantworten, einen solchen Menschen mitreden zu lassen, wenn über Humanität und Humanismus geredet und entschieden wird?

Jaspers selbst schätzt seine philosophische Leistung folgendermaßen ein: es sei mit ihr „ein grundsätzlich anderer Horizont eröffnet als mit der bloßen Betrachtung der Realitäten“⁶¹. Was nun die „bloße Betrachtung“ der Realitäten betrifft, so gibt es ein berühmtes Dokument, das inzwischen über einhundert Jahre alt ist, in dem eine solche bloße Betrachtung der Realitäten entschieden abgelehnt wird. Vor allem in der elften seiner „Thesen über Feuerbach“ hat Marx gemeint, daß es notwendig ist, die Realitäten zu verändern.⁶² Allerdings ist es unmöglich, sie zu verändern, ohne sie gründlich zu kennen. Inwiefern Klassen gesellschaftliche Realitäten sind, hat der Marxismus eingehend klargelegt. Wir dürfen [221] nicht über irgendeinen abstrakten Begriff „der Mensch“ nachdenken, sondern müssen bedenken, wie wir als Menschen, als reale Menschen inmitten der Realitäten, unserem Handeln – einem praktischen und keinem bloß inneren Handeln – wissenschaftliche Erkenntnisse zugrunde legen können, um weiter voranzukommen. Wenn, wie soeben nachgewiesen wurde, die Beschränkung auf „inneres Handeln“ zur Beihilfe zu verbrecherischen Taten nicht nur führen kann, sondern zwangsläufig führen muß, so ist es unmöglich, daß „inneres Handeln“ und „Freiheit“ irgend etwas miteinander zu tun haben. Freiheit und Humanität sind reale Aufgaben, vor neuen Generationen immer wieder neu gestellt. Aber es gibt hierbei auch ein Erbe, dessen sich die neuen Generationen zu bedienen wissen müssen. Was den „Horizont“ betrifft, so reicht er genauso weit, wie die Erkenntnis der Realitäten reicht. Hoffnung hat seit jeher versucht, ihn zu übersteigen.⁶³ Verschoben wird er nur durch die ständig weiter um sich greifende Vermehrung der Erkenntnis der Realitäten.

Während Jaspers seine Worte so setzt, daß solches Wissen der Verdunkelung anheimfallen soll, was er groteskerweise als „Erhellung“ bezeichnet, lassen wir uns von den neuen Erkenntnissen, die der Marxismus der Welt gegeben hat, erhellen und ermutigen im Dienst an der Sache der Menschheit und Menschlichkeit, die heute vor allem, im großen gesehen, Völkerfrieden heißt.

Gegenüber diesem für einen breiteren Konsum bestimmten Extrakt ist die esoterische Lehre in Jaspers' Buch „Von der Wahrheit“⁶⁴ wesentlich verschlüsselter. Trotzdem ergibt sich seine tiefere Bedeutung ebenfalls aus dem bisher Erläuterten. Was hier besonders auffällt, ist eine – im Gegensatz zu früheren Jaspersschen Schriften – größere Nähe zu Heidegger, wenngleich dieser namentlich nicht erwähnt wird (im Gegensatz zu Carnap, Klages, Russell, wobei die Werke von Klages mit der Zensur „von über-[222]ragender Bedeutung“⁶⁵ versehen werden). Genau wie Heidegger in „Sein und Zeit“⁶⁶ beginnt Jaspers mit der Frage nach dem Sein als der Frage nach scheinbaren „Selbstverständlichkeiten“⁶⁷ und endet mit Gedanken, die Heideggers Meinung im Brief „Über den Humanismus“ („Die Sprache ist das Haus des Seins“⁶⁸) ähnlich sind: „Das Bedeuten der Symbole ist die Seinsgegenwart des Wirklichen.“⁶⁹ Auch dem „Nichts“ räumt Jaspers einen zentralen Platz ein: „Allein durch die Gefahr des Nichts hindurch ist philosophierend der Weg zu finden.“⁷⁰

Eine weitere Auffälligkeit besteht in dem Mißverhältnis zwischen intellektuellem Aufwand und erreichtem Resultat: „Denn die Vollendung der Wahrheit ... wird ... erreicht ... in dem, was wir Chiffer oder Symbol oder Gleichnis nennen“⁷¹; „Die Welt und alles, was in ihr vorkommt, ist Geheimnis“⁷²; „Wir kommen im Erkennen gerade dahin, zu bemerken, daß wir am Sein selbst vorbeigegangen

⁶¹ Ebenda, S. 317.

⁶² MEW Bd. 3, S. 7, 535.

⁶³ Man vergleiche Ernst Bloch, „Das Prinzip Hoffnung“, Erster Band, Berlin 1954.

⁶⁴ Karl Jaspers, „Von der Wahrheit“, München 1947.

⁶⁵ Ebenda, S. 397.

⁶⁶ Martin Heidegger, „Sein und Zeit“, unveränderte 5. Auflage, Halle 1941.

⁶⁷ Jaspers, „Von der Wahrheit“, S. 29.

⁶⁸ Martin Heidegger, „Über den Humanismus“, Frankfurt a. M. 1949, S. 5.

⁶⁹ Jaspers, „Von der Wahrheit“, S. 1041.

⁷⁰ Ebenda, S. 29.

⁷¹ Ebenda, S. 1022.

⁷² Ebenda S. 1030.

sind“⁷³ „Das Symbol ist *Sprache*“⁷⁴ „Das Symbol macht nicht nur hell, sondern *wirklich*, was sonst wie nichts wäre“⁷⁵ „Der Philosophierende liest die Chifferschrift des Seins durch Hervorbringen einer neuen Chifferschrift des Gedankens“⁷⁶; „... echte Symbole sind nicht deutbar; was deutbar ist durch ein Anderes, hört auf, Symbol zu sein“⁷⁷; „Deutungen, die echte Vergegenwärtigungen sind, haben dagegen kein Kriterium realer Verifizierbarkeit, sondern nur Kriterien der Symbolwirklichkeit, die an sich selbst gemessen wird“⁷⁸. Wie einfach, schlicht und klar formulierte [223] doch Berkeley: Sein ist Wahrgenommenwerden (*esse est percipi*); und er fügte ebenso einfach, schlicht und klar hinzu: Wenn diese These nicht anerkannt wird, weiß ich mir keine Hilfe, den Atheismus und Materialismus theoretisch zu widerlegen. Erschöpfte sich der Entwicklungsgang der Philosophie in zweieinhalb Jahrhunderten tatsächlich in dem Weg, der von Berkeley zu Jaspers führt, von: Sein ist Wahrgenommenwerden, zu: Sein ist Gesagtwerden, so müßte man an der Philosophie verzweifeln.

Wäre Wahrheit wirklich so kriterienlos, wie Jaspers es hinzustellen beliebt, so wäre ein neuer Hume denkbar, der in einem ebenso dicken und geleerten (nämlich der Inhalte entbehrenden) Buch, wie es Jaspers schrieb, nachzuweisen sich bemühte, daß alles Fragen nach der Wahrheit von vornherein als sinn- und zwecklos zurückzuweisen sei. Aber Jaspers bleibt auch so nicht der einzige Adrian Leverkühn der Philosophie.⁷⁹ Weil es Romane gibt, wie die von Thomas Mann, wird sogar später niemand mehr an dem Interesse haben, was als einziger Gehalt dieser über tausend Seiten vielleicht zu nennen bliebe: Niederschlag eines zeitverhafteten, nämlich dem untergehenden Kapitalismus verhafteten, Erlebens zu sein, das über sich eine Art philosophischen Erlebnisberichts abgibt. Eine „Psychologie der Jasperschen Weltanschauung“ wäre auch noch aus einem anderen Grund unerquicklich. Die Substanz, aus der sie sich nährt, die Geschichte der Philosophie, wird wegen des geistesaristokratischen Monokels, durch das Jaspers sie betrachtet, gänzlich verzerrt und entstellt widerspiegelt. Er kennt nur zwei Grundrichtungen eigentlichen Philosophierens: „Wer eigentlich philosophiert, philosophiert mit Aristoteles, Thomas, Hegel oder mit Plato, Kant, Kierkegaard.“⁸⁰ Eine Linie Demokrit, Aristoteles, Avicenna, Bruno, Diderot, Hegel, Marx, Lenin gibt es nach Jaspers nicht.

[224] Dabei ist es gerade diese Linie, der Jaspers, und zwar nur scheinbar ganz unausdrücklich, schärfste Aufmerksamkeit schenkt. Die Abbildtheorie des Erkennens und die Lehre von der Praxis als Wahrheitskriterium werden von ihm heftig bekämpft, ohne daß er jedoch die philosophiehistorischen Traditionen und Ursprünge dieser Lehren näher auseinandersetzt. Mit der Abbildtheorie verfährt er sehr kurz: „*Fragen* wir jedoch, *was das Wissen sei*, das doch jeweils einen Gegenstand uns zum Erkenntnisbesitz gibt, so verwundern wir uns. Im Wissen bleibt doch der Gegenstand das Andere; er verwandelt sich nicht in unser Wissendsein: was ich weiß, das hat als Gewußtheit vielleicht gar keine Identität mit dem Anderen, das selber ist. Ich bilde es im Wissen nicht ab; wenn eine Abbildung geschieht, so habe ich keine Möglichkeit, hier mein Abbild mit dem Urbild zu vergleichen.“⁸¹ Das Wort „hier“ meint: im Wissen. Der Satz „Im Wissen bleibt doch der Gegenstand das Andere“ meint bei Jaspers *nicht*: Es gibt objektive Realität im Sinne eines anderen als des Geistigen, nämlich materiell. Wir „verwundern“ uns in der Tat. Es ist doch erstaunlich, was für Banalitäten Jaspers in sorgsam gewählten Worten ausspricht, um einen Sinn hervorzurufen, der das Gegenteil von Wahrheit ist. Den Satz, daß der Gegenstand des Wissens durch das Gewußtwerden nicht verschwindet, wird niemand anzweifeln. Die Konsequenzen jedoch, die sich aus diesem Faktum ergeben, ist Jaspers nicht gewillt anzuerkennen. Er bedarf aber der Voraussetzung des richtigen Satzes, um eine Täuschung zu

⁷³ Ebenda.

⁷⁴ Ebenda, S. 1032, Hervorhebung im Original.

⁷⁵ Hervorhebung im Original.

⁷⁶ Ebenda, S. 1038.

⁷⁷ Ebenda, S. 1039.

⁷⁸ Ebenda, S. 1039/1040.

⁷⁹ Adrian Leverkühn, die Titelfigur in Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“, versucht in seinen Kompositionen Beethovens neunte Symphonie, ja, überhaupt die Musik mit allem, was groß an ihr ist, „zurückzunehmen“. Was bei Thomas Mann höchste Ironie gegen die bürgerliche Endzeit des Imperialismus und Faschismus ist, wird bei Jaspers zum ernst gemeinten Bemühen.

⁸⁰ Jaspers, „Von der Wahrheit“, S. 965.

⁸¹ Ebenda, S. 32, Hervorhebungen im Original.

erzeugen. Das Verhältnis des Wissens zum Gegenstand ist selbstverständlich das Verhältnis eines Abbilds zum Gegenstand. Jaspers spricht sehr ungenau von „Urbild“, der Gegenstand aber ist kein „Bild“. Die entscheidende Wahrheitsfrage: Ist das Abbild richtig? existiert für Jaspers nicht. Er verwirrt sie sogar absichtlich; denn ob Übereinstimmung besteht, kann doch niemals „im Wissen“ allein geklärt werden, so daß der Einwand, es sei nicht möglich, im Wissen Abbild und Urbild zu vergleichen, gar nicht den Kern der Sache trifft, sondern ihn umgeht. Es steht mit der Argumentation von Jaspers ähnlich wie in folgendem Beispiel: [225] Jemand würde behaupten, daß die Entsprechung eines Porträts mit dem Porträtierten lediglich aus dem Porträt entnommen werden dürfte. Gibt es jemanden, der eine solche Behauptung aufstellen könnte, ohne sich lächerlich zu machen?

Aber wenn Lächerlichkeit auch tötet, so können wir doch mit dieser Feststellung unsere Analyse noch nicht abschließen, denn Jaspers hat ja diese Behauptung nicht als die seine, sondern als die eines Gegners, den es aber nicht gibt, ausgesprochen. Worauf will denn Jaspers eigentlich hinaus? In seinen eigenen Worten: „Jeder Satz, der sich auf das Umgreifende bezieht, hat also einen Widersinn in sich. Er verlangt, in der Form des Gegenständlichen etwas Ungegenständliches zu denken. Nur weil dies möglich ist, ist Philosophieren möglich. Weil dies schwer ist ..., ist Philosophie von einer Weise der Unzugänglichkeit, die sie von jeder mit dem bloßen Verstande begreiflichen Wißbarkeit unterscheidet.“⁸² Daraus entnehmen wir, daß Jaspers die Aufmerksamkeit auf die „Unzugänglichkeit“ lenkt, während wir zufrieden wären, wenn schon alle Menschen einige von den mit dem bloßen Verstande begreiflichen Wißbarkeiten sich angeeignet hätten, wie zum Beispiel die Wißbarkeit, daß der Krieg, weil er Menschenwerk ist, auch von den Menschen geächtet werden kann. An solcher Erkenntnis ist Jaspers nicht das geringste gelegen, er bekämpft sie, wo er nur kann: „Jedoch läßt sich ebenso zeigen, wie Denken das Dasein stört..., durch wahre Einsicht nicht nur stützt, sondern auch unsicher und unselig macht. *Keineswegs ist Wahrheit des Erkennens für das Dasein eindeutig gut.*“⁸³ Damit ist Wahrheit zur Zweideutigkeit gemacht, und das ist der tiefste Sinn dieser existentiellen Logik; denn das Buch „Von der Wahrheit“ ist der erste Band einer mehrbändigen „Philosophischen Logik“, mit der uns Jaspers noch zu beglücken gedenkt. Diese „Logik“ hat aber nichts mit Logik zu tun, viel eher schon mit Psychologie, indem hier suggestiv ein Boden geschaffen wird, um Wahrheiten zu denunzieren und im Namen angeblicher „Wahrheit“ die Wahrheit zu bekämpfen.

[226] Viel Sorgfalt verwendet Jaspers darauf, den Praxisbegriff vollständig zu verwirren. So wenig gründlich er den Marxismus studiert hat, das eine weiß er doch: daß der Begriff der Praxis für die marxistische Erkenntnistheorie von zentraler Bedeutung ist. Seine diesbezüglichen Ausführungen beginnen mit der Feststellung: „Erkennen ist Aktivität.“⁸⁴ Die Wirklichkeit des Denkens als eines Tuns ist „der Wille“⁸⁵. Das will Jaspers aber nicht subjektiv-idealistisch verstanden wissen, wie zu vermuten sehr naheliegt, sondern objektiv-idealistisch: „Der Satz ‚Das Sein des Denkens ist der Wille in ihm‘ meint nicht die Realität des empirischen psychischen Vorgangs, der ein Gegenstand psychologischer Forschung sein kann. Der Gegenstand psychologischer Forschung ist nicht die Wirklichkeit des Denkens ...“⁸⁶ Sondern? fühlt man sich bemüßigt zu fragen. Man erfährt, daß ein Unterschied sei zwischen „denkendem Betrachten“ und „denkendem Tun“⁸⁷. Einen Unterschied zwischen denkender Untätigkeit und bedachtem Tun scheint es demnach für Jaspers nicht zu geben. Für ihn „geschieht“ vielmehr „etwas durch mein Denken“⁸⁸. Wie geschieht das? „Die Praxis hat viele Gestalten. Der Mensch erkennt durch Verwirklichen in der Welt, durch inneres Handeln, durch den Entschluß seiner Existenz, durch Beschwören der Transzendenz.“⁸⁹ Praxis ist also Erkennen. Dagegen kann bereits die Logik etwas einzuwenden haben: Wenn Erkennen Praxis ist, dann ist Praxis nicht selbstverständlich auch Erkennen. Jaspers sagt es uns aber noch deutlicher: Die „Kontemplation... ist die Höhe inneren

⁸² Ebenda, S. 40/41.

⁸³ Ebenda, S. 69, Hervorhebung von mir.

⁸⁴ Ebenda, S. 308.

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ Ebenda, S. 311.

⁸⁷ Ebenda.

⁸⁸ Ebenda.

⁸⁹ Ebenda, S. 312.

Handelns ...“⁹⁰ „Als Praxis in allem Denken gegenwärtig ..., trägt sie allen Sinn.“⁹¹ Die Formel auszusprechen: Kontemplation = Praxis, ist allerdings nur existentielle Logik imstande. Und sie hat ihre guten Gründe hier-[227]für. In einem Absatz, der „Handeln des Kriegers“ überschrieben ist, findet sich folgender Kommentar zu all dem: „Die technische Maschine der Kriegführung hat als solche das handelnde Menschsein vernichtet.“⁹² Demnach führte die Technik die Kriege. Wie sagt doch Bert Brecht? „General, der Mensch ist sehr brauchbar. Er kann fliegen, und er kann töten. Aber er hat einen Fehler: Er kann denken.“⁹³ Dieser denkende Mensch wird eines Tages die technische Maschine *der Kriegführung*, nur diese, vernichten.

Das Buch „Von der Wahrheit“ ist geschrieben worden, um den Menschen das Denken abzugewöhnen, um sie daran zu verhindern, ihre Vernunft denkend in Handeln umzusetzen. Trotz aller „Unzugänglichkeit“ des Philosophierens, trotz aller Dunkelheit der verwendeten Formeln und Chiffren bringt Jaspers an zahlreichen Stellen eine unverhohlene und leichtverständliche Kriegspropaganda an. Das alles hat mit Freiheit, Humanismus und Humanität überhaupt nichts mehr gemein. Es steht sogar noch schlimmer damit: Es ist ein Angriff auf Freiheit, Humanität und Humanismus. Und dessen klagen wir Jaspers an.

Hinrich Knittermeyer unternimmt es in seinem Buch „Die Philosophie der Existenz“⁹⁴, die Existenzphilosophie mit ihrer eigenen Geschichte auszustatten. Nach ihm mündet der Gang der Geschichte der Philosophie in die Existenzphilosophie von Heidegger und Jaspers ein, denen die Seiten 207 bis 365 eingeräumt werden, worauf „Der Existenzialismus (Sartre)“, „Die katholische Existenzphilosophie in Frankreich“, „Sein und Haben (Marcel)“ und ein Kapitel zwecks Herstellung der Beziehung von Existenzphilosophie und christlichem Glauben sich anschließen. Es bleibt zu hoffen, daß diese Hofhistorie kleiner Potentaten im großen Reich der imperialistischen Ideologie nicht Schule macht, denn was würde wohl herauskommen, wenn jedes Schulhaupt einer „Richtung“ mit einer eigens auf ihn gemünzten Geschichte der Philosophie versehen [228] würde. (Daß Sartre ein Problem für sich ist, konnte Knittermeyer 1952 noch nicht wissen.)

Ausdrücklich bemerkt sei, daß Knittermeyer die beiden hier behandelten Bücher von Jaspers bekannt gewesen sind, wie sein Literaturverzeichnis ausweist, auf „Von der Wahrheit“ bezieht er sich sogar öfter im Text; ferner, daß auf Knittermeyer hier nicht in allen Einzelheiten eingegangen werden soll, sondern nur so weit, wie sein Buch für unseren Gegenstand von Bedeutung ist.

Nicht unerwähnt mag daher bleiben, wie Jaspers an einer Stelle von Knittermeyer eingeschätzt wird: „Jaspers durfte sich zugleich als der geistige Wortführer der jedenfalls auch durch eigenes Verschulden zu Boden geschlagenen Nation wissen, wie er ohne irgend ein Kompromiß und unbeirrt durch die Gewalten der Zeit seinen Weg gegangen war.“⁹⁵ Es geht aber nicht an, Jaspers als einen Antifaschisten auszugeben, denn Antifaschist sein heißt Kämpfer gegen den Krieg sein, und Kämpfer gegen den Krieg sein heißt Gegner des Antibolschewismus sein. Jaspers hat bisher kein einziges Zeichen gegeben, wie Sartre es tat, daß er die unablässige Bemühung der Sowjetunion um die Erhaltung des Weltfriedens positiv einzuschätzen gewillt ist.

Zu den Vorläufern der Existenzphilosophie, die „nicht ein Zweig der Philosophie neben anderen Zweigen“ ist, sondern „ein Anspruch, der die Philosophie im ganzen mit Beschlag belegt“⁹⁶, rechnet Knittermeyer auch Karl Marx. Er folgt hierin einem Hinweis von Heidegger aus dem Brief „Über den Humanismus“, den er zitiert: „Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen.“ Knittermeyer fügt hinzu: „Das ist zwar kein Bekenntnis zu Marx

⁹⁰ Ebenda, S. 357.

⁹¹ Ebenda, S. 358.

⁹² Ebenda, S. 340.

⁹³ Bert Brecht, „Hundert Gedichte“, Berlin 1951, S. 188.

⁹⁴ Siehe Anmerkung 18.

⁹⁵ Knittermeyer, „Die Philosophie der Existenz“, S. 327.

⁹⁶ Ebenda, S. 7.

...“⁹⁷ Wie Marx hier – das gilt von Heidegger ebenso wie von Knittermeyer – aufgefaßt wird, zeigt sich an der [229] Bemerkung: „... so wenig man Marx gerecht wird, wenn man seine Leistung einfach mit dem belastet, was sich heute als kommunistische Ideologie in Szene setzt ...“⁹⁸ Das ist ein nicht uninteressantes methodologisches Faktum: Die Kenntnis der Kategorie „Entfremdung“, wie sie sich bei Marx findet, wird hier dazu benützt, Marx sich selbst „zu entfremden“; und das Interesse für gerade diese Kategorie bei Marx rührt aus dem Bestreben her, Marx, der der Richtung den Namen gegeben hat, auf diese Weise aus dem Marxismus zu eliminieren. Das ist ebenso raffiniert wie vergeblich.

Der Humanismus lehrte einst, Texte gewissenhaft zu lesen und an ihnen keine Verfälschungen vorzunehmen. Wenn die Diskussion um Freiheit, Humanismus und Humanität geht und der Marxismus beschuldigt wird, gegen Freiheit, Humanismus und Humanität zu verstoßen, von Gegnern, die schwarz auf weiß zu erkennen geben, daß sie sich nicht einmal die Mühe gemacht haben, das, worüber sie sprechen, in seinen textlichen Grundlagen zu studieren, kann man ihnen nicht einmal zubilligen, daß sie geeignete Vertreter der von ihnen verfochtenen Sache sind.

Der in den Abgrund führenden Entwicklung der deutschen Existenzphilosophie muß ein erregendes und faszinierendes Ereignis im heutigen ideologischen Bereich entgegengestellt werden. Das ist die Wandlung Jean-Paul Sartres vom politisch verständnislosen Menschen zum bewußten Kämpfer für den Völkerfrieden. Die diesbezüglichen Einzelheiten teilte Roger Garaudy in einem lesenswerten Artikel mit.⁹⁹ Als am 28. Mai 1952 General Ridgway Paris besuchte, protestierten und demonstrierten die friedenswilligen und patriotischen demokratischen Franzosen gegen Ridgway und seine Pläne des amerikanischen Krieges; und Tausende von Franzosen, die bisher abseits gestanden hatten, schlossen sich ihnen an, weil sie den Ernst der Lage erkannten. Zu ihnen gehörte auch Jean-Paul [230] Sartre. Er wurde sich über gewisse politische Faktoren von einschneidender Bedeutung klar, wie zum Beispiel darüber, daß der Kampf gegen den Kommunismus nur als Vorwand benötigt wird, um die letzten Reste des Demokratismus zu beseitigen. Unter dem Deckmantel der „Demokratie“ soll nichts anderes als Neofaschismus etabliert werden. Sartre schrieb: „Ich sehe eure Ölzweige nicht, ich sehe nur Bomben ... Die Amerikaner sind in unserem Lande, die Russen in der Sowjetunion.“¹⁰⁰ Um wieviel mehr gilt das für ein Territorium, wie das Westdeutschlands, wo die Amerikaner ihre Atomkannonen stationierten; aber von Heidegger und Jaspers ist uns bisher noch kein Protest bekannt geworden. Sartre brach mit seinem früheren Freund Camus, als dieser sich den neuen Erkenntnissen verweigerte, Sartre beteiligte sich aktiv an der Arbeit des Weltfriedensrates. Und Sartre tat noch mehr; er, der bis dahin lediglich negative Helden verherrlicht hatte, fand seinen ersten positiven Helden, den tapferen französischen Matrosen Henri Martin. „Und als man Henri Martin nach seiner Meinung über Sartres Darstellung seines Innenlebens fragte, erklärte er interessanterweise die Analyse seiner Gefühle und Reaktionen, so wie sie Sartre gegeben hatte, für durchaus zutreffend.“¹⁰¹

Während die deutsche Existenzphilosophie am Faschismus festhält (Heidegger) oder neu zu ihm stößt (Jaspers), markiert der französische Existentialismus (Sartre) bereits den Zerfall der ganzen Richtung, die Notwendigkeit der Abkehr und einer Neuorientierung.

Diese Neuorientierung wird von der historischen Wirklichkeit vorgeschrieben: Diejenigen, die da meinen, weil die Atombombe so schrecklich sei, werde es keinen Atomkrieg geben, irren sich; das Schreckliche als solches ist keine Hilfe gegen es selbst.

Es muß vielmehr heißen: Weil die Atombombe so schrecklich ist, müssen wir ihr mit allen uns zur Verfügung stehenden Kräften durch politische Aktionen widerstreiten. Dann wird es auch keinen Atomkrieg geben.

⁹⁷ Ebenda, S. 142.

⁹⁸ Ebenda, S. 157.

⁹⁹ Roger Garaudy, „Die Evolution in den Anschauungen einiger französischer Schriftsteller“; „Sowjet-Literatur“, 1954, 7.

¹⁰⁰ Zitiert ebenda, S. 196.

¹⁰¹ Ebenda, S. 201.