

MESOTES

ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHEN OST-WEST-DIALOG
1/1991



Impressum:

MESOTES. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung (Wien)

Offenlegung nach § 25 Mediengesetz:

Medieninhaber: Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog;
Prof. Dr. Maria Fürst (Präsidentin); Univ.-Prof. Dr. Helmuth Vetter (Vizepräsident);
1080 Wien, Josefstädter Straße 35/7.

Unternehmensgegenstand und grundlegende Richtung gemäß § 2 der Statuten des Vereins „Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog“:

„Der Verein, dessen Tätigkeit nicht auf Gewinn gerichtet ist, sieht seine Aufgabe in der Förderung der philosophischen und interdisziplinären Kommunikation zwischen Lehrenden der Philosophie in Österreich und den mittel- und ost- bzw. südosteuropäischen Ländern.“

§ 3: „Tätigkeiten, die zur Verwirklichung des Vereinszweckes vorgesehen sind: [. . .] Publikationen.“

Impressum nach § 24 Mediengesetz:

Medieninhaber und Herausgeber:

Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog.
Für unverlangt eingesandte Manuskripte keine Gewähr.
Die Beiträge stellen die Meinung des jeweiligen Autors, nicht der Redaktion, dar.

Erscheinungsweise:

viermal jährlich

Preis:

Einzelheft: öS 160,— (DM 23,—/sfr 20,—)

Jahresabonnement: öS 560,— (DM 80,—/sfr 70,—)

zuzüglich Versandkosten, Abbestellungen nur mit Jahresende.

Kommissionsverlag:

Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H.,
A-1092 Wien, Servitengasse 5 (Postscheckkonto Wien 103.9166)

Satzherstellung und Druck:

Druckerei Kübart Ges.m.b.H., A-1080 Wien, Albertgasse 43.

Herausgeber:

Maria Fürst, Nikolaus Halmer, Thomas Hübel, Helmuth Vetter.

Redaktion:

Maria Fürst, Thomas Hübel.

Beide: A-1080 Wien, Josefstädter Straße 35/7 (42 29 983).

Wissenschaftlicher Beirat:

Walter Biemel (Aachen), István M. Fehér (Budapest), Thomas Kleininger (Bucureşti), Gabriel Liiceanu (Bucureşti),
Anatoli Mihailov (Minsk), Mihály Vajda (Debrecen).

Bestellungen:

Über den Buchhandel oder den Verlag Wilhelm Braumüller
(A-1092 Wien, Servitengasse 5).

Titelblatt:

Ines Höllwarth (Salzburg),
aus der Reihe „Handzeichen — Meine Gestik“, 1987—1989.

ISSN 1017-8279

Heidegger und Lukács

Überlegungen zu L. Goldmanns Untersuchungen
aus der Sicht der heutigen Forschung¹

von István M. Fehér (Budapest)

Die These, der zufolge zwischen den Denkwegen von Heidegger und Lukács beachtenswerte Berührungspunkte — Parallelen bzw. Divergenzen — bestehen, wurde zuerst von dem französischen Philosophen Lucien Goldmann aufgestellt. Seine diesbezüglichen, im Anhang seines Kant-Buches enthaltenen Bemerkungen² lassen sich in den folgenden zwei Punkten zusammenfassen: 1) Lukács' Buch „Die Seele und die Formen“ sei als die Begründung des modernen Existentialismus anzusehen, indem es die späteren Heideggerschen Begriffe von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit vorwegnimmt, ja gewissermaßen schon ausarbeitet; 2) Heideggers „Sein und Zeit“ stelle im Grunde genommen eine versteckte und vielleicht auch unbewußte Auseinandersetzung mit Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ dar, wobei das letztere Werk als eine entscheidende Überwindung von Lukács' frühem Existentialismus anzusehen sei. — Goldmann hat später in zahlreichen Beiträgen das Thema wieder aufgenommen, es in verschiedene Richtungen weitergeführt und erörtert³ — eine zusammenfassende Darstellung war ihm jedoch wegen seines frühzeitigen Todes nicht vergönnt. Bei seinem postum erschienenen Buch „Lukács und Heidegger“⁴, das im August 1970 begonnen wurde, handelt es sich um eine von ihm selbst geschriebene — und übrigens unvollendet gebliebene — Einführung sowie um vier Vorlesungen, deren Texte mit Hilfe von Tonbandaufnahmen hergestellt worden sind. Im folgenden möchte ich nun, erstens, auf die Thesen Goldmanns näher eingehen, sie näher ins Auge fassen und kritisch prüfen; und zweitens möchte ich zu den von Goldmann aufgeworfenen Fragen einige ergänzende, sich aus dem Stand der heutigen Forschung ergebende Überlegungen anstellen.

Zunächst aber einige methodologisch-hermeneutische Überlegungen zum Thema. Daß die Rede von Berührungspunkten — Parallelen bzw. Divergenzen — zwischen zwei Philosophen nur sinnvoll ist, wenn ein Kriterium oder Maßstab des Vergleichs zuvor hinreichend geklärt und plausibel gemacht worden ist, liegt auf der Hand. Hier gibt es grundsätzlich, wie mir scheint, zwei mögliche Ansatzpunkte. Entweder geht man aus von dem Denken eines der beiden zu vergleichenden Philosophen — d.h. einer hinreichend plausibel oder glaubhaft gemachten Interpretation desselben — und im Hinblick darauf sucht man im Werk des anderen mögliche Berührungspunkte aufzuzeigen. Oder man wählt als Ansatzpunkt irgendein Drittes, z.B. einen theoretischen oder historischen Hintergrund (welcher freilich seinerseits auch hinreichend geklärt und plausibel gemacht werden muß) — einen Hintergrund, *vor dem und im Hinblick auf den* das Denken der beiden Philosophen — oder einzelne ihrer Werke, Gedankengänge usw. — dann parallelisiert wird. Die zwei genannten Darstellungsweisen treten nun kaum in völliger Getrenntheit voneinander auf, denn es ist offensichtlich, daß eine Interpretation des Denkwegs eines Philosophen oder seiner Werke nicht ohne Einbezug theoretisch-historischer Motive zu vollziehen ist; ebenso unmöglich ist es, eine theoretische Problemlage oder das philosophische Milieu eines Zeitalters ohne Bezug auf die Beiträge einzelner Denker darzustellen. Doch wird, wie mir scheint, bald die eine, bald die andere Perspektive vorherrschend sein. Und zu all dem kommt noch die je eigene philosophische Perspektive des Interpreten, die meistens ganz unbewußt bleibt oder als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Was nun die vom *Philosophiehistoriker* Goldmann herausgearbeitete Interpretationsweise betrifft, so wird man hier wohl eher von der zweiten der beiden genannten Darstellungsweisen sprechen können, wobei in die Parallelisierung Lukács/Heidegger dann auch erheblich die Gedankenwelt des *Philosophen* Goldmann hineinspielt. Eine aus der Sichtweise des philosophischen Bewußtseins

der fünfziger und sechziger Jahre vollzogene Charakterisierung der Situation der europäischen und vor allem deutschen Philosophie zu Beginn des Jahrhunderts ist es, was für Goldmann den gedanklichen Hintergrund abgibt für die, wie er sagt, „Nebeneinanderstellung zweier heute gleichermaßen berühmter Philosophen“.⁵ Wenn Goldmann behauptet, daß „sich zwischen 1910 und 1925 im philosophischen Raum Südwestdeutschlands ein wirklicher Umschwung vollzogen“ habe, „der zur Begründung des Existentialismus und des heutigen dialektischen Materialismus führte“⁶, wobei es sich um „zwei große philosophische Schulen“ handle,⁷ dann ist diese Behauptung offensichtlich vom philosophischen Bewußtsein der fünfziger und sechziger Jahre her zu verstehen, dem der Existentialismus und der Marxismus als „philosophische Schulen“ bzw. „Hauptströmungen“⁸ galten und dem es entsprechend, wie auch Goldmann, darum ging, seine geistigen Vorläufer aufzusuchen. Wenn es daher so ist, daß Goldmanns Interpretation weder unmittelbar bei Lukács noch bei Heidegger ansetzt, sondern vielmehr von einer Charakterisierung des philosophischen Milieus der Jahrhundertwende ausgeht, dann wird man indes nicht außer acht lassen dürfen, daß diese Charakterisierung ebenso darauf abgestellt ist, der Entstehung der in den Nachkriegsjahren maßgebenden philosophischen Richtungen nachzugehen. Freilich wird auch heute manches über Heidegger, Marx oder Lukács geschrieben, es ist jedoch zumindest fraglich, ob die überwiegende Mehrzahl der in Frage kommenden Werke sich als Ausdruck von „Schulen“ bzw. „Hauptströmungen“ verstehen läßt; oder ob es den Existentialismus oder den Marxismus, wie sie damals vertreten wurden, überhaupt noch gibt.

Diese Einschränkungen sollen gemacht werden, ehe man sich der ersten der Goldmannschen Thesen nähert, der zufolge Lukács der eigentliche Begründer des Existentialismus sei. Denn die Stichhaltigkeit dieser These hängt offensichtlich davon ab, was man jeweils genau unter Existentialismus versteht. Der Terminus selbst wird aber seit einiger Zeit nicht mehr gebraucht, und selbst wenn er verwendet worden ist, war er nicht frei von einer charakteristischen Verschwommenheit oder Vagheit. Daß darüber hinaus Heidegger selbst ihn als Bezeichnung seines Denkens wiederholt entschieden abgelehnt hatte, bedarf kaum einer Erwähnung.⁹ Goldmanns These scheint also in dieser Form kaum sachlich diskutierbar zu sein, und man tut gut daran, von allgemeinen Formulierungen ganz abzusehen und sie vielmehr auf ihren Inhalt hin zu befragen. (Was ich unter „ganz absehen“ verstehe, impliziert, daß es m.E. ebenso überflüssig und sinnlos wäre, nun den umgekehrten Versuch zu unternehmen und die These, Heidegger sei ein Existentialist, ausführlich zu widerlegen, denn ein solcher Versuch ließe eben das zu Widerlegende bzw. das zu Beseitigende, den Begriff von Existentialismus, zu seinem Rechte kommen.) Ebenso werde ich auf Thesen, die eher Goldmanns eigenen Gesichtspunkt widerspiegeln als zu den Parallelen zwischen Lukács und Heidegger einen Beitrag leisten, nicht näher eingehen. Überhaupt soll Goldmanns eigene Gedankenwelt, in der u.a. Motive und Elemente eines unorthodoxen Marxismus mit denen der strukturellen Anthropologie sowie einer ihm eigentümlichen, in seinen weitgespannten und beeindruckenden Kant-, Pascal- und Racine-Interpretationen herausgearbeiteten tragischen Weltanschauung verflochten sind, so wenig wie möglich ins Spiel kommen — aus dem einfachen Grunde, weil dadurch das Thema Lukács und Heidegger notwendigerweise in den Hintergrund gedrängt würde.

Aber zurück zu Goldmanns These. Obwohl sie wegen ihrer Allgemeinheit nur schwerlich diskutierbar ist — je nach dem Vorverständnis dessen, was Existentialismus eigentlich ist, könnten wohl auch Kierkegaard, Dostojewski oder gar Sokrates für seine Begründung in Anspruch genommen werden —, kann dennoch eine kritische Prüfung bei dem Hinweis auf die Eigentlichkeit ansetzen. In einem Aufsatz führt Goldmann dann auch selbst zahlreiche Textstellen aus dem abschließenden Essay von Lukács' „Die Seele und die Formen“ an, die dazu bestimmt sind, Zeugnis dafür abzulegen, daß dieser Essay „eine heftige Kritik des [. . .] alltäglichen Lebens, des uneigentlichen Daseins, um uns der späteren Sprache Heideggers zu bedienen“¹⁰, enthält. Dem Heideggerschen Unterschied zwischen eigentlichem und uneigentlichem Dasein entspreche die von Lukács entwickelte Unterschei-

dung zwischen „das *Leben*“ und „*das Leben*“, wobei das letztere einen eigentümlich tragischen Charakter habe. Bedauerlicherweise finden wir auch hier keine nähere Präzisierung des Interpretationshorizonts — man könnte sich z.B. fragen, ob und in welchem Sinne genau die eigentliche Existenz bei Heidegger einen tragischen Charakter hat¹¹ —, ich meine aber, daß Goldmanns These, gewissermaßen umformuliert und ausgehend von Heideggers Analysen, erhärtet werden kann. Im folgenden möchte ich dies kurz skizzieren.¹²

Zunächst muß man die Struktur der Eigentlichkeit bei Heidegger resümierend ins Auge fassen. Diese enthält die miteinander innigst verbundenen Momente der (eigentlichen) „Ganzheit“ und der (eigentlichen) „Selbstheit“. Im Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt von „Sein und Zeit“ ist jene Überlegung von entscheidender Wichtigkeit, der zufolge „die bisherige existenziale Analyse des Daseins [. . .] den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben“ kann, und zwar deshalb, weil sie „immer nur das uneigentliche Sein des Daseins und dieses als unganzen“¹³ im Auge behielt. Die Frage nach der Ganzheit (oder, was sich als gleichbedeutend erweist, der eigentlichen Ganzheit) erhält ihre Antwort in der im ersten Kapitel des zweiten Abschnitts durchgeführten Analyse des Todes bzw. des Seins zum Tode oder Vorlaufens zum Tode, während den Leitfaden für eine Antwort auf die Frage nach der Selbstheit die im zweiten Kapitel vollzogene Erörterung des Gewissensphänomens und letztlich der Begriff der „Entschlossenheit“ liefert.¹⁴ „Vorlaufen“ und „Entschlossenheit“ werden dann in einem zweiten Schritt im Begriff der „vorlaufenden Entschlossenheit“ miteinander verknüpft, in erster Linie aufgrund der Überlegung, daß die Entschlossenheit, „zu Ende gedacht“, das eigentliche Sein zum Tode gerade in sich schließt.¹⁵

Nun begegnet man in den Analysen des jungen Lukács der Verflochtenheit derselben Strukturelemente. Dazu nun einige Textstellen: „Die tiefste Sehnsucht der menschlichen Existenz“, heißt es in der „Metaphysik der Tragödie“, „ist [. . .] die Sehnsucht des Menschen [. . .] nach seiner Selbstheit“.¹⁶ Im gewöhnlichen Leben „gibt es keine Eindeutigkeit“; hier kann „nur die völlige Beschränktheit völlige Eindeutigkeit empfinden“,¹⁷ heißt es im weiteren, und man kann sich an diesem Punkt daran erinnern, daß der 37. Paragraph von „Sein und Zeit“ der Analyse der „Zweideutigkeit“ als charakteristischer Weise der Alltäglichkeit gewidmet ist. Der Begriff, dessen sich Lukács bedient, um den Übergang von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit zu charakterisieren, ist der der „Grenze“. Da die uneigentliche Existenz keine Grenzen kennt, ist es auch nicht verwunderlich, daß das Authentischwerden dem Bewußtwerden von unüberwindbaren Grenzen gleichkommt. „Das Erleben der Grenze“, führt Lukács aus, „ist das zum Bewußtsein, zum Selbstbewußtsein Erwachen der Seele“.¹⁸ Die Grenze sei das, was dem Menschen Selbstheit verleiht, und die Grenze in sich sei charakteristischerweise der Tod. Die Grenze dürfe jedoch nicht als bloß äußerlich angesehen werden. „Die Grenze“, so schreibt Lukács, „ist nur von außen ein begrenzendes Prinzip. Für die erwachte Seele ist sie das Erkennen des wahrhaft zu ihr Gehörigen“.¹⁹ Die Grenze erscheint als begrenzendes Prinzip nur von außen, das heißt: vom Gesichtspunkt der uneigentlichen Existenz, die Freiheit nur verstehen kann als „die des Befreit-seins von allen Banden [. . .] von allem, was stark und von innen bindet“.²⁰ Das Wort Grenze taucht selten bei Heidegger auf, und dann auch mit anderem Bedeutungsgehalt; es gibt jedoch bei ihm einen Begriff, der denselben methodologischen Stellenwert hat und ausführlich thematisiert wird — den der Endlichkeit. Zwei Textstellen mögen dies verdeutlichen. „Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals“. „Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal möglich“.²¹ Erwähnenswert ist, daß der Begriff des Schicksals auch bei Lukács auftaucht, und zwar, ebenso wie bei Heidegger, als ein Charakteristikum der eigentlichen Existenz. Eine weitere Parallele ergibt sich dann daraus, daß sowohl Lukács als auch Heidegger Eigentlichkeit mit Schuld verknüpfen.

Lukács' Charakterisierung der Alltäglichkeit zeigt, wie man sieht, eine Reihe von Parallelen mit Heideggers diesbezüglichen Analysen. Ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht jedoch zwischen Lukács' essayistischem Stil und Heideggers äußerst verdichteter phänomenologisch-hermeneutischer Sprache. In der Beschreibung dessen, was von Heidegger später unter den Termini Alltäglichkeit bzw. Uneigentlichkeit thematisiert wird, verwendet Lukács Ausdrücke wie „gewöhnliches Leben“, „wirkliches Leben“ oder bloß „Leben“. In Lukács' fragmentarisch gebliebenen, während des ersten Weltkriegs geschriebenen und erst nach seinem Tod erschienenen Heidelberger Manuskripten, zu denen Goldmann aller Wahrscheinlichkeit nach noch keinen Zugang haben konnte, erhält jedoch diese Thematik eine philosophisch streng durchgeführte Form — ich würde sagen, es handelt sich hier um die erste strenge, mit den Begriffsmitteln des Neukantianismus und der Phänomenologie durchgeführte Analyse der Alltäglichkeit —, wobei das fragliche Thema mit der terminologisch konsequent fixierten Bezeichnung „Erlebniswirklichkeit“ angesprochen wird. Das Subjekt der Erlebniswirklichkeit wird als „der ganze Mensch“ gekennzeichnet. Charakteristisch für ihn ist, daß „die Ausdehnung seiner Subjektivität ungehemmt und ins Schrankenlose gestattet“ ist, daß „er als Subjekt einerseits ganz ohne gegenständliche Gebundenheit [. . .] ist, andererseits jedoch vollständig den Objekten seiner Erlebnisse ausgeliefert ist: er ist nur insofern, als er an einem Objekt [. . .] etwas erlebt“. „Diese Doppelseitigkeit der schrankenlosen Willkür und der normenlosen Gebundenheit“, lautet die Folgerung, „macht das Subjekt von sich aus [. . .] gestaltlos und verschwimmend“.²² „Schrankenlose Willkür“ und „normenlose Gebundenheit“ bilden die zwei gegensätzlichen und doch eng zusammengehörigen Pole jenes Alltagslebens, wo, wie es früher hieß, alles möglich ist, weil nichts erfüllt wird. (Der eigentlichen Existenz hingegen eignet, daß die Wahl der einen Möglichkeit — aber dies sind schon Heideggers Worte — das „Tragen des Nichtgewählthabens und Nichttauchwählkönnens der anderen“²³ impliziert). Und was die Adjektive „gestaltlos“ und „verschwimmend“ angeht, so ist das eine nicht unzutreffende Charakterisierung für die Welt des „Man“, wo eben, wie eine charakteristische Stelle bei Heidegger lautet, „Jeder [. . .] der Andere und Keiner er selbst“²⁴ ist.

Die Zerstörung all dessen, was „von innen bindet“, ist für den jungen Lukács die Manifestation der Freiheit in der Welt der uneigentlichen Existenz — ein Phänomen, das bei Heidegger als „Bodenlosigkeit“ und „Zerstreuung“ angesprochen wird.²⁵ Wenn Stabilität nicht mehr kennzeichnend für das Leben ist, dann soll sie umgekehrt eigentlichem Existieren zukommen können. Auch Heidegger betont diesen Punkt, indem er in seiner Analyse von Eigentlichkeit, von „vorlaufender Entschlossenheit“, zu einer Vereinigung der Strukturelemente von „Selbstheit“, „Ständigkeit“ und „Selbständigkeit“ kommt; eine Vereinigung, die er durch einen für ihn typischen Neologismus auch terminologisch hervorhebt: „Selbst-Ständigkeit“, die er gegenüber der „Unselbst-ständigkeit“ des Man sowie der „Beharrlichkeit“ des Subjekts doppelseitig abgrenzt.²⁶ Ständigkeit als Strukturelement ist auch im Lukácsschen Begriff der Grenze impliziert. Die Seele „ist, weil sie begrenzt ist“, so heißt es an einer Stelle; sie „ist nur, weil und insofern sie begrenzt ist“.²⁷ Begrenzt-sein erscheint in diesem Kontext als Wesensmerkmal nicht nur der menschlichen Existenz, sondern sogar alles denkbaren Seins. Wollte man diese Überlegungen Lukács' ontologisch zusammenfassen, so dürfte man wohl auf eine Heideggersche Formulierung rekurrieren, die unter den Konsequenzen seiner Schelling-Interpretation erscheint und der zufolge „das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist“.²⁸

Eben dieses ist nun meiner Meinung nach das den bisher angeführten Lukácsschen und Heideggerschen Texten Gemeinsame, daß sie eine Abwendung von der Idee der Unendlichkeit, dem Absoluten zum Ausdruck bringen. „Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann?“ - zitiert Lukács Paul Ernst in seinem Essay über die „Metaphysik der Tragödie“, und stellt sich anschließend die charakteristische Frage: „Kann ein Gott leben?“, d.h. macht nicht die Vollständigkeit alle Existenz unmöglich?²⁹ Auch für Heidegger gehört die Idee der Unendlichkeit zu den ontologisch suspekten Begriffen; zu

erklären sei nicht, wie das Unendliche zum Endlichen wird, sondern umgekehrt, wie Endlichkeit und d.h. für Heidegger: endliche Zeitlichkeit zur unendlichen wird. „Eine angemessene Fragestellung [. . .] hinsichtlich der Endlichkeit und Un-endlichkeit“ könne nur „dem verstehenden Blick auf das [. . .] Phänomen der Zeit“ entspringen, so heißt es; worauf dann eine der zentralen Thesen von „Sein und Zeit“ folgt. Sie lautet: „Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die ‚abgeleitete‘ als un-endliche zeitigen“. ³⁰

Als Fazit der Prüfung der ersten von Goldmanns Thesen würde ich also sagen, daß sich angesichts sowohl der von Heidegger in „Sein und Zeit“ getroffenen Unterscheidung zwischen uneigentlicher und eigentlicher Existenz als auch der von ihm herausgestellten Struktur der letzteren wesentliche Parallelen und Antizipationen in Lukács' Frühwerk aufzeigen lassen, wobei auf das Eigentümliche der Goldmannschen Formulierung, Lukács sei so etwas wie Begründer von so etwas wie Existentialismus, jedoch nicht näher eingegangen zu werden braucht.

Angesichts der zweiten These von Goldmann ist es nötig, schon am Anfang einige Differenzierungen einzuführen. Die These schließt nämlich eine zusammenfassende Interpretation der Denkwicklung von Lukács in sich, die da lautet: „Geschichte und Klassenbewußtsein“ „[. . .] enthält [. . .] vor allem eine [. . .] humanistische Existenzphilosophie, welche die Metaphysik der Tragödie überwindet und im Hegelschen Sinne aufhebt“. ³¹ Wie immer es sich mit der genannten Überwindung genauer verhalten mag, aufgrund der Lukács-Forschung der vergangenen Jahrzehnte ist man heutzutage eher dazu geneigt, in Lukács' Zuwendung zur historischen Dialektik von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ weniger eine Überwindung früherer Positionen, als vielmehr einen plötzlichen Bruch mit ihnen zu erblicken. Wenn Goldmann die genannte Überwindung, den Übergang von der einen Position zur anderen durch Kategorien der zweiten, nämlich im Sinne der Hegelschen Aufhebung, charakterisieren zu können meint, dann kann man hingegen anhand seitdem erschlossener Materialien nicht zu Unrecht geltend machen, daß der Übergang, in genau dem Maße, in dem es sich um die Wahl einer neuen Position handelt, wohl durch den gedanklichen Horizont der ersten Position bedingt ist, welche so etwas wie Wahl überhaupt erst zu Wort kommen läßt. Aber nicht nur in einem allgemeinen Sinne kann man auf Kierkegaard und seine Konzeption der Wahl hinweisen, sondern Kierkegaard kommt auch in einem zweiten, ganz spezifischen Sinne ins Spiel, indem nämlich Lukács' Option für den Marxismus nicht zuletzt dadurch zustandekommt, daß er sich die von Kierkegaard übernommene Idee der notwendigen Sünde zu eigen macht. Und wie wenig man letztlich von Überwindung sprechen kann und wie sehr es sich vielmehr um einen Bruch handelt, möge ein Beispiel verdeutlichen. Während Lukács' in den Heidelberger Entwürfen skizzierte Interpretation Hegel eine Überlegenheit gegenüber Schelling sachlich und überzeugend abspricht (und in den die „Phänomenologie“ betreffenden Partien eine Reihe Heideggerscher Argumente vorwegnimmt), wird diese Position in seinen späteren Werken, von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ ausgehend, stillschweigend rückgängig gemacht, nicht aber im geringsten sachlich widerlegt. In den Heidelberger Entwürfen heißt es z.B., daß der Hegels Dialektik eigentümliche konkrete Begriff „die intellektuelle Anschauung nur an einem anderen Punkt [. . .] einsetzt, sie aber geradesowenig entbehren und darum den aus ihr entstammenden Antinomien entgehen kann“ wie Schellings sogenannter „abstrakter Idealismus“. ³² Dagegen heißt es in „Geschichte und Klassenbewußtsein“, daß „Hegel [. . .] die absolute Spitze der rationalistischen Methode bedeutet“, und Schelling „bei einer Verherrlichung der leeren Irrationalität, in einer reaktionären Mythologie“ endet ³³ — eine Äußerung, die als Ersatz der sachlichen Auseinandersetzung auftritt und die als methodische Vorentscheidung vorbildlich bleibt für die breiteren Darstellungen des Verhältnisses Hegel-Schelling in „Der junge Hegel“ und „Die Zerstörung der Vernunft“, wo das Begriffspaar „Dialektik“ - „intellektuelle Anschauung“ in schroffem Gegensatz zueinander (in der Bedeutung von „Fortschritt“ und „Reaktion“) erscheint. — Daß es sich also bei Lukács um einen Übergang von einer Position zu einer anderen handelt, ist unzweifelhaft: daß

der genannte Übergang zugleich als Überwindung interpretiert werden kann, scheint mir dagegen äußerst fraglich.

Die Überwindungsthese dient aber Goldmann bei genauerem Hinsehen dazu, einen logischen Zusammenhang zwischen „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und „Sein und Zeit“ wenigstens andeutungsweise anzumelden. Soll „Geschichte und Klassenbewußtsein“ eine Überwindung von Lukács' früher Existenzphilosophie darstellen, dann wird es damit möglich, „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und „Sein und Zeit“ miteinander in Zusammenhang zu bringen, sie als zwei mögliche Antworten auf ein und dasselbe Problem zu interpretieren.³⁴ So kann Goldmann die These plausibler machen, der zufolge „das Buch Heideggers — vielleicht sogar unbewußt — vor allem eine Auseinandersetzung mit Lukács' Werk“³⁵ ist; eine These, die er dann mit Hilfe zahlreicher Argumente zu unterstützen sucht, deren vielleicht wichtigstes darauf hinausläuft, daß die zwischen Anführungszeichen stehenden Ausdrücke Heideggers „Verdinglichung des Bewußtseins“, „das Bewußtsein zu verdinglichen“, die am Anfang bzw. am Ende von „Sein und Zeit“ erscheinen,³⁶ eine Bezugnahme auf Lukács darstellen. „Die Existenz dieser beider Textstellen“, so schreibt Goldmann, „der Ort, an dem sie sich in dem Buch befinden [. . .], der Gebrauch, im Jahre 1927, der Termini ‚Verdinglichung des Bewußtseins‘ in Anführungszeichen, während Lukács' Werk diesen Begriff als zentralen Punkt seiner Philosophie schon 1923 entwickelt hatte, scheinen uns unzweifelhaft den geistigen Zusammenhang, in den ‚Sein und Zeit‘ gehört, den Gesprächspartner, mit dem er diskutierte, und die Stellung zu bezeichnen, die er ihm gegenüber einnehmen wollte“.³⁷ Was nun die genannten, zwischen Anführungszeichen stehenden Ausdrücke angeht, so konnte man bis heute zu keiner befriedigenden Antwort kommen. Zunächst muß man sagen, daß der Ausdruck „Verdinglichung des Bewußtseins“ bei Heideggers Lehrer Husserl auftaucht, und noch dazu in seinem grundlegenden Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft“, den Heidegger eingehend studierte und mit dem er sich auch in seinen Vorlesungen mehrmals auseinandergesetzt hat.³⁸ So liegt es nahe, anzunehmen, Heidegger könnte den Ausdruck dem Aufsatz Husserls entnommen haben.³⁹ Diese Annahme würde allerdings an Plausibilität gewinnen, wenn ein früheres Auftauchen dieses Ausdrucks bei Heidegger nachgewiesen werden könnte. Nun begegnet man meines Wissens diesem Ausdruck in bisher ausgedruckten frühen Vorlesungen Heideggers nirgendwo; selbst in denjenigen Passagen der Vorlesungen von 1925 über den Zeitbegriff, welche dem 10. Paragraphen von „Sein und Zeit“ entsprechen und deren Gedankengang viel ausführlicher als in jenem Paragraphen von „Sein und Zeit“ die dort stichwortartig zusammengefaßte Scheler-, Dilthey- und Husserl-Kritik auseinanderlegt, taucht dieser Ausdruck nicht auf, obwohl Husserls genannter Logos-Aufsatz selbst zur Diskussion gestellt wird.⁴⁰ Die Abwesenheit dieses Ausdrucks in Heideggers früheren Texten spricht dafür, daß die betreffende Textstelle bei Niederschrift des Manuskripts von „Sein und Zeit“, also im Frühjahr 1926, eingeschoben worden sein dürfte — welches Gewicht dieser Befund, falls er sich als richtig erweist, genau bekommen soll, ist allerdings unklar oder zumindest nicht eindeutig. Eindeutig wäre demgegenüber ein früheres Auftauchen des fraglichen Ausdrucks im Kontext von Heideggers Husserl-Kritik, in dem negativen Sinne nämlich, daß dadurch Goldmanns Annahme, es handele sich hier um einen versteckten Hinweis auf Lukács, als widerlegt angesehen werden könnte.⁴¹

Die These, mit dem Ausdruck „Verdinglichung des Bewußtseins“ sei Lukács gemeint, setzt freilich voraus, daß Heidegger die Texte von Lukács kannte, und es wird nicht uninteressant sein, diesem Punkt etwas nachzugehen, ganz abgesehen davon, ob jener Ausdruck von „Sein und Zeit“ auf Lukács anspielte oder nicht. Bis heute konnte nun die genannte Verwandtschaft auch nicht belegt werden. Vor kurzem hat Gadamer hierzu gesagt, daß „Heidegger ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘ nie gelesen habe, ganz gewiß nicht vor ‚Sein und Zeit““.⁴² Geht man der Sache auf der Ebene der historischen Fakten nach, so ergibt sich, daß Lukács und Heidegger für ein paar Jahre in geistiger und geographischer Nähe zueinander lebten, dieselben Lehrer hatten und fast denselben Einflüssen ausge-

setzt waren. Lukács hatte seine Habilitationsschrift 1918 in Heidelberg eingereicht, und einer der Referenten war Heinrich Rickert, Heideggers ehemaliger Meister, der in seinem Gutachten Lukács' Schrift recht positiv gegenüberstand.⁴³ Liegt die Sache so, dann ist die Frage zumindest nicht unplausibel, ob nicht der Name von Lukács dem jungen Heidegger durch Rickert irgendwie bekannt war. — Ich möchte auch eine andere Beziehung erwähnen, durch die Heidegger Lukács' Namen kennengelernt haben mag. Daß Heidegger „Geschichte und Klassenbewußtsein“ je gelesen habe, ist, wie wir sahen, ungewiß; daß Karl Jaspers, Heideggers damaligem gutem Freund, Lukács' Werk nicht unbekannt blieb, ist indessen sicher — und warum könnte er Heidegger nicht über seine Lukács-Lektüre informiert haben? Allerdings war Jaspers' Meinung über Lukács' Buch vernichtend bzw. niederschmetternd — seine Randbemerkungen zur ersten Auflage des Buches bezeugen es zur Genüge. Wie das im Jaspers-Nachlaß aufbewahrte Handexemplar zeigt, hat Jaspers kaum mehr als das erste Drittel des Buches gelesen.⁴⁴ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ hat nun in der ersten Auflage 342 Seiten, und Jaspers' Randbemerkungen, die bald Ironie, bald Erschrecken, bald Empörung widerspiegeln, hören auf Seite 122 auf — eben am Anfang des philosophiegeschichtlichen Kapitels, von welchem aus m.E. eine Lektüre des Buches eigentlich erst ausgehen sollte, falls man das Buch rational diskutieren, falls man einen rationalen Zugang zu ihm finden will. Ich meine, einige gleich am Anfang des Werks enthaltene Äußerungen Lukács', die die Sendung des Proletariats u.ä. betreffen, sind tatsächlich kaum mehr als Glaubensbekenntnisse, denen man Zustimmung oder Ablehnung, Begeisterung oder Empörung entgegenbringen kann, bei denen aber so etwas wie eine wissenschaftliche Diskussion kaum ansetzen kann. Liest man das Buch vom philosophiegeschichtlichen Kapitel ausgehend, dann verschwinden deswegen freilich die Glaubensbekenntnisse noch nicht, das Ganze wird aber angesichts seiner Struktur, seines Ansatzes, seiner Artikulation und Widersprüchlichkeit gewissermaßen übersichtlich und interpretierbar — während man von den Glaubensbekenntnissen her nicht einmal so etwas wie Kritik ansetzen kann. Jaspers ist freilich kaum etwas vorzuwerfen: daß man ein Buch von den ersten Seiten ausgehend zu lesen beginnt, ist doch nicht so unbegreiflich. — Soll also Jaspers Heidegger über Lukács' Buch berichtet haben, so dürfte er ihn kaum zum eingehenden Studium desselben ermutigt haben. Aber wer weiß, welche Wirkung Jaspers' Bericht, falls er ihn erstattet haben soll, auf Heidegger gehabt haben könnte?

Aber von den (vermutlichen) persönlichen Beziehungen zurück zu Goldmanns These. Ein nicht unwichtiger, bei der Untersuchung von Goldmanns These bisher völlig übersehener Punkt scheint mir in der folgenden Überlegung zu bestehen. Einmal angenommen — wenn auch nicht zugegeben —, daß jener Ausdruck Heideggers ein versteckter Lukács-Hinweis sei, dies nun einmal angenommen: was wird eigentlich damit bewiesen? Bisher diskutierte man nämlich, manchmal sogar voller Leidenschaft, ob und inwiefern sich Goldmanns These philologisch-historisch bestätigen läßt, wobei man sie häufig nicht zuletzt deshalb zurückzuweisen versuchte, weil man davon ausging, ihre Bestätigung würde zugleich dasjenige erhärten, was Goldmann dadurch nachgewiesen wissen will — nämlich, daß Heideggers Buch „vor allem eine Auseinandersetzung mit Lukács' Werk“ oder daß Heideggers „Gesprächspartner“ Lukács sei.⁴⁵ Man hat somit den von Goldmann aufgestellten logischen Zusammenhang zwischen These und Beleg überhaupt nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr stillschweigend zu eigen gemacht. Gibt es aber, so muß man sich fragen, diesen zwingenden logischen Zusammenhang? M.a.W.: Sollte es sich herausstellen, daß die fraglichen Stellen eine Bezugnahme auf Lukács enthalten, würde dadurch auch die Annahme als nachgewiesen gelten, der zufolge „Sein und Zeit“ in erster Linie als eine Auseinandersetzung mit „Geschichte und Klassenbewußtsein“ anzusehen ist? Diese Frage ist, wie ich meine, verneinend zu beantworten. Um dies einzusehen, ist es erforderlich, den fraglichen Kontext und besonders Heideggers Einwände etwas näher ins Auge zu fassen. An der ersten der beiden Stellen fragt Heidegger, „was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei“, und auch die

auf der letzten Seite gestellte Frage geht in dieselbe Richtung. „Wie ist das Sein des ‚Bewußtseins‘ positiv strukturiert“, heißt es dort, „so daß Verdinglichung ihm unangemessen bleibt?“.⁴⁶ Bei genauem Zusehen stellt es sich heraus, daß Heideggers Einwand, sei es, daß man ihn teilt, sei es, daß man ihn verwirft, seine charakteristische, mit seiner fundamentalontologischen Perspektive zusammenhängende Stellung zur neuzeitlichen Philosophie zum Ausdruck bringt, welche Stellung dadurch gekennzeichnet ist, daß Descartes vorgeworfen wird, einseitig das *cogitare* des *ego* untersucht, dagegen das *sum* „völlig unerörtert“⁴⁷ gelassen zu haben. Dieser Vorwurf wird allen bedeutenden zeitgenössischen Philosophen gegenüber formuliert, am ausführlichsten natürlich Husserl gegenüber. Die ausführliche Husserl-Kritik der Vorlesung 1925 läuft z.B. auf den folgenden Schluß hinaus: „Die primäre Frage Husserls ist gar nicht die nach dem Seinscharakter des Bewußtseins, vielmehr leitet ihn diese Überlegung: Wie kann überhaupt das Bewußtsein möglicher Gegenstand einer absoluten Wissenschaft werden? [. . .] Diese Idee: Bewußtsein soll Region einer absoluten Wissenschaft sein, ist nicht einfach erfunden, sondern die Idee, die die neuzeitliche Philosophie seit Descartes beschäftigt“.⁴⁸ „[. . .] wie ist positiv ontologisch die Seinsart der Person zu bestimmen?“, lautet die an Scheler gestellte Frage in „Sein und Zeit“.⁴⁹ Wodurch sich die existenziale Analytik für Heidegger überhaupt rechtfertigen läßt, ist der Befund, daß in der traditionellen Anthropologie „über einer Wesensbestimmung des Seienden ‚Mensch‘ die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt“.⁵⁰ In diese in den zwanziger Jahren entwickelte Einstellung gegenüber der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie fügen sich nun die in Zusammenhang mit der „Verdinglichung des Bewußtseins“ gemachten kritischen Bemerkungen. Daß die Grundzüge dieser Sichtweise Heideggers durch eine mögliche Lukács-Lektüre zustande kamen, kann als ausgeschlossen angesehen werden. Die im 10. Paragraphen von „Sein und Zeit“ befindlichen Zitate und Analysen tauchen schon in der Vorlesung von 1923 über die Hermeneutik der Faktizität auf; auseinandergelegt werden hier die Idee des Menschen als Person, die griechische Definition „*zoon logon echon*“, es tauchen die in jenem Paragraphen von „Sein und Zeit“ angeführten Calvin- und Zwingli-Zitate auf, ferner wird auch auf Scheler hingewiesen.⁵¹ Der Terminus existenziale Analytik ist freilich noch abwesend, die Art und Weise, wie Hermeneutik (bzw. Hermeneutik der Faktizität) bestimmt wird, enthält jedoch deren Hauptcharakteristika. Es heißt nämlich: „Die Hermeneutik hat zum Gegenstand jeweils das eigene Dasein — als befragt auf seinen Seinscharakter und dessen phänomenale Strukturen; im Hinblick also auf eine universale regionale Systematik [. . .]“.⁵² In dieser Bestimmung liegt schon, daß das Thema nicht einfach der Mensch, sondern dessen *Sein* ist und daß die fragliche Thematisierung in Hinblick auf eine „universale regionale Systematik“ geschieht, was als eine der ersten Erscheinungen des Zusammenhanges zwischen Fundamentalontologie und existenzialer Analytik anzusehen ist. Der Hinweis auf die „Verdinglichung des Bewußtseins“ kann also im gegebenen Kontext bestenfalls den Stellenwert einer weiteren Exemplifizierung von Heideggers kritischer Einstellung gegenüber der modernen Philosophie haben; Lukács mag dabei prinzipiell auch gemeint (oder mitgemeint) worden sein, ohne daß „Sein und Zeit“ deswegen schon als „eine Auseinandersetzung mit Lukács’ Werk“ zu gelten braucht. Ein anderes ist nämlich, ob sich Heidegger an den fraglichen Stellen bewußt oder unbewußt auf Lukács bezog; und ein anderes ist, ob von seinen kritischen Bemerkungen „Geschichte und Klassenbewußtsein“ getroffen wird oder nicht.

Ich meine nun — und damit komme ich zu den ergänzenden Überlegungen —, daß Heideggers Einwand, indem er auf „Geschichte und Klassenbewußtsein“ bezogen wird, durchaus nicht unzutreffend ist. Lukács vermag tatsächlich nicht, ein nichtverdinglichtes Sein des Bewußtseins zu charakterisieren, und zwar aus prinzipiellen Gründen, deren er sich gewissermaßen auch bewußt ist. Ein nichtverdinglichtes Sein des Bewußtseins charakterisieren, hieße für den Autor von „Geschichte und Klassenbewußtsein“, das Reich der Freiheit charakterisieren, was nicht nur ausbleibt, sondern Lukács zieht

an einer Stelle explizit die Möglichkeit in Betracht, die von ihm in Anspruch genommene philosophische Perspektive des historischen Materialismus könne sich in bezug auf gewisse Gesellschaftsformen, vornehmlich diejenigen, die nicht mehr ökonomisch bestimmt sind, als unwahr erweisen.⁵³ Hegel wird vorgeworfen, seine Philosophie bleibe trotz ihrer Tendenz zur Identität mit zahlreichen unversöhnten Dualismen belastet;⁵⁴ indem aber die angeführten Dualismen eben die allgemeinen Charakterzüge der Hegelschen Philosophie darstellen, ist es durchaus fraglich, was denn noch von Hegels Philosophie übrigbliebe, falls all die genannten Dualismen verschwänden. Heideggers Einwand scheint also durchaus zutreffend zu sein — die Frage bleibt jedoch, ob nicht die genannte Schwierigkeit in irgendeiner Form ihm selbst begegnet. „Aus der verdinglichten Struktur des Bewußtseins“, so beginnt das philosophiegeschichtliche Kapitel von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (das Jaspers jedoch nicht mehr gelesen zu haben scheint), „ist die moderne kritische Philosophie entstanden. Aus ihr stammen ihre spezifischen Probleme den früheren philosophischen Fragestellungen gegenüber. Eine gewisse Ausnahme bildet bloß die griechische Philosophie“. ⁵⁵ Die griechische Philosophie bildet nun eine gewisse Ausnahme auch für Heidegger, nämlich angesichts der Tatsache, daß die Frage nach dem Sein seit den Griechen in Vergessenheit geraten ist.⁵⁶ Das Zeitalter, das für Lukács durch die Verdinglichung charakterisiert ist, ist für Heidegger durch die Seinsvergessenheit gekennzeichnet.⁵⁷ Wo man nach dem Sein zu fragen glaubte, richtete sich die Fragestellung in Wahrheit nach dem Seienden.⁵⁸ Der Beseitigung der Verdinglichung bei Lukács entspricht daher die Beseitigung der Seinsvergessenheit bei Heidegger, d.h. das Stellen und Beantworten der Seinsfrage sowie die Ausarbeitung der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem — und an *dem* Unternehmen scheiterte nun seinerseits auch Heidegger, und auch er war sich dessen bewußt. Inwieweit an diesem Defizit, wie auch bei Lukács, eine in der Sache selbst liegende Schwierigkeit schuld ist, soll hier unerörtert bleiben. Für Lukács konnte die genannte Beseitigung nur als praktische Tat gelten; das philosophische Bewußtsein gelangt „bloß zur vollständigen gedanklichen Reproduktion“⁵⁹ von verdinglichten Seinsformen; das Reich der Freiheit bleibt ihm unzugänglich. Auch die Heideggersche Seinsfrage kam mit der Sprache der Metaphysik nicht durch.⁶⁰ Die Metaphysik selbst, d.h. dasjenige Denken, das beim Fragen nach dem Sein dieses schon ins Seiende verlegt hat,⁶¹ sollte überwunden werden. (Für Lukács ist in ähnlicher Weise das verdinglichte philosophische Bewußtsein nicht zuletzt durch den „Verzicht“ gekennzeichnet, „die Wirklichkeit als Ganzes und als Sein zu begreifen.“⁶²) Demgemäß sind beide Denker in die Politik verwickelt worden — obwohl, je den zuvor ausgearbeiteten Denkperspektiven entsprechend, Heidegger nur zögernd und vorübergehend, Lukács hingegen entschieden und unwiderruflich: Es ging um die „Umwandlung“ bzw. „Umwälzung“ der „Gesellschaft“ bzw. des „deutschen Daseins“, und zwar wohl zum Zwecke der Beseitigung der Verdinglichung bzw. der Seinsvergessenheit.

Ich möchte an diesem Punkt meine weiteren Thesen in Stichwörtern formulieren. Meine eben vorgetragene erste These kann dabei dahingehend zusammengefaßt werden, daß es zwischen dem Lukácsschen Begriff der Verdinglichung und der Heideggerschen Konzeption der Seinsvergessenheit Parallelen gibt angesichts der Rolle, die ihnen in dem jeweiligen System zugewiesen wird. Ein Korollarium hiervon ist, daß sich die beiden Philosophen in die Politik verwickelten — infolge der Unmöglichkeit, mit bloß philosophischen Mitteln die Aufgaben, die sie sich gestellt haben, durchzuführen. Ein zweites Korollarium, das auch eine zweite These sein könnte und eine eigene Untersuchung wert wäre, ist die strukturelle Ähnlichkeit zwischen ihrer Geschichts- bzw. Geschichtlichkeitsauffassung. Der Zusammenhang mit der ersten These besteht darin, daß sowohl die Verdinglichungs- als auch die Seinsvergessenheits- und Seinsproblematik geschichtlich aufgefaßt werden. Bekanntlich hat Heidegger seine Geschichtlichkeitsauffassung in Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus und dem Historismus entwickelt, denen er vorwarf, den Zugang zu nichts Geringerem als eben der Geschichte zu verhindern. „Es ist nicht gesagt“, heißt es 1925, „daß, wenn Geschichtswissenschaft von der

Geschichte handelt, die Geschichte, so wie sie in der Wissenschaft verstanden ist, notwendig auch schon die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit ist, vor allem ist nicht gesagt, ob die historische Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit die Geschichte in ihrer Geschichtlichkeit je zu sehen vermag“. ⁶³ Lebendig ist hier die Tendenz, die Frage nach der Geschichte von dem Rahmen einer erkenntnistheoretischen Fragestellung — der z. B. nach der historischen Begriffsbildung — zu befreien oder, anders gewendet, die naive Voraussetzung aufzugeben, die Frage nach der Geschichte sei im Grunde nichts anderes als die Frage nach der Erkenntnis der Geschichte — und zwar einer möglichst objektiven. Einen wesentlichen Bestandteil von Heideggers Geschichtsauffassung — vom Frühwerk bis zum Spätwerk — bildet in diesem Zusammenhang die Meinung, auch die Gegenwart sei Geschichte. Der Haupteinwand gegenüber dem Historismus lautet etwas vereinfacht so: der Historismus vermag nur die Vergangenheit als Geschichte zu sehen, nicht aber die Gegenwart. Nun ist es wichtig, sich darauf zu besinnen, daß Lukács' Geschichtsbegriff ebenso in Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus entsteht, daß auch er über die erkenntnistheoretische Fragestellung hinaus will und die Gegenwart als Teil der Geschichte, als Übergang zu begreifen sucht. Eine breitere Darstellung der hier entstehenden Konvergenzen und Divergenzen kann hier nicht geleistet werden. Anzumerken ist, daß sich überraschende Parallelen zeigen in der Beurteilung von Diltheys Lebenswerk, da sowohl Lukács als auch Heidegger sein Werk als Ansatz einer neuen Synthese hochschätzen und meinen, Dilthey sei von seinem Zeitalter negativ beeinflusst worden. „Freilich war die Tradition sowohl wie die zeitgenössische Philosophie zu mächtig, um seine eigentümliche Natur auf einem sicheren und eindeutigen Weg zu halten“ ⁶⁴ formuliert Heidegger, und in Lukács' Nachruf heißt es: „Dilthey war nicht imstande, sich von seinem Zeitalter zu emanzipieren“. ⁶⁵

Drittens — nicht so sehr eine These als vielmehr eine Überlegung: Ein mögliches und bisher kaum erforschtes Gebiet der Beziehungen zwischen Lukács und Heidegger kann durch Einbeziehung Dritter, z. B. ihrer gemeinsamen Meister oder Lehrer entstehen. Ich darf nur auf zwei Richtungen hinweisen. Sowohl „Geschichte und Klassenbewußtsein“ als auch „Sein und Zeit“ sind äußerst sparsam mit anerkennenden Hinweisen auf zeitgenössische Philosophen, was insofern nicht verwunderlich ist, als beide eine neue Perspektive gegenüber ihren Zeitgenossen durchzusetzen versuchen. Die positiven Hinweise sind sehr selten, vernichtende Kritiken dagegen recht häufig — umso überraschender ist es, daß es einen Denker gibt, den beide mit Anerkennung zitieren — Emil Lask. Lukács bezeichnet ihn in „Geschichte und Klassenbewußtsein“ als den „scharfsinnigste[n] und folgerichtigste[n] der modernen Neukantianer“, ⁶⁶ und Heidegger meinte, Lask sei „der Einzige, der außerhalb der phänomenologischen Forschung [Husserls Logische Untersuchungen] positiv aufnahm“ ⁶⁷. In früheren Schriften von Lukács und Heidegger gibt es auch zahlreiche Hinweise auf Lask, und es liegt dann auf der Hand, die Entwicklungsgeschichte von Lukács und Heidegger auf ihre Lask-Rezeption hin zu erforschen. Die Philosophie Lasks ist heute fast völlig vergessen, ein erster Sammelband seit Jahrzehnten ist eben jetzt im Erscheinen begriffen ⁶⁸. In jüngster Zeit sind nun Heideggers 1919 gehaltene Vorlesungen herausgekommen, in denen Heidegger anerkennt, wie viel er Lask verdankt und meint, Lask „war eine der stärksten philosophischen Persönlichkeiten der Gegenwart“ ⁶⁹. — Ein anderes Forschungsgebiet ergäbe sich aus den Beziehungen zu Simmel. Daß Heidegger Simmel kannte und hochschätzte, war seit längerem gewiß. ⁷⁰ Simmels Vortrag über die historische Zeit ist in „Sein und Zeit“ auch explizit zitiert. ⁷¹ Heidegger hat sich aber noch früher mit Simmels grundlegendem geschichtsphilosophischem Werk, „Probleme der Geschichtsphilosophie“, eingehend auseinandergesetzt, nämlich in seiner Vorlesung über die Phänomenologie der Religion 1920/21. ⁷² Daß nun Lukács, mit dem Simmel in engem persönlichem Kontakt stand, Teilnehmer seines Privatissimums und zugleich einer seiner Lieblingsschüler war, hat einen entscheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt; daß Lukács sogar Marx durch Simmel rezipiert hat, ist seit längerem bekannt, ⁷³ obwohl die Forschung den hier bestehenden Beziehungen noch nicht näher nachgegangen ist.

Ich möchte meine kurzen Ausführungen schließen mit einem Hinweis auf Max Webers berühmten Vortrag, den er 1919 unter dem Titel „Wissenschaft als Beruf“ gehalten hat. Er hat hier Wissenschaft und Politik so weit wie möglich voneinander getrennt und beendete seinen Gedankengang mit einer kurzen Schilderung der damaligen Zeit. Diese sei eine Übergangsperiode, eine lange dunkle Nacht, und es komme darauf an, lang genug auszuhalten, bis es Morgen wird. Es sind Götter nicht mehr anwesend, und es stehen allerlei falsche Propheten auf, die neue Religionen ankündigen, damit aber nur erreichen, daß die „Grundtatsache, daß [man] in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben das Schicksal hat, durch ein Surrogat [. . .] verhüllt wird“⁷⁴. — Innerhalb der Lukács und Heidegger eher skeptisch gegenüberstehenden Literatur wird nun bis heute nicht selten die Meinung geäußert, Webers Vortrag könne wohl auf Lukács bzw. auf Heidegger bezogen werden.⁷⁵

Anmerkungen:

- ¹ Vorliegender Text bietet — von geringfügigen Änderungen abgesehen — die um Anmerkungen ergänzte Fassung eines Vortrags, der am 14. November 1988 im Rahmen des vom Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum veranstalteten Hegel-Kolloquiums gehalten wurde. — Der Vortragstext wurde während eines durch die Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten Stipendiums abgefaßt; mein Dank gilt der Alexander von Humboldt-Stiftung für die Ermöglichung meines Forschungsaufenthaltes.
- ² Vgl. L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Studien zur Geschichte der Dialektik*, Zürich — New York 1945, S. 241ff.
- ³ Vgl. z.B. *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied und Berlin 1966, bes. S. 173ff.
- ⁴ L. Goldmann, *Lukács et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour*, Paris 1973; deutsch: *Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente*. Texteinrichtung und Einleitung von Youssef Ishaghpour, Darmstadt und Neuwied 1975.
- ⁵ *Lukács und Heidegger*, S. 85.
- ⁶ Ebd., S. 89.
- ⁷ Ebd., S. 88.
- ⁸ Ebd., S. 86.
- ⁹ Vgl. z.B. *Brief über den Humanismus*, in: *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1967, S. 160.
- ¹⁰ L. Goldmann, *Georg Lukács: Der Essayist*, in: J. Matzner (Hrsg.): *Lehrstück Lukács*, Frankfurt/Main 1974, S. 48.
- ¹¹ Jan Patočka hat z.B. diese Frage durchaus verneinend beantwortet; siehe seinen Beitrag *Heidegger vom anderen Ufer* in dem von V. Klostermann herausgegebenen Sammelband *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt/Main, 1970, S. 394-411, bes. S. 402.
- ¹² Die folgende Prüfung von Goldmanns erster These stellt eine mit einigen Ergänzungen versehene Zusammenfassung meines Beitrags *Attack Against the Absolute: Lukács and Heidegger* beim Symposium „Österreichische und ungarische Philosophie unter besonderer Berücksichtigung von Wittgenstein und Lukács“ (Budapest, 3.- 4. Oktober 1980) dar. Der abgedruckte Text des Beitrags findet sich in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica*, 16 (1982), S. 185ff.
- ¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 233.
- ¹⁴ Vgl. z.B. ebd., S. 298, 322.
- ¹⁵ Vgl. ebd., § 62.
- ¹⁶ G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Neuwied und Berlin 1971, S. 233.
- ¹⁷ Ebd., S. 61, 224f.
- ¹⁸ Ebd., S. 231.
- ¹⁹ Ebd., S. 232.
- ²⁰ Ebd., S. 249.
- ²¹ *Sein und Zeit*, S. 384f.
- ²² G. Lukács, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, in: *Werke*, Bd. 17, hrsg. von Gy. Márkus und F. Benseler, Darmstadt und Neuwied 1974, S. 34.
- ²³ *Sein und Zeit*, S. 285.
- ²⁴ Ebd., S. 128.
- ²⁵ Vgl. ebd., S. 21, 178, 389ff.
- ²⁶ Vgl. ebd., S. 322f.
- ²⁷ G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, S. 231.

- ²⁸ M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, S. 195.
- ²⁹ G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, S. 231.
- ³⁰ *Sein und Zeit*, S. 330f.
- ³¹ L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, S. 245.
- ³² G. Lukács, *Heidelberger Ästhetik*, S. 178.
- ³³ Vgl. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied und Berlin 1970, S. 252f., Anm. 93.
- ³⁴ Vgl. dazu: *Lukács und Heidegger*, S. 115.
- ³⁵ L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, S. 245.
- ³⁶ *Sein und Zeit*, S. 46, 437.
- ³⁷ *Lukács und Heidegger*, S. 98.
- ³⁸ Vgl. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. von W. Szilasi, Frankfurt/Main 1965, S. 33 ("Dem naturwissenschaftlichen Vorbild folgen, das besagt unvermeidlich: das Bewußtsein verdinglichen..."). In der 1912 erschienenen Schrift *Neuere Forschungen über Logik* taucht bereits ein Hinweis auf Husserls Aufsatz auf; s. jetzt: *Frühe Schriften*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1978, S. 30. Vgl. ferner T. Sheehan, *Heideggers Early Years: Fragments for a Philosophical Biography*, in: ders. (Hrsg.), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago 1981, S. 5.
- ³⁹ So vor kurzem auch, wenngleich nur andeutungsweise, Ernst Oldemeyer, *Eher auf Husserl als auf Lukács zielend*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. März 1988, S. 9; sowie Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/Main 1988, S. 248.
- ⁴⁰ Der 10. Paragraph von *Sein und Zeit*, in dem der erste Hinweis auf die „Verdinglichung des Bewußtseins“ enthalten ist, beträgt etwa fünf Seiten; die entsprechenden Passagen der Vorlesung 1925 sind etwa 18 Seiten lang, allerdings ist das Format der Seiten hier etwas kleiner (vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in: *Gesamtausgabe*, Band 20, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt/Main 1979, S. 159-178); unter Paragraph 13c (ebd., S. 164-171) wird Husserls Logos-Aufsatz diskutiert. Der fragliche Ausdruck begegnet jedoch in der Vorlesung des Sommersemesters 1927: „Denn daß das Subjekt und Bewußtsein, wie man sagt, nicht verdinglicht werden darf, nicht so etwas wie ein vorhandenes Ding sei, hört man seit langem auf allen Gassen der Philosophie, aber auch nicht mehr“ (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: *Gesamtausgabe*, Band 24, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main 1975, S. 459). Dieser Befund bestätigt merkwürdigerweise, was Lukács 1967 meinte: daß „das Problem in der Luft lag“ (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 23). Bezeichnend ist auch der Zusammenhang zwischen Verdinglichung und Vorhandenheit.
- ⁴¹ Inzwischen begegnete mir der Ausdruck „Verdinglichung des Bewußtseins“ in Heideggers Vorlesung *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Sommersemester 1920) — allerdings 1) nicht in Heideggers eigenem Vorlesungstext (der als noch nicht gedruckter unzugänglich ist), sondern in der Nachschrift Franz Joseph Brechts; und 2) im Kontext einer Natorp-Kritik. Der letzte Satz der Vorlesung vom 5. Juli 1920 lautet in Brechts Nachschrift wie folgt: „Wir haben nun zu betrachten, wie der Vorgriff selbst die einzelnen Probleme bestimmt und wie geleitet von dieser Idee der Konstitution Natorp einer beständigen Grundtäuschung verfällt über das, was er Ursprung und Ursprünglichkeit nennt; daß das Ich, wenn nicht als Problem, sondern als Problemgrund angesetzt wird, ist selbst — so scheinbar harmlos — die große Voraussetzung, die zu einer völligen *Verdinglichung des Bewußtseins* führt.“ Und in der nächsten Stunde (8. Juli) heißt es: „Der Begriff der Beschreibung erst negativ bestimmt. Positiv nichts gesagt. Es besteht die Gefahr durch die Idee der Beschreibung auch das *Bewußtsein zu verdinglichen* [. . .]“ (Hervorhebung von mir; zu danken habe ich Dr. Friedrich Hogemann und Dr. Christoph Jamme, die mir freundlicherweise Einsicht in die von ihnen vorgenommene Transkription von Brechts Niederschrift gewährt haben). Da es sich hier nicht um Heideggers Originaltext, sondern nur um eine Nachschrift handelt (und diese betrachtet Heidegger, nicht völlig zu Unrecht, als „trübe Quellen“; vgl. M.H., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982, S. 91), kann dieser Befund, bis der betreffende Vorlesungstext einsehbar wird, nur einen provisorischen Wert haben. Dazu kommt noch, daß dieser Ausdruck inmitten einer Natorp-Kritik vorkommt, d.h. gerade nicht im Rahmen der Beschäftigung mit Texten Husserls. (Heideggers Verwendung dieses Ausdrucks wäre immerhin verräterisch; verräterisch ist es allerdings auch schon, daß die zweite Textstelle stilistisch überraschenderweise ähnlich formuliert ist wie die fragliche Passage auf der letzten Seite von *Sein und Zeit*: „Es besteht die Gefahr, [. . .] das *Bewußtsein zu verdinglichen*“ bzw. „[. . .] daß die Gefahr besteht, das ‚Bewußtsein zu verdinglichen‘, weiß man längst“). Wie bei jener Stelle von Husserls Logos-Aufsatz geht es auf der anderen Seite auch in Heideggers kritischer Diskussion von Natorps Konzeption der Psychologie um den richtigen Ansatz der Psychologie und damit um die Vermeidung einer naturalistischen (Husserl) oder theoretischen (Heidegger) Mißdeutung des Ich bzw. des Bewußtseins; des weiteren wird auf jenen Aufsatz Husserls auch in dieser Vorlesung mehrfach (wenngleich angesichts des Problems von wissenschaftlicher Philosophie und Weltanschauung) hingewiesen. — Der Ausdruck „Verdinglichung“ (aber ohne „Bewußtsein“) taucht in der Vorlesung WS 1921/1922 auf (vgl.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 61, hrsg. v. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/Main 1985, S. 150, 198f.), an der zweiten Stelle im Zuge einer Diskussion von Ebbinghaus' Habili-

tationsschrift. Vgl. dazu: Jean Grondin, *La réification de Lukács à Habermas. L'impact de „Geschichte und Klassenbewußtseins“ sur la théorie critique*, in: *Archives de Philosophie*, 51, 1988, S. 633.

- ⁴² Vgl. H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4 (1986/87), S. 24. Vgl. ferner: F. de Towarnicki, *Entretien avec Herbert Marcuse*, in: *Les Cahiers de L'Herne*, Nr. 45 (1983), S. 162.
- ⁴³ Rickert meinte in seinem Gutachten, trotz des „fragmentarischen Charakters“ des Lukácsschen Werks zeuge die Schrift „überall von einem prunkenden und bohrenden Scharfsinn und von aner kennenswerther Selbständigkeit sowohl in der Entwicklung der eigenen Gedanken als auch in der kritischen Stellungnahme zu fremden Meinungen“. Heidelberg habe „schon ziemlich viel Docenten der Philosophie, und auf Grund mittelmäßiger Anfängerleistungen würde [er] daher eine neue Habilitation nicht befürworten können. Hier aber handelt es sich nicht um einen ‚Anfänger‘. Die vorgelegten Kapitel der Aesthetik von Lukács erheben sich weit über das Durchschnittsniveau der Habilitationsschriften, und zwar nicht nur durch ihren Umfang. Sie sind von einem durchaus eigenartigen[,] weit fortgeschrittenen Denker verfaßt, der bemerkenswerte Selbständigkeit mit umfassendem Wissen und gründlicher philosophischer Durchbildung verbindet“. (Heinrich Rickerts Gutachten über die Habilitationsschrift von G. Lukács, in: *Archiv der Universität Heidelberg*, III. Fakultätsakten 1918/19, Bd. I. Dekanat v. Domaszewski, 5a 186, fil. 223-253. Vgl. Karádi Éva, *Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 29 (1985), S. 1-55, hierzu bes. 24f.; der Verfasserin sei für die Einsichtnahme in eine Kopie des Originals von Rickerts Gutachten mein aufrichtiger Dank ausgesprochen).
- ⁴⁴ Siehe Karádi Éva: *Lukács fordulatának heidelbergi fogadtatása*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 31 (1987), S. 683-698, hierzu bes. 691ff.
- ⁴⁵ *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, S. 245; *Lukács und Heidegger*, S. 98.
- ⁴⁶ *Sein und Zeit*, S. 46, 437. In diesem Zusammenhang muß man Goldmanns sogenannte „Ortsthese“ relativieren, die Behauptung nämlich, der Ort der zwei fraglichen Textstellen (die eine am Anfang, die andere am Ende) wäre von entscheidender Wichtigkeit; dies schon deswegen, weil die Unabgeschlossenheit von „Sein und Zeit“ (daß also der 83. Paragraph der letzte bleiben sollte) gar nicht vorauszusehen war.
- ⁴⁷ Ebd., S. 46.
- ⁴⁸ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 147.
- ⁴⁹ *Sein und Zeit*, S. 48.
- ⁵⁰ Ebd., S. 49.
- ⁵¹ Vgl. M. Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, in: *Gesamtausgabe*, Bd.63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988, S. 21ff.
- ⁵² Ebd., S. 25.
- ⁵³ Vgl. *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 364.
- ⁵⁴ Vgl. ebd., S. 263ff.
- ⁵⁵ Ebd., S. 209.
- ⁵⁶ *Sein und Zeit*, S. 2.
- ⁵⁷ Heideggers „Konstruktion der bisherigen Geschichte des Abendlandes ist, wie die des Hegelianers Marx, die Konstruktion einer ‚Vorgeschichte‘ vor einer kommenden Weltwende“, meint Karl Löwith (*Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, in: K. Löwith: *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart 1984, S. 166).
- ⁵⁸ Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. 2, S. 347ff.
- ⁵⁹ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 266.
- ⁶⁰ Vgl. *Brief über den Humanismus*, in: *Wegmarken*, S. 159.
- ⁶¹ „Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht, weil sie das Seiende als solches denkt.“ „Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität [. . .], sei es [. . .] die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität“ (M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, S. 350, 347).
- ⁶² *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 224.
- ⁶³ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 1f.
- ⁶⁴ Ebd., S. 20. In Brechts Nachschrift des Sommersemesters 1920 heißt es: „Wir sind uns klar, daß Dilthey an die ihn umgebende Philosophie Zugeständnisse macht und machen mußte“ (19. Juli 1920).
- ⁶⁵ Lukács György, *Wilhelm Dilthey (1833-1911)*, in: *A szellem*, 1 (1911), S. 253; jetzt in: G. Lukács, *Ifjúkori művek*, hrsg. von Tímár Árpád, Budapest 1977, S. 553.
- ⁶⁶ *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 257.
- ⁶⁷ *Sein und Zeit*, S. 218. Im Wintersemester 1919/20 soll Heidegger laut der Nachschrift von Brecht gesagt haben: „[. . .] die Idee der reinen Logik — der einzige, der davon etwas verstand Lask“ (10. Oktober 1919).
- ⁶⁸ D. Chaffin (Hrsg.), *Emil Lask and the Movement Toward Concreteness*, Athens (Ohio) 1989. In einem Beitrag zu diesem Band habe ich versucht, eine erste Perspektive auf die fraglichen Beziehungen zu eröffnen.

- ⁶⁹ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* in: *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt/Main 1987, S. 180.
- ⁷⁰ Vor kurzem wurde das von Gadamer nochmals bestätigt; vgl.: *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, S. 24: „Nun, Heidegger hat mir, als ich über die Starrheit des alten Husserl und des alten Natorp klagte, entgegengehalten: Ja, aber mit Ausnahme von Simmel“.
- ⁷¹ *Sein und Zeit*, S. 418.
- ⁷² In der Nachschrift von Fritz Kaufmann heißt es: „Die erkenntnistheoretische Formulierung [sc. bezüglich der Geschichte] wurde zuerst von Dilthey und dann in der schärfsten Form von Simmel gegeben“. Früher noch, im Wintersemester 1919/20, war Heidegger auf Simmels Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie eingegangen. In der betreffenden Nachschrift von Franz-Joseph Brecht heißt es: „An Dilthey sich haltend, in seiner eigenen Systematik geklärt, unter dem Einfluß Bergsons und der phänomenologischen Betrachtung, hat Simmel es verstanden, die Welt neu zu sehen und die Dinge neu zu formulieren“.
- ⁷³ In seinem 1967 geschriebenen Vorwort zu „Geschichte und Klassenbewußtsein“ wies Lukács selbst darauf hin, daß „um 1908 [. . .] [sein] Interesse [. . .] dem ‚Soziologen‘ Marx [galt] — gesehen durch eine weitgehend von Simmel und Max Weber bestimmte methodologische Brille“ (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 6). Simmel sei, so formulierte Lukács in seinem Simmel-Nachruf, „zweifelsohne die bedeutendste und interessanteste Übergangserscheinung der ganzen modernen Philosophie“ gewesen (Lukács Gy.: *Georg Simmel*, in: *Pester Lloyd*, 2.10.1918; jetzt in: Lukács: *Ifjúkori művek* [Jugendschriften], hrsg. von A. Timár, Budapest 1977, S. 746).
- ⁷⁴ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von J. Winckelmann, 3. Auflage, Tübingen 1968, S. 6H).
- ⁷⁵ Angesichts Webers Vertrautheit mit Lukács läßt dessen geistige Präsenz sich in jenem Vortrag in vielerlei Hinsicht nachweisen; Lukács' Name und die Fragestellung seiner Heidelberger Manuskripte werden auch explizit erwähnt (ebd. S. 610); hinsichtlich des Prophetenhaften kann Weber im übrigen auch Lukács' damaligen guten Freund, Ernst Bloch, gemeint haben; zum ganzen Fragenkomplex vgl. Éva Karádi, *Max Weber und Georg Lukács. Verantwortungsethik statt Gesinnungsethik*, in: U. Bermbach / G. Trautmann (Hrsg.), *Georg Lukács. Kultur, Politik, Ontologie*, Opladen 1987, S. 86ff. — Zu den Parallelen mit Heidegger vgl. K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, S. 130 f. — Zu Lukács und Heidegger in politischer Hinsicht sowie im allgemeinen vgl. meine Vorträge in Bonn und Budapest (*Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement*, in: D. Papenfuß und O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1: Philosophie und Politik, Frankfurt/Main 1991; sowie: *Heidegger und Lukács. Eine Hundertjahresbilanz*, in: *Wege und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*, hrsg. v. I. M. Fehér, Berlin 1991). Zum Verhältnis von Heideggers politischer Verstrickung zu seiner Philosophie vgl. meinen Aufsatz: *Fundamental Ontology and Political Interlude: Heidegger As Rector of the University of Freiburg*, in: M. Dascal und O. Gruengard (Hrsg.) *Knowledge and Politics. Case Studies on the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*, Boulder, San Francisco & London 1989, S. 316-351.