

Wie aktuell ist Heideggers *Humanismusbrief*?¹

GEORG STENGER

Julius Maximilians Universität Würzburg – Institut für Philosophie
Josef-Stangl-Platz 2, D-97070 Würzburg
georg.stenger@uni-wuerzburg.de

ORIGINAL SCIENTIFIC ARTICLE / RECEIVED: 08–032009 ACCEPTED 08–05–2009

ZUSAMMENFASSUNG: Entgegen so manchem Versuch, Heideggers Denken in die Tradition eines Antihumanismus' zurückzustellen, möchte ich unter besonderer Berücksichtigung seines *Humanismusbriefes* darlegen, dass Heidegger im Durchgang durch die klassischen Humanismuskonzepte ein neues und vertieftes Verständnis von „Humanismus“ entworfen hat. Der hier diesbezüglich an markanten Punkten nachgezeichnete Denkweg Heideggers besticht – trotz mancher kritischer Anfragen und Einwände – in seiner philosophischen Diktion nach wie vor auch dadurch, dass er einen Denkraum jenseits der Dichotomien von Theorie und Praxis, Erkennen und Handeln, Logik und Ethik, Denken und Erfahrung eröffnet hat, der heute zwar zunehmend wieder an Aktualität gewinnt, der aber aufgrund eines vornehmlich normativ induzierten und/oder deskriptiv angelegten Denkstils die von Heidegger eröffnete Dimension zumeist verfehlt. Gleichwohl bleibt kritisch zu fragen, ob man mit Heideggers Denkansatz bis zu einem „Gespräch zwischen den Welten“ gelangen kann, in dem es um die Zukunft menschlicher Begegnung, mithin einem „interkulturell verankerten Humanismus“ gehen wird. Gewiss ist Heidegger bis an die Grenzen etwa ostasiatischen Denkens gestoßen, allein eine auf Augenhöhe geführte „fruchtbare Auseinandersetzung“ zwischen westlich-europäischem und (ost)asiatischem Denken, wozu nicht nur das Erfassen der „Grundworte“, sondern dem voraus der „Grunderfahrungen“ gehörte, schien ihm noch keine Möglichkeit zu sein.

STICHWORTE: Denken *und* Handeln, Ereignis, Globales Denken, Heidegger, Humanismus, Konkreatives Geschehen, Nishida, Ostasien, Phänomenologie, Übersetzung.

¹ Für die Publikation überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrages an der Waseda-University, Tokyo 2008.

0. Vorbemerkung: Geistesgeschichtliche Problemstellung und Zeitdiagnostik im weiteren Umfeld des *Humanismusbriefes*

Vor über einem halben Jahrtausend wurde im Zeitalter der Renaissance ein „zweiter Humanismus“ eingeläutet, der den „ersten Humanismus“ der Griechen und Römer auf einen neuen, dieses Mal philosophischen *und* neuzeitlich-wissenschaftlichen Begründungsboden stellen sollte. Mit dem Zeitalter der Aufklärung währte man sich gar am Ziel der Träume angelangt, insofern der Mensch sich seines eigenen Verstandes zu bedienen gelernt hatte, dem nichts mehr fremd zu sein schien. Ja, die hehren Töne eines Lessing, Kant, Herder, Humboldt u. a. – man denke schließlich gar an Hölderlin und Novalis – schienen den humanen Frieden auf ewig verbrieft oder gar installiert zu können. Gleichwohl, im Verfolg dieser Selbstaufklärungen auf der einen, zugleich aber auch entgegen dieser Bewusstheit um die Humanität auf der anderen Seite wurde zunehmend eine Krisensituation augenfällig, die sich in alle Bereiche des menschlichen Daseins hinein ausbreitete. Die mit der Aufklärung erhellte Grund- und Vermögenstruktur der Vernunft sowie das im 18. Jh. gewonnene Autonomieverständnis schienen durch ein nach außen gewendetes, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. sich etablierendes technisches Bewusstsein, einem Positivismus und Utilitarismus derart infrage gestellt, dass sich schon bald eine Sinnkrise abzuzeichnen begann. Nietzsches mit Verve vorgetragenem „europäischen Nihilismus“, dem nur durch eine radikale „Umwertung aller Werte“ – die Wahrheitsfrage wird abgelöst von der Perspektivenfrage und einem Werdeprozess, dem auch noch das „Ich“ hinsichtlich seiner Konstitutionsvoraussetzungen zu folgen hat – zu begegnen sei, folgte Husserls Diagnose der „Krisis des europäischen Menschentums“. Nicht weniger als die Krise der Wissenschaften, ja der Philosophie als ganzer war hiermit thematisch geworden, eine Krise, die bis in die Grundlagen hinein reichen sollte. Philosophie wurde entweder verstanden als die alleinige Beschäftigung mit Geltungsfragen rein formal-kategorialer Signatur, wie etwa im Neukantianismus, den Wissenschaftstheorien usw., oder es etablierten sich auf der anderen Seite die Grundlegungen von historisch, psychologisch und lebensphilosophisch orientierten Geistes- und Humanwissenschaften, Fragestellungen, die vor allem Dilthey umtrieben. Die Verbindung von beiden schien, insofern es hierbei immer um die jeweiligen Grundbegriffe, also die Philosophien im Ganzen zu tun war, nur sehr schwer zu bewerkstelligen zu sein. Husserls phänomenologisches Programm galt daher dem Versuch, die transzendentalen Strukturen des Vernunftsubjektes nicht wie noch Kant als apriorische Bedingungsfolie hinzunehmen, sondern sie in ihren Erscheinungs- und Gegebenheitsweisen sowie einer „genetischen Phänomenologie“ aufzuzeigen.

Ich erwähne diesen Zusammenhang, weil mit den Diagnosen von Nietzsche und Husserl „Europa“ als Gesamtprogramm der Vernunft zum Vorschein kommt, ein Europa, das, wie Valéry betont, um seinen „europäischen Geist“ zu fürchten hatte. Wie wir wissen, sollte in der ersten Hälfte des 20. Jhs. dieses Bedenken von der rauhen Wirklichkeit zweier Weltkriege nicht nur eingeholt, sondern auf grausamste und schier unfassbare Weise „überholt“ werden. „Europa“, so könnte man sagen, suchte sich – das geistige und kulturelle (Hofmannsthal, Stefan Zweig u. a.) ebenso wie auch schon ansatzweise das politische –, stürzte aber jäh in die noch nicht geklärte Grundsituation nationalen Bewusstseins und nationaler Erhebungen. Die Kriege schienen den Nationen überhaupt erst ihr „Nationalbewusstsein“ und ihre Auserwähltheit deutlich zu machen.²

Nach dem 2. Weltkrieg hatte man reichlich Gründe, kulturphilosophischen, wertphilosophischen und ontologischen Programmen abzuschwören, ebenso wie man allen Ansätzen einer Vernunft- und Subjektkritik einen Riegel vorschieben wollte. Hält man nicht am Subjektbegriff, wie immer buchstabiert, fest, läuft man Gefahr, dass die Dämme menschlicher Vernunft und Zivilisation brechen. Neben einigen anderen Versuchen einer Neuorientierung war es nun vor allem der 1947 erschienene *Brief über den „Humanismus“* von Heidegger, der sich nicht in diese Interpretationsphalanx einreihet und der seither die Gemüter bewegt.³ Man muss sich die Situation klar vor Augen halten: Der 2. Weltkrieg war gerade zu Ende gegangen, man fand noch keine Worte für das Unbegreifliche, die Barbarei schien sich noch einmal gegen die Zivilisation durchgesetzt zu haben. Wo war das Humane, wo waren Humanismus und Menschlichkeit geblieben? Der Brief erhält auch dadurch Brisanz, dass Heidegger nach dem bekannten Jaspers-Gutachten und seinem physischen wie psychischen Zusammenbruch im Zusammenhang des Verhörs durch die Regulierungsbehörde der Universität und dem sich anschließenden Lehrverbot bis 1949

² Dieser Zusammenhang zeigt sich bspw. an Max Schelers Denkentwicklung, der noch 1916 von *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (in: M. Scheler, GW Bd. 4, Bern 1982) handelte, um aber dann in seiner Spätschrift von 1927, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (in: ders., GW Bd. 9, Bern 1976), eines der ersten Konzepte einer kosmopolitischen Idee zu entwerfen.

³ Vgl. etwa die mit Peter Sloterdijks sog. „Elmayer Rede“ *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt a. M. 1999) ausgelöste Debatte. Zwar nimmt Sloterdijk den Ausgang von Heidegger, aber er bezieht sich doch hinsichtlich einer anthropologischen Selbstermächtigung weit stärker auf Nietzsche. Vgl. den Begriff der „Anthropotechnik“ im Zusammenhang mit Gentechnik, u. a. – Gleichwohl zeigte die Debatte, dass es im Ausgang von Heidegger durchaus um ein neues Verständnis von Humanismus geht, da der traditionelle Begriff des Humanismus, wie er im Zeichen des Subjektbegriffs als Letztinstanz auch noch von der Frankfurter Schule vertreten wird, relativiert erscheint.

wieder Mut fasste und auf die vergangenen Ereignisse Bezug zu nehmen schien. Man erwartete jedenfalls von ihm eine Stellungnahme, welcher Art auch immer. Bekanntlich blieben aktuelle Bezugnahmen aber aus, jedenfalls was die politische Gesamtsituation anbelangt.⁴ Eine Antwort auf den Holocaust oder gar eine politische Philosophie resp. Theologie à la Carl Schmitt war Heideggers Sache nicht. Es mag sein, dass die Zurückstellung oder Nichtberücksichtigung dieser Problemanfragen ein großes Manko in Heideggers Denken darstellt, worauf ja vor allem Hannah Arendt wie auch Jacques Derrida verstärkt hinwiesen.⁵ Gleichwohl scheint mir Heideggers Denken im *Humanismusbrief* jenseits solcher Fragen nach politischer Bedeutung und Wirkung der Philosophie zu liegen. Ja, der Brief thematisiert geradezu, was es mit Theorie und Praxis, mit Handlung und Wirkung auf sich hat und welche Nachträglichkeit ihnen innewohnt. Auch wenn man, wie dies ja zuhauf geschehen ist, hier und da einen engeren Zusammenhang zwischen Heideggers Denken und seiner Verfehlung zu Beginn der nationalsozialistischen Ära herstellen mag,⁶ scheint mir ein solches Kurzschließen zu einfach und für die Sache des Denkens wenig hilfreich zu sein. Mich interessiert Heidegger vielmehr als ein „europäischer und abendländischer Denker“, nicht als „deutscher Denker“, auch weil ich nicht recht wüsste, was einen solchen kennzeichnete. Gleichwohl kann man in Heideggers Aufnahme der Anfrage des Franzosen Jean Beaufret durchaus eine Differenz zwischen französischem und deutschem Denken feststellen. Ja, die Uminterpretation und Überformung der Beaufretschen Frage „Comment redonner un sens au mot ‚Humanisme‘?“⁷ würde diese Sichtweise unterstützen. Nun, Heidegger hat jede Frage zu *seiner* Frage gemacht, im Übrigen ein Umstand, der einen Denker zu einem „Großen“ seiner Zunft macht. In dieser Hinsicht spricht Heidegger zwar Deutsch, vielleicht denkt er auch deutsch, aber dem voraus denkt er europäisch, abendländisch, und mit Verlaub, er befand sich auf dem Weg zu einem „planetarischen“, letztlich „globalen Denken“.

⁴ Dennoch war es gerade Karl Jaspers, der in seinem Vortrag *Vom europäischen Geist* 1946 in Genf den europäischen Geist und Humanismus anhand der drei Grundbegriffe Freiheit, Geschichte und Wissenschaft beschwor, und dies sowohl in philosophischer als auch geistespolitischer Diktion (vgl. K. Jaspers, „Vom europäischen Geist“, in: ders., *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, München 1983, S. 109–138).

⁵ Vgl. u. a. J. Derrida, „Heideggers Schweigen“, in: G. Neske/E. Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, S. 157–162.

⁶ Prominent vertreten etwa durch J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988, 158–190, insbes. 184 ff.; ders., „Heidegger – Werk und Weltanschauung“, in: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1987, S. 11–37 und P. Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a. M. 1988.

⁷ Zitiert in M. Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1978, S. 313. (Im Folgenden als BÜH zitiert.)

An Heidegger scheiden sich die Geister. Er hat die Philosophie des 20. Jhs. wie wohl kein anderer polarisiert. Einerseits denkt er gegen das Landläufige und Selbstverständliche der Philosophie an, destruiert deren Grundbegriffe und Grundlagen, indem er ihre Verfallsformen und Nachträglichkeiten aufzeigt, andererseits nimmt er dadurch eine Sonderstellung ein, die bis zur Ablehnung und dem Vorwurf reicht, was dies überhaupt noch mit Philosophie zu tun habe.

Ich möchte im Folgenden Heideggers Denken zurückbinden in die europäisch-abendländische Frage, mit ihm Schritte und Verwandlungen dieser Frage thematisieren, es aber zugleich auch etwas aus der teilweise nicht ganz unverschuldeten Selbstisolation führen. Entgegen so mancher Einschätzung halte ich sein Denken für sehr aktuell, anbindungsfähig und auch „kritisch“, jedenfalls in dem Sinne, wie sich gute Philosophie immer verstand, als ihre eigene Selbstkritik.

Es geht aber nicht nur um Europa, es geht auch um einen Weg, der von Europa resp. Deutschland her auf Asien resp. Japan zuläuft. Heideggers Denken scheint äußerst fruchtbar sein zu können für ein „interkulturelles Gespräch“, das noch über die Grenzen abendländischen Denkens und dessen Anfänge der Vorsokratik hinausführt. Hierfür gibt es viele Anhaltspunkte, die auch schon erste Früchte getragen haben.⁸ Dies alles macht deutlich, dass Heidegger besonders in Japan einen großen Stellenwert genießt, es bedeutet aber auch, dass man in ein anderes Denken hinübersetzen und wieder zurückkommen muss. Übersetzung ist mehr *Übersetzung* denn *Übersetzung*.⁹

Es sei an dieser Stelle eine kleine Anmerkung erlaubt, die über Heideggers „Denkmethode“ hinaus etwas über den „Geist“ seiner Philosophie sagt und die daher *pars pro toto* stehen mag: Es handelt sich um den dimensionalen Unterschied von „über etwas sprechen oder denken“ und „aus etwas“, „aus der Erfahrung des Denkens“ denken und sprechen. Es

⁸ Paradigmatisch sei hingewiesen auf H. Buchner (Hg.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989; R. Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, Freiburg/München 1990; G. Parkes (Hg.), *Heidegger and Asian Thought*, Hawaii 1987; O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, insbes. 387–425; R. Elberfeld, „Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten“, in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, 469–474; R. Ohashi/S. Kadowaki/G. Stenger (Hg.), *Heidegger und das ostasiatische Denken (Heidegger-Jahrbuch, Bd. VII)*, Freiburg/München 2009, sowie die seit 1977 laufende *Japanische Heidegger-Gesamtausgabe*, hg. v. R. Ohashi, A. Guzzoni und G. Stenger; usf.

⁹ Vgl. hierzu vom Verf., „Übersetzen übersetzen. Zur Phänomenologie des Übersetzens“, in: J. Renn/J. Straub/S. Shimada (Hg.), *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*, Frankfurt a. M. 2002, S. 93–122. (Jap. Übersetzung, in: *Risō*, Bd. 671, 2003, 154–169 und Bd. 672, 2004, 168–179.)

ist der Unterschied zwischen dem Beobachten und Beurteilen eines Gedankens und dem Mitgehen mit einem Gedanken. Erst der einen Gedanken Mitgehende findet, wie man ganz richtig sagt, *in* den Gedanken. Heidegger nennt dies auch ein „erfahrendes Fragen“ (BüH, S. 339), womit er auf nichts weniger als die anfänglichste Grunderfahrung des Philosophierens (*symphilosophiein*) selber zurückgeht. Um es so zu sagen: Ein „von außen“ hat „Sein“ immer schon auf „Seiendes“ festgelegt, indes ein „von innen“ das „Sein selbst“ zur Frage macht. Wer da nicht mitgeht, der wundert sich über sein Stehengelassenbleiben, und wie der den Zug verpasst habende Fahrgast macht man den Zug für sein eigenes Zuspätkommen verantwortlich. Viele Heideggerkritiken nehmen sich als auf dem Bahnsteig Zurückgelassene aus.

Wie auch immer, wir sehen uns heute, zu Beginn des 21. Jhs., erneut auf den Prüfstand gestellt. „Uns“, das heißt der Mensch, die Humanität als solche. Es geht nicht mehr nur um Philosophie und Wissenschaft, es geht darum, Wege zu finden, der erneuten Anfrage nach dem „Geist Europas“ sowie der interkulturellen Grundsituation Rechnung zu tragen. Es geht um nicht weniger als um die Existenz und Koexistenz der Völker und Kulturen, um die Wahrung und Klärung ihrer Eigenheiten und Besonderheiten, jenseits von Relativismus und Universalismus. Die Frage nach dem „Humanismus“ muss erneut gestellt werden. Auch nach 60 Jahren scheint mir daher eine Besinnung auf Heideggers Humanismusbrief notwendig und hilfreich zu sein.

Ich werde in drei Schritten vorgehen, wobei der erste mehr als Hinführung, der dritte mehr als mögliche Konsequenz zu verstehen ist: 1. Europäischer Humanismus (Von den Griechen und Römern bis zum Marxismus und zu Sartre). 2. Heideggers „neuer und eigentlicher Humanismus“. 3. Für ein „Gespräch der Welten“ als Zukunft menschlicher Begegnung und einen interkulturell verankerten Humanismus.

1. Europäischer Humanismus

Die Geschichte Europas, insbesondere seine Denkgeschichte, beschreibt die Geschichte des Humanismus selbst. In jeder Konzeption ging es um die Frage nach dem Menschen und seiner Stellung im Ganzen. Heidegger lässt seine Geschichte des Humanismus mit der hellenistisch geprägten römischen Republik anheben, insofern dort die Differenz zwischen *homo humanus* und *homo barbarus* erstmals auf den Begriff gebracht wurde. Der Mensch unterscheidet sich von allen anderen Lebewesen dadurch, dass er ein *zoon logon echon* (Aristoteles) ist. Nicht nur, dass er an der Vernunft als dem Denken des Einen und der Einheit – Denken *ist* Denken der Einheit und also auch der Differenz – teilhat, was wiederum durch die

Sprache in ihrem grammatischen Satzbau und propositionalen Gehalt (S ,ist' P) zum Ausdruck kommt. Der Mensch ist auch das einzig sprachbegabte Wesen, wodurch er sich allem Seienden *gegenüber* zu setzen vermag, indem er diese Setzung qua Gedanke und qua Sprache synthetisiert. Genauer müsste man sagen, dass das Seiende, also das, was ist, so erst zum „Seienden“ wird. Der Erfassung des „Einen“ korrespondiert die Entdeckung des „Allgemeinen“ und diesem die des „Wesens“. Das Allgemeine liegt allem zugrunde, es erscheint nicht selbst, trägt aber alles Erscheinenkönnen. Der Wesensbegriff ist geboren und mit ihm der Begriff der Bildung (*paideia*), welche gemeinsam die Humanitas konstituieren. Dieser erste Humanismus zeigt das „allgemeinste Wesen des Menschen“, zeigt, dass und wie Mensch und Vernunft, der Einzelne und das Allgemeine zusammenhängen. Der Humanismus ist die Einsicht in diesen konstitutiven Zusammenhang.

Es folgt der christliche Humanismus, der die griechisch-römische Linie aufnimmt, sie aber auf den Personenbegriff ausweitet und vertieft. Es geht dort nicht allein um das Denken, sondern um die konkrete Existenz, um das Seelenheil des Einzelnen angesichts der Allmacht Gottes. Der Mensch, so Heidegger, erscheint „als Kind Gottes, das den Anspruch des Vaters in Christus vernimmt und übernimmt“ (BüH, S. 317). Damit versteht sich der Mensch in Abgrenzung zur göttlichen *deitas*, er ist zwar ein Kind Gottes, darin aber endlich, hingällig, sündig. Der christliche Humanismus besteht eher in der Zurücknahme des Menschen in eine *humilitas*. Zugleich bestätigt er die mit Platon aufgerissene Zweiweltenlehre. Aus der Differenz von Mensch und Barbar wird jene von Christ und Heide.

In der Renaissance sieht Heidegger eine Art Revival der römischen Antike, was gewiss in Vielem zutreffend ist, vermutlich aber das spezifisch Neuzeitliche, d. h. die damit einhergehende Geburt der Neuzeit etwas unterminiert. Man erinnere etwa Michelangelos Freskodetail „Die Erschaffung Adams“ in der Sixtina: Der Gott als Schöpfergott zieht in den Menschen ein dergestalt, dass dieser als schöpferisches Grundprinzip auftaucht. Anders gesagt: Religion wird Kunst! Hieraus erklärt sich wiederum der Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft – Wissenschaft jetzt natürlich als neuzeitliche Wissenschaft verstanden –, die seither die ungleichen Schwestern des neuzeitlichen Bildungs- und Wissenschaftsideals darstellen. (Aus der *ars demonstrandi* wird die *ars inveniendi*; Erfinder- und Entdeckergeist sind geboren). Der Humanismus der Renaissance nimmt also beide Strömungen auf: er zieht aus dem Menschen hervor, was schon in ihm schlummert (sokratisch-platonisches Motiv), aber so, dass dieses unvordenklich, einer *creatio ex nihilo* ähnlich, hervorgebracht wird, genauer gesagt, aus sich selbst hervorgeht (Schöpfungsprinzip).

Mit Kant, Herder, Humboldt und dem Deutschen Idealismus werden all jene humanistischen Strömungen mit unterschiedlicher Gewichtung aufgenommen und weitergeführt, d. h. auch zu begründen versucht. Zielen Herder und Humboldt mehr auf die humane Bildungsinstanz der Sprache, auf Volks- und Individualbildung, so beziehen sich Kant und Hegel auf die transzendente Subjektivität als die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung überhaupt. Kants *humanum* liegt im Personbegriff und seiner Würde, dem moralischen Pflichtgesetz, das alle Menschen in ihrer Humanität eint und zusammenhält (Gewissens- und Sollensethik). Hegel geht es bekanntlich um die im „absoluten Geist“ mündende Geschichtlichkeit der Vernunft selbst, um ihr Heraustreten und ihre Vollen- dung in der bürgerlichen Gesellschaft (Sittlichkeit). Diese ist sozusagen das Erscheinungsbild gelebter Humanität.

Gegen diese Vernunftgläubigkeit tritt wiederum neben Feuerbach u. a. vor allem Marx auf den Plan, indem er auf Grundstrukturen auf- merksam macht, die selbst noch einmal auf weitere konstitutive Voraus- setzungsbedingungen von Verstand und Vernunft zurückgeführt werden. Der eigentlich natürliche Mensch ist der „gesellschaftliche Mensch“, der die Basis für alle weiteren Schritte abgibt, weshalb diese politisch und gesellschaftlich zu sichern ist. Das eigentliche *humanum* muss sich gegen alle Macht- und Beherrschungspraktiken durchsetzen, die schon aufgrund kultureller Überbauten bestehen, die wiederum in der ökonomischen Situ- ation von Arbeits- und Produktionsverhältnissen signifikant werden. Die daraus resultierende revolutionäre Situation erweist sich als eine Situation im Dienste des Humanismus.

Blicke noch das Konzept Sartres zu erwähnen, dessen Essay *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*¹⁰ ja den aktuellen Hintergrund für die Frage Beaufrets und Heideggers Humanismusbrief abgibt. Wie bekannt hat Sartre, durch die Lektüre von Heideggers *Sein und Zeit* inspiriert, eine „Philosophie des Engagements“ im wahrsten Sinne des Wortes entworfen – *projet* ist ein Grundwort Sartres –, um damit auf die Abgründigkeit, Ausgesetztheit und Kontingenz des Daseins, d. h. auf das Verlassensein von aller Metaphysik und jeglichem Humanismus zu antworten. Es geht um den Einzelnen und nur er ist aufgerufen, sich für diese seine nackte Existenz zu entscheiden, gleichsam sich zu entwerfen und zu kreieren, um sich damit als bloßes Faktum zu transzendieren. Der Mensch muss seine ganze Existenz einbringen, muss handeln und Taten sprechen lassen, denn nur so wird er seiner Humanität gerecht werden können. Die *existentia* schiebt sich vor die *essentia*, ja begründet diese. Der Existenzialist hat

¹⁰ J.-P. Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, (auch: *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*), Reinbek 2000.

keine Wahl, der Mensch ist, so das prominente Diktum Sartres, „zur Freiheit verurteilt“.

Ich habe die einzelnen Humanismen etwas ausführlicher und zum Teil auch etwas anders als Heidegger dargestellt, um so zum einen die Errungenschaften des Humanismus vor Augen zu führen, zum anderen aber auch dessen Spuren auffinden zu können, wie sie sich bei Heidegger selbst finden lassen. Die Spuren reichen dabei vom Grundansatz des „Denkens“ in der Antike bis zu Sartres „Engagement“ und „Existenzverständnis“. Gleichwohl, geht es auch in allen Humanismen um die Sorge und Besinnung um das Dasein, so haben sie doch alle „das Sein“ immer schon auf Seiendes, auf „Seiendes im Ganzen“ hin, wie Heidegger sagt, verstanden. Die Identifikation von Sein und Seiendem nennt Heidegger „Metaphysik“. Insofern gründen alle Humanismen in einer Metaphysik, sie mögen darum wissen, wie die Griechen und auch noch Kant, oder auch nicht, oder dies gar abstreiten wie Nietzsche, Marx und Sartre. Dies ist die eigentliche Pointe Heideggers, dass die angeführten Humanismen – es dreht sich um nicht weniger als um den vernünftigen Menschen, den religiösen Menschen, den gesellschaftlichen Menschen, den existenzialistischen Menschen – allesamt bloße Ableitungen eines tiefer liegenden Humanismus' sind.¹¹ Metaphysik benennt mit Heidegger hierbei nicht mehr einen Teilbereich der Philosophie, sondern umschreibt jene Denktypik, die alles Sein auf ein „Sein des Seienden“ hin feststellt. Kurz: „Sein“ wird nur als „Seiendes“ verstanden und damit letztlich auf „Vorhandenheit“ reduziert. „Metaphysik“ wird zu einem Problemtitel, sie steht für ein Denken, das immer schon vergegenständlicht und setzt, zuletzt gar, wie Adorno sagen wird, verdinglicht.

2. Heideggers „neuer und eigentlicher Humanismus“

2.1. Heideggers Seinsverständnis im Umkreis von *Sein und Zeit*

Im Folgenden möchte ich keine direkte Nachzeichnung des weiteren Gedankenganges im *Humanismusbrief* vornehmen, gleichwohl aber wichtige und für das Verständnis des Heideggerschen Denkens unabdingbare Aspekte in diesem Brief hervorheben. Es ist auffallend, dass Heidegger sehr

¹¹ „Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, dass sie ‚humanistisch‘ ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch.“ (BüH, S. 319).

oft Bezüge zu *Sein und Zeit* herstellt, um die dort noch offen gelassenen Desiderate kenntlich zu machen. Der *Humanismusbrief*, der lange Zeit als der Text der „Kehre“ galt, erweist sich vermutlich gar nicht so sehr als „Kehre“ denn als Weiterführung und Klärung. Um nun für die eigentliche Fragestellung des Humanismus auch von Heidegger her gerüstet zu sein, empfiehlt sich ein kurzer Rückgang auf elementare Grundzüge von *Sein und Zeit*, auch wenn dies nur längst Bekanntes in Erinnerung ruft.¹²

Was ich oben als die Geschichte des Humanismus skizziert habe, mit dem Ergebnis, dass aller Humanismus noch metaphysische Konturen trägt, sieht sich schon mit dem frühen Heidegger, ungefähr ab 1919–1927, infrage gestellt. Im Grunde stellt Heideggers Denkansatz eine fundamentale Kritik an den Grundlagen klassischer Logik, der Subjektivität, des Ego sowie eines Vernunftbegriffs dar, der sich als Rationalität und Diskursivität begreift. Konnte Husserl auf die konstitutive Bedingungsfolie aller Subjekt-Objekt-Konstellation aufmerksam machen, indem er an die Stelle des transzendentalen Apriori des Vernunftbegriffs das „Korrelationsapriori“ von noetischer und noematischer Struktur setzte, so entdeckte Heidegger eine noch tiefere Schicht, die die Bewusstseinskategorie der „Intentionalität“ (Husserl) als eine abgeleitete Form des „In-der-Welt-seins“ versteht. Dies hat einschneidende Konsequenzen: Aus den „Gegebenheitsweisen“ Husserls, denen immer ein bestimmtes „Horizontbewusstsein“ entspricht, werden die „Seinsweisen“. Das heißt, dass alles Seiende immer schon eine eigene Weise „zu sein“ hat, dass es also ursprünglicher um einen Seinsvollzug geht, aus welchem sich dieses Seiende *als dieses* gleichsam entgegenkommt.¹³ Allem bloßen Erkennen und aller Bewusstseinsleistung voraus ist schon die jeweilige Seinsweise am Werk, die sich auslegt und

¹² Zum Folgenden s. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt/M. 1977.

¹³ Heidegger unterscheidet bekanntlich *strictissime* zwischen der „daseinsmäßigen“ und der „nicht-daseinsmäßigen“ Ebene. Nun hatte aber schon das Hochmittelalter, allen voran Thomas von Aquin, eine Differenz zwischen Seiendem und Seinsweise vorgenommen, die allen Ebenen der „Schöpfung“ zukommt, wenn auch in unterschiedlichen Graden, die ich hier nur andeuten kann: a) Selbststand, sich Durchhalten, Sub-, Persistenz, (Stein); b) Sichtung, Leben, *vivere*; der Durchgang des Werdens selbst kann nicht festgehalten werden; daher Leben als „Geheimnis“, Seiendes, das in seinem Sein entzogen ist, (Pflanze); c) Sichtung-können, sich bewegen, *sentire*, Empfinden (Tier); d) Selbstsetzung, alles besorgen, auch das Vorherige, aufnehmen und einnehmen, = erkennen (Selbstbewegung = Besorgen), daraus später Autonomie, Ethik, (Mensch); e) materieloser, reiner Geist, Selbstbesitz (Engel); f) *esse ipsum*, Absolute, (Gott). „Univokes Sein“ vs. „analoges Sein“. – Von dieser Ontologie her gesehen erscheint die Trennung Heideggers zwischen daseinsmäßiger und nicht-daseinsmäßiger Verfasstheit nicht mehr so zwingend, auch wenn diese mittelalterliche Ontologie von Grund auf noch metaphysisch konzipiert ist. Vgl. auch H. Vetter (Hg.), *Heidegger und das Mittelalter*, Frankfurt a. M. usw. 1999; ebenso G. Pöltner, „Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger“, in: D. Barbariá (Hg.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007, S. 29–41, inbes. S. 40 f.

als diese Ausgelegtheit sich in ihrem Sein, d. h. aus ihrer Seinsweise erst versteht. Die Ausgelegtheit, das „hermeneutische Als“ ist das, aus welchem und als welches sich das Dasein entgegenkommt. Dasein *ist* nicht, Dasein hat *zu sein*, es hat das, was es ist, erst noch, wenn man so sprechen dürfte, zu „seinen“. Heidegger nennt dies das Ex-istere, das Hinausstehen auf ein „Worumwillen“, auf ein „Vorlaufen-zum-Tode“ hin, von dem her das Dasein auf seine Geworfenheit und schließlich sein In-der-Welt-sein zurückkommt. Alle Dinge sind so ursprünglicher „Bahnungen“, haben einen *um zu*-Charakter, haben eine „Bewandtnis“, woraus ihnen erst ihre Bedeutsamkeit zuwächst. Die Bewandtnisganzheit, von der Heidegger spricht, liegt noch vor der prädikativen Sprache, weshalb auch alle Kategorien – Kategorien unterliegen immer einer sprachlich verifizierbaren Logik, sie sind die logischen Grundbausteine – auf „Existenzialien“ als den Strukturzügen des Daseins zurückgeführt werden. Die Sprache, so könnte man sagen, geht mit der Welt auf. Der Mensch *hat* nicht Sprache, sondern sie kommt gleichsam auf ihn qua Bewandtnisganzheit zu. Man hat die Sprache Heideggers oft kritisiert, aber wer erfasst hat, dass es um einen Seinsvollzug, also auch um einen Sprach- und Grammatikvollzug geht, wer also in jedem Wort das verbal zu verstehende „wesen“, und dies als Existenzial verstanden, hört, dem ist die ontologische Dimension des Daseins als Seinsvollzug klar geworden.

Es wäre noch vieles auszuführen, ich will mich aber nur noch auf wenig beschränken: Als das „In-der-Welt-sein“ erfährt sich das Dasein in einer Grundspannung, welche es selber ist, genauer, welche es sein *kann*. „Das Dasein ist seine ureigenste Möglichkeit“, so Heidegger, sein „Seinkönnen“, worin der Entwurf auf die Geworfenheit gleichursprünglich zurückverpflichtet bleibt. Das Existenzial des „In-seins“ meint ein gestimmtes In-sein: ich *bin* das, was mir begegnet (Befindlichkeit, Gestimmtsein). So liegt das entscheidende Kriterium im „Ganzseinkönnen“ und die ursprüngliche Struktur erweist sich als die Sorgestruktur, die allem Erkennen vorausliegt. Erkennen ist eine Weise der Sorge um das Dasein in seinem Ganzseinkönnen. Schließlich erweist sich das Gesamt der einzelnen Strukturzüge, die in *Sein und Zeit* wiederum auf mehreren aufeinander aufbauenden Dimensionen zur Darstellung kommen, als „Zeitigung“. Die Zeitlichkeit ist der Horizont des Seins des Daseins, der Sinn von Sein läuft auf „Zeit“ hinaus. „Zeitlichkeit“, so Heidegger, „ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ [=Auseinander, G. S.] an und für sich selbst“, Zeit ist die in die einzelnen Strukturzüge ausgefaltete Entfaltung des Daseins. Ich will in meiner Analyse des Daseins als Fundamentalontologie hier innehalten. Entscheidend war zu sehen, dass die alten selbstverständlichen Kategorien von „Subjekt und Objekt“, „Ich“ und „Gegenständlichkeit“ in ihrer Abgeleitetheit deutlich werden, indem sie auf ihren Vollzugs- und Seinssinn

hin unterlaufen werden und wie sie dadurch als „Selbst“ und „Welt“ zum Vorschein kommen. Jetzt erst wird Heideggers Operation einer Destruktion der Ontologie plausibel. Allgemeiner gesagt: Aus der Verstandes- und Bewusstseinsphilosophie wird Seinsverstehen.

2.2. Das „Ereignis“ des Humanismus

Auf Umwegen sind wir beim *Humanismusbrief* angelangt. Gleichwohl bildete dieser von Anfang an so etwas wie den Subtext, der durchaus schon konkrete Ankerplätze anbot, die meine Überlegungen leiteten. Wie lautete Beaufrets Frage noch? „Auf welche Weise lässt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?“ Wir könnten mit Heidegger vorläufig schon antworten: Der Humanismus ist noch gar nicht bei sich angekommen. Er ging immer schon vom Menschen aus auf diesen zu, ohne zu bedenken, dass das Menschsein in einen größeren Zusammenhang eingebunden ist, aus dem her es sich versteht. Der Mensch ist nicht nur epochal geprägt, er ist eingelassen in das Offene des „Seyns“, das sich ihm zuspricht. Man ahnt die vielbesprochene und -diskutierte „Kehre“, die nicht einfach nur dasselbe von der anderen Seite her angeht, sondern die die Fragestellung vom Dasein als der Fundamentalontologie auf die „Seinsgeschichte“ als dem umfassenderem Grundprinzip verlagert. Die ontologische Grundstruktur wird gleichwohl beibehalten, wie sie aus der Daseinsanalyse bekannt ist, mit dem Unterschied, dass es jetzt nicht mehr nur um das Dasein, sondern um das Seyn als Seinsgeschichte geht. *Sein und Zeit* erweist sich selber, wenn man so will, als eine *bestimmte* seynsgeschichtliche Form, deren es aber viele gibt. Hören wir Heidegger selbst in der Beschreibung dieses gedanklichen Werdegangs: „Hier kehrt sich das Ganze um. [...] Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist, und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit.“ (BüH, S. 325). Die gesamte Geschichte des Denkens hat dasjenige vergessen, was sie im Grunde trägt, das Sein selbst. Die Seinsgeschichte, die im *Humanismusbrief* zum Thema gemacht wird und die später im Vortrag *Zeit und Sein* noch einmal fokussierter und prononcierter zur Darstellung kommt, ist der eigentliche „Sinn von Sein“. Es wäre ein grobes Missverständnis, wollte man Heidegger eines Antihumanismus' zeihen, der auf Kosten der Humanität auf das Numinose eines Seinsgeschickes setzte. Nein, Heidegger zeigt im Gegenteil, wie Seinsgeschick und *humanitas*, wie Sein und Dasein, Sein und Zeit sowie Zeit und Sein erst aneinander und auseinander sich klären, vollbringen, ja wie sie allererst auseinander hervorgehen. So wie das Sein lange hin vergessen war, so hatte sich auch die *humanitas* selbst verloren. Es geht also um

eine Öffnung des Seins selbst, wie um eine Neufassung und Neufindung der *humanitas*. „Gegen den Humanismus“, so Heidegger, „wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.“ (BüH, S. 327)

Worin besteht nun die Kehre genauer? Wir sagten schon, der Weg führt vom Dasein zum Seyn selbst. Was heißt dies, wenn es nicht neue Metaphysizismen nach sich ziehen soll? Heidegger gibt hierzu erste Winke: „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, dass er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht, denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins.“ (BüH, S. 327 f.). Als Ek-sistierender steht der Mensch hinaus in die Lichtung, wird das Offene seines Daseins noch einmal tiefer erhellt durch das Offene der Lichtung, d. h. der jeweiligen epochalen Schickung. Von dieser her ist er wesensmäßig, d. h. im ontologischen Sinne, angegangen, es ergeht ein Anspruch, ein Ruf an ihn, denen er wiederum zu entsprechen hat. Das Hinausstehen (*existere*) des Daseins in die Lichtung des Seyns ist der Versuch einer Antwort auf den Zuspruch und, wenn man so will, auf die Frage des Seyns. Im Unterschied zum bloßen Zeichen- und Bedeutungscharakter der Sprache reklamiert Heidegger: „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst“ (BüH, S. 324), welcher, so könnte man fortfahren, der Mensch zu entsprechen hat. Ja sein Sprechenkönnen fußt auf dieser lichtend-verbergenden Ankunft des Seins. Der Mensch vermag nur deshalb zu sprechen, weil die Sprache selber schon spricht. Dieser ontologische Sachverhalt lässt sich am Phänomen deutlich aufzeigen. Jeder Mensch wächst mit der Sprache in die Sprache hinein, so dass die Sprache ihn mehr spricht als er sie. Wir sprechen von „Muttersprache“, und meinen genau dies, dass wir mit jedem Wort der Sprache, die unser Wort trägt, zu entsprechen suchen. „Die Sprache ist das Haus des Seins“, ja mit jedem Wort entbirgt sie und verbirgt sie sich zugleich. Die Sprache ist so etwas wie die Schatzkammer unserer Worte; daher wohl auch „Wortschatz“. Heidegger spricht hier von der „Nähe“ der Wahrheit des Seins, einer Nähe, die das Nächste und zugleich das Fernste ist. „Die Nähe eines unaufdringlichen Waltens [...] west als die Sprache selbst.“ (BüH, S. 330). Diese ist nirgends festzumachen – was im Übrigen die Sprachphilosophie à la *linguistic turn* genau tut –, man kann ihr bestenfalls entsprechen. „Entsprechung“ ist

im Grunde das ausgezeichnete Sprachphänomen. „Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch eksistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört. / So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen [Humanismus! G. S.] als der Ek-sistenz darauf an, dass nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz.“ (BüH, S. 330). Die einstmals von der Zeit her verstandene und existenzial erfahrene Abgründigkeit, wie sie in der Angst, in der Langeweile u. a. zur Erfahrung kommt, wird jetzt zu einer Lichtung und Offenheit, ja einer „Gründung“, die ausgelegt sind und die das Ganze der Öffnung qua Sprache tragen. Sprache verstanden im Sinne des Entsprechens – eines epochalen Entsprechens. Sprache ist verlautete Zeitlichkeit, ist Gebung und Gabe von Zeit. Die Gabe hält an sich, indem sie gibt, darin liegt der Sinn der Lichtung, des Seins, der Zeit, des Seinsgeschicks und der epochalen Zeit. Einem solchen Geschenk (Schickung) hat sich das Dasein zu erweisen und es vermag dies nur dann, wenn es das „innere Wort“ dieser Gabe hört. Dies sind die „Grundworte“, die, wenn man so will, die Gabe des Grundes der Sprache sind. Diese Grundworte, die nur durch die „wesentlichen Denker“ und Dichter gegeben werden – Heidegger führt sie später etwa in *Zeit und Sein*¹⁴ mit *hen, logos, idea, energeia, substantia, actualitas, perceptio*, Monade, Subjektivität, Position, Wille, Gegenständlichkeit usf. an – bilden so etwas wie den Ursprungspunkt, dem die Sprache als das entfaltete Grundwort entwächst. In und mit der Sprache hat der Mensch das jeweilige epochal situierte Grundwort zu beantworten, die Sprache ist so Antwort auf das Grundwort. Sprache ist gelichtetes Grundwort und diesem gilt es zu entsprechen. Der Mensch ist deshalb der Hirt und Hüter des Seyns, weil zuvor die Sprache das Haus des Seyns ist, in dem der Mensch wohnt. Aber, und dies gilt es festzuhalten, durch die Grundworte der wesentlichen Denker wird die jeweilige Lichtung des Seins geschickt, und erst dadurch vermag das Sein geschichtlich, also zur Seinsgeschichte zu werden. In der Weise, in der die Nähe zum Sein als geschichtliches Wohnen erfasst wird, in der Weise wird das gesehen, was Heidegger „Heimat“ nennt.

Die Kehre ist auch eine Wende zur Sprache, aber einer Sprache, die noch vor der Unterscheidung von Sprechen und Schweigen ansetzt, die das Sein zur Sprache bringt dergestalt, dass sich dies jeweils, d. h. seinsgeschichtlich und epochal *ereignet*. Was in *Zeit und Sein* zum Grundwort avancieren wird, das „Ereignis“, will genau den Geschehens- und eben

¹⁴ M. Heidegger, „Zeit und Sein“, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen²1976, S. 1–25.

Ereignischarakter des Seins selber zum Vorschein bringen. Es ist sehr erhellend, wenn man sich die später hinzugefügten Randbemerkungen Heideggers in seinem Handexemplar des *Humanismusbriefes* vor Augen führt. Sein ganzes Bestreben gilt der Abwehr einer noch metaphysischen Sprache, wie sie auch noch die Rede vom „Sein“ bestimmt.¹⁵ Das „Ereignis“ benennt den Seinsvollzug, das *Geschehen* der Seinsgeschichte.

Aus all dem wird der Sinn der Kehre offenkundig: der noch aktivische, auf Entscheidung drängende Entwurfscharakter des Daseins weicht der eher passivischen, hinnehmenden und dem Sein entsprechenden Gelassenheit, die Geworfenheit wird zum Geschick, zur epochalen Schickung, aus dem Besorgen und der Sorge wird das Hüten, aus der Verfallenheit an die Welt der Andrang und das Angegangensein durch die Welt, aus dem Denken wird das An-denken, usw.

Heideggers neuer und eigentlicher Humanismus geht über den Menschen hinaus, aber so, dass er das Menschsein vom Sein her, von dessen Lichtungen und je geschichtlichen Besonderheiten her versteht. Das Sein hängt nicht mehr am Seienden, es zeigt sich vielmehr als der offene Bereich, der anspricht und in Anspruch nimmt, ja der überhaupt spricht. Der Mensch entspricht dem, indem er dieser seiner eigenen, je geschichtlichen Besonderheit antwortet. Dieses, so könnte man sagen, gegenseitige Antwortgeschehen von Mensch und Seinsgeschichte ist das „Ereignishafte“ dieses Geschehens. Im Ereignis *vollbringt* sich dieser Grundbezug.

Wir sind wieder an den Anfang des Briefes zurückgekehrt, der immer auch den „anderen Anfang“, so Heidegger, aufruft. Der andere Anfang des Denkens setzt *vor* jenem Denken an, das sich in der Logik des abendländischen Diskurses seit Platon und Aristoteles festgeschrieben hat. Der *techne*-Begriff decrouviert sich als eine ontologische Ausgelegtheit, von der her alle Theorie und Praxis durchwaltet ist.

Ein kurzer Seitenblick bezüglich des Zusammenhangs von Theorie und Praxis mag hier hilfreich sein: Die Theorie, durchaus auch im Sinne der *theoria* (Schau, Wesensschau, Staunen) verstanden, erweist sich von Anfang an schon als ein „Verhalten zu“, als ein Zugriff, der schließlich be-

¹⁵ Randbemerkungen von Heidegger: „Sein als Ereignis, Ereignis: die Sage; Denken: Entsagen die Sage des Ereignisses. [...] ‚das Denken‘ hier schon angesetzt als Denken der Wahrheit des Seins [...] Nur ein Wink in der Sprache der Metaphysik [Bezug hier: Sein und Ereignis, G. S.]. Denn ‚Ereignis‘ seit 1936 das Leitwort meines Denkens.“ (M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 10., ergänzte Aufl., Frankfurt a. M. 2000, Fussnoten S. 7 f.). Vgl. auch M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), GA 65, Frankfurt a. M. 1989; ebenso ders., *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), GA 38, Frankfurt a. M. 1998 (hier im Besonderen den Zusammenhang von „Sorge“, dem „Walten der Welt“ und dem „Geschehnis der Sprache“ im Kapitel „Menschsein und Sprache“, S. 167–170).

greift und einen auch ergreift (vgl. etwa Kants Konzept des „Erhabenen“), der aber von Heidegger her gesehen noch im Einzugsbereich eines „technischen Bewusstseins“ verbleibt. Ebenso steht es mit den Begriffen von *praxis* und *poiesis*. Beide sind nur möglich aufgrund einer Vorstellung, die jene als Ziel oder Zweck zur Darstellung bringt. Erst der Zweck, die Absicht konstituiert Handlung, ansonsten „verhalte“ ich mich bloß. So ist der Handlung selbst schon eine Vorstellung eingeschrieben, der die Sache folgt. Beim Erkennen (*theoria*) verhält es sich genau umgekehrt: dort geht die Sache der Vorstellung voraus. Gleichwohl hängen beide, Erkennen und Handeln, Logik und Ethik aneinander, beide sind aber auch von Anfang an eine „technische“ Auslegung im Sinne des „Machens“, des „Herstellens“ und „Vorstellens“. *Praxis* hat das Ziel in sich, *poiesis* außerhalb von sich; beide aber bestätigen den Grundsachverhalt im Modus des Vorstellens.

Dieser kurze Rekurs (vgl. Heideggers Eingangsüberlegungen, BüH, S. 311 ff.) zeigt noch einmal die grundsätzliche Differenz,¹⁶ die Heidegger aufreißt: Jenseits von Erkennen und Handeln im Sinne von Vorstellung und Herstellung, denen eine Art Machens- und Beherrschungstypik entspricht, geht es um ein „Vollbringen“, in dem der Grundbezug von Mensch und Seinsgeschichte im wahrsten Sinne des Wortes herausgebracht und „hervorgeleitet“ wird. Dieses Vollbringen, das ja nicht weniger meint als das aus der Verborgenheit Hervorbringen dessen, was „immer schon ist“, in die Fülle seines Wesens, zeigt das Hervorgangsgeschehen des Ereignisses selbst. Die Sprache geht *in* ihm hervor und *aus* ihm jenes Sprachwesen, genannt „Mensch“. *Deshalb* ist die Sprache das Haus des Seins, weil darin dieser Grundbezug spricht und denkt. „Das Denken handelt, indem es denkt“ (BüH, S. 311), vor allem Bewirken und aller Wirkung, die es jemals haben könnte, und nur deshalb ist die Sprache die Heimat des Menschen, das Haus, in dem er wohnt und zuhause ist.

Denken und Handeln, Theorie und Praxis, *logos* und *êthos*, das ist eine einzige Sache. Nicht zufällig kommt Heidegger gegen Schluss seines Briefes auf die Anekdote um Heraklit (Frg. 119, BüH, S. 351) zu sprechen. Dort zeigt er diesen inneren ereignishaften Zusammenhang von Denken und Handeln anhand des Begriffes *êthos* auf, den Heidegger als „Aufenthalt“ im Sinne des „Wohnens“ umschreibt. (Am Backofen, dem Alltäglichsten, west das Höchste, der *logos* an.) Aber genau dies ist es: eine gewandelte Grundhaltung zu allem, erfahren aus dem Vollzugs- und

¹⁶ „Das Sein als das Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. [...] Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen Maß. Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wie weit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben.“ (BüH, S. 312 f.).

Ereignisgeschehen der Seinsgeschichte selbst. Um es mit Heidegger zu sagen: „Dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig, weil vom Sein in die Wahrnis seiner Wahrheit geworfen und für sie in den Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist. Aber es ist, indem es seine Sache sagt. Der Sache des Denkens gehört je geschichtlich nur eine, die ihrer Sachheit gemäße Sage. Deren sachhaltige Verbindlichkeit ist wesentlich höher als die Gültigkeit der Wissenschaften, weil sie freier ist. Denn sie lässt das Sein – sein. / Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt. Dieses Wohnen ist das Wesen des ‚In-der-Welt-seins‘.“ (BüH, S. 354 f.).

Das Sein *sein* lassen („seinen“) heißt, den Sinn der Seinsgeschichte als Ereignis, dem immer das Verborgene der Enteignis korrespondiert, hervortreten und aufgehen zu sehen. Zum einen könnte man also von einem „ek-sistenzialen Humanismus“ bei Heidegger sprechen, wenn er sagt: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ex-istenz des Menschen. [...] Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da der Lichtung des Seins in ‚die Sorge‘ nimmt“ (BüH, S. 321/324). Zum anderen ließe sich von einer Art „gelassenem Humanismus“ sprechen, worin die „Kehre“ nicht mehr nur philosophischer Methodenweg, sondern Umkehr des Menschen in seiner ganzen Existenz, letztlich der gesamten Menschheit bedeutete. Vielleicht ist es das, was Heidegger unter „Humanismus“ verstanden wissen wollte, eine Humanität, welche „die eigentliche Würde des Menschen“ (vgl. BüH, S. 327) erfahrbar werden lässt. So versteht sich die Rede Heideggers, wenn er sagt: „Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.“ (Ebd.) Dies bedeutete, sich aus der Nähe des Seins des Ereignisses zu erfahren,¹⁷ nicht auf das Sein zuzugehen, wodurch es doch nur zu einem Seienden würde.¹⁸

¹⁷ Grundlegende Aufsätze hierzu finden sich in: D. Barbarić (Hg.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007.

¹⁸ Von hier aus gesehen scheint mir P. Sloterdijks grundsätzliche Kritik an Heideggers Humanismuskonzept (vgl. Sloterdijk 1999) vorschnell und missverständlich. Sloterdijks Ansinnen zielt mit seiner Aufnahme der gleichsam vor-menschlichen vitalistischen und biologistischen Bereiche in die „Anthropotechniken“ auf etwas gänzlich anderes. Aufgrund der Verwechslung der philosophischen Ebenen – von Heidegger her gesehen fiel Sloterdijk selber unter Metaphysikverdacht – unterstellt er Heidegger nicht nur eine „Onto-Anthropologie (S. 26), die mit ihren „ontologischen Hirtenspielen“ (S. 31) gegen die Ansprüche der klassischen Humanismen gerichtet sein soll, er zieht ihn auch einen

3. Für ein „Gespräch der Welten“ als Zukunft menschlicher Begegnung und eines interkulturell verankerten Humanismus

Abschließend möchte ich auf einige mögliche Ausblicke hinweisen, die von Heidegger her möglich erscheinen und für einen Humanismus im interkulturellen und globalen Maßstab fruchtbar sein könnten. Dass dies auch kritische Aspekte gegenüber Heidegger zur Folge hat, erscheint mir nur konsequent.

1. Heidegger hat mit dem Ereignischarakter der Seinsgeschichte eine Dimension eröffnet, die die Epochen als „Lichtungen“ sehen lässt, die von sich selber her aufgehen, die zeigen, wie der Sinn von Sein konkret zur Erscheinung kommt. Die Seinsgeschichte in ihrem epochalen Zuschnitt öffnet den „Weltcharakter“ der Welten, lässt die Welten als humane Welten hervortreten und aufgehen, wodurch sie sich als „kulturelle Welten“, also in ihrer Humanität als Kultur erfahren. Dies heißt weiter, dass das Denken nicht einfach ein Vermögen des Menschen, sondern vor diesem das „Gedachte“ und „Gedichtete“ einer jeweiligen Welt ist. Hier würde ich allerdings eine frühere Option von Heidegger nicht preisgeben wollen, wonach alle Ontologie (Seinslehre) *Phänomenologie* werden muss. Das heißt, dass sich die Welten in ihren Grundstrukturen aufzeigen lassen und darin zum Vorschein kommen müssen. Auch die Sprache wäre dann ein Grundphänomen, das die jeweilige Welt tatsächlich zur Sprache bringt. Auch die Sprache bleibt, schon als jeweils konkrete Sprache, immer an die sie tragende Welt zurückgebunden. Da würde auch ein Rekurs auf die „Grundworte“ nicht genügen, und dies aus zweifacher Hinsicht: Zum einen ist es eine Frage, inwieweit die Grundworte nicht noch zu sehr am „Denken“ haften bleiben, wo gar nicht ausgemacht ist, inwieweit das Denken das sich Entziehende des Denkens trifft. Heidegger selbst hat gezeigt, dass die Geschichte des Denkens eine Geschichte der Seinsvergessenheit ist, dass also schon auf einem Boden der Nachträglichkeit und Abgeleitetheit

„Pastoralphilosophen“ (S. 26) mit „kryptokatholischem Charakter“ (S. 29). Lassen wir den Sprachseiltänzer Sloterdijk jedoch auf sich beruhen. Wo man ihm in seiner Heideggerkritik vielleicht eher zustimmen könnte, wäre jener Umstand, dass Heidegger in seinem seinsgeschichtlichen Humanismusentwurf weder eine Natur- noch eine Sozialgeschichte der „Menschwerdung“ aufgreift, mithin die „anthropogenetische Revolution – die Aufsprengrung der biologischen Geburt zum Akt des Zur-Welt-Kommens“ (S. 33) als konstitutives Moment jedweder Denkmöglichkeit und Sprachfähigkeit nicht realisiert oder zumindest nicht aufnimmt. Aber das wäre auch eine andere Thematik, die vor allem Heinrich Rombach in seinem Konzept der „Fundamentalgeschichte“ (vgl. H. Rombach, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg/Basel/Wien 1977) aufzuzeigen suchte. Dass es dort u. a. auch um die Eigensprache des *Bildes* geht, dem entspricht wiederum teilweise Sloterdijks Rede vom „Ins-Bild-Kommen des Menschen“ (S. 35).

gedacht und gesprochen wurde und wird. Wie sollten dann die Grundworte die Welten in ihren seinsgeschichtlichen Dimensionen treffen und öffnen können? Ebenso: Das seinsgeschichtliche Denken hängt ja – dies betont Heidegger selbst – nicht an dem Vermögen des Denkens, sondern umgekehrt hängt dieses an der Geschichtlichkeit des Gedankens, der sich geschichtlich erwirkt, gestaltet und expliziert, und jeder Denker sucht ihn so gut als möglich zu treffen, ohne ihn je im Ganzen erreichen zu können. Hier tut sich also eine Differenz zwischen Denken und Gedanke auf. Gewiss, mit den Grundworten ist eine Nähe erreicht und aufgestoßen, aber, und damit komme ich zum zweiten Aspekt, der meine Vorsicht hinsichtlich der Zeigekraft der Grundworte leitet: Könnte man nicht statt von „Grundworten“ von „Grunderfahrungen“ ausgehen, die auch noch andere, sog. nichtsprachliche Felder als seinsgeschichtlich relevant erweisen? Ich denke etwa an jene Zeitalter der Entdeckungen und Erfindungen, die einen unvergleichlichen kulturellen und menschheitlichen Ausgriff nach sich zogen. Die Erfindung der Druckerpresse durch Gutenberg etwa hat erst ermöglicht, das Denken Heideggers seinsgeschichtlich anwesend werden zu lassen. Ein solcher Hinweis hätte nur scheinbar bloß historische, empirische und kulturwissenschaftliche Relevanz, er trüge auch philosophisch etwas aus, zumindest als ein Vowiesen auf eine noch kaum in Anschlag gebrachte „mediale“ und „performative Phänomenologie“. Oder: Wie steht Leibniz' Begriff der „Monade“ zu jenem der „prästabilierten Harmonie“? Entsprechen sie sich? Und weiter gefragt: Spiegeln sie ungebrochen den Barock wider? Hat nun Leibniz den Barock in seiner seinsgeschichtlichen Dimension mit seinen Grundworten getroffen, und wie hat er ihn getroffen? Liegt diesen Grundworten nicht selbst noch einmal eine Grunderfahrung zugrunde? Müsste man nicht auch auf die Musik Bachs zurückgehen, in der die Allgüte Gottes und die Systematik der Fuge sich so begegnen, dass sie eine ganze Kulturwelt zum Erklingen bringen? Und wie stünde wiederum Bach zu Leibniz? Kurz, auch die Grundworte sind „Erscheinungen“ einer Welt, zu der eben auch Künste, Bauweisen, Tempelanlagen, überhaupt Architekturen, Lebensformen, Sitten und Bräuche usw. gehören. Entscheidend ist, dass diese dann natürlich nicht einfach als „Seiendes“ verstanden werden dürfen, sondern als ein Ereignisgeschehen, in dem das Sein selbst je geschichtlich besonders zum Vorschein kommt. Hier möchte ich nochmals auf Rombach verweisen, der von einem „konkreten Geschehen“ spricht, einem Auseinanderhervorgehen, überhaupt einem „Hervorgang“, nicht nur einem „Vollbringen“.¹⁹

¹⁹ Vgl. H. Rombach, *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Freiburg/München 21993; ders., *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Welt*, Freiburg i. Br. 1994; ders., „Die Welt des Barock. Versuch einer Strukturanalyse“, in:

2. Mit dem seinsgeschichtlichen Konzept hat Heidegger die Bindung des Denkens an die transzendentalen Strukturen der Subjektivität überwunden. Dadurch hat er die Grundlagen europäischer Denkstrukturen und Philosophie an ihre Grenzen geführt. Er führt die Enge des metaphysischen Sprach- und Denkverständnisses vor Augen, indem er die seinsgeschichtliche und welteröffnende Kraft der Sprache aufzeigt. (Vgl. BüH, S. 335.) Hier können Entsprechungen fruchtbar gemacht werden zwischen den Schickungen des Seins und dem, was etwa Nishida Kitaro „das von der Welt her“ Sehen genannt hat.²⁰ Dass Nishida von „Erfahrung“ und „reiner Erfahrung“ spricht und später eine „Ortlogik“ vom „absoluten Nichts“ aus konzipiert, ist kein Zufall. Es besagt etwas, dass Japan bis vor ca. 150 Jahren keine Philosophie im Sinne europäischer Rationalität entwickelt hatte, gleichwohl aber nicht etwa „unphilosophisch“ war, sondern eine reiche und kaum zu übertreffende „Philosophie der Erfahrung“ zu bieten hat. Ja, ein solcher Philosophiebegriff, der neben Philosophie auch Religion, Kunst und Lebenswelt miteinschließt, so sehr, dass sich darin die japanische Welt als Welt überhaupt erst erfährt, einem solchen Philosophieverständnis wachsen auch Korrekturmöglichkeiten für europäisch-abendländisches Denken zu. Umgekehrt gilt natürlich dasselbe. Nur, diese Sichtweise, mit der nicht weniger als die Sprengung, oder sagen wir moderater, die Relativierung des klassisch europäischen Vernunftbegriffs eingeläutet wird, verdankt sich zu einem nicht geringen Teil der Einsicht in das seinsgeschichtliche Denken Martin Heideggers. Sein Denken hat den „Sinn von Welt“ und damit in möglicher Konsequenz auch den „Sinn von Welten“ entdeckt. Ja, bevor er ihn ‚gedacht‘ hat, hatte er ihn ‚entdeckt‘, ja ‚erfahren‘, genauer, er war ihm ‚widerfahren‘. Genau hierin, in der Dimension von Erfahrung und Grunderfahrung sowie in der Eröffnung dessen, was eine Welt zur Welt macht (Sinn von Welt, Welt in ihrem spezifischen Sinngehalt), scheinen die Grundlagen eines Gesprächs zu liegen, das die Japaner so sehr mit Heidegger verbindet, so wie es jene

R. Feuchtmüller/E. Kovács (Hg.), *Welt des Barock*, Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 9–23. – Es wäre hier auch, gewiss mit etwas anders gelagerter Frageintention, auf Foucaults Konzept der *episteme* zu verweisen, worin es um das Aufmerken auf die anonymen Ordnungs- und Regelstrukturen des Wissens geht, die wir gewöhnlich gar nicht thematisch machen, weil sie sich aufgrund ihrer Verklammerung von Erkenntnis und Erfahrung einer gültigen Wissenserkennnis zu entziehen scheinen. Und doch vermögen gerade diese „Ordnungsstrukturen“ jene Bruchstellen in den Blick zu rücken, die etwa in den Bezügen zwischen Sagbarem und Sichtbarem, zwischen Worten und Dingen usf. aufsässig werden. Vgl. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge (Les mots et les choses. – Une archéologie des sciences humaines)*, Frankfurt a. M. 1974.

²⁰ Vgl. R. Ohashi, „Vom Selbstwissen zur Ortlogik. Nishida und die Phänomenologie“, in: H. R. Sepp (Hg.), *Metamorphosen der Phänomenologie*, Freiburg/München 1999, S. 58–85, hier S. 84.

Europäer, die durch Heideggers Denken hindurchgegangen sind, mit Japan resp. Asien verbindet.

Der Humanismus Heideggers überwindet den europäischen Humanismus dadurch, dass er dessen Seinsvergessenheit und, wie man jetzt auch sagen könnte, dessen Weltverlorenheit aufzeigt. Dadurch wird es möglich, die Humanität der ‚Welt‘, die immer eine jeweilige Weltgestalt („Seinsgeschick“) ist und zu der immer auch das *humanum* des Einzelmenschen gehört, aufzuzeigen. Ja, dieser Blick öffnet erst eine Welt in ihre humane Grundgestalt, wodurch der Schritt zur Öffnung anderer Welten, auf dem Niveau dieser Humanität, nicht mehr weit ist. Inwieweit Heidegger einem solchen „interkulturellen“, oder besser „intermundanen Gespräch“ der Weltenbegegnung gefolgt wäre oder daran teilgenommen hätte, bleibt offen. Versucht hat er dies jedenfalls, wenn auch nur in ersten Schritten.²¹ Dies ist auch kein Manko, es weist nur auf die seinsgeschichtliche Notwendigkeit vor, dass Denken und Erfahrung weitergehen und neue Denkweisen und Erfahrungsprozesse freilegen werden.²² Dies scheint mir allerdings nur möglich, wenn man nicht hinter das von Heidegger erreichte und eröffnete Niveau zurückfällt. Für die interkulturelle Frage der Weltenbegegnung wäre so bspw. jene Grundkonstellation fruchtbar zu machen, die Heidegger mit dem Wort „Ereignis“ gefasst hat. Erst aus der Begegnung und gegenseitigen „fruchtbaren Auseinandersetzung“, so würde ein Aspekt lauten können, erfahren sich die Welten in ihrem Weltcharakter, gehen ihnen gegenseitig ihre Tiefendimensionen und, wenn man so will, auch ihre Unvergleichbarkeiten auf. Sie lernen sich schätzen und hochschätzen und lernen sich darin als Welten sehen. Ein Humanismus, ich will nicht zu weit gehen, der eine „Welt der Welten“ versprechen könnte.²³

Am Ende meiner Ausführungen beschleicht mich die Skepsis, dass man all dies nicht wirklich wird festhalten können, es sei denn, man begeben sich im Sinne Heideggers stets in die Erfahrung des Denkens selbst. Diese vermochte jedenfalls auf eine Dimension des Humanismus aufmerksam zu machen, welche die klassischen Humanismen sprengt und über ihre europäisch-westlichen Festlegungen hinaus auf eine interkulturelle Huma-

²¹ Vgl. M. Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen⁸1986, S. 83–155; vgl. auch Elberfeld 2003.

²² Vgl. hierzu vom Verf., *Philosophie der Interkulturalität. – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München 2006.

²³ Vgl. hierzu vor allem unter ästhetischen Gesichtspunkten R. Ohashi, *Kire – Das ‚Schöne‘ in Japan. Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne*, Köln 1994; ebenso K. Tsujimura/R. Ohashi/H. Rombach, *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*, Basel/Freiburg 1981.

nität hin freigeben könnte. „Der Mensch muss, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, dass er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat. Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Behausung für das Wohnen in der Wahrheit des Seins wiedergeschenkt.“ (BüH, S. 317). Unter diesen Vorzeichen erscheint Heideggers Humanismuskonzept auch heute noch aktuell, hat es doch die Seinsgrundierung und damit Seinseröffnung des abendländisch-westlichen Humanismus gezeigt. Aber – wäre Heideggers Humanismus auch kompatibel mit einem Humanismusbild asiatischer, japanischer Prägung, angesichts dessen, dass dort das „absolute Nichts“ und nicht das „Sein“ die Ursprungsquelle aller Humanität bildet? Wäre es überhaupt von daher – vgl. etwa Nishida, Tanabe, Nishitani u. a. – noch sinnvoll, von einem „Humanismus“ zu sprechen, wo das größere Humanum eigentlich über den Menschen hinaus in die „große Natur“ und in das „selbstlose Selbst“ mündet? Fragen über Fragen, aber sie zeigen, wie aktuell ein Gespräch zwischen Asien und Europa ist, ein Gespräch mit menschlichem Antlitz, einem „Zwischen“, aus dem Humanität je neu geboren werden will.

Bibliographie

- Barbarić, D. (Hg.), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007.
- Bourdieu, P. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a. M. 1988.
- Buchner, H. (Hg.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989.
- Derrida, J. „Heideggers Schweigen“, in: G. Neske/E. Kettering (Hg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988, S. 157–162.
- Elberfeld, R. „Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten“, in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, S. 469–474.
- Foucault, M. *Die Ordnung der Dinge (Les mots et les choses. – Une archéologie des sciences humaines)*, Frankfurt a. M. 1974.
- Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988.
- „Heidegger – Werk und Weltanschauung“, in: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1987, S. 11–37.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt a. M. 1977.
- „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: ders.: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 2¹⁹⁷⁸, S. 311–360.

- „Brief über den ‚Humanismus‘“, 10., ergänzte Aufl., Frankfurt a. M. 2000.
- *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache (SS 1934)*, GA 38, Frankfurt a. M. 1998.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, GA 65, Frankfurt a. M. 1989.
- „Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ⁸1986, S. 83–155.
- „Zeit und Sein“, in: ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen ²1976, S. 1–25.
- Jaspers, K. „Vom europäischen Geist“, in: ders., *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, München 1983, S. 109–138.
- Ohashi, R. *Kire – Das ‚Schöne‘ in Japan. Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne*, Köln 1994.
- „Vom Selbstwissen zur Ortlogik. Nishida und die Phänomenologie“, in: H. R. Sepp (Hg.), *Metamorphosen der Phänomenologie*, Freiburg/München 1999, S. 58–85.
- (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Freiburg/München 1990.
- Ohashi, R., Kadowaki, S. und Stenger, G. (Hg.): *Heidegger und das ostasiatische Denken (Heidegger-Jahrbuch, Bd. VII)*, Freiburg/München 2009.
- Ohashi, R., Guzzoni, A. und Stenger, G. (Hg.), *Japanische Heidegger-Gesamtausgabe [JHGA]*, Tokyo 1977 ff.
- Parkes, G. (Hg.): *Heidegger and Asian Thought*, Hawaii 1987.
- Pöggeler, O. *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992.
- Pöltner, G. „Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger“, in: Damir Barbarić (Hg.): *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, Würzburg 2007, S. 29–41.
- Rombach, H. *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Freiburg/München ²1993.
- *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Welt*, Freiburg i. Br. 1994.
- „Die Welt des Barock. Versuch einer Strukturanalyse“, in: R. Feuchtmüller/ E. Kovács (Hg.): *Welt des Barock*, Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 9–23.
- Sartre, J. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948*, Reinbek 2000.
- Scheler, M. *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, in: ders.: GW, Bd. IV, Bern 1982.
- *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: ders.: GW, Bd. IX, Bern 1976, S. 145–170.

Sloterdijk, P. *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1999.

Stenger, G. „Übersetzen übersetzen. Zur Phänomenologie des Übersetzens“, in: Joachim Renn/Jürgen Straub/Shingo Shimada (Hg.): *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*, Frankfurt a. Main 2002, 93–122. (Japanische Übersetzung, in: *Risô*, Bd. 671, 2003, S. 154–169 und Bd. 672, 2004, S. 168–179)

——— *Philosophie der Interkulturalität. – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München 2006.

Tsujimura, K., Ohashi, R. und Rombach, H. *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*, Basel/Freiburg 1981.

Vetter, H. (Hg.): *Heidegger und das Mittelalter*, Frankfurt/M. u. a. 1999.