

Original paper UDC: 1(045)Heidegger, M.

1 Marx, K.

doi: [10.21464/sp37106](https://doi.org/10.21464/sp37106)

Received: 9 September 2020

Hongjian Wang

Hunan Universität, Lushan Straße 273, CN-410006 Changsha, Hunan, China
hongjianhongjian@gmail.com

Über Heidegger hinaus durch Rückkehr zu Marx?

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz versucht zunächst aufzuzeigen, dass unter den oberflächlichen Unterschieden zwischen Marx und Heidegger strukturelle Ähnlichkeiten in ihrem Denken liegen, die sich als doppelte Kritik manifestieren. Der Grund dafür liegt in der gemeinsamen Erkenntnis beider Philosophen, dass die Grundlagen der Theorie in der alltäglichen Erfahrung des Lebens und Herstellens liegen. Zweitens teilen Heidegger und Marx auch ihre Betonung des Begriffs der Praxis, die trotz ihrer jeweiligen Vorlieben für Individualität und Gesellschaftlichkeit nicht im Widerspruch zueinandersteht, sondern sich vielmehr ergänzt. Mit Hilfe der Analyse von Marcuse sehen wir jedoch wieder, dass Heideggers Ontologisierung und Neutralisierung der Praxis ihn bis zu einem gewissen Grad in die von ihm selbst heftig kritisierte „Theoretisierung“ der Philosophie zurückfallen lässt. Und hier liegt die Möglichkeit, über Heidegger hinauszugehen, indem man zu Marx zurückkehrt.

Schlüsselwörter

Martin Heidegger, Karl Marx, Praxis, Sein, Konkrete Philosophie

Es ist nicht schwierig, viele Stellen zu finden, an denen Heidegger eine kritische Haltung gegenüber Marx zeigt.¹ In einem Vortrag mit dem Titel *Grundsätze des Denkens*, gehalten 1957 in Freiburg, hat Heidegger folgende Behauptung über Marx aufgestellt:

„Daß Marx im Gegensatz zu Hegel das Wesen der Wirklichkeit nicht im absoluten sich selbst begreifenden Geist sieht, sondern in dem sich selbst und seine Lebensmittel produzierenden Menschen, bringt Marx zwar in einen äußersten Gegensatz zu Hegel, aber durch diesen Gegensatz bleibt Marx innerhalb der Metaphysik Hegels.“²

Das heißt, nach Heideggers Ansicht hat sich auch Marx nicht von der westlichen Metaphysik entfernt. Auf der anderen Seite hatten marxistische Zeitgenossen Heideggers, wie z. B. Lukács, keine positive Bewertung von ihm. In Lukács' Buch *Die Zerstörung der Vernunft* wird Heidegger in die verhängnisvolle philosophische Welle des „Irrationalismus“ einbezogen:

„Aber eben deshalb muß die Heideggersche Ontologie, je mehr sie ihr wahres Wesen entfaltet, desto irrationalistischer werden.“³

Diese scheinbar antagonistische Beziehung kann aber auch leicht durch eine tiefere Betrachtung aufgelöst werden. Es ist nicht schwer zu finden, dass post-heideggerianische Gelehrte wie Marcuse und Arendt in vielerlei Hinsicht auf Marx zurückgegriffen haben, und sie verkörpern Versuche, Heidegger und Marx zu verschmelzen. Auch Gadamer, Heideggers engster geistiger Nachfolger, sagte einmal:

„Es ist offenkundig kein Zufall, daß auch die Wiederbelebung marxistischen Denkens an Heideggers Denkeinsatz nicht einfach vorübergehen konnte.“⁴

Sogar Heidegger selbst hat, wenn auch weniger häufig auf Marx Bezug nehmend, positive Urteile über ihn geäußert. So zeigte Heidegger beispielsweise in seinem *Brief über den Humanismus* ein hohes Maß an Zustimmung zu Marx' Geschichtsauffassung:

„Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte der übrigen Historie überlegen.“⁴⁵

Daraus folgt, dass wir die Beziehung zwischen Marx und Heidegger neu betrachten müssen, indem wir ihre oberflächliche Opposition beiseitelassen und uns in eine tiefere Untersuchung ihrer inneren Verbindungen stürzen.

Im vorliegenden Aufsatz wird zu zeigen versucht, dass hinter der scheinbaren Gegenüberstellung zwischen Heidegger und Marx die implizite Ähnlichkeit besteht. In erster Linie wird der gemeinsamen Kritik an der Philosophie theoretischer Art Rechnung getragen, um den Horizont von Marx und Heidegger zu erschließen: die Zurückkehrung von der Theorie zur alltäglichen Herstellenerfahrung. Dem folgt der Versuch, zu zeigen, wie die beiden trotz ihrer unterschiedlichen Schwerpunkte die eigentliche Praxis zutage gebracht haben. Die Offenbarung der Gemeinsamkeiten zwischen Marx und Heidegger leugnet jedoch nicht die grundlegenden Unterschiede zwischen den beiden. Am Ende dieses Aufsatzes werden wir Marcuses Idee der „konkreten Philosophie“ heranziehen, um zu zeigen, wie sie von Heidegger ausgeht, ihn aber kritisch transzendiert, und so offenbaren, wie sich Marx von Heidegger unterscheidet und wie mit ihm Heideggers Unzulänglichkeiten überwunden werden können.

1. Die doppelte Kritik

Kehren wir zunächst zu der eingangs erwähnten Behauptung Heideggers über Marx zurück. In dieser Beurteilung hat Heidegger seine gewöhnliche Strategie der Kritik benutzt, dass alle vorherigen Philosophen, die die Metaphysik nachdrücklich kritisieren, endlich trotzdem zwangsläufig in die Metaphysik geraten.⁶ Tatsächlich ist diese kritische Strategie Heideggers in seiner Interpretation der Philosophiegeschichte so verbreitet, dass selbst Nietzsche von ihm als der letzte Metaphysiker angesehen wird.⁷ Hier lässt sich aber fragen, ob Heideggers Beurteilung mit Recht ist; und es kommt darauf an, ob Marxens Kritik an der Metaphysik genug radikal ist. Zu deren Verdeutlichung werden die Kritik an der Religion von frühen Marx analysiert, weil diese die Kritik an der Metaphysik widerspiegelt.

Vor Marx ragt die Kritik von Feuerbach an der Religion hervor, dessen grundlegender Standpunkt lautet:

„Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“⁸

Durch die Umkehrung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen wird das Augenmerk vom Himmel auf die Erde gelenkt, und damit kann Feuerbach die Wahrheit vom Diesseit zum Vorschein bringen. Dennoch kann Marx sich nicht damit abfinden, insofern als Feuerbach nicht ausreichend radikal ist:

„Er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im 'Wesen des Christenthums' nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche.“⁹

Zur Erklärung der Vernachlässigung von der echt menschlichen Tätigkeit bei Feuerbach wird hier auf einen Absatz in der Abhandlung *Die deutsche Ideologie* verwiesen:

„Die junghegelschen Ideologen sind trotz ihrer angeblich ‚welterschütternden‘ Phrasen die größten Konservativen. [...] Sie vergessen nur, daß sie diesen Phrasen selbst nichts als Phrasen entgegensetzen, und daß sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen.“¹⁰

1

Dr. Hongjian Wang, Außerordentlicher Professor an der Hunan-Universität, Volksrepublik China. Diese Arbeit wurde durch die *National Social Science Foundation of China* im Rahmen des Projekts „Untersuchung der Idee der praktischen Weisheit im Kontext der Hermeneutik“ (19CZX041) finanziert.

2

Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006, S. 140. Eine ähnliche Behauptung findet sich bei Heideggers Kritik des Marxismus. In seinen Vorlesungen zur Interpretation Platons in den 1930er Jahren versuchte er Marxismus mit dem Hegelianismus in Verbindung zu bringen, der wiederum als Synthese von Platon und Christentum gesehen wurde und die endgültige Vollendung der abendländischen Metaphysik darstellte. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001, S. 147.

3

Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Aufbau Verlag, Berlin 1955, S. 402.

4

Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1987, S. 218.

5

Martin Heidegger, *Wegmarken*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 340.

6

Zu diesem Thema gibt es unterschiedliche Ansichten. In der Untersuchung von Voßkühler über das Verhältnis zwischen Marx und Heidegger verweist er, dass der Gang von Marx zu Heidegger ans Licht gebracht werden muss, weil es zu erklären ist, weshalb Heidegger so ein Philosoph ist, „der mit Marx zwar den Standpunkt einer ‚Überwindung der Metaphysik‘ teilt, diese Position aber im Gegensatz zu Marx“ nicht nachdrücklich stärkt, indem er die Verwindung der Metaphysik

behauptet. Friedrich Voßkühler, „Praxis und Wahrheit. Ein Gang des Denkens von Marx zu Heidegger“, in: Richard Wisser (Hrsg.), *Martin Heidegger. Unterwegs im Denken*, Alber Verlag, Freiburg – München 1987, S. 183–213, hier S. 184. In den Augen Voßkühlers gilt Heidegger selbst noch als ein Metaphysiker, während Basta für Heideggers Beurteilung von Marx spricht. „Marx bleibt innerhalb der Metaphysik als deren Vollendung durch ihre Umkehrung; Heidegger läßt die Metaphysik hinter sich und versucht, sich auf dem Boden des Denkens jenseits der Metaphysik, des Denkens der Wahrheit bzw. der Lichtung des Seins zu bewegen.“ – Danilo N. Basta, „Zu Heideggers Marx-Interpretation“, in: Richard Wisser (Hrsg.), *Martin Heidegger. Unterwegs im Denken*, Alber Verlag, Freiburg – München 1987, S. 215–238, hier S. 237.

7

Martin Heidegger, *Nietzsche II*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, S. 67. Seubert weist darauf hin, dass Marx und Nietzsche in Heideggers Denken den gleichen Status haben, d. h. beide erreichen den äußersten Nihilismus. Vgl. Harald Seubert, *Heidegger. Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Alber Verlag, Freiburg – München 2019, S. 498.

8

Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1957, S. 378. „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. [...] Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.“ – Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Akademie Verlag, Berlin 1973, S. 48f.

9

Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin 1958, S. 5.

10

Ibid., S. 20.

In diesem Sinne greift Feuerbach zu kurz, indem er die wirkliche Welt mit Theorien über die wirkliche Welt verwechselt, und somit richtet sich seine Kritik nur auf Theorien und nicht auf die reale Lebenswelt.

Wird der Widerstand gegen die Metaphysik nur mittels der Theorie oder des Begriffsystems geleistet, dann entsteht hier lediglich eine Metaphysik neuer Art, die die Beharrlichkeit der Metaphysik zum Ausdruck bringt. Am Fall von Feuerbach sieht Marx seinen Beitrag darin, „die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen“; jedoch verkennt er „Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage“, die dazu führen, „daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert“.¹¹ Obwohl Feuerbach die Zurückführung des Gottes auf das Menschliche vollzieht und dadurch die Entstehung der Ideenwelt aus der Lebenswelt erklärt, ist er nicht imstande, den Grund dieser Entstehung radikal zu entlarven. Dieser wird erst von Marx zutage gebracht:

„Sie [Die Religion] ist das Opium des Volks. [...] Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die Kritik des *Jammertales*, dessen Heiligenschein die Religion ist.“¹²

Die Entstehung der Religion verdankt sich nach Marx dem Bedürfnis des Volks, was dafür sorgt, dass die Kritik der Religion im Grunde die Kritik des Bedürfnisses des Menschen an einem Jenseits darstellt. In diesem Sinne verwandelt sich „die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“.¹³ Dadurch, dass die Kritik der Religion zur Kritik der Wirklichkeit entwickelt wird, ist Marx in der Lage, sich von Feuerbach abzuwenden und radikal zu verhalten.

Es ist bemerkenswert, dass diese Kritik von Marx an Feuerbach der Strategie der Kritik des jungen Heidegger an seinen Zeitgenossen sehr ähnlich ist, auch wenn Heideggers Zeit sich schon sehr von der von Marx unterscheidet. Um die Jahrhundertwende kursiert die Kritik der Religion nicht mehr, sondern es herrscht die Kontroverse zwischen Szientismus und Historismus, zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Heideggers Diagnose der zeitgenössischen Philosophie als der „Vorherrschaft des Theoretischen“ in seinen frühen Vorlesungen richtet sich sowohl gegen die Auffassung der Philosophie als Wissenschaft,¹⁴ als auch gegen die Weltanschauungslehre, obwohl die Letztere versucht, das durch die Wissenschaft verursachte Problem zu überwinden, d. h. die Theoretisierung der Philosophie. Natürlich wissen wir nach Heideggers kritischer Offenbarung, dass dieser Versuch der Weltanschauungslehre letztlich daran scheitert, dass es trotz der Fokussierung auf die individuelle Erfahrung schwierig ist, der Theoretisierung dieser Alltagserfahrung entgegenzusetzen.¹⁵ Wie Friedrich-Wilhelm von Herrmann richtig hervorhebt, nimmt das, was Heidegger „die Vorherrschaft des Theoretischen“ nennt, zwei verschiedene Formen an. Erstens sei sie im wissenschaftlichen Denken und Verstehen verankert, womit vor allem das Wissenschaftliche gemeint ist, das im engeren Sinne „Theorie“ ist. Zweitens sei in einem weiteren Sinne auch unsere vorwissenschaftliche Erfahrung der Welt potentiell theoretisch, wenn wir sie auf eine reflektierende und objektivierende Weise betrachten.¹⁶ Die letztere theoretische Haltung ist hier viel weniger wahrnehmbar und daher gefährlicher.

Meines Erachtens hat Heidegger hier eine wichtige Einsicht entwickelt, nämlich dass das alltägliche Leben selbst eine Tendenz hat, nach Universalität, Stabilität und Theorie zu streben, eine Tendenz, die den dynamischen Charakter des Lebens verkörpert, aber vor allem eine sinkende Bewegung, die von Heidegger als Ruinanz oder Verfallen bezeichnet wird.¹⁷ Auf der

Grundlage dieser Einsicht deckt Heidegger die Unvollständigkeit der Weltanschauungslehre auf. In diesem Sinne kann man sagen, dass Heideggers Kritik an der Weltanschauungslehre ebenso gründlich ist wie die von Marx. Beide verkörpern eine doppelte Kritik, nämlich einerseits die Kritik an der Theorie und andererseits die Kritik an der Basis der Theorie, also an dem realen Leben.

Ähnlich sind nicht nur die doppelten Kritiken jeweils von Heidegger und von Marx, sondern auch die von beiden gestellten Lösungen. Bei Heidegger wird die Kritik der Theorie zur Kritik des alltäglichen Lebens entwickelt, und damit wird die Verfallenstendenz der Alltäglichkeit entlarvt und überwunden.¹⁸ Und dieser destruisierende Weg von Heidegger kann auch als die Kritik der Wirklichkeit verstanden werden, wie es bei Marx der Fall ist. Die Kritik an der Alltäglichkeit versteht sich keineswegs als Wiederverfall ins Theoretische, sondern als radikale Kritik an der Metaphysik, die durch *die Vorherrschaft des Theoretischen* gekennzeichnet wird. In diesem Sinne wird behauptet, dass die Heideggersche Kritik in ihrer Radikalität mit Marx vergleichbar ist.

2. Von der Theorie zur *Poiesis*

Im Folgenden werden wir weiter aufzeigen, warum sowohl Heidegger als auch Marx zu dieser Strategie der doppelten Kritik greifen. Dabei geht es um ein wichtiges Prinzip, das Heidegger in seiner Interpretation von Aristoteles aufzeigt, nämlich dass die Theorie aus der gelebten Alltagserfahrung entsteht,

¹¹
Ibid., S. 6.

¹²
K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 378f.

¹³
Ibidem, S. 379.

¹⁴
Was Heidegger genauer kritisiert, ist die Behandlung der Philosophie als positive Wissenschaft. Im Gegenteil, er hat in seinen frühen Vorlesungen angedeutet, dass die Philosophie oder die Phänomenologie als Ursprungswissenschaft gelte. Vgl. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, S. 25.

¹⁵
Vgl. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, S. 11.

¹⁶
Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, S. 17.

¹⁷
Vgl. Hongjian Wang, „Von der Theorie zum Leben. Weitere Überlegungen zum existenzialen Ansatz Heideggers“, in: Gerhard Thonhauser (Hrsg.), *Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen*, Alber Verlag, Freiburg – München 2017, S. 87–98.

¹⁸
Von Herrmann unterscheidet zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen von Alltäglichkeit, wobei sich die erste Bedeutung auf die durchschnittliche Indifferenz, also die vorwissenschaftliche Alltagserfahrung, bezieht und die zweite Bedeutung mit der Uneigentlichkeit gleichzusetzen ist. Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit*, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, S. 40f. Durch diese Unterscheidung zeigt von Herrmann, dass Alltäglichkeit nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit Uneigentlichkeit ist, sondern dass es auch eine eigentliche Alltäglichkeit gibt. Das ist freilich richtig. Es ist jedoch wichtig zu beachten, dass die eigentliche Alltäglichkeit nicht die primäre Form der Alltäglichkeit ist, sondern erst durch philosophische Bemühungen erreicht wird. Das bedeutet, dass in Abwesenheit von Kritik und Destruktion die alltägliche Lebenserfahrung zunächst auf Verfallen und Uneigentlichkeit gerichtet ist. Gerade in diesem Sinne ist die Kritik der Alltäglichkeit von Bedeutung.

die sich in der Erfahrung des Herstellens verkörpert. Auf der Grundlage dieses Prinzips gehen sowohl Heidegger als auch Marx von der Kritik der Theorie zur Kritik der Alltagserfahrung über und legen damit den Grundstein für die Offenbarung der wahren Praxis.

Wahrscheinlich können wir aus einem Absatz in einer Vorlesung Heideggers in den 1930er Jahren über Aristoteles seine Verbundenheit mit Marx bestätigen:

„Was die Griechen als ἐπιστήμη ποιητική begriffen haben, war für ihr Weltverständnis selbst von prinzipieller Bedeutung. [...] Deshalb ist in einem gewissen Buch ‚Sein und Zeit‘ von Umgehen mit dem Zeug die Rede; nicht um Marx zu korrigieren oder um eine neue Nationalökonomie aufzustellen, noch auch aus einem primitiven Weltverständnis.“¹⁹

Obwohl Marx in diesem Text als ein Gegenbeispiel hervortritt, muss man gestehen, dass sich Heidegger hier mit Marx verbunden fühlt. Die Betonung von Produktion sowie Herstellungserfahrung bei Marx ist allen bekannt, während hier zu verweisen ist, dass Heidegger auch dem Herstellen Akzent verleiht, was aber ersichtlich mit seinem Bevorzugen der griechischen Lebenserfahrung im Zusammenhang steht. Das Herstellen-Modell von den Griechen legt den Schwerpunkt auf den Widerstand gegen die Idee und auf den gleichzeitigen Zurückgang zum Leben, wie sich bei Marx das Verhältnis von Bewußtsein und Leben so stellt:

„Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. [...] In der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden [Betrachtungsweise geht man] von den wirklichen lebendigen Individuen selbst [aus] und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein.“²⁰

Mit anderen Worten: Marx bleibt nicht mehr in der Philosophie des Bewusstseins, sondern geht vom Bewusstsein zum wirklichen Leben über und entwickelt eine Kritik am Letzteren. Dementsprechend richtet sich Heideggers Kritik auch nicht nur auf die Theorie, sondern auf die Erfahrung des Herstellens. Gleichzeitig fixiert Heidegger diese Erfahrung des Herstellens von der ontologischen Ebene aus als Hergestelltsein:

„Das Gegenstandfeld, das den ursprünglichen Seinssinn hergibt, ist das der *hergestellten*, umgänglich in Gebrauch genommenen Gegenständen. [...] Sein besagt *Hergestelltsein* und, als Hergestelltes, auf eine Umgangstendenz relativ Bedeutsames, Verfügbarsein.“²¹

Man könnte argumentieren, dass dieses Hergestelltsein, das Heidegger bei den Griechen findet, genau die grundlegende Quelle der westlichen Metaphysik darstellt.²² Um die wahre Praxis zu erhellen, ist es notwendig, die Metaphysik bis zum Hergestelltsein zurückzuverfolgen und gleichzeitig eine Kritik an diesem zu entwickeln.

Im Folgenden werde ich weiter zeigen, wie wichtig der Rückbezug der Theorie auf die *Poiesis* für Heideggers philosophisches Denken ist. Dies lässt sich auch auf das spätere Heideggersche Denken ausdehnen. Dass die abendländische Metaphysik aus der Herstellungserfahrung stammt, kommt im Wort „Gestell“ wieder einmal zum Ausdruck. Mit diesem Wort, das ein mit der platonischen „Idee“ gleichbedeutendes Grundwort²³ darstellt, versucht Heidegger die Metaphysik zu entwurzeln. Das theoretische *Vor-stellen* ist nach Heidegger nichts anderes als eine Transformation des *Her-stellens*, dementsprechend ist die Philosophie gerade die Fortsetzung einer Lebensweise, und zwar der herstellenden. In diesem Sinne erweist sich die Technik als das Fundament der Metaphysik. Bisher findet die späte Heideggersche Verknüpfung von Technik und Metaphysik ihren Ursprung, also in der reduktiven Beziehung

zwischen Theorie und Herstellen.²⁴ Wenn das Herstellen eine uneigentliche Alltagspraxis ist, woher kommt dann eigentlich die wahre Praxis, die sowohl für Marx als auch für Heidegger entscheidend ist?

3. Die Praxis zwischen Individualität und Gesellschaftlichkeit

Es ist nicht zu übersehen, dass sich die beiden Philosophen die kritische Analyse der Lebenswirklichkeit zur vornehmlichen Aufgabe machen, und dementsprechend jeweilige Konzeptionen darlegen. Bei Marx wird „der Mensch selbst“²⁵ entdeckt, der praxisorientiert und geschichtsverbunden ist, während Heidegger die faktische Lebenserfahrung, die der traditionellen Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis vorausgeht, als die Praxis im eigentlichen Sinne bezeichnet.²⁶ Gerade hier scheint jedoch der Unterschied zwischen beiden hervortreten: Marx versteht den Menschen als „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“,²⁷ im Gegenüber wozu Heidegger angeblich ausschließlich der Individualität genug Beachtung schenken würde, und zwar auf Kosten der Gesellschaft oder Gemeinschaft, und in diesem Sinne häufig Solipsist genannt wird.

Man könnte Heidegger vorwerfen, dass von ihm der menschliche Verkehr, der in Marxens Theorie im Mittelpunkt steht, vernachlässigt wird. Diese Ansicht hat jedoch die Entwicklungsgeschichte von Heideggers Gedanken

19

Martin Heidegger, *Aristoteles. Metaphysik θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990, S. 137.

20

K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, S. 27.

21

Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, S. 373.

22

Dies spiegelt sich auch in der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* aus dem SS 1927 wider, wo sich das herstellende Verhalten als der implizite Horizont zum Verständnis des Begriffspaares von Wesen und Existenz erweist. Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, S. 149ff.

23

Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, S. 21.

24

„Damit wir erst lernen, das genannte Wesen des Denkens rein zu erfahren und das heißt zugleich zu vollziehen, müssen wir uns frei machen von der technischen Interpretation des Denkens. Deren Anfänge reichen bis zu Plato und Aristoteles zurück. [...] Die Kennzeichnung des Denkens als $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ und die Bestimmung des Erkennens als des ‚theoretischen‘ Verhaltens geschieht schon innerhalb der ‚technischen‘ Auslegung des Denkens.“ – M. Heidegger, *Wegmarken*, S. 314.

25

„Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“ – K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 385.

26

Meiner Ansicht nach präsentiert Heidegger einen neuen Begriff von Praxis durch die faktische Lebenserfahrung, der über die traditionelle Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis hinausgeht. Heidegger überwindet diese Unterscheidung zunächst mit der Einheit von Theorie und *Poiesis*, um dann aus diesem Rahmen hervorzutreten und den Begriff der wahren Praxis einzuführen. Vgl. Hongjian Wang, *Ontologie der Praxis bei Martin Heidegger*, LIT Verlag, Zürich 2020, S. 129–132, 162–165.

27

K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, S. 6.

übersehen. Die Mitwelt tritt schon in der Vorlesung aus dem WS 1919/1920 hervor,²⁸ und später wird sie zu „Mitdasein“ oder „Mitsein“ entwickelt. Nicht zu verleugnen ist, dass Heidegger das durchschnittliche Mitsein kritisiert, um das Selbstsein zu erreichen. Dennoch kann das Mitsein auch eigentlich sein. Es kann nur gefolgert werden, dass sich Heidegger gegen das uneigentliche Mitsein verhält, während das eigentliche Mitsein seiner Kritik entgeht.

Um das eigentliche Mitsein zu elaborieren, gilt es zuerst das Augenmerk auf Marx zu lenken. Es gibt drei Elemente in Marx' theoretischem System: die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand und das Bewusstsein.²⁹ Darin wird das Bewusstsein, wie schon gezeigt, von den anderen beiden Momenten bestimmt. Nunmehr wird das Verhältnis zwischen Produktionskraft und gesellschaftlichem Zustand in Betracht gezogen. Der Bedarf an der Entwicklung der Produktionskraft führt Marx zufolge zur Teilung der Arbeit, die endlich die Entfremdung verursacht:

„Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann. [...] Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung.“³⁰

Durch die Enthüllung der Verfassung der Entfremdung ist die kritische Stellungnahme von Marx gegen den vorhandenen gesellschaftlichen Zustand deutlich, denn dieser ist, mit Heidegger zu sprechen, uneigentlich. Insofern uneigentlich, als der Mensch von seiner Position gefesselt und bestimmt wird, d. h. er wird behandelt wie ein Ding, ein gesellschaftliches Zubehör. Ähnlich wie Marx liegt das Heideggersche uneigentliche Mitsein auch daran, dass die mitweltliche Praxis zum gegenständlichen Herstellen nivelliert wird, und sich der Umgang mit dem Menschen zu dem mit dem Ding verwandelt. Die Entfremdung kann somit als das Ergebnis der Anwendung des Herstellen-Modells im Gebiet der menschlichen Praxis angesehen werden. Im Gegenüber dazu wird in der eigentlichen Gesellschaft das Verhältnis zwischen Herstellen und Praxis umgekehrt, damit wird der Mensch von Dingen befreit und zum freien bewußten Lebewesen entwickelt.

Es ist zu verweisen, dass diese Befreiung des Menschen vom uneigentlichen Mitsein der Gesellschaftlichkeit des Menschen nicht gegenübersteht. Das verkörpert sich auch in „Thesen über Feuerbach“, wo die bekannte Behauptung Marxens zu finden ist:

„Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“³¹

Auf den ersten Blick wird von diesem Zitat abgelesen, dass das Individuum unvermeidlich von seiner Gesellschaftlichkeit beschränkt wird und somit die Betonung der Individualität der Kritik unterstehen soll. Dennoch kann eine neue Perspektive gewonnen werden, wenn die nachfolgende Bemerkung von Marx in Betracht gezogen wird. Dort verweist er auf den Fehler Feuerbachs, dass dieser erstens den Menschen als abstraktes isoliertes Individuum auffasst und dann den Begriff „Gattungswesen“ herausarbeiten muss, um „die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit“³² zu erhellen. Das bedeutet, dass die gesellschaftliche Natur, auf die sich Marx bezieht und die dem Menschen innewohnt, kein abstraktes Universal ist, sondern mit der Individualität vereinbar ist und den wesentlichen Charakter des Individuums

verkörpert. Unter diesen Aspekt wird der Begriff „der Mensch selbst“ von Marx deutlich, dessen Grundzug die Zusammengehörigkeit von Individualität und Gesellschaftlichkeit des Menschen ausmacht.

Damit lässt sich auch das Heideggersche eigentliche Mitsein charakterisieren, und zwar als die freie Verbundenheit der freien Menschen. Die von Heidegger betonte Individualität impliziert Eigentümlichkeit und die Differenz des Einzelnen zum Anderen, die jedoch nur in einer eigentlichen Gesellschaft verwirklicht sind. Zusammenfassend lässt sich zeigen, dass die Gesellschaftlichkeit des Menschen, die bei Marx im Mittelpunkt steht, das Heideggersche individuelle Dasein voraussetzt, während dieses wiederum in eine konkrete geschichtliche gesellschaftliche Situation eintreten und sich dort entfalten muss. Deswegen ist es auch nicht erstaunlich, dass die Vereinbarkeit und Verwandtheit von Marx und Heidegger durch die Schüler von Heidegger bestätigt wird, obwohl sich das Denken Heideggers noch nicht auf das Gebiet des Politischen und Gesellschaftlichen, in dem Marx ins Spiel kommt, erstreckt. In diesem Sinne ist der folgende Punkt nicht ohne Recht, nämlich, dass Heideggers individuelles Dasein und Marx' Mensch selbst komplementär zueinander sind.

4. Praxis oder Sein?

Im vorliegenden Aufsatz haben wir zunächst die strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem Denken von Marx und Heidegger analysiert und aufgezeigt, wie sie von der Theorie auf die Lebenswirklichkeit zurückgehen und darauf aufbauend eine Art Doppelkritik anbieten. Diese strukturelle Ähnlichkeit kann natürlich nicht über die inhaltlichen Unterschiede hinwegtäuschen. Im Hinblick auf die Konstruktion eines wahren Praxisbegriffs stellen Marx und Heidegger jeweils Gesellschaftlichkeit und Individualität in den Mittelpunkt. Allerdings haben wir durch die obige Analyse auch gezeigt, dass die beiden

28

M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 33.

29

K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, S. 32.

30

Ibid., S. 33.

31

Ibid., S. 6.

32

Ibid.

33

Gerlach weist in seiner Studie über die Metaphysikkritik bei Marx und Heidegger auf Heideggers Janusköpfigkeit hin. Einerseits sieht er die Bedeutung von Heideggers Metaphysikkritik, d. h. die Freilegung eines vorwissenschaftlichen, vorbegrifflichen Wissens; andererseits betont er aber auch explizit das Dilemma, in dem sich Heidegger befindet, das vor allem durch den ahistorischen Charakter von Heideggers Philosophie bedingt ist. Denn

Heideggers „einmalige Geschichtlichkeit besitzt keinen direkten Zugang zur profanen wirklichen Geschichte“. Hans-Martin Gerlach, „Kritik der Metaphysik bei Marx und Heidegger“, in: Albert Raffelt (Hrsg.), *Martin Heidegger weiterdenken*, Verlag Schnell & Steiner, München – Zürich 1990, S. 36–64, hier S. 58. Gerlachs Entdeckung dieser Janusköpfigkeit ist meines Erachtens entscheidend und führt zu Heideggers inhärentem Widerspruch, also dem Widerspruch zwischen vortheoretischen und ontologischen Tendenzen. Aus diesem Widerspruch ergibt sich auch der Grundgedanke dieser Arbeit, in der wir in den ersten drei Abschnitten die positiven Aspekte der Heideggerschen Philosophie hervorgehoben haben, die wir jedoch ab diesem Abschnitt kritisieren werden. Es ist freilich wichtig festzuhalten, dass unsere Kritik keine Abkehr von den Grundlagen ist, die Heidegger für uns geprägt hat, sondern vielmehr geht es darum, über Heidegger hinaus auf der Basis seiner, was das methodologische Prinzip dieser Arbeit darstellt.

nicht als Gegensätze, sondern als komplementär und ausgleichend gesehen werden sollten.

Die Unterschiede zwischen Marx und Heidegger gehen aber tatsächlich darüber hinaus, denn wir haben gesehen, dass Heidegger, wenn er über den Begriff der Praxis spricht, diesen immer ontologisiert, d. h. innerhalb einer ontologischen Perspektive versteht, die sich von der realistischen Orientierung von Marx mit ihrem Fokus auf konkrete materielle Kräfte deutlich unterscheidet. Das soll natürlich nicht heißen, dass Heidegger gleichgültig gegenüber der gelebten Wirklichkeit ist. Aber es lässt sich doch fragen, ob Heideggers überwältigendes ontologisches Interesse die Konkretheit der Lebenswirklichkeit verdeckt und er damit ins *Pseudokonkrete* fällt. Hier versuchen wir, Marcuses Kritik an Heidegger vorzustellen, wie er auf der Grundlage von Heidegger diesen überwindet und transzendiert, und auf diese Weise wird die Notwendigkeit der Rückkehr zu Marx in der postheideggerischen Ära des Denkens aufgezeigt.³³

Heideggers Freilegung des wahren Praxisbegriffs lässt sich auf einen zentralen Begriff seiner Philosophie zurückführen, nämlich ἀλήθεια oder ἀληθεύειν. Die eigentlichen Vollzugsweisen der Enthüllung der Wahrheit (ἀληθεύειν) sind Aristoteles zufolge σοφία und φρόνησις, die jeweils Theorie und Praxis entspricht.³⁴ In einem Paragraphen von *Sein und Zeit* schreibt Heidegger:

„Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*.“³⁵

Die Enthüllung der Wahrheit heißt, gegen die alltägliche Verfallenstendenz nachdrücklich und ständig zu kämpfen, was den unaufhörlichen Vollzug in Anspruch nimmt. Diese Auffassung der Wahrheit ist beträchtlich vollzugsmäßig, was auch dadurch bestätigt wird, dass Heidegger die Wahrheit als Erschlossenheit interpretiert und die apophantische Wahrheit auf die hermeneutische, praktische zurückführt.

Neben der praktischen Dimension der Heideggerschen Philosophie dürfen wir aber auch ihre ontologische Ausrichtung nicht außer Acht lassen. Blickt man weiterhin auf die Entwicklungsgeschichte von Heideggers Gedanken zurück, dann ist festzustellen, dass seine Auslegung der Wahrheit im Bannkreis von Aristoteles steht. Der früheste Text, in dem Heidegger die Wahrheit als Unverborgenheit interpretiert, wäre wohl der *Natorp-Bericht*, wo die Bestimmung des ἀληθεύειν zu finden ist:

„... ἀληθεύειν besagt nicht: ‚sich der Wahrheit bemächtigen‘, sondern das je vermeinte und als solches vermeinte Seiende als unverhülltes in Verwahrung nehmen.“³⁶

Dem Zitat wird entnommen, dass sich die Enthüllung der Wahrheit als ihr Sichzeigen erweist. In einem etwas späteren Text schreibt Heidegger:

„Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente, entbergende *Seinlassen* des Seienden.“³⁷

Der Ausdruck „Seinlassen“, auf den auch die Gelassenheit beim späten Heidegger zurückzuführen ist, bekundet den Charakter des Sichzeigens von der Wahrheit. Die obigen Zitate zeigen eine starke ontologische Dimension in Heideggers Denken, d. h. auch wenn Heidegger von Praxis spricht, hat er sie immer ontologisiert.³⁸ Die Philosophie wird letztlich zu einer Form der reinen Ontologie, d. h. zum ständigen Fragen nach dem Sein. Das führt dazu, dass

Heideggers Praxis endlich von der Wirklichkeit geschieden ist, vor allem im Hinblick auf ihre materielle Dimension.

Hier ist Marcuses Kritik an Heidegger für uns aufschlussreich, vor allem in seiner Konzeption einer „konkreten Philosophie“. Es ist nicht zu verneinen, dass die konkrete Philosophie auf Heideggers existenzialistischer Ontologie basiert und Marcuses kreative Transformation von *Sein und Zeit* reflektiert. Ähnlich wie Heidegger glaubt Marcuse, dass „die eigentliche philosophische Bemühung“ oder der Sinn des Philosophierens im „Sichtbarmachen von Wahrheit“ liegt.³⁹ Und die Offenbarung der Wahrheit ist gewiss keine rein theoretische Tätigkeit, sondern muss „in der Sphäre des Handelns angreifen“.⁴⁰ Man könnte argumentieren, dass Marcuse bis zu diesem Punkt weitgehend auf Heidegger zurückgegriffen hat. Wie also kritisiert er Heidegger und geht über ihn hinaus? In einem späteren Interview äußerte er sich zu Heidegger folgendermaßen:

„Mir wurde bald klar, dass Heideggers Konkretheit zu einem großen Teil eine unechte, eine falsche Konkretheit war, und dass seine Philosophie in Wirklichkeit genauso abstrakt und genauso realitätsfern, ja sogar realitätsvermeidend war.“⁴¹

Auf der Grundlage unserer Analyse in den ersten drei Abschnitten dieses Aufsatzes lässt sich aber argumentieren, dass Marcuses Behauptung die Bedeutung ignoriert, die Heideggers Denken der gelebten Wirklichkeit beimisst. Inwieweit ist Marcuses Behauptung noch gültig?

In der Tat hat Marcuse in folgendem Punkt Recht, nämlich dass Heideggers Konkretheit insofern eine falsche Konkretheit ist, als sie mit dem konkreten materiellen Inhalt nichts zu tun hat. Für Marcuse entbehren viele Worte Heideggers eines materiellen Gehalts. „Dasein“ ist nur eine neutrale Kategorie, die nicht die Klasse, die Arbeit, den Zeitvertreib, den Schmerz, den Widerstand und den Kampf, nicht einmal die Geschlechtsunterschiede des Individuums einschließt; „Geschichte“, eine Kategorie ohne besonderen materiellen oder kulturellen Inhalt, ist ebenfalls neutralisiert; „Eigentlichkeit“

34

M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen*, S. 376.

35

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 294.

36

M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen*, S. 378.

37

M. Heidegger, *Wegmarken*, S. 192.

38

Dies ist die Ansicht des italienischen Philosophen Franco Volpi, der in seiner Studie über das Verhältnis von Heidegger und Aristoteles die zentrale These der Ontologisierung aufstellt. Siehe: Franco Volpi, „*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik?*“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 96, Alber Verlag, Freiburg – München 1989, S. 225–240.

39

Herbert Marcuse, „Über konkrete Philosophie“, in: Herbert Marcuse, *Schriften*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 385–406, S. 385.

40

Ibidem, S. 399.

41

„I soon realized that Heidegger’s concreteness was to a great extent a phony, a false concreteness, and that in fact his philosophy was just as abstract and just as removed from reality, even avoiding reality.“ – Herbert Marcuse, „Heidegger’s Politics: An Interview“, in: Richard Wolin, John Abromeit (Hrsg.), *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln – London 2005, S. 165–175, hier S. 166.

42

Vgl. H. Marcuse, „Heidegger’s Politics: An Interview“, S. 167ff.

bedeutet einfach, zu sich selbst zurückzukehren und eigene Entscheidungen zu treffen, wo der empirische Gehalt der Entscheidungen, ihre Ziele und ihre Nützlichkeit beiseitegeschoben und neutralisiert sind.⁴²

Bemerkenswert ist hier die „Neutralisierung“, die für Marcuses Diagnose von Heidegger zentral ist, und die ihn zu dem Schluss führt, dass Heideggers Philosophie nur eine falsche Konkretheit hat. Die Neutralisierung liegt in der Vernachlässigung des materiellen Inhalts,⁴³ die dazu führt, dass Heideggers Analyse immer auf Form und Struktur ausgerichtet ist. Es ist nicht zu übersehen, dass dies genau das ist, was für Heideggers Ontologisierung der Praxis relevant ist. In der letzten Marburger Vorlesung aus dem SS 1928 behauptet Heidegger, dass das Dasein neutral sei und diese eigentümliche Neutralität des Daseins ihm wesentlich sei.⁴⁴ Natürlich würde Heidegger auch betonen, dass die Neutralität des Daseins die Konkretheit nicht ausschließt, sondern sogar fordert; doch wird diese Forderung nie wirklich umgesetzt. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Heidegger zwar versucht, sich auf die konkrete Wirklichkeit zu beziehen, dies aber letztlich daran scheitert, dass er der formalen Analyse verpflichtet ist, die lediglich die Struktur in ihr aufdeckt. Im Gegensatz dazu konzentriert sich Marcuse nicht nur auf die konkrete Wirklichkeit, sondern geht tiefer in ihren materiellen Gehalt hinein, vor allem angesichts der spezifischen ökonomischen, politischen und kulturellen Inhalte, wie es Marx tat.

Inspiriert von Marcuse bietet sich eine Möglichkeit, die Grenzen der Heideggerschen Philosophie zu überwinden, indem man zu Marx zurückkehrt. Im letzten Teil dieses Aufsatzes werden wir versuchen, auf das philosophische Programm des jungen Marx zurückzukommen, um gewisse intellektuelle Ressourcen zu gewinnen, die Leitlinien für die Transformation Heideggers liefern können.

5. Zurück zu Marx

In der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ist Marx im Begriff, seine Auffassung der Philosophie in Abgrenzung zu den anderen Richtungen seiner Zeit abzustecken, darunter die *praktische* und *theoretische* politische Partei der deutschen Philosophie. Die Kritik an der theoretischen Partei ist leicht verständlich, weil sie von der Philosophie aus der Welt der Kritik unterzieht, jedoch vergisst, „daß seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, Ergänzung ist“.⁴⁵ In diesem Sinne überschätzt sie die Macht der philosophischen Theorie und ist daher nicht in der Lage, die Realität zu verändern. Dennoch fällt es auf, dass Marx mit der praktischen Partei, die zwar die Negation der Philosophie richtig gefordert hat, auch nicht zufrieden ist. Ihm zufolge liegt der Grund „in dem Stehbleiben bei der Forderung [der Negation der Philosophie], die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann“.⁴⁶ Die ausgesprochene, jedoch nicht vollzogene Praxis ist leer und unwirksam. Der Fehler der praktischen Partei liegt also darin, die Theorie nur durch die „theoretisierte“ Praxis zu kritisieren. Im Gegensatz dazu stellt Marx fest:

„Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.“⁴⁷

Marx' Kritik an der praktischen Partei lässt sich bis zu einem gewissen Grad auf Heidegger übertragen. Trotz Heideggers Weigerung, die Philosophie zu theoretisieren, führt seine Ontologisierung und Neutralisierung der Praxis

irgendwie zu einer „Theoretisierung“ der Praxis, entgegen seinen eigenen ursprünglichen Absichten. Je weiter Heidegger auf seinem ontologischen Weg voranschreitet, desto mehr ignoriert er den Status des konkreten Seienden. Heidegger sieht die Metaphysik als die Vergessenheit des Seins, aber wenn er sich daran macht, das Sein neu zu erforschen und zu entdecken, vergisst er selbst das Seiende, sodass man sagen kann, dass Heideggers Philosophie des Seins zur *Vergessenheit des Seienden* führt. Zwar schließt Heideggers Philosophie das Konkrete nicht aus,⁴⁸ aber solange die *Konkretisierung* bzw. der konkrete Vollzug nicht wirklich umgesetzt, sondern nur als eine bestimmte Möglichkeit verkörpert wird, kann es sich um eine Art vom *Pseudokonkreten* handeln, das heißt, losgelöst von der konkreten sozialen historischen Situation. Wie also kann die Auseinandersetzung mit Heidegger in ihrer gegenwärtigen Bedeutung wirklich aktiviert werden? Was genau bedeutet das, was wir hier über die Rückkehr zu Marx sagen, für den Weg über Heidegger hinaus? Es ist erwähnenswert, dass, obwohl Marx eine tiefgreifende Kritik an der philosophischen Theorie übte und sogar damit behauptete, sie zu vernichten, seine philosophische Mission nicht nur destruktiv, sondern auch konstruktiv war, das heißt, Marx wollte eine neue „Theorie“ aufbauen. Er drückte sein philosophisches Programm auf diese Weise aus:

„Allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird.“⁴⁹

Im vorliegenden Zitat wird das Wort „Theorie“ positiv benutzt. In Frage steht, woran sie sich von der alten Theorie, die Marx kritisiert, unterscheidet. Die neue Philosophie in den Augen von Marx stellt sich als diejenige „Theorie“ dar, die mit der Wirklichkeit zu verbinden ist. Diese Verbundenheit verkörpert sich auf der einen Seite darin, dass die Philosophie die Wirklichkeit destruiierend analysiert. Andererseits ist zu verweisen, dass die Wirklichkeit auch des Denkens bedarf, wie Marx geäußert hat:

„Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“⁵⁰

43

Für Marcuse liegen die materiellen Bedürfnisse des Individuums nicht nur auf der ontischen Ebene, sondern verkörpern dessen wesentliche Natur. Vgl. Andrew Feenberg, „Heidegger and Marcuse. On Reification and Concrete Philosophy“, in: François Raffoul, Eric S. Nelson (Hrsg.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury, London – New York 2013, S. 171–176, hier S. 173.

44

Vgl. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, S. 171.

45

K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 384.

46

Ibidem.

47

Ibidem.

48

„Das Sein ist das Leerste und zugleich der Reichtum, aus dem alles Seiende, das bekannte und erfahrene, das unbekannt und erst zu erfahrende, begabt wird mit der jeweiligen Wesensart seines Seins.“ M. Heidegger, *Nietzsche II*, S. 224. Gerade weil das Sein äußerst leer und allgemein ist, kann es nach Heidegger mit dem Konkreten verbunden werden, und in dieser Konkretisierung erweist es sich als der Reichtum. Aber Heidegger sieht hier noch das Sein als vorrangig gegenüber dem Seienden. Die Konkretisierung ist in Bezug auf den allgemeinen Ansatz des Seins nachrangig.

49

K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 1, S. 385.

50

Ibidem, S. 386.

Dieser dem Menschen selbst innewohnende Bedarf nach dem Denken mag zum Verfallen werden, wenn der Gedanke die Wirklichkeit verwirft und sich als leere Theorie darstellt. Allerdings, solange das Denken durch die ständige Destruktion immer lebendig bleibt, wird die Wirklichkeit durch es belebt. Das bekundet die positive, konstruktive Seite der „Theorie“.

In diesem Zusammenhang ist insbesondere der Einsicht Ton zu geben, dass sich die Wirklichkeit selbst zum Gedanken drängen muss. In diesem Sinne können das Denken und die Wirklichkeit nicht getrennt gedacht werden, sondern die Einheit der beiden Momente ist zu sehen. Man könnte sagen, dass das Denken sowohl kritisch gegenüber der Wirklichkeit ist, als auch untrennbar von ihr; oder besser gesagt, das Denken bejaht die Wirklichkeit auf eine Weise, die sie negiert. Damit kann das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bei Marx so formuliert werden: Die Theorie losgelöst von der Praxis ist leer, während die Praxis losgelöst von der Theorie blind ist. Nur in der Kombination der beiden kann die Theorie aus der Starre befreit werden und an Vitalität gewinnen, und die Praxis kann aus der Oberflächlichkeit befreit werden und an Erhabenheit gewinnen.

Auf der Grundlage von Marx können wir die Einheit von Theorie und Praxis zurückgewinnen. Heidegger hingegen bezieht sich zwar auch auf die ursprüngliche Einheit von Theorie und Praxis und versucht damit, die ursprüngliche Sphäre der Philosophie als das Vortheoretische⁵¹ zu bestimmen, aber wenn er das Vortheoretische als „Sein“ identifiziert, beginnt Heidegger, sich von der Wirklichkeit zu entfernen, und verfängt sich in dem, was er als Theoretisierung der Philosophie kritisiert. Dieses Unbehagen Heideggers kann jedoch durch eine gewisse Transformation seines Denkens überwunden werden, also *vom Sein zurück zum Seienden*. Natürlich ist es bemerkenswert, dass das Seiende hier nicht mehr das traditionelle philosophische im Gegensatz zur *Seiendheit* ist, sondern das „Seiende“ in der vortheoretischen Perspektive. Mit anderen Worten: Was wir suchen, ist eine *postmetaphysische Philosophie des Seienden*, eine Überwindung Heideggers jedoch auf der Grundlage des neuen Horizonts, den er eröffnet.

Wenn wir uns wieder auf das Seiende konzentrieren, entsteht auch ein neues Verständnis des Seins selbst. Hier gilt das Sein keineswegs als das, was sich vom konkreten Seienden entfernen kann. Heidegger hat einmal über das Verhältnis zwischen Sein und Seiendem so formuliert, „daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“.⁵² Dieses Zitat zeigt, dass das Sein selbst nicht getrennt vom Seienden existieren kann.⁵³ Dies ist eine seltene Formulierung in allen Texten Heideggers, die die Bedeutung widerspiegelt, die er dem Seienden beimisst. So sehr, dass sein Schüler Löwith große Verwunderung äußerte, als er dies las.⁵⁴ Bei näherer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, dass es sich hier nicht um Heideggers eigene Ansicht handelt, sondern um die Ansichten dervon ihm kritisierten traditionellen Philosophie.⁵⁵ Dennoch birgt Heideggers Fehlgriff hier die Möglichkeit einer Transformation und einer Überwindung seiner Seinsphilosophie, durch die das Verhältnis von Sein und Seiendem ausgeglichen werden kann. Was sich hier auftut, um mit Marx zu sagen, ist die wahre Einheit von Theorie und Praxis.

Nach Marx muss die Philosophie die materielle Kraft des Denkens ausüben und sich mit der materiellen Grundlage der Wirklichkeit verbinden, um sich von den alten Theorien zu unterscheiden und eine durchgreifende, in die Praxis eindringende „Theorie“ zu werden. Im Gegensatz dazu drückt

Heidegger seine philosophische Mission im formalen und neutralen Begriff des Seins aus. Doch egal, wie tiefgründig Heidegger das Sein beschreibt, ist eines sicher: Das „Sein“ muss unseres Erachtens im „Seienden“ realisiert werden, also es west im Seienden. Nur durch die Freilegung des Seienden, das Heidegger vergessen hat, kann die Konkretheit vom Sein wirklich festgestellt und die Konkretisierung des Seins als Anfang gewährleistet werden. Ein solches Verständnis des Seins kann als „konkretes Sein“ bezeichnet werden. Natürlich bedeutet „konkret“ nicht, dass das Allgemeine aufgegeben wird, sondern hier muss das Allgemeine in einer konkreten Situation konkret ausgeführt und realisiert werden. Die „Konkretisierung“ des Allgemeinen und die „Verallgemeinerung“ des Konkreten bilden hier gemeinsam die Aufgabe der philosophischen Tätigkeit. In diesem Sinne wird Heideggers Defizit überwunden und ein echtes postmetaphysisches Denken möglich.

Das Geheimnis dieser Konzeption lässt sich aus einem Zitat von Hegel bestätigen:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“⁵⁶

Wird die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie nach Hegel durch die Interpretationsgeschichte dieses Satzes beeinflusst und bestimmt,⁵⁷ dann bedeutet er durch unsere Untersuchungen in dieser Arbeit keineswegs das, dass das Wirkliche jeder Veränderung nicht bedürftig ist, sondern das, dass die Vernunft zu verwirklichen ist und das Wirkliche gerade in dieser Verwirklichung vernünftig wird. Nur in diesem Sinne ist die Zusammengehörigkeit zwischen Sein und Praxis möglich, und die Philosophie kann die wirkliche Macht besitzen.

51

„Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in *der* Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert, und nicht deshalb, um nun mal etwas anderes zu bringen, was die Probleme von einer neuen Seite zeigt, sondern weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist.“ – M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 59.

52

M. Heidegger, *Wegmarken*, S. 306.

53

Mit Volpi zu sprechen, das Sein ist weder im Seienden, noch hinter dem Seienden, noch über das Seiende, sondern vielmehr ist es *am* Seienden. Vgl. Franco Volpi, „Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation. Die Frage nach dem Sein des Seienden“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32(1978), no. 2., S. 254–265, hier S. 264f.

54

Vgl. Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Metzler, Stuttgart 1984, S. 160.

55

Hierzu kann man sich auf die Randnotizen beziehen, die Heidegger zum dortigen Text gegeben hat. Vgl. M. Heidegger, *Wegmarken*, S. 306.

56

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 6, Meiner Verlag, Leipzig 1930., S. 14.

57

Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, S. 19.

Hongjian Wang

Nadilaženje Heideggera vraćanjem Marxu?

Sažetak

Ovaj članak najprije pokušava pokazati da se ispod površnih razlika između Marxa i Heideggera nalaze strukturalne sličnosti u njihovu mišljenju, koje se očituju kao dvostruka kritika. Razlog tome leži u zajedničkoj spoznaji obojice filozofa da su temelji teorije u svakodnevnom iskustvu življenja i stvaranja. Drugo, Heidegger i Marx također dijele naglašavanje pojma prakse. Premda je jedan sklon individualnosti, a drugi društvenosti, njihovi pojmovi prakse nisu suprotstavljeni, nego se međusobno dopunjuju. S pomoću Marcuseove analize ponovno vidimo da Heideggerovo ontologiziranje i neutraliziranje prakse dovodi do toga da se on, u određenoj mjeri, vraća u »teoretiziranje« filozofije, što je i sam snažno kritizirao. A u tome se nalazi mogućnost da se nadiđe Heideggera vraćajući se Marxu.

Ključne riječi

Martin Heidegger, Karl Marx, praksa, bitak, konkretna filozofija

Hongjian Wang

Beyond Heidegger by Returning to Marx?

Abstract

This paper first tries to show that beneath the superficial differences between Marx and Heidegger, there are structural similarities in their thought that manifest themselves in a double critique. The reason for this lies in the common knowledge of both philosophers that the foundations of theory lie in the everyday experience of living and creating. Secondly, Heidegger and Marx also share an emphasis on the concept of praxis. Although one tends towards individuality and the other towards sociability, their concepts of praxis are not opposed but complementary. With the help of Marcuse's analysis, we see again that Heidegger's ontologisation and neutralisation of praxis leads him in a sense to return to the "theorising" of philosophy that he himself strongly criticised. And therein lies the possibility of going beyond Heidegger by returning to Marx.

Keywords

Martin Heidegger, Karl Marx, praxis, being, concrete philosophy

Hongjian Wang

Dépasser Heidegger en revenant vers Marx

Résumé

Cet article s'applique dans un premier temps à montrer que derrière les différences entre Marx et Heidegger se trouvent des similarités structurelles au sein de leur pensée, qui se manifestent comme une critique double. La raison se situe dans la connaissance commune des deux philosophes selon laquelle les fondements de la théorie dans la vie quotidienne sont le vivre et le créer. De plus, Heidegger et Marx, mettent tous les deux l'accent sur le concept de praxis. Bien que l'un soit plus enclin à l'individualité et l'autre à la sociabilité, leur concept de praxis ne sont pas opposés mais se complètent mutuellement. À l'aide de l'analyse de Marcuse nous voyons à nouveau que l'ontologisation et la neutralisation qu'Heidegger fait de la praxis donne lieu, dans une certaine mesure, à un retour à la théorisation de la philosophie, ce que lui-même critiquait fermement. En cela repose la possibilité de dépasser Heidegger en revenant vers Marx.

Mots-clés

Martin Heidegger, Karl Marx, praxis, être, philosophie concrète