



## Heidegger Redivivus\*

György Lukács

A primeira manifestação abrangente de Heidegger após a queda do fascismo é muito interessante para o público filosófico. Como o representante mais importante do existencialismo pré-fascista vê os problemas da filosofia contemporânea? O que ele pensa sobre a relação de sua própria filosofia pré-fascista com essas questões? Ele encontra algo que necessita de revisão em suas concepções anteriores? Se sim, o quê?

Escolhemos a expressão pré-fascista com cuidado. Isto não significa necessariamente uma simples identificação de Heidegger com o fascismo – embora, em uma personalidade filosófica como Heidegger, o compromisso pessoal com o regime de Hitler em 1933-34 certamente não foi mera coincidência e certamente está conexão com sua visão de mundo. Sua importância diminuiria se tratássemos essa ocorrência como se fosse um episódio insignificante, não essencial. A expressão pré-fascista não significa aqui uma conexão direta entre a filosofia de Heidegger e

Die erste umfassende Äußerung Heideggers nach dem Sturz des Faschismus ist für die philosophische Öffentlichkeit sehr interessant. Wie steht der wichtigste Vertreter des präfaschistischen Existentialismus zu den Problemen der Philosophie der Gegenwart? Wie denkt er über die Beziehung seiner eigenen präfaschistischen Philosophie zu diesen Fragen? Findet er etwas Revisionsbedürftiges an seiner eigenen alten Konzeption? Wenn ja: was?

Wir haben den Ausdruck präfaschistisch mit Bedacht gewählt. Er bedeutet nicht ohne weiteres eine ein-fache Identifikation Heideggers mit dem Faschismus – obwohl gerade bei einer philosophischen Persönlichkeit wie Heidegger das persönliche Sicheinsetzen für das Hitlerregime 1933/34 sicher kein bloßer Zufall war und sicher nicht ohne Zusammenhang mit seiner Weltanschauung ist. Man würde seine Bedeutung herabsetzen, ginge man an diesem Auftreten wie an einer unwesentlichen, nichtssagenden Episode vorüber. Der Ausdruck präfaschistisch bedeutet also hier

\* Tradução: Ronaldo Vielmi Fortes, revisão técnica: Vitor Bartoletti Sartori. Tradução a partir da edição alemã LUKÁCS, György. *Existentialismus oder Marxismus*. Berlin: Aufbau Verlag, 1951. Para a tradução das passagens dos livros de Heidegger, foram utilizadas as edições: *Ser e tempo*. São Paulo: Vozes, 2005 e “Sobre o humanismo”. In: SARTRE, Jean-Paul; HEIDEGGER, Martin. *Questão de método. Conferências e escritos filosóficos*. Coleção “Pensadores”, vol. 45. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Para dar coerência aos termos traduzidos, em alguns momentos foram necessárias algumas modificações. As notas do revisor técnico são indicadas pela seguinte abreviatura: [N.R.T.].

Hitler ou Rosenberg; nem com os precursores em um sentido imediato como em Chamberlain. Contudo, é verdade que Heidegger – assim como Klages ou Jünger, que de outra forma eram extraordinariamente diferentes dele, e dos filósofos anteriores, como Nietzsche – contribuiu muito, especialmente por meio dos pontos nucleares da colocação de suas perguntas e respostas, para criar aquela atmosfera espiritual na qual uma parte da intelectualidade alemã se juntou com entusiasmo a Hitler, enquanto a outra parte se tornou quase completamente indefesa em sua resistência espiritual ao hitlerismo.

Considerando-se a aparência externa, Heidegger não reviu suas concepções anteriores. Diz ele sobre *Ser e tempo* [na “Carta sobre o humanismo”]:

Opina-se, por toda parte, que a tentativa de *Ser e tempo* findou num beco sem saída. Deixemos esta opinião entregue a si mesma. Para além de *Ser e tempo*, o pensar que procura dar alguns passos no tratado que vem com este título ainda hoje não conseguiu avançar. Entretanto, talvez este pensar se terá aproximado um pouco mais do miolo de sua questão (p. 362).

Na realidade, objetivamente falando, há muito poucas razões para uma atitude tão arrogante. Mas, mantendo essa atitude, o novo escrito de Heidegger é essencialmente uma autodefesa contra conclusões que – tidas como erradas – foram tiradas de sua produção pré-fascista. A questão central é o humanismo, e não apenas a motivação de dar uma resposta à carta de Beaufret. Heidegger reconhece que seu trabalho principal se dirige contra o

nicht einen direkten Zusammenhang der Philosophie Heideggers etwa mit Hitler oder Rosenberg; auch nicht Vorläuferschaft in jenem unmittelbaren Sinne wie etwa bei Chamberlain. Wohl aber, daß Heidegger – ebenso wie die von ihm sonst außerordentlich verschiedenen Klages oder Jünger, und von den früheren Philosophen: Nietzsche – besonders durch die Kernpunkte seiner Fragestellungen und Antworten sehr viel dazu beigetragen hat, jene geistige Atmosphäre zu schaffen, in der ein Teil der deutschen Intelligenz sich mit Begeisterung an Hitler anschloß und ein anderer Teil in seinem geistigen Widerstand gegen den Hitlerismus fast völlig wehrlos wurde.

Betrachtet man den äußeren Anschein, so will Heidegger an seinen alten Anschauungen nichts revidieren. Er sagt hier über „*Sein und Zeit*“:

Man meint allenthalben, der Versuch in ‚Sein und Zeit‘ sei in eine Sackgasse geraten. Lassen wir diese Meinung auf sich beruhen. Über ‚Sein und Zeit‘ ist das Denken, das in der betitelten Abhandlung einige Schritte versucht, auch heute nicht hinausgekommen. Vielleicht ist es aber inzwischen um einiges eher in seine Sache hineingekommen (94).

In Wirklichkeit ist für solch hochmütige Abwehr objektiv sehr wenig Grund vorhanden. Aber dieser Gesinnung entsprechend, ist auch die neue Schrift Heideggers im Wesentlichen eine Selbstverteidigung gegen Folgerungen, die man – angeblich zu Unrecht – aus seiner vorfaschistischen Produktion gezogen hat. Die Zentralfrage und nicht nur der Anlaß des Briefes an Beaufret ist der Humanismus. Heidegger bekennt sich dazu, daß sein Hauptwerk gegen den Humanismus gerichtet ist. Aber, fügt er

humanismo. Mas, acrescenta,

esta oposição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade e degradando a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta (p. 356).

E em outro lugar ele se defende vigorosamente contra as acusações de que tem algo a ver com irracionalismo, ateísmo e niilismo (cf. p. 364).

Seria superficial ver a posição atual de Heidegger sobre o humanismo como um mero argumento verbal. Os admiradores do Hölderlin real poderiam facilmente acalmar sua consciência humanística se o humanismo fosse rejeitado em seu nome (cf. p. 351), se desse ponto de vista Hölderlin fosse colocado acima de Goethe (cf. p. 360). Pode-se pensar: não faz diferença se o que representa o trabalho da vida de Hölderlin se chama humanismo ou não. O que o Hölderlin real desejou e projetou está, em todas as circunstâncias, profundamente imbuído das melhores tradições do humanismo; o que quer que surja daqui não poderia colocar o humanismo em perigo.

Mas isso seria superficial, porque o Hölderlin real não é de forma alguma idêntico ao de Heidegger; portanto, o que se quer dizer aqui pode muito bem ser um princípio hostil ao humanismo, ainda que Heidegger estivesse certo ao dizer que não deseja defender diretamente o desumano. Este não é o lugar para discutir a interpretação de Heidegger sobre Hölderlin. Ela é filosoficamente

hinzu,

dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlägt und das Inhumane befürwortet, die Unmenschlichkeit verteidigt und die Würde des Menschen herabsetzt. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die *humanitas* des Menschen nicht hoch genug ansetzt (75).

Und an einer anderen Stelle verteidigt er sich heftig gegen die Vorwürfe, mit dem Irrationalismus, dem Atheismus, dem Nihilismus etwas zu tun zu haben (95-6).

Es wäre oberflächlich, in Heideggers jetziger Stellungnahme zum Humanismus einen bloßen Wortstreit zu erblicken. Die Verehrer des wirklichen Hölderlin könnten zwar ihr humanistisches Gewissen leicht beruhigen, wenn der Humanismus in seinem Namen abgelehnt wird (63), wenn von diesem Standpunkt Hölderlin über Goethe gestellt wird (86). Man könnte meinen: es sei einerlei, ob das, was das Hölderlinsche Lebenswerk repräsentiert, Humanismus genannt wird oder nicht. Das, was der wirkliche Hölderlin wollte und gestaltete, ist unter allen Umständen tief erfüllt von den besten Traditionen des Humanismus, was immer von hier aus entstehe, könne den Humanismus unmöglich gefährden.

Das wäre aber oberflächlich, denn der wirkliche Hölderlin ist keineswegs identisch mit dem Heideggerschen; was also hier gemeint wird, kann an sich sehr wohl ein dem Humanismus feindliches Prinzip sein, auch wenn Heidegger recht hätte, daß er nicht unmittelbar das Inhumane verteidigen will. Hier ist nicht der Ort, über die Hölderlin-Interpretation Heideggers zu diskutieren. Sie ist für uns philosophisch nur wichtig infolge ihres prinzipiellen

importante para nós apenas por causa do princípio que serve de seu ponto de partida principal: para Heidegger, Hölderlin representa uma posição mais profunda, uma atitude ideológica que vai além do humanismo, na medida em que faz com que Hölderlin – isso é expressamente enfatizado nas duas passagens onde se faz referência a ele – pense mais “primordialmente”<sup>1</sup> que Goethe ou outro humanismo histórico. Caso se queira avaliar criticamente a posição filosófica atual de Heidegger, examiná-la por suas perspectivas, compará-la com *Ser e tempo*, é importante considerar o significado deste “Primordialmente”<sup>2</sup> um pouco mais de perto. Certo desvio é absolutamente necessário para isso.

Quando Heidegger menciona Hölderlin, usa uma frase não desprovida de significação. Após a constatação do “além-do-humanismo” de Hölderlin, diz ele:

Por isso, os jovens alemães que sabiam de Hölderlin pensaram e viveram bem outra coisa, em face da morte, que aquilo que a opinião pública apresentava como sendo a posição alemã (p. 360).

Se, por meio dela, quer apenas afirmar que muitos dos jovens alemães que participaram das campanhas de Hitler, seja dito de passagem, não estavam apenas em uma situação “face à morte”, mas também, na melhor das hipóteses, eram testemunhas, participantes passivas, em atos de roubo e

Ausgangspunktes: Hölderlin repräsentiert für Heidegger eine tiefere Stellungnahme, eine über den Humanismus hinausgehende weltanschauliche Attitüde, indem er – dies ist an beiden Stellen, wo eine Berufung auf Hölderlin erfolgt, ausdrücklich betont – „anfänglicher“ denkt als Goethe oder der sonstige historische Humanismus. Wenn man die heutige philosophische Position Heideggers kritisch würdigen, auf ihre Perspektiven untersuchen, mit „*Sein und Zeit*“ vergleichen will, kommt es also darauf an, den Sinn dieses „Anfänglichen“ etwas näher zu betrachten. Dazu ist ein gewisser Umweg unbedingt notwendig.

Bei der Erwähnung Hölderlins fällt bei Heidegger ein nicht unwesentlicher Satz. Er sagt nach der Feststellung des „Überhumanismus“ Hölderlins:

Darum haben die jungen Deutschen, die von Hölderlin wußten, angesichts des Todes Anderes gedacht und gelebt als das, was die Öffentlichkeit als deutsche Meinung ausgab (87).

Wenn damit nur gesagt werden sollte, daß viele der jungen Deutschen, die an Hitlers Feldzügen teilnahmen – aber, beiläufig gesagt, sich nicht nur in einer Situation „angesichts des Todes“ befanden, sondern auch in der, daß sie, im besten Fall, Zeugen, passive Teilnehmer der Raub- und Mordtaten, der Vergewaltigungen von Frauen und

<sup>1</sup> Poderia ser traduzido igualmente por “originariamente”. No entanto, no caso, ter-se-ia confusão com o termo “ursprünglich”, também comum em Heidegger [N.R.T.].

<sup>2</sup> Optamos por colocar o termo com letra maiúscula por se tratar de uma substantivação trazida por Heidegger [N.R.T.].

assassinato, estupro de mulheres e crianças etc. pelo exército de Hitler – nem todos compartilhavam da ideologia nazista –, tal afirmação seria um lugar-comum. Embora também deva ser dito de passagem que a era Hitler gerou um novo entusiasmo por Hölderlin (em nossa opinião completamente distorcido), não apenas em Heidegger, mas também nos ideólogos oficiais nazistas, como em Rosenberg, Bäumler e outros. Então, quando, com essa frase final, se fala em ultrapassar o humanismo, em ir além do “mero cosmopolitismo de Goethe”, essas frases de Heidegger soam, no mínimo, um tanto suspeitas. Algo assim: vocês, incapazes de compreender, condenam a barbárie do Hitlerismo, a Juventude Hitlerista, o que sabem vocês – que ignoram o “essencialmente primordial”, que nunca puderam olhar além de cada ente – da vida interior daqueles jovens (os seguidores de Heidegger e, portanto, do próprio Heidegger), vocês que são capazes de apreender o ser dos entes por meio da vivência e do pensamento?

O “primordialmente” aqui é um incógnito moral e filosófico – a nova filosofia de Heidegger ecoa a de Kierkegaard tanto quanto a antiga – atrás do qual tudo pode ser escondido, e que ergue entre os atos perceptíveis do homem e sua única existência autêntica uma barreira do irreconhecível. Tal barreira é por princípio intransponível, como Dostoiévski já tinha visto: quanto mais geral um princípio da moral (aqui o princípio de

Kindern usw. durch die Hitlerarmee waren – nicht alle die Naziideologie teilten, so wäre dies ein Gemeinplatz. Obwohl ebenfalls beiläufig gesagt werden muß, daß die Hitlerzeit nicht nur bei Heidegger eine neue (unseres Erachtens ihn völlig verzerrende) Begeisterung für Hölderlin entfachte, sondern auch bei den offiziellen Naziideologen, bei Rosenberg, Bäumler u. a. Wenn also mit dieser Pointe von einem übertreffen des Humanismus die Rede ist, von einem Hinausgehen über das „bloße Weltbürgertum Goethes“, klingen diese Sätze Heideggers, gelinde gesagt, etwas verdächtig. Etwa so: ihr Unverständigen verurteilt die Barbarei des Hitlertums, der Hitlerjugend, was wißt ihr, die ihr das „wesentlich Anfänglichere“ nicht kennt, die ihr über das jeweils Seiende nie hinausblicken könnt, von dem inneren Leben jener Jünglinge (der Anhänger Heideggers und mit ihnen auch von Heidegger selbst), die das Sein des Seienden erlebnishaft und gedanklich zu erfassen imstande sind?

Das „Anfänglichere“ ist hier ein moralisches und philosophisches Inkognito – Heideggers neue Philosophie klingt an dieser Stelle ebenso an Kierkegaard an wie die alte –, hinter dem sich was immer verbergen kann, das zwischen die wahrnehmbaren Taten des Menschen und seine allein wahrhaftige, allein eigentliche Existenz eine Barriere der Unerkennbarkeit setzt. Eine solche Barriere ist prinzipiell unübersteigbar, denn schon Dostojewskij hat gesehen: daß, je erhaben allgemeiner

“existência”), menos ele pode ser capaz de determinar as ações concretas dos homens, seu comportamento concreto em relação à vida real. Quanto mais alto esse princípio se eleva acima da esfera dos entes, mais surge uma atmosfera de indeterminidade geral, de irracionalismo – livremente visto apenas a partir desse princípio; não importa se o próprio princípio significa algo irracionalista em si mesmo ou não. A autodefesa de Heidegger contra o irracionalismo, portanto, se sustenta em pés de barro. Hegel fala com razão de um “vazio sublime” e de uma “altura pura e nauseante” de abstração em passagens que são semelhantes a tal metodologia.

Abordaremos os detalhes das consequências que emergem daqui mais tarde. Voltemos à questão do “Primordial”. Acreditamos que a atual filosofia de Heidegger, assim como a anterior, é um sentimento de vida – surgindo de uma vivência do presente, de uma posição do homem atual diante da vida com seus semelhantes, em sua própria vida –, cujo conteúdo é determinado pelos fatos sociais da vida contemporânea, tal como Marx analisou cientificamente em suas obras.

À primeira vista, pode parecer paradoxal lembrar a teoria da sociedade<sup>3</sup> de Marx ao lidar com a filosofia de Heidegger. Não esqueçamos, contudo, que, em primeiro lugar, a *discussão*

ein Prinzip der Moral (hier das Prinzip der „Existenz“) ist, desto weniger kann es imstande sein, die konkreten Handlungen des Menschen, sein reales Verhalten zum wirklichen Leben zu bestimmen. Je höher sich ein solches Prinzip über die Sphäre des Seienden erhebt, desto mehr entsteht – freilich nur von diesem Prinzip aus gesehen – eine Atmosphäre der generellen Indeterminiertheit, des Irrationalismus; gleichviel, ob mit dem Prinzip selbst etwas an sich Irrationalistisches gemeint ist oder nicht. Heideggers Selbstverteidigung gegen den Irrationalismus steht also auf tönernen Füßen. Mit Recht spricht Hegel in methodologisch ähnlich gelagerten Stellen von einer „erhabenen Hohlheit“ und von einer „reinen und eklekten Höhe“ der Abstraktion.

Auf die detaillierten Folgen, die sich von hier aus ergeben, kommen wir später zu sprechen. Kehren wir zur Frage des „Anfänglichen“ zurück. Wir glauben, daß der heutigen Philosophie Heideggers, ebenso wie der früheren, ein Lebensgefühl – entstanden aus einem Erleben der Gegenwart, aus einer Stellung des gegenwärtigen Menschen zum Leben mit seinen Mitmenschen, zum eigenen Leben – zugrunde liegt, dessen erlebnismäßiger Inhalt von jenen sozialen Tatsachen des Lebens der Gegenwart bestimmt ist, die Marx in seinen Werken wissenschaftlich analysiert hat.

Es klingt vielleicht im ersten Augenblick paradox, bei der Behandlung der Heideggerschen Philosophie an die Gesellschaftslehre von Marx zu erinnern. Vergessen wir aber nicht, daß erstens die

<sup>3</sup> Aqui, preferimos “teoria da sociedade” a “doutrina da sociedade”, que seria a tradução mais literal. Isto ocorre devido ao caráter professoral ou dogmático que muitas vezes é atribuído, em português, à noção de doutrina [N.R.T.].

com Marx desempenhou um papel extraordinariamente grande no desenvolvimento do existencialismo francês; em segundo lugar, que houve pesquisadores anteriores que apontaram que *Ser e tempo*, em certo sentido, constitui uma *discussão importante* do fenômeno do fetichismo, que foi cientificamente descoberto em sua legalidade por Marx, e que o ex-aluno de Heidegger, Löwith, também buscou estabelecer paralelos entre Kierkegaard e Marx; em terceiro lugar, que Heidegger, em seu novo escrito, faz pela primeira vez referência direta a Marx e chega a resultados extremamente interessantes. Escreve ele:

O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como o estranhamento do homem, alcança, com suas raízes, até a apatridade do homem moderno. Este estranhamento é provocado e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesma encoberta, como apatridade. Pelo fato de Marx, enquanto experimenta o estranhamento, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a essencialidade<sup>4</sup> do elemento da história reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia, nem o Existencialismo, atingem aquela dimensão, no seio da qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo com o marxismo (p. 360, modificada).

Aparentemente, Heidegger está aqui se aproximando de Marx mais do que Sartre, que em seus artigos de jornal renova todos os velhos e banais argumentos professorais contra o marxismo (seus alunos, especialmente

Auseinandersetzung mit Marx eine außerordentlich große Rolle in der Entwicklung des französischen Existentialismus spielt; daß es zweitens schon früher Forscher gab, die darauf aufmerksam gemacht haben, daß „*Sein und Zeit*“ in bestimmtem Sinne *eine* große Auseinandersetzung mit dem von Marx wissenschaftlich entdeckten und auf seine Gesetzmäßigkeit gebrachten Phänomen des Fetischismus bildet, daß auch der gewesene Heideggerschüler Löwith zwischen Kierkegaard und Marx Parallelen sucht; daß drittens Heidegger in seiner neuen Schrift zum erstenmal direkt auf Marx Bezug nimmt und dabei zu äußerst interessanten Ergebnissen kommt. Er schreibt:

Was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat, reicht mit seinen Wurzeln in die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen zurück ... Weil Marx, indem er die Entfremdung erfährt, in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, deshalb ist die marxistische Anschauung von der Geschichte aller übrigen Historie überlegen. Weil aber weder Husserl, noch, soweit ich bisher sehe, Sartre die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein erkennen, deshalb kommt weder die Phänomenologie, noch der Existentialismus in diejenige Dimension, innerhalb der erst ein produktives Gespräch mit dem Marxismus möglich wird (87).

Scheinbar nähert sich hier Heidegger mehr Marx als Sartre, der in seinen Zeitschriftenartikeln alle alten und banalen Privatdozentenargumente gegen den Marxismus erneuert (seine Schüler, besonders zuweilen Merleau Ponty,

<sup>4</sup> Aqui, modificamos a tradução da obra heideggeriana utilizada por nós porque o substantivo *Wesenlichkeit* é, de certo modo, uma substantivação própria de Heidegger [N.R.T.].

Merleau-Ponty, lidam um pouco mais de perto com Marx). No entanto, isso é apenas uma aparência. Pois, na medida em que os existencialistas franceses se esforçam por se aproximarem pelo pensamento da esfera da existência social humana, procurando respostas para a questão de como os homens devem se comportar no presente social concreto, eles chegam, intencionalmente ou não, nas proximidades daquele mundo social concreto, cuja estrutura, direção do movimento e legalidade Marx descobriu cientificamente. Porém, como desejam manter os antigos postulados do existencialismo inalterados nesse movimento, seu contato com o marxismo acabou por ser mais ou menos hostil. Heidegger, por outro lado, enfraquece energeticamente as relações latentemente existentes na realidade social em *Ser e tempo*, enfatizando que a concepção do “impessoal” não tem relação com nenhuma sociologia (cf. p. 349); ele também elimina dos conceitos “mundo” e “ser-no-mundo” todas as referências sociais que antes estavam latentes ou ressonantes (cf. p. 365). E, polemizando com Sartre, rejeita expressamente para o ser intencionado qualquer conexão com a realidade histórico-social real. Lá ele fala de um pensamento que respeita a

dimensão da verdade do ser. Todavia, também isso só poderia acontecer a favor da dignidade do ser e em benefício do ser-aí, que o homem, existindo, sustenta, e não por causa do homem, para que através da sua obra se afirmem a civilização e a cultura (p. 355).

Entretanto, permanece – de maneira muito

beschäftigen sich etwas eingehender mit Marx). Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn, indem die französischen Existentialisten bestrebt sind, sich der Sphäre der sozialen Existenz des Menschen gedanklich zu nähern, indem sie auf die Frage, wie der Mensch sich in der konkreten gesellschaftlichen Gegenwart zu verhalten hat, Antworten suchen, kommen sie, gewollt oder ungewollt, in die Nähe jener konkreten sozialen Welt, deren Struktur, Bewegungsrichtung, Gesetzmäßigkeit Marx wissenschaftlich aufgedeckt hat. Da sie jedoch gerade in dieser Bewegung die alten Grundsätze des Existentialismus unverändert aufrechterhalten wollen, muß ihr Kontakt mit dem Marxismus mehr oder weniger feindlich sein. Heidegger dagegen schwächt gerade hier die latent vorhandenen Beziehungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit aus „*Sein und Zeit*“ energisch ab. Er betont, daß die Konzeption des „das Man“ keine Beziehung zu irgendeiner Soziologie habe (59); er streicht auch aus den Begriffen „Welt“ und „In-der-Welt-Sein“ alle früher latent mitgedachten oder mitklingenden sozialen Bezüge (100). Und mit Sartre polemisierend, lehnt er für das von ihm intentionierte Sein ausdrücklich jede Verbindung mit der realen gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ab. Er spricht dort vom Denken, das die

Dimension der Wahrheit des Seins achtet. Doch auch dies könnte jeweils nur dem Sein zur Würde und dem Da-Sein zugunsten geschehen, das der Mensch existierend aussteht, nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen (74).

Trotzdem bleibt – und zwar sehr



consciente, muito enfática – como ponto de partida o estado atual do mundo, o estado atual do homem na vida. Heidegger fala, novamente partindo de Hölderlin, da apatridade do homem no mundo, do uso da palavra pátria em Hölderlin:

Esta palavra é pensada aqui num sentido mais essencial<sup>5</sup>, não com acento patriótico, nem nacionalista, mas de acordo com a história do ser. Mas a essência da pátria é, ao mesmo tempo, nomeada com a intenção de pensar a apatridade do homem moderno a partir da história do ser. O último a experimentar esta apatridade foi Nietzsche (p. 359, modificada).

Após lembrar de Nietzsche aqui – vale dizer, a combinação de Nietzsche e Hölderlin forma um paralelo notável com as construções históricas do pré-fascismo e do fascismo –, ele começa sua observação sobre Marx, citada anteriormente, com as palavras:

A apatridade torna-se um destino do mundo. É por isto que se torna necessário pensar este destino sob o ponto de vista ontológico-histórico (p. 360).

O problema da “primordialidade” está, portanto, intimamente ligado ao da apatridade do homem. Compreensivelmente. Pois esta é uma vivência basilar do homem (burguês) do capitalismo, especialmente do capitalismo monopolista. A objetividade histórica universal generosa de Marx consiste precisamente no fato de ter analisado cientificamente as legalidades sociais e econômicas objetivas do ser dos homens no capitalismo, as tendências históricas que o fizeram surgir, a estrutura que

bewußt, sehr betont – als Ausgangspunkt der gegenwärtige Weltzustand, der gegenwärtige Stand des Menschen im Leben, zum Leben bestehen. Heidegger spricht, wieder von Hölderlin ausgehend, von der Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt, von dem Gebrauch des Wortes Heimat bei Hölderlin:

Dieses Wort wird hier in einem wesentlichen Sinne gedacht, nicht patriotisch, nicht nationalistisch, sondern seinsgeschichtlich. Das Wesen der Heimat ist aber zugleich in der Absicht genannt, die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen aus dem Wesen der Geschichte des Seins her zu denken. Zuletzt hat Nietzsche diese Heimatlosigkeit erfahren (84/85).

Wie er hier an Nietzsche erinnert – beiläufig gesagt, bildet die Zusammenstellung Nietzsches und Hölderlins eine auffallende Parallele zu den Geschichtskonstruktionen des Präfaschismus und des Faschismus-, so beginnt seine früher zitierte Bemerkung über Marx mit den Worten:

Die Heimatlosigkeit wird ein Weltgeschick. Deshalb ist es nötig, dieses Geschick seinsgeschichtlich zu denken (87).

Das Problem der „Anfänglichkeit“ ist also mit dem der Heimatlosigkeit des Menschen aufs innigste verknüpft. Verständlicherweise. Denn dies ist ein Grunderlebnis des (bürgerlichen) Menschen des Kapitalismus, besonders des Monopolkapitalismus. Die großzügige, welthistorische Objektivität von Marx besteht gerade darin, daß er die objektiven gesellschaftlichen und ökonomischen Gesetzmäßigkeiten des Seins der Menschen im Kapitalismus, die historischen Tendenzen, die dieses Sein her vorgebracht haben, die Struktur, die das reale Leben in

<sup>5</sup> Modificamos a tradução utilizada da obra heideggeriana para explicitar o sentido de *wesentlichen*, que remete à essência na filosofia alemã [N.R.T.].

a vida real mantém nessa formação social. Para Marx, as categorias econômicas são: “determinações da existência, formas do ser” (talvez seja supérfluo dizer que essas palavras não devem ser interpretadas de forma existencialista). Tudo o que essas “vivências basilares” das pessoas da sociedade capitalista “intencionam” é assim revelado em sua objetividade real e objetiva. Evidentemente, o caminho aqui não vai da intenção ao objeto, mas o conhecimento real, objetivo do objeto historicamente caracterizado, quando necessário, fornece uma explicação da intenção. E, naturalmente, apenas essa ordem e hierarquia metodológica pode nos proteger da arbitrariedade e do misticismo na análise. Pois as vivências “intencionais” dos fenomenólogos, como todas as vivências subjetivas, presas no horizonte da burguesia na era imperialista, ocorrem necessariamente com uma falsa consciência (Marx também descobriu essa necessidade da falsa consciência e suas leis).

Ou seja, procedem de sintomas vivenciais e, portanto, necessariamente “intencionam” um objeto que só é determinado pela vivência ou tornado consciente ao pensamento com base na vivência. O que está oculto na fetichização capitalista, a saber, é que todos os objetos “mortos” no ambiente social de cada homem na realidade são relações entre homens (classes), e o fato de que a objetividade social resultante é colocada sobre a cabeça, como consequência necessária da estrutura específica das relações capitalistas entre os homens, essas somente

dieser Gesellschaftsformation erhält, wissenschaftlich analysiert hat. Die ökonomischen Kategorien sind für Marx: „Daseins-formen, Existenzbestimmungen“ (es ist vielleicht überflüssig zu sagen, daß diese Worte nicht existentialistisch interpretiert werden dürfen). Alles, wohin solche „Grunderlebnisse“ der Menschen der kapitalistischen Gesellschaft „intentionieren“, wird dadurch in seiner wirklichen, objektiven Gegenständlichkeit aufgedeckt. Selbstverständlich geht hier der Weg nicht von der Intention zum Gegenstand, sondern die objektive Erkenntnis des historisch charakterisierten Gegenstandes bringt, wo es nötig ist, eine Erklärung der Intention. Und naturgemäß kann nur diese methodologische Hierarchie und Reihenfolge uns vor Willkür und Mystik in der Analyse schützen. Denn die „intentionalen“ Erlebnisse der Phänomenologen vollziehen sich, wie alle subjektiven Erlebnisse, befangen im Horizont der Bürgerlichkeit im imperialistischen Zeitalter, notwendig mit einem falschen Bewußtsein. (Diese Notwendigkeit des falschen Bewußtseins und ihre Gesetze hat ebenfalls Marx aufgedeckt.)

Das heißt, sie gehen von erlebnismäßigen Symptomen aus und „intendieren“ darum notwendig auf einen nur erlebnishaft bestimmten oder auf erlebnishafter Grundlage denkerisch bewußt gemachten Gegenstand. Was sich jedoch in der kapitalistischen Fetischisierung verbirgt, daß nämlich alle „toten“ Gegenstände der gesellschaftlichen Umwelt eines jeden Menschen in Wirklichkeit Beziehungen zwischen Menschen (Klassen) sind, daß das daraus entspringende Auf-den-Kopf-Gestelltsein der gesellschaftlichen Gegenständlichkeit eine notwendige Folge der spezifischen Struktur der kapitalistischen Beziehungen zwischen

são elucidadas por uma análise econômica objetiva, mas nunca com o auxílio do método reverso, aquele que parte do sujeito.

Em relação íntima a isso está o fato de que Marx apreende de maneira real o capitalismo historicamente, como um progresso frente ao feudalismo, como um estágio preliminar ao socialismo. Todas as contradições do sistema capitalista são trazidas à luz, mas não importa quão terríveis, não importa quão desumanas, não importa quão combativas sejam, essas propriedades do capitalismo são sempre entendidas apenas como elementos de sua existência objetiva na totalidade da história universal, e o problema de sua progressividade precedente só pode ser esclarecido neste contexto geral. (A análise da prática social que surge para o marxismo está, naturalmente, fora do quadro destas considerações.)

Entretanto, todo idealismo – também o de Heidegger, é claro – segue o caminho oposto. Diz Heidegger:

A apatridade que assim deve ser pensada reside no abandono do ser<sup>6</sup> do ente. Ela é o sinal do esquecimento do ser. Em consequência dele a verdade do ser permanece impensada (p. 360, modificada).

Aqui, como em *Ser e tempo*, Heidegger faz malabarismos entre um subjetivismo extremo e uma pseudo-objetividade. Dizemos pseudo-objetividade, porque objetivamente o abandono do ser do ente é um absurdo do pensamento. Uma explicação para isso só pode

den Menschen ist, wird nur durch eine objektive ökonomische Analyse erhellt, niemals aber mit Hilfe der umgekehrten, der vom Subjekt ausgehenden Methode.

Damit steht im engen Zusammenhang, daß Marx den Kapitalismus wirklich geschichtlich faßt, als Fortschritt gegenüber dem Feudalismus, als Vorstufe zum Sozialismus. Alle Widersprüche des kapitalistischen Systems werden dabei ans Licht gebracht, aber mag das so Erhellte noch so fürchterlich, noch so antihuman, noch so bekämpfungswert sein, diese Eigenschaften des Kapitalismus sind doch immer nur als Momente seiner objektiven Existenz in der Totalität der Weltgeschichte gefaßt, und das Problem seiner einstigen Fortschrittlichkeit kann nur in diesem Gesamtzusammenhang geklärt werden. (Die Analyse der gesellschaftlichen Praxis, die sich für den Marxismus ergibt, liegt naturgemäß außerhalb des Rahmens dieser Betrachtungen.)

Aber jeder Idealismus – natürlich auch der Heideggersche – geht einen entgegengesetzten Weg. Heidegger sagt:

Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsverlassenheit des Seienden. Sie ist ein Zeichen der Seinsvergessenheit. Dieser zufolge bleibt die Wahrheit des Seins ungedacht (86).

Heidegger jongliert hier wie in „*Sein und Zeit*“ zwischen einem extremen Subjektivismus und einer Pseudo-objektivität. Wir sagen Pseudoobjektivität, denn objektiv ist eine Seinsverlassenheit des Seienden ein gedankliches Unding. Eine Erklärung dafür bietet nur der folgende Satz mit dem Ausdruck der – rein

<sup>6</sup> Neste ponto, modificamos a tradução utilizada porque, em Heidegger, a noção de ser [*Sein*] vem a ser central [N.R.T.].

ser encontrada na frase seguinte, com a expressão do – puramente subjetivo – esquecimento do ser. Se essa consideração tem um sentido, então este é apenas que o esquecimento do ser pelo sujeito produz o abandono do ser. Com esse método, a objetividade assim encontrada deve necessariamente permanecer presa no domínio do vivido subjetivamente, a consideração deve contornar a estrutura objetiva da época, e, se é feita a tentativa para estatuir uma objetividade, ela deve ser irracional, mística, uma pseudo-objetividade, assim como qualquer crítica da era capitalista – não importa o quão abertamente “sociológica” ela seja, como em alguns pensadores – pode ser mitologizada ontologicamente, como em Heidegger, mas sempre permanece a crítica de meros sintomas e nunca chega perto dos problemas decisivos, da direção do movimento da história universal. Portanto, os elogios que endereça ao marxismo possuem filosoficamente pouca importância. No máximo, são interessantes como sintomas: como pressão da realidade social objetiva até mesmo sobre intelectos que se opõem a ela. Essa era a situação na filosofia e na sociologia pré-fascistas. Naquela época, a Escola de Freyer tendia a um “reconhecimento” de Marx bem semelhante a esse. Hugo Fischer, por exemplo, admitia todos os méritos de Marx com a ressalva de que Marx fez de um fenômeno secundário – o desenvolvimento econômico e a legalidade do capitalismo – o principal, enquanto o verdadeiro filósofo, Nietzsche, viu

subjetivos – Seinsvergessenheit. Wenn diese Betrachtung einen Sinn hat, dann nur den, daß die Seinsvergessenheit des Subjekts die Seinsverlassenheit des Seienden hervorbringt. Bei dieser Methode muß die so gefundene Gegenständlichkeit notwendig im Bereich des subjektiv Erlebten befangen bleiben, muß die Betrachtung an der objektiven Struktur des Zeitalters vorbeigehen, und soweit der Versuch gemacht wird, eine Objektivität zu statuieren, muß diese eine irrationalistische, eine mystische, eine Pseudoobjektivität sein, wie auch jede solche Kritik des kapitalistischen Zeitalters, mag sie sich, wie bei einigen Denkern, noch so offen „soziologisch“ gebärden, mag sie, wie bei Heidegger, mythologisiert ontologisch sein, stets die Kritik von bloßen Symptomen bleibt und an die entscheidenden Probleme der Bewegungsrichtung der Weltgeschichte nie heranreicht. Die Komplimente an die Adresse des Marxismus haben also philosophisch wenig zu bedeuten. Sie sind höchstens als Symptome interessant: als Druck der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit sogar auf an und für sich widerstrebende Intellekte. So war die Lage bereits in der präfaschistischen Philosophie und Soziologie. Die Freyerschule neigte damals zu einer ähnlichen „Anerkennung“ von Marx. Hugo Fischer z. B. gab alle Verdienste von Marx zu mit dem Vorbehalt, daß Marx ein Nebenphänomen, die ökonomische Entwicklung und die Gesetzmäßigkeit des Kapitalismus zur Hauptsache machte, während der wirkliche Philosoph, Nietzsche, klarer sah, daß das Grundphänomen, dem alles, was Marx analysierte, philosophisch unterzuordnen

mais claramente que o fenômeno basilar de tudo o que Marx analisou deve ser filosoficamente subordinado à e inserido na decadência. Apesar de todas as divergências metodológicas da Escola Freyer, a posição de Heidegger sobre esse complexo de problemas é metodologicamente muito semelhante. Em todos esses casos, se o “reconhecimento” ignora todos os problemas decisivos, nem a decadência, segundo Fischer, nem a “dimensão do ser”, de Heidegger, tocam nos problemas essenciais do marxismo.

Sabemos que Heidegger e seus epígonos protestariam violentamente contra o termo idealismo. Heidegger afirma, agora como antes, não ser nem idealista nem materialista, mas ter encontrado aquela relação com o ser que está além desse alegado falso dilema. Aquilo que Engels estabelece como uma contraposição clara, nítida e correta: um materialista é alguém que afirma o ponto de vista da prioridade do ser em relação à consciência – é idealista quem pensa que o ser foi produzido pela consciência. O *tertium* [terceiro termo] que aparece aqui é, no entanto, muito menos original na filosofia da era imperialista do que pensa Heidegger. Desde Nietzsche e Mach, tais “terceiras vias” filosóficas surgiram em toda parte, e a fenomenologia da qual Heidegger partiu é apenas um caso especial dessas “terceiras vias”. A peculiaridade em Heidegger, principalmente em sua obra mais recente, é que, por um lado, ele vê o colapso do idealismo anterior com mais clareza do que a maioria de

und einzufügen wäre, die Dekadenz sei. Bei aller methodologischen Divergenz zur Freyerschule ist die Lage Heideggers zu diesem Problemkomplex gerade methodologisch eine sehr ähnliche. In allen solchen Fällen geht die „Anerkennung“ an allen entscheidenden Problemen vorbei, weder die Fischersehe Dekadenz, noch die Heideggersche „Dimension des Seins“ berühren die wesentlichen Probleme des Marxismus.

Wir wissen: Heidegger und seine Anhänger würden hier vor allem gegen die Bezeichnung Idealismus heftig protestieren. Behauptet doch Heidegger, jetzt wie früher, weder Idealist noch Materialist zu sein, sondern eben jene Beziehung zum Sein aufgefunden zu haben, die jenseits dieses angeblichen falschen Dilemmas steht. Gemeint ist stets die Engels sehe klare, scharfe und richtige Gegenüberstellung: Materialist ist, wer auf dem Standpunkt der Priorität des Seins dem Bewußtsein gegenüber steht – Idealist, wer das Sein als vom Bewußtsein hervorgebracht denkt. Das hier auftauchende Tertium dafür ist aber in der Philosophie des imperialistischen Zeitalters weitaus weniger originell, als Heidegger meint. Seit Nietzsche und Mach tauchen solche philosophischen „dritten Wege“ überall auf, und die Phänomenologie, von welcher Heidegger ausging, ist nur ein besonderer Fall dieses „dritten Weges“. Das Eigenartige bei Heidegger und vor allem in seiner letzten Schrift besteht nur darin, daß er einerseits den Zusammenbruch des bisherigen Idealismus klarer sieht als die

seus contemporâneos (compare sua crítica aguda e correta à filosofia dos valores) (cf. p. 365). Por outro lado, ele sente mais claramente do que a maioria de seus predecessores (mas não mais decididamente do que Spengler, por exemplo) que o que ele percebe como o destino do homem não é criado por ele mesmo, mas é o resultado de poderes independentes do homem. Explica ele, por exemplo:

O ser se manifesta ao homem no projeto ecstático. Mas este projeto não instaura o ser. E, além disso, o projeto é essencialmente um projeto derrelito.<sup>7</sup> Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a existência do ser-aí como sua essência (p. 359, modificada).

Do mesmo modo, diz ele em outro lugar:

o homem é “derrelito” pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, existindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é. Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e natureza penetram na clareira do ser, como se apresentam e ausentam, não decide o homem (p. 356).

No entanto, tal reconhecimento da objetividade do destino, como já mostra o exemplo de Spengler, nada diz em relação a um reconhecimento real do ser independente da consciência, em relação a uma suplantação real do idealismo. Pelo contrário. Sempre que Heidegger fala sobre materialismo, ele chega a uma proximidade extraordinária com os primeiros modelos de representação da “terceira via” filosófica. Seguindo suas já citadas observações sobre Marx, diz Heidegger:

A essência do materialismo não consiste na

meisten seiner Zeitgenossen (vergleiche seine scharfe und richtige Kritik der Wertphilosophie) (99). Andererseits empfindet er deutlicher als die meisten seiner Vorgänger (aber nicht entschiedener als etwa Spengler), daß das, was er als Schicksal des Menschen empfindet, nicht von diesem selber geschaffen wird, sondern Ergebnis vom Menschen unabhängiger Mächte ist. Er führt z. B. aus:

Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. überdies aber ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Existenz des Da-Seins als sein Wesen schickt (84).

Dementsprechend sagt er an anderer Stelle:

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch (75).

Jedoch eine solche Anerkennung der Objektivität des Schicksals, wie schon das Beispiel Spenglers zeigt, besagt nichts in bezug auf eine wirkliche Anerkennung des vom Bewußtsein unabhängigen Seins, in bezug auf eine wirkliche Überwindung des Idealismus. Im Gegenteil. Wo Heidegger auf den Materialismus zu sprechen kommt, gerät er in eine außerordentliche Nähe zu den ersten Modellvorstellungen des philosophischen „dritten Weges“. Anknüpfend an seine zitierten Bemerkungen über Marx sagt Heidegger:

Das Wesen des Materialismus besteht

<sup>7</sup> Modificamos a tradução neste ponto devido à importância da noção de derrelição [*Geworfenheit*] em Heidegger [N.R.T.].

afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica, segundo a qual todo o ente aparece como material para o trabalho. [...] A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica (p. 360-1).

Essa é mais ou menos a ideia daqueles discípulos de Mach do início do século XX, que se esforçaram para unir o pensamento de Mach ao marxismo (Bogdanov). E essa relação com o pensamento de Mach se torna ainda mais clara quando consideramos as opiniões de Heidegger sobre a conhecimento da natureza.

O fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento "orgânico", isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. Isto vale tão pouco como a opinião de que, na energia atômica, esteja encerrada a essência da natureza. Pois, poderia mesmo acontecer que a natureza esconde precisamente sua essência naquela face que volta para o domínio técnico pelo homem (p. 353).

Duhem, por exemplo, há mais de trinta anos, usou argumentos desse tipo para defender o ponto de vista do Cardeal Belarmino como filosoficamente superior frente a Galileu e Kepler; ou seja, com base no fato de que o conhecimento científico de um fenômeno natural, por mais exato que seja, não oferece a menor garantia de que a verdadeira essência da natureza tenha sido realmente conhecida. E, de fato, tal ponto de vista de Belarmino é historicamente compreensível, uma vez que ele considera a filosofia natural contida na Bíblia como a verdadeira essência da natureza – independentemente de quais resultados a ciência, como conhecimento do mero mundo

nicht in der Behauptung, alles sei nur Stoff, vielmehr in einer metaphysischen Bestimmung, der gemäß alles Seiende als das Material der Arbeit erscheint ... Das Wesen des Materialismus verbirgt sich im Wesen der Technik ... Die Technik ist in ihrem Wesen ein seins-geschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins (87/88),

Dies ist ungefähr die Vorstellung jener Machisten vom Anfang des 20. Jahrhunderts, die den Machismus mit dem Marxismus zu vereinigen strebten (Bogdanow). Und noch deutlicher wird diese Verwandtschaft zum Machismus, wenn wir Heideggers Ansichten über die Erkennbarkeit der Natur betrachten.

Daß die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus natur-wissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, daß in diesem ‚Organischen‘, das heißt in dem wissenschaftlich erklärten Leib das Wesen des Menschen beruht. Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt (67/68).

Mit Argumenten dieser Art hat vor mehr als dreißig Jahren etwa Duhem den Standpunkt des Kardinals Bellarmin, als den philosophisch überlegenen, gegen Galilei und Kepler verteidigt; nämlich davon ausgehend, daß die wissenschaftliche Erkenntnis eines Naturphänomens, mag sie noch so exakt sein, noch nicht die geringste Garantie dafür bietet, daß das wahre Wesen der Natur auch wirklich erkannt wurde. Und in der Tat ist ein solcher Standpunkt bei Bellarmin historisch verständlich, da er die in der Bibel enthaltene Naturphilosophie für das wahre Wesen der Natur hält – unabhängig davon, zu welchen Ergebnissen die Wissenschaft, als Erkenntnis der bloßen

das aparências, alcança em seu terreno estreitamente delimitado. E para um seguidor de Mach que considera o mundo aparente como a única realidade, tal linha de pensamento pode parecer muito espirituosa. Se Heidegger se encaixa nesse contexto, é porque ele mostra hoje que, como fez oportunamente em *Ser e tempo*, mantém a estrutura teológica basilar da filosofia de Kierkegaard, mesmo que o Deus revelado não desempenhe nele nenhum papel. É uma teologia sem Deus.

Do ponto de vista filosófico, porém, trata-se de saber o que Hegel diz claramente em sua crítica a Kant: se há uma transição entre aparência e essência na realidade objetiva e, portanto, também no conhecimento; isto é, onde e como a objetividade pode ser apreendida no mundo aparente. Se isso for negado, então um idealismo agnóstico e subjetivo deve surgir. E se um acesso direto à essência é, não obstante, forçado pelo sujeito, o método dessa saída deve se perder no misticismo, de modo que o objeto assim encontrado deve se tornar algo abstrato e irracional ao mesmo tempo. (Hegel contra a “intuição intelectual” de Schelling.) Essa era a posição da filosofia de Heidegger em *Ser e tempo*, e é sobre isso que trata na nova “Carta sobre o humanismo”. O que distingue Heidegger de seus predecessores é apenas que, para ele, a oposição não é entre fenômeno e nômene (*Phänomenon* e *Noumenon*), mas entre ente e ser. A seguinte passagem mostra

Erscheinungswelt, auf ihrem engbegrenzten Terrain gelangt. Und für einen Machisten, der die Erscheinungswelt als alleinige Wirklichkeit betrachtet, kann ein solcher Gedankengang als sehr geistreich erscheinen. Wenn Heidegger sich in diesem Zusammenhang einfügt, so zeigt er auch heute, daß er, wie seinerzeit in „*Sein und Zeit*“, die theologische Grundstruktur im Aufbau der Philosophie von Kierkegaard beibehält, auch wenn bei ihm der geoffenbarte Gott keine Rolle spielt. Es ist eine Theologie ohne Gott.

Philosophisch handelt es sich aber darum, was Hegel in seiner Kantkritik deutlich sagt: ob es einen Übergang zwischen Erscheinung und Wesen in der objektiven Wirklichkeit und darum auch in der Erkenntnis gibt, d. h. wo und wie in der Erscheinungswelt die Objektivität erfaßbar ist. Wenn dies geleugnet wird, so muß ein agnostizistischer subjektiver Idealismus entstehen. Und wenn vom Subjekt aus dennoch ein direkter Zugang zum Wesen forciert wird, so muß sich die Methode dieses Auswegs in Mystik verlieren, so muß der so aufgefundenene Gegenstand etwas zugleich Abstraktes und Irrationales werden. (Hegel gegen Schellings „intellektuelle Anschauung“.) So stand es um die Philosophie Heideggers in „*Sein und Zeit*“, so steht es um sie im neuen Brief über den Humanismus. Was Heidegger von seinen Vorgängern unterscheidet, ist nur, daß der Gegensatz bei ihm nicht Erscheinung und Wesen (Phänomenon und Noumenon) heißt, sondern das Seiende und das Sein. Wie scharf diese Trennung bei Heidegger ist,



quão nítida é essa separação em Heidegger:

Mas o ser – que é o ser? Ele é ele mesmo. [...] O “ser” – isto não é Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é mais amplo que todo ente e é, contudo, mais próximo do homem que qualquer ente, seja isto uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja isto um anjo ou Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem se atém primeiro já sempre apenas ao ente. Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se, certamente, ao ser; todavia, pensa, na verdade, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal. A “questão do ser” permanece sempre a questão do ente. A questão do ser não é ainda aquilo que designa esta capciosa expressão: a pergunta pelo ser (p. 356).

Sobre as questões que aqui se colocam, nomeadamente sobre a questão do caminho do ser para o ente e sobre a relação de Heidegger com os filósofos anteriores que tomaram os entes como ponto de partida, falaremos mais tarde.

Mas se alguém pensa que um ser objetivo é efetivamente delineado pela determinação referida – ainda que seja em uma forma mística – está enganado. Heidegger tenta enfraquecer um pouco o misticismo extremo de sua determinação. Em nossa última citação, omitimos uma frase que diz: “Experimentar isto (ou seja, o que o ser é, G.L.) e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro” (p. 356); portanto, o pensamento é aquele órgão, através do qual esse ser é apreendido, ainda que enquanto um pensamento muito *sui generis*, como veremos mais tarde. Se agora queremos nos ater ao próprio ser, à sua determinação mais precisa, tudo se esvai. Já ouvimos que Heidegger quando questionado

zeigt die folgende Stelle:

Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Das ‚Sein‘-das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die ‚Seinsfrage‘ bleibt immer die Frage nach dem Seienden. Die Seinsfrage ist noch gar nicht das, was dieser verfängliche Titel bezeichnet: die Frage nach dem Sein (76).

Über die Fragen, die sich hier eröffnen, nämlich über die Frage des Weges vom Sein zum Seienden und über Heideggers Beziehung zu den früheren Philosophen, die vom Seienden ausgingen, sprechen wir später.

Wenn man aber meint, daß durch die jetzt angeführte Bestimmung wirklich ein objektives Sein gedanklich umrissen sei – und mag dies in noch so mythischer Form geschehen-, so täuscht man sich. Zwar versucht Heidegger, die äußerste Mystik seiner Bestimmung gleich etwas abzuschwächen. In unserem letzten Zitat haben wir einen Satz ausgelassen, der lautet: „Dies (nämlich, was das Sein ist, G. L.) zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen“ (76); also ist doch das Denken jenes Organ, durch welches dieses Sein erfaßt wird, wenn auch ein Denken sehr *sui generis*, wie wir ebenfalls später sehen werden. Wenn wir uns nun an das Sein selbst, an seine genauere Bestimmung halten wollen, entschlüpft, zerrinnt alles. Wir haben bereits vernommen, daß Heidegger auf die Frage,

sobre o que é o ser, deu a resposta do grande vigarista de *Peer Gynt*: ele mesmo. E o novo conceito de Heidegger “pensamento ecstático” não tem nada a ver com a existência. Heidegger nega qualquer associação com Sartre porque este afirma “a procedência da *existentia* sobre a *essentia*” (p. 355) e, por sua vez, Heidegger determina sua posição da seguinte forma: “A frase: ‘o homem ec-siste’ não responde à pergunta se o homem efetivamente é ou não, mas responde à questão da ‘essência’ do homem” (p. 354). E a seguir ele explica que toda pergunta sobre quem e o que é um homem contém algo pessoal. “Mas o elemento pessoal falha e obstrui, ao mesmo tempo, o desdobramento do ser da existência ontológico-histórica, e não menos que o que possui caráter objetivo” (p. 354). Aqui, como em *Ser e tempo*, a palavra essência é cuidadosamente colocada entre aspas para indicar que “[...] se determina [...] a partir do elemento ec-stático do ser-aí” (p. 354).

Ora, “ser-aí” é precisamente a categoria mais ambígua de *Ser e tempo*. Por um lado, surge com a pretensão de objetividade, por outro, e, ao mesmo tempo, seu sentido nada mais é do que a existência humana tomada na subjetividade mais extrema. É aqui neste ponto que a ontologia de Heidegger se revela pura antropologia. Diz Heidegger:

was das Sein ist, die Antwort des großen Krummen aus „*Peer Gynt*“ erteilt: Es selbst. Und der neue Heideggersche Begriff „ekstatisch gedacht“ soll nämlich nichts mit Existenz zu tun haben. Heidegger lehnt jede Gemeinschaft mit Sartre ab, weil dieser „den Vorrang der existentia vor der essentia“ (73) behauptet, und bestimmt seinerseits seine Stellung wie folgt: „Der Satz: ‚Der Mensch ek-sistiert‘ antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen“ (70/71). Und im folgenden führt er aus, daß jede Frage nach dem Wer und Was des Menschen etwas Personenhaftes enthält. „Allein das Personenhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Existenz nicht weniger als das Gegenständliche“ (71). Das Wort Wesen steht hier, wie in „*Sein und Zeit*“, mit Bedacht in Anführungszeichen, um anzudeuten, daß es „aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt“ ist (71).

Nun ist „Dasein“ gerade die zweideutigste Kategorie von „*Sein und Zeit*“. Einerseits tritt sie mit der Präntion der Objektivität auf, andererseits und zugleich ist ihr Sinn nichts weiter als die menschliche Existenz in der äußersten Subjektivität genommen. Hier ist der Punkt, wo die Heideggersche Ontologie sich als reine Anthropologie enthüllt. Heidegger sagt:

Só “se dá” a verdade na medida e enquanto o ser-ai [*Dasein*]<sup>8</sup> é. [...] As leis de Newton, o princípio da não contradição, toda verdade em geral só é verdade enquanto a ser-ai é. Antes da presença e depois da ser-ai não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimentos (*Ser e tempo*, p. 296, modificada)

Isso corresponde exatamente à teoria do conhecimento do pensamento de Mach. Em seu novo escrito, Heidegger cita uma frase semelhante de seu trabalho anterior: “Somente enquanto é ser-ai, dá-se o ser” (p. 359). Mas aqui ele acrescenta: “A frase não afirma que o ser é um produto do homem” (p. 359). Essa é, no entanto, uma mera afirmação, e outras semelhantes foram repetidamente ouvidas dos discípulos de Mach. O fato de Heidegger continuar a designar o ser como transcendente não significa nada. Mesmo com Kant, a transcendência da coisa em si não anula o idealismo subjetivo de sua teoria do conhecimento.

Todo objetivo – e qual é o significado de ser se não for objetivo? – se dissolve aqui, tanto quando no pensamento de Mach. Pois, filosoficamente, é uma questão secundária se o observador e a percepção ou o ser-ai e a verdade formam uma coexistência inseparável, que um se torna impossível sem o outro. Em ambos os casos, diz-se: nenhum objeto sem sujeito, o que é a principal tese da teoria do conhecimento do idealismo subjetivo; a “terceira via” se revela, também em Heidegger, como sendo o idealismo subjetivo. E, de fato,

*Wahrheit ,gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist ... Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist. Vordem Dasein überhaupt nicht war und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenheit, Entdeckung und Entdecktheit dann nicht sein kann („Sein und Zeit“ 226).*

Das entspricht haargenau der Erkenntnistheorie des Machismus. Heidegger zitiert in seiner neuen Schrift einen ähnlichen Satz seines älteren Werkes: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“ (83). Hier fügt er aber hinzu: „Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen“ (ebd.). Das ist jedoch eine bloße Versicherung, und ähnliche hat man auch von den Machisten wiederholt vernommen. Daß Heidegger weiter das Sein als transzendent bezeichnet, besagt nichts. Die Transzendenz des Dinges an sich hebt auch bei Kant den subjektiven Idealismus seiner Erkenntnistheorie nicht auf.

Alles Objektive – und was hat das Sein für eine Bedeutung, wenn es nicht das Objektive ist? – löst sich hier ebenso auf wie im Machismus. Denn philosophisch ist es eine durchaus zweitrangige Frage, ob Wahrnehmender und Wahrnehmung oder Dasein und Wahrheit eine solche untrennbare Koexistenz bilden, daß das eine ohne das andere unmöglich wird. In beiden Fällen heißt es: kein Objekt ohne Subjekt, was die erkenntnistheoretische Hauptthese des subjektiven Idealismus ist; der „dritte Weg“ erweist sich auch bei Heidegger als subjektiver Idealismus. Und

<sup>8</sup> Aqui, modificamos a tradução do texto de Heidegger para uniformizar o vocabulário do texto, e porque a solução da tradução original não nos parece satisfatória [N.R.T.].

como uma variedade irracionalista-mística do idealismo subjetivo, porque tudo o que é objetivo no mundo, tudo o que é pessoal no homem, tudo o que é concreto na natureza ou na história acaba sendo um obstáculo a este conhecimento do ser. O pensamento do ser não tem, como Heidegger expressamente enfatiza, nada a ver com a ciência. Do pensamento comum dos homens, de suas experiências sobre os entes, não há nenhuma ponte para o pensamento do ser. Apenas Kierkegaard formulou essa dualidade tão duramente, ainda mais concretamente que Heidegger, porque seu salto desesperado deve atingir a finalidade com o Cristo revelado, enquanto a filosofia de Heidegger literalmente salta para o nada. Pode-se ver que todas as tentativas de enfraquecer o niilismo de *Ser e tempo* empreendidas aqui por Heidegger são em vão; o niilismo está profundamente enraizado em sua posição e método fundamentais, assim como nos de Kierkegaard, apenas ali está oculto pela teologia, enquanto Heidegger o traz à luz despido. É somente a partir daqui que a oposição de Heidegger ao humanismo se torna realmente compreensível, aparece como uma consequência necessária de toda a sua filosofia. Diz ele sobre os humanistas mais antigos:

[eles] coincidem nisto que a *humanitas do homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, e isto significa, desde o ponto de vista do ente em seu todo (p. 351, modificada).

Isso nos leva ao ponto em que os esforços filosóficos sistemáticos de Heidegger, em

zwar als eine irrationalistisch-mystische Abart des subjektiven Idealismus, denn alles Gegenständliche der Welt, alles Personenhafte am Menschen, alles Konkrete in Natur oder Geschichte erweist sich als Hindernis dieser Seinserkenntnis. Das Denken des Seins hat, wie Heidegger ausdrücklich hervorhebt, nichts mit Wissenschaft zu tun. Vom gewöhnlichen Denken der Menschen, von ihren Erfahrungen über das Seiende führt keine Brücke zum Denken des Seins. Nur Kierkegaard hat diese Dualität so schroff formuliert, allerdings noch immer konkreter als Heidegger, denn sein verzweifelter Sprung sollte beim geoffenbarten Christus zum Ziel kommen, während die Philosophie Heideggers buchstäblich ins Nichts springt. Man sieht, alle Abschwächungsversuche in bezug auf den Nihilismus von „*Sein und Zeit*“, die Heidegger hier unternimmt, sind vergeblich; der Nihilismus steckt tief in seiner grundlegenden Position und Methode, wie auch in der Kierkegaards, nur dort von der Theologie verdeckt, während Heidegger ihn nackt zum Vorschein bringt. Von hier aus wird Heideggers Opposition gegen den Humanismus erst wirklich verständlich, erscheint sie als notwendige Folge seiner ganzen Philosophie. Er sagt über die älteren Humanisten:

sie kommen doch darin überein, daß die *humanitas* des *homo humanus* aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen, bestimmt wird (63).

Damit sind wir dort angelangt, wo die systematischen philosophischen Bestrebungen Heideggers im Zusammenhang mit

conexão com sua avaliação da situação atual da humanidade e, portanto, em conexão com sua concepção da história humana, podem ser examinados. Como vimos, Heidegger rejeita a ideia do velho humanismo, desde a antiguidade até Goethe, de que se pudesse tirar de todo o mundo do ente conclusões a respeito da essência do homem, do caminho da humanidade. De fato, esta é a questão central de toda concepção de mundo humanística. O humanismo mais desenvolvido, no *Fausto* e na *Fenomenologia do Espírito*, considera como o homem, originalmente produto da natureza, fez-se no curso da história, o que se tornou e se tornará, o que pode tornar-se de acordo com suas possibilidades. (A concretização da segunda questão já é obra do humanismo socialista, de Fourier até os nossos dias.)

Mas Heidegger nega ambos. Ele diz: “O corpo do homem é algo essencialmente diferente do organismo animal” (p. 352). No que diz respeito à história, sua posição é mais ambígua, mais deslumbrante. Seu reconhecimento da concepção de Marx, que citamos, a superioridade dele sobre Husserl e Sartre, indica como uma concepção histórica da existência humana já se dava em *Ser e tempo*, com referências enérgicas ocasionais aos méritos de Dilthey. Também aqui ele defende a historicidade do ser. Mas de uma maneira extremamente ambígua. Por um lado, também aqui a historicidade do ser é expressamente reconhecida. “Este ‘dá-se’ (nomeadamente ‘dá-

seiner Einschätzung der gegenwärtigen Lage der Menschheit und damit im Zusammenhang mit seiner Konzeption der Menschheitsgeschichte überblickbar werden. Heidegger lehnt, wie wir gesehen haben, am alten Humanismus von der Antike bis Goethe die Vorstellung ab, man könnte aus dem Ganzen der seienden Welt Folgerungen in bezug auf das Wesen des Menschen, auf den Weg der Menschheit ziehen. Und in der Tat handelt es sich hier um die Kernfrage einer jeden humanistischen Weltauffassung. Sie geht gerade im entwickeltesten Humanismus, im „*Faust*“ und in der „*Phänomenologie des Geistes*“, davon aus, wie der Mensch, ursprünglich ein Produkt der Natur, im Laufe der Geschichte sich zu dem machte, was er geworden ist, sich zu dem machen wird, was er seinen Möglichkeiten nach werden kann. (Das Konkretisieren der zweiten Frage ist bereits das Werk des sozialistischen Humanismus von Fourier bis zu unseren Tagen.)

Heidegger leugnet aber beides. Er sagt: „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich Anderes als ein tierischer Organismus“ (67). In bezug auf Geschichte ist seine Stellung zwiespältiger, schillernder. Seine von uns zitierte Anerkennung der Marxschen Konzeption, ihrer Überlegenheit über Husserl und Sartre, deutet darauf hin, wie ja bereits in „*Sein und Zeit*“ eine geschichtliche Auffassung der Existenz des Menschen, mit gelegentlichen energischen Hinweisen auf die Verdienste Diltheys, angegeben war. Auch hier tritt er für die Geschichtlichkeit des Seins ein. Jedoch in einer äußerst zwiespältigen Weise. Einerseits wird auch hier die Geschichtlichkeit des Seins ausdrücklich anerkannt. „Dieses ‚es gibt‘

se o ser', de Parmênides, G.L.) impera como o destino do ser, cuja história se manifesta na linguagem pela palavra dos pensadores essenciais. É por isso que o pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, *historial*" (p. 358). Claro, também esta é uma enunciação simples e vazia. E, por outro lado, acrescenta-se imediatamente: "A história não acontece primeiro como um evento. E este não é um simples passar. O evento da história se desdobra em ser como o destino da verdade do ser, a partir dele" (p. 358). É por isso que não há progresso na filosofia. "Ela não progride de forma alguma, caso respeite sua essência. Ela marca passo para sempre pensar o *mesmo*. O progredir, a saber, afastando-se do lugar, é um erro que segue o pensar como a sombra que ele mesmo projeta" (p. 358). No entanto, Heidegger considera que a concepção de Hegel da história da filosofia "como desenvolvimento do 'espírito', não é destituída de verdade. Ela, porém, também não é em parte certa e parte falsa. [...] A Metafísica absoluta faz parte – com suas inversões, através de Marx e Nietzsche – da história da verdade do ser" (p. 358).

Que aqui haja uma contradição é algo óbvio. Mas com o simples estabelecimento da contradição em Heidegger, dificilmente alcançamos o limiar do problema em si. Pois essa contradição não expressa apenas a inconsistência do pensador, nem algum erro lógico-metodológico que pudesse ser identificado e corrigido. Em vez disso, trata-se de uma das contradições fundamentais do ser

(nämlich ,es gibt das Sein' von Parmenides, G. L.) waltet als das Geschick des Seins. Dessen Geschichte kommt im Wort der wesentlichen Denker zur Sprache. Darum ist das Denken, das in die Wahrheit des Seins denkt, als Denken geschichtlich" (81). Freilich ist auch dies eine bloße und leere Enunziation. Und andererseits wird dem sogleich hinzugefügt: „Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen. Und dieses ist nicht Vergehen. Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem" (81). Darum gibt es keinen Fortschritt in der Philosophie. „Sie schreitet, wenn sie ihr Wesen achtet, überhaupt nicht fort. Sie tritt auf der Stelle, um stets das Selbe zu denken. Das Fortschreiten, nämlich fort von dieser Stelle, ist ein Irrtum, der dem Denken folgt als der Schatten, den es selbst wirft" (ebd.). Trotzdem ist nach Heidegger Hegels Konzeption der Geschichte der Philosophie „als der Entwicklung des ‚Geistes‘ nicht unwahr. Sie ist auch nicht teils richtig, teils falsch ... Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins" (82).

Daß hier ein Widerspruch vorliegt ist offenkundig. Aber mit der bloßen Feststellung des Widerspruchs bei Heidegger sind wir kaum im Vorhof des Problems selbst angelangt. Denn dieser Widerspruch drückt nicht allein die Inkonsequenz des Denkers aus, nicht irgendeinen logisch-methodologischen Fehler, der festgestellt und korrigiert werden könnte. Es handelt sich hier vielmehr um einen der grundlegenden Widersprüche im gesellschaftlichen Sein

social da burguesia, que – é claro, de acordo com o desenvolvimento social e histórico – aparece repetidamente em diferentes formas.

A própria sociedade burguesa é o resultado do devir histórico. Isso não pode ser negado desde o desenvolvimento da Holanda e da Inglaterra nos séculos XVII e XVIII, e a vivência da grande Revolução Francesa teve que generalizar incomensuravelmente essa vivência e esse conhecimento. Na historicidade que assim se torna clara, não se trata de uma simples mudança no tempo, mas de um movimento adiante, um movimento ascendente, um progresso. Do Iluminismo, passando por Condorcet até Hegel, tentativas têm sido feitas repetidas vezes para apreender conceitualmente os princípios dessa progressividade, para expressá-los em conceitos.

Aqui surgiu, já de início, uma grande dificuldade, à qual uma outra se juntou no decorrer do desenvolvimento da sociedade capitalista. Desde o início, viu-se que dar um passo à frente não é de forma alguma algo retilíneo, que a condição social mais elevada que surge mais tarde na mesma época dá origem a novos distúrbios, em alguns casos inferiores a seus antecessores. Daí surgiu muito cedo uma negação do progresso histórico (Linguet); daí surgiu o esforço de grandes pensadores para apreender a progressividade da história em sua contraditoriedade, ou seja, dialeticamente (Vico, Hegel). Só a partir dessa

des Bürgertums, der – selbstredend der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung entsprechend – in jeweils verschiedenen Formen immer wieder erscheint.

Die bürgerliche Gesellschaft selbst ist etwas historisch Gewordenes. Schon seit der Entwicklung Hollands und Englands im 17. bis 18. Jahrhundert konnte dies nicht geleugnet werden, und das Erlebnis der großen Französischen Revolution mußte dieses Erlebnis und diese Erkenntnis unermeßlich verallgemeinern. Es handelt sich aber in der sich so erhellenden Historizität nicht um eine einfache Veränderung in der Zeit, sondern um eine Vorwärtsbewegung, um eine Aufwärtsbewegung, um einen Fortschritt. Von der Aufklärung über Condorcet bis Hegel wird immer wieder versucht, die Prinzipien dieser Fortschrittlichkeit gedanklich zu erfassen, auf den Begriff zu bringen.

Hier ergab sich von allem Anfang an eine große Schwierigkeit, der sich im Laufe der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft eine andere zugesellte. Von Anfang an sah man, daß das Vorwärtsschreiten keineswegs etwas Geradliniges ist, daß der später entstandene, höherstehende gesellschaftliche Zustand zugleich neue Gebrechen hervorbringt, daß er in mancher Hinsicht niedriger steht als seine Vorgänger. Daraus ist schon sehr früh ein Leugnen des historischen Fortschritts entstanden (Linguet); daraus entstand das Bemühen großer Denker, die Fortschrittlichkeit der Geschichte in ihrer Widersprüchlichkeit, also dialektisch zu fassen (Vico, Hegel). Zu dieser Widersprüchlichkeit gehört, daß man

contraditoriedade é que se pôde expressar adequadamente o avanço para a totalidade, para o destino da espécie humana. Os modos aparentes específicos desse desenvolvimento permanecem insuperáveis para sempre. (Arte antiga na filosofia da história de Hegel.)

A segunda dificuldade encontrada é a da perspectiva. É sempre impossível, do ponto de vista do pensamento consequente, investigar o “de onde”, para estabelecer a progressividade do curso da história, sem pelo menos procurar uma resposta ao “para onde”. Enquanto a sociedade burguesa pôde considerar a si mesma, com certa justificativa subjetiva, como o nível mais alto de desenvolvimento humano, não houve nenhum problema para a filosofia burguesa. No entanto, a filosofia hegeliana da história foi a última que pôde realizar essa síntese com boa consciência. Já na década de 1840, Marx conseguiu colocar a legítima questão aos seus oponentes: havia, conseqüentemente, uma história para vocês, mas não existe mais? A posterior rejeição – metodológica fundada nas ciências parcelares – da questão da perspectiva não significa nada filosoficamente. A convulsão social em relação à perspectiva de desenvolvimento da sociedade burguesa levou necessariamente à eliminação mais ou menos consistente do conceito de progresso da concepção de história. Após a era romântica, a similar proximidade a deus de Ranke foi o primeiro passo histórico-filosófico efetivo nessa direção de todas as épocas. As mais

das Vorwärtsschreiten nur für die Totalität, für das Schicksal des Menschengeschlechts adäquat aussprechen kann. Einzelne Erscheinungsweisen dieser Entwicklung bleiben für immer unübertroffen. (Antike Kunst in Hegels Geschichtsphilosophie.)

Die zweite hinzutretende Schwierigkeit ist die der Perspektive. Es ist konsequent denkerisch unmöglich, das Woher zu erforschen, die Fortschrittlichkeit des Geschichtsablaufs festzustellen, ohne für das Wohin eine Antwort wenigstens zu suchen. Solange die bürgerliche Gesellschaft mit einer gewissen subjektiven Berechtigung sich selbst als höchste Stufe der Menschheitsentwicklung betrachten konnte, gab es hier für die bürgerliche Philosophie kein Problem. Jedoch die Hegelsche Philosophie der Geschichte ist die letzte, die diese Synthese mit gutem Gewissen vollziehen konnte. Schon in den vierziger Jahren konnte Marx die berechtigte Frage an seine Gegner stellen: folglich gab es für euch eine Geschichte, aber gibt es keine mehr? Die spätere – einzelwissenschaftlich-methodologische – Ablehnung der Perspektivenfrage besagt selbstredend philosophisch gar nichts. Die gesellschaftliche Erschütterung in bezug auf die Perspektive der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft führte notwendig dazu, daß der Fortschrittsbegriff aus der Konzeption der Geschichte, mehr oder weniger konsequent, eliminiert wurde. Nach der Romantik ist Rankes gleiche Nähe zu Gott für alle Epochen der erste wirkungsvolle geschichtsphilosophische Schritt in dieser Richtung. Es folgen die verschiedenartigsten Variationen bis in



diversas variações seguem até nossos dias, na época de crise mais profunda do sistema capitalista. No entanto, se a crise é realmente aguda e profunda, a solução de Ranke (mobilidade histórica, concretude empírica – sem progresso) não é mais suficiente. Para os partidários do existente ou para aqueles ideólogos que não conseguem ou não querem imaginar um sistema social qualitativamente diferente e superior ao que existe, a crise se expressa, a partir de certo ponto do desenvolvimento histórico como um desenvolvimento indesejável, como um erro, aparece como uma pseudo-história, e a verdadeira efetiva consistiria em voltar a este ponto de partida do erro com a ajuda de certa *tabula rasa*, para a partir daí ascender a uma história “correta”. Tal ponto de partida foi para o Romantismo a Idade Média ou o Antigo Regime. A filosofia pré-fascista, mais consistentemente Klages, buscou tais pontos de partida. O fascismo encontrou tal ponto de partida na pureza racial original, que foi corrompida pelo desenvolvimento indesejável da história moderna e pode agora – com os meios conhecidos – ser restaurada.

É interessante que precisamente a história da filosofia na era imperialista tenha precedido esse desenvolvimento geral da filosofia da história reacionária de uma maneira pioneira. Para Nietzsche, Sócrates foi a figura em que começa o desenvolvimento indesejável; para o discípulo de Mach, Petzoldt, foi Protágoras. Sobre essa questão, Heidegger subscreve

unsere Tage, in die Zeit der tiefsten Krise des kapitalistischen Systems. Wenn die Krise jedoch wirklich akut und tief ist, genügt die Rankesche Lösung (historische Bewegtheit, empiristische Konkretheit ohne Fortschritt) nicht mehr. Die Krise drückt sich für die Anhänger des Bestehenden oder für jene Ideologen, die sich ein qualitativ anderes, höherstehendes Gesellschaftssystem als das bestehende nicht vorzustellen imstande beziehungsweise gewillt sind, dahin aus, daß die historische Entwicklung von einem bestimmten Punkt aus als Fehlentwicklung, als Irrgang, als Pseudogeschichte erscheint und die wirkliche Geschichte nun darin besteht, mit Hilfe einer gewissen *tabula rasa* zu diesem Ausgangspunkt der Verfehlung zurückzukehren und von dort aus eine „richtige“ Geschichte zu entfachen. Ein solcher Ausgangspunkt war für die Romantik das Mittelalter oder das ancien regime. Solche Ausgangspunkte suchte die präfaschistische Philosophie, am konsequentesten Klages. Einen solchen Ausgangspunkt fand der Faschismus in der ursprünglichen Rassenreinheit, die durch die Fehlentwicklung der neueren Geschichte verdorben wurde und nunmehr – mit den bekannten Mitteln – wiederherzustellen ist.

Es ist nun interessant, daß gerade die Geschichte der Philosophie im imperialistischen Zeitalter dieser allgemeinen Entwicklung der reaktionären Geschichtsphilosophie pionierhaft vorangegangen ist. Für Nietzsche ist Sokrates die Figur, bei der die Fehlentwicklung beginnt; für den Machisten Petzoldt Protágoras. Heidegger schließt sich in dieser Frage weitgehend,

amplamente a visão de Nietzsche, embora naturalmente com outras fundamentações. Em sua opinião, a virada na filosofia começa com Platão e Aristóteles, que desvia do “primordial”, do “autêntico”, a metafísica com suas falsas colocações de questões, a diferenciação falsa da filosofia em lógica, ética etc.

A “Ética” surge junto com a “Lógica” e a “Física”, pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em “Filosofia”, a Filosofia em *epistémé* (Ciência) e a Ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta Filosofia assim entendida, surge a Ciência e passa o pensar (p. 368).

Assim, segundo Heidegger, a rota de fuga da filosofia só pode consistir em reverter esse desenvolvimento indesejável, em redescobrir aquela atitude de reencontrar o ser que perdemos no curso da autêntica história da filosofia, no curso do desenvolvimento de nossa civilização. A polêmica contra a vida inautêntica e imprópria<sup>9</sup> do presente, contra o declínio do homem sob o domínio do “impessoal” (da democracia!) de *Ser e tempo*, recebe ao mesmo tempo uma expansão histórico-filosófica e um aprofundamento filosófico. Ambos os desenvolvimentos seguem, como vimos, de acordo com o esquema de comportamento extremamente reacionário em tempo de crise.

Pouco importa se, como vimos, Heidegger quer “salvar” todos os filósofos importantes do passado, apesar de sua metafísica. Essa

wenn auch naturgemäß mit anderen Begründungen, der Nietzscheschen Anschauung an. Seiner Meinung nach beginnt mit Platon und Aristoteles jene Wendung in der Philosophie, die vom „Anfänglichen“, vom „Eigentlichen“ ablenkt, die Metaphysik mit ihren falschen Fragestellungen, die falsche Differenzierung der Philosophie in Logik, Ethik usw.

Die ‚Ethik‘ kommt mit der ‚Logik‘ und der ‚Physik‘ zum erstenmal in der Schule Platons auf. Diese Disziplinen entstehen zu der Zeit, die das Denken zur ‚Philosophie‘, die Philosophie aber zur *ἐπιστήμη* (Wissenschaft) und die Wissenschaft selbst zu einer Sache der Schule und des Schulbetriebes werden läßt. Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken (105/106).

Der Rettungsweg der Philosophie kann also, nach Heidegger, nur darin bestehen, diese Fehlentwicklung rückgängig zu machen, jene Attitüde zum Sein wiederzufinden, die wir im Laufe der eigentlichen Geschichte der Philosophie, im Laufe der Entwicklung unserer Zivilisation verloren haben. Die Polemik gegen das nichtauthentische, uneigentliche Leben der Gegenwart, gegen den Verfall des Menschen unter der Herrschaft des „das Man“ (der Demokratie!) aus „*Sein und Zeit*“ erhält hier zugleich eine philosophie-geschichtliche Ausdehnung und eine philosophische Vertiefung. Beides geht, wie wir gesehen haben, nach dem Schema des äußerst reaktionären Verhaltens in einer Krisenzeit.

Daran ändert nichts, daß Heidegger, wie wir gesehen haben, alle bedeutenden Philosophen der Vergangenheit trotz ihrer

<sup>9</sup> Neste ponto, traduzimos *uneigentlich* por imprópria, embora noutros casos tenhamos traduzido por inautêntica. Isto se dá porque Lukács utiliza *nichauthentische*, literalmente, “inautêntico” na passagem [N.R.T.].

inconsequência também tem suas razões históricas mais profundas. Heidegger tem o sentimento correto de que uma filosofia que reproduz pelo pensamento uma situação do mundo de maneira adequada – na medida em que as circunstâncias históricas permitem – como uma imagem espelhada significativa de uma etapa significativa do desenvolvimento humano, tem sua validade preservada dentro de certos limites, mesmo que este estado do mundo tenha sido uma coisa do passado. Este sentimento é expresso pela primeira vez na história da filosofia hegeliana e recebeu sua justificação filosófica materialistamente mais profunda no marxismo, porque nele, por um lado, a historicidade da existência humana foi levada mais radicalmente a sério do que nunca, e ao mesmo tempo, por outro lado, e ao mesmo tempo, um critério foi encontrado um critério para avaliar se uma filosofia trouxe para o conceito a estrutura da realidade na aproximação que pôde ser alcançada por ela.

Heidegger, também aqui, luta contra as conclusões irracionalistas tiradas de *Ser e tempo*. O seu reconhecimento atual das grandes figuras da história da filosofia faz parte dessa luta, um tributo que presta a Hegel e a Marx. Mesmo sendo esta tendência digna de reconhecimento, ela não pode ser conciliada com a tendência basilar de Heidegger, pois na história da filosofia de Hegel é precisamente a homogeneidade – relativa – do desenvolvimento filosófico que é demonstrada; todos grandes filósofos

Metaphysik doch „retten“ will. Auch diese Inkonsequenz hat ihre tieferliegenden historischen Gründe. Heidegger hat das richtige Gefühl, daß eine Philosophie, die einen Weltzustand adäquat – soweit es die historischen Umstände gestatten – gedanklich reproduziert, als bedeutsames Spiegelbild einer bedeutenden Etappe der Menschheitsentwicklung, ihre Geltung innerhalb bestimmter Grenzen auch dann bewahrt, wenn dieser Weltzustand schon lange der Vergangenheit angehört. Dieses Gefühl ist zum erstenmal in der Hegelschen Geschichte der Philosophie zum Ausdruck gekommen und erhielt seine materialistisch vertieftere philosophische Begründung im Marxismus, da in ihm einerseits die Historizität der menschlichen Existenz radikaler ernst genommen wurde als je zuvor, andererseits aber und zugleich ein Kriterium gefunden wurde, ob eine Philosophie die Struktur der Wirklichkeit in der für sie erreichbaren Approximation auf den Begriff gebracht hat.

Heidegger kämpft auch hier gegen die irrationalistischen Folgerungen, die aus „*Sein und Zeit*“ gezogen werden. Seine jetzige Anerkennung der großen Gestalten der Geschichte der Philosophie ist ein Teilmoment dieses Kampfes, ein Tribut, den er Hegel und Marx zollt. So anerkennenswert diese Tendenz ist, so wenig läßt sie sich mit der Grundtendenz Heideggers vereinen. Denn in der Geschichte der Philosophie Hegels wird gerade die relative – Homogeneität der philosophischen Entwicklung aufgezeigt; es ist dieselbe, freilich sich in dieser Dieselbigkeit

reproduzem em suas filosofias a mesma realidade – embora essa realidade mude historicamente –, à qual se voltam com sua doutrina. Apesar de toda a volatilidade, a história da filosofia em Hegel preserva, precisamente nessa volatilidade, o elemento de continuidade. Isso é precisamente o que falta a Heidegger quando se leva a sério sua concepção, e que é um dever de todo pensador que merece ser levado a sério. Mas se o método filosófico decisivo desde Platão e Aristóteles desvia do ser autêntico, se é uma expressão conceitual do “esquecimento do ser”, se a filosofia verdadeira só pode ser realizada através de uma ruptura radical com todas essas falsas tradições, que são orientadas apenas para o ente, como podem Platão e Aristóteles, Descartes e Hegel, os corruptores da filosofia autêntica, os criadores de sua falsa diferenciação, os deslocadores do pensamento do ser por meio do domínio do pensamento do ente, obter tal posição tão privilegiada?

Heidegger também estabelece – do seu ponto de vista de forma consequente – em outro lugar que:

A “Lógica” entende o pensar como a representação do ente em seu ser, pensar que se apresenta o representar na generalidade do conceito. Mas o que acontece com a meditação sobre o próprio ser, e isto quer dizer, com o pensar que pensa a verdade do ser? Somente este pensar atinge a essência originária do *lógos*, que, em Platão e Aristóteles, os fundadores da “Lógica”, já foi entulhada e perdida. Pensar contra “a Lógica” não significa quebrar lanças em defesa do ilógico, mas significa apenas: meditar sobre o *lógos*, e sua essência nos primórdios do pensamento; significa: empenhar-se. primeiro, na preparação de um tal me-ditar. Que sentido

historisch wandelnde Wirklichkeit, von der alle großen Philosophen ausgehen, die sie in ihren Philosophien wiedergeben, an die sie sich mit ihrer Lehre wenden. Trotz aller Sprunghaftigkeit enthält, ja eben *in* dieser Sprunghaftigkeit bewahrt die Geschichte der Philosophie bei Hegel das Moment der Kontinuität. Gerade diese fehlt jedoch bei Heidegger, wenn man seine Konzeption ernst nimmt, und das ist Pflicht einem jeden Denker gegenüber, den man auch nur einigermaßen ernst nimmt. Aber wenn die entscheidende philosophische Methode seit Platon und Aristoteles vom eigentlichen Sein ablenkt, wenn sie ein gedanklicher Ausdruck der „Seinsvergessenheit“ ist, wenn die wahre Philosophie nur durch einen radikalen Bruch mit all diesen falschen, nur an dem Seienden orientierten Überlieferungen vollzogen werden kann, wie können Platon und Aristoteles, Descartes und Hegel, die Verderber der eigentlichen Philosophie, die Schöpfer ihrer falschen Differentiation, die Verdränger des Denkens des Seins durch das Vorherrschen des Denkens des Seienden eine derartig bevorzugte Stelle erhalten?

Heidegger führt auch – von seinem Standpunkt aus konsequent – an anderer Stelle aus:

Die ‚Logik‘ versteht das Denken als das Vorstellen von Seiendem in seinem Sein, das sich Vorstellen im Allgemeinen des Begriffes zustellt. Aber wie steht es mit der Besinnung auf das Sein selbst und das heißt mit dem Denken, das die Wahrheit des Seins denkt? Dieses Denken trifft erst das anfängliche Wesen des *lógos*, das bei Platon und Aristoteles, dem Begründer der ‚Logik‘, schon verschüttet und verlorengegangen ist. Gegen ‚die Logik‘ denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem Logos und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken, heißt: sich erst einmal um die Vorbereitung eines solchen Nachdenkens bemühen. Was sollen uns alle noch so weitläufigen Systeme der Logik,

possuem para nós todos os sistemas da Lógica, por mais amplos que sejam, quando se subtraem, e mesmo sem o saber, já de antemão, da tarefa de primeiro questionar, mesmo que seja apenas isto, a essência do *lógos*? (p. 365).

Com isso, no entanto, a sentença de morte filosófica foi pronunciada para os fundadores e continuadores de tal “lógica”.

Mas do que se trata aqui é menos a história da filosofia do que a própria filosofia; a primeira só foi considerada em tal detalhe para que toda a contradição do caráter supostamente histórico do ser em Heidegger pudesse ser posta em uma luz concreta. E é precisamente a partir deste ponto de vista que a conexão daqueles motivos de pensamento que tiveram que ser considerados separadamente, para o melhor esclarecimento, parece particularmente importante: a saber, a relação do ser para com os entes, o caráter histórico do ser, o retorno ao “primordial” e o ponto de partida da “apatridade” do homem no presente. Sem dúvida, mesmo em *Ser e tempo*, ainda que sem a atual designação terminológica, o último elemento é decisivo. Ao mesmo tempo, determina o caráter específico da historicidade de Heidegger, assim como a relação – por ela mediada – do ser para com os entes. Já indicamos que esse ponto de partida polemiza com o complexo de problemas que foi cientificamente exposto na obra de vida de Marx, com a posição do homem na sociedade capitalista. Já mostramos de onde vêm as limitações desse contato, a saber, do fato que Marx trata da

wenn sie sich, und sogar ohne zu wissen, was sie tun, zuvor der Aufgabe entschlagen, nach dem Wesen des *lógos* auch nur erst zu fragen? (98).

Damit ist jedoch über die Begründer und Weiterbildner einer solchen „Logik“ das philosophische Todesurteil ausgesprochen.

Doch es kommt hier weniger auf die Geschichte der Philosophie als auf die Philosophie selbst an; jene mußte nur darum so ausführlich herangezogen werden, damit die ganze Widersprüchlichkeit des angeblich geschichtlichen Charakters des Seins bei Heidegger in ein konkretes Licht gerückt werde. Und gerade von diesem Standpunkt aus erscheint der Zusammenhang jener Denkmotive, die bisher der Klärung wegen gesondert betrachtet werden mußten, besonders wichtig: nämlich die Beziehung des Seins zum Seienden, der geschichtliche Charakter des Seins, die Rückkehr zum „Anfänglichen“ und der Ausgangspunkt von der „Heimatlosigkeit“ des Menschen in der Gegenwart. Zweifellos ist auch in „*Sein und Zeit*“, wenn auch ohne die jetzige terminologische Bezeichnung, das letzte Moment das ausschlaggebende. Es bestimmt zugleich den spezifischen Charakter der Heideggerschen Geschichtlichkeit, sowie – dadurch vermittelt – die Beziehung des Seins zum Seienden. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß dieser Ausgangspunkt mit jenem Problemkomplex polemisiert, der im Lebenswerk von Marx wissenschaftlich dargelegt wurde, mit der Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft. Wir haben dort ebenfalls bereits aufgezeigt, woher die Begrenztheiten dieser Berührung stammen, nämlich daher, daß Marx die objektive

estrutura objetiva e da legalidade da sociedade capitalista em seu devir histórico, em seu tornar-se histórico e nas relações dos homens com o mundo e entre si (por meio deste, o ser social determinado, mediado por essa estrutura social), que aparecem e são explicadas como consequências finais, enquanto Heidegger segue o caminho oposto. Além dos inconvenientes ali apontados, esse ponto de partida resulta na transformação da história real em uma pseudo-história mitificada.

Essa oposição aparece – consequentemente assentado sobre a cabeça no método de Heidegger – como a oposição do tempo vulgar e do autêntico, da história vulgar e da autêntica. Para Heidegger, a história autêntica surgiria quando a experiência dessa “apatridade” do homem fosse fenomenologicamente apreendida, esclarecida por meio da intuição da essência fenomenológica, iluminada em sua objetividade intencional e, então, pensada ontologicamente em relação ao ser em que se baseia. A ilusão de Heidegger consiste em acreditar que, desta forma, pode encontrar uma historicidade “mais autêntica” do que aqueles que se preocupam com o processo histórico real e objetivo. Diz ele em seu novo trabalho:

A ec-sistência do homem é, enquanto ec-sistência historial, mas isto não, em primeiro lugar e apenas pelo fato de, no decurso do tempo, muitas coisas acontecerem com o homem e coisas humanas (pp. 358-9).

Como já vimos anteriormente, Heidegger

Struktur und Gesetzmäßigkeit der kapitalistischen Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Werden, in ihrer geschichtlichen Gewordenheit behandelt, und die Beziehungen der Menschen zur Welt und zueinander (durch dieses gesellschaftliche Sein bestimmt, durch diese gesellschaftliche Struktur vermittelt) als Endfolgen erscheinen und erklärt werden, während Heidegger den entgegengesetzten Weg einschlägt. Neben den bereits dort angedeuteten Mißlichkeiten ergibt dieser Ausgangspunkt die Verwandlung der wirklichen Geschichte in eine mythifizierte Pseudogeschichte.

Dieser Gegensatz erscheint – durch Heideggers Methode konsequent auf den Kopf gestellt – als der von vulgärer und eigentlicher Zeit, von vulgärer und eigentlicher Geschichte. Die eigentliche Geschichte entstünde nämlich bei Heidegger, wenn das Erlebnis dieser „Heimatlosigkeit“ des Menschen phänomenologisch erfaßt, durch die phänomenologische Wesensschau geklärt, in ihrer intentionalen Gegenständlichkeit erhellt und dann ontologisch auf das ihr zugrunde liegende Sein hin durchdacht wird. Die Illusion Heideggers besteht darin, daß er meint, auf diese Weise eine „eigentlichere“ Geschichtlichkeit auffinden zu können als jene, die sich mit dem wirklichen objektiven historischen Prozeß abmühen. Sagt er doch in seiner neuen Schrift:

Die Ek-sistenz des Menschen ist als Ek-sistenz geschichtlich, nicht aber erst deshalb, und nur deshalb, weil mit dem Menschen und den menschlichen Dingen mancherlei im Verlauf der Zeit geschieht (82).

Wie wir schon früher gesehen haben, schiebt Heidegger hier die realen geschichtlichen Geschehnisse bewußt

coloca deliberadamente de lado eventos históricos reais para chegar à essência histórica supostamente real da “existência” do homem. É assim que surgem os períodos da “primordialidade” e a “apatridade” que são delimitados por certos acontecimentos históricos, mas sempre por certas formas de pensamento e consciência (Platão e Aristóteles segundo Heidegger, Sócrates segundo Nietzsche, Protágoras segundo Petzoldt), que têm seu modelo metodológico nas delimitações estruturais dos períodos da teologia cristã. (Dos padres da igreja a Kierkegaard.)

Esse parentesco não é casual. Porque aqui, também, a “apatridade” do homem e a redescoberta da “pátria” são a questão central, e também aqui uma resposta histórico-filosófica é buscada no sujeito carente de redenção. Do ponto de vista de uma dogmática teológica, no entanto, era compreensível e consequente criar um marco qualitativamente estrutural e periodizante no aparecimento de Cristo como um ponto central de orientação para todos os eventos históricos; estes são em si desprovidos de essência, e somente nessa filosofia da história e subordinados ao seu centro poderiam tornar-se essenciais. Pois a construção do sujeito carente de redenção poderia se basear em uma concepção da história de uma realidade concebida como objetiva, ainda que teológica e misticamente. Se o Deus revelado perdeu esse papel constituinte, criador de método na filosofia da

beiseite, um zum angeblich wirklich historischen Wesen der „Ek-sistenz“ des Menschen zu gelangen. So entstehen jene Perioden der „Anfänglichkeit“ und der „Heimatlosigkeit“, die sich zwar bei bestimmten geschichtlichen Ereignissen abgrenzen, allerdings stets bei bestimmten Formen des Denkens, des Bewußtseins (Platon und Aristoteles bei Heidegger, Sokrates bei Nietzsche, Protagoras bei Petzoldt), die ihr methodologisches Vorbild in den strukturellen Abgrenzungen der Perioden in der christlichen Theologie haben. (Von den Kirchenvätern bis Kierkegaard.)

Diese Verwandtschaft ist keine zufällige. Denn auch hier ist die „Heimatlosigkeit“ des Menschen und das Wiederfinden der „Heimat“ die Zentralfrage, und auch hier wird eine geschichtsphilosophische Antwort vom erlösungsbedürftigen Subjekt aus gesucht. Vom Standpunkt einer theologischen Dogmatik war es aber verständlich und konsequent, im Erscheinen Christi einen solchen qualitativ strukturellen, periodisierenden Markstein als zentralen Orientierungspunkt für alle historischen Geschehnisse zu schaffen, welche nur darauf bezogen wesentlich, an sich wesenlos, in diese Geschichtsphilosophie eingeordnet und ihrem Zentrum untergeordnet werden konnten. Denn die Konstruktion vom erlösungsbedürftigen Subjekt aus konnte sich hier auf eine Konzeption der Geschichte einer als objektiv gedachten Wirklichkeit stützen, mag diese auch noch *w* theologisch und mystisch gewesen sein. Hat der geoffenbarte Gott diese seine konstituierende, Methoden schaffende Rolle in der Geschichtsphilosophie verloren – und dies

história – e este também é o caso de Heidegger, independentemente de ele tirar consequências pessoais ateístas ou, como aqui, protestar contra o ateísmo – todo esse método se torna completamente contraditório, arbitrário e infundado; ele rejeita a riqueza da realidade histórica, com suas leis reconhecíveis e tendências de desenvolvimento, como não essencial, para apenas reter a abstração completamente vazia de um ser separado do ente, de um ser que se perdeu para a humanidade no presente e – por meio dessa filosofia – deve ser reconquistado. Comparada a esse vazio desolado, a teologia negativa da Idade Média traz um mundo rico e articulado. A separação de Heidegger do ser do ente, a negação de que os possíveis predicados do ente pudessem se relacionar com o ser, está muito relacionada à concepção de Deus na teologia negativa. No entanto, esta última limita sua negatividade ao conhecimento de Deus e, portanto, permite que o mundo exista em sua objetividade, enquanto a teologia negativa da teoria do ser de Heidegger transforma a própria realidade em um nada abstrato.

Isso por si só permite estabelecer claramente que, com Heidegger, não há nenhum caminho no conhecimento dos entes para o pensamento do ser. Ademais, Heidegger não mostrou aqui de forma alguma que, a partir do pensamento do ser, pode, em princípio, haver um caminho percorrível e baseado no conhecimento de volta ao mundo dos entes. Sim, todas as suas

ist auch bei Heidegger der Fall, einerlei, ob er daraus persönlich atheistische Konsequenzen zieht oder sich, wie hier, gegen den Atheismus verwahrt –, so wird diese ganze Methode völlig widerspruchsvoll willkürlich, haltlos; sie wirft den Reichtum der geschichtlichen Wirklichkeit mit ihren erkennbaren Gesetzen und Entwicklungstendenzen als unwesentlich, als nur Seiendes weg und hält nur die völlig leere Abstraktion eines vom Seienden getrennten Seins in den Händen, noch dazu eines Seins, das für die Menschheit in der Gegenwart verlorengegangen ist und erst – durch diese Philosophie – wiedererobert werden soll. Im Vergleich zu dieser öden Leere bringt die negative Theologie des Mittelalters eine reiche und gegliederte Welt. Denn die Heideggersche Trennung des Seins vom Seienden, das Leugnen, daß die möglichen Prädikate des Seienden sich auf das Sein beziehen könnten, ist sehr verwandt mit der Gotteskonzeption der negativen Theologie. Nur daß diese ihre Negativität auf die Erkenntnis Gottes bezieht und beschränkt und darum die Welt in ihrer Gegenständlichkeit bestehen lassen kann, während die negative Theologie der Seinslehre Heideggers gerade die Wirklichkeit selbst in ein abstraktes Nichts verwandelt.

Allein dies bringt klar zum Ausdruck, daß es bei Heidegger keinen Weg von der Erkenntnis des Seienden zum Denken des Seins gibt. Und daß es vom Denken des Seins einen prinzipiell für alle gangbaren, einen wissenschaftlichen Weg zurück zur Welt des Seienden geben kann, hat Heidegger hier in keiner Hinsicht erwiesen. Ja, alle seine hier wiederholt angeführten Bemerkungen über die Gegenständlichkeit,



repetidas observações sobre a objetividade, sobre a cognoscibilidade e o conteúdo de verdade do conhecimento dos entes na natureza e na história falam eloquentemente contra tal possibilidade. Mesmo que Heidegger se defenda contra a acusação de irracionalismo com toda a convicção subjetiva que possa sentir, o clima filosófico básico deste último escrito é puramente irracionalista.

Essa observação também está intimamente ligada ao seu ponto de partida, com o problema da posição do homem na sociedade capitalista do presente, levantada pelo sujeito que sofre de influências que são objetivamente necessárias, mas cuja necessidade é desconhecida. Já nos referimos às distorções do problema que inevitavelmente surgem dessa colocação da questão em diversos contextos. Agora temos que abordar esse complexo de um novo ângulo. Na análise de Marx da sociedade capitalista, em cada caso sempre fica completamente claro quando alguma categoria da vida social do homem (uma relação entre homens, classes) é algo especificamente capitalista ou uma forma de objetividade comum a várias formações sociais que está, naturalmente, sujeita a transformações e mudanças de função. Mas se o ponto de partida da colocação da questão vem do sujeito, como em Heidegger, então a possibilidade metodológica de tais conhecimentos está bloqueada desde o início.

Tais conhecimentos não interessam a tais colocações subjetivistas das questões. A

über die Erkennbarkeit und den Wahrheitsgehalt der Erkenntnis des Seienden in Natur und Geschichte sprechen beredt gegen eine solche Möglichkeit. Mag sich Heidegger mit noch so echt empfundener subjektiver Überzeugung gegen den Vorwurf des Irrationalismus wehren, die philosophische Grundstimmung dieser seiner letzten Schrift ist rein irrationalistisch.

Auch dies steht im engen Zusammenhang mit seinem Ausgangspunkt, mit dem Problem der Stellung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft der Gegenwart, aufgeworfen von der Seite des unter ihren objektiv notwendigen, aber in ihrer Notwendigkeit unerkannten, Einwirkungen leidenden Subjekts. Wir haben auf die Problemverzerrungen, die sich von dieser Fragestellung aus zwangsläufig ergeben, bereits in verschiedenen Zusammenhängen hingewiesen. Wir müssen uns jetzt aber von einer neuen Seite diesem Komplex nähern. In der Marxschen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft wird es jeweils stets völlig klar, ob irgendeine Kategorie des gesellschaftlichen Lebens der Menschen (eine Beziehung zwischen Menschen, Klassen) etwas spezifisch Kapitalistisches oder eine gemeinsame, freilich Wandlungen, Funktionswechseln unterworfenen Gegenständlichkeitsform mehrerer sozialer Formationen ist. Wird aber der Ausgangspunkt der Fragestellung vom Subjekt ausgenommen, wie bei Heidegger, so ist die methodologische Möglichkeit solcher Erkenntnisse von vornherein verbaut.

Für solche subjektivistischen Fragestellungen sind sie auch ohne

consequência disso é que se criam “sínteses” históricas ou ontológicas nas quais o princípio determinante da objetividade é o efeito favorável ou desfavorável sobre o sujeito, pois tais diferenças históricas e teóricas são completamente indiferentes ao sujeito que sofre em sua imediatez – desde que não se eleve acima dessa imediatez, o que, entretanto, exclui em princípio o método de Heidegger. É uma vez que o intelectual do mundo capitalista sofre da ambiguidade imediata entre ação mecanizada, sem sentido e a expressão subjetiva e ineficaz da personalidade, igualmente desprovida de sentido – um subproduto casual da divisão capitalista do trabalho –, essa é exagerada à condição de dualidade histórico-mundial ou ontológica, à dualidade entre civilização (tecnologia) e cultura, entre espírito e alma (Klages), entre metafísica e pensamento “primordial” (Heidegger).

Quão fortemente a posição de Heidegger está relacionada às linhas de pensamento sugeridas aqui mostra-se por sua descrição do ponto de partida do desenvolvimento que ele perpetuou. Ele fala sobre a teoria e a prática de Platão e Aristóteles, e diz:

O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhnē*, o processo da reflexão a serviço do fazer e do operar. A reflexão, já aqui, é vista desde o ponto de vista da *praxis* e *poiesis*. Por isso, o pensamento, tomado em si, não é “prático”. A caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura “teórica” já ocorrem no seio da interpretação “técnica” do pensar. É uma tentativa reacional, visando a salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e operar. Desde então, a “Filosofia” está constantemente na contingência

Interesse. Das hat zur Folge, daß historische oder ontologische „Synthesen“ geschaffen werden, in denen das die Gegenständlichkeit bestimmende Prinzip die günstige oder ungünstige Einwirkung auf das Subjekt ist. Denn für das leidende Subjekt in seiner Unmittelbarkeit sind solche historischen und theoretischen Unterschiede völlig gleichgültig – solange es sich nicht über diese Unmittelbarkeit erhebt, was aber die Heideggersche Methode prinzipiell ausschließt. Und da der Intellektuelle der kapitalistischen Welt unter dem unmittelbaren Zwiespalt zwischen sinnlosem, mechanisiertem Tun und sinnloser, weil in der Gesellschaft effektloser, subjektiver Persönlichkeits-äußerung leidet, wird dies – ein beiläufiges Nebenprodukt der kapitalistischen Arbeitsteilung – zu einer weltgeschichtlichen oder ontologischen Dualität aufgebauscht, zur Dualität zwischen Zivilisation (Technik) und Kultur, zwischen Geist und Seele (Klages), zwischen Metaphysik und „anfänglichem“ Denken (Heidegger).

Wie stark sich diese Position Heideggers mit den hier angedeuteten Gedankengängen berührt, zeigt seine Beschreibung des Ausgangspunktes der von ihm perhorreszierten Entwicklung. Er spricht über Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles und sagt:

Das Denken selbst gilt dort als reine *τέχνη*, das Verfahren des Überlegens im Dienste des Tuns und Machens. Das Überlegen aber wird hier schon aus dem Hinblick auf *πράξις* und *ποίησις*, gesehen. Deshalb ist das Denken, wenn es für sich genommen wird, nicht ‚praktisch‘. Die Kennzeichnung des Denkens als *θεωρία* und die Bestimmung des Erkennens als des ‚theoretischen‘ Verhaltens geschieht schon innerhalb der ‚technischen‘ Auslegung des Denkens. Sie ist ein reaktiver Versuch, auch noch das Denken in eine Eigenständigkeit gegenüber dem Handeln und Tun zu retten. Seitdem ist die ‚Philosophie‘ in der ständigen Notlage, vor

de justificar sua existência em face das “Ciências”. Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de uma ciência. Este empenho, porém, é o abandono da essência do pensar (p. 348).

E como acontece com todos os que se põem em oposição à sociedade capitalista de uma forma subjetivista-romântica, Heidegger ataca também as formas democráticas que o desenvolvimento do capitalismo provoca. O declínio da filosofia está associado ao domínio da opinião pública.

Quando o pensar chega ao fim, na medida em que sai de seu elemento, compensa esta perda, valorizando-se como *tékhnē*, como instrumento de formação, e por este motivo, como atividade acadêmica e, mais tarde, como atividade cultural. A Filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas. Não mais se pensa; a gente se ocupa com “Filosofia”. Na concorrência destas ocupações, elas então se exibem publicamente como “ismos”, procurando uma sobrepujar a outra. O domínio destas expressões não é casual. Ele reside, e isto particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública (p. 349).

Esta linha de pensamento pode ser aplicada a qualquer anticapitalista pré-fascista, a cada um que – consciente ou inconscientemente, intencionalmente ou não – ajudou a criar uma atmosfera intelectual favorável à demagogia social do fascismo. E Heidegger inconscientemente refuta aqui sua afirmação de que o “impessoal” de *Ser e tempo* nada tem a ver com a sociedade, com a sociedade capitalista contemporânea.

Heidegger difere-se aqui, para sua vantagem, daqueles críticos da democracia que se afastam da vida pública com arrogância filistina para cercar sua mera existência privada, satisfeita com a glória do “essencial”,

den ‚Wissenschaften‘ ihre Existenz zu rechtfertigen. Sie meint, dies geschehe am sichersten dadurch, daß sie sich selbst zum Range einer Wissenschaft erhebt. Dieses Bemühen ist aber die Preisgabe des Wesens des Denkens (54/55).

Und wie bei jedem, der subjektivistisch-romantisch sich in Gegensatz zur kapitalistischen Gesellschaft stellt, entsteht auch hier bei Heidegger ein Angriff auf die demokratischen Formen, die die Entwicklung des Kapitalismus mit sich führt. Der Verfall der Philosophie wird mit der Herrschaft der Öffentlichkeit in Zusammenhang gebracht.

Wenn das Denken zu Ende geht, indem es aus seinem Element weicht, ersetzt es diesen Verlust dadurch, daß es sich als *τέχνη*, als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb eine Geltung verschafft. Die Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen. Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit ‚Philosophie‘. Im Wettbewerb solcher Beschäftigungen bieten sich diese dann öffentlich als ein .. ismus an und versuchen, sich zu überbieten. Die Herrschaft solcher Titel ist nicht zufällig. Sie beruht, und das vor allem in der Neuzeit, auf der eigentümlichen Diktatur der Öffentlichkeit (58).

Dieser Gedankengang könnte bei jedem beliebigen präfaschistischen Antikapitalisten stehen, bei jedem, der – bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt – eine günstige geistige Atmosphäre für die soziale Demagogie des Faschismus zu schaffen half. Und Heidegger widerlegt hier unbewußt seine Behauptung, daß der „das Man“ aus „*Sein und Zeit*“ nichts mit der Gesellschaft, mit der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft zu tun habe.

Heidegger unterscheidet sich aber hier, sehr zu seinem Vorteil, von jenen Kritikern der Demokratie, die sich in spießbürgerlichem Hochmut vom öffentlichen Leben abwenden, um ihre selbstgefällige bloße Privatexistenz mit der Glorie des „Wesent-

do “autêntico” (Jaspers). Por efeito, Heidegger continua a linha de pensamento que acabamos de citar:

A assim chamada “existência privada” não é, entretanto, já o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crisma-se numa negação do que é público. Ela permanece o ramo dele dependente e alimenta-se apenas do recuo diante do que é público. Ela atesta, assim, contra sua própria vontade, sua subjugação à opinião pública (p. 349, modificada).

Mas essa clareza leva Heidegger de volta às contradições mais profundas de sua posição. Ele estaria absolutamente certo se tivesse a percepção de que o capitalismo está destruindo – simultaneamente – tanto a vida pública quanto a privada do homem. Mas então teria que continuar historicamente em conformidade às razões sociais dessa destruição, em conformidade à possibilidade social de reconstrução da opinião pública, que existia precisamente na vida antiga, e, com ela, também a reconstrução da vida privada. No entanto, isso só é possível a partir de uma análise econômica objetiva da vida social. Em vez disso, Heidegger procura uma esfera, uma “dimensão” que não é nem pública nem privada, ou seja, novamente, uma “terceira via”, que igualmente desta vez leva a lugar nenhum:

Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública quanto a impotência do que é privado (p. 350).

Esta contradição na “terceira via” percorrida por Heidegger é tanto mais pronunciada quanto mais positiva ela é. Pois a marca distintiva mais essencial deste novo escrito em

lichen”, des „Eigentlichen” zu umgeben (Jaspers). Denn Heidegger setzt den eben zitierten Gedankengang so fort:

Die sogenannte ‚private Existenz‘ ist jedoch nicht schon das wesenhafte, nämlich freie Menschsein. Sie versteift sich lediglich zu einer Ver-neinung des Öffentlichen. Sie bleibt der von ihm abhängige Ableger und nährt sich vom bloßen Rückzug aus dem Öffentlichen. Sie bezeugt so wider den eigenen Willen die Verknechtung an die Öffentlichkeit (58).

Aber diese Klarsicht führt Heidegger wieder in die tiefste Widersprüchlichkeit seiner Position hinein. Er hätte vollkommen recht, wenn er die Einsicht hätte, daß der Kapitalismus – und zwar simultan – sowohl das öffentliche als auch das private Leben der Menschen zerstört. Er müßte dann aber historisch weitertragen nach den gesellschaftlichen Gründen dieser Destruktion, nach der gesellschaftlichen Möglichkeit der Rekonstruktion der Öffentlichkeit, die es gerade im antiken Leben gab, und mit ihr der Rekonstruktion auch des privaten Lebens. Das ist jedoch wiederum nur von einer objektiv-ökonomischen Analyse des gesellschaftlichen Lebens aus möglich. Statt dessen sucht Heidegger eine Sphäre, eine „Dimension”, die weder öffentlich noch privat ist, also wiederum einen „dritten Weg”, der diesmal ebenfalls ins Nichts führt:

Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muß in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen (60).

Diese Widersprüchlichkeit des von Heidegger eingeschlagenen „dritten Weges” ist desto ausgeprägter, je positiver er sich gibt. Denn das wesentlichste Unterscheidungszeichen dieser neuen

relação a *Ser e tempo* é precisamente que Heidegger quer se livrar do niilismo de desespero que irradia de seu trabalho anterior, e até mesmo interpreta o trabalho mais antigo como se nele não tivesse contido esse desespero, como se o seu efeito fosse um mal-entendido. O positivo deve consistir principalmente no fato de que se abre uma suposta perspectiva, que no pensamento existencial do ser, no “estar na clareira do ser” (p. 356) uma “dimensão do sagrado”, na qual a única pergunta feita pode ser “se o Deus se aproxima ou se subtrai” (p. 366), pode ser revelada.

Para isso, entretanto, o pensar “primordial” é necessário. E esse é, também no Heidegger de hoje – assim como antes de um tipo completamente diferente de Klages – uma reordenação radical de toda a cultura e civilização atuais. Não é uma ascensão, como na metafísica anterior que ele rejeitou, é uma descida:

A descida é bem mais difícil e perigosa que a ascensão, particularmente ali onde o homem perdeu-se na subjetividade. A descida conduz à pobreza da existência do *homo humanus*” (p. 367).

Com essa descida, tenta-se abrir uma nova “terceira via” na relação confusa de teoria e prática presente hoje de uma maneira geral – à exceção do marxismo:

este pensamento não é nem teórico, nem prático. É antes desta distinção que ele acontece e se realiza. Este pensar é, na medida em que é, a lembrança do ser e nada além disto. Pertencendo ao ser, porque, por ele derrelito na guarda de sua verdade e para ela requisitado, pensa ele o ser. Um tal pensar não chega a um resultado; não produz efeito. Ele satisfaz sua essência, enquanto

Schrift zu „*Sein und Zeit*” besteht gerade darin, daß Heidegger mit dem Nihilismus der Verzweiflung, die sein früheres Werk ausstrahlt, aufräumen will, ja das ältere Werk so interpretiert, als ob es diese Verzweiflung gar nicht enthalten hätte, als ob diese seine Wirkung ein Mißverständnis gewesen wäre. Das Positive soll vor allem darin bestehen, daß eine angebliche Perspektive eröffnet wird, daß im existentiellen Denken des Seins, im „Stehen in der Lichtung des Seins” (66/67) eine „Dimension des Heiligen”, in der allein danach gefragt werden kann, „ob der Gott sich nahe oder entziehe” (102), sich erschließen könne.

Dazu aber ist das „anfänglichfl” Denken nötig. Und dies ist, auch beim heutigen Heidegger – wie einst bei dem ganz anders gearteten Klages – ein radikales Aufräumen mit der ganzen gegenwärtigen Kultur und Zivilisation. Es ist nicht ein Aufstieg, wie in der von ihm verworfenen bisherigen Metaphysik, es ist ein Abstieg:

Der Abstieg ist, zumal dort, wo der Mensch sich in die Subjektivität verstiegen hat, schwieriger und gefährlicher als der Aufstieg. Der Abstieg führt in die Armut der Existenz des *homo humanus* (103).

Mit diesem Abstieg wird ein neuer „dritter Weg” aus der heute überall – mit Ausnahme des Marxismus – verworrenen Beziehung von Theorie und Praxis zu eröffnen versucht:

Dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig, weil vom Sein in die Wahrheit seiner Wahrheit geworfen und für sie in den Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis, es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist (111).

é (p. 370).

E quando se olha para trás, no início das reflexões de Heidegger, vê-se do que se trata a alegada historicidade do ser. Heidegger lá diz: “pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é” (p. 347). Aqui também parece bastante claro por que não pode haver, segundo Heidegger, nenhum progresso na filosofia. Se tais utopias subjetivistas elaboradas pudessem ser realizadas, se alguma realidade correspondesse a essa “intuição da essência”, o mundo seria um ser desprovido de movimento, no qual todos os entes se tornam inessenciais, no qual o pensamento do ser “simplesmente” seria um incógnito “primordial”, tanto interna quanto externamente, completamente impenetrável.

Mas essa é – apesar de todos os protestos de Heidegger – a imagem de mundo geral do existencialismo, a partir da qual Sartre e seus discípulos procuram desesperadamente um caminho para a realidade social, na qual, em Jaspers, se tece em vão como autorreflexo vaidoso. A base deste mundo de pensamento das várias nuances do existencialismo é, como já foi mostrado, a realidade do capitalismo monopolista em dissolução, vista por um tipo de homem, por uma classe social que avalia todos os problemas do presente apenas com base em suas vivências subjetivas. *Ser e tempo* ocupou uma posição especial nessa literatura; esta obra expressa com grande energia o niilismo de desespero, que naturalmente deve surgir de tal atitude perante a vida. Ainda que

Und wenn man von hier aus auf den Anfang von Heideggers Betrachtungen zurückblickt, sieht man, was es mit der angeblichen Geschichtlichkeit des Seins auf sich hat. Heideggersagt dort: „Vollbringbarist deshalb eigentlichnur das, was schon ist“ (53). Hier erscheint auch ganz deutlich, warum es nach Heidegger in der Philosophie keinen Fortschritt geben kann. Es würde, wenn sich solche ausgeklügelten subjektivistischen Utopien verwirklichen ließen, wenn dieser „Wesensschau“ irgendeine Wirklichkeit entspräche, die Welt ein bewegungsloses Sein sein, in welcher alles Seiende wesenlos wird, in welcher das Denken des Seins in einem völlig undurchdringlichen äußeren wie inneren Inkognito „anfänglich“, „einfach“ wesen würde.

Das ist aber – allen Protesten Heideggers zum Trotz – doch das allgemeine Weltbild des Existentialismus, aus welchem Sartre und seine Schüler krampfhaft einen Weg in die soziale Realität suchen, in welches sich Jaspers in eitler Selbstbespiegelung einspinnt. Die Grundlage dieser Gedankenwelt der verschiedenen Nuancen des Existentialismus ist, wie gezeigt wurde, die Wirklichkeit des sich auflösenden Monopolkapitalismus, gesehen von einem Menschentypus, von einer Gesellschafts-schicht, die alle Probleme der Gegenwart ausschließlich von ihren subjektiven Erlebnissen aus bewertet. „*Sein und Zeit*“ nahm eine Sonderstellung in dieser Literatur ein; dieses Werk hat den Nihilismus der Verzweiflung, der aus einem solchen Lebensgefühl naturgemäß ent-

todas as suas categorias sejam subjetivisticamente distorcidas, ainda que cada conceito nela empregado possa estar assentado sobre a cabeça, *Ser e tempo* constitui para o período do pré-fascismo um documento filosófico de época de peso e nível.

Heidegger agora quer suplantar esse niilismo de desespero. O que ele, de sua posição filosófica objetiva, coloca em seu lugar não é menos problemático do que a obra anterior, apenas carece desse *pathos* sugestivo que existia, apesar de tudo, na primeira. Claro, esse *pathos*, esse niilismo de desespero também foi uma importante forma de aparecimento do pré-fascismo. Sem esse desespero desprovido de perspectivas entre as massas mais amplas – que obviamente veio da vida capitalista e não de *Ser e tempo*, Heidegger apenas ajudou a aprofundar e consolidar esse clima entre os intelectuais –, Hitler nunca teria sido capaz de alcançar seus efeitos. É compreensível que Heidegger – por quaisquer motivos internos – queira apagar seu passado pré-fascista, até mesmo anulá-lo pela reinterpretação. Esforço em vão. Em primeiro lugar, *Ser e tempo* permanece sendo para seus leitores – seja lá o que Heidegger queira reivindicar hoje – aquilo que está em suas palavras e nas entrelinhas. Em segundo lugar, o que Heidegger oferece hoje é muito pouco diferente de ontem em termos de seu conteúdo interno para que possa produzir outros efeitos além de *Ser e tempo*. Heidegger não rompeu com seu passado pré-fascista, nem mesmo

springen muß, mit großer Energie zum Ausdruck gebracht. Mögen alle seine Kategorien subjektivistisch verzerrt sein, mag in ihm jeder Begriff auf dem Kopfe stehen, „*Sein und Zeit*“ war doch ein philosophisches Zeitdokument aus der Periode des Präfaschismus von Gewicht und Rang.

Jetzt will Heidegger diesen Nihilismus der Verzweiflung überwinden. Was er objektiv philosophisch an seine Stelle setzt, ist um nichts weniger problematisch als das frühere Werk, nur fehlt ihm dessen, trotz allem vorhandenes, suggestives Pathos. Freilich, dieses Pathos, dieser Nihilismus der Verzweiflung war ebenfalls eine wichtige Erscheinungsform des Präfaschismus. Ohne eine solche perspektivenlose Verzweiflung in den breitesten Massen – die freilich aus dem kapitalistischen Leben kam und nicht aus „*Sein und Zeit*“, Heidegger half nur, diese Stimmung unter den Intellektuellen zu vertiefen und zu verfestigen – hätte Hitler nie seine Wirkungen erreichen können. Es ist also verständlich, daß Heidegger – aus welchen inneren Motiven auch immer – mit seiner präfaschistischen Vergangenheit aufräumen, ja sie durch Uminterpretation annullieren möchte. Vergebliches Bemühen. Erstens bleibt „*Sein und Zeit*“ für seine Leser – mag Heidegger heute was auch immer behaupten – das, was in seinen Worten und zwischen seinen Zeilen steht. Zweitens ist, was Heidegger heute bietet, dem inneren Gehalt nach viel zu wenig vom gestrigen verschieden, um wesentlich andere Wirkungen hervorbringen zu können als „*Sein und Zeit*“. Heidegger hat mit seiner präfaschistischen Vergangenheit nicht gebrochen, ja nicht einmal sein

rejeitou filosoficamente sua defesa pessoal do fascismo. Sim, o incógnito que o ser mantém em relação aos entes descritos aqui pode facilmente ser um disfarce para uma revelação posterior de qualquer coisa. Pense nos jovens de Heidegger de quem falamos no início. Segundo Heidegger, “face à morte” realizaram um “pensamento primordial”; eles assassinaram, roubaram e profanaram apenas na insignificante “dimensão” dos entes, e isso não pode ter nenhum significado para esta filosofia.

Esta primeira obra pós-fascista de Heidegger pode muito facilmente desempenhar um papel proeminente no desenvolvimento ideológico reacionário do futuro, como *Ser e tempo* desempenhou no pré-fascismo.

persönliches Eintreten für den Faschismus philosophisch desavouiert. Ja, das hier entworfene Inkognito des Seins dem Seienden gegenüber kann leicht ein Deckmantel für eine spätere Enthüllung von was immer sein. Man denke an jene Jünglinge Heideggers, von denen wir eingangs sprachen. Sie haben nach Heidegger „angesichts des Todes“ ein „anfängliches Denken“ realisiert; gemordet, geraubt, geschändet haben sie nur in der unwesentlichen „Dimension“ des Seienden. Und das kann für diese Philosophie keine Bedeutung haben.

Dieses erste postfaschistische Werk Heideggers kann also sehr leicht in der reaktionären ideologischen Entwicklung der Zukunft eine ähnlich prominente Rolle spielen wie „*Sein und Zeit*“ im Präfaschismus.

Como citar:

LUKÁCS, G. *Heidegger Redivivus*. Tradução de Ronaldo Vielmi Fortes. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 27, n. 1, pp. 48-87, jan./jun 2021.