

Peter Brokmeier

Heideggers Brief über den »Humanismus« in politiktheoretischer Sicht

*Vorlesung an der Universität Hannover, Institut für Politische Wissenschaft
im Sommersemester 2001*

Ankündigung im Verzeichnis der Lehrveranstaltungen:

Die Denkwege Martin Heideggers führen nicht unmittelbar zur Politik. Dennoch sind in ihnen Hinweise und Wegzeichen enthalten, die, jenseits der geläufigen Diskurse in den Sozial- und Geisteswissenschaften, für eine Neufassung politischer Grundkategorien (wie z.B. „Freiheit“ und „Autonomie“) von erheblicher Bedeutung sind. Unter den in Frage kommenden Heidegger-Texten ist es der berühmte „Humanismusbrief“ aus dem Jahre 1946, an dem sich dies besonders gut studieren läßt. Daher soll dieser Text im Vorlesungs-Colloquium Wort für Wort daraufhin interpretiert werden. Zugleich soll an ihm Heideggers philosophische Bestimmung des Wesens des Menschen in ihrer ganzen Radikalität und Fremdartigkeit aufgezeigt werden. Drittens wird die in wesentlichen Teilen darauf aufbauende politische Theorie von Hannah Arendt zumindest punktuell zur Sprache kommen. Die Lehrveranstaltung richtet sich sowohl an Studierende, die allgemein an einer Vertiefung ihrer politiktheoretischen Kenntnisse interessiert sind als auch an diejenigen, die ihre bisher erworbenen Kenntnisse in der Arendt-Forschung erweitern wollen. Kenntnisse in Heidegger sind zwar erwünscht, werden aber nicht vorausgesetzt. Ein Scheinerwerb ist nicht möglich.

Textgrundlage:

Der Text liegt z.Zt. in zwei Ausgaben des Klostermann-Verlags vor: einmal als Einzelausgabe unter dem Titel M. Heidegger, *Über den Humanismus*. 10., ergänzte Auflage 2000 und zum andern als Beitrag in M. Heidegger, *Wegmarken*. 3., durchgesehene Auflage 1996, S. 313 ff. (dort unter der Überschrift *Brief über den »Humanismus«*). Beide Ausgaben sind wort- und seitengleich und enthalten erstmals die Randbemerkungen Heideggers aus seinen Handexemplaren.

Literatur:

Walter Biemel: *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. (rowohlts monographien Bd. 50200). 15. Aufl. Reinbek b. Hamburg 1999 (zuerst 1973).

Byung-Chul Han: *Martin Heidegger. Eine Einführung* (UTB 2069). München 1999.

Klaus Held: *Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers*, in: Christoph Jamme und Karsten Harries (Hrsg), *Martin Heidegger. Kunst - Politik - Technik*. Eingeleitet von Otto Pöggeler. München 1992, S. 319-333

Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München 1994 (jetzt auch als Fischer Taschenbuch Bd. 12990).

Gliederung

Um den Teilnehmern einen Überblick zu vermitteln, habe ich vorab den Heidegger-Text in etwa gleich lange Abschnitte aufgeteilt und dabei versucht, den Inhalt jeweils in Stichworten oder Thesen wiederzugeben. So entstand eine Gliederung *post festum*. Die Gefahr, dabei die gedankliche Abfolge des Originals zu verfehlen, schien mir nicht so groß, da der Heidegger-Text im wesentlichen zirkulär aufgebaut ist und nicht linear. Auch war die Absicht dabei mit im Spiel, nach Möglichkeit in jeder Sitzungsstunde einen solchen Abschnitt zu lesen und zu erörtern. Dies war aus Zeitgründen nicht vollständig realisierbar.

Die folgende Liste mit den Abschnitten „A“ bis „K“ wurde den Teilnehmern der Vorlesung in der ersten Sitzung ausgehändigt.

Die eingeklammerten Ziffern sind die Seitenzahlen in den beiden Ausgaben des *Humanismusbriefts* (s.o. „Textgrundlage“).

- A. Vorrede. Das Handeln, das Denken, das Sprechen (5/313 - 7/315).
- B. Erste Zwischenbemerkung. Erste Frage: Auf welche Weise läßt sich dem Wort „Humanismus“ ein Sinn zurückgeben? „Humanismus“ als Ausdruck modernen Sprachverfalls (7/315 - 11/319).
- C. Zweite Zwischenbemerkung: Humanismus als Umschreibung für das Wesen des Menschen, d.i. „die Menschlichkeit (humanitas) des Menschen“. Die geschichtlich wirksamen Bestimmungen des Humanismus: Römische Antike, Italienische Renaissance, 18. Jahrhundert, Marxismus, Existenzialismus, Christentum (11/319 - 13/321).
- D. Metaphysik als das gemeinsame Merkmal aller Humanismen. Das Defizit der Metaphysik im Hinblick auf das Denken der Humanitas des Menschen (13/321 - 15/323).
- E. Die „metaphysisch gedachte existentia“ versus das „frei gestellte“ Wesen des Menschen. Das „eksistente Wesen des Menschen“ aus der Sicht eines „anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens“. Ein kurzer Blick auf Sartre und den „Existentialismus“ (15/323 - 21/329).
- F. Der Rückgang in die „Ek-sistenz des Menschen“ und das Ungenügen aller Humanismen. „Der Mensch ist der Hirt des Seins“ (21/329 - 23/331).
- G. Die sog. Seinsfrage und „das Vergessen der Wahrheit des Seins“. Im „verborgenen Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins“ ist die Humanitas des Menschen gegründet, nicht im Menschen selbst. „Geschick des Seins“ und „Lichtung des Seins“ (23/331 - 29/337).
- H. Die „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ als „Zeichen der Seinsvergessenheit“. Marx und die Entfremdung des Menschen. Das seinsgeschichtliche Wesen des Kommunismus (29/337 - 33/341).

- I. Wie kann der Mensch „in die Wahrheit des Seins finden“? Können wir auch künftig „auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins bleiben“? Wiederaufnahme der ersten Frage (s.o. 7/315). Neubestimmung des Humanismusbegriffs. Erörterung der Frage, ob und inwieweit es angebracht ist, gegen allen bisherigen „Humanismus“ zu denken (33/341 - 41/349).
- J. Das „In-der-Welt-sein“ ist der „Grundzug der Humanitas des homo humanus“. Das „Wesen der Humanitas“ besteht in der „Ek-sistenz aus deren Zugehörigkeit zum Sein“ (41/349 - 44/352).
- K. Die zweite Frage: muss nicht „Ontologie“ durch „Ethik“ ergänzt werden? „Das Denken...ist weder Ontologie noch Ethik. (...) Das Denken baut am Haus des Seins“. – Die dritte Frage: wie läßt sich das Element von Wagnis in der philosophischen Forschung bewahren? „Weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens“ (44/352 - 56/364).

*

www.brokmeyer.org

Themen- und Zeitplan

Die Vorlesung begann am 19.4.2001 und endete am 12.7.2001. Zwischen der Fünften und Sechsten Stunde gab es eine mehrwöchige Pause.

Die Seitenzahlen im Themenplan beziehen sich auf den danach folgenden Text. Er ist im wesentlichen identisch mit den Vorlagen, die zu Beginn jeder Stunde verteilt wurden. Davon ausgenommen waren die 2., 3. und 6. Stunde, für die es lediglich handschriftliche Notizen gab.

- Erste Stunde: Einführung (S. 5-12)
- Zweite Stunde: (1) Besprechung der Literatur (S. 13, ohne Vorlage)
(2) Zur Entstehungsgeschichte des *Humanismusbriefs*: Die lebensgeschichtliche Situation Heideggers – Seine Begegnung mit Jean Beaufret – Der *Humanismusbrief* als Fortsetzung von Heideggers *Platons Lehre von der Wahrheit* (S. 13, ohne Vorlage)
- Dritte Stunde: Text Abschnitt „A“ (S. 13, ohne Vorlage)
- Vierte Stunde: Text Abschnitte „B“ und „C“ (S.14-16)
- Fünfte Stunde: Text Abschnitte „D“ und „E“ (S. 17 f.)
- Sechste Stunde: (1) Lektüre und Interpretation von Klaus Held: *Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers* (S. 19, ohne Vorlage)
(2) Exkurs: Heideggers politischer Irrtum 1933 (S. 19, ohne Vorlage)
- Siebente Stunde: Text Abschnitt „F“ (S. 20 f.)
- Achte Stunde: Text Abschnitt „G“ (S. 22 f.)
- Neunte Stunde: Text Abschnitt „H“ (S. 24-26)
- Zehnte und letzte Stunde: Teil 1: Bemerkungen zu den drei letzten Textabschnitten „I“, „J“ und „K“ (Seite 26 f.)
Teil 2: Rückblick auf das Vorlesungs-Colloquium über Heideggers *Humanismusbrief* (S. 28 f.)

Erste Stunde: Einführung

- I. Warum befassen wir uns in der Politischen Philosophie mit Heidegger?
- II. Wie gehen wir vor?
- III. Wie finden wir einen Zugang zur Fremdartigkeit des Denkens von Heidegger?

I.

Warum befassen wir uns in der Politischen Philosophie mit Heidegger?

In den vor uns liegenden Wochen beschäftigen wir uns mit einem Text des Philosophen Martin Heidegger. Warum? Ich will versuchen, darauf zu antworten. Ich tue das in sechs Schritten:

1. Ich mache zunächst einen kleinen Umweg, indem ich eine andere Frage stelle. Sie lautet: was verstehen wir unter Politik? Die dafür zuständige Wissenschaftsdisziplin, die Politikwissenschaft, verweist den Fragesteller in der Regel auf solche Vorgänge in der Gesellschaft, die sich um Machterwerb und Machterhalt drehen sowie auf dasjenige soziale Handeln, „das darauf gerichtet ist, gesellschaftliche Konflikte über begehrte Werte und Güter in der Innenpolitik, der Außenpolitik und in den internationalen Beziehungen verbindlich zu regeln“ (Manfred G. Schmidt, Wtb. zur Politik, Stuttgart 1995, S. 729). Wenn man dann noch ergänzend die Auskunft bekommt, dass dies alles sich synchron in drei Dimensionen abspiele – nämlich in der institutionellen, prozessualen und entscheidungsinhaltlichen Dimension – dann hat man eine Definition von Politik, die für das Beobachten und Messen des politischen Prozesses, also für die empirische Forschung, zweifellos hilfreich und praktikabel ist. Aber die Sache hat einen Haken. Gleichgültig, was ich in der Politik beobachte und messe, gleichgültig, in welchem Teilbereich des öffentlichen oder staatlichen Handelns ich meine empirischen Daten erhebe und sammle – im Grunde habe ich doch stets nur das Verhalten der Akteure im Blick, und nicht nur das Verhalten der Akteure, sondern ebenso das der Adressaten („des Wählers“ z.B.). Wenn wir also hören, dass Politik sich dadurch definiert, dass sie „gesellschaftliche Konflikte über begehrte Werte und Güter verbindlich (zu) regeln“ sucht, so ist im Regelungsvorgang implicite, das heißt stillschweigend, immer schon ein bestimmtes Verhalten der daran Beteiligten vorausgesetzt, wobei diese Prämisse in der Regel nicht weiter reflektiert wird. Wenn wir aber nun aus dieser Perspektive danach fragen, warum sich die Beteiligten in allen ihren Handlungen so und nicht anders verhalten, bekommen wir normalerweise zur Antwort: sie verhalten sich so, weil sie bestimmte (und meist antagonistische Interessen) verfolgen. Wenn man aber jetzt weiter fragt: warum lassen sie sich von diesen Interessen leiten oder gar beherrschen? dann bleibt man entweder ohne Antwort oder man wird auf das zurückverwiesen, wonach ursprünglich gefragt war – das menschlich-allzu menschliche

Verhalten. Wir bewegen uns also im Kreis und können auf die Frage nach dem „Warum?“ keine befriedigende Antwort bekommen. Diese Antwort wäre aber nötig, um Aufschluss zu erlangen über das, was Politik ist bzw. was wir unter Politik zu verstehen haben.

2. Müssen wir nun resignieren und die Frage, was Politik sei, auf sich beruhen lassen? Nein, das brauchen wir nicht. Es gibt eine andere Herangehensweise an unsere Frage, eine andere Blickrichtung. Diese Blickrichtung ergibt sich dann, wenn wir unseren Blick nicht auf das Verhalten der Beteiligten fixieren, sondern unsere Aufmerksamkeit auf den Vorgang „Politik“ selbst richten. Dabei kommt es darauf an, sich von der Vorstellung zu lösen, einen *Begriff* von Politik bilden zu müssen! Sondern worauf es ankommt, ist, die Sache selbst zum Sprechen zu bringen. Das „Phänomen“ beschreiben, benennen. Dies ist eine Angelegenheit der Phänomenologie, d.h. einer bestimmten philosophischen Sichtweise. Und genau diese Sichtweise finden wir bei in der Politischen Philosophie.
3. Unter den politischen Denkern des 20. Jahrhunderts ist es vor allem Hannah Arendt, die unsere Frage, was unter Politik zu verstehen sei, auf diese ganz und gar andere Weise, als es die zuständige Wissenschaft gewöhnlich tut, zu beantworten sucht. „Die Sache selbst zum Sprechen bringen“ – so könnte man ihr ganzes Bemühen benennen. Alle ihre Schriften und Reden haben im Grund nur ein einziges Thema – die Politik und das Politische aus phänomenologischer Sicht zu umschreiben und zu bestimmen. Ich gebe Ihnen dazu folgendes Beispiel. – In den fünfziger Jahren befasste sich Hannah Arendt mit einem Projekt, das direkt unserer Frage gewidmet war, nämlich „was Politik eigentlich ist und mit welchen Grundbedingungen menschlichen Daseins das Politische zu tun hat“ (H.A. an Klaus Piper, 27. April 1956, zit. nach: Hannah Arendt, Was ist Politik?, S. 137). Das Buchprojekt blieb unvollendet; was an Entwürfen und einschlägigen Aufzeichnungen dazu vorhanden ist, wurde 1993 im Piper-Verlag unter ihrem Namen und unter dem Titel „Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass“ veröffentlicht. In diesen Aufzeichnungen findet sich nun eine Passage, die ich Ihnen vorlesen möchte:

„...Politik hat es, streng genommen, nicht so sehr mit den Menschen als mit der zwischen ihnen entstehenden und sie überdauernden Welt zu tun; in dem Ausmaß, in dem sie zerstörerisch wird und Weltuntergänge veranlaßt, zerstört und vernichtet sie sich selbst. Anders gewendet: Je mehr Völker es in der Welt gibt, die miteinander in dieser und anderer Verbindung stehen, desto mehr Welt wird sich zwischen ihnen bilden und desto größer und reicher wird die Welt sein. Je mehr Standpunkte es in einem Volke gibt, von denen die gleiche, Alle gleichermaßen behausende und Allen gleichermaßen vorliegende Welt gesichtet werden kann, desto bedeutender und weltoffener wird die Nation sein. Sollte umgekehrt es sich je ereignen, dass durch eine ungeheure Katastrophe nur ein Volk auf der Erde übrig bleiben würde, und sollte es in diesem Volk dahin kommen, dass Alle alles aus der gleichen Perspektive sehen und verstehen und in voller Einmütigkeit miteinander leben, so würde die Welt im geschichtlich-politischen Sinne an ihr Ende gekommen sein und die auf der Erde verbliebenen weltlosen Menschen mit uns kaum mehr gemein haben als jene beziehungs- und weltlos dahinvegetierenden Volksstämme, welche die europäische Menschheit bei ihrer Entdeckung neuer Kontinente mit vorfand und die sie entweder der Menschenwelt zurückgewann oder ausrottete, ohne sich überhaupt bewusst zu werden, dass dies auch Menschen waren. Menschen im eigentlichen Sinne kann es,

mit anderen Worten, nur geben, wo es Welt gibt, und Welt im eigentlichen Sinne kann es nur geben, wo die Pluralität des Menschengeschlechtes mehr ist als die einfache Multiplikation von Exemplaren einer Gattung“ (Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, S. 105 f.).

4. Ein paar Worte zur Erläuterung. Was an diesen Ausführungen Arendts ins Auge fällt, ist genau das, was ich vorhin als die phänomenologische Herangehensweise bezeichnet habe. Deutlich wird das an dem Gebrauch, den die Autorin von einem Begriffspaar macht, das für ihr Verständnis von Politik offensichtlich von entscheidender Bedeutung ist. Es ist das Begriffspaar „Welt“ bzw. „Weltlosigkeit“ auf der einen Seite und „Menschen“ bzw. „Menschheit“ und „Menschengeschlecht“ auf der anderen Seite. Die Passage beginnt mit dem Satz, ich darf noch einmal wiederholen: „...Politik hat es, streng genommen, nicht so sehr mit den Menschen als mit der zwischen ihnen entstehenden und sie überdauernden Welt zu tun...“ Wenn wir diesen Satz wörtlich verstehen, so kommt es demnach im Raum des öffentlichen Handelns, im Raum des Politischen nicht darauf an, ob und was die Beteiligten (die „Akteure“ und „Adressaten“ von Politik) dort wollen und tun, sondern auf das, was – im längeren oder kürzeren Verlauf ihres Wollens und Tuns – „zwischen ihnen“ entsteht und was Arendt eigenartigerweise „Welt“ nennt. Von der Art und Weise, wie diese „Welt“ sich zu bilden vermag, hängt es nicht nur ab, wie die Menschen sind, – nein, die Weltbildung selbst ist offenbar eine Grundbedingung – wahrscheinlich sogar die Grundbedingung schlechthin – für die Menschlichkeit des Menschen, also für das, was, wörtlich verstanden, den „Humanismus“ des humanen Wesens, d.h. des Menschen ausmacht. Und umgekehrt: dort, wo das „Zwischen“ zwischen den Menschen, also ihr Weltbezug, beschädigt oder gar vernichtet wird, geht es mit der Menschlichkeit des Menschen bergab und wir müssen dann mit Arendt von „weltlosen Menschen“ sprechen. Die beiden einander entgegengesetzten Tendenzen faßt unsere Autorin daher am Ende der zitierten Passage wie folgt zusammen, ich darf auch das hier noch einmal wiederholen: „...Menschen im eigentlichen Sinne kann es... nur geben, wo es Welt gibt, und Welt im eigentlichen Sinne kann es nur geben, wo die Pluralität des Menschengeschlechtes mehr ist als die einfache Multiplikation von Exemplaren einer Gattung.“
5. Das Arendt'sche Nachdenken über die Frage, was Politik sei, ist nun aber kein Nachdenken *sui generis*, sondern geht von demjenigen Denken in der Moderne aus, das mit dem Namen Martin Heideggers verknüpft ist. Nach meiner Überzeugung können wir Hannah Arendts Antwort auf jene Frage adäquat nur mit Heidegger verstehen lernen (und, in einigen wichtigen Aspekten, zusätzlich mit Jaspers). Nicht etwa nur am Rande, nein, gerade in den Grundkategorien des Arendtschen Projekts lassen sich zentrale Denkmotive Martin Heideggers, ihres ersten philosophischen Lehrers, wieder auffinden – freilich, und das ist natürlich ebenso wichtig, in veränderter Gestalt. Aber, um bei unserem Beispiel zu bleiben, der Begriff „Welt“ bzw. der Gegenbegriff der „Weltlosigkeit“ hat exakt die Bedeutung, die Heidegger ihm gegeben hat (in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* und anderswo).

6. Wenn es also so steht, dass Arendt als Schülerin Heideggers ihr Politikverständnis in zentralen Punkten im Anschluss an Heideggers Denken formuliert, dann können wir sie und ihr ganzes Projekt besser verstehen, wenn wir die Heideggerschen Grundpositionen ernsthaft in unsere Analyse dessen, was Hannah Arendt wollte, einbeziehen. Dies ist der Grund, warum ich in dieser Vorlesung den Versuch unternemen will, den sog. *Humanismusbrief* von Heidegger vorzustellen und zu interpretieren. Dieser Text eignet sich für unsere Zwecke in besonderer Weise, stellt er doch eine Art Programmschrift dar, anhand derer der Leser eine allgemeine Einführung in das Denken Heideggers bekommt. (Auf die bekannten Schwierigkeiten mit diesem Denken komme ich gleich noch einmal zurück.) Im Humanismusbrief geht es dem Autor zentral um die Frage, „wie die Menschlichkeit des Menschen zu denken ist“ (Walter Biemel, *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 15. Aufl. Reinbek b. Hamburg 1999, S. 98) – und diese Thematik können wir ohne weiteres als Brücke zwischen Philosophie (Heidegger) und Politik (Arendt) ansehen.

Anders gesagt: um zu einer neuen Politischen Philosophie vorzudringen, müssen wir uns die Perspektiven aneignen, die dem Denken Martin Heideggers zugrundeliegen. Das heißt nicht: irgendwelche Inhalte gläubig übernehmen, sondern die wesentlichen Fragen Heideggers sollten eine bestimmte, eine ungewohnte, eine neuartige Fragehaltung bei uns selbst erzeugen, eine Fragehaltung, mit der wir in der Theorie weiterarbeiten können.

II.

Wie gehen wir vor?

- Martin Heideggers *Humanismusbrief* wird Absatz für Absatz (bei Bedarf auch Satz für Satz) gemeinsam gelesen. In den ersten ca. 60 Minuten jeder Sitzung referiert der Dozent über den Inhalt des jeweils vorgesehenen Abschnitts (s.o. S. 2 f. mit der **Gliederung** des Textes).
- Danach sollen Verständnis- und Informationsfragen der Teilnehmer sowie Probleme der Interpretation – einschließlich der möglichen Verknüpfungen mit der Arendt'schen Politik – diskutiert werden.
- Um die Kommunikation zu vereinfachen, sollen die Teilnehmer den Text zu jeder Sitzung mitbringen. Der jeweilige Abschnitt sollte zuvor bereits bekannt sein.

III.

Wie finden wir einen Zugang zur Fremdartigkeit des Denkens von Heidegger?

Heidegger gilt als schwer verständlich. Seine Sprache sei oft dunkel, und was er inhaltlich sage, habe doch oft den Anschein des Irrationalen. Diese weit verbreitete Meinung ist zwar ein Vorurteil, aber sie hat auch ein Moment von Wahrheit. Das Wahrheitsmoment hängt damit zusammen, dass Heideggers Philosophie in der Tat keine „Philosophie“ im landläufigen Sinn ist. Sie liegt quer zu all dem, was wir innerhalb und außerhalb des Universitätsbetriebs als „Philosophie“ zu bezeichnen gewohnt sind. So wird man bei Heidegger vergeblich nach einem „System“ suchen. Es gibt bei ihm keinen logischen Aufbau des Ganzen. Die überlieferten Texte bilden zwar ein Ganzes, aber dieses Ganze kennt keine stringente Gliederung nach Funktionen oder einzelnen Themenbereichen.

Aber das für uns Ungewohnte hat einen eigenen Sinn. Er wird verdeutlicht in dem Leitspruch, den Heidegger am Ende seines Lebens für die Gesamtausgabe seiner Texte ausgewählt hat. Er lautet:

„Wege, nicht Werke“.

Wir haben es mit einer völlig anderen Herangehensweise an philosophische Fragen zu tun als wir sie gewohnt sind. Wer anfängt, Heidegger zu lesen, betritt ein ihm total fremdes Terrain. Wir tun daher gut daran, diese Fremdartigkeit nicht auf den uns bekannten Leisten zu spannen (wie es, leider, Viele tun) und damit das Inhaltliche zu verfehlen, sondern umgekehrt das Fremde als das auf uns wirken zu lassen, was es ist: etwas Unbekannt-Neues, das jedoch seinerseits eine innere Struktur aufweist, die es nach und nach zu entdecken gilt – um so überhaupt erst in den Bereich des Verstehens dessen zu gelangen, was zunächst so schwer und unverständlich geklungen hat.

[Nebenbei bemerkt: dass damit auch die uns bekannten und seit langem gewohnten Fachgrenzen überschritten oder sagen wir besser: unterlaufen werden, liegt auf der Hand. „Philosophie ist eine Forschung, die allen Wissenschaften zugrunde liegt und in allen Wissenschaften ›lebendig‹ ist“ – wenn überhaupt diese Feststellung Heideggers Geltung beanspruchen darf, dann sicherlich für sein eigenes Denken und dessen Wirkungen (das Zitat findet sich in der Vorlesung „Die Grundbegriffe der antiken Philosophie“ vom Sommersemester 1926, in: Gesamtausgabe Bd. 22, Frankfurt/M. 1993, S. 3)].

Um die *prima facie* verborgene Grundstruktur von Heideggers Denken für uns zugänglich zu machen, verweise ich auf ein Bild, das der koreanische Heidegger-Forscher *Byung-Chul Han* im gleichen Zusammenhang als Metapher verwendet. Im Vorwort zu seinem Einführungsband (*Martin Heidegger. Eine Einführung*. UTB 2069, München 1999, hier S. 7-9) zitiert er Roland Barthes, den 1980 verstorbenen Literaturwissenschaftler und Vertreter des französischen Strukturalismus, mit folgenden, auf die japanische Hauptstadt Tokio sich beziehenden Sätzen (aus Barthes' Buch *Das Reich der Zeichen*, Frankfurt/M. 1981):

„Die größte Stadt der Welt besitzt praktisch keine Klassifizierung: die Räume, aus denen sie besteht, sind namenlos. Die Unschärfe in der Bestimmung der Wohnung erscheint solchen

(wie uns) unbequem, die sich an die Festlegung gewöhnt haben, das Praktische sei stets das Rationalste (...). Tokio erinnert uns indessen daran, dass das Rationale lediglich ein System unter vielen ist.“

B.-C. Han bekräftigt dies, indem er darauf hinweist, dass Tokios Strassen in der Tat keinen Namen haben; und ergänzend fügt er hinzu, dass „diese Namenlosigkeit oder systematische Unschärfe“ (S. 7) für den fremden Besucher einigermaßen ungewohnt und beschwerlich sei. Und dieses Fehlen einer systematischen Ordnung lasse sich nun ohne weiteres auf Heideggers Diskurs übertragen: dessen Ähnlichkeit mit jener fernöstlichen Stadt bestehe unter anderem darin, dass man „sich (darin) nur schwer zurechtfinden“ (ebd.) könne. Die „Heidegger-Stadt“ sei unübersichtlich, sie sei „ein Dickicht ungewohnter Begriffe und Neologismen“ (S. 8) und der Besucher bzw. Leser benötige immer wieder neue Orientierungsskizzen – die er natürlich nicht, wie wir hinzufügen dürfen, aus seinem gewohnten Kartenmaterial herausholen darf, sondern sie nur dann mit Erfolg anfertigen kann, wenn er sich auf die zugrundeliegende „systematische Unschärfe“ wirklich einlässt.

Diesem metaphorischen Vergleich ist, so meine ich, in vollem Umfang zuzustimmen. Der Vergleich geht jedoch in einem Punkt weiter und dieser Punkt scheint mir das Wesentliche zu sein. Jene fernöstliche Stadt habe, so B.-C. Han, wie andere Städte ein Zentrum, aber dieses Zentrum unterscheide sich grundlegend von den Zentren der in der abendländischen Tradition gewachsenen Städte, und zwar hinsichtlich seiner Organisation. Zugleich ähnele es „auf verblüffende Weise dem (Zentrum) des Heideggerschen Diskurses (S. 8). Unter Hinweis darauf, dass die Stadt abendländischer Tradition „konzentrisch“ angelegt sei, läßt unser Verfasser erneut Roland Barthes zu Wort kommen:

„In Übereinstimmung mit der Grundströmung westlicher Metaphysik, für die das Zentrum der Ort der Wahrheit ist, sind darüber hinaus jedoch die Zentren unserer Städte durch *Fülle* gekennzeichnet: An diesem ausgezeichneten Ort sammeln und verdichten sich sämtliche Werte der Zivilisation (...)“.

Es ist klar, was Barthes damit meint. Das Zentrum der abendländisch-metaphysischen Stadt ist dadurch gekennzeichnet, dass sich dort politisch-weltliche, geistliche und oft auch ökonomische Macht in großen Bauten repräsentiert – mithin durch eine eigenartige *Fülle*. Nicht so jene fernöstliche Stadt, die im Gegenteil von *Leere* gekennzeichnet ist, wie Barthes ausführt:

„Die Stadt, von der ich spreche (...), offenbart ein kostbares Paradox: sie besitzt durchaus ein Zentrum, aber dieses Zentrum ist leer. Die ganze Stadt kreist um einen verbotenen und zugleich indifferenten Ort, einen hinter Grün verborgenen, von Wassergräben geschützten Wohnsitz, den ein Kaiser bewohnt, welchen man nie zu Gesicht bekommt, also buchstäblich ein Unbekannter. Tag für Tag umkreisen die Taxis (...) diesen Kreis, dessen niedrige Mauer – sichtbare Gestalt des Unsichtbaren – das heilige >Nichts< verbirgt“.

Der Gegensatz von „Fülle“ und „Leere“ scheint mir für eine adäquate Heidegger-Rezeption von entscheidender Bedeutung zu sein. Auch das Zentrum der „Heidegger-Stadt“ ist nämlich leer und zwar exakt in dem Sinne, wie Barthes das Zentrum Tokios beschreibt: nämlich nicht „leer“, weil dort nichts vorhanden ist, sondern umgekehrt: die „leere Mitte“ (nach B.-C. Han ein Ausdruck Heideggers) ist tatsächlich „Mitte“, von der aus alles, im Denken wie im Leben, seine Strahlkraft erhält – aber sie ist und bleibt unzugänglich, das heißt unbekannt für uns, also leer und nicht sagbar und

insofern das „heilige Nichts“. Und zu Recht betont Han, dass Heideggers Denken unermüdlich, durch alle Entwicklungen und „Kehren“ hindurch, darauf abzielt, dieser „leeren Mitte“ im Denken selbst gerecht zu werden. Daher die „systematische Unschärfe“, daher die vielen „Wege“ und „Umwege“, die dieses Denken zu gehen gezwungen war.

Beides, die „systematische Unschärfe“ wie die „leere Mitte“, wird uns auch in unserer Lektüre des Humanismusbriefes begegnen. Indem wir uns daran erinnern, worin der aufschließende Sinn dieser Metaphern besteht, wird uns der Zugang zum Text erleichtert werden. Das gilt im übrigen für alle Heidegger-Texte. So wie die „niedrige Mauer“ um den Wohnsitz des Kaisers als „sichtbare Gestalt des Unsichtbaren“ fungiert, so geht es im Denken Heideggers darum, in einem nach vorne offenen und unabschließbaren Prozess die potentiellen sichtbaren Figurationen der „leeren Mitte“ zu erfassen und, wenn möglich, zur Sprache zu bringen.

Zwei Zusatzbemerkungen:

- Dass wir von einer Affinität zwischen Heidegger und dem altchinesischen bzw. altjapanischen Denken sprechen können, ist in der Forschung unumstritten. Die Frage ist nur, wie weit die Affinitäten gehen. Aus mehreren Gründen können wir dieses Thema hier nicht weiter vertiefen.
- Sind die beiden Metaphern von der „systematischen Unschärfe“ und der „leeren Mitte“ auch auf das politische Denken Hannah Arendts anwendbar? Im Fall der fehlenden Systematik läßt sich die Frage ohne weiteres bejahen. Wie bei ihrem philosophischen Lehrer können wir auch bei Arendt nicht von einem „Diskurs“ im strengen Sinn sprechen, vielmehr haben wir es auch bei ihr mit einem lockeren Gefüge von Denkmotiven zu tun, die sich erst bei näherer Betrachtung zu einem Zusammenhang zusammenschließen. Es gibt bei Arendt kein „System“! Schwieriger wird es allerdings mit der zweiten Frage, obwohl ich glaube, dass wir sie nicht von vornherein verneinen dürfen. Zweifellos existiert auch in ihrem Denken des Politischen eine „leere Mitte“ im obigen Sinn. Meine These würde dann lauten: wir bewegen uns ständig im Raum des Politischen, aber das Zentrum dieses Raums ist „leer“, weil unsichtbar. Welche theoretischen Folgen das für ein mögliches neues Politikverständnis hätte, steht freilich auf einem anderen Blatt.

Zweite Stunde

(1) Besprechung der Literatur (s.o. S. 1)

(2) Zur Entstehungsgeschichte des *Humanismusbriefs*:

Die lebensgeschichtliche Situation Heideggers – Seine Begegnung mit Jean Beaufret – Der *Humanismusbrief* als Fortsetzung von Heideggers *Platons Lehre von der Wahrheit*

Dritte Stunde

Humanismusbrief **Abschnitt „A“**, Seite 5/313 - 7/315: Vorrede. Das Handeln, das Denken, das Sprechen.

Vierte Stunde

(1) Humanismusbrief **Abschnitt „B“**, Seite 7/315-11/319:

Erste Zwischenbemerkung. Erste Frage: Auf welche Weise läßt sich dem Wort „Humanismus“ ein Sinn zurückgeben? „Humanismus“ als Ausdruck modernen Sprachverfalls.

- Beaufrets erste Frage: „Comment redonner un sens au mot »Humanisme« ?“ (S. 7) wird dreissig Seiten später von Heidegger wie folgt übersetzt: „Auf welche Weise lässt sich dem Wort »Humanismus« ein Sinn zurückgeben?“ (36). -
- Alle -ismen zeigen einen Verlust an. Das Denken als „das Denken des Seins“ (8) benötigt keine „...ismen“. Der Bedarf ist dennoch da, weil das Denken nicht mehr in „seinem Element“ sich befindet. Ersatz wird gefunden in dem einen oder anderen „ismus“, der dann „öffentlich“ wird. Hinweis auf SuZ, §§ 27 und 35 (9 f.). Da jeder „ismus“ ein *sprachlicher* Ausdruck ist, sagt er uns auch etwas über den Status der Sprache, sobald das Denken nicht mehr in seinem Element ist: aus der „Offenheit des Seienden“ wird die „Vergegenständlichung von allem“ (9) in der Dimension der Öffentlichkeit, und *Sprache* verwandelt sich in bloße Vermittlung, das heißt in das bloße „Vermitteln der Verkehrswege, auf denen sich die Vergegenständlichung als die gleichförmige Zugänglichkeit von Allem für Alle unter Mißachtung jeder Grenze ausbreitet“ (9). [Definition von Öffentlichkeit! jedoch nicht abstrakt-allgemein, sondern auf die moderne Entstellung des Offenen gemünzt.] Die notwendige Folge: „Sprachverfall“, d.h. *Sprache* „fällt aus ihrem Element heraus“ (10), sie wird zu einem „Instrument der Herrschaft über das Seiende“ (10).

Zur Verdeutlichung die folgende schematische Darstellung:

	Element	→→→→→	Verlust des Elements („Fisch auf dem Trocknen“)
Denken	»Sein« (8)	} Offenheit des Seienden (9)	Technik des Erklärens aus obersten Ursachen (9)
Sprache	Haus des Seins (5 u. 10)		Vermittlung der Verkehrswege (9) Instrument der Herrschaft über das Seiende (10)
			} »Öffentlichkeit« als unbedingte Vergegenständlichung von allem (9) (vgl. SuZ §§ 27 und 35)

(2) Humanismusbrief **Abschnitt „C“**, Seite 11/319 - 13/321:

Zweite Zwischenbemerkung. Humanismus als Umschreibung für das Wesen des Menschen, d.i. „die Menschlichkeit (humanitas) des Menschen“ (11). Die geschichtlich wirksamen Bestimmungen des Humanismus: Römische Antike, Italienische Renaissance, 18. Jahrhundert, Marxismus, Existenzialismus, Christentum.

- Im Wort Humanismus steckt also der moderne Sprachverfall. Dennoch ist im selben Wort ein anderes Anliegen verborgen. In ihm liegt „eine Bemühung um den Menschen“ (11) – nämlich das „Sinnen und Sorgen, dass der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, »inhuman«, das heißt außerhalb seines Wesens“ (ebd.).
- Also gilt es zu fragen: *was ist das Wesen des Menschen?* Der Autor geht zunächst in die Geschichte zurück und betrachtet kurz die historisch wirksamen Bestimmungen des Humanismus (11-13). Das Ergebnis ist negativ, wie im nun folgenden Abschnitt „D“ gezeigt wird.

Fünfte Stunde

(1) Humanismusbrief **Abschnitt „D“**, Seite 13/321-15/323:

Metaphysik als das gemeinsame Merkmal aller Humanismen. Das Defizit der Metaphysik im Hinblick auf das Denken der *humanitas* des Menschen.

- Alle geschichtlich wirksam gewordenen Arten von Humanismus beantworten die Frage nach der Wesensbestimmung des Menschen prinzipiell jeweils „aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen“ (ÜH 13). Genau darin wird jedoch der Sinn der Frage verfehlt. Er wird verfehlt, weil die Antwort aus der Metaphysik stammt. Der Fehler besteht darin, dass im Fragen und im Antworten die Auslegung eines Seienden wie selbstverständlich immer schon vorausgesetzt wird. Im Setzen dieser Voraussetzungen (Natur, Geschichte usw.)

bleibt nämlich eine Vorfrage ungestellt: die Frage nach dem Sein, genauer: nach der Wahrheit des Seins, genauer: die Frage „nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen“ (ebd.) – und nicht umgekehrt! So zu fragen, ist unbekannt und bleibt für den, der auf den gewohnten Denkbahnen wandelt, unverständlich.

- Der grundsätzliche Mangel aller bisherigen Formen des Humanismus ist also ein Resultat metaphysischen Denkens, genauer: metaphysischen Vorstellens. Was aber heißt Metaphysik? Es heißt „...über das Seiende hinaus denken, danach, was Seiendes zum Seienden macht. Dieses Denken ist im Philosophieren des Aristoteles erstmals und geradezu vorbildlich für die Späteren verwirklicht worden. Das Fragen nach dem Seienden **als** Seienden ist das Leitmotiv der Metaphysik. In diesem Fragen finden wir zugleich als mögliche Antwort das Herausstellen des höchsten Seienden, also Gottes...“ (BIEMEL 101). Was hierbei außer Betracht bleibt, ist das Sein als solches. Heidegger: „Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so auch das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht das Sein als solches, denkt nicht den Unterschied beider“ (ÜH 14).
- Zur Wesensbestimmung des Menschen zurückkehrend, macht Heidegger an ihr das Defizit der Metaphysik mit folgendem Argument deutlich. Die uns allen so geläufige Bestimmung des Menschen als *zoon logon échon*, als *animal rationale*, spricht vom „Lebewesen“ (*zoon*) bzw. vom „Tier“ (*animal*) so, wie wenn das der zentrale Aspekt wäre, unter dem wir das Menschenwesen überhaupt erst sehen können. Dasjenige, wonach gefragt wird, wäre aus dieser Sicht dasjenige, was das „Mensch“ genannte Seiende zum Seienden macht. In der Tat ist das die Frage der Metaphysik seit Platon und Aristoteles. Die Abgrenzung gegen Stein, Pflanze und Tier (und Gott oder die Götter) ist dann zwar sehr wirkungsvoll, aber doch nur ein Notbehelf. Denn „die Metaphysik denkt den Menschen von der *animalitas* her“ (ÜH 15) und nicht dort-hin, worauf es ankommt: „zu seiner *humanitas* hin“ (ebd.).

(2) Humanismusbrief **Abschnitt „E“**, Seite 15/323 - 21/329:

Die „metaphysisch gedachte existentia“ (17) versus das „frei gestellte“ (18) Wesen des Menschen. Das „eksistente Wesen des Menschen“ (19) aus der Sicht eines „anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens“ (19). Ein kurzer Blick auf Sartre und den „Existentialismus“ (20 f.).

- Wenn wir nun aufhören, danach zu fragen, was das sei, was das Menschliche als Seiendes zum Seienden macht, dann stehen wir zunächst mit leeren Händen da. Wir haben kein Wissen davon, was uns bevorsteht. Denn nunmehr gilt es, die Suche danach aufzunehmen, wie das Andere des Seienden, das Sein selbst, zu denken sei. „Das Sein selbst ist für Heidegger nie und nimmer gegenständlich faßbar, weil es nichts Gegenständliches ist. Es ist kein Seiendes, sondern soll uns begreifbar machen, wie Seiendes überhaupt zugänglich wird“ (BIEMEL 103 f.). Wie soll das möglich sein?

- Wenn die Sprache das „Haus“ des Seins ist, wie wir am Anfang des Humanismusbriefs gelesen haben, dann kommt alles darauf an, dass die Bewohner des Hauses sich vom Sein an-sprechen lassen. Gelingt ihnen das – und mag das auch nur ansatzweise geschehen – dann öffnet sich ihnen das Seiende (sofern es ihnen zuvor verschlossen war) und sie selber fangen an, in der „Lichtung des Seins“ (ÜH 15 und danach öfters) zu stehen. Der Ort, an dem diese Lichtung stattfindet, ist das Dasein der Menschen, ihre Ek-sistenz. Heidegger: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein“ (ÜH 15 f.).
- Ek-sistenz heißt hier soviel wie „das Hinaus-stehen in die Lichtung im Sinne der Offenheit, die nicht vom Menschen geschaffen oder bewirkt ist und gleichwohl alles Schaffen und Wirken trägt“ (BIEMEL 105).
- „Der Mensch west so, dass er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten *existentia* verschieden bleibt“ (ÜH 17, Hervorh. von mir, P.B.).
- Um das „eksistente Wesen des Menschen“ (ÜH 19) sprachlich zu fassen, müssen wir uns davor hüten, dabei irgendetwas „Personhaftes“ oder „Gegenständliches“ (was beides dann dem „Subjekt“ gegenübersteht) einzubeziehen (vgl. ÜH 19). Nur so kann Heidegger davon sprechen, dass wir es beim Menschen mit einem „frei gestellten“ (ÜH 18) Lebewesen zu tun haben. Im Denken (und im Handeln!) könnten wir dann damit beginnen, „die Subjektivität“ zu verlassen (ÜH 19) und etwas Neues anzufangen. Wir wären frei dafür, uns entweder vom Sein „an-sprechen“ zu lassen oder aber in die alte Metaphysik zurückzufallen.

Sechste Stunde

(1) Lektüre und Interpretation von Klaus Held: *Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers*, in: Christoph Jamme und Karsten Harries (Hrsg), Martin Heidegger. Kunst - Politik - Technik. Eingeleitet von Otto Pöggeler. München 1992, S. 319-333

Dass ich an dieser Stelle den Text von Klaus Held einbringe, geschieht aus folgenden Gründen:

- Nach der mehrwöchigen Pause seit der letzten Stunde scheint mir ein zweiter „Einstieg in Heidegger“ angebracht zu sein.
- Der Text ist explizit „zur Einführung für Laien bestimmt“. Diese selbstgestellte Aufgabe hat der Autor glänzend gelöst. Er gibt eine allgemeine Einführung in das Philosophieren Heideggers, aber nicht i.S. eines abstrakten Überblicks, sondern anhand einer exemplarischen und aktuellen Frage – der „Zerstörung unserer Umwelt durch die industrielle Technik“ (319). Dabei vermag er auf mustergültige Weise „etwas vom Geist des Heideggerschen Philosophierens

lebendig zu vergegenwärtigen“ (ebd.).

- Klaus Held vermittelt dem Leser zugleich eine Vorstellung davon, was in Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* inhaltlich vor sich geht.
- Schließlich ist der Text aber auch hilfreich für das Verständnis der nunmehr folgenden Abschnitte des *Humanismusbriefts* – vielleicht der wichtigste Grund.

(2) Exkurs: Heideggers politischer Irrtum 1933

Dieses Thema wird hier als Ergänzung zur Biographie Heideggers (siehe oben Zweite Stunde, S. 13) eingefügt.

Siebente Stunde

Humanismusbrief, **Abschnitt „F“**, Seite 21/329 - 23/331:

Der Rückgang in die „Ek-sistenz des Menschen“ und das Ungenügen aller Humanismen. „Der Mensch ist der Hirt des Seins“.

- Die Wesensbestimmung des Menschen im bisherigen Humanismus ist unzureichend und führt in die Irre, weil sie sich damit begnügt, danach zu fragen, was den Menschen als Seiendes zum Seienden macht. [Dies i.w. der Inhalt von Abschnitt „E“, Humanismusbrief S. 15-21.] So zu fragen, ist im Rahmen der Subjekt-Objekt-Polarität (vgl. Held) durchaus sinnvoll. So zu fragen, ist aber auch bis heute tief in unsere Denkgewohnheiten eingelassen. So tief, dass wir nicht einmal mehr das Defizit bemerken, welches darin besteht, dass die Frage nach dem Sein als solchem ungestellt bleibt. Wir haben es mit einer Altlast der bisherigen Metaphysik zu tun.
- Altlasten werden normalerweise über Bord geworfen. Diese - mühevolle und aufreibende - Aufgabe stand im 19. Jahrhundert auf der Tagesordnung und bedurfte solcher Herkules-Geister wie Marx, Nietzsche und Kierkegaard (so Hannah Arendt in „Tradition und die Neuzeit“). Die Trennung von der Altlast scheint indessen nicht vollständig gelungen zu sein.
- Heidegger empfiehlt einen anderen Umgang mit der metaphysischen Altlast. Er schlägt vor, sie zu unterlaufen und ineins damit die Frage nach dem Wesen des Menschen anders zu stellen und zwar in der Perspektive eines „die Subjektivität verlassenden Denkens“ (ÜH 19). Dies aber nicht ortlos (u-topisch) – was ja nur auf eine Neuauflage der Subjekt-Objekt-Polarität in anderer Gestalt hinausliefere – sondern mit der Blickrichtung in das Sein des Seienden, d.h. mit einer Blickrichtung, die in den verschiedenen Epochen der Denkgeschichte ja nie gänzlich verschwunden war (vor allem bei den frühen Griechen nicht).
- Indem wir etwas freilegen, was bisher mehr oder weniger verdeckt war, gehen wir in es zurück. Dies ist nach Heidegger die „Ek-sistenz“ des Menschen. Mit diesem Rückgang öffnet er uns eine Tür, die wir bisher übersehen haben. Mir scheint, dass im heutigen Abschnitt „F“ des Humanismusbrieftes genau dieses Moment des Tür-öffnens passiert. Was dahinter sichtbar wird, ist ein rundum

andersartiger „Humanismus“. Seine Grundbestimmung ist das berühmte Wort vom Menschen als dem „Hirt des Seins“. Dazu die folgende grafische Darstellung:

Achte Stunde

Humanismusbrief, **Abschnitt „G“**, Seite 23/331 - 29/337:

Die sog. Seinsfrage und „das Vergessen der Wahrheit des Seins“ (24). Im „verborgenen Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins“ (25) ist die Humanitas des Menschen gegründet, nicht im Menschen selbst. „Geschick des Seins“ (27) und „Lichtung des Seins“ (28).

Vorbemerkung

Die für die heutige Sitzung vorgesehenen Lese-Abschnitte „G“ (S. 23-29 bzw. 331-337) und „H“ (S. 29-33 bzw. 337-341) umkreisen, wenn ich richtig sehe, ein gemeinsames Thema. Wir könnten beide Abschnitte deshalb zusammenfassen. Allerdings ist die Reichhaltigkeit der im Text angesprochenen Aspekte und Perspektiven außerordentlich groß. Daher habe ich zunächst nur für den Abschnitt „G“ versucht, die wichtigsten gedanklichen Schritte in Form einer **Stichwortliste** nachzuvollziehen – in der Hoffnung, dass unsere Lektüre und Diskussion auf diese Weise erleichtert wird.

Das gemeinsame Thema können wir wie folgt umschreiben. Nachdem Heidegger mit dem „ek-sistenten Wesen des Menschen“ den Sachverhalt, um den sich der ganze Humanismusbrief dreht, erreicht hat (vor allem in Abschnitt „F“), kommt er notwendig auf die Frage, ob – und wenn ja, in welchen geschichtlichen Gestalten – jene „Ek-sistenz des Menschen“ sichtbar und erfahrbar wird oder geworden ist (vor allem unter dem Gesichtspunkt der Herrschaft der Metaphysik). Es kann sich ja schließlich nicht um ein bloßes Hirngespinnst handeln. Also ist es die **Frage nach der Geschichte**, die nunmehr ansteht, oder genauer: die Frage nach der Geschichtlichkeit der Menschlichkeit des Menschen und ihrer Bestimmung..

Dabei sollten wir jedoch – vorgängig – sehr genau ins Auge fassen, welchen Geschichtsbegriff Heidegger dabei unterlegt. Er spricht sich darüber klar und verständlich aus, etwa in folgenden Sätzen unseres Lese-Abschnittes „G“: „Es gibt, anfänglicher gedacht, die *Geschichte des Seins*, in die das Denken als Andenken dieser Geschichte, von ihr selbst ereignet, gehört. Das *Andenken* unterscheidet sich wesentlich von dem nachträglichen Vergegenwärtigen der Geschichte im Sinne des vergangenen Vergehens. *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“ (S. 27/335, Hervorh. von mir, PB).

Ergänzend dazu eine Stelle aus dem Jahr 1950: „Im Geschick des Seins gibt es nie ein bloßes Nacheinander: jetzt Gestell, dann Welt und Ding, sondern jeweils Vorbeigang und Gleichzeitigkeit des Frühen und Späten“ (Ein Brief an einen jungen Studenten [Nachwort zu

„Das Ding“, in: MH, Vorträge und Aufsätze. Stuttgart 8. Aufl. 1997, S. 177).

Zusatz: unter den Historikern der Gegenwart ist es vor allem Reinhart Koselleck, der sich den H.schen Geschichtsbegriff zu eigen gemacht hat. Vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt/M. 1979 und Ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/M. 2000.

Abschnitt „G“: Zur Seinsfrage und zur Seinsvergessenheit (S. 23/331-29/337)

- Nähe und Ferne (23/331)
- Im metaphysischen Vorstellen bleibt die Lichtung des Seins verborgen (23f./331 f.)
- Sein und Ek-sistenz – Nähe und Ferne (24/332)
- Der „Andrang des Seienden“ und das Vergessen der Wahrheit des Seins (24 f./332 f.)
- Erneut Nähe und Ferne: „Die Nähe west als die Sprache selbst“ (25/333)
- Zentraler Punkt im Denken der *humanitas* des Menschen: nicht der Mensch ist das Wesentliche, sondern das Sein „als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz“ (25 f./333 f.). [Hierbei von erheblicher Tragweite die Differenzierung des Räumlichen – nämlich für den Arendtschen Begriff des „Raums“ des Politischen.]
- Sartre stellt umgekehrt den/die Menschen in den Mittelpunkt und verkennt dabei „das *gebende*, seine Wahrheit *gewährende* Wesen des Seins“ (26/334, Hervorh. von mir, PB).
- Es folgen Reflexionen über das „es gibt« das Sein“, vor allem im Anschluss an Parmenides (26 f./334 f.) und von dort hineingelangend in „das Geschick des Seins“ (27 f./335 f.). Das Sein „gibt sich und versagt sich zumal“ (27/335 unten). Anmerkungen zu Hegel und seinen Umkehrern Marx und Nietzsche (28/336).
- Erläuterungen zu *SuZ* und dessen Anliegen, „die Geschichtlichkeit des Daseins zu erfahren“ (28/336 Mitte).
- In *SuZ* wird das Sein noch vom Seienden her gedacht. Man kann im Denken nicht einfach „von vorn anfangen“, sondern muss an das Gegebene – hier die Metaphysik in ihrer tradierten Gestalt – anknüpfen. Gleichwohl ist es dem Denken in *SuZ* bereits möglich, den Satz auszusprechen: „Sein ist das transcendens schlechthin“ (28/336).

Neunte Stunde

Humanismusbrief, **Abschnitt „H“**, Seite 29/337 - 33/341:

Die „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ (30) als „Zeichen der Seinsvergessenheit“ (31). Marx und die Entfremdung des Menschen (31 f.). Das seins-

geschichtliche Wesen des Kommunismus (32 f.).

Vorbemerkung

Thema der letzten Sitzung war der Abschnitt „G“ im Humanismusbrief (S. 23/331 - 29/337, mit dem Arbeitstitel „Zur Seinsfrage und zur Seinsvergessenheit“). Wir haben versucht, das dort Gesagte unter den von Heidegger gebrauchten Begriff der Geschichte – genauer: der *Geschichte des Seins* – zu subsumieren. Die Geschichte des Seins „geschieht nicht zuerst als Geschehen. Und dieses ist nicht Vergehen. Das Geschehen der Geschichte west als das *Geschick* der Wahrheit des Seins aus diesem“ (S. 27/335).

Abweichend vom ursprünglichen Themenplan befassen wir uns in der heutigen Sitzung ausschließlich mit dem nun folgenden Abschnitt „H“.

In diesem Abschnitt wird jenes „Geschick der Wahrheit des Seins“ (d.i. die Geschichtlichkeit des Menschen) nach zwei Seiten hin weiter verdeutlicht. Zum einen zeigt sich die Geschichtlichkeit des Menschen als der Ort, an dem er heimisch ist, der also seine „Heimat“ sein kann. Dem steht jedoch, zum anderen, die „Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen“ entgegen. Bei der Erörterung dieses Phänomens weist Heidegger explizit auf zwei weitere Fragenkomplexe hin, die untereinander in einem wesentlichen Zusammenhang stehen: die in diesem Kontext überragende Bedeutung der Marx'schen Geschichtsauffassung und die Grundfrage nach der Technik.- Dazu die folgenden Stichworte und Thesen:

Abschnitt „H“: Heimat und Heimatlosigkeit, seinsgeschichtlich gedacht (Seite 29/337 - 33/341)

- In der „Nähe zum Sein“ findet der Mensch die „Heimat“ seines „geschichtlichen Wohnens“. Das Wort „Heimat“ wird im Anschluss an Hölderlin eingeführt (29 f./337 f.).
- Das geschichtliche Wohnen des Menschen, d.h. „Heimat“ im seinsgeschichtlichen Sinn können wir heute noch nicht „eigens erfahren und übernehmen“ (29/337). So entsteht „Heimatlosigkeit“.
- Heimatlosigkeit ist „das Zeichen der Seinsvergessenheit“ (31/339).
- Im „weltgeschichtlichen Denken Hölderlins“ – genauer: im „Gedicht des Sängers“ (29/337) – wird die Seinsvergessenheit aufgehoben. Aufhebung im doppelten Wortsinn: als Aufbewahrung der gegenwärtigen Verborgenheit (des Seins als Lichtung) und als Ankündigung (des „Weltgeschicks“). (31/339).
- „Heimatlosigkeit“ als Weltchicksal erscheint bei Marx als Entfremdung des Menschen. Daraus ergeben sich für das Seinsdenken Möglichkeiten eines „produktiven Gesprächs mit dem Marxismus“ (31 f./339 f.).
- Das Wesen des Materialismus (Kommunismus) steht mit dem Wesen der Technik in einem engen Konnex: das Wesen des einen „verbirgt sich“ im Wesen der anderen (32/340).

- Was Materialismus (Kommunismus) seinem Wesen nach ist, wird im Lichte der Technik deutlich, nämlich dann, wenn wir die Technik als „eine Gestalt der Wahrheit in der Geschichte der Metaphysik“ begreifen. (32 f./340 f.).
- Mit einer solchen Sicht auf die moderne Technik korrespondiert eine Aussage in einem früheren Abschnitt des Humanismusbriefts, wonach es nicht so ist, wie wenn das Wesen der Natur in den technischen Apparaturen sichtbar werden würde, sondern dass sich die Sache genau umgekehrt verhält, nämlich „dass die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt“ (16/324).
- In wenigen Zeilen skizziert Heidegger hier, auf S. 32/340 des Humanismusbriefts, die Kernpunkte seiner Technikkritik, die er in den folgenden Jahren im Rahmen seiner Spätphilosophie voll entfaltet. Ihr zentraler Begriff ist das *Gestell* (siehe die folgenden **Literaturhinweise**).
- Der Grundgedanke wird jedoch schon hier umrissen: die Technik ist weder etwas Dämonisches noch frei Verfügbares, sondern sie ist „ein seinsgeschichtliches Geschick der in der Vergessenheit ruhenden Wahrheit des Seins“ (32/340). „Als eine Gestalt der Wahrheit“ gründet die Technik „in der Geschichte der Metaphysik“ (ebd.). [Vgl. *Bremer Vorträge*, GA Bd. 79, S. 69 und *passim*]

+++

Über die wichtigsten Primärtexte der Heideggerschen Technikphilosophie wird bei SAFRANSKI, S.449-461 übersichtlich und informativ referiert. Es handelt sich um folgende Texte:

MH, „Die Zeit des Weltbildes (1938)“, in: Holzwege, 6. durchges. Aufl. Frankfurt/M. 1980, S. 73 ff.

MH, Vorträge und Aufsätze, zuerst Stuttgart 1954, 8. Aufl. 1997, darin:

„Die Frage nach der Technik“ (erweiterte Fassung des Bremer Vortrags „Das Gestell“), S. 9 ff.

„Das Ding“ (erweiterte Fassung des gleichnamigen Bremer Vortrags), S. 157 ff.

MH, Die Technik und die Kehre, Pfullingen zuerst 1962, 6. Aufl. 1985, darin:

„Die Frage nach der Technik“ (s.o.), S. 5 ff.

„Die Kehre“ (Erstveröffentlichung des Bremer Vortrags), S. 37 ff.

MH, Bremer und Freiburger Vorträge (Gesamtausgabe Bd. 79), Frankfurt/M. 1994, darin:

1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949 (Das Ding, Das Ge-Stell, Die Gefahr, Die Kehre), S. 3-77

2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957, S. 81-176

MH, Gelassenheit, 11. Aufl. Stuttgart 1999 (auch in der Gesamtausgabe Bd. 16 enthalten)

MH, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Gesamtausgabe Bd. 16), Frankfurt/M. 2000, darin u.a.:

„Gelassenheit (1955)“, S. 517-529

„700 Jahre Meßkirch (1961)“, S. 574-582

„Martin Heidegger im Gespräch (1969)“, S. 702-710

„Statt einer Rede (1973)“, S. 733-735

+++

Zehnte und letzte Stunde

Humanismusbrief, **Abschnitt „I“**, Seite 33/341 - 41/349: Wie kann der Mensch „in die Wahrheit des Seins finden“? Können wir auch künftig „auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins bleiben“? Wiederaufnahme der ersten Frage (s.o. 7/315). Neubestimmung des Humanismusbegriffs. Erörterung der Frage, ob und inwieweit es angebracht ist, gegen allen bisherigen „Humanismus“ zu denken.

Abschnitt „J“, Seite 41/349 - 44/352: Das „In-der-Welt-sein“ ist der „Grundzug der Humanitas des homo humanus“. Das „Wesen der Humanitas“ besteht in der „Existenz aus deren Zugehörigkeit zum Sein“.

Abschnitt „K“, Seite (44/352 - 56/364, Ende des Textes): Die zweite Frage: muss nicht „Ontologie“ durch „Ethik“ ergänzt werden? „Das Denken...ist weder Ontologie noch Ethik. (...) Das Denken baut am Haus des Seins“. – Die dritte Frage: wie lässt sich das Element von Wagnis in der philosophischen Forschung bewahren? „Weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens“.

Die letzte Vorlesungsstunde besteht aus zwei Teilen:

Zehnte und letzte Stunde, Teil 1

Bemerkungen zu den drei letzten Textabschnitten „I“, „J“ und „K“

1. „Angesichts der wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen zeigt sich dem seinsgeschichtlichen Denken *das künftige Geschick* des Menschen darin, dass er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht“ (33/341). So beginnt der Textabschnitt, der in unserer Gliederung den Buchstaben „I“ bekommen hat. Mit diesen Worten betritt Heidegger m.E. eine neue und letzte Argumentationsebene seines Briefes an Jean Beaufret. Man kann diese Ebene etwa so umschreiben: wie finden wir aus der „wesenhaften Heimatlosigkeit“ heraus? Wie ist ein Denken beschaffen, das – „künftig“ – die Subjektivität (genauer: die Subjekt-Objekt-Polarität, um mit Klaus Held zu sprechen) verlassen kann? Wie gelangen wir in die Nähe des Seins? Wie „in die Nachbarschaft des Seins“ (36/344)?
2. Diesen Fragen nach *dem künftigen Geschick* des Menschen geht Heidegger bis zum Ende des gesamten Briefftextes (also auch in den beiden letzten Abschnitten „J“ und „K“) unter verschiedenen Aspekten nach. In der Gliederung habe ich versucht, die dazu passenden Hauptgedanken thesenhaft zu notieren (s.o. S. 26).
3. Aus zeitlichen Gründen ist es leider nicht mehr möglich, darauf im Einzelnen

einzugehen. Repräsentativ für das von Heidegger Gemeinte (besser und genauer: für das von Heidegger Gefragte) scheint mir indessen die von ihm auf S. 47/355 f. wiedergegebene und interpretierte Heraklit-Anekdote zu sein. Zum Vergleich eine moderne Übersetzung:

Wie erzählt wird, was Heraklit zu den Fremden sagte, die bei ihm ihre Aufwartung machen wollten und stehenblieben, als sie auf ihn zugehen und sahen, dass er sich am Küchenofen wärmte – er bat sie nämlich, ohne Scheu einzutreten, denn auch an diesem Ort seien Götter. (J. Mansfeld (Hrsg.), Die Vorsokratiker. Stuttgart 1987, S. 283).

Was sich an dieser Geschichte zeigen läßt (und wohl auch gezeigt werden soll), ist das, was sich wie von selbst einstellt, wenn wir die Subjekt-Fixierung überwinden und damit beginnen, dieses zuzulassen: „Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus...“ (ÜH, 42/350). Wir könnten dann lernen, „den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin (zu bestimmen)“ – und das sich dabei und darin manifestierende Denken wäre dann „weder Ethik noch Ontologie“ (ÜH, 49/357). Bewahrheiten würde sich dann vielmehr der großartige Satz: „Wir erblicken nur das, wovon wir selber schon angeblickt sind“ (Martin Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, in: Bremer und Freiburger Vorträge, GA Bd. 79, Frankfurt/M. 1994, S. 100).

Zehnte und letzte Stunde, Teil 2

Rückblick auf das Vorlesungs-Colloquium über Heideggers Humanismusbrief

Der Humanismusbrief enthält den Kern des Heideggerschen Philosophierens in komprimierter Form. Aufgrund der vorangegangenen Lektüre können wir nunmehr ermessen, was das an den Anfang unserer Arbeit gestellte Wort von der „leeren Mitte“ (Byung-Chul HAN) – als verkürzender Name des Kerns – bedeutet und welchen Sinn wir ihm beilegen können, sofern wir uns auf das Denken Heideggers einlassen. Dieses Wort ist nichts anderes als eine Umschreibung für das Sein des Seienden. Das Sein ist etwas 'Leeres', weil es als solches nicht fassbar und nicht direkt sichtbar ist. Aber es ist dennoch 'Mitte' für alles Lebendige in dieser Welt – eine 'Mitte', von der eine ungeheure Strahlkraft ausgeht.

Aber wie können wir diese „leere Mitte“ denken? Heidegger antwortet darauf in immer wieder neuen Wendungen und Abwandlungen des Gedankens. Was dabei vor allem auffällt: er spricht stets von „der Wahrheit des Seins“, von „der Lichtung des Seins“ – nie vom Sein direkt. Mindestens einmal ist sogar von der „Lichtung der Wahrheit des Seins“ die Rede (ÜH, 41/349). Das will wohl soviel besagen, dass es sich beim Sein nicht um eine Sache handelt, die wir erkennen können – und erst recht nicht um einen Begriff, den wir irgendwie zu bilden oder zu konstruieren vermögen. [Zum Terminus „Lichtung“ vgl. HAN, S. 90 ff.]. Eher nähern wir uns einem adäquaten Verständnis, wenn wir uns das „Sein“ („Seyn“) als einen Vorgang vor Augen halten, als einen

unendlichen Prozess, der für uns Sterbliche, die wir mit Sprache begabt sind, erfahrbar ist. Alles Weitere würde dann daran hängen, wann und wie eine solche Erfahrung zustandekommt (und vor allem umgekehrt, nämlich unter welchen Umständen sie nicht oder nur in reduzierter Form zustandekommt). Und genau davon handelt ja der ganze Text, der nicht zufällig „Über den Humanismus“ heißt. Das Seinsdenken Heideggers umkreist unermüdlich die Bedingungen und Möglichkeiten jenes Vorganges, wodurch „das Sein den Menschen angeht und wie es ihn in Anspruch nimmt“ (ÜH, 21/329). Erst wenn wir in diesem Punkt ein wenig sicherer geworden sind, wird es uns möglich werden, „in die Dimension der Wahrheit des Seins (zu) gelangen, um sie bedenken zu können“ (ebd.).

Aber wie schwer auch immer das alles zu bewerkstelligen sein mag – das, worum es sich im Kern handelt, ist etwas Einfaches. Ich zitiere dazu diejenigen Passagen, mit denen Rüdiger SAFRANSKI seine Darstellung und Interpretation des Humanismusbriefts beendet. Sie lauten:

„Man kann es drehen und wenden wie man will, es bleibt zuletzt doch die Wiederholung jenes wunderbaren Gedankens von Schelling, wonach die Natur im Menschen die Augen aufschlägt und bemerkt, dass es sie gibt. Der Mensch als der Ort der Selbstsichtbarkeit des Seins. »Ohne den Menschen wäre das Sein stumm: es wäre da, aber es wäre nicht das Wahre« (Kojève).

Was folgt daraus? Wir haben es schon gehört. Nichts. *In all dem ist es so, als sei durch das denkende Sagen gar nichts geschehen* (ÜH, 54/362). Und doch: Das ganze Verhältnis zur Welt hat sich geändert. Es gibt eine andere Befindlichkeit, ein anderer Blick wird auf die Welt geworfen. Heidegger wird die Jahre, die ihm noch bleiben, damit zubringen, diesen Blick zu erproben, an der Technik, am Bauen und Wohnen, an der Sprache und, wie heikel auch immer, an Gott. Sein Denken, das er nun nicht mehr ›Philosophie‹ nennt, wird sich darum mühen, das Sein zu lassen, was einen – sein läßt.

Weil in diesem Denken etwas Einfaches zu denken ist, deshalb fällt es dem als Philosophie überlieferten Vorstellen so schwer. Allein das Schwierige besteht nicht darin, einem besonderen Tiefsinn nachzuhängen und verwickelte Begriffe zu bilden, sondern es verbirgt sich in dem Schritt-zurück... (ÜH, 35/343).“

(R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München/Wien 1994, S. 426. - Siehe auch S. 239 mit dem Schelling-Zitat im Kontext der großen Metaphysik-Vorlesung Heideggers von 1929/30, und S. 398 mit näheren Ausführungen zum Kojève-Zitat.)

Wir stehen am Ende einer langen Reise durch einen kurzen Text. Das Ende könnte zugleich ein Anfang sein. Wir könnten jetzt damit beginnen, etwas zu lernen, nämlich jenen „Schritt-zurück“ zu gehen, von dem Heidegger sagt, dass in ihm sich all das Schwierige verberge, das sich unserem „als Philosophie überlieferten Vorstellen“ schier unüberwindlich entgegenstellt. Gelänge es uns, mit einem solchen Lernprozess zu beginnen, würde sich das so unüberwindlich Aussehende als bloßer Schein entpuppen. Es käme auf den Versuch an.

Hannover, den 12. Juli 2001