



Chapitre de livre

2011

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Heideggers "Brief über den Humanismus" wieder gelesen

Askani, Hans-Christoph

How to cite

ASKANI, Hans-Christoph. Heideggers 'Brief über den Humanismus' wieder gelesen. In: Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft. Holdregger, A., Weichlein, S., Zurbruchen, S. (Ed.). Freiburg Basel : Academic Press und Schwabe Verlag, 2011. p. 373–390.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30493>

Fürchten muss man sich allein vor dem,
was dem andern Leid zufügen kann,
andere Dinge sind überhaupt nicht zu fürchten.

Es wäre zweifelsohne vermessen, meinerseits zu behaupten, das Freiheitsverständnis, das im Beitrag von Kobusch dargestellt wird, sei primär metaphysisch geprägt und stünde deshalb – in einem historischen Sinne – nicht in der Wirkungsgeschichte der humanistischen Tradition; aber die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Metaphysik ist mit derjenigen der Zukunft des Humanismus verknüpft. Die primär ethische Dimension der Freiheit ist in Kobuschs Ausführungen indes durchaus enthalten, wenn die wahre Freiheit als jene Freiheit gedeutet wird, die die Freiheit des anderen will. In der Diktion Kants würde dies bedeuten:

Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.¹⁸

Literatur

- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*, II, 2, hg. von J. Leclercq/H.-M. Rochais, *Sancti Bernardi Opera*, Vol. III, Rom 1963.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Über die Gottesliebe*, in: DERS., *Sämtliche Werke (lateinisch-deutsch)*, Band 1, hg. von G. Winkler, Innsbruck 1990.
- BLUMENBERG, HANS, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966.
- CHENEVAL, FRANCIS, *Einleitung*, in: DANTE ALIGHIERI, *Philosophische Werke*, hg. von R. Imbach, Band 4/1, Hamburg 1996, XI–CV.
- DANTE ALIGHIERI, *Dantis Alagherii Comedia*, hg. von F. Sanguineti, II, 88–90, Firenze 2001.
- GILSON, ETIENNE, *La liberté cartésienne et la théologie*, Paris 1913.
- IMBACH, RUEDI, *Virtus illiterata. Zur philosophischen Bedeutung des Scholastikkritik in Petrarca's Schrift «De sui ipsius et multorum ignorantia»*, *Miscellanea mediaevalia* 31, Berlin 2004, 84–104.
- KANT, IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, in: DERS., *Werke*, Bd. VII, hg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956, 61.
- KOBUSCH, THEO, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 1997.
- KOBUSCH, THEO, *Die Würde des Menschen – Ein Erbe der christlichen Philosophie*, in: R. GRÖSCHNER U. A. (Hg.), *Des Menschen Würde: entdeckt und erfunden in Humanismus und Renaissance*, Tübingen 2008, 235–250.
- KOBUSCH, THEO, *Die Würde des Schöpferischen. Von der Selbsterschaffung des Menschen*, in: G. ABEL (Hg.), *Kreativität*, Hamburg 2006, 419–443.
- KRÄMER, HANS-JOACHIM, *Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike*, in: J. SIMON (Hg.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg i. Br. 1977, 239–247.
- PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *De hominis dignitate, Über die Würde des Menschen*, übersetzt von N. Baumgarten, hg. und eingeleitet von A. Buck, Hamburg 1990.
- SCHRÖCKER, HUBERT, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Berlin 2003.

18 I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt, *Übergang der populären Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, in: DERS., *Werke*, Bd. VII, hg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1956, 61. Kobusch verweist zu Recht auf die Achtung.

HEIDEGGERS «BRIEF ÜBER DEN «HUMANISMUS»» WIEDER GELESEN

Hans-Christoph Askani

Vorbemerkung

Der Titel klingt, sei es nach einer persönlichen, sei es nach einer zeitgeschichtlichen Erfahrung: Was sagt mir, sagt uns heute dieser Brief noch unter den veränderten Umständen, in denen wir leben...; damals sagte er ja dies und das... Sagt er uns überhaupt noch etwas? Ich gestehe, dass ich der so formulierten Erwartung nicht gerecht werden kann. Ich stehe nicht über dem «Brief» und, obwohl ich ihn mehrmals las, konnte und kann ich ihn nicht einordnen – auch nicht in meine eigene Erfahrung mit ihm. Trotz dieser, nennen wir es einmal «Unbeholfenheit», schien es mir, als sollten wir heute (am Anfang des 21. Jahrhunderts) nicht über den «Humanismus» nachdenken, ohne uns seiner zu erinnern. Der «Brief über den «Humanismus» ist berühmt geworden aus zumindest drei Gründen: a) er ist für die Heidegger-Rezeption in Frankreich von zentraler Bedeutung; b) er stellt u. a. eine Reflexion Heideggers über sein eigenes Denken dar; so spricht er in etwa von der «Kehre»¹ im Verhältnis zu «Sein und Zeit» (eine Formulierung, die zu vielen Missdeutungen Anlass gab); c) und schließlich stehen in ihm einige Sätze, die unvergesslich wurden, und die sich wie Bojen, wie Orientierungspunkte im weiten Fluss des Heidegger'schen Denkens ausmachen. Dazu gehört etwa der bekannte² Satz: «Die Sprache ist das Haus des Seins», der sich gleich auf der ersten Seite findet.

Warum aber kann ich keinen überblickshaften Standpunkt über dem Text einnehmen? Weil er einen Denkweg geht, der so ungewohnt ist, dass ich mich nicht fragen kann, wie ich wieder-verstehen kann, sondern: wie kann ich mich überhaupt dem annähern, was hier gesagt ist? Dabei ist nicht das Problem, dass etwa die gedanklichen Ableitungen zu kompliziert wären, sondern die Sprache ist so neu, so ungewohnt, dass sich für den Leser die Frage stellt, ob er von ihnen abprallt (oder sie an ihm?), oder ob sie ihn auf einen Weg führen, der ins bisher Unerschlossene führt. Nehmen wir nur einen Satz wie: «Er [sc. der Mensch] steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in «die Sorge» erworfen hat».³ Es ist einer der zentralen Sätze des Briefes; vermögen wir zu erahnen, was er sagt? Die Anstrengung dahin zu gelangen (Anstrengung auch der Offenheit) müssen wir also unternehmen.⁴

1 M. HEIDEGGER, «Brief über den «Humanismus»», in: DERS., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, 145–194, 159.

2 Auch ebenso verstandene?

3 M. HEIDEGGER, «Brief über den «Humanismus»», 180.

4 Der Vortrag erregte im Rahmen des Kolloquiums z. T. lebhafteste Proteste. Wenn ich sie recht verstanden habe, bezogen sie sich auf drei Aspekte: 1) Die – so wurde es aufgefasst – Vergewaltigung der Sprache durch Heidegger; 2) die – wie es scheinen mochte – distanzlose Haltung des

1. Beaufrets Frage nach dem Sinn des Wortes «Humanismus»

Heideggers Freund Jean Beaufret hat in einem Brief nach dem Krieg drei Fragen an ihn gerichtet. Eine davon betraf das Verhältnis von Ontologie und Ethik,⁵ eine das Abenteuer der Philosophie: «Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une aventurière?»⁶ Und eine (die erste) betraf den Sinn des Wortes «Humanismus»: «Comment redonner un sens au mot «Humanisme?»⁷ Die letztgenannte Frage, in der Situation, aus der heraus sie gestellt wird, kann man wohl so verstehen: Wie kann dieses Wort «Humanismus», das dem Menschen in so grundsätzlicher Weise Würde versprach und auch verlieh, wieder – zumindest im Denken – Geltung erlangen? Und dann (von solcher Geltung im Denken her): Wie kann dieses Wort wieder Gehör, wieder Widerhall und Verwirklichung finden? «Humanismus» kann dabei zweierlei bedeuten:

1. eine bestimmte Epoche, in der der Mensch sich seiner eigenen Größe, seines Platzes, seiner Aufgabe in der Welt (und an sich selber) bewußt wird;
2. die Besinnung auf das Grundmenschliche, das unantastbar Menschliche, das, wo es nicht unterdrückt und verwirkt wird, uns zur Orientierung und Herausforderung werden kann: ein Gegebenes und doch erst Auszubildendes...

Wie kann diesem Wort wieder Sinn gegeben werden, so dass es uns, kaum denken wir an es, nicht auf den Lippen erstirbt?

Interpreten gegenüber seinem Gegenstand; 3) die Nicht-Thematisierung von Heideggers «Verstrickung» in den Nationalsozialismus, ohne welche der «Brief» nicht zu verstehen sei. Er sei – so wurde gesagt – nichts anderes als «Nebelwerferei» mit dem Ziel, den Nazismus des Autors zu verschleiern. Ad 1) Zum ersten Vorwurf werde ich hier nichts sagen; mein ganzer Vortrag (bzw. der hier abgedruckte Text) steht und fällt mit der Erkenntnis, die ich zu vermitteln versuche, dass Heidegger nicht leichtfertig mit der Sprache umgeht. In und mit der Sprache geht er im «Brief über den «Humanismus»» sehr weit; geht er zu weit? Die Entscheidung darüber kann nur dem geduldigen Versuch, die Gedanken und Formulierungen Heideggers nachzuvollziehen, zustehen. Hat er, was er gesagt hat, vielleicht wirklich nicht anders sagen können? Die Antwort auf diese Frage setzt voraus, dass man sich von ihm etwas sagen lässt. Ad 2) Dieser Herausforderung (sich von Heideggers Denken etwas sagen zu lassen) habe ich mich ausgesetzt. Und zwar als Interpret, der keineswegs Heideggerianer ist, der aber das Hin- und Herschieben von Gewusstheiten und fertigen Urteilen («Hier geht Heidegger zu weit...»; «Hier hat er etwas gesehen...»; «Hier ist er allzu sehr seiner Metaphysikkritik verhaftet...», etc.) noch nicht für einen Akt oder Schritt des Denkens hält. Ad 3) Das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus verdient eine eingehende Untersuchung. Es kann nicht angehen, es zu übersehen, es kann aber auch nicht angehen, welchen Text auch immer man von ihm liest, mit dem Rückverweis darauf zu erschlagen oder zu überdecken. Eine so heikle (leider immer wieder mit zuviel Rücksicht auf die Publikumswirksamkeit behandelte) Frage, müsste dann im Zentrum stehen und nicht nebenbei noch abgehandelt werden. Welche Rolle der «Brief» dann dabei spielt, muss erst noch eruiert werden. (Nebenbei bemerkt: Das schnelle Urteil heutiger Zeitgenossen, die sich – aus dem gesicherten Abstand von 50, 60 oder 70 Jahren – offenbar ihrer politischen und moralischen Standfestigkeit so sicher sind, lässt, wenn man auch nur eine gewisse Sensibilität für geschichtliche Zusammenhänge hat, doch immer wieder perplex).

5 Vgl. M. HEIDEGGER, «Brief über den «Humanismus»», 184.

6 Vgl. ebd. 193.

7 Vgl. ebd. 147 und 175.

2. Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn des Wortes «Humanismus»

Wenn man Heideggers Antwort liest, den Brief, der zum «Brief über den «Humanismus»» geworden ist, dann kann man den Eindruck gewinnen, als würde Heidegger sich um Beaufrets Anliegen recht wenig kümmern, als würde er es vielmehr zum Anlass nehmen, eine Art Selbstbesinnung – zurück auf «Sein und Zeit» und nach vorne in das Bevorstehende seines Denkens – für sich selbst auszuformulieren. Dieser Eindruck trügt meines Erachtens. Heidegger konnte, diese These möchte ich formulieren, von seinen Voraussetzungen her auf Beaufrets Anfrage nach dem Humanismus nicht anders antworten. Er hat sie also ernstgenommen, aber gerade weil er sie ernstnahm, musste er sie in seinem Sinne verstehen. Dies «in seinem Sinne» lässt sich ganz oberflächlich in zwei Momente zusammenfassen:

1. Das Wort «Humanismus» gehört nicht nur einer bestimmten geschichtlichen Phase (der Renaissance), es gehört vielmehr einer menscheitsgeschichtlichen Epoche an, die viel umfassender ist, nämlich dem Zeitalter der «Metaphysik», die spätestens mit Platon begann und bis zu uns reicht. Die «Metaphysik» ihrerseits hat dem «Wesen des Menschen» eine Prägung gegeben, die – so umfassend sie scheint (und zu sein beansprucht) – doch spezifischen Bedingungen unterliegt, die das Abendland maßgeblich bestimmt haben.
2. In der Intention, die es vertrat, kann diesem Wort sein Sinn nicht wiedergegeben werden, da die Epoche, die ihn geprägt hat, sich in ihrer vormaligen Dynamik erschöpft hat, und in ihrer Relativität und Spezifität zunehmend bewusst wird. Gerade da, wo das metaphysische Denken grundsätzlich und umfassend zu sein vermeinte, hat es seinen ursprünglichen Impetus, das Sein des Seienden zu denken, so ausgeformt, dass es das zu Denkende mehr verdeckte, denn als Herausforderung annahm.

Wenn dem Wort «Humanismus» ein Sinn wieder oder neu gegeben werden sollte, dann müsste dies also *entgegen* all dem – wie auch immer würdigen – Gewicht und Ballast dieses Wortes geschehen in einem Denken, das ins Offene geht und für das die Worte nicht schon bereitstehen. Worin besteht das Verkennen des Wesens des Menschen?

So sehr alle Metaphysik und aller Humanismus die privilegierte Stellung und Ausstattung des Menschen betonen, so sehr ordnen sie ihn doch als ein (freilich hervorgehobenes) «Seiendes unter anderen» Seienden⁸ ein. Der Mensch als animal rationale wird zunächst einmal als Lebewesen verstanden, dann aber so, dass ihm eine besondere Qualität zukommt: er ist das rationale, vernünftige, sich seiner selbst bewusste Lebewesen.⁹

8 Vgl. ebd. 154.

9 Ähnlich wie übrigens Gott als ein Seiendes unter Seienden verstanden wird – allerdings auch er wieder mit einer besonderen Qualität: als das ewig Seiende, die prima causa, das höchste Seiende, das unvergleichliche Seiende, etc.

Man kann Beaufrets Anliegen in diesem Zusammenhang verstehen: Wie kann dem Menschen, der in seiner Vernünftigkeit, in seinem Gewissen, in seiner Selbstbestimmung, in seiner Herausforderung, aber auch in der Abgründigkeit dessen, wozu er fähig ist, über die anderen Lebewesen herausragt, sein Sinn, eine Orientierung wieder gegeben werden? Heidegger will diese Frage nicht leicht nehmen; auch er weiß von der Gefährdung, der «Not» des Menschen,¹⁰ aber dennoch gibt er schon der Frage nach dem Menschen eine ganz andere Richtung. Wenn denn das Wesen des Menschen bedacht werden soll, dann müssen die Denkkategorien des Humanismus und der Metaphysik aufbrechen, dann werden Begriffe wie Bewusstsein, ratio, Subjekt, Person, Geist... nicht mehr unverrückbare letzte Bezugsgrößen sein, dann kann es nach Heidegger – gerade um des Menschen willen, letztlich nicht mehr auf ihn «als solchen» ankommen.¹¹

Heidegger nimmt also das Stichwort des «Humanismus» auf, um von ihm her sich in ein Denken führen zu lassen, das das Wesen des Menschen nicht im Grunde schon kennt. Ja, das nicht einmal weiß, ob ein Ausdruck wie «Wesen» hier mehr als ein Hilfs-Wort sein kann – eben die Andeutung einer Richtung, die Ahnung eines Horizontes, der dem Denken aufgegeben ist.

Wenn Heidegger also in Aufnahme von Beaufrets Anliegen fragt: «Auf welche Weise lässt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?»¹², dann fragt er nicht zurück in eine bestimmte Epoche der Geschichte, dann fragt er auch nicht zurück auf einen Grund hin, wo wir das Wesen des Menschen fest umrissen entdecken könnten (wenn wir nur zu dieser Entdeckung oder Wiederentdeckung fähig wären); dann fragt er vielmehr in ein Offenes hinaus, das so offen ist, dass es nicht nur die Leere einer Unbestimmtheit bedeutet.

So könnte [...] eine Besinnung erwachen, die nicht nur auf den Menschen, sondern auf die «Natur» des Menschen, nicht nur auf die Natur, sondern anfänglicher noch auf die Dimension denkt, in der das Wesen des Menschen, vom Sein selbst her bestimmt, heimisch ist.¹³

Der Ausdruck «Dimension» kommt in Heideggers Text mehrfach vor; er bringt das Tastende zum Ausdruck, das hier das Denken charakterisiert, das nicht in Ableitungen von schon Gewusstem seine Eigenart hat, in Begründungen und Folgerungen, sondern das auf der Suche nach einer Sprache ist, einer Sprache die jedoch nicht völlig unbekannt ist. Denn auch das zeigt das Wort Dimension: es geht um einen Bereich, der zwar unerschlossen, aber nicht unerschließbar ist, der, wenn man das so provisorisch sagen kann, gilt, m. a. W. der von sich selber her eine Bewe-

10 Vgl. M. HEIDEGGER, «Brief über den Humanismus», 183.

11 Vgl. ebd. 176.

12 Ebd. 175. Erstaunlich übrigens, das etwa W. Biemel in seiner Rowohlt-Monographie die Frage anders wiedergibt: «Wie kann dem Wort Humanismus ein neuer Sinn gegeben werden?» (W. BIE-
MEL, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1973, 98.)

13 M. HEIDEGGER, «Brief über den Humanismus», 176.

gung auf den Menschen hin bedeutet. Indem wir formulierten, wie wir es eben taten, hat sich unmerklich eine Verschiebung eingestellt: Wir sahen, dass Heidegger tastend spricht, dass nicht das Gewohnte, auch nicht die vorbereiteten Bahnen logischer Verfahren ihm die Sicherheit der Rede erlauben; dass vielleicht Sicherheit und auch die in der Logik niedergelegte Vorbestimmung der Denkwege hier gar nicht mehr einschlägig sind, dass vielmehr eine Offenheit intendiert ist, die aber – und das ist die Verschiebung, der Umschlag – von sich her *Anspruch* «erhebt». «So [...] könnte eine Besinnung erwachen, die auf die Dimension denkt [...].», sagt Heidegger. Wenn wir recht sahen, was mit dieser «Dimension» angezeigt ist: ein Gelten, ein unerschlossen Erschließendes, dann ist die Sprache, die in diese Dimension gehört, ja die von dieser Dimension schon herkommt, schon «berichtet», nicht nur das Instrument, mit dessen Hilfe wir alles Seiende, also auch den Menschen so oder so bestimmen können, sondern Eröffnung, die den Menschen übersteigt und doch in sich hineinnimmt; Eröffnung eines Horizontes, der aber nicht verfließt, sondern seine nicht auszuschöpfende Weite gibt in einem Sagen, für das er die andere Seite jener (selben) Eröffnung in Anspruch nimmt, den Menschen, den Statthalter der Sprache; den, der die Sprache zu finden hat für jene Offenheit, die sich als Sein und als Sprache «gewährt».¹⁴

Ich habe von einer Verschiebung gesprochen: das Sein des Menschen wird nicht in seinem *Wesen* gesucht, in seiner *Substanz*, in seiner «humanitas». Vielmehr blitzt in einem «Ereignis»¹⁵ etwas wie das Sein des Menschen auf. In diesem Aufblitzen begegnet die Sprache des Menschen ihrer äußersten Herausforderung. Wenn alle Rede, alles Denken Anpassung, Angleichung (adaequatio) ist an etwas, das es gibt, dann müsste sie hier Anpassung sein nicht an etwas Gegebenes, sondern an das Geben selbst. Wie aber gibt dies Geben, und wie kann die Sprache ihm entsprechen? Bevor wir eine Antwort auf diese Frage versuchen, begnügen wir uns mit dem Hinweis, dass schon die Frage selbst sowohl die Verschiebung als auch die Aufnahme des Anliegens des «Humanismus» ist, sofern er noch einen Sinn, eine Wahrheit haben soll.

Sind wir nicht vorgeprescht? Was haben wir getan? Wir waren in Darstellung von Heideggers Vorgehen auf das unerwartete und in der Tat an jeder Stelle, an der es im Text erscheint, fremd wirkende Wort der «Dimension» gestoßen. Statt unmittelbar nach dem Sinn dieses Wortes in seinem Zusammenhang zu fragen, haben wir unser Augenmerk zunächst auf die Eigenart der Sprache Heideggers gelenkt, als eines tastenden Sprechens. Um dieses Tasten näher zu fassen, haben wir unterschieden zwischen einem ins Unbestimmte, Unsichere gehenden Sprechen und einem Sprechen, das sein Maß nicht an einem schon Gegebenen (dem Seienden) hat, sondern am Anspruch selber, in den das Sprechen hineingerissen wird, indem dies (!) Sprechen sich ihm gibt, als das an keinem Seienden zu Ende kommende.

14 Vgl. zum Ausdruck «gewährt», M. HEIDEGGER, «Brief über den Humanismus», 163.

15 Vgl. zum Wort «Ereignis», ebd. 154.

In dieses Geben – über jede jeweilige Gabe hinaus – ist der Mensch gehalten. Und zwar so, dass es – dies Geben – ohne ihn nicht Ereignis würde. Dies, dass das Geben jenseits der Gabe ohne ihn – den Menschen – nicht Ereignis würde, ist die Sprachlichkeit des Menschen. Wir hätten auch sagen können: ist der Humanismus des Menschen. Die Sprachlichkeit des Menschen besteht also nicht darin, dass er mit Sprachfähigkeit ausgestattet ist, sondern darin, dass er in die Sprache hineingehalten ist, damit deren Geben jenseits aller Gabe – gibt.

3. Sein – Denken – Wohnen

Heideggers Sprache im «Brief über den ›Humanismus›» wirkt oft überraschend, kühn, abwegig oder, wenn man dies alles in eins fassen und kategorisieren will, ›poetisch‹. Diese weit hinaus sich wagende dichterische Sprache kann gesucht erscheinen. Wer nicht den langen Weg, den Heidegger zu ihr ging, einigermaßen kennt – zunächst einmal bis zu «Sein und Zeit», dann die Schriften vom Ende der 20er Jahre, der 30er Jahre bis 1946, der mag den Eindruck gewinnen, dass hier ein Philosoph ins Dichterische, das ihm nicht wirklich in die Wiege gelegt ist, abgeleitet. Heideggers Sprache ist aber von einer ihr eigenen Strenge. Ohne diese dem Gesagten abzuspielen, kann es hier kein Verstehen geben.

Dem, was Sprache hier zu leisten hat, was ihr aufgegeben ist, entspricht nämlich nur eine nicht gekannte Weise des Ausdrucks. Das terrain ist nicht abgeschritten, das Denken wird «versucht»¹⁶, ein – gegen alle Verstellungen – erst andeutungsweise sich Zeigendes, Erfahrenes¹⁷ wird geahnt und mit Worten benannt, die im Erfahren Echo finden, ebenso wie sie es zur Erfahrung befreien. Greifen wir einige dieser Worte auf: «die Dimension», «das Dimensionale»¹⁸ hatten wir genannt, «die Ortschaft»,¹⁹ das «Wohnen»,²⁰ «die Hut»,²¹ das «Hüten»,²² «Hirt des Seins»,²³ «Wächterschaft»,²⁴ «an sich halten»,²⁵ «gewähren»,²⁶ «lassen»,²⁷ «walten lassen»,²⁸ «walten»,²⁹ «warten» (vom Sein ausgesagt),³⁰ und dann ganze Wortfamilien, die von Wort zu Wort

16 Ebd. 174.

17 Vgl. ebd. 173.

18 Ebd. 159 f., 164, 169, 180, 182, 187, 189.

19 Ebd. 159 f., 163.

20 Ebd. 155, 168.

21 Ebd. 162.

22 Ebd. 164.

23 Ebd. 162.

24 Ebd. 173, 176.

25 Ebd. 163.

26 Ebd. 163.

27 Ebd. 145.

28 Ebd. 147.

29 Ebd. 164, 166.

30 Ebd. 154.

einen Bereich entfalten: «Vermögen», «das Vermögende», «mögen», «das Mögliche»;³¹ «gehören», «hören», «Zugehörigkeit»;³² «Geschick», «geschickt», «schicken», «schicklich».³³ Es ist, wie wenn ein Wort, einmal angeklungen, andere freigabe, die den einmal entdeckten Horizont ein Stück weiter auf tun, die tiefer in ihn einweisen, überzeugender von ihm zeugen... Man kann in diesen Worten einen gewissen Zusammenhang entdecken. Er reicht von schicken, Geschick... bis wohnen, hüten, achten... (wachen); von gewähren bis gehören; von mögen bis Sorge...

Heideggers Überzeugung ist, dass das philosophische Denken, das sich dem Grundsätzlichsten (dem Höchsten und Tiefsten) widmen wollte: dem Sein, seit langem (seit dem die Philosophie ausdrücklich zur Philosophie wurde) dies Sein vom Seienden her verstanden hat, als das, was je das Seiende zu einem *Seienden* macht. Dadurch aber hat die Philosophie – in wie auch immer unterschiedlichen Formen ihrer Ausprägung (von der Ideenlehre Platons über Kants kritische Philosophie bis zum Deutschen Idealismus und bis in dessen Infragestellung hinein), das Sein sich gegenüber, das Sein festgestellt. Die Seiendheit des Seienden war ihr Modell, ihr Horizont, ihr Anliegen. Von daher dann auch die Aufteilung in Logik, Physik (später auch Metaphysik), Ethik... und die scheinbar so überzeugende Scheidung in das Theoretische und das Praktische, wobei das Denken in den Bereich des *theorein* und nicht des Handelns gehört.

Der Zweifel an dieser Einteilung, damit aber der Zweifel an diesem ganzen ›Ansatz‹, an diesem Horizont, und die Ahnung einer ganz anderen Dimension und damit einer Umwälzung, drückt sich schon im ersten Satzes des «Briefes» aus: «Wir bedenken das Handeln noch lange nicht entschieden genug[.]»³⁴ – Hinweis, auf den Heidegger am Ende des Textes³⁵ zurückkommt, und der den Horizont eröffnet, Denken und Handeln in einen Zusammenhang zu bringen, der nicht schon vorher durch die Bahnen ihrer säuberlichen Aufteilung determiniert ist, m. a. W. das Denken (und was mit ihm passiert, was als es passiert) so zu begreifen, dass die Alternative von Theorie und Praxis nicht mehr zureicht. Wie sollen wir uns nun diesem «neuen Denken»³⁶ Heideggers nähern? Ich will es von dem Ausdruck

31 Ebd. 147f.

32 Ebd. 148, 164, 167, 169.

33 Ebd. 155, 156 (implizit), 158, 162, 164, 167, 169, 176, 191, 193 f.

34 Ebd. 145.

35 Ebd. 191 f.

36 «Das neue Denken», das hier auf Heidegger bezogen wird, ist der Titel eines Textes von F. Rosenzweig, in dem er auf den «Stern der Erlösung» zurückblickt und aufzeigt, wie in diesem gegenüber der Tradition wie sie «von Ionien bis Jena» die Möglichkeiten dessen, was philosophisches Denken sein konnte, vorgegeben hat, neue Wege gegangen werden (F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373–398). Auf die Frage der Nähe und Ferne zwischen Rosenzweigs und Heideggers Denken ist in einer Situation, in der dies wenig zeitgemäß war, K. Löwith in seinem Aufsatz «M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit» (1942/43) eingegangen (K. LÖWITH, *Sämtliche Schriften 8: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1984, 72–101).

her versuchen, der mich in der Lektüre am meisten befremdet hat. Es ist der des «Mögens». Er gehört, wie wir schon sahen, in das Wortfeld, den Wortbereich, zu dem auch Vermögen, das Mögliche, Möglichkeit... gehören. Zumindest der Begriff des Möglichen, der Möglichkeit ist uns aus der philosophischen Tradition her vertraut, als *dynamis* bei Aristoteles, später als *potentia*, *possibilitas*, *Möglichkeit*. Die Bedeutung dieses Begriffs hat einen Wandel durchlaufen, auf dessen Weg Aristoteles, Thomas von Aquin, Don Scotus, Ockham, Luther, Kierkegaard und Heidegger selbst wesentliche Stationen sind. Immer war in irgendeiner Weise die *dynamis* auf die *energeia*, die *potentia* auf den *actus* (bzw. die *essentia*), die Möglichkeit auf die Wirklichkeit bezogen. Und zwar auch dort, wo etwa die *dynamis*, die *potentia* radikal über die *energeia*, die *essentia* hinausgedacht wurde. Der Unterschied zwischen der «Auffassung» des Aristoteles und der Kierkegaards etwa war für Kierkegaard größer zu denken gar nicht möglich; für Heidegger rücken beide zusammen, insofern die Wirklichkeit hier immer als ein Vorausgesetztes, Grundlegendes, Festgestelltes verstanden wird. Auf sie hin ist die Möglichkeit Möglichkeit (Aristoteles); über sie geht die Möglichkeit Gottes hinaus... (Kierkegaard), eines Gottes, der aber seinerseits im Zusammenhang des beherrschenden Begriffs der Wirklichkeit und von ihr her gedacht wird.³⁷

Im Verhältnis zu diesem philosophischen «Urgedanken» des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit erschließt sich Heidegger über die Worte des Mögens und Vermögens eine neue «Dimension». In dieser wird im Sein ein «Mögen» erahnt, dem Sein ein «Mögen» zu-erkannt; Anerkenntnis, Zu-Erkenntnis, die aber vom Mögen des Seins schon herkommt.

Das Denken ist – dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen. Sich einer «Sache» oder einer «Person» in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen.³⁸

Es ist, als würde das Sein die Initiative ergreifen; das ist freilich nur annäherungsweise gesagt, denn das Sein ist ja nicht irgend etwas (hier nach dem Bild einer Person gedacht), dem man etwas wie Initiative zuschreiben könnte. Immerhin, so viel ist zu verstehen, das Sein kommt auf das Denken zu, und zwar so, dass es – seinerseits – auf das Denken angewiesen ist. Das Sein nimmt das Denken ein, für sich ein, indem es – das Denken – sich seiner annimmt. Sein und Denken gehören zusammen in einem Verhältnis des Mögens; dies Verhältnis beginnt beim Sein, beim Sein, das nicht ist, ohne daß das Denken ihm gehört, ihm zugehört, «auf es hört»³⁹.

Wir merken, wir kommen aus der Fremdheit der Ausdrücke nicht heraus. Aus zwei Gründen: (1) weil hier etwas Ungewohntes gedacht wird (weil das Denken nicht weiterrollt auf den Geleisen, die ihm schon gebahnt sind: Subjekt-Objekt; Möglichkeit-Wirklichkeit; Bejahung-Verneinung...); und (2) weil hier etwas allzu

Nahes gedacht wird. So sind wir in eine Dimension von Sprache hineingeraten, die wir nicht überblicken, nicht beherrschen, die sich anders auftut. Wir gehören dem Sein zu, wir hören *auf* das Sein, wir sind *vom* Sein in Anspruch genommen.

«Sein und Denken gehören zusammen in einem Verhältnis des Mögens», haben wir gesagt. Vielleicht können wir zunächst wenigstens so viel festhalten: Das Sein öffnet sich dem Denken, es öffnet sich dem Denken aber so, dass es das Denken braucht. Dies Sich-Öffnen heißt «Mögen» («mögen»); es geht aller Differenzierung von Möglichkeit und Wirklichkeit voraus. Es ist ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, das aber doch nicht symmetrisch ist (wie ich dich brauche, so brauchst du mich...) – wie könnte ein Verhältnis zum Sein symmetrisch sein? Es ist gegenseitig und asymmetrisch. Das Sein «mag» – vor dem Denken – aber nicht ohne das Denken. «Das Denken ist – dies sagt: das Sein hat sich je geschicklich seines Wesens angenommen[,]», schreibt Heidegger.⁴⁰ Das Denken beginnt also beim Sein, genauer: vom Sein her, noch genauer: vom Sein. Dies ist das Mögen des Seins. «Sich einer «Sache» oder einer «Person» in ihrem Wesen annehmen, das heißt, sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken».⁴¹ Welches Wesen? Das Sein schenkt dem Denken sein – des Seins – Wesen. Der Empfang dieses Geschenks ist das Denken. Man kann es aber wiederum noch genauer sagen: Nicht erst der Empfang, (vielmehr) das *Schenken* des Seins ist das Denken.

Immer geht es um diese Verschränkung von Sein und Denken, die, wie es scheint, nicht eng genug gedacht werden kann. Warum nicht eng genug gedacht werden kann? Um des Schenkens des Seins willen, um der Herausforderung des Denkens willen. Die äußerste Weite der Herausforderung des Denkens ist die äußerste Nähe des Seins. Das Sein ist dem Menschen aufgegeben, anvertraut – als Denken. Das ist, um es paradox zu sagen, der «Humanismus» des Menschen. Warum paradox? Weil jeder -ismus⁴² die Nähe dieser Weite unterbindet; weil jeder -ismus an der Ereignishaftigkeit dessen, was hier geschieht, vorbeigeht – also auch am Menschen.

«Das Vermögen des Mögens ist es, «kraft» dessen etwas eigentlich zu sein vermag.»⁴³ Aus diesem Satz springt das, worum es Heidegger geht: das Sein, heraus. Des «Vermögen des Mögens» ist das Sein. Das Mögen vermag; dies Mögen und dies Vermögen – dies Mögen des Vermögens (und dies Vermögen des Mögens) – ist das Sein. Dann aber ist das Sein nicht etwas hinter... ein letzter Grund, vielmehr, wie wir sahen, das, was vermag, das, was mag; also «Ereignis». Ist es aber dann nicht weniger als Sein, wenn es nicht einmal Grund, nicht einmal Seiendes ist? Nach Heidegger gerade nicht. Dies Mögen, das zugleich Vermögen ist (weil es beginnt – und nicht das Denken), ist, wo es auf das Denken trifft, wo es beim Denken ankommt, wo es zu Denken wird, die letzte Herausforderung. Es ist der Ort, die Dimension, das

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Wie auch immer man ihn ausfüllt: Humanismus, Marxismus, Existentialismus...

43 M. HEIDEGGER, «Brief über den «Humanismus»», 148.

37 Ob das Kierkegaard gerecht wird, ist eine andere Frage, die uns *hier* nicht interessiert.

38 M. HEIDEGGER, «Brief über den «Humanismus»», 148.

39 Vgl. ebd. 148.

Wohnen, das Menschsein des Menschen. Auch er kann (das meint, das ist die Begegnung mit dem Ereignis des Seins) sich nicht auf ein Hinter-ihm, eine Substanz, ein Subjekt, sein eigenes Subjekt-Sein zurückziehen. Er ist dort, wo er ist; daher Ausdrücke wie «Ortschaft», «Dimension», «Dimensionalität», auch: «Element»⁴⁴... Er ist dort, wo er ist; das heißt aber er ist nicht zunächst einmal etwas – und dann noch sekundär an diesem oder jenem Ort. Nein, dies Wo ist seine Art des Seins, es ist sein Dasein. Wenn Heidegger das Subjekt-Denken überwindet, dann indem an seine, des Subjekts Stelle, das Wohnen tritt;⁴⁵ und – ihm entsprechend – das Hören, das Sprechen.

4. *Der Mensch: das Ausstehen in die Offenheit des Seins*

Im ganzen «Brief über den Humanismus» kommt es darauf an, das Verhältnis des Seins und des Menschen zu deuten, und zwar in Abstandnahme zu allen Humanismen, die immer davon ausgehen, das Sein des Menschen wäre gegeben, nun läge nur noch daran, ihm zu seinem eigenen Human-werden zu verhelfen... Heidegger setzt ganz anders an: nicht bei einem schon vorliegenden, schon gegebenen Menschsein des Menschen, sondern beim Sein, das sich dem Menschen öffnet, das beim Menschen ankommt. Des Menschen Ort ist die Ankunft des Seins. Das aber heißt, Heidegger denkt das Verhältnis von Sein und Mensch so, dass nicht das Sein (auch) das Sein des Menschen ist (weil es ja gewissermaßen eine substanzhafte Verbindung zwischen beiden gäbe), sondern dass das Sein — *mirabile dictu*, das Denken des Menschen ist. (Weil es zwischen beiden die Verbindung eines Anspruchs, einer Ankunft, einer Verantwortung gibt.)

Ist das nicht ein Umweg oder eine Verengung? Nun soll das Höchste und Tiefste und Umfassendste, was es gibt, das Sein, statt dass es sich auch im Menschen wiederfindet – und zwar als ganzem –, sich nur auf diese eine, doch sehr spezielle Tätigkeit: sein Denken beziehen. Aber das ist nicht gemeint: eine Art intellektueller Engführung; es geht um etwas anderes. Das Sein ist nicht da oder dort, etwa in den Gegenständen, die sind, im Menschen, der ist, in der Welt, die ist, im Universum, das ist (vielleicht auch noch in Gott, der ist); nein – dies Sein wäre je immer nur die Abstraktion eines Seienden (eines Gegenstandes, des Menschen, des Universums...); das Sein ist nicht da oder dort, das Sein kommt. Das ist das Höchste, um es noch einmal paradox zu sagen, was im Sein passiert: es passiert nichts in ihm, es kommt. *Seine Ankunft ist das Denken des Menschen*. Das Denken ist also nicht nur eine Fähigkeit des Menschen. Der Mensch ist im Denken in besonderer Weise. In welcher Weise? In der Weise des Sich-Öffnens für das, was ihm sich öffnet. Was

44 Ebd. 147 f., 150, 187.

45 Vgl. ebd. 155: «Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch hat er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen hat er Sprache...»

sich ihm aber öffnet, ist das Sein; oder genauer gesagt: das Sich-Öffnen des Seins, das sich ihm öffnet, ist das Sein.⁴⁶

Dies Sich-Losmachen von allem gegenständlichen Denken des Seins, hin zum Sein als Ankunft, als Ereignis, als Kommen, das aber nicht ohne seinen Empfang, ohne sein An-kommen, ohne – wie Heidegger später sagen wird – seinen «Dank», dies Sich-Losmachen, aber nicht ins Leere hinein, sondern in das Geschehen des Seins selber, ist das Unternehmen des «Briefs». Es erfordert immer neue Anläufe, nicht nur, weil jeder unzureichend, weil jede Sprache hier unzulänglich wäre, sondern gerade umgekehrt, weil diese Ankunft Sprache gewährt, Sprache eröffnet. Das haben wir schon gesehen, und dem müssen wir weiter nachgehen.

Fangen wir beim Entscheidenden an, beim Menschen. Heidegger versteht das Wesen des Menschen als Ek-sistenz, als Aus-sich-heraus-Stehen. Dies Aus-sich-heraus-Stehen wurde von der Existentialphilosophie immer wieder betont. Der Mensch sei das Wesen, dessen Identität nicht einfach gegeben ist, der darum sein Sein, sein Dasein zu sein hat. Der nicht anders kann, als sich in das Offene seiner Zukunft zu entwerfen. Manche Analysen von «Sein und Zeit» haben dieser Philosophie den Weg bereitet. Sie gehört aber nach Heidegger nicht in ein Denken des Seins, sondern in die Seinsvergessenheit. Heidegger spricht zwar, wie wir sahen, auch von einem Aus-Stehen, einem Ek-sistieren, aber dies «Aus-» beginnt nicht mit dem Menschen, seiner nicht gegebenen Identität, es beginnt mit dem Sein und der Nicht-Identität des Menschen mit ihm, anders gesagt damit, dass das Sein sich dem Menschen gibt. Das Sein «wirft» den Menschen aus sich (im doppelten Sinne⁴⁷) in das Verhältnis zu ihm. Dies Verhältnis ist das Denken, anders gesagt, dieses Verhältnis ist das Ankommen-Lassen des Seins, wieder anders gesagt: dieses Verhältnis ist das Sein als Offenheit – für welche es aber einen einzigen Zeugen, einen einzigen Wahrer,⁴⁸ gibt: den Menschen. Der Mensch ist dies: das Ausstehen in die Offenheit des Seins. Ausstehen, das nicht zuerst von ihm, sondern zuerst vom Sein herkommt. Daher Ausdrücke wie «achten»⁴⁹, wie «hüten»⁵⁰, wie «Hirt des Seins»:⁵¹ der Mensch ist der Hirte des Seins, nicht weil er eine besondere Affinität zu Schafen hätte, sondern weil das Sein, als die Offenheit, als die Wahrheit, dem Menschen gegeben ist, genauer: weil diese Gabe das Sein ist. «Der Mensch ist [...] vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins geworfen», dass er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte [...].⁵²

46 «... weil es [sc. das Sein] die Lichtung selbst ist», heißt es einmal (ebd. 167).

47 Aus sich, dem Sein; aus ihm, dem Menschen.

48 Zum Ausdruck Wahrer, vgl. «Wahrnis», ebd. 173, 188.

49 Ebd. 160, 165.

50 Ebd. 162, 164, 172.

51 Ebd. 172.

52 Ebd. 161.

Dies Hüten ist das Dasein des Menschen; er ist in das Sein hineingenommen, aber nicht so, dass er in ihm unter- bzw. aufgeht (das wäre die allzunaheliegende Alternative zu jener Auffassung, dass der Mensch dem Sein gegenübersteht, es zu einem ‹Gegenstand›, zum Gegenstand der Gegenstände macht); nein, es ist eher, wie wenn das Sein in sich eine Falte aufwirft, eine Lücke aufreißt, und diese Lücke – als das Andere des Seins – ist der Ort des Wohnens des Menschen, der Ort der Verantwortung des Menschen. Man muss aber wohl, um bei Heideggers Anliegen zu bleiben, genauer sagen: diese Lücke, als das Andere des Seins, ist das *Wohnen* des Menschen; das heißt diese Lücke hängt von ihm ab (sie ist ohne ihn gar nicht) und doch gehört sie zugleich zum Sein; das Sein braucht den Menschen. Wie können wir dies verstehen?

Das Sein braucht den Menschen, aber zugleich: der Mensch hat seine höchste Würde, ja er hat die Eigenart seines Daseins in diesem Brauchen. Hätten wir nicht sagen müssen: in diesem Gebraucht-Werden? (So wie es für jeden Menschen so wichtig ist, dass er irgendwo gebraucht wird – am besten dazu, dass er nicht nur dies oder jenes verrichtet, sondern so, dass ohne ihn etwas Unersetzbares fehlen würde...). Bei Heidegger aber geht es um etwas Anderes: dem Brauchen des Seins, als aktivem, entspricht nicht auf der Seite des Menschen das passive Gebrauchtworden,⁵³ als würden das Sein und der Mensch sich erst einmal gegenüberstehen, so als wären sie zunächst je für sich und kämen dann in Beziehung... – Wie sollte das Sein denn *gegenüberstehen*, dann wäre es doch nur irgendein Seiendes und nicht mehr das Sein! Nein; *das Brauchen des Seins ist der Mensch*. Das eben kommt in jenem Satz zum Ausdruck, den ich ganz zu Anfang in der Vorbemerkung erwähnte:

Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in ‹die Sorge› erworfen hat.⁵⁴

Der ganze Sinn des Satzes konzentriert sich in dem merkwürdigen Wort ‹erworfen›. Man muss sich in es hineinhören! ‹... geworfen› hätte man verstanden, dann wäre da das Sein und Würde aus sich heraus den Menschen *werfen*. – Aber der Mensch ist ja kein Ball, und das Sein ist noch weniger ein Ballspieler. Es gibt jedoch analog gebaute Wörter, die im Deutschen gebräuchlich sind: finden, gefunden, erfunden; bringen, gebracht, er-bracht... ‹Das Feld hat dieses Jahr eine große Ernte erbracht. Da ist die Ernte nicht nur etwas vom Feld Verschiedenes, das das Feld bringen würde – wem eigentlich, und mit welchen Händen? Nein, die Ernte gehört zum Feld, kommt aus ihm selber her, ist seines und doch nicht mehr seines.

So ist der Mensch des Seins, und doch nicht mehr seines. So ist der Mensch nun allerdings nicht nur *er-bracht*, sondern *er-worfen*. Das Bild von der Erde, die sich aufwirft, stellt sich ein, aber im Er-werfen geht der Wurf weiter. Der *erworffene* Mensch

⁵³ So wie ein kaputtes Auto den Mechaniker braucht, und dementsprechend der Mechaniker von diesem Auto – oder seinem Besitzer – gebraucht wird.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, ‹Brief über den ‹Humanismus››, 180.

gehört nicht mehr ins Sein, er ist dies Erwerfen als übernommenes; dem entspricht, dass auch das Sein etwas ganz Anderes ist als ein Statisches (gar das Statische in Potenz: nicht nur das Sein im je Seienden, sondern was das Seiende zum Seienden macht, das Seiende schlechthin, das ewige, unveränderliche Sein); nein, wenn es sich den Menschen ‹erworfen› hat, erwählt, und zwar so, dass er aus ihm (dem Sein selber) ist, aber doch nicht mehr in es gehört, also so, dass es den Menschen braucht... , dann ist das Sein nicht mehr nur werfend, sondern dann ist es ‹Wurf›.⁵⁵ Dieser Ausdruck, dieser Satz ist überaus befremdlich. Er ist Heidegger nicht nur so herausgerutscht. Der Satz ‹Das Sein ist Ereignis› ist allerdings, wenn man ihn nur ernstnimmt, nicht weniger erstaunlich. Ebenso: ‹Das Sein ist Geschick› – nämlich nicht im Sinne von fertigem Schicksal, sondern im Sinne von Schicken (der Mensch wäre dann das Er-schickte, und das Sein das Er-schicken...).

Die ‹Mutation› des Seins von einem ‹Statischen›, uns Gegenüberstehenden, in das Ereignis, in jene Bewegung, in jenes Geschehen, das nichts anderes ist als das Brauchen des Menschen, wird in dem Satz selber vollzogen bzw. nachgebildet in dem zweimaligen ‹als›: ‹Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf...›⁵⁶ Es beginnt mit der Offenheit des Seins (denn sie ist das Hinausstehen des Menschen), diese wird erkannt als das Sein selber: es wird also in seine Offenheit hineingerissen bis es nichts mehr ist als diese, also nicht nur das Sein auch noch eröffnet, geöffnet (zum Menschen hin), sondern das Sein nichts mehr anderes als diese Offenheit, als sein Hineingerissen-Werden in sie. Und dann – in einem zweiten Schritt – ‹... das als der Wurf...›⁵⁷ dieses Sein, das seine eigene Offenheit ist und nichts mehr an sich selber, nur diese Offenheit, dies Sein wird nun noch einmal in sich verwunden: die bloße, ‹restlose› Offenheit wird Wurf, der Wurf, als welcher der Mensch ist. Äußerste Nähe zwischen Sein und Mensch in unüberwindbarer Unterscheidung: darum die ‹Sorge›, ‹in ‹die Sorge› erworfen›. Nicht der Mensch ist das Wesen der Sorge, weil er immer mit sich, mit seiner Zeit zu tun hat, weil er sie nie beherrscht, weil ihm seine Zukunft aufgegeben ist (das wäre Existentialismus); sondern der Mensch ist in die Sorge geworfen, welche die Nähe ist zwischen ihm und dem Sein. (Dies Sein ist nichts Anderes mehr als sein Wurf, sein Erwerfen; der Mensch aber ist dies Erwerfen, dies Brauchen des Seins.)

⁵⁵ Vgl. ebd. (selber Satz).

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

5. «Die Sprache ist das Haus des Seins»

Wir haben aber nun ein Element oder ein Moment noch gar nicht berücksichtigt, ohne das alles, was Heidegger hier sagt, abstrakt bleibt, dieses Moment ist «die Sprache», genauer gesagt, der Mensch und seine Sprache.

Wie kann man diesen Bezug des Menschen zur Sprache, der Sprache zum Menschen denken? Genügt es, die Charakteristik als «animal rationale» (als das vernünftige Lebe-Wesen, das Lebewesen, das «ratio» hat) ins Griechische zurückzuübersetzen? Der Mensch als *zoon logon echon*? Der Mensch, der Sprache hat, das Lebewesen, das sich durch diese Fähigkeit der Kommunikation, des Benennens, Argumentierens, Behauptens, in Frage-Stellens... auszeichnet? Heidegger denkt anders. Er ist nicht der erste, der anders denkt; aber er denkt radikal anders.

Wenn das Sein den Menschen «erworfen» hat (so wie die Erde die Ernte «erbringt»), dann ist dies vom Sein Hinausgeworfen-Sein (aber wohin eigentlich? man könnte auch sagen: dann ist dies ins Sein Hinausgeworfen-Sein) die Sprache.

Die Sprache ist nicht nur eine Fähigkeit, eine Begabung des Menschen, ein «Instrument», mit dem er sich zur Welt verhält, sie in Distanz bringt und beherrscht, eine Kapazität, mit der er sich Überlegenheit erwirbt über die anderen Lebe-Wesen; die Sprache ist der Bereich seines Seins, die Art seines Seins, die Verantwortung seines Seins. Nun haben wir in dieser Formulierung aber «Sein» auf die Seite des Menschen gezogen und von *seinem* (des Menschen) Sein gesprochen. Das Sein ist aber gar nicht *sein* Sein. Das Sein ist Sein. Insofern der Mensch im Verhältnis zu diesem Sein einen Bereich, eine Verantwortung hat, ist er in der Sprache, m. a. W. hat er Sprache, so wie nicht weniger Sprache ihn hat. Man kann es auch kürzer und präziser sagen: Insofern der Mensch im Verhältnis zu diesem Sein eine Verantwortung hat, ist es die Sprache, ist sie – diese Verantwortung – die Sprache. «Sprache ist [...] Ankunft des Seins selbst.»⁵⁸

Wieder begegnen wir dem merkwürdigen Umschlag: einerseits kann der Mensch sich dank der Sprache dem Sein öffnen; andererseits ist es umgekehrt das Sein, das sich öffnet (das sich «lichtet», wie Heidegger sagt); die Sprache wäre dann das Organ, das diese Lichtung entgegennimmt, aufnimmt, wahrnimmt. Doch nun ist das eben immer noch zu sehr im Gegenüber, im Statischen gedacht. Als wäre zunächst das Sein, dann würde es sich öffnen, lichten, und dann würde vom Menschen (warum eigentlich von ihm?) die Lichtung in der Sprache empfangen. Nein, alles ist viel enger beisammen, und alles ist dann in einen viel weiteren Horizont hinausgehalten, hinausgeschleudert. Das Ankommen, der Empfang des Seins ist das Sein selber (es ist gar nicht jenseits dieser Ankunft, seiner Eröffnung, seiner Lichtung); das Sein selber aber als ankünftig ist die Sprache, und der Mensch ist in sie – die Ankunft, die Sprache – hineingestellt, hinausgeworfen. Andererseits ist der Mensch nicht zuerst, und ist dann hineingestellt, hinausgeworfen, der Mensch ist dies Hineingestelltsein, Hinausgeworfensein; *der Mensch ist die Ankunft, das An-*

kommen des Seins, als Sprache. Die Formulierung ist mit Absicht doppeldeutig: der Mensch... das Ankommen des Seins, als Sprache. Der Mensch ist die Ankunft des Seins, insofern das Sein als Sprache ankommt, und: der Mensch ist die Ankunft des Sein, insofern er – der Mensch – Sprache ist, denn wie sollte das Sein anders ankommen? Aber noch einmal muss der Zusammenhang enger gesehen werden, um des unendlichen Hinausschleuderns willen: *Wenn es den Menschen gibt, kommt das Sein als Sprache zum Menschen, der diese, der seine (des Seins) Sprache ist.* So ist der Mensch «der Hirt des Seins».⁵⁹

Es ist, wie wenn zwischen Sein und Sprache, zwischen Verantwortung und Mensch kein Blatt passt; aber genauer heißt das: der Mensch ist dies, dass zwischen Sein und Sprache kein Blatt passt. Dieser Ort bzw. Nicht-Ort ist das «Wohnen» des Menschen. In diesem Wohnen kommt zusammen, dass der Mensch zur Hut des Seins berufen ist, wie wenn er das Sein hüten, behüten könnte, *und* dass der Mensch «in die Sorge» geworfen ist. Seinem eigenen Sein kommt er nicht nach, sein eigenes Sein kann er nicht erfüllen, – und das Sein soll er «hüten!» Haben wir da Heidegger nicht in seiner Verirrung erwischt? Aber genau um dies Zusammenkommen ist es zu tun. «Hirt des Seins» heißt nicht, daß der Mensch über ihm (dem Sein) steht, sondern *in* seiner Ankunft, die das Ek-sistieren des Menschen in den Wurf, in das Ereignis des Seins ist. Gibt es aber nicht ein höheres Wesen, das sich um das «Sein» kümmern könnte? Nein; in die «Wahrnis» des Seins ist einzig der gerufen, der als Sorge «erworfen» ist. Das Hüten des Menschen ist die Sorge, das Hüten des Menschen ist die Sprache, das Hüten des Menschen ist sein Sein; sein Dasein. Und damit sind wir nun ganz nah bei jenem Satz, der der berühmteste des «Briefs über den «Humanismus»» wurde: «Die Sprache ist das Haus des Seins».⁶⁰

Wie alle allzu schön klingenden Sätze ist er gefährlich. Und merkwürdiger Weise klingt «Haus» für den Menschen immer gut, immer schön. Es klingt nach Geborgen-, nach Aufgehobensein. Nur ist in Heideggers Satz das gerade nicht gemeint. «Das Haus des Seins» – was soll das denn heißen? Dass dies Haus dem Sein gehört, wie ein Haus der Familie xy gehört? Das kann ja wohl nicht sein. Oder: dass das Sein im Haus, in diesem Haus wohnt? Aber ist das Sein nicht zu groß für jedes Haus? Kann es denn eingefasst werden, kann es denn heimisch werden? Doch nun gibt es ja ein drittes Element in diesem Satz: die Sprache. *Die Sprache* soll das Haus sein, von dem die Rede ist. Aber die Sprache ist doch kein Behälter, kein Raum. (Man wird Heideggers Satz nicht verstehen, wenn man nicht das Fremdwerden der Begriffe aneinander wahrnimmt. Anders gesagt: man muss die drei Komponenten des Satzes *zugleich* verstehen; noch einmal anders gesagt: wenn die Sprache das Haus des Seins ist, dann ist das Haus kein Haus mehr; aber, dass das Haus des Seins kein Haus mehr ist, versteht man nur, wenn man heraushört, dass die Sprache dieses Haus, das einzige Haus des Seins ist).

59 Ebd. 172.

60 Ebd. 145.

58 M. HEIDEGGER, «Brief über den «Humanismus»», 158.

Man könnte den Satz («Die Sprache ist das Haus des Seins») freilich nach gängigen Vorstellungen so verstehen: nur im Zusammenhang, im Kontext der Sprache ist das Sein gegeben, dem Menschen zugänglich. Ohne Sprache hat er bekanntlich gar nichts. Dann wäre die Sprache in der Tat eine Art Ort, eine Art Einfassung. Ist aber nicht für Heidegger die Sprache etwas ganz Anderes? «Sprache ist [...] Ankunft des Seins selbst.»⁶¹ Wir haben darin den Umschlag, den Überschlag (etwas überschlägt sich) erkannt: Sprache als «Medium» des Menschen wird zum «Medium» des Seins. Sprache ist selber die Ankunft, also nicht nur der Empfang des Seins. Das Sein kommt nicht nur in, es kommt *als* Sprache an. Wo? Im Ereignis der Sprache, im Ereignis des Ankommens, im Ereignis des Seins. Der Mensch ist der Hüter dieses Ereignisses, als der Ort dieses Geschehens. *Der Mensch ist, dass dies geschieht.* Und das so verstandene Sein des Menschen ist die Sprache: seine und die des Seins; seine *als* die des Seins.

An (in) dem Satz «Die Sprache ist das Haus des Seins» wird also das Haus zum Gegenteil des Hauses, zum Aus-sich-Heraus, zum Un-heimlichen. Der Ausdruck das «Haus des Seins» indiziert: da wäre, da ist das Sein ganz; das also ist mit «Haus» gemeint. Nun ist aber da, wo das Sein «ganz» ist, das Haus kein Haus, sondern die Sprache: das Ereignis der Ankunft des Seins, das Zerbersten des Hauses, jedes Hauses. Der Mensch bewohnt jenes Haus, das kein Haus ist, sondern die Sprache; und die Sprache, als das Haus, als die Ankunft des Seins, ist die Unheimlichkeit des Menschen. Die Unheimlichkeit des Menschen ist nicht die Ferne, sondern die Nähe des Seins.

Mit der Sprache wird alles anders. Das gilt, wie es für den berühmten Satz Heideggers gilt, in dem an der Sprache das Haus sich zum Nicht-Haus verkehrt, so auch für das Ereignis des Seins: wo «bis vor kurzem» Nähe Nähe war und Ferne Ferne; wo das Sein das Ganze, das Umfassende, der letzte Grund war, da ist, wo Sprache ist – und ihr Gefährte, besser gesagt: ihr Platzhalter, ihr Verwalter, ihr Zeuge, ihr Gesell, («Sprach-Gesell» heißt es einmal bei Hamann) das Sein Ankunft geworden, und die Nähe Aus-uns-Heraus, Aus-sich-Heraus.

Weiter hinaus als die Nähe des Seins gibt es keine Ankunft, gibt es kein Schleudern. Diese Nähe ist die Sprache. «[D]ichterisch wohnet / der Mensch» heißt es bei Hölderlin; damit ist etwas ganz Anderes gemeint als der Gedichte lesende, in seinem Sessel sitzende Liebhaber der Poesie sich vorstellt. Damit ist aber auch etwas ganz Anderes gesagt, als dass der Mensch sich immer in das, was er (noch) nicht ist, was ihm aber die Sprache eröffnet, zu entwerfen hat. Die Nähe des Seins rückt dem Menschen zu nahe, insofern er Sprache ist. Diese Nähe überschlägt sich in die Weite, die nicht mehr zu begrenzende. Das Wohnen des Menschen in der Nähe des Seins ist ein Wohnen im Allzu-Weiten.

61 Ebd. 158.

6. Das Wohnen des Menschen in der Nähe des Allzu-Weiten

Mit dem vorletzten Satz «Das Wohnen des Menschen in der Nähe des Seins ist ein Wohnen im Allzu-Weiten» ist die Gefahr eines Missverständnisses gegeben – insbesondere dann, wenn man den Akzent ganz auf den zweiten Teil des Satzes verlegt und den ersten ihm gegenüber vernachlässigt.

Dass der Mensch «im Allzu-Weiten wohnt», hätte, wenn man das Wort «wohnen» nicht allzu stark betont, wohl auch Sartre sagen können. Er hätte dann hervorgehoben, dass der Mensch – unfreiwillig – in das Dasein versetzt (geworfen) ist, ein Dasein, für das es keinen Grund gibt, den der Mensch darum im Existieren sich selber zu geben hat, ohne dass er ihn je sich gegeben haben wird. Er ist so zu jener Freiheit «verdammte», die der Überschuss seiner Existenz über sein Wesen ist. Seine Freiheit hat der Mensch auf sich zu nehmen in der Fremde, in der er nie wird heimisch werden können.

Eine solche Konstellation interessiert Heidegger im «Brief über den «Humanismus»» nicht, und sie hat ihn noch nie interessiert. Das Allzu-Weite, von dem die Rede war, betrifft nicht die Grundlosigkeit, die die Existenz auf sich zu nehmen hat, sodass es letztlich von der Existenz her gedacht wird, auf die es – als Herausforderung an die Existenz – auch wieder zurückkommt (ein Existentialismus, der ein vereinseitigter und radikalierter Subjektivismus ist); die Allzu-Weite ist bei Heidegger als Nähe gedacht. Das heißt, wir sind in einem ganz anderen «Begriffs-System» als bei Sartre.

Daher auch der «Begriff» des «Wohnens», auf den wir schon kamen. Er ist nicht denkbar ohne das Hinaus-Stehen; aber als das bloße Hinaus-Stehen gedacht, d. h. in sein Gegenteil verkehrt, wäre er radikal verharmlost. Es ist die «Ankunft» des Seins,⁶² die den Menschen «wohnen» macht. Nun aber nicht so, als wäre der Mensch schon wer (und was) er ist, und käme nun im Sein (was will er denn mehr?, größer, umfassender, gründlicher geht es ja nicht!) zu seiner Bleibe, zu seinem Unterschlupf. Nein, der Mensch ist gar nicht ohne diese Ankunft des Seins, er ist die Ankunft des Seins als Sprache. In ihr wohnt er – und nicht im Sein, in ihr aber *als* sie (die Ankunft). *In* der Ankunft, *als* sie. In diesem «in ...», «... als ...» haben wir die Nähe als das Allzu-Weite, das Allzu-Weite, das aber die Nähe nicht nimmt.

Wir haben nun schon mehrfach gesehen, wie sich die Begegnung zwischen dem Sein und dem Menschen so intensiviert, dass sie nicht mehr nur ruhig aufeinander zukommen (auch nicht etwa nur die Bewegung des Denkens des Menschen auf das Sein zu durch die gegenläufige Bewegung: das Sich-Öffnen des Seins für das Denken ersetzt würde), sondern dass beide Bewegungen zugleich stattfinden, aber nicht als zwei verschiedene, sondern als *eine*. Die Bewegung des Denkens auf das Sein zu schlägt um in der Erkenntnis, dass das Sein sich dem Denken öffnet, aber dies nun so, dass diese Öffnung, diese «Lichtung» (wie Heidegger sagt), das Denken ist.

62 Ebd. 193.

Dann aber ist die Wohnstatt des Menschen neu zu bedenken. Er wohnt nicht – bei aller Ungesicherheit – im Sein, in seinem, wie immer fraglichen, fragwürdigen, geworfenen Dasein, er wohnt nun im Denken, aber nicht, weil er ein intellektueller Typ wäre, sondern weil das Sein bei ihm, als sein (des Seins) Denken, ankommt.

Dies Versetzen in ein anderes Wohnen aber, oder dies Versetzen, Versetztwerden, *als* das andere Wohnen des Menschen, ist der Ort oder das Ereignis, in dem die Nähe sich nicht nur zur Weite öffnet, sondern in dem die Nähe die Weite, die Allzu-Weite ist. Oder umgekehrt: in dem die Weite, die nie auszuschöpfende Allzu-Weite unseres Horizontes, die wiederum nie auszuschöpfende, aber sich gewährende Nähe ist, in der das Sein den Menschen braucht.

Literatur

BIEMEL, WALTER, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1973.

HEIDEGGER, MARTIN, «Brief über den ›Humanismus›», in: DERS., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, 145–194.

LÖWITH, KARL, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, (Sämtliche Schriften Band 8), Stuttgart 1984.

ROSENZWEIG, FRANZ, *Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Berlin 1937.