

Einleitung

Eine der wichtigsten Besonderheiten des gegenwärtigen Kampfes gegen die bürgerliche und revisionistische Ideologie besteht darin, daß die Rolle der schöpferischen, marxistisch-leninistischen Lösung der vom Leben *und* von der Wissenschaft aufgeworfenen Probleme beträchtlich steigt. Das ist ganz natürlich. Der Kapitalismus ist in die Epoche seines Untergangs, der immer stärkeren Abnahme seiner intellektuellen *und* sozialen Möglichkeiten eingetreten. Vor diesem Hintergrund offenbaren der Sozialismus und seine theoretische Begründung immer deutlicher ihre schöpferische Macht. Zu dieser Besonderheit des ideologischen Kampfes in der gegenwärtigen Etappe wurde von L. I. Breschnew in seinem Referat auf dem XXIV. Parteitag der KPdSU festgestellt: „Die Wiederholung alter Formeln dort, wo sie sich bereits überlebt haben, die Unfähigkeit oder die Unlust, auf neue Art an neue Probleme heranzugehen, schaden der Sache und schaffen zusätzliche Möglichkeiten für die Verbreitung revisionistischer Verfälschungen des Marxismus-Leninismus. Die Überzeugungskraft der Kritik an bürgerlichen und revisionistischen Ausfällen gegen unsere Theorie und Praxis verstärkt sich dann in sehr starkem Maße, wenn sie sich auf die aktive und schöpferische Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften und der marxistisch-leninistischen Theorie stützt.“¹ Gestützt auf das Bündnis mit den Natur- und Gesellschaftswissenschaftlern verfügen die marxistischen Philosophen heute über alle Möglichkeiten, die vom Leben und vom wissenschaftlichen Fortschritt aufgeworfenen Probleme, an welche die bürgerlichen Philosophen und Revisionisten ihre Spekulationen knüpfen, in schöpferischer Weise zu lösen.

Der Existentialismus eine einflußreiche Strömung der bürgerlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts hat in allen Ländern der kapitalistischen Welt eine weite Verbreitung erfahren. Die Kritik dieser Strömung kann keine Aktion von kurzer Dauer sein; denn der Untergang ihrer Ideen hängt ab von radikalen gesellschaftlichen Umwälzungen in den kapitalistischen Ländern einerseits und von der [8] positiven Lösung wesentlicher wissenschaftlicher Probleme andererseits, welche von der gegenwärtigen sozialen und wissenschaftlichen Entwicklung aufgeworfen werden: das schöpferische Wesen des Menschen, das Verhältnis zwischen bewußter und unbewußter Komponente in der schöpferischen Tätigkeit, Gesellschaft und Persönlichkeit, das Verhältnis zwischen philosophischer und einzelwissenschaftlicher Erkenntnis und anderes. Die Philosophie Martin Heideggers, des bedeutendsten und konsequentesten Verkünders der Grundthemen des Existentialismus über rund fünfzig Jahre hin, zeichnet sich durch eine außerordentliche Kompliziertheit aus. Manche bürgerliche Autoren halten ihn für den stärksten Geist des Existentialismus² und seine Anschauungen für die „große Wende der Philosophie“, für eine der „größten Schöpfungen“ unserer Zeit³, da sie angeblich „eine Aussicht für die Zukunft eröffnen“.⁴ Paul Hühnerfeld, der eine Abhandlung über Heideggers Philosophie verfaßt hat, schreibt: „Heideggers Bedeutung für das Denken der Gegenwart ist nur schwer zu überschätzen ... Sein Werk hat die europäische Philosophie in Deutschland, Frankreich, Spanien und Italien zu einem großen Teil geprägt. Es hat auf die Geisteswissenschaften in diesen Ländern nachhaltigen Einfluß ausgeübt, drang auf philosophische Lehrstühle Südamerikas vor, beeindruckte das japanische Denken.“⁵

Der Einfluß von Heideggers Anschauungen auf die Ästhetik, die Sprachwissenschaft, die Geschichte, die Psychologie und die Medizin, insbesondere auf die Psychotherapie, wird von zahlreichen bürgerlichen Untersuchungen betont und ist zum Gegenstand spezieller Untersuchungen geworden.⁶

¹ L. I. Breschnew, Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees der KPdSU an den XXIV. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, Moskau/Berlin 1971, S. 139.

² J. Meinertz, Das Sein und das Nichts, die Angst, der Tod und die Zeit, in: Ztschr. für philosophische Forschung, 1/1955, S. 3.

³ K. Kanthack, Das Denken Martin Heideggers. Die große Wende der Philosophie, 2., durchges. Aufl., Berlin (West) 1964, S. V.

⁴ Fürstenau, Heidegger. Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt a. M. 1958, S. 170.

⁵ P. Hühnerfeld, In Sachen Heidegger, München 1961, S. 13 f.

⁶ Vgl. z. B. Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 143; G. Bock, Heideggers Sprachdenken, München 1965; M. Boss, Martin Heidegger und die Ärzte, in der Festschrift: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag,

Die Heidegger-Literatur ist derart angewachsen, daß sie sich praktisch nicht mehr überschauen läßt. Doch trotz einzelner geistreicher Bemerkungen haben sich die bürgerlichen Ideologen in der Kritik der Heideggerschen Philosophie als auffallend unfruchtbar erwiesen. Und das erstaunt nicht. Der Idealismus der bürgerlichen Philosophen, die Heideggers Anschauungen kritisieren, bietet keine objektiv-wissenschaftlichen Kriterien, um die Spreu vom Weizen zu trennen. Allein von den Positionen der marxistisch-leninistischen Philosophie aus ist eine wirklich wissenschaftliche Kritik der Fundamentallontologie Heideggers möglich. Daß sie notwendig ist, ergibt sich nicht zuletzt rücksichtlich bestimmter politischer Implikationen Heideggerschen Philosophierens, wie sie etwa – auf sehr unterschiedliche Weise – in den dreißiger Jahren in Deutschland und in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre in der demokratischen Massenbewegung der Jugend, namentlich der Studentenschaft, in Frankreich, Italien, [9] den USA und Japan gezogen worden sind. Hühnerfeld schreibt von Heideggers Einfluß auf Teile der deutschen Jugend in den dreißiger Jahren: Seine Bücher, die bei ihrem Erscheinen kaum einer Entschlüsselung zugänglich waren, wurden verschlungen, und die jungen deutschen Soldaten gingen mit den Werken Hölderlins und Heideggers in den Tornistern in den zweiten Weltkrieg.⁷

Daß bestimmte Auffassungen Heideggers zusammen mit solchen von Marcuse, Nietzsche und Freud in die theoretischen Prinzipien der Ideologie der „neuen Linken“ haben Eingang finden können⁸, resultiert nicht zuletzt aus dem Umstand, daß im Massenbewußtsein der aufbegehrenden demokratischen Jugend der entwickelten kapitalistischen Länder manche Elemente enthalten sind, die sich mit Anschauungen Heideggers berühren. So die antitechnologische und antiszientistische Tendenz; der Protest gegen das Expertenregime, das heißt gegen die herrschende Bürokratie; das Eintreten für die Schaffung einer Gegenkultur; die Forderung nach einer einheitlichen und verantwortlichen Persönlichkeit; die aktive Ablehnung all dessen, was eine abstrakt verstandene Pflicht, ein entfremdet Allgemeines gebietet; die Forderung nach Wiederherstellung des Vertrauens zum inneren Gefühl, zur unmittelbaren einmaligen Erfahrung der Persönlichkeit; der Appell an die Vorstellungskraft, die Freiheit, die Wahrheit, der für die unwiederholbare Individualität von Bedeutung ist.⁹ In den Losungen der studentischen Massenbewegung der entwickelten kapitalistischen Länder zeigte sich sowohl ihre Stärke – die Negation der bestehenden Ordnung, der herrschenden Kultur, der Gedanken, Gefühle, Gewohnheiten und Traditionen – als auch ihre Schwäche, nämlich die Verschwommenheit, das Fehlen positiver Orientierungspunkte für die Zukunft, die an die Stelle der negierten bürgerlichen Ordnung der Gegenwart treten soll. Da diese Jugend die wirklichen sozialen Kräfte – das Proletariat und seine kommunistische Vorhut –, deren Kampf allein die Gesellschaft zu erneuern vermag, nicht sieht und da sie kein wissenschaftliches kommunistisches Ideal besitzt, verkündet sie die „Macht der Einbildungskraft“ und hält das Niederreißen an sich für Schöpfertum, für die Bekundung der Einmaligkeit der menschlichen Individualität, für die Schöpfung ihrer selbst, einer neuen Sprache, neuer Gedanken und Gefühle. In diesen Losungen der aufbegehrenden Jugend sind nicht nur negative, sondern auch wesentliche positive Seiten der Massenbewegung des Volkes, die einer allseitigen theoretischen Verarbeitung bedürfen, zum Ausdruck gekommen, so die Probleme des organischen Zusammenhangs zwischen Revolution und Fantasie, Kunst, Freiheit und schöpferischem Wesen der Individuali-[10]tät oder die Beschränktheit aller Vorstellungen, welche die Revolution lediglich auf rationale Tätigkeit reduzieren.¹⁰

Pfullingen 1959; B. Allemann, Hölderlin und Heidegger, 2., erweit. Aufl., Zürich-Freiburg o. J. (1956), S. 185 ff.; W. Gruber, Vom Wesen des Kunstwerkes nach Martin Heidegger, Graz 1956; E. Buddeberg, Denken und Dichten des Seins, Stuttgart 1956.

⁷ P. Hühnerfeld, In Sachen Heidegger, a. a. O., S. 14.

⁸ Vgl. die Rezension über das Buch des japanischen materialistischen Philosophen Tikazugu Iwasaki, Die „neuen Linken“ und der Irrationalismus, in: Woprossy filosofii, 1/1972, S. 177.

⁹ Vgl. J. A. Samoschkin und N. W. Motroschutowa, Die „neuen Linken“. – ihre Gedanken und Stimmungen, in: Woprossy filosofii, 4/1971, und E. J. Batalow, Einbildung und Revolution, in: Woprossy filosofii, 1/1972.

¹⁰ Vgl. zu dieser Frage den letztgenannten Aufsatz von E. J. Batalow; s. auch G. M. Tawrisjan, Die „metatechnische“ Begründung des Wesens der Technik durch M. Heidegger (in: Woprossy filosofii, 12/1971), insbes. die Anmerkung auf S. 124: „Erwähnenswert ist der Umstand, daß sich, wie M. Turowskaja in einem Artikel über die USA (Nowy mir, 7/1968) angibt, die konformistischen Kreise der amerikanischen Gesellschaft an Sartre, die nonkonformistischen an Heidegger orientieren, wie paradox das auch immer erscheinen mag, wenn man die Aktivität der politischen ‚Ausfälle‘ Sartres und die ‚Abstraktheit‘ der ontologischen Lehre Heideggers bedenkt. Offensichtlich geht es hier gerade darum, daß sich bei

Heideggers Philosophie bietet dem Extremismus von seinen ultrarechten, faschistischen bis zu seinen ultralinken Erscheinungsformen Anknüpfungsmöglichkeiten. „Vielen jungen, suchenden Menschen“, schreibt Otto Pöggeler, „wurde *Sein und Zeit* eine Wegweisung, sei es auch nur so, daß sie aus diesem Werk lernten, im Dunkel der Revolutionen und Kriege doch noch – auf dieser oder jener Seite – ‚ihren‘ Tod zu sterben.“¹¹ Die Kritik der Fundamentalontologie beansprucht folglich nicht nur theoretisches, sondern auch praktisch-politisches Interesse.

Die marxistische Existentialismuskritik hat in der Sowjetunion einen recht hohen Entwicklungsstand erreicht. Die systematische Kritik dieser Strömung, ihrer Spielarten und Hauptvertreter ist seit Ende der fünfziger Jahre zur Tradition geworden.¹² Regelmäßig werden in den Zeitschriften „Woprossy filosofii“ („Fragen der Philosophie“) und „Filosofskije nauki“ („Philosophische Wissenschaften“) Artikel zur Kritik des Existentialismus veröffentlicht. Doch Arbeiten, welche speziell die Philosophie Heideggers analysieren, sind nicht sehr zahlreich. Von den marxistischen Arbeiten nichtsowjetischer Autoren, die sich eigens der Kritik der Heideggerschen Auffassungen widmen, sind die Werke von Georg Mende¹³ und Theodor Schwarz¹⁴ am bekanntesten geworden. Als erste sowjetische Wissenschaftlerin hat P. P. Gaidenko in verschiedenen Arbeiten die Philosophie Heideggers im ganzen sowie einzelne ihrer Probleme kritisch analysiert.¹⁵ Dies insbesondere unter philosophiehistorischen Gesichtspunkten. Eine Kritik des ontologischen Systems Heideggers gibt A. S. Bogomolow in der gründlichen Arbeit „Die deutsche bürgerliche Philosophie nach 1865“ (Moskau 1969, russ.). In diesem Buch wird die Entwicklung der Auffassungen Heideggers, einschließlich seiner sogenannten „Kehre“ und der Versuche, die pessimistische Variante des Existentialismus durch eine sogenannte „optimistische“ zu überwinden, nachgezeichnet.¹⁶ In den letzten Jahren sind mehrere Abhandlungen erschienen, in denen die marxistische Kritik an Heideggers Konzeptionen mit der positiven Ausarbeitung der entsprechenden Probleme verknüpft wird. Das gilt für die Arbeiten von T. I. Oiserman zu Problemen der Philosophiegeschichte und insbesondere der philosophischen Erkenntnis¹⁷, von I. S. Narski zur Entfremdung und zur Heideggerschen Kategorie des Nichts¹⁸, von J. M. Borodai zum Wesen der produktiven Einbildung¹⁹ (in Verbindung mit der Kritik an der irrationalistischen Konzeption von Wesen und Rolle der produktiven [11] Einbildung in der Lehre Kants, wie sie Heidegger in „Kant und das Problem der Metaphysik“ vertritt) sowie von S. N. Saizewa und A. P. Ogurzew zur

Sartre jeder Protest stets im Rahmen einer streng ‚vorgegebenen‘ Situation realisiert, während die ganze Philosophie Heideggers Bedingungen stellt: nichts am gegenwärtigen Zustand der Zivilisation als ‚gegeben‘ betrachten, sondern zu den ‚Primärquellen‘ zurückgehen und sie frei ausdeuten.“

¹¹ Ö. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, S. 7.

¹² Vgl. insbes. die Kollektivarbeiten: *Der moderne subjektive Idealismus*, Moskau 1957 (russ.); *Der moderne Existentialismus*, Moskau 1966 (russ.); *Die moderne idealistische Gnoseologie*, Moskau 1968 (russ.); *Marxistische Philosophie und Existentialismus*, Moskau 1971 (russ.).

¹³ G. Mende, *Studien über die Existenzphilosophie*, Berlin 1956.

¹⁴ Th. Schwarz, *Von Schopenhauer zu Heidegger*, Moskau 1964 (russ.).

¹⁵ P. P. Gaidenko, *Der Existentialismus und die Probleme der Kultur*, Moskau 1963 (russ.); Aufsätze: *Das Problem der Persönlichkeit im Existentialismus*, in: *Westnik istorii mirowoi kultury*, 5/1961; *M. Heideggers Geschichtsphilosophie und die Schicksale des bürgerlichen Romantismus*, in: *Woprossy filosofii*, 4/1962; *M. Heideggers Fundamentalontologie als Form der Begründung des philosophischen Irrationalismus*, in: *Woprossy filosofii*, 2/1963; mit J. Borodai, *Die Philosophie des bürgerlichen Irrationalismus und die moderne Ästhetik*, in: *Zur modernen bürgerlichen Ästhetik*, Moskau 1963 (Sammelband; russ.); P. P. Gaidenko, *Das Problem der Zeit in M. Heideggers Ontologie*, in: *Woprossy filosofii*, 12/1965; *Das Problem der Intentionalität bei Husserl und die existentialistische Kategorie der Transzendenz*, in: *Der moderne Existentialismus*, Moskau 1966 (russ.).

¹⁶ Außer der erwähnten Monografie s. auch A. S. Bogomolow, *Der gegenwärtige Existentialismus: „Kehre“ oder Krise?*, in: *Marxistische Philosophie und Existentialismus*, Moskau 1971 (russ.).

¹⁷ T. I. Oiserman, *Philosophie und Alltagsbewußtsein*, in: *Woprossy filosofii*, 4/1967; *Zur Kritik der Heideggerschen Konzeption der Philosophie*, in: *Filosofskije nauki*, 4/1969; *Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte*, Berlin 1972; *Die philosophischen Hauptrichtungen*, Moskau 1971 (russ.).

¹⁸ I. S. Narski, *Die Begriffe „Nihilismus“ und „Nichts“ in M. Heideggers Existentialismus und der Antikommunismus*, in: *Filosofskije nauki*, 3/1964; *Das Entfremdungsproblem im Existentialismus und die Religion*, in: *Filosofskije nauki*, 1/1966; *Die marxistische Entfremdungskonzeption und der Existentialismus*, in: *Marxistische Philosophie und Existentialismus*, a. a. O.

¹⁹ J. M. Borodai, *Kant und der zeitgenössische Irrationalismus*, in: *Woprossy filosofii*, 3/1964; *Einbildung und Erkenntnistheorie*, Moskau 1966 (russ.).

Kritik der Heideggerschen Sprachkonzeption.²⁰ Großes Interesse beanspruchen S. L. Rubinsteins unveröffentlichte Manuskripte „Der Mensch und die Welt“²¹, desgleichen die Werke von S. M. Kakabadse²², in denen die existentialistische Konzeption vom Menschen, insbesondere die Heideggers, kritisch zu überwinden versucht wird. Die Erkenntnistheorie des deutschen Existentialismus wird in einer Abhandlung von E. J. Solowjow analysiert.²³ Eine Kritik der Auffassungen Heideggers vom Verhältnis zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft gibt R. M. Gabitowa.²⁴

Der methodische Eckpfeiler von Martin Heideggers Fundamentalontologie, jener Metaphysik des menschlichen Daseins, welche die Gewinnung eines adäquaten Seinsbegriffs vorbereiten und damit alle weitere Metaphysik erst ermöglichen soll, ist ein irrationalistischer Apriorismus. Ihren thematischen Ausgangspunkt markiert die Frage nach dem Sinn von Sein.

Heidegger macht geltend, daß die traditionelle Metaphysik gerade das Problem des Seins – für ihn das Kardinalproblem der Philosophie – in ungenügender Weise erörtert habe. Sie sei doch bestrebt gewesen, die Philosophie den jeweils vorherrschenden Methoden und Prinzipien wissenschaftlicher Erkenntnis anzupassen. Indessen befänden sich die positiven Wissenschaften und die Philosophie in ganz verschiedenen Situationen. Während die positiven Wissenschaften, die es ja immer nur mit dem Seienden in seinen mannigfaltigen Besonderungen zu tun hätten, mit einigem Recht das von ihnen studierte Objekt dem Subjekt als von ihm getrennt gegenüberstellten, müßte die Philosophie einer völlig anderen Wirklichkeitssicht folgen. Insbesondere könne sie die Welt nicht ohne Bezug zum Menschen und seinem Bewußtsein nehmen, wie sie dann auch umgekehrt den Menschen und das Bewußtsein nicht als außerhalb der Welt befindlich setzen dürfe. Der Mensch bedeute immer „In-der-Welt-sein“, und das sei eine geschlossene Struktur, deren Momente man lediglich in der Abstraktion trennen könne. In der Metaphysik sei das Sein dem Vergessen anheimgefallen, weil sie sich an der wissenschaftlichen Erkenntnis als vermeintlichem Richtmaß für die Philosophie orientiert und so unmerklich das Sein mit dem Seienden verwechselt habe. Was die Metaphysik Sein nenne, das sei das Seiende als Seiendes, das Seiende in seinen allgemeinen Bestimmungen. Bis zum Sein aber, das heißt bis zu dem, was das Seiende als Seiendes bestimme und zugleich [12] selbst kein Seiendes sei, bis zum Sein gelange die Metaphysik nicht. Daß sich zwischen dem Seienden und dem Sein ein Abgrund aufteue und es prinzipiell unmöglich sei, vom Seienden her das Sein zu erklären, ist einer der Grundgedanken des Heideggerschen Apriorismus. Als solcher mündet er in folgende Alternative: Entweder ist das Sein überhaupt unfaßbar und eine Ontologie unmöglich oder es läßt sich doch erfassen, aber dann auf einem anderen, nicht sinnlich-rationalen Wege. Und Heidegger zufolge gibt es solch einen Weg; denn dem Menschen als exemplarisch Seiendem eigne schon a priori ein bestimmtes Seinsverständnis. Die Ontologie als Auslegung von Sein ist daher „Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem ‚lebendig‘ ist.“²⁵ Gerade weil der Mensch ein Wesen ist, das die Frage nach dem Sein zu stellen vermag und sich durch ein bestimmtes Seinsverständnis auszeichnet, ist er zum Objekt der Fundamentalontologie – der Ontologie der „Subjektivität des Subjekts“ – geworden. Deren Ziel ist es, die Strukturen des menschlichen Seins als Strukturen apriorischen Seinsverständnisses (der Welt, des innerweltlichen Seienden sowie des Menschen selbst) aufzudecken,

²⁰ S. N. Saizewa, Kritik von M. Heideggers existentialistischer Sprachkonzeption (Autorreferat der Kandidatendissertation), Moskau 1968 (russ.); dies.: M. Heideggers philosophische Sprache im Dienste seines Systems, in: *Filosofskije nauki*, 6/1966; A. P. Ogurzew, Existentialistische Sprachmythologie. M. Heidegger, in: *Marxistische Philosophie und Existentialismus*, a. a. O.

²¹ S. L. Rubinstein, Aus dem unveröffentlichten Manuskript „Mensch und Welt“, In: *Woprossy filosofii*, 7/1966 und 8/1969.

²² S. M. Kakabadse, Das Problem der „existenziellen Krise“ und E. Husserls transzendente Phänomenologie, Tbilissi 1966 (russ.); Der Mensch als philosophisches Problem, Tbilissi 1970 (russ.).

²³ E. J. Solowjow, Der Existentialismus und die wissenschaftliche Erkenntnis, Moskau 1966 (russ.); Liquidierung der Philosophie unter dem Schein ihrer bewußten Erfassung. Über den deutschen Existentialismus, in: *Woprossy filosofii*, 6/1962; Existentialismus, in: *Woprossy filosofii*, 12/1966 und 1/1967.

²⁴ R. M. Gabitowa, Antihistorismus unter der Maske der Geschichtlichkeit, in: *Filosofskije nauki*, 1/1966; Die Konzeption von Mensch und Gesellschaft im deutschen Existentialismus (Autorreferat der Kandidatendissertation), Moskau 1966 (russ.); Die Konzeption der Persönlichkeit und des gesellschaftlichen Lebens im deutschen Existentialismus, in: *Der moderne Existentialismus*, a. a. O.

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 11., unveränd. Aufl., Tübingen 1967, S. 67.

um über dieses zur Lösung des Seinsproblems überhaupt zu kommen. „Der ‚Apriorismus‘ ist“, schreibt Heidegger, „die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht.“²⁶

Heideggers aprioristische Konzeption unterscheidet sich wesentlich von den aprioristischen Lehren Kants und Husserls, in deren Nachfolge sie steht. Heidegger entwickelte eine konsequent irrationalistische Variante des Apriorismus. Er kritisierte Kant und Husserl wegen der rationalistischen Restriktionen, die sie der Philosophie auferlegt hatten. Für Heidegger reduziert sich der Mensch nicht auf die Vernunft. Diese bestimmt er als von der Existenz, vom Dasein abgeleitet; denn „*die Substanz des Menschen ist die Existenz*“²⁷, also nicht das cogito, sondern das sum. Man dürfe das Apriori nicht mit der Idee des „Bewußtseins überhaupt“ oder des „idealen Subjekts“ in Verbindung bringen: „Die Zurückweisung eines ‚Bewußtseins überhaupt‘ „, versichert er, „bedeutet nicht die Negation des Apriori, so wenig als der Ansatz eines idealisierten Subjekts die sachgegründete Apriorität des Daseins verbürgt.“²⁸ Mit dem Begriff des idealisierten Subjekts gerate gerade die Apriorität des „faktischen Subjekts“, des Daseins, das Heidegger auf die irrational „verstehende“ Existenz reduziert, aus dem Blickfeld. Im Grunde genommen geht es Heidegger um jene apriorischen Mechanismen eines unbewußten schöpferischen Verstehens, denen gegenüber er das bewußte logische Denken als abgeleitet, einseitig und unschöpferisch veranschlagen zu müssen glaubt. Der [13] Irrationalismus wird sich gerade in diesem Zusammenhang als für die Heideggersche Konzeption grundlegend erweisen.

Das Ziel vorliegender Abhandlung besteht in der kritischen Auseinandersetzung mit den Hauptmomenten der aprioristisch-irrationalistischen Fundamentalontologie Martin Heideggers. Da die Ideen des Apriorismus und des Irrationalismus in ihr miteinander verwoben sind, wird der Behandlung der Fundamentalontologie ein kurzer Vorbericht über die Geschichte des Apriorismus (Platon, Leibniz, Kant) und die Anschauungen der bedeutendsten Irrationalisten, welche das Gedankensystem Heideggers besonders stark beeinflußt haben, vorausgeschickt. Danach werden wesentliche Kettenglieder des irrationalistisch-aprioristischen Systems der Fundamentalontologie kritisch analysiert, nämlich „Erschlossenheit“, „Befindlichkeit“, „Verstehen“, „Rede“, „Zeitlichkeit“ sowie „Philosophie und Wissenschaft“. Hier kam es vor allem darauf an, die realen Probleme aufzuzeigen, welche sowohl in den aprioristischen Konzeptionen rationalistischer Observanz als auch in Heideggers irrationalistischem Apriorismus in vereinseitigter und mystifizierter Form zur Darstellung gekommen sind. Ohne auf eine Lösung dieser überaus komplizierten Probleme Anspruch zu erheben, halten wir es dennoch für nützlich, sie zu stellen und wenigstens zu versuchen, mögliche Lösungswege anzudeuten. Dies um so mehr, als es nicht nur um die Kritik einer Strömung der bürgerlichen Philosophie, sondern auch um die Fragen des schöpferischen Denkens geht, denen in unserem Zeitalter der größten revolutionären Erneuerung der Menschheit und der wissenschaftlich-technischen Revolution eine außerordentlich wichtige Bedeutung zukommt.

Apriorismus ist eine Lehre, die im menschlichen Bewußtsein (bzw. in der Psyche überhaupt, d. h. auch im Unbewußten) eine Reihe von Elementen (Inhalte oder Formen von Erkenntnissen, Emotionen usw.) enthalten wähnt, welche nicht der Erfahrung entstammen. Das aus der Erfahrung gewonnene Wissen wird, im Unterschied zum apriorischen, aposteriorisches genannt.

Insofern der Apriorismus das Bewußtsein (bzw. das Psychische überhaupt) substantialisiert, ihm von der materiellen Welt angeblich unabhängige, selbständige Eigenschaften zuschreibt, erweist er sich als idealistische Lehre. In Wirklichkeit ist das Bewußtsein eine Widerspiegelung der Realität, und Quelle seines Inhalts sind die Gegenstände der Außenwelt. Diese wirken auf die Sinnesorgane ein und rufen Empfindungen hervor. „Anders als durch Empfindungen können wir weder über irgendwelche Formen des Stoffes noch [14] über irgendwelche Formen der Bewegung etwas erfahren ...“²⁹ Was das Denken betrifft, so stützt es sich auf das in den Sinnen Gegebene. Darum ist die objektive Realität letzten Endes Quelle jedes Denkinhalts.

In der vormarxistischen Philosophie prägte sich der Apriorismus am deutlichsten bei Platon, Leibniz und Kant aus. Die von ihnen vertretene Variante des Apriorismus kann man als rationalistische

²⁶ Ebenda, S. 50.

²⁷ Ebenda, S. 212.

²⁸ Ebenda, S. 229.

²⁹ W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Werke, Bd. 14, Berlin 1964, S. 304.

bezeichnen. In der bürgerlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts findet man neben dieser Form des Apriorismus auch eine irrationalistische Variante seiner. In Heidegger hatte sie einen ihrer typischsten Vertreter. Bereits bei Platon sind die Grundthesen des Apriorismus umrissen, die dann von Leibniz und Kant in dieser oder jener Form weiterentwickelt wurden. So auch der Gedanke, daß die Sinne nur imstande seien, wahrscheinliches, hypothetisches Wissen zu liefern. Wahres Wissen dagegen, das durch Notwendigkeit und Allgemeinheit charakterisiert ist, sei nur der Vernunft eigen. Solcherart Allgemeinheit repräsentieren bei Platon: a) die „Ideen“ der Klassen von Gegenständen („Arten“); b) die „Ideen“ der Klassen von Gegenstandsklassen („Gattungen“), das heißt die Kategorien; c) die Kenntnis des Gesamtsystems der „Ideen“-Welt, das heißt der allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Durch Unterweisung oder Forschung kann das betreffende „Wissen“ wohl aufgedeckt, d. h. zu Bewußtsein gebracht (in seinem Dialog „Menon“ demonstriert Platon dies an einem Knaben, der, obgleich er sich nie mit Mathematik beschäftigt hatte, nach entsprechender Befragung eine geometrische Aufgabe zu lösen wußte), niemals aber erworben werden. „Wissen“ kommt der Vernunft von vornherein zu. Der Mensch kann einen sinnlichen Gegenstand nur deshalb „erkennen“, weil er schon vor der Erfahrung seiner eine „Idee“ der jeweiligen Art des Gegenstandes besitzt. Derart also nimmt Platon Erkenntnisinhalte als a priori gegeben an. Ebenfalls apriorischen Charakters sind nach Platon die Gesetze der formalen Logik. Für den Vernunftteil der Seele, der auf die Erkenntnis der wahrhaft-seienden Ideen gerichtet ist, gilt ihm das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch als oberste Richtschnur.

Eine weitere Variante des Apriorismus wurde von G. W. Leibniz ausgearbeitet. Dies im Zusammenhang mit seiner gegen den Sensualismus von J. Locke gerichteten Verteidigung der cartesianischen Lehre von den eingeborenen Ideen.

Leibniz unterscheidet zwischen Vernunftwahrheiten („vérités de raison“) und Tatsachenwahrheiten („vérités de fait“). Während erstere ihre Quelle allein in der Vernunft haben und sich durch strenge [15] Notwendigkeit auszeichnen, sind letztere, ihrer Herkunft aus der Erfahrung gemäß, zufälligen Charakters.³⁰ Locke habe seiner „Ansicht nach den Ursprung der notwendigen Wahrheiten, deren Quelle im Verstande ist, nicht scharf genug von dem der Tatsachenwahrheiten unterschieden, die man aus den Erfahrungen der Sinne und auch aus den verworrenen Perzeptionen zieht, die in uns sind“.³¹ Angesichts der Tatsache, daß man etwa in der reinen Mathematik, der Logik und der Metaphysik Wahrheiten allgemeinen und notwendigen Charakters vorfindet, solcherart strenge Wahrheit aber niemals aus der stets begrenzten Erfahrung abzuleiten ist, sieht Leibniz die Annahme eines erfahrungsunabhängigen Zuganges zu den allgemeinen und notwendigen Wahrheiten als wohlbegründet an. Sie lassen sich nicht durch Erfahrung, sondern „nur aus inneren oder, wie man sagt, eingeborenen Prinzipien“ gewinnen.³² Diese inneren Prinzipien der notwendigen Wahrheiten sind für Leibniz ewige Gesetze der Vernunft. Sie verkörperten den grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Tier. Tiere richteten sich nur nach Beispielen und gelangten, reinen Empirikern gleich, nie zur Bildung notwendiger Sätze. Nur der Mensch als Vernunftwesen sei zu Wissenschaften befähigt, die sich auf logische Beweisverfahren gründen.

Für Leibniz sind die eingeborenen Ideen kein aktuelles, sondern ein „potentielles“ Wissen. Sie kommen der Seele nur als entsprechende Anlagen und Fähigkeiten zu, sind unserem Geiste in gleichsam verborgener Form immanent. Allerdings besitzt dieser die Fähigkeit, sie zu erkennen, sie in sich aufzufinden, und ist darauf eingerichtet, sie zu erfassen, wenn er in der richtigen Weise nachdenkt. Eingeboren heiße noch nicht, sofort klar und deutlich erkannt. Die allgemeinen Wahrheiten liegen virtuell und vor jeder bewußten Wahrnehmung in uns. „Denn die allgemeinen Ideen gehen in unser Denken ein, dessen Seele und Zusammenhang sie ausmachen. Sie sind dazu notwendig, wie die Muskeln und Sehnen zum Gehen notwendig sind, wenn man auch nicht daran denkt ... So besitzt man viele Dinge, ohne es zu wissen.“³³

³⁰ Vgl. G. W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, 1. Bd., Frankfurt a. M. 1961, S. XIII ff.

³¹ Ebenda, S. 17.

³² Ebenda, S. XIII.

³³ Ebenda, S. 39-41.

Leibniz rückt die eingeborenen Prinzipien in die Nähe der Instinkte. Die Instinkte seien „auch nicht immer praktischer Natur; es gibt solche, die theoretische Wahrheiten enthalten, und diese sind die inneren Prinzipien der Wissenschaften und des vernünftigen Denkens, weil wir sie durch einen natürlichen Instinkt anwenden“.³⁴ Jedermann bediene sich, ohne sich dessen bewußt zu sein, auf Grund einer natürlichen Logik der Regeln des Schlußfolgerns. Nach Leibniz' Ansicht besitzt der Mensch auch soziale Instinkte (z. B. Menschenliebe). Wohl [16] anerkennt er die große Bedeutung von Sitte, Erziehung, Tradition und Vernunft, betont aber ausdrücklich die Rolle der Natur des Menschen, seiner natürlichen Instinkte und Neigungen. Um seine Konzeption von den eingeborenen Wahrheiten zu stützen, bemühte Leibniz Natur und Naturwissenschaft gleichermaßen.

Es ist verständlich, daß Leibniz die Auffassung Lockes von der menschlichen Seele als einer *tabula rasa* nicht zu akzeptieren vermochte. Um nämlich zu behaupten, „daß bestimmte Erkenntnisse, Ideen oder Wahrheiten in unserem Geiste seien“, schrieb er, „ist es nicht notwendig, daß wir jemals wirklich an sie gedacht haben; es sind nur natürliche Fertigkeiten, d. h. aktive und passive Anlagen und Zustände, die mehr bedeuten als eine *tabula rasa*.“³⁵ Dabei faßt Leibniz den Begriff „Anlage“ nicht einfach als abstrakte Möglichkeit. Anlagen (bzw. Vermögen oder Fähigkeiten) ohne irgendwelche Tätigkeit, reine Möglichkeiten also, würde die Natur nicht kennen, seien bloße Fiktionen. „Denn wo findet man je in der Welt ein Vermögen, das in sich die reine Möglichkeit einschließt und nicht irgendeine Tätigkeit ausübt? Es gibt immer eine besondere Anlage zur Tätigkeit, und zwar mehr zu der einen als zu einer anderen.“³⁶ Was die Übereinstimmung der eingeborenen Ideen mit ihren Gegenständen betrifft, so wird sie bei Leibniz durch eine göttlich verfügte „prästabilierte Harmonie“ von Denken und Sein gewährleistet.

Von außerordentlich großem Einfluß auf die bürgerliche Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts und auf viele Fachwissenschaftler war und ist die aprioristische Konzeption 1. Kants. Kant hielt das Hauptargument der früheren aprioristischen Lehren, daß Erfahrung ihren Urteilen niemals wahre oder strenge *Allgemeinheit* gebe³⁷, für unanfechtbar. Als Quelle des Wissens, das den Charakter unbedingter Allgemeinheit und Notwendigkeit trägt, galt ihm deshalb die Vernunft. Das Aprioritätsprinzip wurde von Kant auf alle Erkenntnisstufen – Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft – ausgedehnt. Kant suchte Unvereinbares miteinander zu vereinbaren: Materialismus und Idealismus, Rationalismus und Empirismus, den objektiven Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnisse und den Agnostizismus, Wissenschaft und Religion. So stellt sich sein System als von unaufhebbaren Widersprüchen geprägt dar. Vor allem ist der Kantsche Apriorismus mit dem Agnostizismus verbunden. Den mystischen Grundsatz des objektiven Idealismus von Leibniz und Platon, daß der Vernunft erfahrungsunabhängiges Wissen durch Teilhabe an einer intelligiblen Welt vermittelt würde, verwarf Kant ebenso wie jene rationalistische Doktrin, welche nur der reinen, erfahrungsfreien Vernunft sicheres

Wissen über die Wirklichkeit zumuten zu können glaubte. Leibnizens Einwände gegen den Sensualismus Lockes freilich schienen ihm unwiderlegbar. Locke hatte betont: „Universalität kommt ... nicht den Dingen selbst zu; denn die Dinge sind in ihrer Existenz sämtlich einzeln.“³⁸ Deshalb nahm er an, „daß das Allgemeine und das Universale nicht zur realen Existenz der Dinge gehören. Sie sind vielmehr nur Erfindungen und Schöpfungen des Verstandes, die dieser für seinen eigenen Gebrauch gebildet hat.“³⁹ Nun hatten aber Mathematik und Mechanik gezeigt, daß es Wahrheiten gibt, die Allgemeinheit und unbedingte Notwendigkeit besitzen und in der Erfahrung anwendbar sind. Dasselbe trifft auf die Logik zu. Nach ihren Prinzipien und Formen schließen wir über beliebige gedankliche Gegenstände und gelangen zu Ergebnissen, die mit der Natur übereinstimmen. Demnach, so die Überlegung Kants, müsse der Verstand Erkenntnismittel besitzen, die, obgleich vor aller Erfahrung liegend, doch in der Erfahrung anwendbar und auf gewisse Weise mit der Natur übereinstimmend, nicht

³⁴ Ebenda, S. 55.

³⁵ Ebenda, S. 91.

³⁶ Ebenda, S. 101.

³⁷ Vgl. 1. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig o. J. (1960), S. 49 (Einleitung II.)

³⁸ J. Locke, Über den menschlichen Verstand, 2. Bd., Berlin 1968, S. 16 f.

³⁹ Ebenda, S. 16.

rein subjektiv sein könnten. Jene Übereinstimmung, so glaubte Kant, sei jedoch nur deshalb möglich, weil die Naturgegenstände und ihr gesetzmäßiger Zusammenhang den Prinzipien der Vernunft entsprechen, nicht aber die Vernunft und ihre Prinzipien sich der Natur anpassen. Er zweifelte nicht daran, daß die Dinge unabhängig vom Bewußtsein und von ihrer Einwirkung auf die Sinne existieren, aber sie seien prinzipiell unerkennbar. Die Natur, die von uns erkannt wird, und die Dinge an sich sind absolut verschieden, zwischen ihnen klappt ein unüberbrückbarer Abgrund; er erklärt, „daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei“.⁴⁰

Am Beispiel von Platon und Leibniz sahen wir, daß der Apriorismus nicht notwendigerweise mit dem Agnostizismus verbunden ist; bei ihnen dafür aber mit der Mystik des objektiven Idealismus, mit der Annahme, daß die Vernunft (die Seele) über ein übernatürliches Wissen vom Transzendenten verfüge.⁴¹ Kant versucht, dieser Mystik zu entgehen. Er will die Tatsache der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse begründen. Dies aber, so nimmt Kant an, sei nur durch den Apriorismus zu erreichen. Damit aber wird der Agnostizismus unvermeidlich. Denn wenn man annimmt, daß die auf unsere Sinne einwirkenden Dinge an sich in den Erscheinungen gegeben sind, dann erweisen sich die apriorischen Formen und Prinzipien der Sinnlichkeit und des Verstandes als rein subjektive, der Natur fremde, bar jedes objektiven Charakters und [18] daher auf Erfahrung nicht anwendbar. Deshalb trennt Kant die Welt der Dinge an sich von der Erscheinungswelt und erklärt diese, die natürliche Wirklichkeit, mithin als durch die Tätigkeit des Erkenntnissubjekts mitkonstituiert. Die Auffassung von der Apriorität der allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis muß sich notwendigerweise entweder auf die Mystik des objektiven Idealismus oder auf eine subjektiv-idealistische Naturauffassung stützen. Anders vermöchte man gar nicht zu erklären, wie die Vernunft a priori Wissen haben könnte, dem Allgemeinheit und Notwendigkeit zukäme und das empirisch anwendbar wäre.

Ein weiteres wichtiges Merkmal des Kantschen Apriorismus ist die Trennung von Form und Inhalt der Erkenntnis. Die Apriorität bezieht sich nur auf die Erkenntnisformen Apriorisch sind die Formen der Anschauung (Raum und Zeit), des Verstandes (die Kategorien) und die Prinzipien der Vernunft. Die apriorischen Formen an und für sich sind kein Wissen, sie sind leer und erlangen nur in der empirischen Anwendung Bedeutung. Erst die durch Anwendung der Kategorien auf den Stoff der sinnlichen Anschauungen ermöglichte Erfahrung liefert nach Kant jene allgemeingültige und notwendige Erkenntnis, um die es ihm zu tun ist. Auf diese Weise und mit Hilfe sogenannter transzendentaler Schemata – sie vermitteln die reinen Verstandesbegriffe mit den empirischen Anschauungen und machen Erfahrungserkenntnis erst möglich – gewinnen dann die Kategorien als subjektive Denkformen zugleich eine empirisch-objektive Bedeutung. Die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen mittels der Schemata führt zu synthetischen Urteilen a priori, zu den Grundsätzen des reinen Verstandes, die als apriorische Prinzipien Mathematik und reine Naturwissenschaft begründen.

Kant trennt scharf formale und transzendente Logik. Beide tragen apriorischen Charakter. Die formale Logik abstrahiert von allem Inhalt des Wissens, von seiner Herkunft und Beziehung zum Objekt. Ihr geht es allein um die Form des Denkens. Im Unterschied zur formalen betrachtet die transzendente Logik das apriorische Wissen unter dem Gesichtspunkt seiner Herkunft, seines Inhalts und seiner Anwendung auf die Gegenstände der Erfahrung. Zugleich aber stehen beide Logiken miteinander in Zusammenhang. Der Verstand ist einheitlich, und die apriorische Einheit des Bewußtseins kommt in der Einheit seiner logischen und transzendentalen Funktionen zum Ausdruck. Kategoriale und rein logische Struktur des Verstandes sind unauflöslich miteinander verknüpft. Weil Kant annimmt, daß jeder Urteilsform eine bestimmte Kategorie zugrunde liegt, leitet er seine [19] Tafel der apriorischen Kategorien aus der Tafel der Urteile ab. Die Idee, daß zwischen der formallogischen und der kategorial-synthetischen Tätigkeit des Denkens eine innere Einheit besteht, stellt eine wesentliche Leistung

⁴⁰ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 198.

⁴¹ Ein bedeutender Vertreter der platonistischen Variante des Apriorismus in der bürgerlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts war Nicolai Hartmann. Im Gegensatz zu Kant behauptete Hartmann, daß die Dinge an sich mittels apriorischer Formen erkennbar seien und daß der Apriorismus nicht notwendigerweise zum Idealismus führe (vgl. T. N. Gornstein, Die Philosophie Nicolai Hartmanns. Kritische Analyse der Grundprobleme der Ontologie, Leningrad 1969, S. 97, russ.).

des Kantschen Systems dar: „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittels der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittels der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“⁴²

Die innere Widersprüchlichkeit, das Eklektische der gnoseologischen Gesamtkonzeption Kants entspringt der metaphysischen Abtrennung des erkennenden Subjekts von der objektiven Realität. Kant faßt das Erkenntnissubjekt unhistorisch, nimmt es als etwas Gegebenes, fixiert es jenseits seiner Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte. Diesem Subjekt sind schon a priori bestimmte Formen (Formen der Anschauung, Kategorien, Schemata, Grundsätze des Verstandes und Ideen der Vernunft) eigen, von denen man nicht weiß, woher sie stammen. Dieser Umstand wird von Kant eigens betont: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittels der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“⁴³ Das betrifft ebenso die Schlußformen und die Ideen der Vernunft. Da man aber unter diesen Voraussetzungen die Übereinstimmung der als apriorisch vorausgesetzten Erkenntnisformen mit der objektiven Realität nicht zu erklären vermag, glitt Kant zum Agnostizismus ab.

Eine detaillierte Kritik der Kantschen Auffassung des Apriorismus wurde in der sowjetischen philosophischen Literatur gegeben.⁴⁴ Die Kantsche Konzeption des Apriorismus ist zweifellos nicht haltbar. Sie reißt die Erkenntnistätigkeit des Subjekts von allen anderen Formen seiner Tätigkeit los, trennt die Bewußtseinsformen und -prinzipien von der Tätigkeit des menschlichen Organismus als biologischem System wie von der materiellen Tätigkeit des Menschen als sozialem Wesen ab. Indem sie bloß konstatiert, daß der Sinnlichkeit, dem Verstand und der Vernunft diese und jene Tätigkeitsformen und -prinzipien zukommen, und nicht den Versuch unternimmt, deren Genesis zu erklären, die Frage zu beantworten, weshalb dem Menschen als Er-[20]kenntnissubjekt gerade diese Formen der Tätigkeit eigen sind, trennt sie ferner das Bewußtsein des Menschen von der ihn umgebenden materiellen Außenwelt. Unter diesen Bedingungen wäre die Übereinstimmung der apriorischen Bewußtseinsformen mit der objektiven Realität in der Tat ein Wunder. Wenn es eine solche aber nicht gäbe, dann bliebe unbegreiflich, wie der Mensch in der objektiven Welt überhaupt leben kann. Der Sinn der Erkenntnistätigkeit des Menschen besteht aber gerade darin, ihm eine richtige Orientierung in der objektiven Realität zu geben und so die Möglichkeit seiner Existenz zu gewährleisten. Ein Gesichtspunkt, der nach Voraussetzungen und Konsequenzen im Kantschen Apriorismus keinen Platz finden konnte.

Heideggers Fundamentalontologie ist eine irrationalistische Variante des Apriorismus. Sie hat eine Vielzahl dementsprechender Ideen von Platon, Plotin, Augustinus, der mittelalterlichen Mystik, Hamann, Jacobi, Fichte, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Bergson, Russen und Scheler in sich aufgenommen. Zu berücksichtigen bleibt auch, daß Heidegger von der Theologie zur Philosophie gekommen ist.⁴⁵

Heidegger geht davon aus, daß die Fundamentalontologie berufen sei, das beim Menschen a priori vorhandene „eigentliche“ Seinsverständnis, dessen er sich wegen seiner festen Bindung an die Strukturen des alltäglichen menschlichen Daseins nur dunkel bewußt werde („uneigentliches Verständnis“), zu erhellen. Das gemahnt an die Platonsche Lehre von der Anamnesis, der Wiedererinnerung der Seele an das, was sie in einem früheren höheren Dasein gewußt hat. Heideggers Idee von der ursprünglichen „Erschlossenheit“, der „Lichtung des Seins“, die gemäß dem Übergang zum Alltagsbewußtsein verblaßt, steht mit dem Gedanken des Neuplatonikers Plotin von dem Einen als dem Licht

⁴² I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 149.

⁴³ Ebenda, S. 195.

⁴⁴ Vgl. insbes. W. F. Asmus, Die Dialektik Kants, Moskau 1929 (russ.); ders., Das Problem der Intuition in der Philosophie und Mathematik, Moskau 1963 (russ.); P. D. Paschkewitsch, Die Erkenntnistheorie Immanuel Kants, Moskau 1960 (russ.); T. I. Oiserman, Kants Hauptarbeit, Vorwort zum dritten Band der Kant-Ausgabe, Moskau 1964 (russ.).

⁴⁵ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 96-100.

und mit seiner Lehre von der Emanation in Einklang. Ebenso begegnet uns die Ekstase, die Plotin für die einzige Art und Weise hielt, sich dem Einen zu nähern, im Heideggerschen Ekstatischen wieder. Ohne Zweifel hat auch die mittelalterliche Mystik, insbesondere Meister Eckhart (um 1260-1327), Heideggers Philosophie beeinflusst.⁴⁶ Doch die größte Bedeutung für das Verständnis der Fundamentalontologie besitzen die irrationalistischen Lehren des achtzehnten und namentlich des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts. Bereits im achtzehnten Jahrhundert entwickelten Hamann (1730-1788) und Jacobi (1743-1819) eine Lehre vom unmittelbaren Wissen, akzentuierten den Standpunkt, daß die Wirklichkeit allein verstandesmäßig (formallogisch) nicht zu erfassen sei: „Ich berufe mich“, schrieb Jacobi, „auf ein unabweisbares, unüber-[21]windliches Gefühl als ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion, auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahren und inne werden läßt: er habe einen Sinn für das Übersinnliche“.⁴⁷ Hamann und Jacobi, die den Glauben, das Gefühl, die Intuition in den Vordergrund stellten, traten gegen den Rationalismus der Aufklärung, gegen den Materialismus und Atheismus auf und verteidigten die monarchische Feudalordnung. Der Irrationalismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts steht schon auf dem Boden des Kapitalismus und ist darauf gerichtet, das Individuum „vor allem revolutionären Radikalismus (zu) bewahren“ (Kierkegaard)⁴⁸ sowie den Demokratismus der Volksmassen zu diskreditieren, er bekämpft den Marxismus als die Ideologie „der sozialistischen Gestaltung der Gesellschaft“ (Dilthey).⁴⁹

Während die genannten Denker des achtzehnten Jahrhunderts mit ihrer kritischen Wendung gegen eine verbreitete Überschätzung der Möglichkeiten des Verstandes noch die Entstehung und Entwicklung der Dialektik und die Ausarbeitung des Vernunftbegriffs förderten⁵⁰, geht solches dem Irrationalismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts völlig ab; dieser befiehlt nicht nur das formallogische, sondern auch das dialektische Denken.

Von außerordentlichen Bedeutung für das Verständnis der Heideggerschen Fundamentalontologie sind die Anschauungen des dänischen christlichen Philosophen Sören Kierkegaard (1813-1855). Denn: „Heidegger ist der säkularisierte Kierkegaard.“⁵¹ Begriffe wie „Existenz“, „Angst“, „eigentliches“ und „uneigentliches Sein“ oder „Sein zum Tode“, die bei Heidegger und in der gesamten Existenzphilosophie von zentraler Bedeutung sind, stammen von Kierkegaard, der überhaupt als geistiger Vater der Existenzphilosophie angesehen werden muß.

Kierkegaard war ein militanter Irrationalist. Er setzte dem logischen Denken den Glauben entgegen, den man nicht wissenschaftlich begreifen könne, denn seine Grundlage sei ein Paradox. Aber nicht nur Gott lasse sich auf dem Wege der Vernunft nicht begreifen, auch den Menschen – so Kierkegaard – könne man durch Denken, durch wissenschaftliche Erkenntnis nicht erfassen, denn er sei seiner existentiellen Verfassung nach ein irrationales Geschöpf. Daher rührt seine Grundthese: „Die Lüge ist Wissenschaft, die Wahrheit ein Paradox.“⁵² „Alles, was deshalb die Reflexion ersinnen kann, das hat bereits der Glaube durchdacht.“⁵³ Kierkegaard zog gegen das Denken und die wissenschaftliche Erkenntnis zu Felde, weil sie nach objektiver Wahrheit streben: „Es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich [22] ist... Und was würde es mir dazu nützen, wenn ich eine sogenannte objektive

⁴⁶ Siehe Philosophische Enzyklopädie, Bd. 5, Moskau 1970, S. 549 (russ.): „Im 20. Jh. zeigen viele Konstruktionen von Heideggers sog. Fundamentalontologie (Analytik des Nichts, Lehre vom ekstatischen Verweilen im Element des Seins u. a.) eine Nähe zu Eckhart.“ Vgl. E. Benz, Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, Tübingen 1960, S. 399-415.

⁴⁷ F. H. Jacobi, Schriften. In Auswahl und mit einer Einleitung, Berlin 1926, S. 78.

⁴⁸ S. Kierkegaard, Entweder – Oder. Ein Lebensfragment, Dresden-Leipzig 1927, S. 630 (2. Teil).

⁴⁹ W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Bd. 1, in: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. I, Leipzig-Berlin 1922, S. 74.

⁵⁰ Vgl. W. F. Asmus, Das Problem der Intuition in der Philosophie und Mathematik; ebenso, desselben Aufsätze über die Lehren vom unmittelbaren Wissen in der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, in: Woprossy filosofii, 5/1955, 6/1957 und 11/1959.

⁵¹ A. Fischer, Die Existenzphilosophie Martin Heideggers. Darlegung und Würdigung ihrer Grundgedanken, Leipzig 1935, S. XI.

⁵² S. Kierkegaard, Existenz im Glauben. Aus Dokumenten, Briefen und Tagebüchern, 2. Aufl., Berlin(West) 1956, S. 233.

⁵³ Ebenda, S. 157.

Wahrheit herausfände.“⁵⁴ Das Denken und die wissenschaftliche Erkenntnis geben die Welt aus der Sicht der Notwendigkeit, der Indifferenz gegenüber dem Menschen. Damit, versichert Kierkegaard, gewinne der philosophische, der „abstrakte Denker“ vielleicht die ganze Welt, verliere aber sich selbst.⁵⁵ Dies ganz im Gegensatz zum subjektiven, „existierenden Denker“, der vom Individuum, von der Freiheit ausgeht. Abstrakt-wissenschaftliches Denken erlaube es nicht, den Menschen zu erfassen, denn es löse ihn im Allgemeinen auf. Das konkrete Individuum in seiner ganzen Einmaligkeit entziehe sich dem Denken. Im Zusammenhang damit kritisiert Kierkegaard den Panlogismus Hegels, von dem das Individuelle tatsächlich im allgemeinen Begriff aufgelöst worden ist. Die Existenz könne von einem Denken, das alles der Bestimmung der Notwendigkeit unterwerfe, nicht erfaßt werden. Zumal für Kierkegaard Freiheit und Notwendigkeit unvereinbar sind. Die Freiheit liege in der ursprünglichen irrationalen Wahl, die nicht ein Akt des Denkens, sondern des Wollens sei. In der ursprünglichen Wahl wähle der Mensch sich selbst, ergreife sich als eine Möglichkeit, die sich nur im aktivsten Selbsteinsatz realisieren läßt: „Die Möglichkeit ist, zu *können*.“⁵⁶ Der Mensch, da in seinem Sein nie endgültig festgelegt, sei der, der er werde. Kierkegaards irrationalistischer Begriff der Freiheit steht mit den Kategorien Angst und Verzweiflung in Verbindung. Kierkegaard stellt die Verzweiflung dem Zweifel gegenüber. Der Zweifel sei die Verzweiflung des Gedankens, die Verzweiflung der Zweifel der gesamten Persönlichkeit: „Sobald die Persönlichkeit sich nämlich in der Verzweiflung selber gefunden, absolut sich selber gewählt hat, so hat sie sich selber, so hat sie sich selber als ewige Aufgabe“,⁵⁷ weshalb „die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist.“⁵⁸

Derart also werden bei Kierkegaard Verzweiflung, Angst, Einsamkeit und Schuld des Menschen zu Essentialen seiner Freiheit. Heidegger hat dies später aufgegriffen. Kierkegaard kritisierte die Dialektik Hegels und konfrontierte sie mit einer sogenannten „qualitativen Dialektik“. In dieser traten an die Stelle der „Einheit der Gegensätze“ und ihrer dialektischen Vermittlung das „Entweder-Oder“, die unvermittelte Entscheidung. Hegels Dialektik der Vermittlung würde ebenso wie die ihr zugehörige Auffassung von der Geschichte als einem notwendigen Prozeß Vergangenheit und Gegenwart rechtfertigen und daher keinen Platz für die freiheitliche Entscheidung des Individuums lassen.

Kierkegaards Höherbewertung der Möglichkeit gegenüber der [23] Wirklichkeit, sein irrationalistisches Freiheitskonzept und seine Überbetonung von Angst, Verzweiflung und Endlichkeit haben ebenfalls in Heideggers Fundamentalontologie Eingang gefunden.

Von außerordentlicher Bedeutung für das Verständnis der Fundamentalontologie ist neben dem Denken Kierkegaards die Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys. Ihr hat Heidegger die Hermeneutik, eine Methode zur immanenten Sinnauslegung der Welt durch nachvollziehendes „Verstehen“ gewesener menschlicher Möglichkeiten, entlehnt.

Grundbegriff der Philosophie Diltheys ist der Begriff Leben. Das Leben könne rein verstandesmäßig nicht erfaßt werden, denn Leben sei stets Erleben.⁵⁹ Der Mensch dürfe nicht auf ein lediglich erkennendes Subjekt reduziert werden, sei er doch eine viel komplexere leib-seelische Ganzheit, die ihre spezifische Struktur besitze und u. a. durch Lebendigkeit, Historizität, Freiheit und Entwicklung charakterisiert sei. Die Grundlage des Erkenntnisprozesses bilde ein seelischer Erlebenszusammenhang. Und so liegt nach Dilthey auch den philosophischen Systemen letztlich eine irrationale Totalität erlebten Lebens zugrunde. Er kritisiert die Kantianer und Positivisten, weil sie die Philosophie auf Erkenntnistheorie reduzieren. Philosophie sei Weltanschauung, aber diese könne nicht wissenschaftlich sein. Mit Religion und Kunst hätte sie eine Gemeinsamkeit, „die in die Struktur des Seelenlebens zurückreicht“. ⁶⁰ Diltheys Hauptanliegen, den sogenannten Geisteswissenschaften ein neues methodologisches Fundament zu

⁵⁴ Ebenda, S. 44 f.

⁵⁵ S. Kierkegaard, Entweder – Oder, a. a. O., S. 518 (2. Teil).

⁵⁶ S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, in: Werke I, Reinbek bei Hamburg 1967, S. 47.

⁵⁷ S. Kierkegaard, Entweder – Oder, a. a. O., S. 635 (2. Teil).

⁵⁸ S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, a. a. O., S. 40.

⁵⁹ Vgl. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: Wilhelm Diltheys .Ges. Schriften, Bd. V, Leipzig-Berlin 1924, S. 170.

⁶⁰ W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, in: Wilhelm Diltheys Ges. Schriften, Bd. V, a. a. O., S. 378.

geben, richtete sich in seinem Kern sowohl gegen die materialistische Geschichtsauffassung und die proletarische Weltanschauung insgesamt⁶¹ als auch gegen den zeitgenössischen Positivismus. Die spezifische Methode geisteswissenschaftlicher Erkenntnis glaubte Dilthey in einem von allem kausalen „Erklären“ nach dem Muster der Naturwissenschaften unterschiedenen „Verstehen“ gefunden zu haben. Dem lagen folgende Annahmen zugrunde: a) Die Hauptgesetzmäßigkeiten der Struktur der Gesellschaft entspringen der Struktur des Seelenlebens⁶²; b) alle Menschen haben den gleichen psychischen Aufbau; c) Leben bzw. Erleben objektiviert sich in den Geschichtsdenkmälern und wird durch sie verstehbar. Den Mittelpunkt des Verstehens bilde deshalb das „Deuten“ der Objektivationen durch den Historiker, um das darin objektiviert lebendige Erleben von Menschen einer vergangenen Epoche durch „Nacherleben“ zu „verstehen“. Die Reduzierung der Geschichtserkenntnis auf diese Methode heißt die Geschichte irrationalistisch, idealistisch auffassen, da vorausgesetzt wird, daß sich die Geschichtserkenntnis darauf beschränke, die seelischen Antriebe aufzuzeigen, von denen sich die Menschen der einen oder [24] anderen Epoche leiten ließen. So entscheidende Fragen, wie die nach der Quelle dieser Antriebe, desgleichen die nach ihrer Übereinstimmung mit der historischen Wirklichkeit, bleiben unbeantwortet. Den hermeneutischen Ansatz Diltheys hat Heidegger übernommen. Freilich nicht ohne dabei das „Verstehen“ – bei Dilthey Mittel historischer Erkenntnis und eine Art Gegenbegriff zum naturwissenschaftlichen „Erklären“ – zu einem „Grundmodus des Daseins“, das heißt einem „Existenzial“ ontologisiert zu haben.

Für die Fundamentalontologie ist außer den Ideen Kierkegaards und Diltheys Hermeneutik vor allem noch die Phänomenologie Edmund Husserls konstitutiv. Heidegger schreibt: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existent* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“⁶³ Heidegger hat Husserls (1859-1938) Phänomenologie nicht einfach übernommen, sondern sie im Geiste eines konsequenten Irrationalismus umgestaltet. Husserl war bestrebt, die Phänomenologie als strenge philosophische Wissenschaft auszuarbeiten. Irrigerweise glaubte er, die Philosophie könne nicht wissenschaftliche Weltanschauung sein. Ihre Aufgabe wäre vielmehr rein erkenntnismethodologischer Natur. Und in diesem Sinne instrumentierte Husserl sie in seinem Kampf gegen den Psychologismus und Empirismus in der Logik. Russen konnte nachweisen, daß die Logik es nicht mit psychologischen Gesetzmäßigkeiten zu tun hat, daß sie wegen der absoluten Exaktheit ihrer Prinzipien, Regeln und Gesetze durch eine empirisch-psychologische Analyse menschlichen Denkens und Erkennens nicht zu begründen ist. Könne doch auf dem Erfahrungsweg gewonnenes Wissen immer nur partielle Geltung beanspruchen. Und so müßten alle Versuche, die logischen Gesetze erfahrungswissenschaftlich abzuleiten, in Relativismus und Skeptizismus einmünden. Seiner Auffassung entsprechend, daß nur zeitlos-ideale und allgemeine Wesenszusammenhänge, nicht aber individuelle zeitliche Vorgänge Gegenstände der Logik sein können, hielt Russen! an der Idee einer „reinen Logik“ als System apriorischer Sätze von unmittelbarer Evidenz fest. In diesem Zusammenhang muß auch die für Husserls Phänomenologie so zentrale Idee der Intentionalität gesehen werden. Sie bezeichnet die Eigenart jeglichen Bewußtseins, „Bewußtsein von etwas“, das heißt gegenständlich bezogen und als solches direkter Deskription zugänglich zu sein.⁶⁴ Das den einzelnen und zufälligen Bewußtseinstatsachen nach phänomenologischer Doktrin stets zugehörige Wesensallgemeine glaubte Russen durch eine spezielle [25] Technik, die phänomenologische Reduktionsmethode – auch „Einklammerungsmethode“ oder „phänomenologische Epoche“ genannt – aufweisen zu können.⁶⁵ Methodisch „eingeklammert“ werden die wirkliche Welt, die wissenschaftlichen und die alltäglichen Vorstellungen von ihr, aber auch das empirisch-individuelle Bewußtsein selbst, seine Besonderheiten und psychologischen Inhalte. Der Unterscheidung von Tatsache und Wesen (Eidos) entspricht die „eidetische Reduktion“, welche die geistige Umstellung vom

⁶¹ A. S. Bogomolow, Die deutsche bürgerliche Philosophie nach 1865, Moskau 1969, S. 133 ff.

⁶² W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, a. a. O., S. 375.

⁶³ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 38.

⁶⁴ Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Halle 1913, S. 168 ff.

⁶⁵ Vgl. ebenda, S. 53 ff.

Tatsächlichen auf das Wesen ermöglichen soll. Als Residuum vollzogener phänomenologischer Reduktion verbleibt ein von allem Empirisch-Realen unterschiedenes Etwas, das „reine Bewußtsein“ oder „transzendente Ich“. Dessen intentionale Leistung ist nach Russen! für jede Art von Gegenständlichkeit konstitutiv, und seine phänomenologische Analyse gilt ihm daher als eine für die Philosophie fundamentale Aufgabe. Die Idee der Intentionalität wird von Heidegger in Gestalt der „Erschlossenheit“ und des „In-der-Welt-seins“ beibehalten. Aber Heidegger verwirft die Idee des reinen Bewußtseins und der objektiven, ewigen Wahrheiten. Seiner Bestimmung von Philosophie als „universaler phänomenologischer Ontologie“ entsprechend, modifiziert er die phänomenologische Methode zum Instrument einer Hermeneutik des alltäglichen menschlichen Daseins und verklammert sie auf diese Weise mit der spezifisch existenzphilosophischen Seinsproblematik. Husserl suchte die individuellen Mechanismen des schöpferischen Bewußtseins, die Rolle der intellektuellen Anschauung beim Übergang zum Allgemeinen, zum „Wesen“ aufzudecken und damit das theoretische Wissen zu begründen. Da er das Bewußtsein und seine Mechanismen von der materiellen Welt, der gesellschaftlichen Praxis und der Erkenntnis losgelöst betrachtet hat, mußte er zum Idealismus abgleiten. Das Bewußtsein „konstituiert“ bei ihm die Welt, spiegelt sie nicht wider. Heidegger hat diese subjektiv-idealistischen Positionen vertieft und den Versuch unternommen, die Probleme des schöpferischen Wesens des Menschen von einem irrationalistischen Standpunkt aus zu lösen.

[27]

Heideggers Fundamentalontologie – eine irrationalistische Spielart des Apriorismus

Martin Heidegger hat ein System des irrationalistischen Apriorismus ausgearbeitet. Ohne das Vorhandensein von Apriorischem im Bewußtsein, in der Sinnlichkeit und im Verstand zu negieren, ist er bestrebt, „in die Tiefe“ zu gehen, die Grundlage dieser apriorischen Formen im unbewußten Bereich aufzudecken.⁶⁶ Heidegger meint, daß das Bewußtsein und die Erkenntnis von einem vorbewußten „Verstehen“ abgeleitet seien. Von daher sucht er alle Fragen, die nach dem Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft eingeschlossen, zu lösen.

Eine der Grundideen Heideggerscher Fundamentalontologie besagt, daß man das menschliche Sein, von Heidegger mit dem Terminus „Dasein“ bezeichnet, nicht abgetrennt von dem anderen Seienden nehmen dürfe, daß es kein losgelöstes, von der Welt isoliertes und in sich eingeschlossenes Subjekt sei. Das menschliche Sein, sprich: Dasein, kennzeichnen „Unverschlossenheit“ und „Erschlossenheit“. So lautet ein Kernsatz von Heideggers Fundamentalontologie: „*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*.“⁶⁷ Erschlossenheit heiße vor allem, daß der Mensch immer in untrennbarem Zusammenhang mit anderem Seiendem existiert, sowohl mit solchem, das selber Dasein, als auch mit solchem, das kein Dasein ist. Dabei ist das Seiende nach Heidegger nicht vom Dasein abhängig. Das Dasein ist ein „erschlossenes“ System des „Außer-sich“, gleichzeitig aber auch ein Selbst, eine besondere, von allem anderen Seienden unterschiedene Existenz, die, da sie ein Selbst ist, nicht von anderem Seiendem bestimmt wird und zugleich doch davon untrennbar ist. Das Dasein erweist sich infolgedessen als zwiespältig: Sofern es von anderem Seiendem untrennbar ist es „geworfen“ und „abhängig“; sofern es hingegen Selbst und Existenz ist, fungiert es als sein eigener Grund, sein eigener „Entwurf“.

Heidegger führt das Dasein auf die Erschlossenheit zurück, betrachtet jedoch die Strukturen der Erschlossenheit losgelöst von der Tatsache, daß der Mensch sowohl als biologisches wie als soziales Wesen seine Natur „außer sich“ hat und mit ihr eine eigentümliche [28] Einheit realisiert. Wobei entscheidend ist, daß diese Einheit auf der Grundlage der Arbeit, dieser spezifisch menschlichen Form der Lebenstätigkeit, zustande kommt.

Heidegger läßt vor allem den körperlichen Zusammenhang des Menschen mit der Außenwelt unberücksichtigt. Der Mensch Heideggers ist ein gleichsam körperloses Wesen. Er ist nicht das Entwicklungsprodukt des Lebens unter bestimmten natürlichen Bedingungen, und deshalb entbehrt seine „Außer-sich“-Struktur der natürlichen Erklärung.⁶⁸ Lange vor Heidegger hat Karl Marx die Frage nach des Menschen Natur „außer sich“⁶⁹ nicht nur gestellt, sondern ihr auch eine die biosoziale Natur des Menschen berücksichtigende Lösung gegeben. Ist doch der Mensch für Marx nicht nur ein natürliches, sondern auch ein gesellschaftliches Wesen.⁷⁰ Im Unterschied zu allen anderen Lebewesen ist er der Schöpfer seiner selbst. Die „Erzeugung des Menschen“⁷¹ erfolgt durch die gesellschaftliche

⁶⁶ Vgl. M. Heidegger, Kant und das „Problem der Metaphysik, Bonn 1929. Heidegger geht in dieser Schrift ausführlich Kants Gedanken in der Erstauflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ nach, daß die transzendente produktive Einbildungskraft, die ihrerseits von Heidegger auf die „Zeitlichkeit“ zurückgeführt wird, die Grundlage der apriorischen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes ausmache. Heidegger versucht zu zeigen, daß Kant in der zweiten Auflage der „Kritik“, weil er Angst bekommen hatte, er bringe die Vernunft und ihre Logik in Gefahr, die produktive Einbildung dem Verstand untergeordnet hat. Während Kant in der ersten Auflage der „Kritik“ schrieb: „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zugrunde liegt“, neigt er in der zweiten Auflage schon zu der Ansicht, daß das transzendente Vermögen der Einbildungskraft „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist.“ – (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 214 und S. 205).

⁶⁷ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 133.

⁶⁸ Th. Schwarz, Von Schopenhauer zu Heidegger, Moskau 1964, S. 111 (russ.): „Heidegger untersucht nicht das menschliche Sein (Dasein) in seinem Zusammenhang mit der Natur und vor allem als gesellschaftliche Erscheinung. Im Gegenteil, er begnügt sich mit der Behauptung, daß es ein besonderes menschliches Dasein gebe, fixiert dieses Dasein in einer bestimmten Entwicklungsphase – der Phase des erwachsenen Menschen – und beraubt es sämtlicher materieller und gesellschaftlicher Wurzeln.“

⁶⁹ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre. 1844, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (im folgenden MEW), Ergänzungsband; Erster Teil, Berlin 1968, S. 578.

⁷⁰ Ebenda, S. 579.

⁷¹ Ebenda, S. 546.

Arbeit, einen Prozeß, in welchem das „Werden der Natur für den Menschen“⁷², die „Vermenschlichung“ der Natur erfolgt. Marx zeigt, daß die Wechselwirkung der Menschen mit der Natur nur vermittelt über die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen erfolgen kann. „Also die *Gesellschaft*“, schrieb Marx, „ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“⁷³

Für Karl Marx ist das Außer-sich des Menschen keine unveränderliche, sondern eine historisch entstandene Struktur und die Arbeit eine universelle Tätigkeit, welche die Gesellschaft in zunehmendem Maße aus der unmittelbaren Abhängigkeit von der Natur befreit. In diesem Prozeß bewährt der Mensch seine wirklichen, „gegenständlichen Wesenskräfte“, und sein „*gegenständliches* Produkt“ bestätigt ihm „seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens“.⁷⁴ Da Heidegger die natürlichen Grundlagen menschlichen Daseins ignoriert und „Erschlossenheit“ als ein Nur-Geistiges faßt, beraubte er sich der Möglichkeit, die Frage nach dem eventuellen Vorhandensein von apriorischen Elementen in der psychischen Widerspiegelung richtig stellen und lösen zu können. Während der Idealismus in der Vergangenheit den Menschen gleich seiner Vernunft setzte, in ihm nur ein erkennendes Wesen sah oder ihn auf Empfindungen und Wahrnehmungen reduzierte (Berkeley, Hume), führt Heidegger ihn auf eine „tiefer“ liegende Schicht der unbewußten Erschlossenheit zurück, welche seiner Meinung nach die ursprüngliche ist und sowohl der Sinnlichkeit als auch der Ratio vorausgeht.

[29] „Erschlossenheit“ soll vor allem ausdrücken, daß die Welt, das innerweltlich Seiende, dem Dasein immer schon erschlossen ist, daß ihm auch sein eigenes Selbst erschlossen ist. Dasein ist „Lichtung“.⁷⁵ In ihm „lichtet“ sich die Welt insgesamt, das „Innerweltliche“, und sein eigenes Sein Erschlossenheit bedeutet, daß der Mensch ein eigentümliches apriorisches Bündel unbewußten Wissens, genauer: Vor-Wissens, von der Welt und von sich selbst darstellt.

Die Erschlossenheit bei Heidegger bedeutet nicht, daß der Mensch a priori schon mit allem in der Welt und mit allem, was ihn selbst betrifft, vertraut sei, daß er alles wisse. Heidegger betonte wiederholt, daß es sich nicht um das Wissen aller Beziehungen in der Welt handle, sondern nur um die Vor-Gerichtetheit, den „Horizont“, vermöge dessen dem Menschen die Welt stets schon irgendwie bekannt und nahe sei, er sich in ihr orientieren und auf eigene Art dem Seienden begegnen könne.

Auf den Kardinalwiderspruch der Heideggerschen Auffassung von der Erschlossenheit des Daseins muß man von Anfang an die Aufmerksamkeit richtend Einerseits ist sie gegen die Trennung des Menschen von der Welt, von seinem natürlichen Milieu wie auch von den anderen Menschen, das heißt von den gesellschaftlichen Verhältnissen, gerichtet. Eine solche Trennung und eine solche Entgegensetzung werden von Heidegger als Subjektivismus abgelehnt. Aber noch heftiger befiehlt er jeden Versuch, den Menschen aus der gegenständlichen Welt, der Gesellschaft, den gesellschaftlichen Verhältnissen zu erklären. Für Heidegger läßt sich das Dasein einzig und allein aus ihm selbst erklären./Als er davon spricht, daß das Dasein Lichtung sei, warnt er: Das Dasein ist „an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*“.⁷⁶ Bei der Behandlung des „Besorgens“ besteht Heidegger gleichfalls darauf: „Das besorgte Zuhandene verursacht nicht das Besorgen, so daß dieses erst auf Grund der Einwirkungen des innerweltlichen Seienden entstünde.“⁷⁷ Auf die gleiche Art geht Heidegger auch an die Kategorien Schuld, Gewissen, Stimmung, Verstehen, Freiheit, Sein-zum-Tode usw. heran. Die Momente der „Konstitution“ des Daseins könnten nicht durch etwas in bezug auf dieses Sein Äußerliches erklärt werden. Der gleiche Gedanke wird auch bei der Behandlung des Erkenntnisproblems unterstrichen: „... im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ebenda, S. 538.

⁷⁴ Ebenda, S. 577.

⁷⁵ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 133.

⁷⁶ Ebenda.

⁷⁷ Ebenda, S. 352

Diese neue Seinsmöglichkeit (das heißt das Erkennen – G. I. P.) kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen *schafft* aber weder allererst ein ‚commercium‘ des Subjekts mit einer Welt, noch *entsteht* dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins.“⁷⁸

Heideggers Konzeption vom Dasein als Erschlossenheit ist einem subjektiv-idealistischen Apriorismus verpflichtet. Mit ihrer Verkopplung von Dasein und „Welt“ bzw. „Innerweltlichem“ verhilft sie ihm freilich dazu, dem offenen Subjektivismus und Agnostizismus in gnoseologischen Fragen zu entgehen und manchmal innerhalb der insgesamt idealistischen Menschen- und Weltauffassung sogar dicht an den Materialismus heranzukommen. Der aprioristische Ausgangspunkt erlaubt es Heidegger zugleich, den untrennbaren Zusammenhang zwischen menschlichem Dasein und anderem Seienden auf eine reine Formsache zu reduzieren; derart, daß des Menschen Erkenntnis sowie seine soziale und Produktionstätigkeit als von diesem Zusammenhang kaum beeinflußt erscheinen.

[31]

⁷⁸ Ebenda, S. 62

Befindlichkeit

Heidegger verwahrt sich entschieden dagegen, daß man seine Auffassung der Erschlossenheit als irrationalistisch abtut, obwohl er bei seinen Angriffen auf die Vernunft und das logische Denken um Worte nicht verlegen ist. In „Sein und Zeit“ heißt es: „Der Irrationalismus – als das Gegenspiel des Rationalismus – redet nur schielend von dem, wogegen dieser blind ist.“⁷⁹ Das will heißen, der Irrationalismus in seinen vorheideggerschen Varianten habe das Irrationale, besonders dessen ontologische Fundamente, nicht stichhaltig genug darzulegen vermocht. „Existenzialontologisch besteht nicht das mindeste Recht, die ‚Evidenz‘ der Befindlichkeit herabzudrücken durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenem.“⁸⁰ Nach Heidegger ist das nicht nur auf die Befindlichkeit (Emotionen, Stimmungen), sondern auf alle Elemente des Systems der Erschlossenheit anwendbar. Das System der Erschlossenheit besteht bei Heidegger aus zwei Hauptschichten: zum einen aus der Befindlichkeit, dem Verstehen und der Rede und zum anderen aus der Zeitlichkeit als Grundlage des gesamten Systems der apriorischen Erschlossenheit, welche den Sinn der „Sorge“ des Daseins ausmacht.

Zur Charakterisierung der Heideggerschen Denkungsart ist die Berücksichtigung der Eigenheiten seiner Sprache, in denen auch die Spezifik seiner Auffassung von der Erschlossenheit zum Ausdruck kommt, von außerordentlicher Bedeutung. Die Sprache ist bei ihm dazu berufen, das apriorische irrationale „Verstehen“, die Unmittelbarkeit der Seinerfassung zum Ausdruck zu bringen. Von hier aus wird auch verständlich, warum Heidegger in so breitem Umfange die Etymologie bemüht. Nach seiner Auffassung drückt sich im ursprünglichen Wortsinn ein den Dingen adäquates Verständnis aus, ganz im Unterschied zur späteren Entwicklung des Wortes, in der unter dem Einfluß der Vernunft und der gesellschaftlichen Interpretation seine primäre Bedeutung verloren geht. Durch Wiederherstellung des pri-[32]mären Wortsinns sucht Heidegger ein „ursprüngliches“ Denken zu „wiederholen“ und über dieses in ein „künftiges Denken“ vorzudringen. Da ist Willkür kaum vermeidlich. Heidegger trachtet danach, die Aussagen von Denkern der Vergangenheit so auszulegen, daß sie als Vorläufer des Existentialismus erscheinen.

Die Heideggersche Manier der Wortinterpretation zeigt sich in allen Existentialien, in Befindlichkeit, Verstehen, Rede, Sorge, Gewissen usw. Befindlichkeit zum Beispiel bedeutet gleichzeitig sowohl den Verweilort, das Gelegensein als auch das Befinden, die Stimmung, das Ermessen. Dasein sei stets inmitten von Seiendem befindlich. Seinem Gedanken zufolge heißt das, daß das Dasein sich nicht einfach inmitten von Seiendem, sondern unter dem Seienden auf gewisse Art gestimmt befinde. Die Befindlichkeit bzw. das Gestimmtsein bilde die apriorische Grundlage der empirischen Stimmungen und Emotionen. Befindlichkeit sei keine Eigenschaft des Daseins, sondern eine Weise der Erschlossenheit, ein „fundamentales Existenzial“; Heidegger behauptet, „daß das Dasein je schon immer gestimmt ist“.⁸¹

Befindlichkeit ist kein psychologisches Phänomen. Als fundamentales Existenzial liegt sie allen körperlichen und geistigen Erscheinungen zugrunde, und daher kommt ihr nach Heidegger eine außerordentliche ontologische Bedeutung zu. Die Besonderheiten der Befindlichkeit als Weise der Erschlossenheit sind folgende:

a) In der Befindlichkeit erschließt sich dem Dasein zunächst sein eigenes Sein. Zum Beispiel: „Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Dasein ist als Last offenbar geworden. Warum, *weiß* man nicht. Und das Dasein kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist.“⁸² Die sinnlich-rationale Erkenntnis tritt nicht nur hinsichtlich ihrer Erschließungsfähigkeit ihren Platz an die Emotionen ab, sondern sie ist ihnen gegenüber sekundär, abgeleitet. „Erschlossen“, so betont Heidegger, „besagt

⁷⁹ Ebenda, S. 136.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Ebenda, S. 134.

⁸² Ebenda.

nicht, als solches erkannt.“⁸³ Deshalb dürfe „man das, *was* Stimmung erschließt und *wie* sie erschließt“, nicht mit dem verwechseln, was der Mensch zugleich rational „kennt, weiß und glaubt“.⁸⁴ Der Mensch ist immer gestimmt erschlossen, aber nicht begrifflich erkannt. Weiter oben wurden bereits Heideggers Worte zitiert, daß es nicht den geringsten Grund dafür gebe, die „Evidenz“ der Befindlichkeit durch ihren Vergleich mit der apodiktischen Gewißheit [33] des theoretischen Erkennens herabzusetzen. In der Gestimmtheit ist das Dasein sich erschlossen als ein Seiendes, welches sich selbst verfallen, verlassen ist. Diese Verfallenheit und Verlassenheit nennt Heidegger Geworfenheit.

b) In den Stimmungen ist nach Heidegger der Mensch sich selbst erschlossen als „geworfenes“ Wesen. Die Stimmung ist so wenig reflektiert, „daß sie das Dasein gerade im reflektionslosen Hin- und Ausgegebenheit an die besorgte ‚Welt‘ überfällt. Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von ‚Außen‘ noch von ‚Innen‘, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf.“⁸⁵ Die Stimmung erschließt jeweils das In-der-Welt-sein als Ganzes und macht daher „ein Sichrichten auf...“ möglich. Die Befindlichkeit, schreibt Heidegger, „ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-der-Welt-sein ist“.⁸⁶

c) Die dritte Wesensbestimmung der Befindlichkeit schließlich neben dem Erschließen der Geworfenheit und dem Erschließen des ganzen In-der-Welt-seins besteht darin, daß sie durch ihre Teilhabe am Erschließen der Welt die Begegnung von Innerweltlichem erlaubt. Heidegger schreibt: „Die vor dem schon erschlossene Welt läßt Innerweltliches begegnen. Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert.“⁸⁷ Die Begegnung des innerweltlichen Seienden geschieht nach Heidegger „besorgend“. Aber das „umsichtig besorgende Begegnenlassen hat den Charakter des Betroffenwerdens“. Die Betroffenheit „durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen“ wird nur möglich, weil das In-Sein schon von vornherein a priori auf die Begegnung des Innerweltlichen gerichtet ist. Diese Gerichtetheit gründet Heidegger zufolge in der Befindlichkeit, „als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat. Nur was in der Befindlichkeit des Fürchtens, bzw. der Furchtlosigkeit ist, kann umweltlich Zuhandenes als Bedrohliches entdecken. Die Gestimmtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins.“⁸⁸ Nur ein Wesen, dem das befindliche In-der-Welt-sein eignet, könne Sinneswahrnehmungen haben. „*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.* Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ‚bloßen Stimmung‘ überlassen.“⁸⁹ Bloßes Anschauen vermöchte nie so etwas wie Bedrohliches zu entdecken.⁹⁰ Allerdings „erschließen“ die Stimmungen nicht nur, sie „verschließen“ auch, was jedoch nach Heideggers Meinung [34] kein Grund sein darf, die Tatsache zu leugnen, daß die Stimmungen die Welt primär erschließen. Als Irrationalist beharrt Heidegger auf der Überlegenheit der gestimmten Weitsicht auch gegenüber einem theoretischen Erschließen: „Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der ‚Welt‘ zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist. Theoretisches Hinsehen hat immer schon die Welt auf die Einförmigkeit des puren Vorhandenen abgeblendet, innerhalb welcher Einförmigkeit freilich ein neuer Reichtum des im reinen Bestimmen Entdeckbaren beschlossen liegt.“⁹¹ Das „Fehlerhafte“ des „theoretischen Sehens“ bestehe also darin, daß es die Welt so gibt, wie sie ohne Bezug zum Menschen ist.

⁸³ Ebenda.

⁸⁴ Ebenda, S. 135 f.

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ Ebenda, S. 137.

⁸⁷ Ebenda.

⁸⁸ Ebenda.

⁸⁹ Ebenda, S. 137 f.

⁹⁰ Ebenda, S. 138; s. auch M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt am Main 1949, S. 15: „Die Natur ist im Dasein dadurch ursprünglich offenbart, daß es als befindlich-gestimmtes inmitten des Seienden existiert“, und M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 9. Aufl., Frankfurt a. M. 1965, S. 31: „Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich ... das Grundgeschehen unseres Da-seins.“

⁹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 138.

Bei Heidegger wird die emotional-unwiederholbare Weitsicht als schöpferische der theoretisch-ein-
förmigen Sicht des „bloßen Vorhandenen“ als unschöpferischer Weltsicht gegenübergestellt. Sie
schließen einander aus. Auf der anderen Seite wird die gestimmte Weitsicht im Gegensatz zur theo-
retischen, die für abgeleitet und unwahr („verschleiernd“) gilt, als die primäre und wahre angesehen.
Nach Heidegger resultieren die Vorzüge der Stimmungen gegenüber der sinnlichen und rationalen
Erkenntnis aus der Tatsache, daß sie je das ganze In-der-Welt-sein berühren, die Erkenntnis jedoch
stets hinter diesem Ganzen zurückbleibt. „So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut
erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt.
Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an
sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Die-
ses geschieht ständig in unserem Dasein. Freilich sieht es so aus, als haften wir gerade im alltäglichen
Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des
Seienden verloren.“⁹² Indessen behalte der Alltag, so aufgesplittert er erscheinen möge, immer noch
das Seiende in einer Einheit des „Ganzen“. Dieses „im Ganzen“ überkomme uns in der Langeweile.
„Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.“⁹³ Die Gefühle seien besondere Vermögen des
Daseins, die Stimmungen grundlegende Seinsarten des Menschen als Ganzen. Die Stimmungen stei-
gen im Menschen auf, ohne daß er sich über ihr „Woher und Wohin“ bewußte Rechenschaft abzulegen
vermöchte. Zwar sei eine rationale Erklärung der Stimmungen in gewissem Maße möglich, räumt
Heidegger ein, aber auch diese sei nicht frei von Stimmungen. Das Dasein sei immer von einer Stim-
mung durchzogen, die die Weise seines In-der-Welt-seins und das Wie des Verhaltens zur Welt be-
stimme. Die Erkenntnis sei außerstande, [35] bis zu den letzten Grundlagen der Stimmungen vorzu-
dringen, und allein schon deshalb könne die Erkenntnis sich auch nicht mit ihnen vergleichen.

Heidegger sieht in diesem Zusammenhang das Verdienst der Phänomenologie und insbesondere Max
Schelers darin, daß sie, Augustinus und Blaise Pascal folgend, die Frage nach dem Zusammenhang
von Vorstellungs- und Stimmungsakten wieder in den Vordergrund gerückt habe. In seinem generel-
len Urteil über den Erkenntniswert der Stimmungen folgt Heidegger wesentlich Max Scheler. Die
Stimmung, schreibt Heidegger, „erschließt nicht nur das Dasein in seiner Geworfenheit und Ange-
wiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt, sie ist selbst die existenziale Seinsart,
in der es sich ständig an die ‚Welt‘ ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in
gewisser Weise (im Man – G. I. P.) ausweicht.“⁹⁴

Verständlicherweise räumt Heidegger der Befindlichkeit auch in der Fundamentalontologie selbst
eine außerordentliche Rolle ein. Wenn der Mensch nach Heidegger Erschlossenheit ist und die Be-
findlichkeit eine Weise der Erschlossenheit, dann braucht die existenziale Analytik diese Weise nur
zum Bewußtsein zu bringen. Die Befindlichkeit, formuliert Heidegger, „charakterisiert nicht nur on-
tologisch das Dasein, sondern ist zugleich auf Grund ihres Erschließens für die existenziale Analytik
von grundsätzlicher methodischer Bedeutung. Diese (die existenziale Analytik – G. I. P.) vermag,
wie jede ontologische Interpretation überhaupt, nur vordem schon erschlossenes Seiendes auf sein
Sein gleichsam abzuhören ... Die phänomenologische Interpretation muß dem Dasein selbst die Mög-
lichkeit des ursprünglichen Erschließens geben und es gleichsam sich selbst auslegen lassen. Sie geht
in diesem Erschließen nur mit, um den phänomenalen Gehalt des Erschlossenen existenzial in den
Begriff zu heben.“⁹⁵ Selbst die Stellung des Seinsproblems, meint er, sei dadurch bedingt, daß der
Mensch immer schon, wenn auch nicht notwendig bewußt, ein bestimmtes Seinsverständnis habe.
Deshalb bestehe die Aufgabe der Philosophie darin, zu „hören“. Und da das ausgesprochene Seins-
verständnis stets gestimmt sei, müsse die Philosophie das Augenmerk auf den Ton des Gesagten rich-
ten: „Die Weise des Sagens ist der Ton, aus dem und auf den sein Gesagtes gestimmt ist.“⁹⁶ Philoso-
phie sei ein „Entsprechen“, das heißt ein solches „Sagen“, welches der „Stimme des Seins“ entspricht:
„Das Entsprechen ist notwendig und immer, nicht nur zufällig und bisweilen, ein gestimmtes. Es ist

⁹² M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 30.

⁹³ Ebenda, S. 31.

⁹⁴ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 139.

⁹⁵ Ebenda, S. 139 f.

⁹⁶ M. Heidegger, Was heißt Denken?, Tübingen 1954, S. 14.

in einer Gestimmtheit. Und erst auf dem Grunde der Gestimmtheit (disposition) empfängt das Sagen des Entsprechens seine Präzision, [36] seine Bestimmtheit.“⁹⁷ Das gestimmte Entsprechen bestimmt in jedem gegebenen Augenblick die Struktur unseres Verhaltens und Denkens. So lag der griechischen Philosophie die Stimmung des Erstaunens zugrunde,⁹⁸ während sich die neuzeitliche Philosophie auf die „Stimmung der Zuversicht in die jederzeit erreichbare absolute Gewißheit der Erkenntnis“ gründet.⁹⁹ „Aber auch die Kälte der Berechnung, auch die prosaische Nüchternheit des Planens sind Kennzeichen einer Gestimmtheit. Nicht nur dies; sogar die Vernunft, die sich von allem Einfluß der Leidenschaften frei hält, ist als Vernunft auf die Zuversicht in die logisch-mathematische Einsichtigkeit ihrer Prinzipien und Regeln gestimmt.“¹⁰⁰

Unter den Emotionen mißt Heidegger der Angst außerordentliche Bedeutung bei. Als Grundbefindlichkeit erschließe sie vor allem die Seinsganzheit des Daseins. „Die Angst“, schreibt er, „gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins in eins mit dem in ihr erschlossenen Dasein selbst den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins.“¹⁰¹ Die Geworfenheit des Daseins, der Tatbestand, daß es sich selbst überlassen sei, zeige sich ursprünglich und konkret in der Angst. Damit offenbare die Angst, daß das „Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens“ ist. Die Angst sei „die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert“, das heißt sterblich ist.¹⁰²

Ferner erschließe die Angst unmittelbar das In-der-Welt-sein als Ganzes, die Welt als solche, nicht aber das einzelne Seiende: „Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*.“¹⁰³ Und das geschehe, weil die Angst den Menschen vereinzele. „Zwar gehört zum Wesen jeder Befindlichkeit, je das volle In-der-Welt-sein nach allen seinen konstitutiven Momenten (Welt, In-Sein, Selbst) zu erschließen. Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.“¹⁰⁴ Das innerweltliche Zuhandene oder Vorhandene, die Welt selbst haben in der Angst „den Charakter völliger Unbedeutsamkeit“.¹⁰⁵ Es kommt dahin: „Alle Dinge und wir selbst [37] versinken in eine Gleichgültigkeit“¹⁰⁶; denn „das Seiende im Ganzen“ entgleitet in der Angst.¹⁰⁷

Die Angst spielt nach Heidegger eine außerordentliche Rolle bei der Erfassung des Seins, da sie das „Nichts“ offenbare. Im Nichts komme zum Ausdruck, daß das Dasein über das Seiende im ganzen hinaus sei und damit zu sich selbst zurückkehre, das heißt die Freiheit. In alledem äußert sich nach Heidegger das schöpferische Wesen der Angst, da in ihr sowohl das sterbliche, einsame Selbst des Menschen als auch die Welt in ihrer ganzen Unbedeutsamkeit offenbar werde. Der Sinn und Inhalt des Heideggerschen Nichts besteht darin, daß es als die Negation alles Empirischen im Bewußtsein das irrational-apriorische Vorwissen des Menschen von sich, von der Welt und von seiner Freiheit an den Tag bringt. So „verschenkt die Angst“ eine „Erfahrung des Seins“.¹⁰⁸ „Sofern der Mensch existiert“, schreibt Heidegger, „geschieht in gewisser Weise. das Philosophieren.“¹⁰⁹

⁹⁷ M. Heidegger, Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1966, S. 23 f.

⁹⁸ Ebenda, S. 24 f.

⁹⁹ Ebenda, S. 27.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 28 f.

¹⁰¹ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 182.

¹⁰² Ebenda, S. 188, 192 und 251.

¹⁰³ Ebenda, S. 187.

¹⁰⁴ Ebenda, S. 190 f.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 186.

¹⁰⁶ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 32.

¹⁰⁷ Ebenda, S. 34.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 46.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 42.

Während das Nichts bei Heidegger anfangs nur untrennbar vom Dasein, vom Sein des Menschen war, wird es später sogar mit dem Sein als solchem identifiziert und erlangt Züge einer mystischen Selbstständigkeit: „Das Nichts ... ist das Sein selbst.“¹¹⁰ Das Nichts entschleierte sich als das, „das wir das Sein nennen“.¹¹¹ Und später heißt es, das Nichts sei „der Schleier des Seins“.¹¹² Diese Mystifikation des Nichts, der Versuch, es zu substantialisieren¹¹³ und von einer Tätigkeit des Nichts zu sprechen¹¹⁴, wurden von einigen bürgerlichen Philosophen der Kritik unterzogen.

Überaus gründlich kritisierten Theodor Schwarz und I. S. Narski¹¹⁵ die Heideggersche Auffassung von marxistischen Positionen.

Wenn wir auch die wissenschaftlich unhaltbare und reaktionäre Konzeption Heideggers von der „erschließenden“ Rolle der Angst ablehnen, so wollen wir doch nicht diejenigen seiner Thesen verwerfen, in denen tatsächliche Besonderheiten der emotionalen Widerspiegelungsform der Wirklichkeit und der Rolle, welche den Emotionen im Leben und Schaffen des Menschen zukommt, zutreffend fixiert sind. Es liegt auf der Hand, daß Heideggers Auffassung von den Emotionen wie seine gesamte Auffassung der „Erschlossenheit“ idealistisch ist, denn er betrachtet die Emotionen an und für sich, außerhalb des Zusammenhangs mit dem Organismus und seinen Bedürfnissen. Für Heidegger sind die Emotionen ursprünglich und von nichts abhängig. Damit trennt er – wie Richard Avenarius, der den Gedanken vom Gehirn trennte und deswegen von W. I. Lenin kritisiert wurde – die Funktion vom Organ. Heideggers Auffassung ist auch deshalb idealistisch, weil er unter der Annahme, die Emotionen seien [38] eine Weise der Erschlossenheit a priori, in ihnen keine eigentümliche Widerspiegelung der objektiven Außenwelt sieht. Wenn man annimmt, daß einige Prinzipien der emotionalen Widerspiegelung der Wirklichkeit, die die Form, nicht den konkreten Inhalt der Emotionen betreffen, teilweise vom Menschen biologisch ererbt werden und in diesem Sinne relativ a priori sind, dann läßt sich ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit dadurch erklären, daß sie ein Produkt der phylogenetischen Entwicklung der Tiersysteme bis hin zum Menschen in einem bestimmten natürlichen Milieu sind. Dazu äußerte sich schon Friedrich Engels, als er von den Formen und Gesetzen des Denkens sprach.¹¹⁶ Die Frage nach der Geschichte des Lebenden umgeht Heidegger vollständig, er trennt das Apriori vom Aposteriori. Ohne zu berücksichtigen, daß die Emotionen gerade die inneren Zustände des Organismus mit der Außenwelt und dem Bewußtsein verbinden, sondert er sie von den übrigen körperlichen Vorgängen, insbesondere von den Bedürfnissen ab. Das Heideggersche „Dasein“ gleicht der Leibnizschen Monade, die zwar keine Beziehungen zu anderen hat, aber doch dank der prästabilierten göttlichen Harmonie die gesamte Welt widerspiegelt.

Nun sind ja tatsächlich die Emotionen im Unterschied zu den sinnlichen und rationalen Formen der Erkenntnis fundamentaler und unmittelbarer mit dem menschlichen Organismus als Ganzem verknüpft. Die Erkenntnisvorgänge an und für sich beeinflussen nicht den inneren Zustand des Organismus, die Emotionen hingegen lassen sich von ihm nicht trennen, sie wirken sich auf chemische Vorgänge aus, auf die Atmung, den Puls, den Blutdruck usw.¹¹⁷ Als Resultate des Zusammenwirkens psychischer¹¹⁸, nervaler und somatisch-vegetativer Funktionen spiegeln sie den Zustand des Organismus als Ganzen unmittelbar wider. Über die subjektiven Empfindungen, zum Beispiel den Schmerz oder ein emotionales Erlebnis, schreibt P. K. Anochin: „Die subjektive Empfindung hat, einmal aufgetreten, im Evolutionsprozeß die höchste Integriertheit des Organismus gesichert, zugleich hat der Organismus das vollkommenste und sparsamste Urteil über den Grad der Schädlichkeit oder

¹¹⁰ M. Heidegger, Holzwege, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1963, S. 104.

¹¹¹ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 45.

¹¹² Ebenda, S. 51.

¹¹³ A. Seifert, Ernüchterung um das Nichts, in: Ztschr. für philosophische Forschung, 4/1951.

¹¹⁴ J. Meinertz, Das Sein und das Nichts, die Angst, der Tod und die Zeit, in: Ztschr. für philosophische Forschung, 1/1955, 3/1955.

¹¹⁵ Vergleiche I. S. Narski, Die Begriffe „Nihilismus“ und „Nichts“ im Existentialismus Martin Heideggers und der Antikommunismus, in: Filosofskije nauki, Moskau, 3/1964; Th. Schwarz, Von Schopenhauer zu Heidegger, Moskau 1964 (russ.).

¹¹⁶ Vgl. F. Engels, Anti-Dühring, in: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 32 f., und F. Engels, Dialektik der Natur, a. a. O., S. 574.

¹¹⁷ D. E. Wooldridge, Mechanik der Gehirnvorgänge, Wien-München 1967, S. 170.

¹¹⁸ K. K. Platonow und G. C. Schingarow, Emotionen, Gefühle und Wille als Widerspiegelungsformen der Wirklichkeit, in: Die Leninsche Widerspiegelungstheorie und die Gegenwart, Moskau-Sofia 1969, S. 173 f. (russ.).

Nützlichkeit äußerer Einwirkungen erhalten.“¹¹⁹ Da die Emotionen den Zustand des Organismus insgesamt widerspiegeln, sind sie eine Form, durch die der Mensch fühlt, „wie es insgesamt um ihn steht“. Eine Tatsache, die Heidegger zur a priori „Erschlossenheit“ des Daseins mißdeutet.¹²⁰

Die Emotionen sind mit phylogenetisch älteren Hirnabschnitten verknüpft als die rationale Erkenntnis. Sie sind sowohl den Tieren als auch dem Menschen eigen, während Bewußtsein nur der Mensch [39] besitzt. Ob die Emotionen der Empfindung vorausgehen, läßt sich schwer sagen. Offenbar ergänzen bei den Tieren emotionale und „kognitive“ Tätigkeit einander, ebenso wie sie beim Menschen in Wechselwirkung stehen. Die Emotionen sind mit besonderen physischen Mechanismen verbunden, die sich von denen des Bewußtseins unterscheiden. Auf alle Seiten der Psyche – auf das Gedächtnis, die Willensvorgänge, die rezeptive Tätigkeit und das Denken – üben sie einen ungewöhnlich großen Einfluß aus. Die Bedeutung des Zusammenhangs der Emotionen mit den anderen psychologischen Prozessen erklärt sich aus ihrer untrennbaren Verbindung mit den Bedürfnissen des menschlichen Organismus.

In den Wahrnehmungsmechanismen des Menschen ist eine gewaltige phylogenetische Erfahrung akkumuliert. Klarheit besteht darüber, daß in den Mechanismen seiner emotionalen Tätigkeit ebenfalls Elemente eines von der gesamten vorausgegangenen Geschichte der lebenden Systeme Ererbten enthalten sein und beim Menschen in diesem Sinne als etwas Apriorisches auftreten müssen. „Der emotionale Ton“, schreibt P. W. Simonow, „akkumuliert in sich allgemeinste und häufig vorkommende, im Laufe von Jahrmillionen natürlicher Auslese beständig gebliebene Merkmale nützlicher und schädlicher Faktoren.“¹²¹ Wenn die Empfindungen keinen emotionalen Ton hätten, so müßten das Tier bzw. der Mensch in ihrem Gedächtnis zum Beispiel die Merkmale aller eßbaren Gegenstände behalten. Die Emotionen sind eine Art von „inneren Leuchttürmen“, welche das biologisch zweckmäßige Verhalten der Tiersysteme steuern.¹²² Die Emotionen des Menschen bringen auf spezifische Weise die Beziehung der Gegenstände zu seinen Bedürfnissen zum Ausdruck. Dabei werden die Bedürfnisse des Menschen als sozialen Wesens so aufgenommen, als ob es sich um biologische Bedürfnisse handelte. Eine solche „Übertragung“ vollzieht sich auf der Ebene des Unbewußten. Besonderes Interesse beansprucht natürlich der Zusammenhang der menschlichen Emotionen mit dem Bewußtsein, mit der Erkenntnistätigkeit auf der sinnlichen und gedanklichen Ebene.

Welche „Kenntnisse“ beinhalten die Emotionen, und worin besteht ihr Unterschied gegenüber der sinnlichen und der rationalen Erkenntnis? Als eine besondere Art subjektiver Erlebnisse, welche für verschiedene Objekte gleich oder bezüglich des gleichen Objekts verschieden sein können, unterscheiden sie sich gleichermaßen von den bildhaft-sinnlichen wie von den begrifflichen Formen der Widerspiegelung der Wirklichkeit. Die Emotionen sind individuell, widerspiegelt sich in ihnen doch die Beziehung der Gegenstände zu den [40] Bedürfnissen des Individuums, die bei jedem veränderlich und bei verschiedenen Menschen sogar in bezug auf die gleichen Gegenstände verschieden sind, auf höchst unmittelbare Weise. In diesem Sinne wandelt sich bei jedem Menschen mit einem Wechsel der Stimmungen auch seine Umwelt: Sie wird bald langweilig, bald schrecklich und bald heiter, was wiederum bei der bildhaft-sinnlichen und der begrifflichen Widerspiegelung nicht möglich ist. Dennoch haben die Emotionen, obwohl nicht Wissen im üblichen Sinne, einen Erkenntniswert: Der Mensch fühlt, wie es um ihn steht, er empfindet seine Stellung in der Welt und die der Welt in bezug auf sich. Aber diese Elemente sind in der Emotion nicht gegliedert. Die Emotionen sind unreflektiert, und zwar in zweierlei Hinsicht. Erstens in dem Sinne, daß Subjekte und Objekte in ihnen unmittelbar verbunden, verschmolzen sind; das Subjekt stellt sich dem Objekt nicht entgegen, es erfährt diesen Gegensatz nicht, wie es im Bewußtsein geschieht. Und zweitens im Hinblick auf die Bestimmungen logischen Denkens. Die ungetrennte Einheit von Objekt und Subjekt in der Emotion unterscheidet sich jedoch von der ungetrennten Einheit des Subjekts in der Empfindung. In der Empfindung wird ihr Inhalt als objektiv dem Gegenstand selbst angehörig ganz und gar auf das Objekt übertragen, so

¹¹⁹ P. K. Anochin, Die psychische Widerspiegelungsform der Wirklichkeit, in: Die Leninsche Widerspiegelungstheorie und die Gegenwart, a. a. O., S. 127.

¹²⁰ Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 134 f.

¹²¹ P. W. Simonow, Was ist eine Emotion?, Moskau 1966, S. 24 (russ.).

¹²² Ebenda, S. 24 f. und 30.

als ob in der Empfindung gar nichts Subjektives enthalten sei (der rote, weiße, schwarze, süße oder bittere Gegenstand). Die Emotion dagegen ist ein Erlebnis, in dem das Erlebte sich vom Erlebnis selbst nicht trennen läßt. Im ersten Falle ist das Subjekt förmlich eliminiert, im zweiten bildet das Objekt mit dem Subjekt eine ungetrennte Einheit. In den Emotionen fungiert das Objekt als ein vom Organismus Gesetztes, als etwas, was zu ihm gehört oder was für seine Existenz von Bedeutung ist. Die Außenwelt bildet hier ein Moment der Selbstbestimmung des Organismus oder der Persönlichkeit.¹²³

Wie sich die Selbstbestimmung des Menschen durch das äußere Milieu verwirklicht, beschreibt einprägsam, wenn auch einseitig, ein Anhänger Heideggers, der Psychologe Rudolf Bilz.¹²⁴ Einer in Angstvorstellung befangenen Person könnte jener Weidenstumpf etwa, dessen sie beim Überschreiten einer ihr unbekannten Wiese gewahr würde, als etwas äußerst Bedrohliches erscheinen. „Meine innere Verfassung“, schreibt Bilz, „wird diesem Objekt gleichsam angedichtet, indem meine Angst dort ihr erregendes Korrelat hat. Meine Angst entfaltet sich, indem das Bedrohliche aus mir hinausprojiziert wird, mir von außen her, rückgewendet entgegenstehend. Das ist an sich ein erstaunlicher Mechanismus, daß Inneres nach außen geschleudert wird, dort sich festsetzt an einem Punkt und von dort aus wirkt gegen [41] das Subjekt, dessen Gestimmtheit erhöhend, indem es als Kontrahent wirkt, ohne logisch betrachtet wirklich ein Partizipant zu sein. Es findet ein Kreisprozeß statt, bei dem der undeutlich gesehene Baumstamm zum Stützpunkt oder zum Fixpunkt außerhalb wird, von wo aus Wirkung auf mich zurückläuft in einem Gefälle. Über den festen Punkt rollt der Prozeß zu mir zurück, nachdem er die Illusion und gleichermaßen nachdem ihn die Illusion stabilisiert hat. Gleichviel, was nun geschieht, ob ich klopfenden Herzens dem vermeintlichen Partner entgegengehe oder mich ihm durch scheues Beiseitedrücken entziehe, es bleibt physikalisch-objektiv die Kopfweide. Ich interpretiere den Stamm, und wie ich ihn deute, das wird dann mein Schicksal.“¹²⁵ Um das fremde Ding kristallisiere sich mein Wesen. „Die Welt ist jeweils der Spiegel, in den wir schauen, und unser eigenes Bild blickt uns entgegen.“¹²⁶ Bilz sieht also, Heidegger folgend, in den Emotionen keine Widerspiegelung der Wirklichkeit.

Das Besondere an der Einheit von Objekt und Subjekt in der Emotion besteht – im Unterschied dazu, wie sie in der Empfindung erscheint – auch darin, daß die Emotionen Systeme verallgemeinerter Wertungen sind, die eine vorläufige Antwort auf die Frage geben: Ist der Gegenstand schädlich oder nützlich? Die Empfindungen indes spiegeln einzelne Eigenschaften der Gegenstände wider. Der Wertungscharakter der Emotionen bedeutet, daß der Gegenstand in der Situation der Befriedigung von Bedürfnissen des Subjekts, das heißt in Zusammenhang mit für das Subjekt lebenswichtigen Umständen jeweils auf neue Art widerspiegelt wird. Die Emotionen spiegeln somit das Einzelne im Komplex des lebenswichtigen Ganzen wider. Das Ganze aber schließt die Umwelt in ihrer untrennbaren Einheit mit dem Subjekt ein.

Das Verallgemeinerte der emotionalen Wertungen unterscheidet sich auch prinzipiell von der verallgemeinerten Widerspiegelung der Wirklichkeit durch das Denken. Erstens ist das Allgemeine, auf welches das Denken gerichtet ist, das objektiv Allgemeine (die Eigenschaft, die Beziehung), das den Gegenständen außerhalb des Bezuges zum Subjekt eignet, während die verallgemeinerte Wertung des Gegenstandes in der Emotion das widerspiegelt, was den Gegenständen in ihrem Bezug zum Subjekt gemeinsam ist; denn Nützlichkeit und Schädlichkeit sind Eigenschaften, über die die Gegenstände nicht an und für sich, sondern nur in bezug auf lebende Systeme verfügen.

Zweitens erfaßt das Denken das Allgemeine durch Vermittlung (durch Analyse und Synthese, durch das Abstrahieren und das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, durch Induktion und Deduktion usw.). Im Gegensatz zum Denken sind die Emotionen unmittelbar-verallgemeinerte Wertungen. Die Emotion ist die Form der unmittelbar-synthetischen Widerspiegelung der Wirklichkeit in ihrem Bezug zum Subjekt – im Unterschied zum Denken, das zunächst analytisch ist, die Wirklichkeit

¹²³ G. C. Schingarow, Emotionen und Gefühle als Widerspiegelungsform der Wirklichkeit (Autorreferat der Kandidatendissertation), Moskau 1965 (russ.); vgl. auch: Die Leninsche Widerspiegelungstheorie und die Gegenwart, a. a. O., S. 184 f.; G. C. Schingarow, Emotionen und Gefühle als Widerspiegelungsform der Wirklichkeit, Moskau 1971 (russ.).

¹²⁴ R. Bilz, Über das emotionale Partizipieren, in: Studium Generale, 10/1950

¹²⁵ Ebenda, S. 555.

¹²⁶ Ebenda, S. 563.

aufspaltet, zerlegt und danach zu ihrer Reproduktion als einer Ganzheit, die durch das Wissen von ihren Teilen und dem gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen ihnen vermittelt ist, übergeht. Jedes von diesen einseitigen Gedankenbildern der Wirklichkeit, aus deren Synthese die Wirklichkeit in ihrer wesentlichen Konkretheit reproduziert wird, ist seinerseits eine in sich widerspruchsfreie Ganzheit. Das heißt, daß das Denken logisch ist, daß die Gedanken in ihm miteinander verknüpft sind, daß sie nach bestimmten Gesetzen auseinander abgeleitet werden. Die Synthese solcher Gedankenbilder (Theorien), die zuerst ganz unterschiedlich wirkten, bedeutet, daß zwischen ihnen eine gemeinsame Grundlage gefunden wurde, dank deren diese Bilder entweder zu einem verschmelzen oder zu Momenten (Seiten) eines logisch widerspruchsfreien neuen Bildes werden. Denken und Logik lassen sich nicht trennen. Dagegen schließen Logik und Emotion einander in mancherlei Hinsicht aus. Die Logik schließt die Emotion aus, weil sie Prinzipien, Gesetze der Informationsverarbeitung verkörpert, gleichgültig dagegen, wer die Information verarbeitet – ein lebendes oder ein technisches System (das heißt ohne Bezug auf das Subjekt) – und zu welchem Zweck. Die Emotionen indessen sind gerade subjektiv, drücken vor allem den Zustand des Subjekts aus (zum Beispiel Angst, Zorn oder Wut). In der Emotion wird die Information nicht von der formalen, sondern von der inhaltlichen Seite her – die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der und der Erscheinung unter dem Gesichtspunkt der Bedürfnisse und Interessen des Menschen – , und um unmittelbar reagieren zu können, verarbeitet. Im Gegensatz dazu ist die logische Informationsverarbeitung eine selbständige Aufgabe. Zwischen ihrer Lösung und der praktischen Tätigkeit liegt eine bestimmte Zeitspanne. Die Mechanismen der Emotionen und des Denkens gewährleisten die Ausführung von zweierlei Tätigkeitsformen: a) dringliche, unaufschiebbare Tätigkeiten bei nur teilweiser (unvollständiger) Information¹²⁷ und b) die Bereitstellung neuer Tätigkeitsarten auf Vorrat, die in der Zukunft, nachdem sie erprobt sind, angewendet werden können. Es sind einander wechselseitig ergänzende, aber in den Extremen einander wechselseitig ausschließende: Mechanismen. Starke Emotionen stören den logischen Prozeß, und das Denken verdrängt die Emotionen.

Bei der Behandlung der Frage nach dem Verhältnis von Emotionen und Denken unterlaufen Heidegger zumindest zwei grundlegende Fehler. Erstens verabsolutiert er den Gegensatz zwischen Stimmung und Denken. In Wahrheit besteht zwischen ihnen eine dialektische Einheit der Gegensätze: Sie ergänzen sich gegenseitig, schließen sich unter bestimmten Bedingungen aber auch gegenseitig aus. Zweitens wertet er das logische Denken und die Erkenntnis überhaupt gegenüber den alogischen Emotionen ab. Grundlos sieht Heidegger in den Emotionen das Sein am tiefsten erfaßt. Tatsächlich aber geben diese nur eine höchst vage Wirklichkeitssicht. Ihr Wesen liegt ja gerade in der unmittelbaren, ganzheitlichen und daher stets unbestimmten und vorläufigen Bewertung von Dingen und Ereignissen.

Das Verhältnis zwischen Emotionen und Denken ist weitaus komplizierter, als es sich Heidegger darstellt. Untersuchungen aus den letzten Jahren zeigen, daß die Emotionen im schöpferischen Denken eine außerordentlich wichtige Rolle spielen: bei der Suche nach der Wahrheit, bei der Festlegung der Richtung, in der gesucht wird, beim Vorausahnen der Wahrheit und bei der Suche nach Verfahren, die Wahrheit zu beweisen und zu verteidigen. In allen diesen Fällen begleiten die Emotionen nicht bloß die Verstandes- und Vernunfttätigkeit, sondern stehen in Wechselwirkung mit der Erkenntnistätigkeit und lenken sie sogar in gewissem Grade. W. I. Lenin schrieb, „daß es ohne ‚menschliche Emotionen‘ niemals ein *Suchen* der Menschen nach der Wahrheit gegeben hat, gibt und geben kann“.¹²⁸ Der „emotionale Schwung“ besitzt bei der Lösung einer Erkenntnisaufgabe außerordentliche Bedeutung.¹²⁹

¹²⁷ P. W. Simonow, Was ist eine Emotion?, a. a. O., S. 20 f. Dem Verfasser zufolge sind Emotionen „Kompensationsmechanismen, die einen Mangel an Kenntnissen, welche für die Organisation zielgerichteter Handlungen notwendig sind, in gewissem Maße ‚ausgleichen““.

¹²⁸ W. I. Lenin, Rezension, in: Werke, Bd. 20, Berlin 1968, S. 257.

¹²⁹ Vgl. P. W. Simonow, Was ist eine Emotion? Er schreibt: „Die Rolle der Emotion als Triebkraft bei der Suche nach einer Information, welche zur Befriedigung von Bedürfnissen dringend benötigt wird, ist besonders groß.“ (S. 38) In bestimmten Grenzen sichern gerade die positiven Emotionen durch das „Überbrücken“ von „Informationslücken“ ein Weiterkommen, (S. 40) „Emotionale Erregung fördert die Suche nach dringend benötigter Information, bildet eine Triebfeder dieser Suche. Wir sprachen bereits von dem mächtigen aktivierenden Einfluß der Emotionen auf die höheren Gehirnabschnitte, der sich in erheblichem Grade über die retikuläre Formation des Stammhirns realisiert ... Die ansteigenden tonisierenden Einflüsse fördern die Mobilisierung der Erfahrung, welche in den bedingt-reflektorischen Verbindungen

Die Frage nach dem wechselseitigen Zusammenhang von Emotionen und schöpferischem Denken wurde in jüngerer Zeit zum Gegenstand einer speziellen Abhandlung.¹³⁰ Die Schlußfolgerungen, zu denen ihr Verfasser, O. N. Tichomirow, auf der Grundlage eigener Experimente und der Analyse der Fachliteratur gelangt ist, laufen auf folgendes hinaus:

Im Prozeß des schöpferischen Denkens heben sich zwei Hauptphasen heraus: die Phase, in der der Grundgedanke zur Lösung der Aufgabe gefunden wird, und die Phase, in der er realisiert, in der seine Richtigkeit bewiesen wird. Die Ergebnisse der Experimente besagen, daß „der Moment, in dem Zustände emotionaler Aktivität auftreten, zeitlich den kritischen Momenten im Lösungsprozeß der Denkaufgabe, der Aufdeckung eines neuen Handlungsprinzips, einer neuen Suchrichtung im Verlaufe der geistigen Arbeit zugeordnet ist“.¹³¹ Der Zustand emotionaler Aktivierung verbindet sich gerade [44] mit dem schöpferischen Glied der Denkaktivität. Die emotionale Aktivierung wirkt als Vorausahnung des Handlungsprinzips, sie ist gewissermaßen mit dem Gefühl verknüpft, daß die Lösung nahe ist. Der Verfasser weist darauf hin, daß dann, wenn man den Lösungsprozeß der Aufgabe als Prozeß der Aufhebung der Unbestimmtheit betrachtet, die primäre, vorläufige Form der Aufhebung der Unbestimmtheit mit dem Auftreten der Emotionen verbunden ist; diesen Zustand nennt er mit Vorbehalt „die emotionale Lösung der Aufgabe“, welche „die Struktur der weiteren Tätigkeit“ beträchtlich verändert. Eine solche „emotionale Lösung“ bewirkt eine Einschränkung des Bereichs, in dem anschließend gesucht wird: „Eben der Moment, in dem ‚die emotionale Lösung‘ erfolgt, teilt den gesamten Lösungsprozeß in zwei qualitativ verschiedenartige Phasen. Die Strukturveränderung des Prozesses nach erfolgter emotionaler Lösung der Aufgabe kommt in ganz deutlichen Merkmalen zum Ausdruck. Vor allem wird der Bereich der anschließenden Suche stets umrissen. Die Tätigkeit wird gerichtet.“¹³² Insbesondere verringert sich die Anzahl der von der Versuchsperson zu betrachtenden aufeinanderfolgenden Schritte, geht der Umfang der Forschungstätigkeit zurück. Aber außer der Veränderung des Bereichs der Suche, ihrer Richtung und ihres Umfangs verändert sich der Charakter der Forschungshandlungen: Es verschwindet die Erscheinung der übermäßigen Überprüfung.

Im Lösungsprozeß der Aufgabe erfüllen die Emotionen verschiedenartige Regelungsfunktionen: „Die heuristische Funktion der Emotionen besteht offenbar darin, einen gewissen Bereich herauszuheben, der nicht nur die weitere Ausdehnung der Suche in die Tiefe, sondern dann, wenn sie zu unangenehmen Situationen führt, auch ihre Rückkehr zu einem bestimmten Punkt gewährleistet ... und zwar kehrt die Versuchsperson nach der negativen Bewertung einer Richtung, die keinen Erfolg brachte, nicht zur Ausgangssituation zurück, sondern zu einem kritischen, emotional gefärbten Punkt.“¹³³ Die Emotionen begleiten nicht bloß die Denktätigkeit: „Die emotionale Aktivierung bildet die notwendige Voraussetzung für eine produktive intellektuelle Tätigkeit.“¹³⁴ Dabei sind sie nicht schlechthin für jede beliebige geistige Tätigkeit notwendig, sondern gerade zur Ausführung der schöpferischen geistigen Arbeit. Doch wie ist der Zusammenhang zwischen den Zuständen emotionaler Aktivierung und dem Finden des Grundprinzips zur Lösung der Aufgabe durch die Versuchsperson zu verstehen? Der Verfasser gelangt zu dem Schluß, daß „der Zustand der emotionalen Aktivierung als ein unspezifisches ‚Haltesignal‘, als Hinweis wirkt, ‚wo‘ vermutlich gefunden wird, was [45] noch nicht gefunden ist, er wirkt als nichtkonkretisierte Vorahnung des Lösungsprinzips (bzw. der endgültigen Lösung)“.¹³⁵ Der Vorsang, in dem das Lösungsprinzip der Aufgabe gefunden wird, hat also zwei Phasen: zuerst das Herausheben des ungefähren Gebiets, in dem das Lösungsprinzip gefunden werden kann („Die emotionale Aktivierung ist offenbar mit der ersten, der vorbereitenden Phase verbunden, die gewissermaßen den subjektiven Wert der einen oder anderen Suchrichtung feststellt.“¹³⁶),

der Rinde gespeichert ist. Einen Sonderfall solch einer Mobilisierung höchster Ordnung beobachten wir beim Menschen im Zustand der Inspiration, wenn so unverhoffte Einfälle und Assoziationen kommen.“ (S. 52)

¹³⁰ O. N. Tichomirow, Die Struktur der Denktätigkeit des Menschen, Moskau 1969 (russ.).

¹³¹ Ebenda, S. 203.

¹³² Ebenda, S. 210.

¹³³ Ebenda, S. 214.

¹³⁴ Ebenda, S. 218.

¹³⁵ Ebenda, S. 219.

¹³⁶ Ebenda.

und dann das Finden des Prinzips. Die allgemeine Schlußfolgerung Tichomirows lautet: „Die bei unserer Untersuchung gewonnenen Fakten: Festlegung des Suchbereichs, Verringerung seines Umfangs, Fixierung der Forschungsrichtung, Veränderung des Charakters der Suchhandlungen unter dem Einfluß der eintretenden emotionalen Aktivierung und Notwendigkeit dieser Aktivierung für eine produktive Tätigkeit, zeigen, daß die Emotionen bei der Lösung komplizierter Denkaufgaben eine heuristische Funktion erfüllen.“¹³⁷

Heidegger vereinfacht das Bild von der Beziehung zwischen den Emotionen und der Erkenntnis auch in anderer Hinsicht. Für ihn haben sowohl die Emotionen als auch die Erkenntnis ihren Ursprung in den einzelnen Individuen. Zudem wird bei Heidegger die Erkenntnis letztlich von den Emotionen gelenkt. Er ersetzt das Soziale durch das Individuelle. Doch die wissenschaftliche Erkenntnis, die natürlich durch die Tätigkeit der Individuen vollbracht wird, wird nicht von den Emotionen dieser Einzelpersonen, sondern von der gesellschaftlichen Praxis und eigenen inneren Gesetzmäßigkeiten gelenkt. Heidegger brauchte diese Ersetzung des Sozialen durch das Individuelle zum Kampf gegen die materialistische Widerspiegelungstheorie: Wie bei ihm schon die Emotionen als nicht aus der Wechselwirkung von Mensch und Umwelt entstehend gefaßt werden, so gilt ihm auch die Erkenntnis nicht als ein Resultat der Wechselwirkung von Mensch und objektiver Realität. „Strebungen und Gefühle“, schrieb S. L. Rubinstein, „sind nicht einseitig endogen, sondern durch die wechselseitigen Beziehungen zwischen Individuum und Außenwelt determiniert. Sie sind kein rein subjektiver Zustand eines von der Außenwelt isolierten Individuums, sondern bringen die Beziehung des Individuums zur Welt, bildlich gesprochen: die Kräfte der Anziehung und Abstoßung, die zwischen dem Individuum und den Erscheinungen der Wirklichkeit im Prozeß ihrer Wechselwirkung entstehen, zum Ausdruck.“¹³⁸

[46]

¹³⁷ Ebenda, S. 220.

¹³⁸ S. L. Rubinstein, Sein und Bewußtsein. Die Stellung des Psychischen im allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen in der materiellen Welt, Berlin 1962, S. 160.

Verstehen – Auslegung – Rede

In der irrationalistisch-aprioristischen Konzeption der „Erschlossenheit“ nimmt das sogenannte „Verstehen“ einen wesentlichen Platz ein. Ebenso wie die „Befindlichkeit“ (die Emotionen) gehört es zu den „Existenzialien“, mithin zu den grundlegenden Seinscharakteren des menschlichen Daseins. Während der Rationalismus seit Descartes den Menschen auf die Vernunft zurückzuführen bemüht war, reduziert Heidegger ihn wesentlich auf das emotionale Verstehen. Seine Lehre vom Verstehen entlehnte Heidegger bekanntlich bei Wilhelm Dilthey. Doch unterscheidet sich Heideggers Auffassung des Verstehens von der Lehre Diltheys. Bei diesem ist das Verstehen die besondere Methode der Humanwissenschaften im Gegensatz zur Methode des Erklärens, die von der Naturwissenschaft angewendet wird; bei Heidegger indessen ist das Verstehen nicht primär eine Erkenntnismethode, sondern eine Seinsart des Menschen, kommt ihm nicht vorrangig gnoseologische, sondern ontologische Bedeutung zu. Das Verstehen ist ein Grundmodus des Existierens überhaupt.¹³⁹ Was das Verhältnis von Verstehen und Erkennen betrifft, so bildet das Verstehen nach Heidegger die Grundlage sowohl der naturwissenschaftlichen als auch der gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnis. „Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht.“¹⁴⁰ Nicht daß Heidegger Diltheys Lehre vom Verstehen als Methode der Humanwissenschaften ablehnt, nur hält er sie für abgeleitet von jenem dem Menschen eigenen ursprünglichen Verstehen. Also ist das Verstehen „weder eine bestimmte *Art von Erkennen*, unterschieden etwa von Erklären und Begreifen, noch überhaupt ein Erkennen im Sinne des thematischen Erfassens ... Alles Erklären wurzelt als verstehendes Entdecken des Unverständlichen im primären Verstehen des Daseins“.¹⁴¹ Solcherart Verstehen sei apriorisch. „Wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst [47] die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir *wissen* nicht, was ‚Sein‘ besagt. Aber schon wenn wir fragen: ›was ist ‚Sein‘?‹ halten wir uns in einem Verständnis des ‚ist‘, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das ‚ist‘ bedeutet ... *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*“¹⁴² Das dem Menschen angeblich eigene Seinsverständnis bezeichnet Heidegger als „vorontologisch“. Es bilde das Fundament der Ontologie als der philosophischen Lehre vom Sein, die eine Klärung, ein begriffliches Erfassen dieses primären Seinsverständnisses anstrebe. In seinen Schriften, die in den vierziger Jahren und danach veröffentlicht wurden, ist nicht mehr vom Verstehen, sondern vom „Denken des Seins“, vom „wesenhaften Denken“, das sich vom logischen Denken radikal unterscheidet, die Rede. Das Verstehen vollziehe sich unterbewußt und falle nicht unter die Gesetze der Logik.

Der Mensch könnte nicht mit den Gegenständen (nach Heidegger: mit dem Seienden) zu tun haben und mit anderen Menschen verkehren, er könnte keine Sprache und keine Wissenschaft haben, wenn er nicht ein vorgängiges Seinsverständnis besäße.¹⁴³ Heideggers Ontologie ruht auf einem brüchigen Fundament, auf der Annahme, daß es ein Seinsverständnis a priori gebe und daß der Zugang zum Problem des Seins daher nicht über ein Studium der Außenwelt, sondern über die Analyse des vorwissenschaftlichen menschlichen Seinsverständnisses führe. Bekanntlich hat Heideggers Ontologie in eine Sackgasse geführt. Das war unvermeidlich, weil es Wissen a priori nicht gibt. Das Wissen des Seins ist die höchste Synthese der menschlichen Erkenntnis und kein apriorisches Vorwissen. In Heideggers Lehre vom Verstehen werden aber einige Besonderheiten des nichtbewußten Denkens aufgezeigt, die er verabsolutiert und der Vernunft, dem logischen, bewußten Denken entgegengestellt hat. Welche sind nun die Besonderheiten des Verstehens, des „wesenhaften Denkens“ nach Heideggers Auffassung?

1. Das Verstehen als etwas Ursprüngliches ist unmittelbar mit seinem Objekt verbunden: „Das Dasein ist als wesentlich verstehendes zunächst beim Verstandenen“¹⁴⁴, und „nicht bei ‚Empfindungen‘, deren Gewühl zuerst geformt werden müßte, um das Sprungbrett abzugeben, von dem das Subjekt

¹³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 143.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 123 f.

¹⁴¹ Ebenda, S. 336.

¹⁴² Ebenda, S. 5; s. auch: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, a. a. O., S. 217: „*Wir verstehen also Sein und entbehren doch des Begriffes.*“

¹⁴³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 57-70.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 164.

abspringt, um schließlich zu einer ‚Welt‘ zu gelangen“.¹⁴⁵ Anschauung und Denken sind vom primären Verstehen abgeleitet: „‚Anschauung‘ und ‚Denken‘ sind beide schon entfernte Derivate des Verstehens. Auch die phänomenologische ‚Wesensschau‘ gründet im existenzialen Verstehen.“¹⁴⁶ Das Verstehen ist „vorprädikativ“, es ist kein Urteil oder Schluß. Es ist unmittel-[48]bare Erschlossenheit. Nach Heidegger ist das Verstehen kein sprachliches Denken, sondern es ist untrennbar mit der „Rede“ verbunden, die man nicht mit der Sprache verwechseln darf. Die Rede bildet die Grundlage der Sprache, in der Rede ist unmittelbar und unwillkürlich schon enthalten, wovon die Rede geht.

2. Da das Verstehen nichtbewußt ist, geht es der Subjekt-Objekt-Beziehung voraus. Im Verstehen stellt sich der Mensch noch nicht als Subjekt seinem Gegenstand als Objekt entgegen, wie es dem Bewußtsein eigentümlich ist.

3. Das ganzheitliche Erfassen dessen, was verstanden wird, ist die wichtigste Besonderheit des Verstehens: „Das Verstehen“, schreibt Heidegger, „betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins.“¹⁴⁷ Jedes einzelne Ding (nach Heidegger: das Seiende) begegnet dem Menschen ausgehend von der im Verstehen bereits erschlossenen Welt als ganzer: „Mit der Erschlossenheit von Welt ist je schon innerweltliches Seiendes entdeckt.“¹⁴⁸ Jeder Mensch ist Mitdasein mit anderen, ihm ist das Existenzial „Mitsein“ eigen, in dem das apriorische Verstehen der anderen Menschen eingeschlossen ist: „Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer.“¹⁴⁹ (Beiläufig sei bemerkt, daß Heidegger hier auf seine Art das gesellschaftliche Wesen des menschlichen Seins – sprich: Daseins – und seines Verstehens zum Ausdruck gebracht hat.) Im Gegensatz zur sinnlich-rationalen Erkenntnis, die vom Einzelnen zum Besonderen und Allgemeinen aufsteigt, bewegt sich das Verstehen laut Heidegger vom Ganzen (der Welt) zum einzelnen Seienden. Es ist im Gegensatz zur analytisch-sammelnden Erkenntnis ein unmittelbar synthetisches Erfassen der Welt, des Seins. Im Verstehen erfaßt der Mensch sich als eine ganzheitliche Struktur, das Ganzseinkönnen durchzieht auch als Verstehen alle Lebensäußerungen und Tätigkeiten des menschlichen Individuums, da das Seinsverständnis, wie Heidegger schreibt, „je schon zum Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem ‚lebendig‘ ist“.¹⁵⁰

4. Das Weltverständnis ist mit dem Verständnis der eigenen Existenz untrennbar verbunden, und umgekehrt versteht der Mensch, indem er sich selbst versteht, gleichzeitig auch die Welt: „Im Verstehen von Welt“, schreibt Heidegger, „ist das In-Sein immer mitverstanden, Verstehen der Existenz als solcher ist immer ein Verstehen von Welt ... Umgekehrt wurzelt die Undurchsichtigkeit des Daseins ... in der Unkenntnis der Welt.“¹⁵¹ [49]

5. Der untrennbare Zusammenhang zwischen dem Verständnis der Welt und dem Verständnis des eigenen Selbstseins durch den Menschen besteht auch darin, daß das Verständnis des einen vom Verständnis des anderen ausgeht. Das Weltverständnis geht davon aus, wie der Mensch sein eigenes Sein versteht, und der Mensch seinerseits versteht sich selbst nur in dem Lichte, in dem er seine Welt versteht. Die Welt wird deshalb als ein Sinnganzes, als ein „Koordinatensystem“ verstanden, dessen Mittelpunkt das Dasein bildet; denn die „Wertetafel“ ist letzten Endes am Menschen „festgemacht“.

6. Daß sich das Verstehen der Existenz und das Verstehen der Welt nicht voneinander trennen lassen und daß das Verstehen unmittelbar und unbewußt geschieht, bedeutet, daß es einen nichtgegenständlichen Charakter trägt.

7. Mit dem Verstehen verknüpft Heidegger das schöpferische Wesen des Menschen und dessen Individualität. Ihm gegenüber werden Denken und Vernunft, welche bloß „meinend“, „kalkulierend“ und stets unpersönlich sein sollen, abgewertet. Das bewußte Denken „nivelliert“ die qualitative

¹⁴⁵ Ebenda.

¹⁴⁶ Ebenda, S. 147.

¹⁴⁷ Ebenda, S. 144.

¹⁴⁸ Ebenda, S. 123.

¹⁴⁹ Ebenda.

¹⁵⁰ Ebenda, S. 67.

¹⁵¹ Ebenda, S. 146.

Mannigfaltigkeit des Seienden zu abstrakter Gegenständlichkeit, die Vielfalt der „Orte“ einer einmaligen Situation zum homogenen Raum, die „Zeitlichkeit“ auf ein – gegenüber dem Menschen – gleichgültiges Strömen der Momente des „Jetzt“ ohne Anfang und ohne Ende. Die Welt im ganzen wirkt dabei, als wäre sie dem Menschen fremd. Dem bewußten Denken erscheint auch der Mensch selbst als gegenständlich, als rationales Geschöpf und in seinen allgemeinen Bestimmungen, das heißt der ganze einmalige Reichtum seines emotional-verstehenden schöpferischen Wesens wird eingeebnet.

Die Struktur des Verstehens wird von Heidegger mittels des Begriffs „Möglichkeit“ analysiert. Gewöhnlich gebrauchen wir den Ausdruck „etwas verstehen“ im Sinne von „etwas können“: „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Seinkönnen.“¹⁵² Das Seinkönnen „ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins ... Den phänomenalen Boden, sie (die Möglichkeit – G. I. P.) überhaupt zu sehen, bietet das Verstehen als erschließendes Seinkönnen“.¹⁵³ Heidegger stellt die Möglichkeit der Wirklichkeit und Notwendigkeit so entgegen, als wären diese niedriger. Dasein sei Seinsmöglichkeit, und es verstehe sich als Möglichkeit: „Das Dasein ist ... je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten.“¹⁵⁴ Auch die Momente des In-der-Welt-seins insgesamt seien im Verstehen von ihren Möglichkeiten her erschlossen. „Als Seinkönnen“, schreibt Heidegger, „ist das In-Sein je Seinkönnen-in-der-Welt. [50] Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf *seine* Möglichkeiten. Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seine *Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit*. Die Bewandnist ganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer *Möglichkeit* des Zusammenhangs von Zuhandenem. Aber auch die ‚Einheit‘ des mannigfaltigen Vorhandenen, die Natur, wird nur entdeckbar auf dem Grunde der Erschlossenheit einer *Möglichkeit* ihrer.“¹⁵⁵

Die Reduzierung des Daseins auf das Seinkönnen, dessen Grundlage das Verstehen bildet, bedeutet, daß der Mensch und das ihm eigene Verstehen die Struktur des „Entwurfs“ haben: Das Dasein hat „sich je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend“.¹⁵⁶ Der Mensch sei sein eigener Entwurf, die Welt und folglich auch alles „innerweltliche“ Seiende in ihrer Bestimmtheit seien seine Entwürfe. Heidegger betont eigens, daß das Verstehen die Möglichkeiten nicht bewußt „entwirft“ oder, um seinen Ausdruck zu benutzen, die Möglichkeiten im Entwurf „selbst nicht thematisch erfaßt“. Das rationale Denken, glaubt er, „benimmt dem Entworfenen gerade seinen Möglichkeitscharakter, zieht es herab zu einem gegebenen, gemeinten Bestand, während der Entwurf im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit sich vorwirft“. Vom Dasein kann man nach Heidegger sagen, es sei, indem es Entwurf wird, „ständig ‚mehr‘, als es tatsächlich ist“. Zugleich sei es aber auch nicht mehr, denn zu seiner Faktizität gehöre das Seinkönnen. Dank dem Verstehen mit seinem Entwurfscharakter sei das Dasein, „was es wird“; deshalb, so schreibt Heidegger, „kann es verstehend ihm selbst sagen: ‚werde, was du bist!‘“¹⁵⁷

In Heideggers Idee, daß der Mensch Seinkönnen, Entwurf ist, liegt ein Grund dafür, daß der Existentialismus unter der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intelligenz beträchtlichen Einfluß gewinnen konnte. Das zwanzigste Jahrhundert hat das Problem des schöpferischen Wesens des Menschen als ein Kardinalproblem in den Vordergrund gerückt. Das ist durch das Leben selbst bedingt, durch die gewaltigen revolutionären Umgestaltungen, die die ganze Welt erfassen und den Inhalt unserer Epoche ausmachen. Niemals in der Vergangenheit offenbarte sich das schöpferische Wesen des Menschen mit solcher Tiefe wie in unserer Epoche, wo Hunderte und aber Hunderte Millionen von Menschen revolutionäres Schöpfungstum bezeugen.

Zugleich ist das zwanzigste Jahrhundert durch einen sich immer mehr beschleunigenden wissenschaftlichen und technischen Fortschritt gekennzeichnet. Auch hier rückt das Problem des Schöpfungstums in den Mittelpunkt. Das Interesse daran ist in erster Linie mit den Be-[51]dürfnissen der Wissenschaftsentwicklung, aber auch mit der neuen Rolle des Menschen unter den Bedingungen der sich

¹⁵² Ebenda, S. 143.

¹⁵³ Ebenda, S. 143 f.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 144.

¹⁵⁵ Ebenda, S. 144 f.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 145.

¹⁵⁷ Ebenda. Eine eingehende Behandlung dieser Seite von Heideggers Anschauungen siehe bei P. P. Gaidenko, Der Existentialismus und das Problem der Kultur, a. a. O.

entfaltenden Produktionsautomatisierung verbunden. Dabei wird der schöpferische Prozeß nicht von Einzelgängern, sondern von großen Kollektiven vorangebracht: von Produktions-, technischen und wissenschaftlichen Kollektiven, von der Schaffung neuer gesellschaftlicher Lebensformen durch die Volksmassen gar nicht zu reden.

Welcher Platz verbleibt im kollektiven Schaffen dem Individuum? Diese Frage hat im Zusammenhang mit der Entmenschlichung und Entpersönlichung aller Seiten des öffentlichen und auch des privaten Lebens – der produktiven Sphäre, des wissenschaftlich-technischen, politischen, moralischen, künstlerischen und gesamten kulturellen Bereichs – in den imperialistischen Ländern eine außerordentliche Schärfe angenommen. Martin Heidegger ist einer der bürgerlichen Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts, die versucht haben, Strukturen des schöpferischen Wesens des Menschen aufzuzeigen. Doch fallen diese bei ihm weitgehend mit den irrationalen Strukturen des Verstehens zusammen. Der Annahme folgend, daß die Strukturen schöpferischer Existenz durch nichts Äußeres bedingt seien, glaubte Heidegger sie von der Gesellschaft und der Natur losgelöst betrachten zu können. Zudem sind sie bei ihm nicht Strukturen menschlicher Tätigkeit, sondern etwas, was dieser vorausgeht. Soll doch gerade ihr Vorhandensein jedwede Tätigkeit und die Wechselwirkung des Menschen mit den anderen Menschen sowie den Dingen seiner Umwelt erst ermöglichen. Die schöpferische Natur des Menschen besteht bei ihm in der Einmaligkeit der schöpferischen Individualität und in der Einmaligkeit der Ergebnisse seines Schöpfungstums. Aber solch eine „schöpferische“ Individualität „schafft“ nur für sich allein, für die anderen trägt dieses Schaffen keine Früchte. Und sie schafft aus dem Nichts, denn ihr Schaffen ist in Inhalt und Form von nichts außer ihr selbst als ihrer eigenen Möglichkeit abhängig.

Zutreffend vermerkte Heidegger, daß das unbewußte schöpferische Denken (das „Verstehen“) von der Einmaligkeit der schöpferischen Persönlichkeit insgesamt untrennbar ist und in keine Schablone paßt, daß es durch seine unikatalen Entwürfe von „Welt“, die es – ausgehend von seinen Möglichkeiten – frei schafft, charakterisiert ist. Aber eine Brücke von den individuellen Mechanismen des schöpferischen Denkens zur Erkenntnis insgesamt als gesellschaftlichem Prozeß, eine Brücke vom individuellen zum kollektiven Schöpfungstum, wußte er nicht zu finden. Über die individuellen Mechanismen des unbewußten schöpferischen Denkens geht Heidegger nicht hinaus. Mehr noch, [52] er setzt sie den Mechanismen der kollektiven schöpferischen Tätigkeit der Menschen – von der Tätigkeit in der materiellen Produktion bis zur ideologischen, wissenschaftlichen und sprachlichen Betätigung – als dem Bereich des „Man“, des angeblich ganz und gar unschöpferischen Tuns und Denkens, metaphysisch entgegen.¹⁵⁸ Da Heidegger der kollektiven Tätigkeit den schöpferischen Charakter abspricht, beraubt er das schöpferische Wesen des Menschen, dessen individuelle Mechanismen eingeschlossen, seiner Grundlagen, und dies sowohl hinsichtlich der Genesis dieser Mechanismen, der Quellen der Information und folglich auch der Richtung schöpferischer Tätigkeit. Heidegger verabsolutiert das Moment des Einmaligen, Unvorhergesehenen in der schöpferischen Tätigkeit und im unbewußten schöpferischen Denken des Individuums.

Heideggers Vorstellung von der Freiheit als Erzeugung menschlichen Selbstseins und dessen Welt durch das Dasein, eines Prozesses, der keine reale Tätigkeit einschließt und durch nichts in bezug auf den Menschen Äußeres bestimmt wird, „ist nichts weiter als ein Mythos“.¹⁵⁹ Sie richtet sich allein „auf die rein formale Möglichkeit der Wahl“, nicht darauf, „was der Mensch wählen muß, welches Ideal er anstrebt, welche Moral anzuerkennen ist, sondern daß er frei wählen muß“.¹⁶⁰ Der Begriff der Freiheit wird nicht mit der Macht, sondern mit der Ohnmacht des Menschen gegenüber den realen Lebensumständen verknüpft.¹⁶¹ Heidegger zufolge offenbart sich die Freiheit erst in der Angst. Nur

¹⁵⁸ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 126-130, 166-180, 184-191 u. a. Zur Kritik an Heideggers Auffassung des „Man“ vgl. R. Gabitowa, Mensch und Gesellschaft im deutschen Existentialismus, sowie von der gleichen Autorin: Die Konzeption der Persönlichkeit und des gesellschaftlichen Lebens im deutschen Existentialismus, in: Der moderne Existentialismus, a. a. O.

¹⁵⁹ Zur Analyse der existentialistischen Freiheitskonzeption, die auch die Anschauungen Heideggers einbegreift, vgl. O. G. Drobizki und T. A. Kusmina, Kritik moderner bürgerlicher ästhetischer Konzeptionen, Moskau 1967, S. 268 bis 319 (russ.).

¹⁶⁰ Ebenda, S. 287.

¹⁶¹ Vgl. auch den ausführlichen Vergleich von marxistischer und existentialistischer Freiheitsauffassung bei T. I. Oiserman, Die marxistisch-leninistische Freiheitsauffassung, Moskau 1967 (russ.).

die Angst vor dem möglichen Verlust seines In-der-Welt-seins läßt dem Menschen alles in der Welt unbedeutend werden, enthüllt ihm die Uneigentlichkeit seines Seins im „Man“ und wirft ihn zurück auf sein „eigentliches“ Sein als das endliche, sterbliche Seinkönnen: „Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für* ... (propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit.“¹⁶²

8. Da der Mensch „Seinkönnen“ bedeutet, kann er nur der werden, der er ist. In seinem Entwurf kommt das ihm eigene Verstehen zu sich selbst. Folglich hat alles Verstehen eine Zirkelstruktur, und da es ein fundamentales Existenzial ist, kommt die Zirkelstruktur auch dem menschlichen Sein selbst zu: als Ausdruck einer ihm zugehörigen „existenzialen Vor-struktur“¹⁶³. Diese dem Verstehen eigene Vor-struktur lenkt nach Heidegger die Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt, den gesamten Erkenntnisprozeß eingeschlossen. Die existenziale Analytik als Untersuchung des Daseins stützt sich auf das dem Menschen eigentümliche „vorontologische Verstehen“ mit seiner Vor-struktur: der „Vor-habe“ des zu Verstehenden, der „Vor-[53]sicht“ des zu Verstehenden und dem „Vor-griff“ des zu Verstehenden.¹⁶⁴ Das Verständnis bewegt sich in einem Zirkel: Das, was erfaßt werden soll, ist schon vorher verständlich. „Der Zirkel aber ist nach den elementarsten Regeln der Logik *circulus vitiosus*“ und unvereinbar mit strenger Erkenntnis: „Wissenschaftlicher Beweis darf nicht schon voraussetzen, was zu begründen seine Aufgabe ist.“¹⁶⁵ Heidegger weist die Beschuldigung zurück, er schließe die Erkenntnis in einen *circulus vitiosus* ein, doch nicht weil er den Zirkelcharakter des Verstehens leugnet, im Gegenteil, er begründet ihn gerade, er ist bloß dagegen, diesen Zirkel als *circulus vitiosus* gelten zu lassen. Der „Zirkeleinwand“, behauptet er, geht von der Verständigkeit des Man aus, dem „ein Entwerfen befremdend bleibt“. Verständigkeit „verkennt, daß Seiendes nur dann ‚tatsächlich‘ erfahren werden kann, wenn das Sein schon verstanden, wenngleich nicht begriffen ist. Verständigkeit mißversteht das Verstehen.“¹⁶⁶ Die Verständigkeit hält den Zirkel für einen *circulus vitiosus* und sucht ihn als eine Unvollkommenheit zu vermeiden. Aber: „Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist, die sich in die rechtmäßige Aufgabe einer Erfassung des Vorhandenen in seiner wesenhaften Unverständlichkeit verlaufen hat.“¹⁶⁷ Wer die existenziale Analytik eines Zirkels beschuldigt, verkündet Heidegger, der bedenkt nicht, daß „sie *überhaupt nicht* nach Regeln der ‚Konsequenzlogik‘ beweist“.¹⁶⁸ Der Zirkel des Verstehens sei Ausdruck der Vor-struktur des Daseins, deshalb

¹⁶² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 188. – Der Versuch, die Freiheit mit der Wahl zwischen Leben und Tod zu verbinden, hat auch in der sowjetischen Fachliteratur seinen Niederschlag gefunden. Vgl. S. M. Kakabadse, *Das Problem der existentiellen Krise und Edmund Husserls transzendente Phänomenologie*. Der Verfasser des interessanten Buches hat eine Reihe wesentlicher Momente im Herangehen an das Freiheitsproblem herausgestellt. Er geht von dem richtigen Grundsatz aus, daß „das Leben des Menschen im Tätigsein besteht“ und der Mensch dabei „durch keine beschränkten, feststehenden, unabänderlichen Bedürfnisse gefesselt ist“. Deshalb „handelt der Mensch immer vor dem Hintergrund der Möglichkeit eines zukünftigen Andershandelns“, das heißt die Tätigkeit ist schöpferisch. Indem er die ständige Veränderung seiner Tätigkeit wählt, „wählt der Mensch die Richtung immer größerer Möglichkeiten der Freiheit“. Die Freiheit schließt auch „Unsterblichkeit“ ein, die darin besteht, daß die Tätigkeit des Individuums in der Tätigkeit anderer fortgeführt wird, was „neben der Wahrung der Individualität und Verschiedenheit ... Übereinstimmung und Vereinbarkeit mit der Gesellschaft und der Menschheit“ voraussetzt. Zugleich reduziert der Verfasser die Freiheit auf die Wahl zwischen Leben und Tod. Der Mensch, behauptet er, „lebt vor dem Hintergrund der Möglichkeit zum Selbstmord, d. h. er lebt nach seinem eigenen Willen und seinem eigenen Bewußtsein, er lebt infolge seiner Wahl zwischen Tod und Leben. Das macht das Wesen der freien Tätigkeit aus.“ (S. 11). Aus der Wahl zwischen Leben und Tod leitet er auch „die ständige Veränderung seiner (des Menschen – G. I. P.) Tätigkeit“ ab (S. 12), desgleichen, daß „der Mensch, indem er das Leben gegen den Tod wählt, damit die Sorge um das Leben der anderen, die Vereinigung und Übereinstimmung seiner ‚Lebenstätigkeiten‘ mit den ‚Lebenstätigkeiten‘ der anderen, der Menschheit wählt“. (S. 13) Eine sehr brüchige Grundlage für die Freiheit! Das Leben vor dem Hintergrund der Möglichkeit zum Selbstmord kann nur im Extremfall, im Ausnahmefall Ausdruck der Freiheit sein. Der Hauptweg der Freiheit besteht in der schöpferischen Tätigkeit als Selbstzweck, die sich auf die vereinte Macht der Gesellschaft stützt, und keineswegs im Balancieren zwischen Leben und Tod.

¹⁶³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 153.

¹⁶⁴ Aus diesen Wortbildungen wird noch einmal die eigentümliche Schwierigkeit der Heideggerschen Sprache ersichtlich. Die Wörter, bei denen die Vorsilbe durch Bindestrich abgetrennt ist, erhalten einen vom gebräuchlichen stark abweichenden Sinn.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 152.

¹⁶⁶ Ebenda, S. 315.

¹⁶⁷ Ebenda, S. 153.

¹⁶⁸ Ebenda, S. 315.

dürfe er nicht zu einem vitiosum herabgezogen werden. Im Gegenteil, versichert Heidegger, in dem Zirkel „verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens“.¹⁶⁹

In dem Grundsatz von der „Vor-struktur“, von dem Zirkel des Verstehens suchte Heidegger Momente des schöpferischen Wesens des Menschen und seines schöpferischen Denkens aufzudecken. Weil der Mensch ein schöpferisches Wesen, einen „Entwurf“ darstellt, ist das ihm eigene unbewußte Denken und Verstehen gewissermaßen immer sich selbst voraus („je sich-selbst-vorweg“). Das „Vor“ des Verstehens und des Entwurfs beinhaltet eine doppelte Beziehung: die Beziehung des Entwurfs zu seiner Quelle, die den Ausgangspunkt für sein Wissen bildet, und die Beziehung des Entwurfs zu dem auf seiner Grundlage aufgebauten Wissenssystem. Da das Verstehen Entwurf ist, geht es nicht von fertigem Wissen aus und ist keine logische Folge aus diesem Wissen. Der Entwurf läßt sich nicht auf die Logik zurückführen; er ist ein ursprüngliches Wissen, das sein Objekt vor-[54]wegnimmt, diesem vorgreift und noch kein in sich gegliedertes Begriffssystem besitzt. Es ist ein Bündel von Möglichkeiten, aus denen sich aber kein x-beliebiges, sondern nur ein bestimmtes Wissenssystem entwickeln kann. Der Entwurf erinnert an die Vermutung und ähnelt teilweise der Hypothese. Aber im Gegensatz zur Hypothese, die schon vorher Bekanntes einschließt, und die auf die Logik des bewußten Denkens nicht verzichten kann, ist der Entwurf unbewußt und hat keine logische, sondern eine Zirkelstruktur. Das Verstehen bildet nicht die deutlich abgehobene Grundlage des Entwurfs, und dieser ist nicht die bloße logische Konsequenz aus jenem. Der Entwurf geht ebenso vom Verstehen aus, wie sich in ihm das Verstehen konstituiert, gleichsam zu sich selbst kommt. Der Entwurf verschmilzt schöpferisch das neue vorgreifende Wissen mit dem bereits vorher erschlossenen. In ihm besteht das Wesen des unbewußten schöpferischen Denkens. Da das Verstehen das schöpferische Wesen des Menschen ausmacht, verhält dieser sich nicht nur zu den wissenschaftlichen Daten, sondern zu allem „entwerfend“: zur Welt im ganzen und zu jedem einzelnen Seienden, zu sich selbst und zu den anderen Menschen. Jeder wissenschaftlichen Theorie, jeder philosophischen Lehre und jedem Kunstwerk liegt ein Entwurf zugrunde. Freilich ist nach Heidegger nicht jedes Verstehen ein „eigentliches“. Das „Man“, die „metaphysische Philosophie“ und die mit ihr verknüpfte Wissenschaft und Technik gehen nach Heidegger von „uneigentlichen“ Entwürfen aus. Folglich trägt nicht jeder Entwurf gleichermaßen schöpferischen Charakter. Aber in jedem Falle trägt er Zirkelcharakter, das heißt er ist nicht an den Regeln der „Konsequenzlogik“ orientiert.

Das Verstehen und der Entwurf sind gewissermaßen sich selbst voraus. Der Mensch geht an alles so heran, daß er sich von solch einem antizipierenden Entwurf, mithin von der Zukunft leiten läßt und nicht passiv dem vorhandenen Seienden folgt. Während das logische Denken eine eigentümliche Extrapolation der Gegenwart auf die Zukunft darstellt, da die Zukunft für es ein „Jetzt“ ist, das noch nicht begonnen hat (für das logische Denken ist die Gegenwart die Hauptsache), ist für das Verstehen die Zukunft kennzeichnend, welche die Vergangenheit und Gegenwart nach sich zieht, nicht ihnen folgt. Im Lichte des Entwurfs nimmt der Mensch alles „Begegnende“ auf, er selbst leitet sich nicht aus einem Seienden ab. Auf der anderen Seite wird aus dem vorgreifenden Entwurf später die wissenschaftliche Theorie mit ihrem Begriffssystem, ihren Methoden und Beweisverfahren ausgearbeitet.

[55] Im Verstehen und im Entwurf steckt kein Wissenssystem von den konkreten Verhältnissen irgendeines Gebiets des Seienden. So ein System stellt eine Ausarbeitung dessen dar, was schon vorher im Entwurf enthalten ist. Der Entwurf trägt jedoch inhaltlichen Charakter und kann nicht formalisiert und mathematisiert werden. Zum Beispiel „entwirft“ ein Mensch von „durchschnittlicher Alltäglichkeit“ die Welt als „Bedeutsamkeit“. Auf der Grundlage dieses Entwurfs begegnet ihm jedes einzelne Seiende in seinem „Um-zu“ („Zuhandenheit“) , das heißt nicht als bloß vorhandene gleichgültige Sache mit ebenso indifferenten Eigenschaften. Das Zuhandene „verweist“ nämlich auf die konkrete „Bewandtnis“ seiner Verwendbarkeit, Abträglichkeit oder Dienlichkeit, die ihrerseits auf das ganze System der Bewandtnis „verweisen“, wiederum im Lichte der schon verstandenen Welt als System von Bedeutsamkeit. Das System von Bedeutsamkeit selbst ist im „Um-willen“ – was nichts mit bewußtem Wollen zu tun hat, im Gegenteil, der Entwurf erfolgt unwillkürlich – „festgemacht“, das heißt, es „verweist“ auf das Sein des Menschen. Und nur der Mensch ist – innerhalb der Fundamentalontologie –

¹⁶⁹ Ebenda, S. 153.

sein eigener Entwurf: „Im Entwerfen des Verstehens“, schreibt Heidegger, „ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltliche Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhin-ein festgemacht hat.“¹⁷⁰ Die Formalisierung des Entwurfs von Welt und der entsprechenden innerweltlichen Zusammenhänge ist unmöglich, weil „dergleichen Formalisierungen die Phänomene so weit nivellieren, daß der eigentliche phänomenale Gehalt verloren geht, zumal bei so ‚einfachen‘ Bezügen, wie sie die Bedeutsamkeit in sich birgt. Diese ‚Relationen‘ und ‚Relate‘ des Um-zu, des Um-willen, des Womit einer Bewandnis widerstreben ihrem phänomenalen Gehalt nach jeder mathematischen Funktionalisierung“.¹⁷¹ Nur auf der Grundlage des primären Entwurfs von Welt als System von Bedeutsamkeit, der es erlaubt, jedem Seienden als „Zuhandenes“, als „Um-zu“ und als Bewandnis der Verwendbarkeit zu begegnen, ist der sekundäre (abgeleitete) Entwurf des Seienden als „nur noch Vorhandenes“ möglich. Und allein auf der Grundlage dieses abgeleiteten Entwurfs, der ebenfalls nicht Formalisierbar ist, kann dieses Seiende „hinsichtlich seiner ‚Eigenschaften‘ mathematisch in ‚Funktionsbegriffen‘ bestimmt werden“.¹⁷²

Heidegger hat eine Reihe wichtiger Momente des unbewußten [56] schöpferischen Denkens erfaßt. Gleichzeitig setzt er seine Linie fort, den irrationalistischen Apriorismus dadurch zu verteidigen, daß er den Zirkelcharakter des schöpferischen Verstehens der unschöpferischen „Konsequenzlogik“, daß er den aprioristischen „Vorgriff“, die aprioristische „Vorhabe“ und die aprioristische „Vorsicht“, die für das Verstehen charakteristisch sind, dem logischen Denken, welches nur dazu taugt, das schon vorher im Verstehen Erschlossene zu verarbeiten, gegenüberstellt. Heidegger behauptet, „im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon erschlossenen Welt“.¹⁷³ Dadurch, daß Heidegger das einheitliche Denken in die unbewußte schöpferische und die bewußte nichtschöpferische Komponente, die einander angeblich ausschließen, aufgespalten hat, hat er sich tatsächlich der Möglichkeit beraubt, den realen Prozeß des schöpferischen Denkens zu verstehen, obwohl er einige seiner Seiten erfaßt hat. Vor allem bedenkt er nicht, daß die Welt in ihrer „Bedeutsamkeit“ und die Welt unabhängig von jedem Bezug zum Menschen einander nicht ausschließen, sondern sich wechselseitig ergänzen. Dieses zwiespältige Verhältnis des Menschen zur Welt ist offenbar mit seiner zwiespältigen, seiner biosozialen Natur verknüpft. Die Biologie des Menschen ist menschlich, sie ist ein Produkt der historischen Entwicklung. Das betrifft nicht nur die Hand, sondern auch das Gehirn und in bedeutendem Maße auch die anderen Organe, die aber deswegen nicht aufgehört haben, biologische Organe zu sein, auf der Grundlage biologischer Gesetzmäßigkeiten zu funktionieren. Von entscheidender Bedeutung für das Leben des Menschen ist der Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur, die Produktion. Wie die Hand vervollkommnete sich unter dem Einfluß der Arbeitstätigkeit auch das menschliche Gehirn. Wie das Gehirn des Tieres spiegelt das menschliche Gehirn die den Menschen umgebende Welt im Lichte der Bedürfnisse wider, aber seine Bedürfnisse sind nicht mehr nur biologisch, sondern auch gesellschaftlich determiniert. Es waren vor allem die Bedürfnisse des gesellschaftlichen Lebens, die das Interesse an der Erkenntnis der objektiven Gesetze der Welt geweckt haben. Diese beiden Formen menschlicher Widerspiegelungstätigkeit stehen in Wechselwirkung und stimulieren einander, sie schaffen die Einheit der „Welt“, welche für den Menschen Bedeutsamkeit besitzt, und der „Welt“, wie sie unabhängig von jedem Bezug zum Menschen ist. Die Einheit dieser Mechanismen der Widerspiegelungs- und Umgestaltungstätigkeit sichert dem schöpferischen Denken die Einheit von Einmaligkeit und Wiederholbarkeit. So erweist sich einmal mehr die Unhaltbarkeit der aprioristischen Konzeption Heideggers.¹⁷⁴

[57] Ein Kettenglied in Heideggers irrationalistischer Konzeption bildet die „Auslegung“. Heidegger begreift sie als verstehende „Zueignung des Verstandenen“. Er schreibt: „In der Auslegung wird das

¹⁷⁰ Ebenda, S. 151.

¹⁷¹ Ebenda, S. 88.

¹⁷² Ebenda.

¹⁷³ Ebenda, S. 62.

¹⁷⁴ Auf die gnoseologischen Wurzeln von Heideggers irrationalistischem Apriorismus wird ausführlich an anderer Stelle eingegangen.

Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst.“¹⁷⁵ Gleichzeitig gilt: „Die Auslegung ist nicht die Kenntnisnahme des Verstandenen, sondern die Ausarbeitung der im Verstehen entworfenen Möglichkeiten.“¹⁷⁶ Angesichts dessen ist die Auslegung niemals voraussetzungslose Aufnahme des Gegebenen, sondern stets durch die Vor-habe, die Vor-sicht und den Vor-griff des Auszulegenden charakterisiert. Der Mensch nimmt das Seiende niemals als ein bloß Vorhandenes auf, gegeben, um es danach auszu-legen. Umgekehrt. Selbst das „schlichte Sehen“ von etwas verfügt unmittelbar über eine „artikulierende Auslegung, mithin die Als-struktur ... Das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas liegt vor im reinen Anstarren als Nicht-mehr-verstehen“, ¹⁷⁷ behauptet Heidegger. Dabei wirft die Auslegung „nicht gleichsam über das nackte Vorhandene eine ‚Bedeutung‘ und beklebt es nicht mit einem Wert“. ¹⁷⁸ Im alltäglichen Umgang mit dem Seienden hat die Beziehung zu ihm immer unmittelbar „umsichtig auslegenden“ Charakter; der Umgang sieht „das umweltlich Zuhandene“ als Tisch, Tür, Wagen, Brücke usw., das heißt er ist „verstehend-auslegend“. Die Auslegung begreift Heidegger nicht als Ergebnis des bewußten Denkens, sondern als seine Voraussetzung. Den Boden der Auslegung bildet nicht nur das Verstehen, sondern auch die Befindlichkeit (die Emotionen): „Verstehen birgt in sich die Möglichkeit der Auslegung, das ist der Zueignung des Verstandenen. Sofern die Befindlichkeit mit Verstehen gleichursprünglich ist, hält sie sich in einem gewissen Verständnis. Ihr entspricht ebenso eine gewisse Auslegbarkeit.“¹⁷⁹ Die Auslegung erfolgt nicht unbedingt in Form der Aussage, des Urteils. Die Aussage ist lediglich ein Modus der ursprünglichen Auslegung und von dieser abgeleitet. Dabei ist die Aussage nicht nur von der primären Auslegung abgeleitet, sie stellt eine verkehrte Auslegung der Welt und des innerweltlich Seienden dar. „Das Aufzeigen der Aussage“, schreibt er, „vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. umsichtig Entdeckten. Aussage ist kein freischwebendes Verhalten, das von sich aus primär Seiendes überhaupt erschließen könnte, sondern hält sich schon immer auf der Basis des In-der-Welt-seins.“¹⁸⁰ Das heißt, die Aussage bedarf immer einer „Vor-habe“ und bewegt sich in einer bestimmten Begrifflichkeit. Somit bewegt sie sich innerhalb einer „Vor-struktur“.

Heideggers Lehre von der Auslegung, der Hermeneutik, deren Grundlage das irrationale Verstehen bildet, stützt sich auf bestimmte [58] Resultate traditionellen Bemühens um eine allgemeine Deutungs- bzw. Verstehenslehre. Bereits in der Antike wurde versucht, eine Methodik der Auslegung dichterischer Werke, eine Technik der Interpretation von Texten auszuarbeiten. Im Mittelalter hat die Hermeneutik im Zusammenhang mit der Analyse biblischer Texte wichtige Anstöße erfahren. Die neuere Hermeneutik beginnt mit Humboldt und Schleiermacher. Für Schleiermacher ist sie die „Kunst des Verstehens“, eine Auffassung, die sich später Dilthey zu eigen gemacht hat. Freilich nicht ohne das „Verstehen“ als Methode geisteswissenschaftlicher Erkenntnis zum naturwissenschaftlichen (kausalen, Gesetze suchenden) „Erklären“ in einen Gegensatz gebracht zu haben. Ausgehend von dem für sein System grundlegenden Sachverhalt „Leben“, der mit dem subjektiven „Erleben“ identifiziert wird und der Vernunft, dem logischen Denken unzugänglich sein soll, behauptete Wilhelm Dilthey, die Geschichte sei eine Objektivierung des Seelenlebens, in ihr – in allen Bereichen des wirtschaftlichen und politischen Lebens, in der Kunst, Religion und Philosophie – gelte: „Die einzel-seelischen Regelmäßigkeiten formen sich um in solche des sozialen Lebens.“¹⁸¹ Und da die Struktur des Seelenlebens bei den Menschen der verschiedenen Epochen im Grunde genommen die gleiche sei, müßten sich die „Objektivierungen des Lebens“, müßten sich die empirischen Gegenstände der Geisteswissenschaften einer Methode erschließen, der es darum zu tun ist, zu einem „Miterleben“, einem Verständnis des Sinnes und Inhalts zu kommen, der in ihnen objektiviert ist. Dilthey sah eine im Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen fundierte Hermeneutik als adäquate geisteswissenschaftliche Methode an. Bei Heidegger indessen ist jede Beziehung zur Welt als Ganzes, zum innerweltlich Seienden und zu sich selbst verstehend-auslegend.

¹⁷⁵ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 148.

¹⁷⁶ Ebenda.

¹⁷⁷ Ebenda, S. 149.

¹⁷⁸ Ebenda, S. 150.

¹⁷⁹ Ebenda, S. 160.

¹⁸⁰ Ebenda, S. 156.

¹⁸¹ W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie, a. a. O., S. 34.

Die Stellung von Hermeneutik und Fundamentalontologie bestimmt Heidegger folgendermaßen: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existent* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“¹⁸²

Die Rolle der Interpretation in der modernen Wissenschaft wächst. Für die Philosophie ist die Interpretation eine Forschungsweise, da sie sich hauptsächlich auf die Angaben der Einzelwissenschaften und der Praxis stützt.¹⁸³ Aber Heideggers Hermeneutik interpretiert das apriorische Vorwissen, das dem Menschen angeblich eigen ist, nicht rational, sondern irrational: „Ontologische Untersuchung“, behauptet er, „ist eine mögliche Art von Auslegung, die als Ausarbeiten und [59] Zueignen eines Verstehens gekennzeichnet wurde.“¹⁸⁴ Wenn man auch seine Idee von der Apriorität des Verstehens verwirft, so muß man doch einige Besonderheiten der Auslegung in den Humanwissenschaften, welche Heidegger für abgeleitet vom primären „Verstehen“ ansieht, beachten. Erstens, bei der philosophischen Interpretation wie bei der Interpretation von historischen Denkmälern überhaupt ist „Voraussetzungslosigkeit“, Unvoreingenommenheit des Wissenschaftlers unmöglich, denn dieser geht stets von einem vorgängigen „Verstehen“ aus und dreht sich damit „im Kreise“. „Wenn sich“, erwähnt Heidegger, „die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was ‚dasteht‘, so ist das, was zunächst ‚dasteht‘, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon ‚gesetzt‘, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist.“¹⁸⁵ Daraus folgt nach Heidegger jedoch nicht, daß die historische Erkenntnis weniger streng sei als die naturwissenschaftliche, von der man glaubt, daß in ihr der Standpunkt des Forschers ohne Belang sei. Nach Heideggers Meinung ist die Naturwissenschaft ebenfalls nicht frei von Interpretation, die sich auch hier – wie in den historischen und philologischen Wissenschaften – im Kreise drehe. Der Unterschied sei lediglich ein gradueller.

Die historische Erkenntnis besitzt Heidegger zufolge gegenüber der Strenge der exaktesten Wissenschaften ihre Vorzüge. „Weil Verstehen seinem existenzialen Sinn nach das Seinkönnen des Daseins selbst ist, übersteigen die ontologischen Voraussetzungen historischer Erkenntnis grundsätzlich die Idee der Strenge der exaktesten Wissenschaften. Mathematik ist nicht strenger als Historie, sondern nur enger hinsichtlich des Umkreises der für sie relevanten existenzialen Fundamente.“¹⁸⁶ Die ontologischen Voraussetzungen der historischen Erkenntnis übersteigen die exakten Wissenschaften, weil in ihnen laut Heidegger der Reichtum des menschlichen Wesens allseitig aufgedeckt wird. Der Mensch ist Seinkönnen, Schöpfer seiner selbst und versteht sowohl sich als auch seine Welt aus einer möglichen Zukunft her. Geschichtlichkeit ist die Grundlage seines Seins. Gleichzeitig ist er auch Außer-sich-sein (Ek-sistenz bedeutet auch Außersich-stehen, In-der-Welt-sein, Miteinander-sein, das heißt mit anderen Menschen). Der Mensch ist die Welt des Menschen, die Gesellschaft.¹⁸⁷ In diesem Sinne ist er sowohl sein Schöpfer als auch der Schnittpunkt seiner Welt, zu der er sich ebenfalls schöpferisch verhält. Die historischen Denkmäler, die Gegenstände der Vergangenheit, sind Überbleibsel [60] aus der Welt des Menschen der Vergangenheit. In ihnen haben sich der Mensch und seine Welt niedergeschlagen. Anders steht es um die Naturwissenschaften. In ihnen erscheint der Mensch nur in seiner Erkenntnisbeziehung zur äußeren gegenständlichen Welt, der Welt in den objektiven, das heißt in den von Bezügen zum Menschen unabhängigen Zusammenhängen und Beziehungen. Das Wesen des Menschen hat sich in ihnen nur zum Teil, nur einseitig verkörpert.

Die historische Erkenntnis besitzt noch eine Besonderheit, die sie von der Naturforschung unterscheidet. Die Naturgegenstände müssen zuerst wahrgenommen werden; danach erschließt das Denken ihr Wesen, ihre inneren Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten. In den Geschichtsdenkmälern indes

¹⁸² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 38

¹⁸³ Zu dieser Frage vgl. T. I. Oiserman, *Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte*, a. a. O., S. 125-140 (Die Interpretation als philosophische Forschungsmethode).

¹⁸⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 231 f.

¹⁸⁵ Ebenda, S. 150.

¹⁸⁶ Ebenda, S. 153.

¹⁸⁷ So die Marx und Heidegger in Beziehung setzende Formulierung von Ludwig Landgrebe, *Vom geisteswissenschaftlichen Verstehen*, in: *Ztschr. für philosophische Forschung*, 1/1951.

haben sich die Ideale, Gedanken, Gefühle. und Stimmungen, die gesamte geistige Welt des gesellschaftlichen Menschen niedergeschlagen. Die Hauptaufgabe der historischen Erkenntnis, welche natürlich auch die Aufnahme der Kulturdenkmäler einschließt, besteht deshalb darin, deren Sinn und Bedeutung in der vergangenen Welt aufzudecken. Hierin liegt die besondere Rolle der Auslegung bei der Erschließung des Geisteslebens der Vergangenheit anhand der entsprechenden Produkte der damaligen Kultur. Die unmittelbar objektiven Methoden reichen auf diesem Gebiet nicht aus. Der Geschichtswissenschaftler (im weiten Sinne: der eigentliche Historiker, der Philologe, der Kunst- und Kulturhistoriker usw.) geht, wenn er das in den Produkten der vergangenen Kultur objektivierte Verständnis der Menschen der Vergangenheit von sich selbst und ihrer Situation aufdeckt, unweigerlich vom Verständnis seiner selbst in seiner historischen Situation aus. Daher kommt der Frage, ob es dabei möglich ist, zu einem objektiven Verständnis der ideellen Motive (der Denkweise und Sinnesart) der Menschen der Vergangenheit zu gelangen, eine wesentliche Bedeutung zu. Wenn man allerdings die Auslegung zum Hauptinstrument des Historikers macht, so öffnet man dem Subjektivismus in der Geschichtswissenschaft Tür und Tor.¹⁸⁸

Vermag die Auslegung dazu zu verhelfen, daß die wirkliche Denkweise von Menschen früherer Jahrhunderte enthüllt wird? Heidegger versichert, daß gerade der Zirkelcharakter der Auslegung die Möglichkeit gewährt, „aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema“ anzugehen: „Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständ[ig]e und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.“¹⁸⁹ Deshalb meint Heidegger: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.“¹⁹⁰ Wie sieht nun die Anwendung seiner hermeneutischen Methode auf die Erscheinungen der materiellen und geistigen Kultur aus?

Heidegger läßt sich davon leiten, daß der Mensch im alltäglichen „besorgenden“ Umgang nie einem isolierten Seienden in seinem „Wozu“, das heißt in seiner „Zuhandenheit“, begegnet, sondern daß dieses immer im Gesamtsystem der Mittel, der Materialien, der Bewandnis ihrer Produktion und Verwendung existiert. Zum Beispiel zeigt der Chauffeur auf der Kreuzung mit der entsprechenden Drehung eines roten Pfeils die Fahrtrichtung seines Wagens an. Die entgegenkommenden Autos, der Verkehrspolizist und die Fußgänger legen die Pfeilstellung gemäß dem System der Verkehrsregeln aus und handeln entsprechend. Das heißt, daß ein jedes Zeug, da es „wozu“ bestimmt und „zuhanden“ ist, in den verschiedensten Richtungen von „Verwiesenheit“ durchdrungen ist. Auf der einen Seite „verweist“ es auf die Materialien (woraus) bis hin zur „Natur“ im Sinne von konkreten „Naturprodukten“ in ihrem „Wozu“, auf der anderen auf die „öffentliche Welt“ (zum Beispiel „verweisen“ der überdachte Bahnsteig, die Straßenbeleuchtung, die Bürgersteige usw. nicht nur auf die natürlichen Bedingungen, sondern auch auf die „öffentliche Welt“); das Zuhandene „verweist“ auf die Menschen, nach deren Maß es „verborgen“ ist, das heißt es „verweist“ auf die Gewohnheiten, Bedürfnisse, den Geschmack usw. der Menschen. Der Mensch legt die Mittel und Materialien im Verwenden – nicht im abstrakten Denken –, im Benutzen selbst aus, wobei er vom Verständnis der Bewandnisganzheit der Verwendung, der „Verweisungszusammenhänge“, kurzum: von der Welt der „Bedeutungszusammenhänge“ ausgeht. Der Historiker seinerseits legt die Werkzeuge, die Mittel aus, die von der Vergangenheit übriggeblieben sind, indem er von der damaligen „Welt“ ausgeht, das heißt von seinem „Entwurf“ – der „Vorhabe“, der „Vorsicht“ und dem „Vorgriff“ –, vom Vorverstehen dieser Welt. Wenn sich die Mittel im betreffenden „Verständnis“ als „unzuhanden“ herausstellen, das heißt als „unbrauchbar“ und „nicht dienlich“, dann ändert der Historiker sein Verständnis. Und so wird, bis die in der Vergangenheit verwendeten

¹⁸⁸ Zu dieser Frage vgl. I. S. Kon, Der philosophische Idealismus und die Krise des bürgerlichen historischen Gedankens, Moskau 1959, S. 105-117 (russ.), und A. S. Bogomolow, Die deutsche bürgerliche Philosophie nach 1865, a. a. O., S. 138-141.

¹⁸⁹ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 153; vgl. auch H.-G. Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens, in der Festschrift: Martin Heidegger zum siebenzigsten Geburtstag, Pfullingen 1959.

¹⁹⁰ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 153.

Gegenstände in ihren dereinst bestandenen Verweisungszusammenhängen aufgedeckt, aus der „Welt“ des [62] Menschen der vergangenen Epoche heraus verstanden werden, auch der Mensch jener Zeit aus seiner „Bedeutungswelt“ (dem natürlichen und sozialen Milieu) heraus verstanden. Das ist die systematisch-funktionale Auslegung, die vom zielsetzenden Charakter der menschlichen Tätigkeit ausgeht, welche alle Verweisungszusammenhänge der Werkzeuge, Mittel und Erzeugnisse durchzieht.

Die Auslegung von historischen Dokumenten, von Produkten der geistigen Kultur gründet ebenfalls im Zirkel des Verstehens. Zum Beispiel wird beim Studium eines literarischen Textes aus der Vergangenheit ein unverständliches Wort im Satz aus dem „entworfenen“ Verstehen der Sinn Ganzheit des Satzes heraus ausgelegt, so wie der Sinn des Satzes aus dem Kontext heraus, das heißt aus dem Verständnis einer höheren Ebene von Ganzheit, letztlich aus dem Verständnis des Werkes als Ganzen heraus verstanden wird. Man kann das vorliegende Werk verstehen, indem man von einer bestimmten Etappe der schöpferischen Tätigkeit seines Verfassers oder vorn Verständnis seines Schaffens insgesamt ausgeht, und sein Schaffen wiederum, indem man vom Verständnis der zu seiner Zeit verbreiteten literarischen Richtungen und letzten Endes vom Verständnis der Geisteswelt der entsprechenden Epoche ausgeht. Das entworfene Vorverstehen wird auf allen erwähnten Ebenen wiederholt revidiert, denn die einzelnen Ausdrücke, Sätze, Werke und Richtungen sollen sich in das Verständnis des Ganzen „einpassen“. Im Falle einer Divergenz ändert sich das Verstehen, der Entwurf solange, bis die Bewegung vom Ganzen (dem Sinn Ganzen) zum Element und umgekehrt das Verstehen von subjektivistischen Momenten frei macht und „den Sachen selbst“ entspricht. Die Methode der Auslegung trägt dazu bei, die feinen Regungen und Abstufungen der Gedanken, Gefühle, Stimmungen und geistigen Verbindungen im Werk des jeweiligen Denkers, Schriftstellers oder Politikers, seine Beziehungen zum geistigen Schöpfungsfertum anderer Menschen der Epoche aufzuzeigen. Die Auslegung hat es mit Produkten menschlicher Aktivität, mit Gegenständen der materiellen und geistigen Kultur zu tun, und der in ihnen steckende Sinn muß aus der vergangenen Welt zutage gefördert werden. Im Unterschied zu Dilthey lehnte Heidegger für seine Methode der Auslegung jede Art psychologischer Fundierung ab. „Die existenziale Analytik des Daseins“, schreibt er, „liegt vor jeder Psychologie, Anthropologie und erst recht Biologie.“¹⁹¹

Die Auslegung ist also als eine Methode ganzheitlichen, sinnhaft-funktionalen Herangehens an historische Erscheinungen zu verstehen. Sie besitzt eine Struktur, die sich nicht auf die formale Logik zurück-[63]führen läßt, und verhilft dazu, Gedanken, Gefühle und Stimmungen der Vergangenheit aufzuzeigen. Diese Methode ist jedoch nicht imstande, objektive Kriterien zur Beurteilung jener Gefühle, Gedanken und Stimmungen anzugeben und – was die Hauptsache ist – deren Quelle und die Gesetzmäßigkeiten, nach denen sie sich verändern, aufzudecken. Historische Erkenntnis allein auf einer Methode der Interpretation aufbauen heißt sie auf Erkenntnis des Geisteslebens der Vergangenheit reduzieren. Erst die dialektisch-materialistische Philosophie hat wissenschaftliche Prinzipien der Geschichtserkenntnis ausgearbeitet. Ihnen gegenüber ist die Hermeneutik eine abgeleitete Methode und kommt nur als Hilfsmittel in Betracht. Das Verständnis (bzw. die Auffassung), von dem sich der Wissenschaftler bei der Auslegung leiten läßt, ist nicht apriorisch. Es ist ein Kondensat der schöpferisch anwendbaren Kenntnisse, die die Wissenschaft tatsächlich erworben hat. Die Auslegung als Moment der schöpferischen Erkenntnis läßt sich nicht allein auf die formallogischen Methoden der Anwendung von fertigem Wissen auf die Fakten reduzieren. Als eine Form schöpferischen Denkens verfügt die Auslegung auch über unbewußte Momente, aber auch dann darf man sie nicht in Gegensatz zur Vernunft bringen; denn es handelt sich dabei um Momente der einheitlichen rationalen Wirklichkeitserfassung.

In Heideggers Ontologie als ganzer, die Fundamentalontologie eingeschlossen, nimmt seine Sprachauffassung einen wichtigen Platz ein.¹⁹² Innerhalb der Fundamentalontologie wird die „Rede“ als jenes Existenzial betrachtet, welches zusammen mit „Befindlichkeit“ und „Verstehen“ die „Er-schlossenheit“ des Daseins konstituiert: „Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial

¹⁹¹ Ebenda, S. 45.

¹⁹² Eine eingehende Betrachtung der Rolle der Sprache in Heideggers philosophischem System s. bei Saizewa, M. Heideggers philosophische Sprache im Dienste seines Systems, in: *Filosofskije nauki*, 6/1966, s. auch A. S. Bogomolow, Die deutsche bürgerliche Philosophie nach 1865, a. a. O., S. 383 bis 388, und A. P. Ogurzew, Die existenzialistische Sprachmythologie (M. Heidegger), in: *Marxistische Philosophie und Existentialismus*, a. a. O.

gleichursprünglich.“¹⁹³ Verstehen und Befindlichkeit sind untrennbar miteinander verbunden, da die Rede aber gleichermaßen ursprünglich ist, liegt auch sie jeder Auslegung und Aussage zugrunde. Wie wir sehen, koppelt Heidegger die Rede schon von vornherein an das irrational gestimmte Verstehen und trennt sie vom Denken und Bewußtsein. Das Verstehen sei „immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit ... Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungs ganze. Dieses kann in Bedeutungen aufgelöst werden. Bedeutungen sind ... sinnhaft ... Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Das Bedeutungs ganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.“¹⁹⁴ Laut Heidegger konstituiert [64] die Rede die Erschlossenheit des ganzen In-der-Welt-seins. Reden sei immer „Rede über ...“, das heißt in der Rede sei ihr Worüber enthalten; es sei unmittelbar enthalten, nicht durch das Denken und Bewußtsein. Ja mehr noch, die Rede enthalte ein Vorverständnis dessen, wovon die Rede ist, und dieses in der Rede enthaltene Verständnis entstehe nicht aufgrund der sinnlichen Wahrnehmung, sondern gehe ihr voraus. Die Rede müsse sich nicht notwendigerweise in Gestalt eines Lautkomplexes ausdrücken. Im allgemeinen komme die Rede durch Hören und Schweigen zum Ausdruck. „Zunächst‘ hören wir“, schreibt Heidegger, „nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad. Man hört die Kolonne auf dem Marsch, den Nordwind, den klopfenden Specht, das knisternde Feuer.

Es bedarf schon einer sehr künstlichen und komplizierten Einstellung, um ein ‚reines Geräusch‘ zu ‚hören‘. Daß wir aber zunächst Motorräder und Wagen hören, ist der phänomenale Beleg dafür, daß das Dasein als In-der-Welt-sein je schon *beim* innerweltlich Zuhandenen sich aufhält und zunächst gar nicht bei ‚Empfindungen‘, deren Gewühl zuerst geformt werden müßte, um das Sprungbrett abzugeben, von dem das Subjekt abspringt, um schließlich zu einer ‚Welt‘ zu gelangen. Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst. beim Verstandenen.“¹⁹⁵ So verstünden wir auch beim Hören einer Rede zunächst das Gesagte und seien schon im vorhinein zusammen mit den anderen bei dem Seienden, von dem die Rede ist, erst danach hörten wir die ausgesprochenen Laute. Stets erfolgte ein Mitverstehen des Geredeten. „Reden und Hören“, behauptet Heidegger, „gründen im Verstehen. Dieses entsteht weder durch vieles Reden noch durch geschäftiges Herumhören. Nur wer schon versteht, kann zuhören.“¹⁹⁶ Das aber bedeutet aus Heideggers Sicht, daß zum Beispiel eine Mitteilung keine Informationsübertragung von einem Subjekt zu einem anderen ist, sondern eine eigentümliche „Teilung“ der Mitbefindlichkeit und des Mitverstehens zwischen den Menschen; diese Teilung sei jedem Menschen als „Mitsein“ eigen. (Das Miteinandersein, das Mitsein ist ein Existenzial jedes Daseins, sofern es „Erschlossenheit“ ist, in der sowohl die Welt im ganzen als auch das innerweltlich Seiende, jedes andere Dasein eingeschlossen, schon primär erschlossen ist.) Daher folgert Heidegger: „Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen. Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen.“¹⁹⁷

[65] Heidegger unterscheidet die innere Rede von der Sprache. Es heißt bei ihm: „Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache.“ Und schon vorher: „*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.*“¹⁹⁸ Als Hinausgesprochenheit der Rede könne die Sprache in vorhandene Wörterdinge zerschlagen werden. Die Sprache als Wörterganzheit, in welcher die Rede ein eigenes „weltliches“ Sein habe, wird zu einem vorfindlichen innerweltlich Seienden. Man hätte sie, meinte Heidegger, häufig falsch gedeutet. Die Griechen hatten kein Wort für Sprache, sie verstanden dieses Phänomen zuerst als Rede. Bei ihnen war die Rede der Logos. Da man in der weiteren philosophischen Besinnung den Logos vorwiegend als Aussage begriff, wurden die Grundstrukturen der Formen und Bestandteile der Rede anhand des so aufgefaßten Logos ausgearbeitet. Die Grammatik suchte ihre Fundamente in der „Logik“ dieses Logos. Diese Logik aber gründete in der Ontologie des

¹⁹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 161.

¹⁹⁴ Ebenda.

¹⁹⁵ Ebenda, S. 163 f.

¹⁹⁶ Ebenda.

¹⁹⁷ Ebenda, S. 162.

¹⁹⁸ Ebenda, S. 161 und S. 160

Vorhandenen, Gegenständlichen. Die Sprachwissenschaft orientiere sich heute noch an der Rede als Aussage. Nehme man dieses Phänomen aber in seiner Ursprünglichkeit, behauptet Heidegger, „dann ergibt sich die Notwendigkeit einer Umlegung der Sprachwissenschaft auf ontologisch ursprünglichere Fundamente. Die Aufgabe einer *Befreiung* der Grammatik von der Logik bedarf *vorgängig* eines positiven Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial.“¹⁹⁹ Auch in der Frage nach dem Verhältnis von Rede und Sprache hält Heidegger an der Linie fest, die Sprache zu irrationalisieren (sie an das Verstehen und an die Emotionen zu binden) und die Prinzipien des Apriorismus auf die sprachlichen Erscheinungen auszudehnen. „Die Rede“, so schreibt er, „spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen. Sie ist Sprache. Im Ausgesprochenen liegen aber dann je schon Verständnis und Auslegung. Die Sprache als die Ausgesprochenheit birgt eine Ausgelegtheit des Daseinsverständnisses in sich. Diese Ausgelegtheit ist so wenig wie die Sprache nur noch vorhanden, sondern ihr Sein ist selbst daseinsmäßiges. Ihr ist das Dasein ... ständig überantwortet ... Die Ausgesprochenheit verwahrt im Ganzen ihrer gegliederten Bedeutungszusammenhänge ein Verstehen der erschlossenen Welt und gleichursprünglich damit ein Verstehen des Mitdaseins Anderer und des je eigenen In-Seins.“²⁰⁰

Heideggers Lehre von der Sprache nimmt bei der „Begründung“ des irrationalistischen Apriorismus in der Fundamentalontologie einen bedeutenden Platz ein. In seinen Arbeiten von den dreißiger Jahren bis zum Ende der sechziger Jahre wird der Sprache eine ausschlaggebende Bedeutung beigemessen. Während die Fundamentalontologie [66] von einem dem Menschen angeblich eigenen „Seinsverständnis“ ausgeht, das in seiner Sprache lebt, „wendet sich“ in den späteren Schriften das Sein selbst an das Dasein, „ruft“ es an, kommt in ihm zu Wort. Der Mensch wird der „Hirt des Seins“ und seine Sprache das „Haus des Seins“, in dem sowohl das Sein als solches wie auch der Mensch leben. Während die Sprache früher das gestimmte Verständnis seiner selbst und seiner Welt durch den Menschen zum Ausdruck brachte, antwortet seine Sprache nunmehr nur der „Stimme des Seins“ und ändert sich je nach dem „Geschick des Seins“. Nicht der Mensch spricht, sondern sein Sein spricht sich aus, so dachte Heidegger in „Sein und Zeit“.

Vom Standpunkt der späteren Arbeiten Heideggers gesehen, spricht sich in der Sprache des Menschen nicht ihr menschliches Wesen aus, sondern das Sein als solches, das dieses Wesen bestimmt. Das Abgleiten auf objektiv-idealistische Positionen und das Wiederaufleben religiöser Motive in Heideggers Werken aus den dreißiger bis sechziger Jahren sind in der philosophischen Literatur allgemein anerkannt.²⁰¹ Darin besteht im Grunde genommen auch die „Kehre“, die in Heideggers Denken vor sich gegangen ist. In seinen Anschauungen zeigen sich einige Züge, die Ähnlichkeit mit der Philosophie Hegels haben. Bei Hegel gelangt der Weltgeist (die Weltvernunft) im menschlichen Denken zur Selbsterkenntnis. Bei Heidegger wird das Sein sich im „wesentlichen Denken“ und in der Dichtung seiner bewußt. Wesentlich ist jedoch nicht die Ähnlichkeit, sondern der tiefe Unterschied zwischen den beiden Denkern. Heidegger ist ein konsequenter Irrationalist, ein entschiedener Gegner der Vernunft und der Logik, und zwar nicht nur der formalen, sondern auch der dialektischen. Er ist ein hartnäckiger Metaphysiker, der eine fortschreitende Entwicklung in der Geschichte leugnet. (Er erkennt die „Entwicklung“ bloß in Form einer fortschreitenden Degradation des Menschen an: die zunehmende „Seinsvergessenheit“ in der Geschichte, die in der Entwicklung von Nihilismus, „Metaphysik“, Wissenschaft und Technik, im Wachsen der Macht des Menschen über die Erde und allen anderen Formen der Selbstentfremdung des modernen Menschen in der Gesellschaft zum Ausdruck kommt.) Hegels Philosophie ist von einer optimistischen Weltanschauung durchdrungen, Heidegger dagegen ist Pessimist: Die Epoche der Metaphysik, sagt er, sei eine Epoche des immer stärkeren Abfalls vom Sein.

Doch innerhalb seiner insgesamt nicht stichhaltigen Sprachauffassung hat Heidegger eine Reihe von Problemen gestellt, die der positiven Lösung bedürfen. Vor allem kritisiert er die Reduzierung [67] der

¹⁹⁹ Ebenda, S. 165; vgl. auch Saizewa, M. Heideggers philosophische Sprache im Dienste seines Systems: „M. Heideggers philosophische Sprache ist eine Form des irrationalen Denkens.“ (a. a. O., S. 112)

²⁰⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 167 f.

²⁰¹ Vgl. zum Beispiel Wilhelm Raimund Beyer, Heideggers Katholizität, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2-3/1964, (wiederabgedruckt in: Wilhelm Raimund Beyer, *Vier Kritiken. Heidegger. Sartre. Adorno. Lukács*, Köln 1970, S. 55-114)

Sprache auf ein Instrument des Verkehrs, auf ein Zeichensystem und das Bestreben, die natürliche Sprache „im voraus als die noch nicht formalisierte, aber in die Formalisierung bestellte Sprache“ zu betrachten.²⁰² Heidegger widersetzt sich der Reduzierung der Sprache auf bloße Verstandestätigkeit, auf ein System von Aussagen. Er ist gegen eine auf Logik reduzierbare Grammatik. Für Heidegger drückt die Sprache das ganze Wesen des Menschen aus, und da der Mensch In-der-Welt-sein ist, „hause“ der Mensch und seine Welt in der Sprache. Damit besitzt die Sprache ontologische, weltanschauliche Bedeutung und die Übersetzung aus einer Sprache in eine andere ist auch mit einem veränderten Weltverständnis verbunden. Im Gespräch mit einem japanischen Denker behauptete Heidegger: „Die Europäer wohnen wahrscheinlich in ihrem anderen Haus als der ostasiatische Mensch.“²⁰³ Und an anderer Stelle: „Weil das Schicksal der Sprache in dem jeweiligen *Bezug* eines Volkes zum *Sein* gegründet ist, deshalb wird sich uns die Frage nach dem *Sein* zuinnerst mit der Frage nach der *Sprache* verschlingen.“²⁰⁴ Die Sprache ist die historische Form, in der sich dem betreffenden Volk seine Welt erschließt.

Die Sprache ist für Heidegger ein eigengeartetes Subjekt; nicht der Mensch ist Träger und Schöpfer der Sprache, sondern „die Sprache spricht“. In der Sprache kommen sowohl das Sein des Menschen, die Existenz, als auch das Sein schlechthin zu Wort: „Die Sprache ist das Haus des Seins.“ Das gesprochene Wort spricht unvollständig aus, worum es geht, weil „der Denker sein Eigenstes selbst nie sagen kann. Es muß ungesagt bleiben, weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt.“²⁰⁵ Daraus folgt: „Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen.“²⁰⁶ Aus dem interessanten Gedanken, daß in dem Gesagten mehr steckt, als unmittelbar ausgedrückt wird, „begründet“ Heidegger eines der wesentlichsten Prinzipien seiner Interpretation von Denkern der Vergangenheit. Er „liest“ aus ihren Werken das „heraus“, was sie „nicht gesagt haben“, was aber entgegen ihrem Wissen und Wollen darin „enthalten ist“, das heißt, er legt seine eigenen existentialistischen Ideen hinein.

Die „eigentliche“, das heißt die mit dem irrationalen Verstehen untrennbar verknüpfte Sprache trägt laut Heidegger einen schöpferischen Charakter. „Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge“, ²⁰⁷ behauptet er. Freilich geht es nicht darum, daß die Sprache das Seiende hervorbringt. Alles Seiende existiert unabhängig [68] vom Menschen, aber die Sprache hebt es heraus, „bestimmt“ es, sie „bringt es zum Stehen“, indem sie das Seiende nennt: „... die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene ... Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen.“²⁰⁸ Das, versichert Heidegger, heiße aber nicht, daß der Mensch, indem er das Seiende ins Wort nimmt, es einfach vermenschliche. Vielmehr komme dabei die Wahrheit der Welt zum Klingen: „Ohne das also verhaltene Wort sinkt das Ganze der Dinge, die ‚Welt‘, ins Dunkel weg, samt dem ‚Ich‘.“²⁰⁹ Aus Heideggers Sicht gilt das aber nur in bezug auf die Sprache des Seins: „Das Sein“, verkündet er, „muß eröffnet werden, damit das Seiende erscheine.“²¹⁰

Die irrationalistisch-aprioristische Gesamtkonzeption Martin Heideggers, die seine Auffassung von der Sprache als Existenzial und später als dem „Haus des Seins“ geprägt hat, mußte notwendigerweise zu jenen „Besonderheiten“ seines Umgangs mit der Sprache führen, die von manchen bürgerlichen Philosophen scharf verurteilt,²¹¹ von anderen dagegen außerordentlich positiv gewürdigt

²⁰² M. Heidegger, Der Weg zur Sprache, in: Sprache und Wirklichkeit. Essays, München 1967, S. 65: „Die Informationstheorie begreift das Natürliche als den Mangel an Formalisierung.“

²⁰³ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, 3. Aufl., Pfullingen 1965, S. 90. An gleicher Stelle: „So bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich.“ Und weiter: „Zumal für die ostasiatischen und die europäischen Völker das Sprachwesen ein: durchaus anderes bleibt.“ (S. 113)

²⁰⁴ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 39.

²⁰⁵ M. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, 2. Aufl., Pfullingen 1961, S. 484.

²⁰⁶ Ebenda, Bd. I, S. 471.

²⁰⁷ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, a. a. O., S. 11.

²⁰⁸ M. Heidegger, Holzwege, a. a. O., S. 60 f.

²⁰⁹ M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a. a. O., S. 176 f.

²¹⁰ M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a. M. 1954, S. 38.

²¹¹ Vgl. z. B. C. Ralf, Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit, in: Kant-Studien, Köln, Bd. 48, Jg. 1956/57, H. 4. Der Verfasser betont die Willkür der etymologischen Kunststücke Heideggers. Er zeigt, daß die Wörter

werden.²¹² Die sprachlichen Konstruktionen Heideggers gehen von der ontologischen Funktion aus, die er der Sprache zuschreibt. Wenn die Sprache ein apriorisches Seinsverständnis enthält, so heißt das, man muß auf die Sprache hören, um das Sein selbst – das Grundproblem der Philosophie – zu erfassen, da Philosophie nur Ontologie sein könne und sich nicht – wie die Neukantianer und Neopositivisten vermeinten – auf Gnoseologie reduzieren lasse. Doch treffe das nicht auf jede Sprache zu: „Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens.“²¹³

In ihnen sage sich das Sein nicht aus, vielmehr verberge es sich, genauer ausgedrückt: es äußere sich nur in Form seines Scheins. Sie hätten durch die Metaphysik Schaden genommen. Die Metaphysik ist für Heidegger in erster Linie der Rationalismus, der außerstande sei, das Sein zu erfassen. Gehe man vom Denken, von der Vernunft aus, so erscheine der Seinsbegriff nur als allgemeiner – und daher ganz leerer – Begriff. Das ergebe sich aus der Natur des Denkens als verallgemeinernder Tätigkeit, stütze sich diese doch auf die sinnliche Anschauung, und in der sei stets nur Seiendes gegeben, nicht aber das Sein als solches. Für das Denken sei somit nur das Seiende zugänglich, das es in seiner Allgemeinheit fixiere. Gerade wegen des rationalen Bemühens, es zu erfassen, entziehe sich das Sein. Auf der einen Seite werde das Sein unmerklich durch anderes, durch Seiendes ersetzt, auf der anderen Seite erscheine es für das logische Den-[69]ken als das Abstrakteste und deshalb auch Inhaltsärmste, werde es zur Kopula im Satz herabgewürdigt. So habe die Metaphysik das Sein dem Vergessen überantwortet. Entsprechend sei für sie auch der Logos nicht mehr die Rede, die das, wovon die Rede ist, unmittelbar enthält, wie es bei den alten Griechen der Fall war. Für die Metaphysik sei der Logos Aussage, das heißt die Sprache erscheine als Ausdruck des Denkens, als Mittel des Gedankenaustauschs, und man beginne, ihre grammatikalische Struktur von der Logik des Denkens her zu betrachten. Die Sprache werde zu einem Werkzeug der Herrschaft über das Seiende, sie höre auf, das Haus des Seins zu sein.

Um zur Sprache des Seins durchzudringen, müsse man sich einer Sprache zuwenden, die noch nicht rationalisiert sei, in der sich das Sein unmittelbar und unwillkürlich (unbewußt) ausspreche. Solch eine, durch Vernunft und Logik noch nicht zu Schaden gekommene, nichtmetaphysische Sprache, die mit ihren naturwüchsigen Formen und ihrer Struktur noch der Stimme des Seins „entsprochen“ und unmittelbar und unbewußt als Haus des Seins gedient habe, sei die Sprache der alten Griechen gewesen. Man müsse sich, betont Heidegger, „vor hemmungsloser Wortmystik hüten; gleichwohl ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davor zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert“.²¹⁴ Von allen Sprachen seien die altgriechische und die altdeutsche wegen ihres geistigen Reichtums und ihrer unreflektierten Aussage des Seins die geeignetsten.²¹⁵ Deshalb sei er bestrebt, die Wörter der Gegenwartssprache auf ihre altgriechische oder altdeutsche Quelle zurückzuführen, um den in ihnen enthaltenen ursprünglichen Sinn, die Auffassung des damaligen Menschen von der Welt und von sich selbst, zu rekonstruieren.²¹⁶

bei der Interpretation durch Heidegger einen ganz anderen Sinn bekommen, im verborgenen aber ein Sinngehalt der normalen Umgangssprache beibehalten wird, und die Stelle, an der der „Sprung“ vom modernen Wortsinn zur ursprünglichen sprachlichen Form erfolgt, dem Zufall überlassen bleibt. (S. 549) Von Rintelen schrieb, Heideggers Philosophie habe eine „babylonische Sprachverwirrung“ gebracht, denn in ihr würden die Worte ihres gewöhnlichen und gegenständlichen Sinnes beraubt, „zu Tode geredet“; vgl. dazu R. Wisser, Die klassische Geistphilosophie und die existenzphilosophische Bewegung, in: *Giornale di Metafisica*, Genova, 6/1953, S. 893.

²¹² Vgl. J. Ortega y Gasset: „Heidegger nimmt ein Wort ... und holt aus ihm Splitter heraus. Allmählich kommen aus dem winzigen Bauch des Ausdrucks ‚Menschlichkeiten‘, alle menschliche Schmerzen und Freuden und schließlich der ganze Kosmos zum Vorschein. Heidegger – wie jeder große Philosoph – macht die Wörter trüchtig, und so ergeben sich aus ihnen die wunderbarsten Landschaften überhaupt, mit all ihren Pflanzen und Tieren. Heidegger ist immer tief, und das bedeutet, daß er einer der größten Philosophen ist, die es je gegeben hat.“, zit. nach: O. Pugliese, Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger, Freiburg-München 1965, S. 211.

²¹³ M. Heidegger. Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 72.

²¹⁴ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 220.

²¹⁵ Siehe M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, a. a. O., S. 43: „Denn diese Sprache (Heidegger meint die griechische – G. I. P.) ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich.“

²¹⁶ Vgl. A. P. Ogurzows Beitrag auf der theoretischen Konferenz an der Moskauer Lomonossow-Universität über „Marxismus und Existentialismus“, in: *Woprossy flossofii*, 6/1965, S. 160: „Es ist interessant, daß die Grammatik und die Syntax der von M. Heidegger geschaffenen philosophischen Sprache in vielem der Struktur archaischer Sprachen

Zum Beispiel beruft sich Heidegger, um den Wahrheitsgehalt seines Satzes, daß das Sein des Menschen, das Dasein, „Sorge“ ist, zu untermauern, auf eine alte Fabel, die nach ihm bezeugt: „Das im Dasein selbst liegende Seinsverständnis spricht sich vorontologisch aus.“²¹⁷ Heidegger verstand sich auf solche Rekonstruktionen. Seine Methode bestand darin, Wörter und Wendungen des alltäglichen Sprachgebrauchs auf ihre Bestandteile zurückzuführen und diese dann im Sinne ihrer ursprünglichen Bedeutung auszulegen. Damit wurden die ihnen tatsächlich eigenen, ihrem alltäglichen Gebrauch zugrunde liegenden Bedeutungen und Inhalte liquidiert.²¹⁸ Ein Verfahren, welches die Möglichkeit eröffnen sollte, aus der Gegenwartssprache, nach Heidegger, eine Sprache der Seins-[70]vergessenheit, herauszuführen und ursprüngliches Denken zu rekonstruieren.

Wenn man einmal von dem absieht, was an solchen Rekonstruktionen bei Heidegger bare Willkür ist, ruft er doch die Sprache der alten Griechen zum Zeugen für die Richtigkeit seiner irrationalistisch-aprioristischen Ontologie an, bleibt immer noch die Hauptfrage: Kann die wahrheitsgetreue Rekonstruktion des ursprünglichen Sinnes bestimmter Wörter und Wendungen uns der richtigen Erfassung des Seins, der Lösung des Grundproblems der Philosophie näher bringen? Heideggers Kardinalfehler besteht darin, daß er eben von dieser Annahme ausgeht. Beruhen doch alle seine Überlegungen sowohl in „Sein und Zeit“ wie in den späteren Werken darauf, daß er solcherart den Sinn von auch heute noch gebrauchten Wörtern und Wendungen aufzeigt. Er glaubt, daß er der Lösung der ontologischen Aufgabe näher kommt, wenn es ihm gelungen ist, seinen eigenen Gedanken entsprechende altgriechische semantische Äquivalente zu finden.

Diese Methode Heideggers ist nach ihren verschiedenen Seiten hin zu beurteilen. Erstens, und darauf kommt es hauptsächlich an, ist Heideggers Idee, das Denken der Alten erfasse aufgrund seiner Naturwüchsigkeit und Unreflektiertheit den Sinn des Seins tiefer als das moderne Denken, eindeutig falsch. „Kindermund tut Wahrheit kund“ – das ist Heideggers Grundgedanke. Hier zeigt sich der reaktionäre Charakter des Heideggerschen irrationalistischen Apriorismus von einer neuen Seite: Er verleugnet die Errungenschaften einer zweitausendjährigen Entwicklung der menschlichen Erkenntnis und Praxis. Die ganze Spitzfindigkeit der komplizierten sprachlichen Konstruktionen Heideggers vermag die Unfruchtbarkeit der ihnen zugrunde liegenden Idee nicht zu verdecken: Eine apriorische Seinserfassung gibt es nicht und hat es in der Vergangenheit nicht gegeben. Die altgriechische, die altdeutsche oder eine beliebige andere Sprache enthält tatsächlich ein bestimmtes Verhältnis des Seins, des derzeitigen Menschen und seiner Welt, aber es war weder apriorisch noch irrational und kann jedenfalls keinen unbedingten Wahrheitsanspruch erheben. In dieser Beziehung sind alle Versuche Heideggers, „die Sprache die Wahrheit des Seins sprechen“ zu lassen, ein notorisch nutzloses Unterfangen; denn sie sind außerstande, das verfolgte Ziel – die Aufdeckung des Seinsproblems – zu erreichen. „Ein Mann kann nicht wieder zum Kinde werden oder er wird kindisch“²¹⁹, betonte Karl Marx.

Aber in der Heideggerschen Manier, die Sprache zur Rekonstruktion der antiken Weltanschauung und Denkweise zu gebrauchen, steckt auch etwas, was in anderer Hinsicht ein gewisses Interesse beansprucht. Die altgriechische Philosophie ist bekanntlich von Marx, Engels und Lenin sehr hoch geschätzt worden, weil sie die „ursprüngliche, naive, aber der Sache nach richtige Anschauung von der Welt ist“²²⁰, weil „die Methoden der Fragestellung ... bei den Griechen so etwas wie Probesysteme“ waren.²²¹ Die Begründer des Marxismus-Leninismus unterstrichen die „universelle Begabung“ des griechischen Volkes, die großen Leistungen der alten Griechen auf den verschiedenen menschlichen Tätigkeitsgebieten. Friedrich Engels schrieb, „daß in den mannigfachen Formen der griechischen Philosophie sich fast alle späteren Anschauungsweisen bereits im Keim, im Entstehen vorfinden.“²²² Das antike Griechenland war, wie Karl Marx formulierte, „die geschichtliche Kindheit

entspricht.“, und ders.: Existentialistische Sprachmythologie (M. Heidegger), in: Marxistische Philosophie und Existentialismus, a. a. O., S. 92 ff.

²¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 197.

²¹⁸ Vgl. B. Allemann, Hölderlin und Heidegger, a. a. O., S. 111.

²¹⁹ K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in: MEW, Bd. 13, Berlin 1961, S. 641.

²²⁰ F. Engels, *Anti-Dühring*. Einleitung, in: MEW, Bd. 20, a. a. O., S. 20.

²²¹ W. I. Lenin, *Philosophische Hefte*, in: *Werke*, Bd. 38, Berlin 1964, S. 349.

²²² F. Engels, *Dialektik der Natur*, in: MEW, a. a. O., S. 333.

der Menschheit, wo sie am schönsten entfaltet“.²²³ Es ist ganz begreiflich, daß die Frage nach den Quellen eines der höchsten Höhenflüge des menschlichen Geistes die Aufmerksamkeit der Denker erregte und weiter erregt. Heidegger interessierte sich besonders für das Denken der frühen griechischen Denker (Anaximander, Heraklit), das dem Bewußtsein der Menschen in der Zerfallsperiode der Urgemeinschaft noch nahestand.²²⁴ Er war bestrebt, die Besonderheiten dieses Denkens, das sich in einer entsprechenden sprachlichen Struktur niedergeschlagen hat, zu rekonstruieren. Heidegger entwickelte eine philosophische Sprache, die strukturelle Analogien zur Sprache der Griechen des 7. bis 6. Jh. v. u. Ztr. aufweist. Eine solche Sprache, so meinte er, könne als „Haus des Seins“ fungieren. Im Grunde sehnte sich Heidegger nach dem mythologischen Denken und der mythologischen Sprache zurück; dort nämlich währte er wahrhaft philosophisches Denken und eine wahrhaft philosophische Sprache. W. I. Lenin schrieb, bei den frühen griechischen Philosophen bestand „eine Verknüpfung von *Ansätzen* wissenschaftlichen Denkens und Phantasie à la Religion, Mythologie. Und jetzt! Das gleiche, die gleiche Verknüpfung, nur die Proportion zwischen Wissenschaft und Mythologie ist eine andere.“²²⁵ Heideggers Anschauungen zeigen uns einen zügellosen Ausbruch mythologischen, antiwissenschaftlichen Denkens in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Die Ursachen hierfür liegen natürlich in erster Linie im Gesellschaftlichen. Das ganze Leben, ausnahmslos alle Erscheinungen der heutigen Welt haben für eine bestimmte Art bürgerlichen Bewußtseins jede Spur von Rationalität verloren, sind unsinnig geworden. Aber nicht, weil Vernunft fehlt – im Gegenteil! Je intensiver alle menschlichen Tätigkeitsbereiche (der wissenschaftliche und [72] ästhetische, Produktion und Technik, Lebensweise und Kultur, Politik und Ideologie) rationalisiert werden, je mehr sie sich auf der Grundlage der „rechnenden“ und „planenden“ Vernunft entfalten, um so irrationaler erscheinen jenem bürgerlichen Bewußtsein der Mensch selbst und seine Welt. Im mythologischen Denken und den ihm entsprechenden sprachlichen Strukturen Heideggers manifestiert sich gleichzeitig die Flucht vor der modernen Wirklichkeit. Das mythologische Denken, zumindest in Gestalt der griechischen Mythologie, die Marx zum Beispiel von der Mythologie der alten Ägypter unterschied, zeichnete sich durch eine Reihe wichtiger Besonderheiten aus, die für das Verständnis des Denkens auch des modernen Menschen eine immense Bedeutung behalten haben. Doch Heidegger sucht durch die Besonderheiten des mythologischen Denkens der alten Griechen Züge des „zukünftigen Denkens“ des Seins aufzudecken, dessen Vorbote seine Philosophie mit ihren eigentümlichen sprachlichen Konstruktionen und ihrer Denkweise sein soll.

Das mythologische Denken verfügte tatsächlich über eine Reihe von Besonderheiten, die es ermöglichen, daß sich späterhin die Kunst, die Philosophie, die Religion und die anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins aus ihm entwickelten. Demgemäß mußte sich auch die Sprache des mythologischen Denkens in ihrer Struktur und Funktion von der modernen Sprache unterscheiden. Was kennzeichnet nun dieses mythologische Denken? Wenn es der Schoß war, aus dem die Kunst und die Philosophie hervorgehen konnten, so heißt das offensichtlich, daß es Züge enthielt, die dem künstlerischen und dem philosophischen Denken verwandt sind, daß sich in ihm Elemente dieser Denkweisen verflochten. Heidegger behauptet, daß zwischen „wesentlichem“ Denken und Dichtung eine verborgene Verwandtschaft bestehe.²²⁶ Dabei betont er, daß er nicht die Dichtung als Kunstgattung, sondern die ursprüngliche poetische Sprache im Sinn habe. Es gehe nicht um eine Identität von Denken und Dichtung, sondern um ihre innere Einheit und zugleich um ihre Unterschiede. Die innere Einheit bestehe in der Sprache des Sagens. Das erinnert an die These von Marx, daß mit der griechischen Mythologie als Arsenal und Boden der griechischen Kunst vor allem solche Formen der Kunst

²²³ K. Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW, a. a. O., S. 642.

²²⁴ M. I. Schachnowitsch, Urgesellschaftliche Mythologie und Philosophie, Leningrad 1971, S. 39 (russ.).

²²⁵ W. I. Lenin, Philosophische Hefte, in: Werke, Bd. 38, S. 237.

²²⁶ Vgl. M. Heidegger, Was ist das – die Philosophie?, a. a. O., s. auch: Denken und Dichten sind in sich das anfängliche, wesenhafte und darum zugleich letzte Sprechen, das die Sprache durch den Menschen spricht.“ (Was heißt Denken?, a. a. O., S. 87), oder: „Weil jedoch das Gleiche nur gleich ist als das Verschiedene, das Dichten und das Denken aber am reinsten sich gleichen in der Sorgsamkeit des Wortes, sind beide zugleich am weitesten in ihrem Wesen getrennt. Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige.“ (Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 51) oder: „Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns.“ (Aus der Erfahrung des Denkens, 2. Aufl., Pfullingen 1965, S. 23)

verbunden sind, die „nie produziert werden können, sobald die Kunstproduktion als solche eintritt“²²⁷, da diese „vom Künstler eine von Mythologie unabhängige Phantasie verlangt“.²²⁸

Mit dem philosophischen Denken verhält es sich offenbar ebenso. Es kann als solches nicht mythologisch sein, denn es ist eine spezifisch begriffliche Aneignungsweise der Wirklichkeit. Aber ein Keim [73] des philosophischen Denkens war bereits im mythologischen Denken enthalten. Das mythologische Denken war die geschichtliche Existenzform des schöpferischen Denkens zu einer Zeit, als das begriffliche Denken noch schwach entwickelt war und daher die Elemente der schöpferischen Einbildung von der Disziplin (der Logik) des bewußt vollzogenen abstrakten Denkens schwach kontrolliert wurden. Die produktive Einbildung als entscheidendes Element des mythologischen Denkens ist nicht streng logisch. Im ganzen zeigte das mythologische Denken ein Gemisch von Logik und Gefühl, von subjektiver und objektiver, von künstlerischer und theoretischer Verallgemeinerungsweise. Marx bestimmte die Mythologie als „unbewußt künstlerische Verarbeitung der Natur“, die Gesellschaft eingeschlossen. „Alle Mythologie“, schrieb er, „überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und durch die Einbildung: verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben.“²²⁹

Den Unterschied des „wesentlichen“ (im Grunde mythologischen) vom vernünftigen Denken formuliert Heidegger als den Unterschied des „Weil-Denkens“ vom „Warum-Denken“, das heißt vom kausalen Denken. Die Rose ist, weil sie ist, ohne warum: „Das Weil, das alle Begründung und jedes Warum abwehrt, nennt das einfache, ohne Warum schlichte Vorliegen, woran alles liegt, darauf alles ruht.“²³⁰ Das „wesentliche“, das heißt mythologische Denken, von dem die unbewußte produktive Einbildung ein entscheidendes Element ist, zeige das Sein, wie es sich selbst darbietet. In mystischer Form erkundete Heidegger eine wichtige Besonderheit mythologischen Denkens als Gestalt des schöpferischen Denkens auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Gesellschaft. In der schöpferischen Einbildung, der „Erleuchtung“ oder der Intuition wird die Wirklichkeit in einer Gestalt widergespiegelt, die das Allgemeine mit einer eigentümlichen lebendigen Anschauung – darauf verweisen auch die Begriffe „intellektuelle Anschauung“ und „eidetische Abstraktion“ – verschmolzen enthält. Bekanntlich hielt Kant in der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ die produktive Einbildungskraft für eine unbewußte synthetische Tätigkeit, die den Kategorien des Verstandes und den Formen der Sinnlichkeit zugrunde liegt und die transzendentalen Schemata, jene zwischen reinem Denken und Sinnlichkeit vermittelnden Vorstellungen, die einerseits intellektuell und andererseits sinnlich sind, hervorbringt.²³¹

Das mythologische Denken als unbewußte produktive Einbildung ist ein Prozeß, dessen Produkte förmlich von selbst, ohne bewußte Anstrengungen des Subjekts anfallen. Im mythologischen Denken gibt [74] es noch keine Trennung in Subjekt und Objekt. In diesem Denken wird die Natur, die als abgeschlossene Umwelt des Menschen auftritt, unbewußt vermenschlicht. Heidegger hat in seinem Bestreben, das mythologische Denken als Gegengewicht zum wissenschaftlichen zu rekonstruieren, tatsächlich einige wesentliche Besonderheiten der unbewußten schöpferischen Einbildung aufgedeckt.

Die Besonderheiten des mythologischen Denkens mußten sich unweigerlich in seiner Sprache äußern, und Heidegger hat sie bei der Analyse altgriechischer sprachlicher Konstruktionen treffend aufgespürt. Die Sprache der Mythologie ist die Sage, das Sagen als Ausdruck der unbewußten produktiven Einbildung, nicht des begrifflichen Denkens. Entsprechend fungiert das Wort, die Sprache nicht als bewußtes Instrument, sondern als unbewußtes Aussprechen. Nicht der Mensch spricht, sondern die Sprache spricht sich in ihm aus. Im Sagen der Mythologie fehlt das Bewußtsein eines Unterschieds zwischen der Rede und dem, wovon die Rede ist: „Die Sage“, behauptet Heidegger, „läßt sich in keine Aussage einfangen.“²³²

²²⁷ K. Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW, a. a. O., S. 640.

²²⁸ Ebenda, S. 641.

²²⁹ Ebenda.

²³⁰ M. Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, S. 208.

²³¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, a. a. O., S. 148-231. „Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthese der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung.“ (S. 204)

²³² M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, a. a. O., S. 266.

In der Heideggerschen Konzeption steckt also die offensichtlich untaugliche Idee, daß sich das Seinsproblem nicht auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern vermittels einer Vergegenwärtigung archetypischen Denkens und Sprechens lösen ließe. Auf diese Weise könnte man sich – nach Heidegger – der gesuchten Wahrheit des Seins, die – wie er annimmt – „vorontologisch“, das heißt spontan und unbewußt apriorisch im mythologischen Bewußtsein der fernen Vergangenheit schon enthalten war, versichern, könnte man sie „wiederholen“. Dahin hat die Idee des apriorischen „Seinsverständnisses“, das dem Menschen angeblich eigen ist, geführt. Zugleich sind in Heideggers Auffassung wesentliche Besonderheiten der unbewußten produktiven Einbildung, wie sie sich im mythologischen Denken der alten Griechen sehr deutlich gezeigt haben, berücksichtigt, wenn auch in mystifizierender Form und unter antiwissenschaftlicher Direktive.

[75]

Zeitlichkeit

Eine weitere grundlegende Seinsbestimmtheit der menschlichen Existenz ist nach Heidegger die „Zeitlichkeit“. Innerhalb der Fundamentalontologie spielt sie überhaupt die zentrale Rolle und wird als „Sinn“ des Daseins angesehen. Und da dieses ein Sein ist, das sich verstehend zu sich selbst verhält, ist die Zeitlichkeit auch „der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung“.²³³ Weil das „Seinsverständnis“ das gesamte Dasein durchdringt, haben ausnahmslos alle Daseinsstrukturen den Charakter der Zeitlichkeit und werden unter diesem Gesichtspunkt von Heidegger speziell behandelt.²³⁴ Als nicht endgültig festgelegt ist menschliches Sein stets Seinsmöglichkeit, es kann ein „eigentliches“ oder ein „uneigentliches“ Sein darstellen. Und dies wiederum heißt, heideggerisch gesprochen, daß es sich in der eigentlichen oder der uneigentlichen Zeitlichkeit zeitigen, daß es eigentlicher oder uneigentlicher Horizont sein kann.

Die Zeitlichkeit fungiert in Heideggers Konzeption nicht als etwas, was dem Menschen zukommt wie irgendwelche sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften etwa, sondern als menschliches Dasein selbst, als dessen innerstes Wesen. Sie wird von ihm zum Subjekt gemacht. Daher rührt dann auch sein Ausdruck „die Zeit zeitigt“. Auf Kants Zeitauffassung im sogenannten Schematismuskapitel der „Kritik der reinen Vernunft“ abhebend, legt Heidegger die Annahme nahe, daß das „Ich“ wegen seiner wesenhaften Zeitlichkeit als die „Zeit selbst“ anzusehen sei²³⁵, es daher also nicht als „zeitlich“ im Sinne von „innerzeitig“ begriffen werden könne.²³⁶ Was besagt, daß das Ich nicht in der Zeit entstehe, existiere und vergehe. Mit der Zurückführung des Daseins auf Zeitlichkeit ist bei Heidegger deren Bewertung als Grundlage und Grenze allen menschlichen Wissens, Verstehens und Verhaltens verbunden. Zugleich gilt sie ihm als Bedingung der Möglichkeit von „Geschichtlichkeit“, jener zeitlichen Seinsart des Daseins also, welche nach Heidegger ihrerseits so etwas wie ein historisches Geschehen erst ermöglicht.²³⁷

[76] Seiner These folgend, daß im „*Phänomen der Zeit die Zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist*“²³⁸, hat Heidegger die Lehre vom zeitlichen Charakter des Daseins zum Angelpunkt der Fundamentalontologie gemacht. Aus Heideggers Lehre von der Zeitlichkeit etwas Rationales herauszuschälen, gelingt erst vom Standpunkt des dialektischen Materialismus. Durch ihn, der in der Zeit eine objektiv-reale Existenzform der Materie sieht, vermag man die Struktur der inneren Zeitlichkeit des Daseins als objektiv-realer Form dieser spezifischen Seinsart, die Rolle der inneren Zeitlichkeit im Leben und Tun des Menschen wie in der Erkenntnis seiner selbst und der Außenwelt richtig zu begreifen. Dies kann hier freilich nicht detailliert dargelegt werden, und so muß sich auch unsere Kritik der Heideggerschen Auffassung der Zeitlichkeit auf Grundsätzliches beschränken.

Zunächst muß man hervorheben, daß Heideggers Auffassung der Zeitlichkeit subjektiv-idealistisch ist. Von ihrem Standpunkt ist die Zeitlichkeit des Daseins die einzig reale. Für Heidegger besteht die Welt nicht außerhalb und unabhängig vom Dasein und dem zufolge von der Zeitlichkeit, die den Sinn von Sein des Daseins ausmacht. „Sofern Dasein sich zeitigt“, schreibt er, „ist auch eine Welt ... Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit ... Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt, da“.²³⁹ Auch alle Erscheinungsformen der sogenannten Innerzeitigkeit, das heißt die zeitlichen Beziehungen der Dinge in der Welt, also das, was man in der Sprache der Wissenschaft die physikalische Zeit nennen kann, sind nach Heidegger von der Zeitlichkeit des Daseins abgeleitet. Hier ist alles auf den Kopf gestellt. Und selbstverständlich müssen nach Heidegger die strukturellen Besonderheiten der Zeitlichkeit des Daseins als gegeben, unerklärbar und von nichts Äußerem abhängig hingenommen werden, da angeblich gerade sie die Innerzeitigkeit bestimmen.

²³³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 17.

²³⁴ Ebenda, S. 334-370.

²³⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, a. a. O., S. 184 f.

²³⁶ Ebenda, S. 187.

²³⁷ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 19 f.

²³⁸ Ebenda, S. 18.

²³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 365.

Heidegger verband mit seiner Rückführung des Daseins auf die Zeitlichkeit den Anspruch, die Engpässe einer den Menschen‘ lediglich als Erkenntnissubjekt in Rechnung stellenden Betrachtungsweise überwunden zu haben. Laut Heidegger macht die Zeitlichkeit den Seinssinn der „Sorge“ als einem Charakteristikum des Wesens menschlicher Existenz aus. Das Existenzial Sorge hat folgende Struktur: „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).“ Diese Struktur bezeugt zugleich die Zeitlichkeit des Seins: Das „Sich-vorweg“ entspricht der Zukunft, das „Schon-sein-in“ der Vergangenheit und das „Sein-bei“ der Gegen-[77]wart. Die Einheit der Zeitlichkeit gründet die Einheit des Daseins. Jedes Moment der Sorge hat seine Grundlage in einem bestimmten Modus der Zeit, in der Zukunft, Vergangenheit (Gewesenheit) oder Gegenwart. Die Zeitlichkeit ist synthetisch, sie verkörpert die Einheit der drei Modi der Zeitlichkeit. Jeder Zeitlichkeitsmodus stellt nach Heidegger eine besondere apriorische Synthese dar. Als Horizont alles Seinsverständnisses ist die Zeitlichkeit die reine (apriorische) ursprüngliche Synthese von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Die Zeitlichkeit ist nicht des empirischen, sondern des transzendentalen Subjekts Seinssinn, sie ist reine, ohne Zuhilfenahme der Erfahrung bewirkte Affektion ihrer selbst.²⁴⁰

Die Momente der Zeitlichkeit darf man, betont Heidegger, nicht mit den „vulgären“ Begriffen von „Zukunft“, „Vergangenheit“ und „Gegenwart“ verwechseln. Das im „Vorweg“ enthaltene „Vor“ dürfe man nicht im Sinne des „Noch-nicht-jetzt – aber später“ auffassen, ebensowenig bedeute das „Schon“ ein „nicht-mehr-jetzt – aber früher“. Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart als die Modi der Zeitlichkeit werden von Heidegger „*Ekstasen der Zeitlichkeit*“ genannt. Ekstase bedeutet außer sich sein. „*Zeitlichkeit*“, formuliert Heidegger, „*ist das ursprüngliche ‚Außer sich‘ an und für sich selbst.*“²⁴¹ Die Zukunft ermöglicht, daß das Dasein sein eigener Entwurf, Seinkönnen, Sein der Freiheit ist.²⁴² Die Geworfenheit, die in der Befindlichkeit (den Emotionen) zum Ausdruck kommt, gründet in der Vergangenheit: „Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit.“²⁴³ Das Verfallen an das besorgte Zuhandene und Gegenständlich-Vorhandene wurzelt in der Gegenwart. Die Zeitlichkeit charakterisiert Heidegger allgemein so: „Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*.“²⁴⁴

Somit hat in der ursprünglichen Zeitlichkeit die Zukunft den Vorrang. Das heißt, daß die Zeitlichkeit nicht als eine Abfolge der Ekstasen abläuft. Sie zeitigt sich, behauptet Heidegger, „in der Gleichursprünglichkeit“ einer jeden dieser Ekstasen. „Aber innerhalb dieser sind die Modi der Zeitigung verschieden ... Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit“, so ein Beispiel Heideggers, „zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt.“²⁴⁵ Die eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich nicht nur aus der Zukunft, sondern sie ist obendrein auch endlich.

[78] Jede Form der „Erschlossenheit“ hat ihre Grundlage in einer bestimmten Ekstase, für welche eine besondere Verknüpfung der Zeitmodi (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) charakteristisch ist. Beispielsweise ist das „Verstehen“ vor allem aus der ekstatischen Zukunft, das „Befinden“ (die Emotionen) aus der Gewesenheit und das „Verfallen“ aus der Gegenwart möglich. „Die *Zeitlichkeit*“, schreibt Heidegger, „*zeitigt sich in jeder Ekstase ganz ... Die Zeitigung bedeutet kein ‚Nacheinander‘ der Ekstasen. Die Zukunft ist nicht später als die Gewesenheit und diese nicht früher als die Gegenwart.*“²⁴⁶ Die ekstatische Einheit der Zeit, das heißt die Einheit des „Außer-sich“ aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, ist die Bedingung der Möglichkeit für die „Lichtung“ des Daseins. „Diese Gelichtetheit“, sagt Heidegger, „ermöglicht erst alle Erleuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, ‚Sehen‘ und Haben von Etwas.“²⁴⁷ Somit fungiert die Zeitlichkeit als die apriorische, unbewußte

²⁴⁰ Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, a. a. O., S. 184-187.

²⁴¹ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 329.

²⁴² Ebenda, S. 327.

²⁴³ Ebenda, S. 328.

²⁴⁴ Ebenda, S. 326.

²⁴⁵ Ebenda, S. 329 und 331.

²⁴⁶ Ebenda, S. 350.

²⁴⁷ Ebenda, S. 350 f.

Grundlage für das In-der-Welt-sein, als Grundlage für „das besorgende, ob theoretische oder praktische Sein bei innerweltlichem Seienden“.²⁴⁸

Heidegger zufolge verbindet also die Zeitlichkeit a priori den Menschen mit seiner Welt zu einer unauflöslichen Einheit, und diese Welt ist für ihn schon vor der realen Wechselwirkung des Menschen mit dem innerweltlich Seienden erschlossen.²⁴⁹ Die Zeitlichkeit hat er ermöglicht, daß der Mensch sein eigener Entwurf ist. Sie ermöglicht den Entwurf der Welt und den Entwurf des Seienden (als Zuhandenes oder als Gegenständlich-Vorhandenes, je nach dem betreffenden zeitlichen Horizont) innerhalb der Welt. Von diesen Horizonten gelangt das Dasein nach Heidegger, indem es sowohl sich als seine Welt versteht, zu dem in ihnen begegnenden Seienden. Dieses Seiende heißt auch innerweltlich, weil es innerhalb des zeitlichen Horizonts begegnet. Die Struktur des In-der-Welt-seins läuft so nach Heidegger insgesamt auf die ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit des Menschen hinaus. Zeitlichkeit ist nicht das Wissen aller konkreten Verhältnisse der Welt, des Menschen und des Innerweltlich-Seienden. Es geht nur um den apriorischen Horizont des „Vor“ (Zukunft), des „Schon“ (Vergangenheit) und „Sein-bei“ ... (Gegenwart), um die apriorische Vor-angewiesenheit, die Vor-habe, den Vor-griff usw.

Heidegger konstruiert ein ganzes System von Übergängen von der ursprünglichen ekstatischen Zeitlichkeit zur „Weltzeit“ und von dieser zur Innerzeitigkeit des Zuhandenen und letztlich zum „vulgären“ Begriff der Zeitlichkeit. Er schreibt, daß die ursprüngliche „Zeitlichkeit als ekstatisch-horizontale so etwas wie Weltzeit zeitigt, die eine Innerzeitigkeit des Zuhandenen und Vorhandenen konstituiert. Dieses Sei-[79]ende (das Zuhandene und Vorhandene – G. I. P.) 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.“²⁵⁰

Der Übergang von der ekstatischen Zeitlichkeit zur Innerzeitigkeit des Zuhandenen geschieht folgendermaßen: Im besorgenden Umgang mit dem Zuhandenen gelangen wir immer zu diesem, indem wir vom System des Zuhandenen und seiner Anwendungsbewandtnis ausgehen, was die Struktur der erwartenden Wofür- oder Wozu-Beziehung habe. Dabei müsse die Welt immer schon zuvor erschlossen sein. Bei einer solchen Anwendung des Zuhandenen in seiner Bewandtnis sage das Dasein immer – nicht unbedingt hörbar – „dann“ (Zukunft), „damals“ (Vergangenheit) und „jetzt“ (Gegenwart), die den Charakter einer Datierung (aus der konkreten Anwendungsbewandtnis heraus) besitzen. Jedes Jetzt, Damals oder Dann sei nicht nur durch Datierbarkeit gekennzeichnet, sondern auch durch die Struktur der Geeignetheit bzw. Ungeeignetheit. In ihrer Geeignetheit wofür oder wozu offenbare die Zeit die Struktur der Bedeutsamkeit, welche nach Heidegger die Weltlichkeit der Welt konstituiert und als öffentliche Zeit fungiert. „Mit der Erschlossenheit von Welt“, betont Heidegger, „ist Weltzeit veröffentlicht, so daß jedes zeitlich besorgende Sein bei *innerweltlichem* Seienden dieses als ‚in der Zeit‘ begegnendes umsichtig versteht.“²⁵¹ Er beschreibt hier die wesentliche Tatsache, daß der Mensch beim „besorgenden“ Umgang mit dem Zuhandenen, das heißt beim Gebrauch von Werkzeugen, es mit zeitlichen Beziehungen nicht in ihrer abstrakten Form, sondern im Zusammenhang mit den konkreten Tätigkeitsumständen zu tun hat, in ihrer Geeignetheit bzw. Ungeeignetheit, Bedeutsamkeit, mit der konkreten Datierung, die durch den Zusammenhang der Umstände innerhalb der Welt, in der er lebt, bedingt ist. Diese Einstellung zur Zeit geht nach Heidegger dem kontemplativ-theoretischen, abstrakten Zeitverständnis voraus. Und in der Tat, die Zeit ist dem Menschen zunächst in der alltäglichen praktischen Tätigkeit, im Lichte der Umstände und Bedürfnisse dieser Tätigkeit, im Lichte seiner Welt gegeben. In diesem Sinne existieren für jede Art von lebenden Systemen eine eigene „Welt“ und eigene Zeitverhältnisse. Nicht mit seiner Behauptung, daß die Zeitverhältnisse dem Menschen zunächst in ihrer konkreten Bedeutung für seine Tätigkeit gegeben sind, hat Heidegger unrecht, sondern damit, daß er sie subjektivistisch auslegt. In Wirklichkeit sind es die für die praktische Tätigkeit des Menschen bedeutsamen objektiven Zeitverhältnisse des Umweltbereichs, in dessen Rahmen sich seine Lebenstätigkeit abspielt.

²⁴⁸ Ebenda, S. 364.

²⁴⁹ Vgl. ebenda, S. 365 f.

²⁵⁰ Ebenda, S. 420.

²⁵¹ Ebenda, S. 419.

[80] Von der Innerzeitigkeit nimmt nach Heidegger auch die sogenannte „vulgäre“ Zeitauslegung, für welche die Zeit als bloße Abfolge von Momenten des „Jetzt“ – Zukunft ist „Noch-nicht-jetzt“ und Vergangenheit „Nicht-mehr-jetzt“ – erscheint, ihren Ausgang. In der vulgären Interpretation der Zeit werde die Folge der Jetzt als etwas bloß Vorhandenes verstanden. Jedes Jetzt sei ein Durchgangsmoment. Als ununterbrochene Abfolge der Jetzt habe diese Zeit weder Anfang noch Ende, sie sei unendlich und erscheine als unumkehrbare Abfolge der Jetzt. Das vulgäre Zeitverständnis erwachse aus der völligen Inanspruchnahme des Menschen durch die gegenständliche Tätigkeit und verfestige sich durch den nivellierenden, das eigentliche Selbst niederhaltenden und allen ursprünglichen Zugang zu den Sachen verdunkelnden Einfluß der Sphäre des „Man“. Der Mensch hat es nach Heidegger nur mit Seiendem als Gegenständlichem zu tun und sieht daher nicht das Weltganze, sondern lediglich innerweltlich begegnendes Seiendes, das in der Zeit, als endloser, ununterbrochener und nichtumkehrbarer Abfolge der Jetzt, existiert, entsteht und vergeht. Das gesamte philosophische Denken seit Aristoteles war Heidegger zufolge jenem vulgären Zeitverständnis verfallen. Im Horizont des vulgären Zeitverständnisses vergißt der Mensch sich als Selbstheit, ist er an die Gegenwart gefesselt; Vergangenheit und Zukunft erscheinen ihm nicht als seine Möglichkeiten, sondern als „Nicht-mehr-jetzt“ und „Noch-nicht-jetzt“, das heißt im Lichte der Gegenwart. In diesem Horizont erscheint die Welt nicht als Welt des Menschen, sondern als das ihm fremde unendliche Weltall mit seiner ewigen, ununterbrochenen und nichtumkehrbaren Folge der Jetzt, darin der Mensch nur ein Staubkorn ist. Diese uneigentliche Zeitlichkeit ist der Horizont, in dem der Mensch sowohl sich selbst als die Welt unschöpferisch auffaßt. Aber das Dasein – die Sorge – vereinigt Existenzialität, Faktizität und Verfallen: das Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Es erweist sich, daß die eigentliche Zeitlichkeit und ihr Horizont wie auch die uneigentliche Zeitlichkeit mit ihrem uneigentlichen Horizont Momente des Daseins, Möglichkeiten des menschlichen Seins sind, Möglichkeiten, sich als schöpferisches und als unschöpferisches Wesen zu bewähren. So gilt nach Heidegger: „Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseinsganzheit gründet in der Zeitlichkeit.“²⁵²

Heideggers Lehre von der Zeitlichkeit als Grundlage des Menschen und aller Erscheinungsformen seiner Lebenstätigkeit, seine Lehre, daß die Zeitlichkeit der Horizont eines jeden Verständnisses seiner selbst [81] und der Welt durch den Menschen ist, hat in mystisch-idealistischer Gestalt eine Reihe wirklich grundlegender Momente der Zeit als Seinsform lebender Organismen im allgemeinen und des Menschen im besonderen fixiert.²⁵³ Es geht um die Zeitlichkeit als objektive Existenzform lebender materieller Systeme, im Unterschied zur Zeit als Seinsform der anorganischen Natur. Die erste ist so objektiv wie die zweite. Aber ein lebender Organismus lebt in einem bestimmten äußeren Milieu, aus dem er Stoff und Energie schöpft und dem er sich ständig anpassen muß, weshalb auch die Zeitlichkeit des lebenden Organismus untrennbar mit den zeitlichen Vorgängen der – ihm gegenüber – äußeren Welt verbunden ist.

Die Zeitlichkeit der lebenden Organismen darf man nicht als etwas ihnen Äußerliches ansehen. Sämtliche physiko-chemischen und physikalischen Prozesse im Organismus verlaufen nicht einfach „in der Zeit“, sie sind von bestimmten zeitlichen Rhythmen untrennbar. Ja, mehr noch, in gewisser Beziehung ist die Zeitlichkeit ein organisierendes Moment der Prozesse im Organismus. Der lebende Organismus besteht aus den gleichen Elementen wie die Körper der ihn umgebenden Natur, die physiko-chemischen Prozesse in ihm unterliegen den gleichen Gesetzen wie die der anorganischen Welt, aber die Zeit spielt ihm gegenüber eine besondere Rolle. Schon deshalb, weil sie seinen Bewegungen eine bestimmte Gerichtetheit verleiht und auf dieser Grundlage als eine Art interner Regulator wirksam wird. Selbstverständlich lenkt die Zeit alle organismischen Prozesse auf der Grundlage objektiver Gesetze. Uns kommt es aber darauf an, hervorzuheben, daß sie tatsächlich so wirkt, als sei sie eine Selbstheit, organisierendes Prinzip des Lebendigen von seinen einfachsten bis zu seinen kompliziertesten und höchsten Formen. Diese organisierende Funktion der Zeit ist unabdingbar, denn sonst könnte das lebende System seinen Stoffwechsel mit der umgebenden Natur nicht vollziehen, könnte es auch seine Ganzheit nicht bewahren. Das gilt aber nicht für zeitliche Strukturen an und für

²⁵² Ebenda, S. 437.

²⁵³ Vgl. Th. Schwarz, Von Schopenhauer zu Heidegger, a. a. O., S. 173-192.

sich, sondern nur für die Zeit als Existenzform lebender materieller Systeme, welche in einem bestimmten Milieu existieren und im Rahmen bestimmter zeitlicher Rhythmen dieses Milieus (der physikalischen Zeit) mit der Gesamtheit seiner Faktoren in Wechselwirkung stehen. Jede lebende Organismenart besitzt ihr natürliches Milieu, das ihr unorganischer Leib, ihre „Welt“ ist, die sie bewohnt und auf die sie mit ihrer gesamten Struktur und dem Charakter ihrer Lebenstätigkeit angewiesen ist. Die zeitliche Organisation jeder lebenden Organismenart wird letzten Endes von dieser „Welt“, vom Milieu geprägt.

[82] Man darf also die Zeitlichkeit nicht als subjektiv ansehen, nur weil sie sich von der objektiven physikalischen Zeit unterscheidet. Gewiß, wie das Leben insgesamt, nachdem es einmal aus der anorganischen Natur entstanden ist, eine relative Selbständigkeit besitzt, so besitzt auch die ihm eigene Zeiteigenschaft spezifische Besonderheiten, welche nicht auf die physikalische Zeit zurückführbar sind. Im Hinblick darauf halten wir es für zweckmäßig, den Terminus „Zeitlichkeit“ beizubehalten. Äußerst reduktionistisch und der Lösung anstehender Probleme wenig dienlich wäre es, wenn man jede Art von Zeitverhältnissen auf die physikalische Zeit „zurückzuführen“ suchte.

Worin bestehen die qualitativen Unterschiede zwischen der Zeitlichkeit und der physikalischen Zeit?²⁵⁴ Vor allem ist die Zeitlichkeit endlich; nicht in dem Sinne, daß der Organismus in der Zeit endlich ist, sondern in dem, daß die Zeitlichkeit selbst endlich ist. Mit dem Tode des lebenden Organismus verschwindet auch die Zeitlichkeit. Des weiteren ist die Zeitlichkeit nur Systemen eigen, die bloß bei ständigem Stoff- und Energiewechsel mit dem äußeren Milieu auf der Grundlage des Empfangs, der Verarbeitung und der Nutzung von Information zu existieren vermögen. Die Wechselwirkung der Körper der anorganischen Natur vollzieht sich hingegen allein auf Grund der entsprechenden physikalischen und chemischen Gesetze. Die Wechselwirkung der lebenden Systeme mit ihrer Umwelt erfolgt natürlich auch nach den physikalischen und chemischen Gesetzen, aber auf Grundlage der Nutzung von Informationen über das äußere und innere Milieu des Organismus, über seine Bedürfnisse. Da kommt der Zeitlichkeit eine besondere Rolle zu: Die Information ist für den Organismus nur zu einer bestimmten Zeit von Bedeutung, nach seinen jeweiligen Bedürfnissen. Das heißt, daß zu einer bestimmten Zeit eben eine bestimmte Information vorliegen muß – eine, um das sexuelle Bedürfnis zu befriedigen, eine andere, um Durst oder Hunger zu stillen, um Gefahr zu meiden usw. Die Zeit gewährleistet die Wahlmöglichkeit des Organismus bei der Aufnahme und Verarbeitung von Informationen aus dem äußeren und inneren Milieu. Die Zeitlichkeit ist untrennbar von der Nutzung bestimmter, für den Fortbestand lebender Systeme unerläßlicher Informationsprozesse. Lebende Systeme verfügen über eine andere zeitliche Struktur als die Welt der anorganischen Körper. Nur die Ausrichtung sowohl der physikochemischen als auch aller physischen, psychischen und Denkprozesse auf die Zukunft sichert den Bestand, die Existenz, das Sein des Organismus. Das heißt, daß in der Zeitlichkeit die Gegenwart auf der Zukunft-Vergangenheit beruht und nicht einfach die Vergangenheit ablöst, wie es der physikalischen Zeit eigen ist. Diese fundamentale Besonderheit der Zeitlichkeit besitzt außerordentliche Bedeutung für das bereits von W. I. Lenin aufgeworfene Problem, „wie die angeblich überhaupt nicht empfindende Materie sich mit einer Materie verbindet, die aus den gleichen Atomen (oder Elektronen) zusammengesetzt ist, zugleich aber eine klar ausgeprägte Fähigkeit des Empfindens besitzt“.²⁵⁵

Die moderne Wissenschaft zeigt, daß allem Lebendigen eine antizipierende Widerspiegelung zugehört und die aufsteigende Entwicklung des Lebens mit der Entwicklung dieser unauflöslich verknüpft ist: von der antizipierenden Widerspiegelung der umgebenden Wirklichkeit mittels physiko-chemischer Veränderungen im Organismus über die Entstehung und Entwicklung eines speziellen Widerspiegelungssystems, des Nervensystems, bis hin zum Denken und zur wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Organismus bereitet sich darauf vor, Faktoren des äußeren Milieus zu begegnen, die zwar im

²⁵⁴ Siehe S. L. Rubinstein, Mensch und Welt: „Im Prinzip wird die Vorstellung von qualitativ unterschiedlichen Zeitstrukturen nicht nur je nach den qualitativen und strukturellen Besonderheiten der Prozesse in der anorganischen Natur, sondern auch in der organischen Natur, im Leben und weiter beim Menschen namentlich im Geschichtsprozeß bestätigt.“ (In: Woprossy filosofii, 8/1969, S. 131)

²⁵⁵ W. I. Lenin, Materialismus und Empirio-kritizismus, in: Werke, Bd. 14, S. 37 f.

Augenblick nicht wirksam sind, mit denen aber in der Zukunft zu rechnen ist. Dabei handelt es sich stets um Faktoren, die mit seinen Bedürfnissen in Zusammenhang stehen. Die Zeitlichkeit erweist sich tatsächlich als eigentümlicher „Horizont“ des Organismus, in dem sich seine Informiertheit über das äußere Milieu und über sich selbst, über seine und des äußeren Milieus Zukunft ausdrückt. Und worauf es besonders ankommt: In der Zeitlichkeit läßt sich die Information des Organismus über seine Zukunft von der Information über die Zukunft des äußeren Milieus nicht trennen und umgekehrt. Sofern die Zukunft das Gebiet des Möglichen darstellt, ist die Zeitlichkeit wirklich der „Horizont“, in dem die Information des Organismus über sich selbst als mögliche Zukunft und zugleich über das äußere Milieu in seiner Möglichkeit, ausgehend von der Zukunft des lebenden (und des sozialen) Systems, enthalten ist.²⁵⁶

Die antizipierende Widerspiegelung im Denken unterscheidet sich von der antizipierenden Widerspiegelung, die der Tierpsyche eigen ist. Vor allem muß man bedenken, daß die psychische antizipierende Widerspiegelung als Funktion eines speziellen Systems mit den niederen Stufen der antizipierenden Widerspiegelung genetisch verbunden ist und der Befriedigung der biologischen Bedürfnisse des Organismus dient. Deshalb ist die Antizipation auf der Grundlage von Signalen hier gering, die Zukunft ist von der Gegenwart zeitlich wenig entfernt. Des weiteren trägt die antizipierende Widerspiegelung in der Tierpsyche hauptsächlich einen reproduktiven Charakter, die Zukunft wird als Wiederholung dessen reflektiert, was schon in der Vergangenheit [84] gewesen ist. Das Denken ist die höchste, die soziale Form der antizipierenden Widerspiegelung. Hierbei dient die antizipierende Widerspiegelung nicht mehr schlechthin den Bedürfnissen des Organismus, sie dient der Befriedigung der sozialen Bedürfnisse. Aber diese „Lostrennung“ der antizipierenden Widerspiegelung des Gehirns von den körperlichen Bedürfnissen muß man richtig verstehen. Das Gehirn als das Organ des Denkens, der sozialen Widerspiegelung ist ein Teil des Organismus als biologischen Systems und selber ein biologisches Organ. Daher dient es den Bedürfnissen des Organismus. Insofern beim Menschen aber die Befriedigung der Bedürfnisse durch die Einbeziehung in die gesellschaftliche Tätigkeit erfolgt, rezipiert das menschliche Gehirn, indem es eine eigentümliche „Übertragung“ vornimmt, die sozialen Bedürfnisse als biologische. Indem das Denken, ausgehend von den sozialen Bedürfnissen, die äußere Wirklichkeit, die Natur, die Gesellschaft und die Zukunft des Menschen antizipierend abbildet, kann es der Gegenwart sehr weit vorausseilen. Der genetische Zusammenhang zwischen der antizipierenden Widerspiegelung auf dem Gebiet des Denkens und den niederen Ebenen der antizipierenden Widerspiegelung im Organismus und in der Psyche bewirkt, daß die Zeitlichkeit die Ausrichtung des Denkens auf die Zukunft unbewußt bestimmt.

Weiter zeichnet sich die antizipierende Widerspiegelung der Außenwelt und des Menschen selbst durch das – bewußte und unbewußte – Denken auch noch dadurch aus, daß sie nicht nur reproduktiv, sondern produktiv, schöpferisch ist. Das erklärt sich aus dem spezifischen Charakter der Tätigkeit, die das Wesen des Menschen ausmacht: der gesellschaftlichen Arbeitstätigkeit. Als soziales Wesen ist der Mensch sein eigenes Produkt. Die Tätigkeit des Menschen besteht darin, Gegenstände zu schaffen, die die Natur nicht hervorbringt. Diese erscheinen als vergegenständlichte Wesenskräfte des gesellschaftlichen Menschen. Auf der Grundlage dieser schöpferischen Tätigkeit gestaltet auch das antizipierende Denken ideell eine neue gegenständliche Welt als Voraussetzung für den Prozeß der materiellen Tätigkeit, denn es spiegelt die zukünftige Welt in bezug auf den Menschen wider. Zutreffend hat Heidegger einen Mangel der Philosophie Kants und der ganzen sogenannten Metaphysik hervorgehoben, daß sie nämlich das Denken außerhalb der Zeitlichkeit betrachteten. Tatsächlich ist das Denken eine Form der „Erschlossenheit“, deren Grundlage die Zeitlichkeit bildet. Aber Heidegger selbst hat die Zeitlichkeit des Daseins von der Zeitlichkeit alles Lebendigen losgelöst, während doch die Zeitlichkeit, die das Denken durchzieht, zwar eine qualitativ neue [85] Stufe der antizipierenden Widerspiegelung verkörpert, zugleich aber die vorhergehenden Evolutionsstufen fortsetzt.

²⁵⁶ Vgl. P. K. Anochin, Methodologische Analyse von Kernproblemen des bedingten Reflexes, in: Philosophische Fragen der Physiologie der höheren Nerventätigkeit und der Psychologie, Moskau 1963 (russ.); ders., Die psychische Form der Widerspiegelung der Wirklichkeit, in: Die Leninsche Widerspiegelungstheorie und die Gegenwart, Moskau-Sofia 1969, S. 130 bis 136 (russ.).

Aus den weiter oben angeführten Besonderheiten der Zeitlichkeit ergibt sich, daß ihre verschiedenen Modi Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart eine relative Selbständigkeit gegeneinander besitzen können. Dementsprechend werden auch die „Horizonte“ verschieden sein.

Da, wo in der Zeitlichkeit die Zukunft bestimmend ist, werden sowohl die Vergangenheit als auch die Gegenwart von diesem schöpferischen „Horizont“ erhellt, vom Zukünftigen und Möglichen durchdrungen. Wo hingegen als das führende Moment der Zeitlichkeit die Gegenwart auftritt, da ist auch der „Horizont“ ein unschöpferischer. Und dies bedeutet Fesselung des Menschen an Gegenwärtige, Vorhandene, Wirkliche, was wiederum echte Wahl, Freiheit und Entscheidungsfindung ausschließt. Der Fehler Heideggers besteht nicht darin, daß er vom Vorhandensein verschiedener „Horizonte“ der Zeitlichkeit spricht, sondern darin, daß er die schöpferische und die unschöpferische Haltung des Menschen zur Welt letztlich aus den verschiedenen Zeitlichkeitsektasen des Individuums erklärt, das heißt das Soziale auf das Individuelle reduziert. Außerdem ignoriert Heidegger die Tatsache, daß Schöpferisches und Unschöpferisches in der Tätigkeit des Menschen untrennbar miteinander verknüpfte Momente sind. Jede Tätigkeitsebene ist mit der Verwendung eines schon fertig vorliegenden Systems von Mitteln und Methoden verbunden, die Produkte vergangenen und gegenwärtigen Schöpfungstums sind. Dementsprechend sind auch die unterschiedlichen „Horizonte“ der Zeitlichkeit notwendig.

Schließlich will Heidegger mit seiner Auffassung von der Zeitlichkeit als dem ursprünglichen „Horizont“ alles Seinsverständnisses die Vernunft, das logische Denken, ja die wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt – die angeblich untrennbar mit dem vulgären Zeitverständnis als Abfolge der Jetzt verbunden sein sollen, das heißt von einem vorgeblich „uneigentlichen“ Horizont ausgehen – in Mißkredit bringen. Er ist bestrebt, dergestalt dem Irrationalen zum Sieg zu verhelfen und den Vorrang der unbewußten „Erschlossenheit“, der ekstatischen Zeitlichkeit vor der sinnlichen Anschauung und dem theoretischen Denken zu begründen, als ob diese ein verkehrter, entfremdeter Ausdruck des ursprünglichen schöpferischen Wesens des Menschen wären.

[86]

Philosophie und Einzelwissenschaft. Besonderheiten der philosophischen Erkenntnis

Die fehlerhafte Konzeption des Irrationalismus ist in der Heideggerschen „Begründung“ der Philosophie und der Wissenschaft besonders klar zutage getreten. Zu Recht kritisiert Heidegger den Positivismus wegen der Reduzierung der Philosophie auf die Logik. „Das Denken über das Denken“, schreibt er, „hat sich im Abendland als ‚Logik‘ entfaltet. Sie hat besondere Kenntnisse über eine besondere Art des Denkens zusammengebracht. Diese Kenntnisse der Logik werden erst in allerjüngster Zeit wissenschaftlich fruchtbar gemacht und zwar in einer besonderen Wissenschaft, die sich ‚Logistik‘ nennt. Sie ist die speziellste aller Spezialwissenschaften. Die Logistik gilt jetzt vielerorts, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon als die einzig mögliche Gestalt der strengen Philosophie, weil ihre Ergebnisse und ihr Verfahren sogleich einen sicheren Nutzen für den Bau der technischen Welt abwerfen. Die Logistik beginnt daher heute in Amerika und anderswo als die eigentliche Philosophie der Zukunft die Herrschaft über den Geist zu übernehmen.“²⁵⁷ Als Gegengewicht gegen den Positivismus und den Neukantianismus, die die Philosophie auf Erkenntnistheorie einschränken, bietet Heidegger eine bestimmte Art von Ontologie, die er der Gnoseologie entgegensetzt, auf.

Bei der Entgegensetzung von Ontologie und Gnoseologie geht Heidegger nach folgenden Hauptlinien vor: a) er statuiert einen radikalen Unterschied zwischen Sein und Seiendem und läßt den Zugang zum Sein nur jenseits der Erkenntnis des Seienden möglich sein; b) er kritisiert die „Metaphysik“, das heißt die gesamte westeuropäische Philosophie, weil sie Seiendes und Sein verwechselt habe; c) er stellt die Philosophie der wissenschaftlichen Erkenntnis, das sogenannte „wesentliche Denken“ der Vernunft entgegen.

Alles Seiende werde vom Sein her bestimmt und nicht umgekehrt. Dabei walte aber keinerlei Kausalbeziehung²⁵⁸: „Sein verläuft nicht und nie in kausalem Wirkungszusammenhang.“²⁵⁹ Nie könne das Sein in den Rahmen des von der herkömmlichen Erkenntnistheorie unter-[87]stellten Subjekt-Objekt-Gegensatzes gespannt werden. „Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden vor- und herstellen.“²⁶⁰ Deshalb würde auch die Erkenntnis des Seienden nichts für das Verständnis des Seins erbringen. „Denn das viel berufene besondere Seiende kann sich *als ein solches* uns nur *eröffnen*, wenn wir und je nachdem wir schon im vorhinein das Sein in *seinem* Wesen verstehen.“²⁶¹ Das Sein ist unerkennbar, denn Erkenntnis kann nach Heidegger nie über das Seiende hinausgehen. Wie T. I. Oiserman zutreffend bemerkt hat, setzt Heidegger das wissenschaftliche Wissen herab, vertritt er eine agnostizistische Konzeption.²⁶² Heidegger aber hält sich nicht für einen Agnostiker: Zwar ist das Sein der sinnlichen und rationalen Erkenntnis unzugänglich, aber im Verstehen ist es „erschlossen“.

Doch warum kann nach Heideggers Meinung das Sein nicht erkannt werden? Erkennen, überlegt Heidegger, heißt Anschauen, Vorstellen. So wurde das Erkennen im westeuropäischen philosophischen Denken stets aufgefaßt. Das menschliche Erkennen ist endliches Erkennen, folglich ist es endliches Anschauen. Unendliches Erkennen wäre göttliches Anschauen. Das göttliche Erkennen als unendliches schafft das Anzuschauende. Das endliche menschliche Erkennen schafft kein Anzuschauendes, es ist Wahrnehmung des Vorhandenen, Vorstellung; das Seiende tritt auf als „Gegenstand“. Das Denken ist ebenfalls Vorstellung, aber allgemeine Vorstellung der Vorstellung. Im Unterschied zur Vorstellung, zur Anschauung, die rezeptiv ist, ist das Denken spontan. Zugleich hängt das Denken aber von der Anschauung, der Sinnlichkeit ab, auf die es angewiesen ist. Das Denken bezieht sich vermittelt auf den Gegenstand, es ist diskursiv. Das göttliche Anschauen bedürfte des Denkens nicht. Das endliche menschliche Anschauen bedarf der Vermittlung durch das Denken, denn der

²⁵⁷ M. Heidegger, Was heißt Denken?, a. a. O., S. 10.

²⁵⁸ M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, a. a. O., S. 16.

²⁵⁹ M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, S. 42 f.

²⁶⁰ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 45.

²⁶¹ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, a. a. O., S. 65.

²⁶² Vgl. T. I. Oiserman, Zur Kritik der Heideggerschen Konzeption der Philosophie, in: Filossofskije nauki, 4/1970, S. 115-123.

gegenstehende Gegenstand ist eine Einheit von Sinnlichkeit und Verstand (Denken). So ist die Erkenntnis als Einheit von Sinnlichkeit und Denken Vorstellung, sie stellt das Erkannte, das Objekt vor sich. Aber solch eine Beziehung ist nur zum Seienden möglich. Anders verhält es sich mit dem Sein. Das Dasein gehört dem Sein an, es vermag sich nicht dem Sein als seinem Gegenstand entgegenzustellen. Das heißt nicht, daß das Seiende Gegenstand ist. Auch das Seiende tritt als Gegenstand nur in der Vorstellung auf. Um aber, überlegt Heidegger, das Seiende als Gegenstand vorzustellen, muß man schon vorher eine entsprechende Gerichtetheit, das heißt schon ein bestimmtes Verständnis besitzen, das damit der Erkenntnis vorausgeht. Der Gegenstand ist nur Gegenstand der Erkenntnis und existiert nicht außerhalb [88] der Erkenntnis, aber das Seiende hängt nicht von der Erkenntnis, nicht vom Subjekt ab. Heidegger folgt hier ganz der Kantschen Fragestellung: Die Dinge hängen in ihrer Existenz nicht vom Subjekt ab, aber die Gegenstände sind Produkte der Sinnlichkeit und des Verstandes. Die Erkenntnis schafft den Gegenstand, nicht aber das Ding an sich. Doch im weiteren geht Heidegger nicht mehr mit Kant konform. Das Sein sei der Erkenntnis unzugänglich, weil das Erkennen Vorstellen sei, das heißt es vergegenständliche das zu Erkennende und stelle es dem Subjekt entgegen, wodurch das Sein als Sein verhüllt, verborgen werde. Das Sein erheische, um erfaßt zu werden, ein besonderes „Denken“.

Im Grunde setzt Heidegger die Frage, in welchem Verhältnis Bewußtes und Unbewußtes im Denken zueinander stehen, an Stelle der Frage, welches die Besonderheiten der philosophischen Erkenntnis (und ihres Gegenstandes) sind und in welchem Verhältnis sie zur einzelwissenschaftlichen Erkenntnis steht. Nachdem Heidegger die Vernunft mit ihrem logischen und kategorialen Aufbau dem unbewußten Denken entgegengestellt hatte, mußte er zum aprioristischen Irrationalismus abgleiten.

Heideggers ständig wiederholte Behauptung, daß das Sein – das Objekt der Philosophie – nicht als vorhandener Gegenstand gegeben sein könne und daß die Subjekt-Objekt-Beziehung auf diesem Gebiet unanwendbar sei, weil der Mensch selbst innerhalb des Seins stehe, mit dem Sein eins sei, birgt ein reales Problem, das er wohl angeschnitten, aber nicht zu lösen vermocht hat. Es geht um das Problem des Gegenstandes und damit der Spezifik philosophischer Erkenntnis. Ohne Zweifel hat Heidegger recht, wenn er behauptet, daß das „Sein“ als möglicher Gegenstand der Philosophie uns nicht in dem gleichen Sinne gegeben ist wie der Gegenstand einer bestimmten Einzelwissenschaft. Es gibt auch keinen Zweifel, daß der Mensch dem „Sein angehört und er diesem nicht als einem ihm gleichsam „äußeren“ Objekt gegenübertritt kann.

Im Hinblick auf die Frage nach der Spezifik philosophischer Erkenntnis sei noch folgendes bemerkt: Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist die Welt als ein Ganzes, das weder einer Einzelwissenschaft noch allen Einzelwissenschaften zusammen genommen zugänglich ist, also die Welt von seiten ihrer Einheit und der Gesetze ihres Seins. Als solcher ist er nicht in dem gleichen Sinne wie die Gegenstände der Einzelwissenschaften gegeben. Hier besteht nicht nur ein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied. Der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis würde sich ein solcher Gegenstand [89] prinzipiell entziehen. Allein die Philosophie ist imstande, diese sich der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis entziehende Wirklichkeit zu erfassen. Die Art und Weise, wie die Philosophie sozusagen von „innen“ her an die Welt herangeht, wird durch die Frage nach dem Verhältnis von Bewußtsein und Materie, der Grundfrage der Philosophie, markiert. Der Aufbau des theoretischen Weltbildes, des Systems der Eigenschaften und Gesetze der Welt erfolgt – auf der Basis der Grundfrage der Philosophie – durch die Verallgemeinerung der empirischen und wissenschaftlichen Kenntnisse. Diese Methode, ein theoretisches Weltmodell aufzubauen, erlaubt es, sich auf die Angaben der Erkenntnis und der Praxis zu stützen, sie aufzunehmen, aber dabei nicht sklavisches von ihnen abhängig zu sein, also die relative Selbständigkeit der philosophischen Erkenntnis zu wahren. In folgendem kommt sie zum Ausdruck: 1. in der Spezifik der philosophischen Kategorien, die ontologisch-gnoseologischer Natur sind (da in ihnen ja das Objekt über die Grundfrage der Philosophie widerspiegelt wird) und eine eigentümliche Einheit von Einzelem und Allgemeinem (Materie, Bewegung, Raum und Zeit, Kausalität, Notwendigkeit, Zufälligkeit usw.) verkörpern; 2. in der Spezifik der philosophischen Erkenntnis, die stets ein und denselben Gegenstand hat. Was nicht bedeutet, daß die Philosophen der Vergangenheit ein und dieselben Probleme behandelt hätten. Aber der Erkenntnisgegenstand ist im wesentlichen gleich

geblieben. Daher rührt ja die Beständigkeit und Wiederkehr der Themen in der Geschichte der Philosophie.²⁶³ Das philosophische Denken trägt in gewisser Weise spekulativen Charakter. Es repräsentiert eine eigentümliche Einheit aus faktischen (Daten der Wissenschaft und der empirischen Erkenntnis) und logisch-wahrscheinlichen (mutmaßlichen) Momenten. Seine Beweisführung kann nicht im Experiment oder durch eine einzelwissenschaftliche Theorie verifiziert werden und stellt oft eine Selbstbegründung dar. Doch diese und andere Besonderheiten der philosophischen Erkenntnis, die durch Besonderheiten ihres Gegenstandes bedingt sind, stehen in gar keinem Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von bewußtem und unbewußtem Denken. Bei aller Erkenntnis, ob einzelwissenschaftlicher, philosophischer oder künstlerischer, bildet das Denken eine Einheit von Bewußtem und Unbewußtem.

Nachdem Heidegger die gegenseitige Ausschließung von Philosophie und wissenschaftlicher Erkenntnis statuiert hat, stellt er der sogenannten Metaphysik, worunter er die gesamte „abendländische“ Philosophie von Platon und Aristoteles bis auf seine Zeitgenossen versteht, seine Philosophie entgegen.

[90] Die Hauptbesonderheit der Metaphysik besteht nach Heidegger darin, daß sie das Sein des Seienden, das Seiende als Seiendes, und nicht das Sein selbst denke. Sie nenne wohl das Sein, identifiziere es aber stets mit dem Sein des Seienden. Die Aussagen der Metaphysik durchherrschte seit ihren Aufkommen eine vollständige Vermengung von Seiendem und Sein.²⁶⁴ Nach Heidegger beruhe dies nicht etwa auf einem Denkfehler, einem Irrtum der Philosophen. Vielmehr habe hier das Sein selbst gewirkt. Die Metaphysik sei das „Geschick“ des Seins. Sie stelle sich das Sein als das „Seiende im allgemeinen“ und als ein „höchstes Seiendes“ vor, aus dem alles übrige Seiende abgeleitet werde.²⁶⁵ Somit denke die Metaphysik eigentlich nicht das Sein, sondern das Seiende als Seiendes: „Als Metaphysik ist sie von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen.“²⁶⁶ Da die Metaphysik nun aber das Sein mit dem Seienden verwechsle, übertrage sie das auf das Sein, was sie dem Seienden als Seiendem insgesamt zuschreibe. Dabei sei das Denken der Metaphysik ein „vorstellendes“ Denken, das sich vom „wesentlichen“ radikal unterscheide.

Das Werden der Metaphysik in der altgriechischen Philosophie könne kurz als die Bewegung von dem „anfänglichen Denken“, das sich noch nicht vom Sein sondert, noch nicht von der Subjekt-Objekt-Beziehung ausgeht, zu demjenigen Denken, das sich dem Sein gegenübersteht, vorgestellt werden. Das Denken werde Repräsentation, Vorstellung und das Sein das Gegen-stehende bzw. der Gegenstand. Dieser Vorgang ist nach Heidegger mit einer Veränderung des Inhalts des Logos in der altgriechischen Philosophie verbunden. Zunächst bedeutete Logos „Rede“, nicht Aussage. Der Logos als Rede „läßt etwas sehen ..., nämlich das, worüber die Rede ist ... Die Rede, ‚läßt sehen‘ ... von dem selbst her, wovon die Rede ist.“²⁶⁷ Zwischen der Rede und dem, wovon die Rede ist, gibt es kein Denken als etwas Vermittelndes, das heißt die Rede ist nicht – wie die Sprache – Ausdruck des Denkens, sondern gewissermaßen das Denken selbst. Es ist Denken des Seins, nicht Denken über das Seiende, über das Gegenständliche. Der Logos ist das Sagen, „darin das Sein sich zur Sprache bringt“.²⁶⁸ Das unmittelbare Zur-Rede-Kommen des Seins drücke sich in der Wahrheit als Unverborgenheit des Seins aus. Deshalb trete die Wahrheit hier noch nicht als Eigenschaft einer Aussage auf.

Die Entstehung der Metaphysik geht nach Heidegger damit einher, daß sich diese Seiten voneinander absonderten. Dies kam in der Platonschen Schule zum Abschluß und beinhaltete drei Momente: 1. die Verwandlung des Seins in eine Idee, 2. die Verwandlung des [91] Logos, der Rede in die Aussage, 3. die Verwandlung der Wahrheit aus der Unverborgenheit in die Richtigkeit, in eine Eigenschaft der Aussage. Die Verwandlung des Seins in eine Idee bedeutete, daß sich das Sein verbirgt, durch das Seiende ersetzt wird, denn das Sein beginnt als etwas ständig Vorhandenes (Substanz) zu erscheinen. Gleichzeitig damit verliert auch der Logos sein primäres Wesen. Aus der irrationalen Rede verwandelt

²⁶³ Vgl. zu dieser Frage T. I. Oiserman, Probleme der Philosophie und der Philosophiegeschichte, a. a. O.

²⁶⁴ Vgl. M. Heidegger, Holzwege, a. a. O., S. 325.

²⁶⁵ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 19; ders., Kants These über das Sein, Frankfurt a. M. 1963, S. 9.

²⁶⁶ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 20.

²⁶⁷ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 32.

²⁶⁸ M. Heidegger, Kants These über das Sein, a. a. O., S. 35.

er sich in die Aussage, das logische Denken wird Ratio. Das ursprüngliche Denken kannte nach Heidegger den Begriff nicht. Nun wurde es begrifflich, nahm die Form der Aussage als Verbindung von Subjekt und Prädikat an. Es entstand die Logik, die Wissenschaft vom Logos, vom logischen Denken. Die Lehre vom Denken wird zur Logik, in der Geschichte der Metaphysik wächst die Macht des Logischen derart, daß das Logische bei Hegel zur absoluten Form der Wahrheit erklärt wird. Der Logos ist Aussage, die verschiedenen Arten des als Seinsbestimmungen ausgesagten Seienden werden Kategorien. Die Lehre vom Sein und von den Bestimmungen des Seienden wird zu einer Lehre, die die Kategorien und ihre Ordnung untersucht. Innerhalb der Metaphysik wird die Lehre von den Kategorien Ziel und Zweck der Ontologie.²⁶⁹ So ist die Verwandlung des Seins in eine Idee, des Logos aus der Rede ins logische Denken und damit die Entstehung einer Beziehung zwischen ihnen als zwischen vorhandenen ein Abfall von der ursprünglichen Einheit des Seins und des ursprünglichen Denkens.²⁷⁰ Die Metaphysik ist nach Heidegger auch wesentlich dadurch charakterisiert, daß sie das Denken als vorstehend, logisch begründet und beweiskräftig betrachtet. Die Herrschaft des logischen Denkens in der Philosophie sichernd, wäre sie stets bestrebt gewesen, die Philosophie zu einer Wissenschaft, das heißt zu einem theoretischen System, das alles aus höchsten Ursachen und Gründen ableitet, werden zu lassen. Die Entwicklung der Metaphysik sei mit einer immensen Zunahme der Macht des Denkens bei gleichzeitiger Verstärkung der Seinsvergessenheit verbunden gewesen. In der Philosophie der Neuzeit sei dann das Problem der Methode endgültig ins Zentrum gerückt.

Die Herrschaft des logischen Denkens wäre in der Metaphysik vor allem im Verständnis des Seins zum Ausdruck gekommen. Das Sein sei als ein Allgemeines gedacht worden²⁷¹, als ein von allem Einzelnen und Besonderen des Seienden abgezogenes Abstraktum. Womit man, urteilt Heidegger, die Inhaltlichkeit des Seins ignoriert habe. Da der Begriff „Sein“ von höchster Allgemeinheit ist, sei er von der Metaphysik als undefinierbar betrachtet worden. In der metaphysischen Auslegung des Seins als eines allgemeinen werde nichts über das Sein [92] selbst, sondern nur etwas über die Weise gesagt, in der die Metaphysik den Seinsbegriff denke: Die Metaphysik denke ihn in der Weise des alltäglichen Denkens und Verallgemeinerns. Das Sein erscheine lediglich als ein Wort („ist“). In der Tat: „Das Sein ist“, wie Heidegger schreibt, „zumal das Leerste und das Reichste, zumal das Allgemeinste und das Einzigste, zumal das Verständlichste und allem Begriff sich Widersetzende, zumal das Gebrauchtste und doch erst Ankünftige, zumal das Verlässlichste und das Abgründigste, zumal das Vergessenste und das Erinnerndste, zumal das Gesagteste und das Verschwiegenste.“²⁷² Dieser Widerspruch sei kein logischer, sondern ein Widerspruch des Seins selbst.²⁷³ Der gesamte positive Inhalt des Seins wäre der Metaphysik verlorengegangen, ihrer rationalen Einstellung zum Opfer gefallen. Ein Vorgang, der schließlich die Frage nach dem Sein der Vergessenheit überantwortet habe.

Die Eigenart der philosophischen Verallgemeinerung hat Heidegger absolut nicht verstanden. Im Unterschied zur formallogischen und auch zur einzelwissenschaftlichen Verallgemeinerung, die das Objektiv-Allgemeine in den Gegenständen ohne jeden Bezug zum Subjekt aufdeckt, erfolgt die philosophische Verallgemeinerung auf der Basis der Grundfrage der Philosophie. Diese Verallgemeinerung vollzieht sich wohl nach den Gesetzen der Logik, sie kann objektiv und in diesem Sinne der einzelwissenschaftlichen Verallgemeinerung ähnlich sein, aber sie erfolgt immer durch das Prisma der jeweiligen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Heidegger hat nicht begriffen, daß die philosophische Verallgemeinerung ontologischen und gleichzeitig gnoseologischen Charakter trägt, daß in den philosophischen Kategorien ontologische und gnoseologische Momente untrennbar voneinander sind. So gelangt er dazu, die Ontologie der Gnoseologie entgegenzustellen, die Gnoseologie zu verwerfen und zugleich das logische wie das wissenschaftliche Denken überhaupt aus der Philosophie zu verbannen, da sie – wie er meinte – jede Möglichkeit der Seinserfassung ausschließen.

²⁶⁹ M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, a. a. O., S. 142.

²⁷⁰ Ebenda, S. 144 f.

²⁷¹ M. Heidegger, Nietzsche, 2. Aufl., Pfullingen 1961, Bd. II, S. 209 f.; ders., Einführung in die Metaphysik, a. a. O., S. 58; ders., Sein und Zeit, a. a. O., S. 2-4.

²⁷² M. Heidegger, Nietzsche, Bd. II, a. a. O., S. 253.

²⁷³ Ebenda, S. 247-255; ders., Einführung in die Metaphysik, a. a. O., S. 41-70.

Die Grundprämisse von Heideggers Auffassung besteht darin, daß die eigentliche Philosophie eine ursprüngliche Einheit von Sein und Denken als das Primäre ansetzen und die Subjekt-Objekt-Beziehung als abgeleitet, ja als eine verkehrte Weise des Herangehens ans Sein betrachten müsse, ersetze sie das Sein doch generell durch Seiendes, Vorhandenes, Gegenständliches. So mußte die Heidegger-sche Seinskonzeption unfruchtbar bleiben. Über das Sein vermag sie nichts Positives zu sagen, das Sein bekommt etwas Rätselhaftes, Geheimnisvolles, Sakramentales und Unaussprechliches. Nachdem Heidegger das logi-[93]sche Denken und die wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt, weil sie angeblich verhindern, das Problem des Seins auch nur zu stellen, verworfen und sein „anfängliches“ Denken jeder realen Wissensquelle beraubt hat, ist er gezwungen zu postulieren, daß es das Sein schon a priori denke. Es ist klar, daß ein solches „Denken“ keinerlei Wissen erbringt, und nicht zufällig ist es bei Heidegger inhaltsleer. Die außerordentliche Nebulosität und Gewaltsamkeit seiner sprachlichen Konstruktionen kommen nicht von ungefähr: Dahinter verbirgt sich Leere. So hat Heidegger zwar die Gnoseologisierung der Philosophie bekämpft, richtig die Eigenständigkeit des Gegenstands der Philosophie und der philosophischen Erkenntnis betont sowie auch einige Besonderheiten des unbewußten Denkens vermerkt, doch zu gleicher Zeit hat er alle diese Momente mystifiziert: Mystisch faßt er das Sein auf, mystisch ist sein „Denken des Seins“ und völlig entstellt ist das Verhältnis, in dem das „Verstehen“ gemäß dem „ursprünglichen“ oder v „wesenhaften“ Denken zum logischen Denken und auch zur wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt steht.

Die Metaphysik mit ihrer Seinsvergessenheit und ihrem Voranstellen des Seienden ist nach Heidegger die Grundwissenschaft der Neuzeit. Das Wesen der Metaphysik, die alle Seiten der modernen Gesellschaft durchdringe, bestehe in der subjektivistischen, aggressiven Haltung des Menschen zu den Naturkräften, in seinem Streben nach Herrschaft über die Natur. Das Denken der Metaphysik sei ein auf die Beherrschung der gegenständlichen Welt gerichtetes Rechnen, Kalkulieren, Planen. Die Metaphysik gehe vom exakten, beweisenden Denken aus und präsentiere sich als Logik und Methodologie der modernen Wissenschaft. Die Naturwissenschaft der Neuzeit sei bei der Erforschung der einzelnen Bereiche der gegenständlichen Wirklichkeit vom Geiste der Metaphysik durchdrungen. Diese Wechselbeziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft aber ist nach Heidegger verderblich, da die gegenständliche Tätigkeit untrennbar von der Seinsvergessenheit und deshalb bodenlos sei. Als Subjekt trete der Mensch im Zusammenwirken mit anderen Menschen auf, büße dabei seine schöpferische Individualität ein und werde versklavt, versklavt durch die gegenständliche Tätigkeit und die von ihm vergegenständlichte Welt in der Sphäre der Massenproduktion, der Massenkonsumformen, der modernen Verkehrs- und Kommunikationsformen, der modernen Massenkultur, durch den kollektiven, produktionsartigen Charakter der wissenschaftlichen Tätigkeit wie durch die künstlerische Tätigkeit für den Bedarf des Massenkonsumenten, durch die Tätigkeit in den gesellschaftlichen und staatlichen Massenorganisationen usw. Wo die Metaphysik herrsche, da werde die Philosophie „allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit ‚Philosophie‘.“²⁷⁴ Die Herrschaft der Philosophie, der Ethik, der Ästhetik usw. als Lehren, so behauptet Heidegger, „beruht, und das vor allem in der Neuzeit, auf der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit ... Diese (die Öffentlichkeit – G. I. P.) selbst ist aber die metaphysisch bedingte, weil aus der Herrschaft der Subjektivität stammende Einrichtung und Ermächtigung der Offenheit des Seienden in die unbedingte Vergegenständlichung von allem. Darum gerät die Sprache in den Dienst des Vermittelns der Verkehrswege ... So kommt die Sprache unter die Diktatur der Öffentlichkeit ... Die überall und rasch fortwuchernde Verödung der Sprache ... kommt aus einer Gefährdung des Wesens des Menschen.“²⁷⁵

Wie soll sich nun nach Heidegger die wirkliche Beziehung zwischen Philosophie und Wissenschaft gestalten? Im Gegensatz zur Metaphysik, die danach trachtete, wissenschaftliche Philosophie zu sein, lasse sich die eigentliche Philosophie – und das ist bei Heidegger nur seine eigene – absolut nicht mit Wissenschaftlichkeit vereinbaren. Scharf verurteilt Heidegger das Bemühen der Philosophie, ihre Existenz vor den Wissenschaften dadurch zu rechtfertigen, „daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt“. Dieses Bemühen sei die Preisgabe des Denkens. „Das Sein als das Element des

²⁷⁴ M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947, S. 58.

²⁷⁵ Ebenda, S. 58 f.

Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. Die ‚Logik‘ ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung. Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen Maß. Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wie weit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben. Schon lange, allzu lang sitzt das Denken auf dem Trockenen.“²⁷⁶

In „Sein und Zeit“, wo es Heidegger noch tunlich schien, Überlegungen über die wissenschaftliche Philosophie²⁷⁷ anzustellen, hielt er das Bestehen eines ganzen hierarchischen Systems von regionalen Ontologien für notwendig; sie sollten dazu dienen, die ontologischen Fundamente der Einzelwissenschaften auszuarbeiten. Die ontologischen Fundamente der speziellen Wissenschaften können, behauptete er, nie „aus dem empirischen Material hypothetisch erschlossen werden“. Vielmehr seien sie immer schon „da“, wenn „empirisches Material auch nur *gesammelt* wird“. Deshalb postulierte er: „Der ‚Apriorismus‘ ist die Methode jeder wissenschaftlichen Philosophie, die sich selbst versteht.“²⁷⁸ Die regionalen Ontologien ihrerseits setzen [95] ein dem Dasein stets a priori eigenes „Seinsverständnis“ voraus, dessen Erhellung der existenzialen Analytik, der Fundamentalontologie obliegt.

Das apriorische Seinsverständnis geht also sowohl den regionalen Ontologien als auch der wissenschaftlichen Erkenntnis voraus. Deshalb glaubt Heidegger, daß die Wissenschaft dazu da sei, nur bereits „Entdecktes“ zu bearbeiten. Damit wird verständlich, daß die wissenschaftliche Erkenntnis seiner Ansicht nach keine Widerspiegelung der Außenwelt ist. Die Wissenschaft sei ein „Verhalten“, ein „Modus des Daseins“.²⁷⁹ Und weiter: „im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt“.²⁸⁰

Jede Wissenschaft untersuche ein bestimmtes Gebiet des Seienden. Doch das Wesen des entsprechenden Gebietes bleibe der jeweiligen Wissenschaft unzugänglich. Keine Wissenschaft vermöge mit eigenen Mitteln sich ihre Grundprinzipien zu begründen: „Alle Aussagen der Physik sprechen physikalisch. Die Physik selbst ist kein möglicher Gegenstand eines physikalischen Experimentes. Dasselbe gilt von der Philologie. Als Theorie der Sprache und Literatur ist sie niemals ein möglicher Gegenstand philologischer Betrachtung. Das Gesagte gilt für jede Wissenschaft.“²⁸¹ Die Grundsätze der Wissenschaft, zum Beispiel der Grundsatz der Kausalität, können nicht durch Erfahrung bewiesen werden, „insofern ein Grundsatz seinem Wesen nach niemals empirisch beweisbar ist“.²⁸² Wie alle bürgerlichen Philosophen hat Heidegger kein Verständnis für die gesellschaftliche Praxis und geht daher nicht über das Experiment hinaus: Wenn die Grundsätze der Wissenschaft nicht im Experiment bewiesen werden können, so heiße das, sie seien unbeweisbar. Das gilt nach Heidegger auch für die Grundbegriffe der Wissenschaft, wie zum Beispiel für Kraft, Bewegung, Raum und Zeit in der Naturwissenschaft. Die Wissenschaft könne von ihnen nicht sagen, daß sie so sind, weil „keine Wissenschaft je mit ihren eigenen wissenschaftlichen Mitteln etwas über sich aussagen kann“, ohne „unversehens den Übertritt in die Philosophie“ zu vollziehen.²⁸³ In dem Augenblick, überlegt Heidegger, wo die Frage nach der Wissenschaft überhaupt auftaucht, tritt „der Fragende in einen neuen Bereich mit anderen Beweisansprüchen und Beweisformen, als die sind, die in den Wissenschaften für geläufig gelten. *Es ist der Bereich der Philosophie*. Sie ist den Wissenschaften nicht angeklebt und aufgestockt, sie liegt im innersten Bereich der Wissenschaft selbst verschlossen, so daß der Satz gilt: Eine bloße Wissenschaft ist nur so weit wissenschaftlich, d. h. über eine bloße Technik hinaus echtes Wissen, als sie philosophisch ist. Man kann von hier [96] das Ausmaß des Widersinns und Unsinnns abschätzen, der in einem Streben liegt, das die ‚Wissenschaften‘ angeblich erneuern und gleichzeitig die Philosophie abschaffen will.“²⁸⁴ Weiter schreibt er, „daß das Gebiet jeder Wissenschaft ... durch ein Wissen und die zugehörigen Sätze

²⁷⁶ Vgl. ebenda, S. 55.

²⁷⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 50.

²⁷⁸ Ebenda.

²⁷⁹ Ebenda, S. 61.

²⁸⁰ Ebenda, S. 62.

²⁸¹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 65.

²⁸² M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 1, a. a. O., S. 366.

²⁸³ Ebenda, S. 372.

²⁸⁴ Ebenda.

ausgegrenzt wird, die *nicht* wissenschaftlichen Charakter haben ... Solche Sätze ... erwecken – von der jeweiligen besonderen Forschungsarbeit aus gesehen – leicht den Eindruck des ‚Allgemeinen‘, d. h. Unbestimmten, Verschwommenen, weshalb die Forscher, und besonders die ‚exakten‘, meist solchen Überlegungen mit Mißtrauen begegnen ... Philosophisch denken – meint der wissenschaftliche Forscher oft, heiße, nur allgemeiner und unbestimmter denken, als er – der exakt Forschende – zu denken gewohnt ist.“²⁸⁵

Heidegger hat damit die Aufmerksamkeit auf ein ganz wesentliches Moment im System des einzelwissenschaftlichen Wissens gelenkt. In der Tat enthalten die Grundsätze, die jeder wissenschaftlichen Spezialdisziplin zugrunde liegen, auch philosophisch-weltanschauliche Elemente. Aber aus den großen philosophisch-weltanschaulichen Kernsätzen lassen sich die Prinzipien eines einzelwissenschaftlichen Systems – der theoretischen Physik, der Biologie oder irgendeiner Gesellschaftswissenschaft nicht unmittelbar ableiten, denn sie müssen die Spezifik des entsprechenden Gegenstandsbereichs zum Ausdruck bringen.

Heidegger hat eine Reihe wesentlicher Momente in der Struktur der Wissenschaftstheorie hervorgehoben. Von seinem Standpunkt ist das Wesen der heutigen Wissenschaft eine Forschung, die darin besteht, „daß das Erkennen sich selbst als Vorgehen in einem Bereich des Seienden, der Natur oder der Geschichte, einrichtet. Vorgehen meint hier nicht bloß die Methode, das Verfahren; denn jedes Vorgehen bedarf bereits eines offenen Bezirkes, in dem es sich bewegt. Aber gerade das Öffnen eines solchen Bezirkes ist der Grundvorgang der Forschung. Er vollzieht sich dadurch, daß in einem Bereich des Seienden, z. B. in der Natur, ein bestimmter Grundriß der Naturvorgänge entworfen wird. Der Entwurf zeichnet vor, in welcher Weise das erkennende Vorgehen sich an den eröffneten Bezirk zu binden hat. Diese Bindung ist die Strenge der Forschung. Durch den Entwurf des Grundrisses und die Bestimmung der Strenge sichert sich das Vorgehen innerhalb des Seinsbereiches seinen Gegenstandsbezirk.“²⁸⁶ Ferner schreibt er: „Die Wissenschaft wird zur Forschung durch den Entwurf und durch die Sicherung desselben in der Strenge des Vorgehens.“²⁸⁷ Zum Beispiel sei für die Ausbildung der mathematischen Physik nicht die höhere Wertschätzung der Tatsachenbeobachtung und die Anwendung von Mathematik bei der Bestimmung [97] von Naturvorgängen entscheidend, sondern der mathematische Entwurf der Natur selbst. Dieser Entwurf entdecke vorgängig ein ständig Vorhandenes (die Materie) und öffne den Horizont für den leitenden Hinblick auf seine quantitativ bestimmbaren konstitutiven Momente (Bewegung, Kraft, Ort und Zeit). Erst im Lichte dieses Entwurfs könne dann die „Tatsache“ gefunden werden, denn es gebe keine „bloßen Tatsachen“. Der mathematische Entwurf der Natur ist somit nach Heidegger gleichsam ein Hinwegspringen über die Dinge. „Der Entwurf eröffnet erst einen Spielraum, darin die Dinge, d. h. die Tatsachen, sich zeigen.“ Im Entwurf seien vorgreifend Bestimmungen und Aussagen enthalten. „Der mathematische Entwurf ist ... der Vorausgriff in das Wesen der Dinge ... damit wird im *Grundriß* vorgezeichnet, wie jedes Ding und jede Beziehung jedes Dinges zu jedem Ding gebaut ist.“ Dieser Grundriß gebe zugleich den Maßstab für die Abgrenzung des entsprechenden Bereiches: „Natur ist jetzt der im axiomatischen Entwurf umrissene Bereich des gleichmäßigen raumzeitlichen Bewegungszusammenhangs, in den eingefügt und verspannt die Körper allein Körper sein können.“²⁸⁸ Der im Entwurf bestimmte Bereich der Natur verlange eine angemessene Zugangsart zu den Körpern, das heißt eine Art der Befragung und erkenntnismäßigen Bestimmung der Natur. Wie sich die Dinge des gegebenen Bereichs zeigen, sei also bereits im Entwurf vorgezeichnet, er bestimme die Weise der Wahrnehmung und Erkenntnis des sich Zeigenden, die Erfahrung und das Experiment. „Die neuzeitliche Wissenschaft“, schreibt Heidegger, „ist experimentierend auf Grund des mathematischen Entwurfs. Der experimentierende Drang zu den Tatsachen ist eine notwendige Folge des vorherigen mathematischen Überspringens aller Tatsachen. Wo aber dieses Überspringen im Entwurf aussetzt oder erlahmt, werden nur noch Tatsachen an sich gesammelt, entsteht der Positivismus.“²⁸⁹ Heidegger hat recht, wenn er gegen den Positivismus

²⁸⁵ Ebenda, S. 521 f.

²⁸⁶ M. Heidegger, Holzwege, a. a. O., S. 71.

²⁸⁷ Ebenda, S. 73.

²⁸⁸ M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1962, S. 71.

²⁸⁹ Ebenda.

Stellung nimmt, wenn er zeigt, daß man die Wissenschaft nicht auf die Tatsachen reduzieren kann, und wenn er die Eigenart und den Platz der Prinzipien, der Ideen in der Wissenschaft unterstreicht, doch er löst selber den „Entwurf“ von der vorherigen Wissensentwicklung und von den Tatsachen los. In Heideggers Auffassung erweisen sich die Tatsachen als sehr „nachgiebig“. Mithin wird die Wissenschaft nach Heidegger durch den Entwurf und seine Sicherung in der Strenge des Vorgehens zur Forschung. „Entwurf und Strenge entfalten sich aber erst zu dem, was sie sind, im Verfahren ... Soll der entworfene Bezirk gegenständlich werden, dann gilt es, ihn in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Schichten und [98] Verflechtungen zur Begegnung zu bringen.“ Das Vorgehen, die Methode müssen das Veränderliche „zum Stehen bringen ... Das Stehende der Tatsachen und die Beständigkeit ihres Wechsels als solchen ist die Regel. Das Beständige der Veränderung in der Notwendigkeit ihres Verlaufs ist das Gesetz ... Das Verfahren, wodurch ein Gegenstandsbezirk zur Vorstellung kommt, hat den Charakter ... der Erklärung.“ Die Erklärung vollziehe sich in der Untersuchung, im Experiment. Aber auch „das Ansetzen des Gesetzes“ erfolge aus dem „Grundriß des Gegenstandsbezirk“, der das Maß gebe und „das vorgreifende Vorstellen der Bedingung“ binde, „worin und womit das Experiment anhebt.“²⁹⁰

Das Experiment gehe vom zugrunde gelegten Gesetz aus: „Je exakter der Grundriß der Natur entworfen ist, um so exakter wird die Möglichkeit des Experiments.“²⁹¹ So zeige sich in der neuzeitlichen Wissenschaft ein Vorrang „des Verfahrens vor dem Seienden (Natur und Geschichte), das jeweils in der Forschung gegenständlich wird.“²⁹² Die vollständige Charakterisierung der wissenschaftlichen Theorie formuliert Heidegger so: „Mit der grundbegrifflichen Ausarbeitung des führenden Seinsverständnisses determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeit, die zugehörige Möglichkeit von Wahrheit und Gewißheit, die Begründungs- und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung. Das Ganze dieser Momente“, schreibt er, „konstituiert den vollen existenzialen Begriff der Wissenschaft.“²⁹³ Man darf dabei nicht vergessen, daß Heidegger in dieser Aussage den Zusammenhang der Wissenschaft mit der Metaphysik aufdeckt, nicht mit dem eigentlichen Philosophieren, das heißt mit der existentialistisch verstandenen Philosophie, die als irrationalistisches „Denken des Seins“ das rationale Denken, jede gegenständliche Stellung zum Seienden ablehnt und im Prinzip der Idee der Wissenschaftlichkeit feindlich gegenübersteht.²⁹⁴

Den Positivismus in die Schrankenweisend demonstriert Heidegger, daß die Wissenschaft ohne Philosophie undenkbar ist. Er hat im Gefüge des wissenschaftlichen Systems den prägnanten Punkt aufgespürt, der – mit den Mitteln des jeweiligen Systems nicht erklärbar und dessen Grundlage und bestimmendes Element bildend – eng mit der Philosophie verbunden ist und die methodologischen („metaphysischen“) Prinzipien des betreffenden Wissensgebietes enthält (den Vorgriff in die Struktur des bestimmten Seinsbereichs). Aber wegen seines Apriorismus und Irrationalismus hat er es nicht verstanden, die Entstehung neuer Ideen und Prinzipien in der Wissenschaft richtig [99] zu erklären sowie die Rolle klarzulegen, welche die Philosophie beim Aufwerfen und bei der Ausarbeitung dieser Ideen und Prinzipien spielt. Er vermochte das nicht, weil für ihn als Idealisten die Hauptgrundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht die praktische Tätigkeit der Menschen, sondern die Philosophie (die „Metaphysik“) bildet. Was die Philosophie selbst anbelangt, so „leitet“ er sie wiederum nicht aus der Praxis und der wissenschaftlichen Erkenntnis „her“, sondern aus dem Dasein selbst.

Nach Heidegger bestimmt die Wissenschaft nicht die Philosophie und kann das auch aus folgendem Grunde nicht: „Es gibt überhaupt kein Ergebnis irgendeiner Wissenschaft, das jemals *unmittelbar* in

²⁹⁰ M. Heidegger, Holzwege, a. a. O., S. 73 f.

²⁹¹ Ebenda, S. 75.

²⁹² Ebenda, S. 78.

²⁹³ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 362 f.

²⁹⁴ Heideggers Ansichten über Platz und Rolle der modernen Wissenschaft in der Gesellschaft und, damit verbunden, über einige weitere Besonderheiten der Wissenschaft haben wir hier nicht betrachtet. In ihnen spiegelt sich das Bemühen, die Wissenschaft idealistisch aus der Philosophie und nicht aus der gesellschaftlichen Produktion zu erklären. Nicht allein die Wissenschaft, sondern auch die Technik und die gesamte neuere Geschichte der westeuropäischen Wissenschaften leitet Heidegger aus der „Metaphysik“ ab, welche als Epoche der Irrungen, der Seinsvergessenheit und der Heimatlosigkeit angesehen wird. Die Behandlung aller dieser Fragen übersteigt den Rahmen unserer Aufgabe.

der Philosophie Verwendung finden könnte.“²⁹⁵ Es gehe darum, behauptet Heidegger, daß zwischen den Grundbegriffen der Wissenschaft und den ontologischen Begriffen ein Unterschied nicht nur in ihrem Allgemeinheitsgrad existiere, es sei ein radikaler Unterschied. Der Übergang von den wissenschaftlichen zu den ontologischen Begriffen sei nicht einfach ein Übergang vom weniger Allgemeinen zum Allgemeineren: „Die Grundbegriffe der heutigen Wissenschaft“, schreibt Heidegger, „enthalten weder schon die ‚eigentlichen‘ ontologischen Begriffe des Seins des betreffenden Seienden, noch lassen sich diese lediglich durch eine ‚passende‘ Erweiterung jener gewinnen. Vielmehr müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe *vor* aller Grundbegriffsdefinition gewonnen werden, so daß von ihnen aus allererst abschätzbar wird, in welcher einschränkenden und je aus einem bestimmten Blickpunkt umgrenzenden Weise die Grundbegriffe der Wissenschaften das in den rein ontologischen Begriffen faßbare Sein treffen.“²⁹⁶ Der Übergang von dem wissenschaftlichen zu dem philosophischen Denken bedeute daher, auf jenes zu verzichten. Die Wissenschaft denkt nicht, sagt Heidegger. Die Wissenschaft pflege ein „uneigentliches“ Denken, denn es sei rational und gegenständlich. „Es gibt von den Wissenschaften her zum Denken keine Brücke, sondern nur den Sprung“ bzw. eine „unüberbrückbare Kluft“.²⁹⁷ Von daher behauptet Heidegger: „Der Übergang vom wissenschaftlichen Denken in die metaphysische Besinnung ist wesentlich befremdlicher und deshalb schwieriger als der Übergang vom vorwissenschaftlichen, alltäglichen Denken in die Denkweise einer Wissenschaft. Jener Übergang ist ein *Sprung*. Dieser Übergang ist ein stetiges Entfalten der früheren Bestimmtheit einer schon bestehenden Vorstellungsweise.“²⁹⁸ Auch in diesem Falle hat Heidegger einige zutreffende Momente hervorgehoben, aus ihnen aber ganz falsche Schlüsse gezogen. Zwischen den einzelwissenschaftlichen und den philosophischen Begriffen bestehen [100] nicht bloß quantitative Unterschiede, Unterschiede im Allgemeinheitsgrad. Der Übergang von den einzelwissenschaftlichen zu den philosophischen Begriffen ist tatsächlich nicht lediglich eine Fortsetzung des gleichen logischen Verallgemeinerungsprozesses, wie man es sich bei der Bewegung des wissenschaftlichen Wissens vom geringeren zum höheren Allgemeinheitsgrad gedanklich vorstellt. Der Übergang von den einzelwissenschaftlichen zu den philosophischen Erkenntnissen ist in der Tat ein Sprung. Die Errungenschaften der Einzelwissenschaften sind nicht unmittelbar in der Philosophie anwendbar, die Grundsätze der Einzelwissenschaften werden nicht unmittelbar zu philosophischen. Ein „Sprung“ ist hier unvermeidlich. Dies bedeutet aber nicht, daß auf die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse verzichtet werden könnte. Die ganze Erfahrung der Geschichte der Philosophie, insbesondere der Philosophie der Neuzeit, zeugt davon, daß sich die Philosophie unter dem Einfluß der Praxis und der Entwicklung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse entfaltet hat.

Das Wesen des Sprunges von den empirischen und wissenschaftlichen zu den philosophischen Erkenntnissen besteht nicht darin, auf jene zu verzichten, sondern darin, sie angemessen zu verwerten, und das läßt sich nicht allein auf den rein logischen Akt der Verallgemeinerung einschränken. Die Verallgemeinerung erfolgt hier auf Grund der Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Materiellem und Geistigem, der Grundfrage der Philosophie. Ausgehend von der Lösung der Grundfrage „verleiht sich“ die Philosophie auch einzelwissenschaftliche und empirische Erkenntnisse „ein“, wählt und benutzt sie auf ihre Art, beschränkt sich selber dabei aber nicht darauf, sie zu summieren, sondern bleibt eine qualitativ andere Form. des Wissens. Das Wesen des Sprunges vom einzelwissenschaftlichen zum philosophischen Wissen besteht auch darin, daß die Philosophie die einzelwissenschaftlichen und empirischen Erkenntnisse auf Grund der Lösung ihrer Grundfrage verarbeitet, verallgemeinert. Die Philosophie ist in der Lage, die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse zu rezipieren und dabei ihre relative Selbständigkeit zu wahren, Grundsatzlösungen zu finden. Diese können durchaus den empirischen und einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen vorgreifen, wie zum Beispiel die materialistische Philosophie des 16. bis 18. Jahrhunderts oder der dialektische Materialismus gegenüber der Naturwissenschaft um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

²⁹⁵ M. Heidegger, Nietzsche, Bd. I, a. a. O., S. 55.

²⁹⁶ M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, a. a. O., S. 14.

²⁹⁷ M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, a. a. O., S. 134.

²⁹⁸ M. Heidegger, Nietzsche, Bd. I, a. a. O., S. 522.

Das Wesen des Sprunges vom einzelwissenschaftlichen zum philosophischen Wissen besteht also nicht darin, der Logik und den wissenschaftlichen Erkenntnissen eine Absage zu erteilen, sondern die ge-[101]wonnenen Kenntnisse auf gnoseologisch-ontologischer Grundlage logisch zu verarbeiten. Heidegger hat das Wesen des Sprunges vom einzelwissenschaftlichen zum philosophischen Wissen gerade deshalb nicht begriffen, weil er die Grundfrage der Philosophie zu ignorieren suchte, sie verworf und danach trachtete, die Alternative Materialismus oder Idealismus zu umgehen. Er redet ständig davon, daß ein Übergang vom Seienden zum Sein nur als Sprung möglich sei. Und da dieser Übergang kein rein logischer ist, verlangt er, bei seinem Vollzug sowohl auf das logische Denken als auch auf das Wissen von den einzelnen Arten des Seienden, das heißt auf das einzelwissenschaftliche Wissen, zu verzichten. Hier ist offensichtlich, daß sich nur von der Position des dialektischen Materialismus die Möglichkeit bietet, das Problem des gegenseitigen Zusammenhanges von einzelwissenschaftlichem und philosophischem Wissen wirklich zu lösen, ohne auf die Logik und die Errungen-schaften der Einzelwissenschaften zu verzichten und zugleich ohne die Philosophie positivistisch auf Logik und einzelwissenschaftliches Wissen zu reduzieren.

Die Betrachtung von Heideggers irrationalistisch-aprioristischer Konzeption zeigt, daß sie in eine Sackgasse geraten ist; für die Lösung aller von ihr aufgeworfenen Probleme hat sie sich als untauglich erwiesen. Ein Grund dafür liegt darin, daß sie die Frage nach dem Verhältnis von bewußtem Denken und „Verstehen“ bzw. „wesenhaftem“, das heißt unbewußtem Denken, nicht richtig löst. Heidegger hat den Menschen auf die irrationale „Erschlossenheit“ zurückgeführt, diese für apriorisch erklärt und so eine irrationalistische Variante des Apriorismus entwickelt. Da man aus der apriorischen Erschlossenheit keine empirischen und wissenschaftlichen Kenntnisse herleiten noch ihre Entwicklung erklären kann, erweist sich der Apriorismus als unfruchtbar. Das Dasein, wie „erschlossen“ es immer sein mag, ist ein historisches Sein. Nur das historische, genetische Herangehen könnte dazu verhelfen, die Entstehung von Elementen der apriorischen „Erschlossenheit“ zu erklären. Doch die phänomenologische Methode Heideggers ist darauf gerichtet, fertige Strukturen des Daseins aufzuzeigen, die als unveränderlich und außerhalb ihrer Entstehungsgeschichte genommen werden und deshalb als etwas Geheimnisvolles, keiner Erklärung Zugängliches erscheinen. Das historische Herangehen an diese Strukturen würde ihre „Erschlossenheit“ verständlich machen, erklären warum und wie sie die vorgängige, vorgreifende „Entdeckung“ der Möglichkeiten sowohl des Menschen als auch seiner Welt, das heißt die antizipierende Widerspiegelung, ge-[102]währleisten. Nur vom Standpunkt des Materialismus und der Dialektik ist eine wissenschaftliche Einstellung zu dieser Frage möglich. Heidegger ist ein Gegner des Materialismus. Deshalb tritt bei ihm die „Erschlossenheit“ nicht als antizipierende Widerspiegelung der objektiven Realität auf, sondern die „Welt“ wird zum Moment der „Erschlossenheit“ des Daseins. Aber alle Kenntnisse von der Welt und dem Dasein aus dem apriorischen irrationalen Wesen der Menschen ableiten zu wollen, das ist ein Unterfangen, dem alsbald unübersteigbare Grenzen erwachsen müssen. Da hilft es auch nichts, wenn Heidegger sich darauf beruft, daß das Dasein niemals ein von der Welt isoliertes Subjekt war und auch nicht sein könne, daß es immer ein „Außersich“, mit anderem Seienden Verflochtenes, ein „Draußen“ sei, und daß deshalb in ihm Seiendes gleichsam „verschlüsselt“ enthalten und „verstanden“ sei. Das vermag Heideggers aprioristische Konzeption nicht zu retten, und sei es allein, weil sie auf ein faules Subjekt zugeschnitten ist; denn sie verwirft die Arbeit, die Tätigkeit der Menschen zur Veränderung und Erkenntnis der äußeren Umwelt und ihrer selbst.