

Susanne Möbuß

Spuren –  
Martin Heideggers  
Denkweg der  
späteren Jahre

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Susanne Möbuß

## Traces – Martin Heidegger's Path of Thinking in His Later Years

Martin Heidegger's thinking after 1938 is characterized above all by three major themes: the change in the image of man, the introduction of a new concept of thinking and the proof that Being is ›beyng in relation«. In doing so, he relies, so the thesis of this book, on the thinking of Franz Rosenzweig, which is already recognizable in the formulation of ›Being and Time«, but which continues to have a particularly intensive effect in the writings of the 1940s and 1950s. Both Franz Rosenzweig and Martin Heidegger, with their drafts of New Thinking, pose the question of the significance that philosophy can possibly have in existentially challenging situations. Both see the restructuring of thinking as indispensable in order to be able to think their concepts of man that place him in a special way in the ›crossings of the existing«.

### The Author:

Susanne Möbuß, born 1963, studied philosophy and history. Her doctorate and habilitation theses dealt with problems of medieval philosophy. Möbuß has been a lecturer at the University of Hannover and the University of Oldenburg since 1990. She has published widely on existential philosophy. Her last publications with Alber are *Existenz-philosophie*, 2 Vol. (2015) and *Shadows of the Star. Martin Heidegger's Adaptation of Franz Rosenzweig's Philosophy* (2018).

Susanne Möbuß

## Spuren – Martin Heideggers Denkweg der späteren Jahre

Martin Heideggers Denken nach 1938 ist vor allem durch drei große Themen geprägt: den Wandel des Menschenbildes, die Einführung eines neuen Begriffes vom Denken und den Nachweis, daß Sein ›Seyn in Beziehung‹ ist. Dabei stützt er sich, so die These dieses Buches, auf das Denken Franz Rosenzweigs, das bereits in der Formulierung von »Sein und Zeit« erkennbar ist, in den Schriften der 40er und 50er Jahre aber in besonders intensiver Weise nachwirkt. Sowohl Franz Rosenzweig als auch Martin Heidegger stellen mit ihren Entwürfen des Neuen Denkens die Frage nach der Bedeutung, die Philosophie möglicherweise in existentiell herausfordernden Situationen zukommen kann. Die Umstrukturierung des Denkens sehen beide als unverzichtbar an, um ihre Konzepte des Menschen denken zu können, die ihn in besonderer Weise in die »Kreuzungsmitte des Seienden« stellen.

Die Autorin:

Susanne Möbuß, Jahrgang 1963, ist seit 1990 an den Universitäten Hannover und Oldenburg tätig. Veröffentlichungen vor allem zur Existenzphilosophie. Zuletzt im Verlag Karl Alber: »Sternschatten. Martin Heideggers Adaption der Philosophie Franz Rosenzweigs« (2018).



**MIX**  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
**FSC® C083411**

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49093-8

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
I. »Wir sind ja und sind doch nicht« – Der Mensch . . . . .	13
II. »Das langsame Wort des Seyns zu denken ist schwer« – Philosophie . . . . .	38
II.1 »Denn die Erfahrung weiß ja nichts von Gegenständen« – Das neue Denken . . . . .	58
III. »Aber das Seyn läßt nie im Seienden eine Spur« – Seinsverlassenheit . . . . .	74
IV. »Doch sie wachen, die geheimen Wächter« – Wächter und Hirten . . . . .	100
V. »Erst wenn die Vierung von Welt ins Spiel kommt« – Das Geviert . . . . .	117
V.1 »Eine andere Einheit ist es« – Im Zentrum des Sterns . . .	125
VI. »Die Kreuzungsmitte alles Seienden« – Verantwortung . .	145
VII. »Wir gehören in das Einfache« – Land und Weg . . . . .	163
VII.1 »Einfältig wandeln mit deinem Gott« – Inständigkeit . . .	172
VIII. »Woran legt das Denken seine stille Hand?« – Denken . . .	184
IX. »Wann lernt der Mensch das Wohnen auf dieser Erde?« – Sprache . . . . .	212
IX.1 »Über dem Hause der Sprache« – Wort und Schweigen . .	223

## Inhalt

X.	»So reicht sich eines dem anderen hinüber« – Das Gegnen	232
XI.	»Du kamst als Gruß mir entgegen« – Gespräch . . . . .	243
XI.1	»So siegelt Gott und so siegelt der Mensch auch« – Offenbarung . . . . .	247
XII.	»Ein fester Stern über dem Land des Herzens« – Achtsamkeit . . . . .	253
XIII.	»Wir wissen, daß wir ein Gang sind zum Seyn« – Zwei Wege . . . . .	274
XIV.	»Im Lichten wohnen wir hörend« – Ihr Ziel . . . . .	293
	Ausblick . . . . .	306
	Nachweis der Überschriften-Zitate . . . . .	309
	Literaturverzeichnis . . . . .	311

# Vorwort

Das Interesse an der Philosophie Martin Heideggers fokussiert, anders als bei vielen anderen Denkern, sehr unterschiedliche Schwerpunkte.

Systematische Untersuchungen stehen neben Darstellungen, die sich seinem Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus zuwenden. Stimmen, die das Entfernen seiner Schriften aus den Bibliotheken fordern, erklingen neben solchen, die nach Phasen der Konzentration auf ideologische Auseinandersetzungen für eine Rückkehr zur reinen Text-Auslegung plädieren.

Wo verorten sich die folgenden Betrachtungen innerhalb dieses Feldes möglicher Interpretationen? Sie werben für eine philosophiegeschichtlich orientierte Analyse von Heideggers späteren Werken unter ausdrücklicher Einbeziehung seiner Verlautbarungen der 30er und 40er Jahre. Doch geht es dabei nicht darum, ein Stück Philosophiegeschichte ausschließlich in historischer Perspektive zu rekonstruieren. Zielführend ist die Frage, ob Heideggers Denken in eine fruchtbare Diskussion darüber einbezogen werden kann, wie Philosophie sich im 21. Jahrhundert definiert und positioniert.

Vor diesem Hintergrund stehen zwei seiner Konzepte im Mittelpunkt: der Begriff des Menschen und der Versuch, ein »Neues Denken« zu begründen.

Die Betrachtung dieser beiden Aspekte zeigt, daß Heidegger wesentliche Grundansichten des Diskurses, der sich im Kontext westlicher Rationalität entwickelt hat, einer Umdeutung unterzieht, die zu einer Umwertung des Begriffes vom Denken selbst führt. Seine Arbeit der Modifizierung gilt dabei speziell den Begriffen der Zeitlichkeit, der Kausalität und des Subjekts.

Es spricht einiges dafür, daß Heidegger die Deutung dieser Motive in Auseinandersetzung mit der Philosophie des jüdischen Denkers Franz Rosenzweig vollzieht. Damit fällt die Aufmerksamkeit auf die Ansichten eines unkonventionellen Denkers, der sowohl zur Zeit

Heideggers, als auch heute, eher am Rande akademischen Philosophierens steht.

So schwingt in den folgenden Seiten auch die Überlegung mit, ob es Zufall ist, daß sich Heidegger für sein Vorhaben einer neuen Bestimmung der Philosophie auf eine Sicht der Welt bezieht, die teilweise andere Akzente setzt, als er sie in den Werken etablierter Theoretiker vorfand. Explizit stützt er sich stets auf das griechische Denken, dessen Terminologie er in allen Phasen seines Schaffens beleuchtet. Doch schließt diese Zentrierung nicht den Bezug auf Ansichten aus, die in ihrer subversiven Unmittelbarkeit gerade das Nicht-Gesagte des traditionell geprägten Bewußtseins artikulieren.

Unter dieser Ausrichtung gewinnt Heideggers Denkweg der späteren Jahre, das heißt von Ende der 30er bis Ende der 60er Jahre, besondere Aktualität. Denn er kann Beispiel für eine produktive Auseinandersetzung mit Bezügen des Philosophierens sein, die bislang im Rahmen der etablierten Denktradition weniger berücksichtigt wurden. Seine Hinwendung zu östlichen Weisheitslehren, deren Erforschung seit geraumer Zeit stattfindet, ist ein anderes Beispiel einer nicht selbstverständlichen Bereitschaft, Kritik des Vernunftbegriffes, wie er der eigenen intellektuellen Geschichte entspricht, mit der Offenheit für andere Deutungsansätze zu verbinden.

Wird vor diesem Hintergrund nach Heideggers Auseinandersetzung mit Quellen gefragt, die ihn faszinierten und inspirierten, wird sein Denken in einer noch kaum beachteten Perspektive wahrnehmbar. Denn es antwortet auf die Frage, wie weit der Funktionsrahmen westlicher Rationalität tatsächlich erweitert werden kann, um auf Erfordernisse der Zeit reagieren zu können. Eine solche Selbstüberprüfung des Denkens ist nach wie vor unverzichtbarer Bestandteil von Philosophie. Ihre Diskurs-übergreifende Ausrichtung erscheint heute wichtiger denn je.

Zentrale Gedanken aus den Schriften von Martin Heidegger und Franz Rosenzweig werden unter Berücksichtigung ihrer thematischen Eigenheiten in Relation gesetzt. Eine solche motivische Einführung bietet sich an, da es nach deren Kompatibilität zu fragen gilt. Beide Theoretiker traten mit ihren je spezifischen Mitteln für die Formulierung eines »Neuen Denkens« ein, das Rosenzweig in der



kurzen Zeit seines Schaffens nur skizzieren, Heidegger hingegen weiträumig entfalten konnte.

Da bei dem Versuch, die Genese dieses Denkens zu rekonstruieren, kaum auf vorbereitende Arbeiten zurückgegriffen werden kann<sup>1</sup>, erschien es sinnvoll, die genannten Werke der Forschungsliteratur begleitend zu rezipieren, sie jedoch nicht explizit in die Textgestaltung einzubeziehen.

---

<sup>1</sup> Wenige Arbeiten gehen bislang in unterschiedlichem Umfang auf die Frage einer Resonanz des Denkens von Franz Rosenzweig in Heideggers früheren Werken ein: Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes »Der Stern der Erlösung«*, Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu »Sein und Zeit«*, Gordon, *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy* und Higgins, *Speaking and thinking about God in Rosenzweig and Heidegger*. Dessen mögliche Fortwirkung im Spätwerk Martin Heideggers ist bisher nicht näher untersucht worden.



## I. »Wir sind ja und sind doch nicht« – Der Mensch

Im Jahr 1946 wendet sich der französische Intellektuelle Jean Beaufret mit der Frage an Martin Heidegger, wie seiner Einschätzung nach dem Begriff des Humanismus wieder Sinn zu verleihen sei<sup>1</sup>. Dessen momentane Deutung wird damit offensichtlich als problematisch betrachtet, nicht jedoch seine generelle Relevanz in schwieriger Zeit<sup>2</sup>. Denn gerade in diesen ersten Monaten nach dem Ende des Krieges scheint ein besonderes Interesse am Gedanken des Humanismus zu bestehen, wie auch die außergewöhnliche Beachtung bezeugt, die dem Vortrag *Der Existentialismus ist ein Humanismus* entgegengebracht wurde, den Jean-Paul Sartre Ende Oktober 1945 in Paris hielt. Daß er mit einigem argumentativen Geschick letztlich zu dem Ergebnis gelangt, der Existentialismus könne als Humanismus betrachtet werden, war nicht ohne weiteres zu erwarten. Denn während existentialistische Überzeugung eine Definition, die das Wesen des Menschen über seine Existenz hinaus beleuchten will, ausschließt, basiert humanistisches Denken gerade auf dieser Vorstellung<sup>3</sup>. Das

---

<sup>1</sup> Brief über den ›Humanismus‹ (in: *Wegmarken*), S. 344: »Sie fragen: Comment redonne-t-on un sens au mot ›Humanisme‹?« Sämtliche Hervorhebungen in den Zitaten entsprechen den jeweiligen Textausgaben. Einfache Anführungszeichen im Text markieren inhaltliche Hervorhebungen, die keine Zitate sind.

<sup>2</sup> In seinem Artikel in *Die Zeit* mit dem Titel *Der Wandel des abendländischen Denkens. Heidegger und sein Brief an Jean Beaufret* skizziert Vietta 1948 diese Atmosphäre der Dringlichkeit: »Dieses Gespräch auf dem weltabgeschiedenen Gebirgsgipfel aber dreht sich um Fragen, die gegenwärtig alle europäischen Denker bewegen: Sind Ethik und Humanismus noch Realitäten oder nur bloße Schatten abendländischer Überlieferung?«

<sup>3</sup> Der Begriff von Humanismus, der hier zugrunde gelegt wird, folgt im Wesentlichen den Ansichten, die Giovanni Pico della Mirandola 1486 in seiner *Oratio de hominis dignitate* vertritt. Die dort artikulierten Thesen der Willensfreiheit und Entwicklungsfähigkeit des Menschen basieren auf der Überzeugung, daß die Verwirklichung der menschlichen Würde stets als eine Annäherung an das Göttliche zu verstehen ist. Heidegger notiert zum Begriff ›Humanismus‹: »Bildung / Bilden – der Menschen – nach einem ›Bild‹ – gestalten?? ›Machen‹ – Was?« *Zum Ereignis-Denken I*, V, S. 736.

Wesen bestimmt den Menschen zu dessen fortschreitender Vervollkommnung.

Mit Blick auf die lange Geschichte des Humanismus-Begriffes erscheint dieses als eine Konstante, die ihn als Ausdruck eines universell gültigen Bildes vom Menschen ausweist.

Ein solcher Entwicklungsoptimismus kann jedoch nur unter der Voraussetzung angenommen werden, daß die existentielle Situation, in der ein Mensch seine Wahl des anzustrebenden Zieles trifft, einen relativ geringen Einfluß auf diese ausübt. Denn er muß grundsätzlich in jedem Augenblick in der Lage sein, sich für das Gute, das gut in Ansehung eines absolut gesetzten Wertes ist, zu entscheiden und damit eventuell behindernde Faktoren zu überwinden. So bemerkenswert selbst die frühen Bestrebungen, die Freiheit der menschlichen Persönlichkeitsgestaltung zu denken, auch sind, findet diese ihr Regulativ doch in der Vorstellung eines Idealbildes des Menschen, das festlegt, was als seine Menschhaftigkeit zu betrachten ist.

Mußte nicht unter Berücksichtigung einer solchen Sicht von Humanismus Sartres Feststellung, er sei mit dem Existentialismus vereinbar, überraschen? Hatte er nicht vor allem 1943 in *Das Sein und das Nichts* das Gegenteil behauptet, wenn er die Essenz als abhängig von der Existenz und ihren konkreten Bedingungen dargestellt hatte? Wie verträgt sich der Glaube an eine grundsätzliche Perfektionierungspotenz des Menschen mit Sartres Bild vom existentiellen Entwerfen, in dem das Individuum mit jeder Entscheidung und Handlung zwangsläufig seine Persönlichkeit ausbildet, ohne sich damit einem Idealzustand annähern zu wollen? Ist diese permanente Konturierung des eigenen intellektuellen und charakterlichen Profils wirklich mit der humanistischen Vorstellung der Bildung des Menschen zum Besseren vereinbar?

Und warum läßt er sich überhaupt auf die Herausforderung ein, sein Denken nun in dieser Form zu erklären? Der Hinweis darauf, daß er in seinem Vortrag detailliert auf Kritik eingehen wollte, die ihm von verschiedener Seite entgegenbracht wurde, ist eine mögliche, wenngleich kaum ausreichende Antwort. Vorstellbar ist es auch, daß er den Existentialismus seinen Landesleuten als Denken der Stunde empfehlen wollte, wohl wissend, wie emotional aufgeladen die Situation im Frankreich jener Tage war<sup>4</sup>. Nach Jahren, in denen Dichoto-

---

<sup>4</sup> Elkaïm-Sartre schreibt in ihrem Vorwort der französischen Ausgabe mit Blick auf die Diskussion, die dem Vortrag vorausgegangen war: »[...] Sartre n'en devenait pas

mien von Freund und Feind, Gegner und Verbündetem, Mitläufer und Widerständler, Verräter und Vertrautem die Wahrnehmung des Menschen beherrschten, schien ein immenses Bedürfnis nach dem wirklich umfassenden Bild des Menschen zu bestehen, das es erlauben würde, über alle nationalen und politischen Gräben hinweg das Menschhafte zu denken. Denn wie sonst sollten die Differenzierungen, die nicht nur Völker voneinander, sondern sogar die intimsten Beziehungen von Familien und Freunden untereinander spalteten, allmählich vermittelt und der Übergang zu einem Miteinander des Vertrauens eingeleitet werden? Bedurfte die Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft nicht gerade der Gewißheit, daß der Mensch, wenn er nicht situativ daran gehindert wird, sich auf eine Form seiner selbst hin entwerfen würde, die zugleich das Wesen aller beschreibt?

Sartre wußte um das Bedürfnis vieler Franzosen nach einer Orientierung, wie mit dem Anderen, der sich in der Vergangenheit in so vielfältiger Weise zu distanzieren schien, in Zukunft umzugehen sei. Und er wußte um das Risiko, daß sein Begriff vom Existentialismus gerade diese Bewährung als Philosophie, die in einer Krisenzeit zu wirken vermag, nicht bestehen würde. Interessant ist es vor diesem Hintergrund, daß er zwei Arten von Humanismus unterscheidet. Den Versuch, ihn als Theorie zu deuten, »die den Menschen als Zweck und höchsten Wert ansieht«<sup>5</sup>, verwirft er, da das Konzept des Wertes, das hier angesetzt wird, sich nicht verifizieren läßt.

»Es gibt aber einen anderen Sinn von Humanismus, der im Grunde folgendes meint: der Mensch ist ständig außerhalb seiner selbst; indem er sich entwirft und verliert außerhalb seiner selbst, bringt er den Menschen zur Existenz, und andererseits kann er existieren, indem er transzendente Ziele verfolgt; [...]«<sup>6</sup>

Diese Erläuterung betont zwar die Entwicklungsfähigkeit des Menschen, geht aber nicht auf deren zielgerichtete Realisierung ein.

Sartre verweist selbst auf jene Ablehnung des Humanismus, die er 1938 einem Protagonisten seines Romans *Der Ekel* in den Mund legt<sup>7</sup>. Der Verwunderung darüber, daß er nun seine Theorie der menschlichen Freiheit, die ein permanentes Entwerfen voraussetzt,

---

moins, dans l'esprit de bien des gens, l'antihumaniste par excellence: il démoralisait les Français au moment où la France, en ruines, avait le plus besoin d'espoir.« S. 11.

<sup>5</sup> *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 175.

<sup>6</sup> *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 175.

<sup>7</sup> *Der Ekel*, S. 135: »[...] ich werde nicht die Dummheit begehen, mich als ›Anti-Humanisten‹ zu bezeichnen. Ich *bin kein* Humanist, das ist alles.«

als Humanismus deklariert, greift Sartre vor, indem er diesen nur in reduzierter Form zuläßt. Auf den Gestaltungscharakter des Menschen weist er hin, doch dessen Interpretation als fortgesetzte Optimierung blendet er aus. Natürlich gab es für Sartre keinerlei Veranlassung, diesen Aspekt einer historisch bedingten Sicht des Humanismus zu berücksichtigen, zumal es für ihn dadurch schwieriger geworden wäre, ihn mit seinem eigenen Denken zu vergleichen. Durch seine Deutung dessen, was als Humanismus zu bezeichnen ist, ermöglicht er dessen Vereinbarkeit mit dem Gedanken des Existentialismus, was letztlich dafür spricht, wie sehr Sartre an deren Nachweis gelegen war.

Wie brüchig jedoch das Entwicklungspotential des Einzelnen erscheinen muß, wenn es nicht im Gedanken an ein Vorbild des Menschhaften aufgefangen wird, kann Sartres Darstellung kaum verbergen. Denn einerseits stützt er diese auf die Feststellung, daß ein Individuum mit jedem Wert, den es für sich wählt, die Menschheit wählt<sup>8</sup>, andererseits räumt er ein: »Aber ich kann mich nicht auf Menschen verlassen, die ich nicht kenne, und mich dabei auf die menschliche Güte oder das Interesse des Menschen für das Wohl der Gesellschaft stützen, da der Mensch frei ist und es keinerlei menschliche Natur gibt, auf die ich bauen könnte.«<sup>9</sup>

Basiert humanistisches Denken nicht genau auf dieser Annahme, die das Vertrauen in ein Gemeinsames der Menschen dadurch rechtfertigt, daß sie den scheinbar unbegrenzten Entscheidungsrahmen menschlicher Freiheit an die Prämisse bindet, letzten Endes stets eine Wahl des Guten zu treffen? Sartres Behauptung, nichts könne gut für einen Einzelnen sein, ohne daß es zugleich das Gute für alle wäre<sup>10</sup>, reibt sich an zwei Hindernissen. Zum einen an der erwähnten Unsicherheit, die aus der Unkenntnis des Anderen, die durch keine Formel des Menschhaften dauerhaft überbrückt werden kann, resultiert, und zum anderen daran, daß das Wählen selbst zwar eine zielgerichtete Aktion ist, der allerdings kein bestimmender Wert inhäriert.

---

<sup>8</sup> *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 151. Dazu auch S. 150: »Und wenn wir sagen, der Mensch ist für sich selbst verantwortlich, wollen wir nicht sagen, er sei verantwortlich für seine strikte Individualität, sondern für alle Menschen.«

<sup>9</sup> *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 160.

<sup>10</sup> *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 151: »Wählen, dies oder das zu sein, heißt gleichzeitig, den Wert dessen, was wir wählen, zu bejahen, denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann gut für uns sein, ohne es für alle zu sein.«

Warum sollte eine Wahl, die auch andere Menschen betrifft, automatisch eine Entscheidung zum Guten sein, wenn mit den Anderen aufgrund ihrer wesentlichen Freiheit nicht voraussetzungslos zu rechnen ist?

Die Konzeption des Existentialismus, die Sartre vertritt, empfängt ihre bestechende Radikalität gerade aus dieser Unsicherheit fremdem und eigenem Verhalten gegenüber, die in jede Entscheidung einbezogen und in jeder Handlung überwunden werden muß. Dies räumt aber auch die Möglichkeit des Scheiterns, des Irrtums oder des Versagens ein, revidierbar, doch unvermeidbar.

Was Sartre als Humanismus der zweiten Art bezeichnet, beschreibt dieses Charakteristikum menschlichen Verhaltens. Doch handelt es sich dabei wirklich um eine humanistische Auffassung? Existentieller Entwurf bedeutet nicht zwangsläufig Entwicklung, sondern lediglich Überschreitung des gegenwärtigen Seins. Deren Ausrichtung bleibt unkalkulierbar und im Grunde moralisch neutral, da sie nicht an sich bewertbar ist. Wenn diese Neutralität in einem Konzept des Werthaften aufgehoben werden soll, das sich in Maßstäben von Gut und Nicht-Gut beurteilen läßt, dann zeigt Sartres Erläuterung, das Gute sei allein deswegen gut, weil es der Einzelne im Wissen um die Anderen wählt, wie dicht er humanistisches und existentielles Denken hier aufeinander zuführt. Ersteres würde den Menschen das Gute wählen lassen, weil es dem Wesen des Menschen entspricht; letzteres, weil es gut für jeden Einzelnen sein wird.

Sartres Argumentation trägt freilich nur dann, wenn man bereit ist, seiner Sicht des Humanismus zu folgen. Diese, so kann festgehalten werden, ist wohl eine mögliche, aber keine selbstverständliche Deutung jenes Versuches, eine theoretische Bestimmung der menschlichen Natur mit dem Anspruch universeller Gültigkeit zu formulieren.

Richtungsweisend für die weiteren Überlegungen ist nun weniger die spezifische Ausformung, die Sartre seiner Darstellung vom Humanismus gegeben hat, als vielmehr die mutmaßliche Voraussetzung, aus der sie resultiert. Denn er versprach sich scheinbar eine größere Akzeptanz existentialistischen Denkens, wenn er es als kompatibel mit dem humanistischen Begriff des Menschen erweisen könnte. Das die Menschen Einende galt es aufzuzeigen, selbst wenn dafür die grundlegende Annahme des Existentialismus, die menschliches Handeln als unberechenbar im Gebrauch der Freiheit ansieht, ein Stückweit relativiert werden mußte.

Es verwundert vor diesem Hintergrund kaum, daß auch Jean Beaufret daran interessiert ist, eine Form von Humanismus für die Gegenwart nutzbar zu machen. Erstaunlich ist jedoch der Adressat, an den er seine Bitte um Beurteilung einer solchen Möglichkeit richtet. Mit einigen Auszügen aus Schriften von Martin Heidegger hatte er Bekanntschaft gemacht; ein persönlicher Kontakt kam in Freiburg zustande, wo Beaufret Heidegger im September 1946 das erste Mal besuchte<sup>11</sup>. Doch was wußte Beaufret wirklich von Heidegger und seiner politischen Positionierung, die im selben Jahr zum Entzug der Lehrbefugnis führte? In einem Moment, den Heidegger in seinen *Anmerkungen* kommentiert<sup>12</sup>, erreicht ihn eine Anfrage von nicht unbeträchtlichem Gewicht aus der Feder eines französischen Bewunderers. Wer sich in dieser Zeit zum Thema Humanismus äußert, trifft nicht nur Aussagen von philosophischer Bedeutung. Er trägt damit, je nachdem, in welchem Umfang seine Einlassungen zur Kenntnis genommen werden, dazu bei, Vertrauen in das menschliche Handeln zu legen – und dies im Angesicht der Spuren von Krieg und Vernichtung. Sicherlich steht auch die Glaubwürdigkeit von Philosophie auf dem Spiel, als Wissenschaft ebenso wie als existentielle Theorie. Denn jetzt gilt es Vergangenes zu reflektieren und vor allem hieraus Erkenntnisse für die Ausrichtung zukünftigen Wirkens in Differenz und Gemeinsamkeit zu gewinnen. Die Fassunglosigkeit über das totale Versagen der Vernunft im nationalsozialistischen Deutschland noch spürend, gilt es abzuwägen, ob ein derart beschädigtes Instrument noch zu verlässlicher Orientierung taugt – für deutsche Intellektuelle, aber nicht nur für diese.

Jean Beaufret fragt Martin Heidegger also, ob dem Begriff des Humanismus wieder Sinn verliehen werden könne, und bereits die Formulierung zeigt, daß es hier nicht um den Abschied von einem Gedanken, sondern dessen Aktualisierung geht.

In seiner Antwort läßt Heidegger keinen Zweifel daran aufkommen, daß er eine Erneuerung humanistischen Denkens, dessen erste

---

<sup>11</sup> Seit 1945 stand Heidegger in brieflichem Kontakt zu Jean Beaufret.

<sup>12</sup> »Der Hinauswurf aus der Universität [...] Es stellt sich mit der Zeit als ein Vorgehen heraus, das an das Übelste grenzt, was Deutsche gegen Deutsche aushecken und das im Bereich, wo angeblich Wahrheit und Sittlichkeit und Ehre und Ansehen der Wissenschaft und der Kultur in besonderer Weise gewahrt sein sollen.« *Anmerkungen I–V*, I, S. 79f. Eine *biographische und werkgeschichtliche Einordnung* nimmt Denker in: *Martin Heideggers Brief über den Humanismus* vor.



Erscheinung er als »römisch« bezeichnet<sup>13</sup>, für ausgeschlossen hält. Der Grund hierfür liegt nicht etwa darin, daß er den Anspruch, das Wesen des Menschen bestimmen zu können, generell für falsch, sondern für unzureichend begründet hält. So reicht die gängige Kennzeichnung als animal rationale hierfür nicht aus, auch wenn die Griechen deren Gehalt seiner Ansicht nach in seither nicht mehr erreichter Tiefe erahnten.

Nun wäre es irreführend, Heideggers Suche nach der Grundlegung des menschlichen Wesens als Konzentration auf eine mögliche Fundierung in der Vergangenheit zu verstehen. Im Vorgriff auf später zu Zeigendes kann bereits an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß dem Besonderen des Menschen niemals allein durch den Blick auf seine »Wesensherkunft« nahezukommen ist, sondern daß gleichermaßen dessen »Wesenszukunft« bedacht werden muß. So ist der Mensch als animal rationale zwar vernunftbegabt, doch ist dieses lediglich eine Eigenschaft, die ihn von anderen Lebewesen unterscheiden soll. Den Weg zur Denkbarekeit des Menschhaften – seiner »humanitas« – weist eine solche Sicht nicht<sup>14</sup>. Denn dem Begründenden muß, davon ist Heidegger überzeugt, stets ein noch Ausstehendes hinzugedacht werden, wobei es bei diesen beiden temporären und

---

<sup>13</sup> *Brief über den »Humanismus«*, S. 322. Wie gering Heidegger zeitgenössische Ausprägungen vermeintlich humanistischen Denkens schätzt, zeigt seine Bemerkung Ende der 30er Jahre:

»Im Grunde ist auch dieser Nietzschesche-Burckhardtsche-Georgische-Rilkesche Humanismus, gewürzt mit völkisch-rassischen Beigaben, nur der Ausweg des heutigen Gebildeten, der ihnen erlaubt, was Nietzsche und Burkhardt – ganz verschieden zur Entscheidung stellten, nämlich die Entscheidung über den Menschen als das neuzeitliche historische Tier zu *umgehen* und diese Umgehung zu verschleiern.« *Überlegungen VII–XI*, IX, S. 200. Und 1949 schreibt er: »Den meisten bleibt für immer verborgen, daß im Denken, wenn es ein Denken ist [...], sich das eigentliche Handeln ereignet; daß in diesem Handeln eine hohe Menschenwesenliebe sich ereignet, die des Aufputzes der verkündeten Humanität nicht bedarf, deren Propaganda alles verdirbt.« *Anmerkungen VI–IX*, VIII, S. 266. 1948 stellt Heidegger das bauende Denken sogar in eine gewisse Distanz zum Humanismus: »So wesentlich gehört die Sage des Unterschieds [...] in die Welt-Stille, daß sie um alles übrige sich nicht kümmern kann, weder um den Humanismus, noch um die Herrschaft des Glaubens, [...].« *Anmerkungen VI–IX*, VI, S. 21.

<sup>14</sup> »Außerdem aber und vor allem anderen bleibt endlich einmal zu fragen, ob überhaupt das Wesen des Menschen, anfänglich und alles voraus entscheidend, in der Dimension der Animalitas [!] liegt. [...] Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin.« *Brief über den »Humanismus«*, S. 323.

essentiellen Spannkraften eher deren Funktion als ihre Beschaffenheit zu reflektieren gilt.

Der Begriff des Wesens bezeichnet also keine vorgreifende Prägung, die den Menschen seine Natur erkennen läßt, sondern eher eine vorlaufende Unerfülltheit, die seine Bestimmung offenlegt. Heideggers vielleicht allzu konstruiert wirkende Formulierung, »das Wesen west«<sup>15</sup>, drückt diesen Sachverhalt aus, indem sie auf den Geschehnischarakter der »Wesenserfahrung« deutet. Die Reflexion ihrer Ermöglichung bildet den gedanklichen Kern seiner Schriften seit Mitte der 40er Jahre. Der *Brief über den »Humanismus«* stellt nicht das erste, aber ein sehr markantes Zeugnis dieses Ringens um Artikulation einer tieferen Wesenzugehörigkeit des Menschen dar. Im sprachlichen Entfaltungsrahmen der Ausdrücke von Hörigkeit und Hören wird Heidegger bis in seine letzten Werke versuchen, das Wesen des Menschen als Verweisungsgeste auf ein Anderes zu deuten, dessen Beschreibbarkeit jedoch weit hinter seine Denkbareit zurückfallen wird. Die folgenden Betrachtungen werden explizit dieser Bewegung eines Denkens gelten, das sich in einem Ursprung eigener Gültigkeit zu verorten sucht.

Nun könnte festgestellt werden, daß Heidegger mit dem Terminus »Wesen« eine Verwirklichungsstruktur menschlichen Seins benennen will, die sich von Sartres Auffassung nicht signifikant abhebt. Denn auch dieser hatte darauf hingewiesen, daß Essenz permanente Überschreitung des gegenwärtigen Seinszustandes in einen existentiellen Modus des »noch-nicht« impliziert. In der Akzentuierung des Entwurfscharakters menschlichen Seins mögen beide Positionen tatsächlich kaum differieren. Doch ergänzt Heidegger eine Dimension dieses Gedankens, die Sartre fremd bleibt. Für ihn bezeichnet der Begriff vom Wesen nicht nur eine Beschaffenheit des Menschen, sondern ein seinsgeschichtlich Ausstehendes, womit er über das dem Menschen Gemäße hinausdenken will.

Doch wohin? In provisorischer Gültigkeit mag hier die Antwort genügen: Auf das dem Menschen Mögliche. Etwas steht aus, in dessen Erfahrung der Mensch vorzudringen vermag. Dieses ahnungsvoll Präsente unterliegt keinesfalls den Einflüssen der Beliebigkeit, da es als bestimmend das menschliche Wesen ausmacht, ohne bereits von

---

<sup>15</sup> Zum Beispiel in der Formulierung: »Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird.« *Brief über den »Humanismus«*, S. 323.

dessen augenfälliger Verwirklichung etwa im Sinne eines sich entwerfenden Individuums eingelöst zu werden, wie es Sartre erwähnt. In seiner Deutung handelt es sich bei der Unvorhersehbarkeit essentieller Entwürfe um ein Zeichen menschlicher Freiheit, die sich keinesfalls einer Vorstellung von einem zu Verwirklichenden im Sinne Heideggers beugen wird.

So verzichtet Sartre in seiner Konzeption des Humanismus – zumindest aus Heideggerscher Perspektive betrachtet – mit ihrer Betonung dessen, was allen Individuen gemeinsam ist, letztlich auf die Reflexion dessen, was dem Menschen möglich ist. Andererseits gibt Heidegger mit seiner stets im Raum des Denkbaren, doch kaum Sagbaren verharrenden Vorstellung eines über das Wesen des Menschen hinausgreifenden Kontextes, in dem sich die wahre Menschhaftigkeit zu erkennen gibt, den entscheidenden Vorzug von Sartres Humanismus-Begriff auf. Denn ihm ging es darum, die Unkalkulierbarkeit individuellen Handelns und Verhaltens in eine Bestimmung des menschlichen Wesens zu integrieren, um jeden Anschein einer zielgerichteten Entwicklung dieses Agierens zu vermeiden. Dieser Gedanke war für Sartre entscheidend, wollte er Freiheit in ihrer ganzen ungeschützten Radikalität präsentieren.

Auch wenn Heidegger schreibt, daß er einen Humanismus »seltsamer Art«<sup>16</sup> vertritt, weil er zugunsten des Menschhaften über den Menschen hinausdenkt, scheint er doch ein Element klassischer Definitionen zu streifen. Denn die Überzeugung, daß der Mensch ein bildungsfähiges Wesen hat, ist Grundlage des Glaubens an seine Verwirklichungspotenz, die über das Maß des gegenwärtig Faßbaren hinausweist. Heidegger hypostasiert damit das Entwicklungsvermögen zum Entwurfsdiktat des Menschen, dem dieser sich zu fügen hat, wenn er das ihm Mögliche nicht verfehlen will.

Bereits im *Brief über den ›Humanismus‹* deutet sich ein Problemhorizont an, der die Lektüre von Heideggers Texten zunehmend prägen wird und auf den er selbst – freilich nicht als Hindernis gedacht – hinweist, wenn er schreibt: »›Humanismus‹ bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen ›Humanismus‹ seltsamer Art.«<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> *Brief über den ›Humanismus‹*, S. 345.

<sup>17</sup> *Brief über den ›Humanismus‹*, S. 345. In *Platons Lehre von der Wahrheit* (in:

Genau dieses Gespür für etwas, das den Menschen über sich selbst hinausweist und das Denken erst in der Konzentration auf dieses »mehr« zur Ruhe kommen läßt, spricht Heidegger den Griechen zu, und nicht nur ihnen. Auch in der Dichtung Friedrich Hölderlins sieht er einen Ausdruck des Versuches, »das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher« zu denken<sup>18</sup>.

Bereits in der Deutung des griechischen Menschenbildes bei den Römern meint er den Beginn einer fatalen Bewegung der Verflachung ausmachen zu können, die noch heute das Denken daran hindert, zu sich zu finden. Inbegriff dieses fortschreitenden Prozesses der Vernachlässigung des Denkbaren ist für Heidegger die Metaphysik, die er auch in diesem Text als Synonym für Seinsvergessenheit setzt. Denn sie versäumt es seiner Interpretation nach, in einer ursprünglichen Schlichtheit nach dem Wesen des Seins zu fragen, das nur in der Frage nach dem Wesen des Menschen, in dem es sich entwirft, zu suchen ist. Statt dessen konzentriert sich Metaphysik auf die Erscheinungen des Seins in ihrer Seiendheit und greift damit zwar wohl auf Seiendes, jedoch nicht auf dessen Möglichkeits-Kontext zurück. Auch diese Ansicht charakterisiert Heideggers Denken in der zweiten Hälfte seines Lebens und wird im Folgenden in wiederholten Ansätzen zu rekonstruieren sein.

Daß das Versäumnis der Metaphysik jedoch nicht nur ein Phänomen von wissenschaftlicher Relevanz, sondern von seinsgeschichtlichem Ausmaß ist, betont Heidegger immer wieder. Denn in ihrer scheinbaren Kompetenz für die Bestimmung des menschlichen Wesens verhindert Metaphysik jedes »anfänglichere« Fragen, das seiner Auffassung nach allein einen unverstellten Blick auf das zuläßt, was Sein sein kann. »Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch.«<sup>19</sup>

Wie infektiös dieser Einfluß der Metaphysik ist, der tatsächliches Begreifen verhindert, wird auch daran deutlich, daß jeder Versuch, sich ihm zu entziehen, scheitern muß, solange er sich ihrer Ter-

---

*Wegmarken*) heißt es: »Der Beginn der Metaphysik im Denken Platons ist zugleich der Beginn des »Humanismus«. [...] Hiernach meint »Humanismus« den mit dem Beginn, mit der Entfaltung und dem Ende der Metaphysik zusammengeschlossenen Vorgang, daß der Mensch nach je verschiedenen Hinsichten, jedesmal aber wesentlich in eine Mitte des Seienden rückt, ohne deshalb schon das höchste Seiende zu sein.« S. 236.

<sup>18</sup> *Brief über den »Humanismus*, S. 320.

<sup>19</sup> *Brief über den »Humanismus*, S. 321.

minologie bedient. Mit Blick auf Sartres Begrifflichkeit schreibt Heidegger: »[Er] spricht [...] den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Platon sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz.«<sup>20</sup>

Es ist also kein irrtümliches Vorgehen, das Heidegger in Sartres Theorie sieht. Doch mangelt es ihr seiner Ansicht nach an jener Radikalität, die ursprünglicher, anfänglicher, wie es auch heißt, nach dem Wesen des Menschen fragt. Daß Sartre an dieser Art von Ursprünglichkeit gerade nicht interessiert ist, ja sie sogar als ein Verharren in traditionellen Mustern des Denkens betrachten würde, berücksichtigt Heidegger in seiner Einschätzung nicht.

Bereits in *Sein und Zeit* hatte Heidegger den Begriff der Existenz einer eingehenden Betrachtung unterzogen, die ihn zu folgendem Ergebnis führte: Existenz bezeichnet nicht das bloße Faktum des Seins, sondern die Möglichkeit, in bestimmter Weise zu sein. Denn der Ausdruck »Sein« benennt immer nur die Fundierung des Sein-Könnens und nicht schon dessen Entfaltung. Im Begriff der »Ek-sistenz« zeigt sich schon hier der zeitliche Charakter des menschlichen Seins, das über ein eher statisch zu denkendes Wirklich-sein hinausweist.

Entsprechend warnt Heidegger nun davor, die Termini existentia und Ek-sistenz zu verwechseln. »Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins. Existentia [...] meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit der Idee.«<sup>21</sup>

Zweimal fiel in den bisherigen Bemerkungen der Begriff »Wahrheit«. Doch es ist noch nicht an der Zeit, ihn zu reflektieren. Im Vorgriff auf dessen Thematisierung kann lediglich angemerkt werden, daß Heidegger ihn einer grundsätzlichen Neubewertung unterziehen wird.

Die Unterscheidung von Existenz und Essenz, wie sie Jean-Paul Sartre aufgreift, entstammt also nach Heideggers Beurteilung einer Sicht der Wirklichkeit, die nicht dazu geeignet ist, ein »mehr« an Ver-

---

<sup>20</sup> Brief über den »Humanismus«, S. 328.

<sup>21</sup> Brief über den »Humanismus«, S. 326.

wirklich auch nur ansatzweise zu denken. Dasjenige, das ist, hat bereits in vollem Umfang sein Sein-können ausgeschöpft. An diesem Befund ändert auch Sartres Postulat einer Vorgängigkeit der Existenz vor der Essenz nichts. Denn Individuen, die nach existentialistischer Theorie ihr Wesen auf dem Ermöglichungsgrund des Seins entwerfen, bewegen sich damit doch noch immer im Rahmen einer statischen Konzeption von Verwirklichung, auch wenn dieses zunächst wie ein Widerspruch klingt. Jede Entscheidung, durch die ein Mensch sein eigenes Bild verändert, variiert letztlich nur das Wesensprofil des einmal für existent Gesetzten. Das von Heidegger favorisierte »Hinaus-stehen« in einen anderen Verstehenskontext, den er als die Wahrheit des Seins bezeichnet, findet hier nicht statt.

Ungeklärt ist jedoch bislang, welche Verweisungsfunktion Heidegger seiner Bildlichkeit vom Hinausstehen zuordnet. Offensichtlich ist es, daß sich in der Wahl dieses Ausdrucks eine markante Verschiebung sprachlicher Aussagemöglichkeiten ankündigt, die das gesamte Spätwerk Heideggers tragen wird.

Er setzt nicht mehr auf die sprachlichen Formen des traditionellen philosophischen Diskurses, als dessen Repräsentanten er immer wieder die Metaphysik, aber auch die Logik bezeichnet. Diese Mittel erscheinen ihm nicht geeignet, um zu zeigen, wie Wesen »west«. Er ist davon überzeugt, daß der philosophische Umgang mit dem Sein, dessen Regeln sich seit der Antike immer stärker zu Reglementierungen des Denkens schlechthin verfestigt haben, nur ein starres Konstrukt vom Sein erzeugen kann. Seiner anfänglichen Geschehnis-Natur beraubt, ist es zu einer Fixierung von Faktizität verkümmert. Der Ausdruck »Sein« deckt sich mit dem Testat »etwas ist« und verliert sich im selben Moment in der Bodenlosigkeit einer Abstraktion.

Wenn Heidegger nun, knapp zwanzig Jahre nach *Sein und Zeit*, die Kritik an diesem scheinbar unvermeidlichen Automatismus, durch den die Bedeutung des Seinsdenkens für den Menschen kaum noch auszumachen ist, aufgreift, geht er deutlich über seine damalige Feststellung einer ontologischen Unzulässigkeit hinaus. Denn nun rückt die Betrachtung des menschlichen Wesens in den Vordergrund – nicht allein durch Jean Beaufrets Frage nach dem Humanismus initiiert.

Mit der Verwirklichung des Wesens im traditionellen Sinne bestätigt der Mensch sein Sein, das ihn jedoch nur in den Seinsrang eines letztlich beliebigen Seienden versetzt.