

# Praxis und Sein

von Gajo Petrovic<sup>1)</sup>

I

Was den Menschen zum Menschen macht, ist nicht diese oder jene nur ihm eigene Eigenschaft oder Tätigkeit, auch nicht die Gesamtheit aller solcher Eigenschaften und Tätigkeiten, es ist vielmehr die allgemeine Struktur seines Seins, die Marx „Praxis“ nannte. Der Mensch ist, nach Marx dasjenige Seiende, das auf die Weise der Praxis ist.

Diese Interpretation der Marxschen Auffassung des Menschen ist nicht allgemein anerkannt; verbreiteter sind Interpretationen, denen zufolge der Mensch ein „ökonomisches Tier“, ein „Tier, das arbeitet“, oder ein „Tier, das Werkzeuge herstellt“, ist. Doch, obwohl solche Interpretationen eine gewisse Stütze in Marx finden, drücken sie das Wesen seines Gedankens keineswegs adäquat aus. Marx denkt wirklich, dass der Mensch in einer ganzen Epoche seiner Geschichte (in der Epoche der Klassengesellschaft) in erster Linie ein ökonomisches Tier ist. Bereits in dieser Zeit entwickelt er neben der ökonomischen Produktion auch andere, höhere Formen seiner praktischen Tätigkeit, und die ökonomische „Sphäre“ ist nicht immer diejenige, die alle anderen bestimmt. Deshalb zeigt sich sogar in der Epoche, in der der Mensch in erster Linie ein ökonomisches Tier ist, das er nicht nur das, sondern auch etwas anderes ist - das freie schöpferische Wesen der Praxis. In dem Falle, in dem er nur ein ökonomisches Tier ist, ist der Mensch ein selbstentfremdeter Mensch, der seine menschlichen Möglichkeiten nicht verwirklicht.

Dadurch, dass der Mensch als ein Wesen der Praxis charakterisiert wird, ist noch nicht alles gelöst; die schwierigsten Fragen beginnen erst. Falls wir nicht imstande sind zu erklären, was Praxis ist, haben wir durch die Bestimmung des Menschen als Wesen der Praxis nicht viel gewonnen. Es könnte manchem überflüssig erscheinen, was Praxis ist, erklären zu wollen. Das Wort ist zwar griechisch, aber wir Jugoslawen (Engländer, Franzosen, Russen, Deutsche usw.) verstehen es doch sehr gut und verwenden es mit Leichtigkeit! Das ist allerdings richtig. Nur ist ebenso richtig, dass wir dieses Wort so oft und mit einer solchen Leichtfertigkeit gebrauchen, dass wir dabei nicht bemerken, wie wir es in vielen verschiedenen und sogar sich gegenseitig ausschließenden Bedeutungen verwenden. Einmal verstehen wir unter Praxis eine bestimmte stabilisierte *Sitte* oder *Gewohnheit* (zum Beispiel, wenn wir sagen: „Es ist Praxis, dass man sich so verhält“), ein anderes Mal - *neue Vorkommnisse*, die die Unhaltbarkeit der herrschenden Auffassungen zeigen (zum Beispiel, wenn wir sagen; „Die Praxis hat die allgemein anerkannte Meinung widerlegt“), ein drittes Mal bedeutet Praxis dasselbe wie *Erfahrung* (zum Beispiel, wenn wir sagen, dass jemand „große Praxis“ in einem Geschäft hat), ein viertes Mal verstehen wir unter Praxis *Übung* („mehr Praxis“ - rät der Musiklehrer seinem Schüler), ein fünftes Mal ist es der Ort der ärztlichen *Tätigkeit* (ein Arzt mit „*Privatpraxis*“) usw., usw. Das Wort „Praxis“ ist in der alltäglichen Sprache also nicht eindeutig. Es ist auch nicht eindeutig in der Philosophie. „Praxis“ ist nicht dasselbe für Plato, Aristoteles, Kant, Hegel, James. Die These, dass der Mensch Praxis (oder ein Wesen der Praxis) ist, verpflichtet uns, erst einmal die Frage zu erörtern, was Praxis ist.

Einige meinen, dass Praxis in dem Sinne, wo der Mensch ein Wesen der Praxis ist, nicht definierbar ist, daß es ein Begriff ist, mit dessen Hilfe alle anderen definiert werden, der jedoch nur entweder unmittelbar begriffen oder konkret durch Beispiele bzw. durch die Aufzählung seiner Grundformen erläutert wird. Doch, als Seinsart des komplexesten Seienden ist Praxis sehr komplex. Deshalb ist auch der Begriff Praxis so komplex, dass wir ihn zwar analysieren und definieren, aber nie zu Ende zergliedern und bestimmen können. Es ist sehr schwer, eine vollendete und vollkommene Definition der Praxis zu geben. Aber man kann sagen, dass Praxis unter anderem universelles, freies, schöpferisches und selbstschöpferisches Sein ist. Wir können auch sagen, dass Praxis geschichtliches Sein oder Sein durch die Zukunft ist. Natürlich, solche Bestimmungen verpflichten uns zu vielen weiteren Fragen. Zum Beispiel zu solchen: Was ist schöpferische Tätigkeit? Was ist Freiheit? Was ist Geschichte? Aber solche Bestimmungen verpflichten uns auch zu einer „näherliegenden“ Frage: Was ist Sein, und in was für einem Verhältnis steht es zur Praxis? Ist die Praxis nur einer unter den vielen Modi des Seins oder steht sie in einem ausgezeichneten Verhältnis zum Sein?<sup>1</sup>

II

Was ist Sein? Die Frage ist zu schwierig und zu kompliziert, als dass sie eine kurze und einfache Antwort gestattet. Aber das ist kein Grund, die Frage überhaupt nicht zu stellen.

Wenn man sich mit dem Sein beschäftigt, kann man nicht ignorieren, was schon die großen Denker gesagt haben. Man kann aber nicht am Anfang beginnen, von dem wir durch Jahrhunderte voll gedanklicher Anstrengungen und Berge von Interpretationen getrennt sind. Und wer versuchen wollte aufzuzählen, was andere alles über das Sein gesagt haben, der würde nie in die Lage kommen, selbst etwas darüber zu sagen. Deshalb werden wir, ohne in eine Darstellung der Geschichte des Begriffes „Praxis“ zu verfallen, nur an einige „Details“ erinnern, die uns hier „wichtig“ sein können.

Als I. Kant den ontologischen Gottesbeweis erörtert, erklärt er nebenbei, was Sein nicht ist: „*Sein* ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne.“ Aber er ist viel weniger bestimmt, wenn er sagen will, was Sein ist. „Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“<sup>2</sup>

Nicht viel einleuchtender sind die Beispiele, derer sich Kant bedient. Wenn ich zum Beispiel behaupte, dass Gott ist, dann „setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott“. Das ist schön gesagt. Und doch, was erreiche ich dadurch? Dadurch setze ich nur „das Subjekt an sich mit allen seinen Prädicaten und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen Begriff“.<sup>3</sup>

Kant glaubt, dass das Wirkliche (zum Beispiel hundert wirkliche Thaler) nicht das Mindeste mehr enthielte als das nur Mögliche (zum Beispiel hundert mögliche Thaler), aber das bedeutet nicht, dass zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen kein Unterschied besteht. Mein Vermögen ist sicherlich größer mit hundert wirklichen Thalern als mit dem bloßen Begriffe derselben! Kant empfindet also sehr gut: Sein ist nicht eine „Eigenschaft“ der Gegenstände und Dinge wie alle anderen, es ist etwas Ungewöhnliches und wesentlich verschieden von allem anderen und doch nicht minder wichtig, sondern vielleicht sogar wichtiger. Aber was ist dieses Ungewöhnliche und Wichtige, ist er nicht imstande zu sagen.

Der Seinsbegriff ist bei Kant nicht einmal terminologisch fixiert. Ausdrücke „Sein“, „Dasein“, „Existenz“ werden von ihm promiscue verwendet. In einem ist er jedoch sehr bestimmt: Sein kann nicht ein „Merkmal“ irgendeines Begriffes sein, so dass wir keinem Gegenstände das Sein auf Grund seines bloßen Begriffes zuschreiben können. Ob ein Gegenstand unserer Sinne ist, können wir nur mit Hilfe der Wahrnehmung feststellen; wenn es sich um Gegenstände des reinen Denkens handelt, gibt es kein Mittel festzustellen, ob sie sind.

Alle diese Überlegungen haben bei Kant einen genau bestimmten Zweck: die Unmöglichkeit des ontologischen Gottesbeweises zu zeigen. Indem er sich bemüht, die Kantsche Kritik des ontologischen Beweises zu entkräften, insistiert Hegel, dass man hundert Thaler von Gott unterscheiden muss. Bei allem Endlichen unterscheidet sich das Sein wirklich vom Begriff. Aber das Unendliche unterscheidet sich prinzipiell vom Endlichen. Die Einheit von Sein und Begriff macht den Begriff Gott aus. Als er die Behauptung, dass der Begriff Gottes das Sein einschließt, begründet, schreibt Hegel unter anderem: „Es müsste, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie *Sein* ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als *Sein*. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine *äußerliche sinnliche* Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen.“<sup>4</sup>

Für Hegel ist Sein also „die allerärmste, die abstrakteste“ unter allen Bestimmungen. Es gibt dem Gehalte nach „nichts Geringeres“ als Sein! Diese Äußerungen sind Hegel nicht zufällig im polemischen Eifer entschlüpft. Mit ihnen stimmt Hegels Bestimmung des Seins am Anfange seiner Logik überein: „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, so wie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann.“<sup>5</sup>

Doch ist diese erste Hegelsche Bestimmung des Seins nicht zugleich auch die letzte. Jenes reine Sein, welches „das unbestimmte Unmittelbare“ ist, kann in dieser seiner Reinheit und Unbestimmtheit weder sein noch gedacht werden. „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare, ist in der Tat *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts.“<sup>6</sup> Aber „Nichts“ ist auch nicht das letzte Wort in der Hegelschen Analyse des Seins. Die unmittelbare Wahrheit des „Seins“ und des „Nichts“ ist ihre Einheit, das „Werden“. Doch ist auch das Werden weit davon entfernt, die endgültige Wahrheit über das Sein zu sein. Das Sein ist nicht nur „reines Sein“, „Nichts“ und „Werden“, Sein ist auch Dasein und Fürsichsein; Qualität, Quantität und Maß; Wesen, Schein und Reflexion; Identität, Unterschied und Widerspruch, usw., usw. Im vollen Sinne des Wortes: „die absolute Idee allein ist *Sein*“.<sup>7</sup> Der Sinn der Forderung, das Sein zu zeigen, liegt in der Forderung, den Begriff zu realisieren. „Erfülltes“ Sein ist „der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität“.<sup>8</sup>

Von der Auffassung des Seins als des „unbestimmten Unmittelbaren“ erhebt sich also Hegel bis zur Auffassung des Seins als der konkreten Totalität, als des bestimmtesten Mittelbaren. Demzufolge erscheint das „Sein“ bei Hegel wenigstens in zweifachem Sinne: als die einfachste Kategorie, welche keine andere voraussetzt, und als die komplexeste Kategorie, die alle anderen einschließt. Sein im ersten Sinne ist „reine Unbestimmtheit und Leerheit“, der Inhalt des Seins im zweiten Sinne kann nur durch eine Ableitung aller Seinsformen voneinander aufgedeckt werden. Beide Auffassungen des Seins rufen eine gewisse Unbehaglichkeit hervor. Die erste ist zu „leer“, die zweite - zu „voll“, in keinem der beiden Fälle wissen wir, wo wir eigentlich beginnen sollen.

### III

Ludwig Feuerbach setzt sich der Hegelschen Kantkritik entgegen. Er meint dass die Kantische Behauptung von einem prinzipiellen Unterschied zwischen hundert vorgestellten und hundert wirklichen Thalern berechtigt ist. „Denn die einen Thaler habe ich nur im *Kopf*, die andern aber in der *Hand*; jene sind nur *für mich da*, diese aber auch *für Andere* - sie können gefühlt, gesehen werden; aber nur das existiert, was für mich und den Andern zugleich ist, worin Ich und der Andere übereinstimmen, was nicht nur mein - was *allgemein* ist.“<sup>9</sup>

Daraus könnte mancher schließen, dass Sein für Feuerbach einfach allgemeiner Gegenstand sein bedeutet. Er meint aber etwas anderes: „Sein ist Etwas, wobei nicht Ich allein, sondern auch die Andern, vor Allem auch der *Gegenstand* selbst *betheiligt* ist. Sein heißt *Subject* sein, heißt *für sich* sein.“<sup>10</sup>

Wirklich sein bedeutet also nicht nur gemeinsames Objekt, sondern auch Subjekt sein. Doch, durch was für eine Tätigkeit entdecken wir, was wirklich ist, was nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt ist? „Im Denken bin ich absolutes Subject, ich lasse Alles nur gelten als Object oder Prädicat von mir, dem Denkenden, bin intolerant; in der Sinnenthätigkeit dagegen bin ich liberal, ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin - Subject, *wirkliches, sich selbst bethätigendes* Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung giebt mir Etwas *als Subject*.“<sup>11</sup>

Wenn uns nur die Sinne und die Anschauung etwas als Subjekt (also als das Seiende) vermitteln, dann ist offenbar, dass ein nur abstrakt denkendes Wesen keine Vorstellung vom Sein besitzt. Sein ist die Grenze des Denkens. Und das Sein, wie es die spekulative Philosophie begreift, ist ein reines Gespenst, das zum wirklichen Sein und zu dem, was der Mensch unter Sein versteht, im Widerspruch steht. „Unter *Sein* versteht nämlich der Mensch sach- und vernunftgemäß *Dasein, Fürsichsein, Realität, Existenz, Wirklichkeit, Objectivität*. Alle diese Bestimmungen oder Namen drücken nur von verschiedenen Gesichtspunkten ein und dieselbe Sache aus.“<sup>12</sup>

Indem er von allem Inhalt des Seins abstrahiert und indem er das Sein vom diesem Inhalte losgelöst zu denken versucht, unterstellt Hegel dem, was das menschliche Bewusstsein berechtigter und vernünftiger Weise unter Sein versteht, bodenlose Abstraktion. „*Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem, was ist. Es ist nur mittelbar denkbar - nur denkbar durch die Prädicate, welche das Wesen eines Dinges begründen. Das Sein ist die Position des Wesens. Was mein Wesen, ist mein Sein.*“<sup>13</sup>

Insbesondere hebt Feuerbach hervor, dass das bloß gedachte Sein nicht wirklich und die Frage nach dem Sein nicht nur eine theoretische Frage ist. „Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage, eine Frage bei dem unser Sein beitheilig ist, eine Frage auf Tod und Leben.“<sup>14</sup>

Ein Wesen ohne Anschauung, Empfindung und Liebe wäre unfähig, den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein zu begreifen. „Das empfindungs- und leidenschaftslose abstracte Denken hebt den *Unterschied zwischen Sein und Nichtsein* auf, aber der Liebe ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität. Lieben heißt nichts Anderes als diesen Unterschied inne werden. Wer nichts liebt - der Gegenstand sei nur welcher es wolle - dem ist es völlig gleichgültig, ob etwas ist oder nicht ist. Aber wie mir nur durch die Liebe, durch die Empfindung überhaupt Sein im Unterschied vom Nichtsein, so ist mir auch nur durch sie ein *Object* im Unterschied von mir gegeben. Der Schmerz ist eine laute Protestation gegen die Identification des Subjectiven und Objectiven. ... So ist die Liebe der wahre *ontologische* Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserm Kopfe - und es gibt keinen andern Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Das, dessen *Sein* Dir *Freude*, dessen *Nichtsein* Dir *Schmerz* bereitet, das nur ist.“<sup>15</sup>

Indem sie dieses Prinzip aufstellt, unterscheidet sich die neue Philosophie wesentlich von der Alten. „Wenn die *alte* Philosophie sagte: was *nicht gedacht* ist, das *ist nicht*; so sagt dagegen die *neue* Philosophie: was nicht geliebt wird, *nicht geliebt werden kann*, das *ist nicht*. ... Wenn die *alte* Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: *Ich bin ein abstractes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen*; so beginnt dagegen die *neue* Philosophie mit dem Satze: *Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: der Leib gehört zu meinem Wesen: ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.*“<sup>16</sup>

Aber wenn nur das ist, was man empfinden und lieben kann, und wenn man nur das empfinden und lieben kann, was leiblich ist, so ist die Folgerung nicht weit davon: „*Raum und Zeit sind keine blossen Erscheinungsformen - sie sind Wesensbedingungen, Vernunftformen, Gesetze des Seins, wie des Denkens.*“<sup>17</sup>

Wenn Engels mit Dühring polemisiert, geht er von der Hegelschen anfänglichen Auffassung des Seins als einer unbestimmten Unmittelbarkeit aus. Zu den Dühringschen Ausführungen schreibt Engels nämlich: „Wenn wir vom *Sein* sprechen, und *bloss* vom Sein, so kann die Einheit nur darin bestehen, dass alle die Gegenstände, um die es sich handelt - *sind*, existieren. In der Einheit dieses Seins, und in keinen andern, sind sie zusammengefasst und der gemeinsame Ausspruch, dass sie alle *sind*, kann ihnen nicht nur keine weiteren, gemeinsamen oder nicht gemeinsamen, Eigenschaften geben, sondern schliesst alle solche von der Betrachtung vorläufig aus.“<sup>18</sup>

Nachdem er so mit eigenen Worten die Hegelsche Bestimmung des Seins als des unbestimmten Unmittelbaren wiedergegeben und nachdem er noch einige Erläuterungen gegeben hat, kritisiert Engels die Dühringsche Meinung, dass die Einheit der Welt in ihrem Sein besteht: „Die Einheit der Welt besteht nicht in ihrem Sein, obwohl ihr Sein eine Voraussetzung ihrer Einheit ist, da sie doch zuerst *sein* muss ehe sie *eins* sein kann. Das Sein ist ja überhaupt eine offene Frage von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört. Die wirkliche Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität, und diese ist bewiesen nicht durch ein paar Taschenspielerphrasen, sondern durch eine lange und langwierige Entwicklung der Philosophie und der Naturwissenschaft.“<sup>19</sup>

Obleich er hier so streng die Materialität vom Sein unterscheidet und das Sein auf jene reine Unmittelbarkeit reduziert, die wir erhalten, wenn wir von allen inhaltlichen Bestimmungen des Seins abstrahieren, im weiteren Texte folgt Engels Feuerbach, und, indem er die angeführte Feuerbachsche These radikalisiert, schreibt er: „Denn die Grundformen alles Seins sind Raum und Zeit, und ein Sein außer der Zeit ist ebenso grosser Unsinn, wie ein Sein ausserhalb des Raums.“<sup>20</sup>

Feuerbach und Engels schliesst sich auch Lenin an. In seinem *Materialismus und Empirio-kritizismus* führt er mit Zustimmung die zitierten Gedanken von Feuerbach und Engels an und, indem er sich der Auffassung, dass Raum und Zeit die „objektiv-realen Formen des Seins“ sind, anschliesst, fügt er hinzu: „In der Welt gibt es nichts außer der sich bewegenden Materie, und die sich bewegende Materie kann sich nicht anders als in Raum und Zeit bewegen.“<sup>21</sup>

Lenin identifiziert also das Seiende und die Materie, beziehungsweise das Sein und die Materialität. In Übereinstimmung mit einer solchen Auffassung schreiben auch die Autoren des russischen philosophischen Wörterbuchs, dass das Sein „ein philosophischer Begriff ist, der die Natur, die Materie, die Aussenwelt, die objektive Wirklichkeit im Unterschied vom Bewusstsein, Denken, Empfindung bezeichnet.“<sup>22</sup>

Die skizzenhaft angegebene Auffassung des Seins, die das Sein mit einem materiellen, räumlich-zeitlichen Sein identifiziert, ist nicht nur theoretisch möglich, sondern auch faktisch sehr verbreitet. Es ist dies unsere alltägliche, natürliche, dem gesunden Menschenverstand entsprechende, vulgärmaterialistische Auffassung zu der wir alle spontan neigen, die Auffassung, der zufolge nur materielle Gegenstände etwas Seiendes sind.

Man soll einer solchen Auffassung des Seins nicht jeden Sinn und Wert abstreiten. Da sie sich den religiösen, mythischen, idealistischen und solipsistischen Auffassungen des Seins (zum Beispiel : der Auffassung, dass sein wahrgenommen worden sein bedeutet) entgegenstellt, kann sie bedeutend, positiv und progressiv sein. Aber sie kann keineswegs eine Lösung sein, die uns genügen würde. Wenn wir sie ernst nehmen und zu Ende denken, werden wir auf unüberbrückbare Schwierigkeiten stoßen. Denn, wenn „ein Sein außer der Zeit ebenso großer Unsinn ist, wie ein Sein außerhalb des Raums“, wie steht es dann mit unseren eigenen menschlichen Schmerzen, Leiden, Hoffnungen, Freuden, Ängsten? Ist das alles nur lauter nichtseiender Unsinn, oder ist das alles irgendwo im menschlichen Körper oder außer ihm lokalisiert? Scheint es nicht doch ein wenig zu weit gegriffen, wenn wir sagen, dass die menschliche

Liebe im Herzen, der Hass im Messer, die Begierde im Magen, die Freigebigkeit in den Händen und der Geiz in der Tasche ist?

#### IV

Indem er sich bemühte seine Behauptung über die Untrennbarkeit des Seins vom Wesen („*Was mein Wesen, ist mein Sein.*“) zu begründen, schrieb Feuerbach unter anderem: „Der Fisch ist im Wasser, aber von diesem Sein kannst Du nicht sein Wesen abtrennen. Schon die Sprache identifiziert Sein und Wesen. Nur im menschlichen Leben sondert sich, aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen, Sein vom Wesen - ereignet es sich, dass man nicht da, wo man sein Sein, auch Wesen hat, aber eben wegen dieser Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da ist, wo man wirklich, mit dem Leibe ist. Nur wo Dein Herz, *da bist Du*. Aber alle Wesen sind - naturwidrige Fälle ausgenommen - gern da, wo, und gern das, was sie sind d. h. ihr Wesen ist nicht von ihrem Sein, ihr Sein nicht vom Wesen abgetrennt.“<sup>23</sup>

Nachdem er die angeführten Gedanken von Feuerbach zitiert hat, kommentiert Marx: Eine schöne Lobrede auf das Bestehende. Naturwidrige Fälle, wenige abnorme Fälle ausgenommen, bist Du gerne mit dem siebenten Jahre Türschließer in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen. Desgleichen piecer an einem selfactor.<sup>24</sup> Es ist Dein „Wesen“ unter einen Arbeitszweig subsumiert zu sein.“<sup>25</sup>

Die zitierte Feuerbachsche Begründung der Übereinstimmung von Sein und Wesen kommentiert Marx auch in der *Deutschen Ideologie*: „Als Beispiel von der Anerkennung und zugleich Verkennung des Bestehenden, die Feuerbach noch immer mit unsern Gegnern teilt, erinnern wir an die Stelle der „Philosophie der Zukunft“, wo er entwickelt, dass das Sein eines Dinges oder Menschen zugleich sein Wesen sei, dass die bestimmten Existenzverhältnisse, Lebensweise und Tätigkeit eines tierischen oder menschlichen Individuums dasjenige sei, worin sein „Wesen“ sich befriedigt fühle. Hier wird ausdrücklich jede Ausnahme als ein unglücklicher Zufall, als eine Abnormität, die nicht zu ändern ist, aufgefasst. Wenn also Millionen von Proletariern sich in ihren Lebensverhältnissen keineswegs befriedigt fühlen wenn ihr „Sein“ ihrem (...) (...) sich in Wirklichkeit und für den *praktischen* Materialisten, d. h. *Kommunisten*, darum handelt, die bestellende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern.“<sup>26</sup>

Durch Punkte ist hier der fehlende Teil ersetzt. Aber trotz der Lücke im Texte, der Marxsche Gedanke ist klar genug. Außerdem, die beiden Textstellen ergänzen sich gut. Die beiden Stellen zeigen vor allem zweifellos, dass solche „metaphysischen“ Erörterungen, wie die über das Verhältnis von „Sein“ und „Wesen“, von Marx nicht als bloße spekulative Unsinnigkeiten betrachtet werden, sondern als wichtige Streitfragen, die Aufmerksamkeit verdienen. Die Textstellen zeigen auch, dass Marx eine bestimmte Stellung in dieser „metaphysischen“ Frage bezieht; er weist die Identifikation von Sein und Wesen ab. Aber die Zitate von Marx zeigen auch etwas, was noch wichtiger ist: den Rahmen, in welchem er das Problem betrachtet, seine philosophische Grundposition und die Intention, mit der er philosophiert.

Indem er das allgemeine Verhältnis zwischen Sein und Wesen zu bestimmen versucht, geht Feuerbach von dem Verhältnis zwischen Sein und Wesen beim Fische aus, und aus dieser Fischperspektive betrachtet er das Verhältnis zwischen Sein und Wesen im Allgemeinen wie auch das zwischen Sein und Wesen beim Menschen. Es ist deshalb kein Wunder, dass er das, was beim Menschen wirklich Abnormität, aber eine „normale“ Abnormität ist (denn die Möglichkeit dieser Abnormität, der menschlichen Entfremdung von sich selbst, ist in der „menschlichen Natur“ begründet, ebenso wie auch in der „menschlichen Natur“ die Möglichkeit der revolutionären Aufhebung dieser Abnormität, die Möglichkeit der Desalienation, begründet ist), als eine reine Abnormität betrachtet, als einen unabänderlichen unglücklichen Fall, mit welchem wir uns abfinden müssen. Auf diese Weise verfehlt er nicht nur Sein und Wesen des Menschen, sondern er nimmt auch eine konservative oder, milder gesagt, nichtrevolutionäre philosophische Position ein.

Marx glaubt dagegen, dass eine allgemeine philosophische Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wesen nur dann erreicht werden kann, wenn wir sie aus der .Perspektive des menschlichen Seins und Wesens betrachten. Das Verhältnis von Sein und Wesen im Menschen ist bei Marx ein wesentlicher Wegweiser zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Wesen im Allgemeinen. Als eine entscheidende „Verifikation“ der Gültigkeit seiner Lösung nimmt Marx den gegenwärtigen Menschen und sein Sein, „die Millionen der Proletarier“, den siebenjährigen Türschließer in einer Kohlengrube, ein junges Mädchen an einem selfactor. Diese Beispiele, welche das Marxsche „konkrete“ Herangehen an die „abstrakten“ philosophischen Probleme illustrieren, könnten jedoch etwas Unrichtiges suggerieren. Mancher könnte denken, dass die ganze Marxsche Philosophie

aus solchen „konkreten“ Beispielen abgeleitet ist. In Wirklichkeit bildet die Grundlage des Marxschen Verfahrens ein allgemeiner philosophischer Standpunkt, der weder aus Beispielen noch aus etwas Bestehendem „abgeleitet“ werden kann, die Auffassung, dass man „die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern“ hat.

Dasselbe Hauptprinzip demonstriert Marx, wenn er, in einem Abschnitt, wo er Edgar Bauer für das Ignorieren der Differenz zwischen Sein und Denken kritisiert, schreibt: „Sie (die Arbeiter) wissen, dass Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im *Denken*, im *Bewusstsein*, sondern im massenhaften *Sein*, im Leben der Mensch zum Menschen werde.“<sup>27</sup>

Man könnte noch mehr ähnliche Beispiele anführen. Das ist aber nicht nötig. Alle diese Beispiele würden dasselbe zeigen: Marx hat nie und nirgends die Frage nach dem Sein allseitig und eingehend analysiert. Aber bei Marx gibt es interessante und bedeutende Winke für die Erörterung dieser Frage. Der bedeutendste Hinweis ist vielleicht der soeben erwähnte: Der rechte Weg zur Auffassung des Seims geht nicht vom Fisch aus, sondern vom Menschen, nicht von den einfachsten, leersten Modi des Seins, sondern von der komplexesten, vollsten Seinsart, der menschlichen Praxis.

## V

Nach Martin Heidegger ist die Frage nach dem Sinn von Sein die Grundfrage des heutigen Denkens und der heutigen Welt überhaupt. Nicht nur, dass es der Philosophie nicht gelang, auf diese Frage zu antworten, sondern sie stellt diese Frage überhaupt nicht mehr. Nicht nur, dass wir nicht wissen, was eigentlich „sein“ bedeutet, sondern wir sind auch nicht im mindesten bestürzt, dass wir es nicht wissen. Auf der Jagd nach der möglichst vollständigen und erschöpfenden Erkenntnis des Seienden ist die Frage nach dem Sein in Vergessenheit geraten. Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken, betrachtet Heidegger als seine historische Mission. Es ist unmöglich, alles was Heidegger über das Sein geschrieben hat, hier zusammenzufassen. Deshalb werden wir uns mit einigen kurzen Bemerkungen begnügen.

Heidegger, welcher wünscht den Sinn des Seins zu verstehen, glaubt, ähnlich wie Marx, dass die Frage nach dem Sinn des Seins keinesfalls von der Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins (des Daseins) abgetrennt werden kann. In seinem Hauptwerke *Sein und Zeit* erscheint diese Idee in einer radikalen Form; die Analyse und die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein des Daseins sollen der Analyse der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt *vorangehen*. Es ist die Grundintention von *Sein und Zeit*, über die Analyse des Sinnes von Sein des Daseins zur Analyse des Sinnes von Sein überhaupt vorzudringen.<sup>28</sup>

Den Weg, den er in *Sein und Zeit* betritt, ist Heidegger nicht bis zum Ende gegangen. Er ist gerade dort stehen geblieben, wo er mit der Frage nach dem Sinn des Seins des Daseins endet und wo er zur Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt übergehen müsste. Nachdem er auf Grund der Analyse des Sinnes von Sein des Daseins zu dem Schluss gelangte, dass die Grundverfassung des Daseins - In-der-Welt-sein, sein Sein - Sorge und der Sinn seines Seins - Zeitlichkeit ist, gibt Heidegger am Ende der ersten Hälfte seines Hauptwerks einige Hinweise, wie er anschließend die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt beantworten werde: „Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseinsganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muss eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf vom Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren? Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*!“<sup>29</sup>

Die Antwort ist hier ohne Zweifel angedeutet. Aber sie ist nicht mehr als angedeutet. Der Teil in dem diese Antwort entwickelt werden sollte, und der die Überschrift „Zeit und Sein“ tragen sollte, ist nie geschrieben worden. Die Antwort ist auch in anderen Schriften von Heidegger nicht systematisch entwickelt worden, obwohl diese Antwort hie und da in mehr oder weniger „expliziter“ oder „klarer“ Form gegeben wird. So schreibt Heidegger in der im Jahre 1949 verfassten Einleitung zur fünften Auflage seiner Arbeit *Was ist Metaphysik* aus dem Jahre 1929 unter anderem: „Sein“ ist in „Sein und Zeit“ nicht etwas anderes als „Zeit“, insofern die „Zeit“ als der Vornahme für die Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Sein selbst ist.“<sup>30</sup>

In seiner *Einführung in die Metaphysik* (eine Vorlesung vom 1935, publiziert 1953) wendet sich Heidegger „direkt“ der Frage nach dem Sein überhaupt zu, während er die Frage nach dem Sinn von menschlichem

Sein nur nebenbei streift. Aber auch hier haben die einleitenden Erläuterungen das Übergewicht über jene, die abschließend sein sollten. Nachdem er auf eine interessante Weise Grammatik und Ethymologie des Wortes „sein“ erörtert hat reduziert Heidegger selbst den Wert dieser Erörterungen auf ihr rechtes Maß, indem er bemerkt: „die Frage nach dem Sein ist keine Angelegenheit der Grammatik und Ethymologie.“<sup>31</sup>

Vom der antiken Philosophie bis in unsere Tage wurden Versuche gemacht, das Sein durch seine Beschränkungen zu erklären, durch die Bestimmung seines Verhältnisses zu dem, was von ihm verschieden ist und doch ihm als etwas Verschiedenes gehört. Sehr oft wurde Sein durch sein Verhältnis zum „Nichts“ oder „Nichtsein“ bestimmt; nicht viel seltener - durch sein Verhältnis zum Wesen. Der Bestimmung des Seins durch die erwähnten Entgegensetzungen begegnen wir auch in einigen Schriften von Heidegger. In seiner *Einführung in die Metaphysik* behauptet er, dass vier entscheidende zusammenhängende Entgegensetzungen bestehen, die eine eigene Notwendigkeit haben, die sich zwar in der Geschichte der Philosophie entwickelt haben, aber doch all unser Wissen, Tun und Sagen auch außerhalb der Philosophie durchdringen. Diese entscheidenden Entgegensetzungen sind: 1. Sein und Werden, 2. Sein und Schein, 3. Sein und Denken, 4. Sein und Sollen. Auf Grund der Erörterung dieser Entgegensetzungen kommt Heidegger zu folgendem Schluss:

„Sein ist im Gegenhalt zum Werden das Bleiben. Sein ist in Gegenhalt zum Schein das bleibende Vorbild, das Immergleiche. Sein ist im Gegenhalt zum Denken das Zugrundeliegende, Vorhandene. Sein ist im Gegenhalt zum Sollen das je Vorliegende als das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte. Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit, Vorliegen - sagen im Grunde alle dasselbe: ständige Anwesenheit; öv als ovoia.“<sup>32</sup>

Doch ist das, zu dem hier das Sein in Gegenhalt gesetzt wird (Werden, Schein, Denken, Sollen), nicht etwas nur Erdachtes, ein bloßes Nichts, es ist auch etwas Seiendes. Aber Werden, Schein, Denken, Sollen können nicht in jenem Sinne von Sein seiend sein, in welchem sie dem Sein gegenübergestellt werden. Das bedeutet, dass der bisherige, ererbte Begriff von Sein nicht ausreicht, alles, was ist, zu denken. Auch in diesem Werke schließt Heidegger, dass die Entgegensetzung, die zu einer entscheidenden Erläuterung des Seins führt, keine von den vier aufgezählten ist, sondern jene, die sich in den Worten *Sein* und *Zeit* ausdrückt. Leider gelingt es Heidegger nicht, über diese entscheidende Entgegensetzung hier mehr als in seinem Hauptwerke zu sagen.

## VI

Marx und Heidegger ist gemeinsam, dass sie beide die Frage nach dem Sinn vom Sein überhaupt als untrennbar von der Frage nach dem Sinn von menschlichem Sein betrachten. Aber ihre Antwort auf die Frage nach dem Sinn von menschlichem Sein ist nicht dieselbe, und demzufolge ist auch ihre Antwort auf die Frage nach dem Sinn vom Sein überhaupt nicht dieselbe. Der Sinn des menschlichen Seins ist nach Heidegger *Zeitlichkeit*, nach Marx – freie schöpferische Tätigkeit, *Praxis*. Das, was Heidegger unter „Zeitlichkeit versteht, hat allerdings gewisse Berührungspunkte mit dem, was Marx „Praxis“ nennt. Und doch unterscheiden sich diese beiden Begriffe wesentlich.

Indem er das Sein des Daseins als Sorge bestimmt, betont Heidegger, dass er dieses Wort „rein ontologisch-existenziell“ gebraucht und nicht im Sinne einer ontischen Seinstendenz wie Besorgtheit oder Sorglosigkeit. Und indem er den Sinn der Sorge als Zeitlichkeit bestimmt, grenzt sich Heidegger von der traditionellen Auffassung ab, der zufolge sich die Zeit aus der Gegenwart zeitigt. Der Auffassung, der zufolge die Zeit nur eine unendliche, vorübergehende und irreversible Folge von „jetzt“-Punkten ist, setzt Heidegger seine Auffassung entgegen, dass sich die „ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit *primär* aus der *Zukunft* zeitigt“.<sup>33</sup>

Ohne Heideggers Verdienste für die Erkenntnis der wesenhaften Verbundenheit von Sein und Zeit zu verneinen, ohne auch die Bedeutung seiner Kritik der vulgären Zeitauffassung zu bestreiten, muss man bemerken, dass die Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung der Zeit nicht eine Heideggersche „Entdeckung“ ist. Das Verständnis für die fundamentale Bedeutung der Zeit finden wir auch im alltäglichen unphilosophischen Bewusstsein, wie zum Beispiel in vielen Sprichwörtern und Rätseln.

Heidegger ist auch nicht der erste, der den Gedanken über die fundamentale Bedeutung der Zeit für das Sein philosophisch entwickelt hat. I. Kant zum Beispiel meinte, dass die Zeit die subjektive Form unseres inneren Sinnes ist, und gerade darum auch die formale a priorische Bedingung aller Erscheinungen überhaupt. Während der Raum als die reine Form der äußeren Wahrnehmung die a priorische Bedingung nur der äußeren Erscheinungen ist, ist die Zeit eine unmittelbare Bedingung der „inneren“ und eine

mittelbare Bedingung jener „äußeren“. Mit anderen Worten, alle „Erscheinungen“ überhaupt, alle Gegenstände der Sinne sind nach Kant in der Zeit und stehen notwendig in Zeitverhältnissen.

Die Heideggersche Auffassung der Zeit und ihres Verhältnisses zum Sein ist nicht identisch mit der Kantschen und auch nicht mit irgend einer vor ihm. Aber sogar die auf neue Weise aufgefasste Zeit reicht nicht aus für die Bestimmung des Menschen, so dass auch die Heideggersche Bestimmung des Menschen vor allem durch die Zeit „unangenehme“ Konsequenzen hat.

Für Heidegger selbst ist es vielleicht das „unangenehmste“, dass er, trotz seiner antinihilistischen Grundeinstellung, auf den Positionen eines eigenartigen Nihilismus bleibt, wenn er das menschliche Sein auf das Sein zum Tode reduziert und die höchste Aufgabe des Menschen darin sieht, dass man in einem solchen Sein aushält, dass man seiner eigensten und unvermeidlichsten Möglichkeit nicht auszuweichen sucht und dass man ohne Illusionen in seiner selbstbewussten und sich ängstigenden Freiheit zum Tode ist.

Dieser Nihilismus, der schon in *Sein und Zeit* klar ausgedrückt und bis zu den letzten Konsequenzen in *Was ist Metaphysik* zu Ende gedacht wird, wo das Dasein als die „Hineingehaltenheit in das Nichts“ und der Mensch als der „Platzhalter des Nichts“ bestimmt wird, ist mehr verbal als wirklich in späteren Werken von Heidegger überwunden worden, in denen proklamiert wird, dass Nichts das Sein selbst ist und dass der Mensch als Platzhalter des Nichts zugleich der „Nachbar“ und der „Hirt“ des Seins ist.

Eine andere unangenehme Konsequenz der Reduktion des Sinnes von Sein auf die Zeitlichkeit ist die, dass es Heidegger in seinem lobenswerten Streben, sich über den abstrakten Gegensatz zwischen Optimismus und Pessimismus zu erheben, nicht gelingt, sich von einem quietistischen Optimismus zu entfernen der zwar glaubt, dass die Seinsvergessenheit, die in der gegenwärtigen Technik kulminiert, weder endgültig noch aussichtslos ist, aber nichts darüber sagen kann, wo der mögliche Ausgang .ist. Indem er ohnmächtig bemerkt, dass niemand wissen kann, ob, wann und wo das Denken den entscheidenden rechten Schritt macht, rät er uns nur, geduldig auf die Ankunft des Seins zu warten.

Ich glaube, dass man im Geiste von Marx zu einer solchen Auffassung sagen kann: Es wäre lächerlich zu verneinen, dass der Mensch unter anderem auch das Sein zum Tode ist, oder in seiner Vergänglichkeit nur eine unwichtige und zufällige Bestimmung zu sehen. Aber der Mensch reduziert sich nicht nur darauf, und ein wirklich menschliches Sein ist nicht nur eine passive Erwartung des „Nichts“ oder der „Anrede des Seins“. Der Mensch ist Mensch nicht dann, wenn er passiv und geduldig erwartet, was die Zeit unvermeidlich mit sich bringt, sondern dann, wenn er wirkt und kämpft, um sein wirklich menschliches individuelles und gesellschaftliches Sein zu realisieren. Und wirklich menschliches Sein ist nicht stolze Abwartung des Nichts, sondern freie schöpferische Tätigkeit, durch die der Mensch seine Welt und sich selbst schafft.

Sollten wir nicht vielleicht eine solche schöpferische menschliche Tätigkeit, als authentisch menschliches Sein (bivstvovanje), vom Dasein (bitisanje) als einem entfremdeten Sein in lauter Vergänglichkeit unterscheiden? Und ist nicht auch Dasein etwas dem Tiere oder der Pflanze Unzugängliches, die in ihrem Seiendsein (bivovanju) noch nicht zum Bewusstsein ihres Seins gelangten, obwohl sie sich über die bloße Seiendheit (bicenje) des nichtlebendigen Seienden erhoben haben?

Jedenfalls dürfte die Verschiedenheit der Formen und der Niveaus des Seins nicht den Blick für die Einheit des Seins verschleiern. Und wenn der Sinn des menschlichen Seins nicht nur Zeitlichkeit ist, sondern auch schöpferische Tätigkeit, ist nicht auch der Sinn von Sein des nichtmenschlichen Seienden falsch gesehen, wenn es auf die Zeit reduziert wird? Steht nicht die Auffassung des Seins der materiellen Dinge der Wahrheit näher, die unter den der Materie eigenen Eigenschaften an die erste Stelle die Bewegung stellt, aber „nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb, Lebensgeist, Spannkraft*, als *Qual* - um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen - der Materie“.34

Auf die Frage, die wir zu Beginn gestellt haben: „Ist die Praxis nur einer unter den vielen Modi des Seins, oder steht sie in einem ausgezeichneten Verhältnis zum Sein?“ können wir also mit einer andern Frage antworten: Ist nicht die Praxis derjenige authentischste „Modus“ des Seins, der uns als einziger den wahren Sinn von Sein offenbart und deshalb auch nicht ein besonderer Modus, sondern das entwickelte Wesen des Seins ist? Ist nicht Praxis deshalb derjenige Ausgangspunkt, der uns ermöglicht, das Wesen der nichtauthentischen „niederen“ Formen des Seins und den Sinn von Sein überhaupt zu sehen?

## Fußnoten:

- 1 Bevor ich an diese Frage herangehe, muss ich erwähnen, dass ich eine Reihe der hier aufgeworfenen Fragen und Thesen schon anderwärts erörtert habe. Über den Menschen als Wesen der Praxis und über die Praxis als universelle schöpferisch-selbstschöpferische Tätigkeit habe ich in meiner Arbeit „Pitanje o covjeku i Karl Marx“ (Nase teme, Zagreb, No 4/1961) geschrieben, über die Selbstentfremdung des Menschen in meinen Arbeiten „Marxova teorija alijenacije“ (Filozofija, No 3-4, 1959) und „Marx's Theory of Alienation“ (Philosophy and Phenomenological Research, Vol. XXIII, No 3, 1963), über das Verhältnis zwischen der Auffassung des Menschen als ökonomisches Tier und seiner Auffassung als Wesen der Praxis in den Arbeiten „Covjek kao ekonomska zivotinja i covjek kao praksa“ (Nase teme, No I, 1962) und „Man as Economic Animal and Man as Praxis“ (Inquiry, Vol. 6, 1963); über die Möglichkeiten der Analyse und der Bestimmung des Begriffes Praxis und über Praxis als freies Sein - in den Arbeiten „Covjek i sloboda“ (Covjek danas, Nolit, Beograd 1964) und „Theses on Man and Freedom“ (ersdieint in Socialist Humanism, Doubleday & Co, New York); über den Ausdruck „bivstvovanje“ („Sein“) in meiner Arbeit „Bitak i bice“ (Filozofija, No 1, No 2, 1959). Alle diese Schriften nenne ich hier, da sie eng zusammengehören, so dass einige Missverständnisse, die im Zusammenhang mit dieser Arbeit entstehen können, ihre Aufklärung in einer anderen finden können.
- 2 I. Kant: Kritik der Reinen Vernunft, Herausgegeben von Dr. Kehrbach, Reclams Universal Bibliothek, Leipzig, S. 472.
- 3 Ibidem.
- 4 G.W.P. Hegel: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Neu herausgegeben von G. Lasson. Dritte Auflage, Leipzig 1923, S. 80.
- 5 G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, I Teil, Herausgegeben voll G. Lasson, Zweite Auflage, Leipzig 1932, S. 67.
- 6 Op. cit. S. 67
- 7 Op. cit. II Teil, S. 484.
- 8 Op. cit. II Teil, S. 504.
- 9 L. Feuerbach: Sämtliche Werke, II Band, Leipzig, 1846, S. 308.
- 10 Op. cit. S. 309.
- 11 Op. cit. S. 309.
- 12 Op. cit. S. 310.
- 13 Op. cit. S. 311.
- 14 Op. cit. S. 313.
- 15 Op. cit. S. 323-324.
- 16 Op. cit. S. 324-825.
- 17 Op. cit. S. 332.
- 18 F. Engels: Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, Zweite Auflage, Hottingen-Zürich 1886, S. 25.
- 19 Op. cit. S. 25.
- 20 Op. cit. S. 33.
- 21 V. I. Lenin: Materializm i empiriokriticizm, Ogiz 1945, S. 154.
- 22 Kratkij filozofskij slovarj. Pod redakcij M. Rozentalja i P. Judina. Izdanic tretje. 1952, str. 48.
- 23 L. Feuerbach: Sämtliche Werke, II Band, Leipzig 1846, S. 311.
- 24 Der Selfactor - ein automatisch arbeitender Teil der Spinnmaschine; piecer ein junges Mädchen, das die Maschine beaufsichtigt und die gerissenen Fäden wieder zusammenknüpft.
- 25 K. Marx, F. Engels: Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin 1962, S. 543.
- 26 Op. cit. S. 42.
- 27 K. Marx, F. Engels: Werke, Dietz Verlag, Berlin 1958, Band 2, S. 55-56.
- 28 Über diese Idee und ihre Realisation habe ich eingehender in meiner Arbeit „M. Heidegger und das Problem der Fundamentalontologie“ geschrieben, Filozofija, 1960, No 1.
- 29 M. Heidegger: Sein und Zeit, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, S. 473.
- 30 M. Heidegger: Was ist Metaphysik, Siebente Auflage, Frankfurt a. M. 1955, 8. 17.
- 31 M. Heidegger: Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 66.
- 32 Op. cit. S. 154.
- 33 M. Heidegger: Sein und Zeit, Siebente unveränderte Auflage, Tübingen 1953, 426.
- 34 K. Marx, F. Engels: Werke. Dietz Verlag, Berlin 1958, Bd 2, S. 135.

\*) Quelle: PRAXIS – A philosophical Journal, Nr. 1/1965, Zagreb 1965. Mit Beiträgen von Branko Bosnjak, Danko Grlic, Milan Kangrga, Danilo Pejovic, Gajo Petrovic, Zlatko Posavac, Rudi Supek, Predrag Vranicki. Als Online-Text bei [www.praxisphilosophie.de](http://www.praxisphilosophie.de), Nürnberg 2003.