

HUMANISMUS

SEIN KRITISCHES POTENTIAL
FÜR GEGENWART UND ZUKUNFT

HERAUSGEGEBEN VON
ADRIAN HOLDEREGGER, SIEGFRIED WEICHLIN
UND SIMONE ZURBUCHEN

RI
GA



ACADEMIC PRESS FRIBOURG
SCHWABE VERLAG BASEL

A-55 1971

INHALTSVERZEICHNIS

| | | |
|--------------------|---|----|
| | Vorwort | 9 |
| | Einleitung: Hat der Humanismus eine Zukunft? | 11 |
| | SEKTION I NATURALISMUS | |
| Adrian Holderegger | Einleitung | 25 |
| Michael Pauen | Empathie und Eigennutz. Warum die Zukunft des Humanismus durch die Neurowissenschaften nicht bedroht wird | 27 |
| Günter Rager | Humanismus und Freiheit (Kommentar zu Michael Pauen) | 49 |
| John-Dylan Haynes | Die Vorhersagbarkeit menschlicher Handlungen aus der Hirnaktivität | 55 |
| Jean-Pierre Wils | Probleme mit dem Schummeln. Philosophische Bemerkungen (Kommentar zu John-Dylan Haynes) | 63 |
| Martin Kurthen | Naturalistischer Humanismus? | 71 |
| Adrian Holderegger | Naturalismus versus Humanismus? (Kommentar zu Martin Kurthen) | 91 |
| | SEKTION II SPEZIESISMUS | |
| Jean-Claude Wolf | Einleitung | 97 |
| Dieter Birnbacher | Gibt es überzeugende Gründe für eine axiologische Sonderstellung des Menschen? | 99 |



© 2011 by Academic Press Fribourg und Schwabe AG Verlag, Basel
Gestaltungskonzept: Stellwerkost
Satz: Ute Heimbürger, Departement für Moralthologie und Ethik Fribourg
Lektorat: Dani Berner und Angela Zoller, Schwabe
Herstellung: Schwabe AG, Druckerei, MuttENZ/Basel
Printed in Switzerland
ISBN 978-3-7278-1678-9 (Academic Press Fribourg)
ISBN 978-3-7965-2713-5 (Schwabe Verlag Basel)

www.paulusedition.ch
www.schwabe.ch

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

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

Literatur

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

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

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

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

DAS SPRECHENDE WESEN¹

Zu Heideggers Auseinandersetzung mit dem Humanismus

Emil Angehrn

1. Die Frage nach dem Menschen

Dass er das sprechende Wesen sei, ist die eminente Auszeichnung des Menschen. Sie ist mehr als ein Distinktionsmerkmal, das den Menschen vom Tier unterscheidet, wie Lachen und Weinen oder die Herstellung von Werkzeugen. Sprache bestimmt den Menschen in seinem Wesen, und sie liegt, auch wo sie nicht als solche in Erscheinung tritt, den genuin menschlichen Weisen des Erkennens und Verhaltens zugrunde. Die aristotelische Definition des Menschen als *zoon logon echon* ist, vorgängig zu ihrer lateinischen Übersetzung als *animal rationale*, auf den bei Aristoteles greifbaren Wortsinn von *logos* hin zu verstehen: Der Mensch, so heißt es im Eingangsbuch der *Politik*, ist das einzige Lebewesen, das über die Sprache (*logos*) verfügt, während die anderen Tiere nur die Stimme (*phone*) haben. Mittels dieser können Tiere ihre Empfindungen ausdrücken, doch nicht am Diskurs über Recht und Unrecht teilnehmen, wodurch der Mensch zum Gemeinschaftswesen wird.² Die Sprache, die hier in Frage steht, geht nicht auf in der Ausdrucks- oder Signalfunktion, wie sie gegebenenfalls auch durch Gesten und andere Äußerungsformen erfüllt werden kann, sondern ist die propositionale, diskursive Sprache, in welcher Menschen sich miteinander besprechen und sich über die Welt verständigen. Es ist Aufgabe einer philosophischen Sprachtheorie, das Potential und die anthropologische Bedeutung dieser Fähigkeit herauszuarbeiten.

In eigenartiger Zwiespältigkeit tritt uns diese Auszeichnung des Menschen in Heideggers *Brief über den »Humanismus«* entgegen.³ Als Orientierungspunkt bleibt zwar auch für Heidegger die Differenz zu den übrigen Lebewesen bestimmend, welche uns einerseits »am nächsten verwandt«, andererseits zugleich »durch einen Abgrund« von uns getrennt und darin bezeichnenderweise ohne Sprache sind (326). Gleichwohl verwahrt sich Heidegger prinzipiell gegen eine solche Annäherung, die den Menschen über das *genus proximum* und die *differentia specifica* im Reich der Lebewesen verortet und ihn »als ein Lebewesen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott« abgrenzt (323). Zurückgewiesen wird nicht nur die falsche metaphysische Kategorialisierung, die den Menschen als Seiendes unter Seienden fasst. Entscheidend ist ebenso, dass in einer solchen Sichtweise das Wesen des Men-

1 Ein Kommentar zu: H.-CH. ASKANI, *Heideggers »Brief über den »Humanismus« wieder gelesen*, in diesem Band, 373–390.

2 ARISTOTELES, *Politik*, 1253a10–18.

3 Zitate im Folgenden aus: M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, in: DERS., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, 313–364.

schen «zu gering geachtet» und der Mensch «von der animalitas her», nicht «zu seiner humanitas hin» gedacht wird (ebd.). Die Differenz, die den Menschen von den Tieren abhebt, wird in der aristotelischen Formel, wie in der metaphysischen Tradition insgesamt, nach Heidegger zu wenig entschieden, zu wenig tief gedacht, wobei nicht nur die äußerliche Zugehörigkeit des Menschen zur Gattung der Lebewesen inadäquat ist. Grundsätzlicher geht es darum, dass der Mensch sich in einer unvergleichlich anderen, singulären Weise zur Wirklichkeit verhält, in einem Verhältnis, in dem auch seine spezifische Sprachfähigkeit wurzelt. Bemerkenswert ist, dass Heidegger, der sich vielfach gegen die Ermächtigung des Subjekts in der modernen Philosophie und Kultur wendet und in der gleichen Linie jede subjektzentrierte oder «existenzphilosophische» Lesart der eigenen Schriften verwirft und seinen Vorbehalt gegen alte wie neue Versionen des «Humanismus» anmeldet, doch diesen keineswegs ob einer übersteigerten Hochschätzung des Menschen, sondern im Gegenteil dahingehend kritisiert, dass er «die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt» (330). Das von Heidegger dagegen gezeichnete Bild des Menschen ist eines, das diesen sowohl von falschen Hypostasierungen befreien wie ihn erst in seinem Eigensten, in seiner wahren Potentialität zur Geltung bringen soll. Die «Dezentrierung» des Menschen, von der auch bei Heidegger im prägnanten Sinne zu reden ist, ist keine postmoderne Toterklärung, sondern Kehrseite einer affirmativen Neubestimmung.

Diese zweiseitige Neupositionierung findet wesentlich im Horizont der Sprache, mit Bezug auf das Wesen und Phänomen der Sprache statt. In seinem Verhältnis zur Sprache, als sprechendes Wesen, ist der Mensch nach Heidegger anders zu verstehen, als ihn die metaphysische Anthropologie auffasste; er soll in gewisser Weise zugleich mehr und weniger, mächtiger und ohnmächtiger sein als gemäß dem traditionellen Verständnis sowohl des Sprechens wie des Menschseins.

Die Frage nach der Sprache soll im Folgenden den Leitfaden bilden, anhand dessen Heideggers Bestimmung des Menschen im Horizont seiner Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Menschenbild zur Diskussion zu stellen ist. Auszugehen ist von der fundamentalen Perspektivenveränderung, welche die Stellung des Menschen zur Sprache betrifft: In Frage steht, um wessen Sprache – die Sprache des Menschen, der Dinge, des Seins – es geht und in welcher Weise Sprechen und Hören, das Wort des Seins und das Sagen des Menschen sich im Phänomen der Sprachlichkeit verschränken (2). Als Zweites ist zu verdeutlichen, welchen Typus und welche Funktion von Sprache Heideggers Perspektive in den Vordergrund rückt und welchen Gegenakzent er darin gegen ein gängiges Verständnis der Sprache setzt (3). Schließlich ist zu fragen, wie im Lichte der Sprachreflexion Heideggers Stellungnahme zum Humanismus und zur Position des Menschen zu verstehen und zu beurteilen ist (4).

2. Die Sprache des Menschen und die Sprache des Seins

Wenn wir normalerweise das Phänomen der Sprache untersuchen, so ist es die menschliche Sprache, für die wir uns interessieren. Daneben werden die Sprache der Tiere, die Sprache der Computer oder auch die Sprache Gottes in je spezifischen Perspektiven und Kontexten zum Thema. Immer geht es hier um die Sprache eines «Subjekts», das sich mittels ihrer in bestimmter Weise auf die Wirklichkeit bezieht und für andere etwas zum Ausdruck bringt. Doch sind uns daneben auch Wendungen vertraut, die dieses Verhältnis grundsätzlich umkehren und dasjenige, worüber wir reden, selbst zu einer Art Subjekt des Sprechens machen: Wir reden von der Sprache der Dinge, vom Buch der Welt, von der Stimme des Waldes; in umfassendster Weise qualifiziert Gadammers Hermeneutik das «Sein, das verstanden werden kann», überhaupt als Sprache.⁴ Immer kommt in solchen Inversionen die Intuition zum Tragen, dass in unserem erkennenden Verstehen der Welt eine Art Vernehmen oder Hören stattfindet, dem auf der Gegenseite ein je schon vorausliegendes Sich-zu-verstehen-Geben, ein Sich-Äußern oder Zu-uns-Sprechen korrespondiert. Im Gegenzug zu einem konstruktivistischen Begriff unseres Wirklichkeitsbezugs wird hier Erkenntnis nach dem Modell eines dialogischen Wechselspiels zwischen Äußerung und Aufnehmen, Anruf und Antwort konzipiert. Die Grundlage unseres Verstehens und Beschreibens der Welt liegt nicht im subjektiven Erkenntnis- oder Darstellungsvermögen, sondern in der Erkennbarkeit der Sache selbst, ja, ihrem eigenen gleichsam aktiven Sich-zu-erkennen-Geben und Sich-offenbaren. Diese Sichtweise ist uns, wie gesagt, in sprachlichen Wendungen vertraut und keineswegs auf ein animistisches Naturverständnis oder auf anthropomorphe Projektionen beschränkt, sondern im Alltagsverstand wie in Praktiken und Selbstbeschreibungen der Naturforschung verschiedentlich präsent.

Mit diesen Figuren verwandt – und zugleich über sie hinausgehend – scheint jene fundamentalere Umkehrung zu sein, welche die «Kehre» in Heideggers Denken nach *Sein und Zeit* markiert und der Depotenzierung des Subjekts als zentralem Referenzpunkt zugrundeliegt. Sie kommt in der Eingangspassage des Humanismusbriefs mit Bezug auf das menschliche Seinsverhältnis und im Horizont der Sprache zum Ausdruck. Das Seinsverhältnis wird nicht als ein Sichverhalten des Menschen zu den Dingen, sondern umgekehrt als «Bezug des Seins zum Menschen» thematisiert, als ein Bezug, den nicht das Subjekt «macht und bewirkt», sondern der vom Sein ausgeht und dem Menschen «vom Sein übergeben» ist (313). Dieser Bezug findet wesentlich im Medium der Sprache statt, wobei die erste Konsequenz der genannten Kehre darin besteht, dass nicht das Sprechen des Menschen den Horizont und Angelpunkt bildet. Vielmehr ist der Grund das Sichöffnen und Sichoffenbaren des Seins selbst, welches sich zugleich dem Menschen darbietet, sich an ihn wendet und ihn in seine Dienste nimmt, um dieses Sichzeigen zu artikulieren. In eigen-

⁴ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986 (= Gesammelte Werke, Bd. 1), 478.

williger Terminologie beschreibt Heidegger dies so, dass das Sein den Menschen «anspricht» und ihn zugleich «in den Anspruch» nimmt, um die «Offenbarkeit des Seins» zu «vollbringen» (313, 319, 363). Das Wesen des Menschen ist aus diesem Bezug des Seins zu ihm zu verstehen: Er «wohnt» in dieser Offenheit bzw. «Wahrheit des Seins» (entsprechend dem griechischen Begriff der Wahrheit als Unverborgenheit), und seine Aufgabe ist es, diese Wahrheit zu «hüten» und für dieses Sich-offenbaren besorgt zu sein (319, 330), indem er «in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache» bringt (361). Der Mensch hat an einem ihm vorausgehenden Prozess der Offenbarung teil, in den er involviert ist und den «je und je zur Sprache zu bringen» die «einzige Sache des Denkens» ist (363). Dies ist die umfassende Konstellation, die Heidegger mit den berühmten Metaphern beschreibt, dass die Sprache «das Haus des Seins» (313) sei und dass der Mensch, als «Hirt des Seins» (331), zugleich der «Wächter dieser Behausung» sei (313); ergänzt werden die Bilder des Behausens, Wohnens und Hütern durch die Lichtmetaphorik, die Figur des Sich-Öffnens und Sich-Offenbarens als der «Lichtung» (336 u. ö.), die Heidegger zugleich die Möglichkeit bietet, den Grundgedanken an die Theorie des Da-seins in *Sein und Zeit* anzuschließen und die dort verhandelte Existenz als Ek-sistenz, Hinausstehen in das Offene, neu zu akzentuieren (332 f., 350).

So eigenwillig der Heideggersche Gedanke, zumal in seiner sprachlichen Einkleidung, vielen erscheint, so prägnant und in der Sache diskussionswürdig ist der in seinem Kern anvisierte Sachverhalt. Er verbindet die Frage nach der Stellung des Menschen im Reich der Kreaturen mit der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur umfassenden Wirklichkeit. Die singuläre Stellung des Menschen unter den Lebewesen gründet darin, dass «der Mensch allein» in der «Lichtung des Seins» steht und deshalb an der Sprache teilhat, während «Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt», doch nie in ein Verhältnis zur «Welt» gestellt sind (323 f., 326). Darin liegt nicht nur ein beschränkteres kognitives Vermögen. Die ganz andere Weite und Mächtigkeit des menschlichen Weltbezugs verbindet sich mit einer anderen Zuwendung und Inanspruchnahme vonseiten der Welt, die sich dem Menschen öffnet, ihn anspricht und ihm zugleich ein Hören und Antworten ermöglicht, in welchem der Mensch sein eigenstes Wesen verwirklicht. Die Frage des Anthropozentrismus wird gleichzeitig in einem doppelten Horizont thematisch, als Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu anderen Wesen und als Frage nach dem Bezug des Menschen zur Welt. Das zweite Verhältnis ist nach Heidegger das entscheidende und dem ersten zugrundeliegende. Kraft seines ausgezeichneten Seinsbezugs – der zuletzt im Bezug des Seins zum Menschen gründet – unterscheidet sich der Mensch in prinzipiellster Weise von anderen Wesen. Es ist an dieser Stelle nicht zu vertiefen, in welchem Sinn und mit welchem Recht Heidegger diesen Bezug in Termini seiner Metaphysikkritik über die ontologische Differenz von Sein und Seiendem charakterisiert, wonach die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Sein im Zeitalter der Metaphysik durch die Herrschaft des Subjekts über das Seiende zurückgedrängt wird (317). Entscheidend ist, dass es sich im Ganzen um ei-

nen Prozess handelt, der nicht in der Macht des Subjekts steht, sondern ihm zuvor- und entgegenkommt, den Heidegger teils in ontologischen Begriffen (als Seinsgeschichte, Schickung des Seins selbst: 335 f.), teils auch in religiösen Begriffen (des Gottes, der naht oder sich entzieht: 351) beschreibt. Umrissen ist eine grundlegende Umkehrung des subjektzentrierten Weltbezugs in eine Vorgängigkeit des entgegenkommenden Sinns und in ein umfassendes Wechselspiel, wie es auch andere phänomenologische Autoren, teils in Anlehnung an Heidegger, ausarbeiten; verwiesen sei auf die Konzepte des «Chiasmus» und der «Reversibilität» in den späten Schriften von Maurice Merleau-Ponty oder auf die Idee der «Responsivität» bei Bernhard Waldenfels.⁵ Diese Umkehrung bildet den Rahmen, in dem sich Heideggers Stellungnahme zum Humanismus situiert, der ein Humanismus jenseits der Herrschaft des Subjekts sein soll: «Die Wahrheit des Seins denken, heißt zugleich: die humanitas des homo humanus denken. Es gilt die Humanitas zu dienen der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne.» (352)

3. Sprache als Kommunikation und Offenbarung

Mit der Entmächtigung des Subjekts geht eine Suspendierung der Autarkie menschlicher Sprache einher. Ursprünglich ist nicht das Sagen des Menschen, sondern das Wort des Seins. Gleichwohl ist zu fragen, wieweit durch diese Wendung das menschliche Sprechen in sich entmächtigt, in seiner Potentialität gemindert wird. Tatsächlich ist zu zeigen, dass die menschliche Sprache in Heideggers Sicht einer eigentümlichen Dialektik von Dezentrierung und Fundamentalisierung unterliegt, die ihrerseits ein Licht auf die Stellung des Menschen und die Frage des Humanismus wirft.

3.1 DIMENSIONEN DES SPRACHLICHEN

Es fällt auf, dass Heideggers Reflexion auf die Sprache im Humanismusbrief ohne nähere Spezifizierung der Formen und Merkmale menschlichen Sprechens bleibt. Den weitesten Horizont und das eigentlich interessierende «Verhalten» des Menschen zum Sein behandelt er gar nicht unter dem Titel der Sprache, sondern des Denkens: *Dieses* vollbringt die Offenbarkeit des Seins (313) und bringt in seinem Sagen «das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache» (361). Dieses Sagen realisiert sich in unterschiedlichen Formen, unter denen die propositionale Sprache der Philosophie nur eine ist.

Sie greifen einerseits über die verbalisierten Formen des Ausdrucks und Sich-verhaltens hinaus. Der Mensch bringt sein Verständnis der Welt und seiner selbst nicht nur in Worten, sondern ebenso in seinem Handeln und seinem praktischen Umgang mit den Dingen zum Ausdruck. So stellt etwa Heideggers Kritik der Technik exemplarisch die verengte, vergegenständlichende Perspektive heraus, in wel-

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964; B. WALDENFELS, *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994.

cher das Verhältnis des modernen Menschen zur Welt sich realisiert. In allen Medien, in denen sich menschliches Leben verwirklicht, in Politik und Technik ebenso wie in Kunst und Wissenschaft, bringt der Mensch sein Weltverhältnis – und darin nach Heidegger die Art und Weise, wie der Mensch auf das Sein hört oder sich ihm verschließt – zum Tragen. Hegels Differenzierung zwischen objektivem und absolutem Geist, zwischen der weltlichen Gestaltung des Geistes und den Formen seiner Darstellung und Selbstverständigung, wird überwölbt durch den inneren Zusammenhang zwischen dem realen Leben und seiner reflexiven Vergegenwärtigung im Ausdruck. Das Schicksal des Menschen spielt in der ganzen Weite und inneren Vielfalt seiner Existenz.

Zum anderen sind innerhalb der Sprache deren unterschiedliche Formen und Dimensionen von Belang. Einen prominenten Stellenwert besitzt bei Heidegger die Dichtung, deren herausragendste Verkörperung er bei Hölderlin findet und die paradigmatisch zur Instanz des wahrheitsfähigen Sprechens wird. «Die Denkenden und Dichtenden» (313) sind diejenigen, denen die Sorge für das Haus der Sprache anvertraut ist. Dabei ist Dichtung jene Sprachform, die nicht nur in sich die höchsten Potentiale des Wahrnehmens und des Ausdrucks entwickelt hat, sondern die auch als einzige sich der Subsumtion unter die Falschheit der metaphysischen Denkform tendenziell zu entziehen vermag und eine Erinnerung des anfänglich Wahren – oder gar einen Ausgriff auf die kommende Wahrheit – enthält. Die Formen des Sprechens bewegen sich im Spannungsfeld zwischen verfallender und wahrheitsfähiger Artikulation.

3.2 FUNKTIONEN DER SPRACHE

Nach anderer Hinsicht stehen die unterschiedlichen Vermögen und Funktionen des Sprechens zur Diskussion. Wozu die Sprache dient, worauf das Interesse an der Sprache geht, sind grundlegende Fragen einer philosophischen Sprachreflexion. Nach ganz unterschiedlichen Hinsichten lassen sich praktische und theoretische Leistungen der Sprache spezifizieren. Die basalste Leitdifferenz unterscheidet die kommunikative Funktion auf der einen von der Erkenntnis- und Darstellungsfunktion auf der anderen Seite. Sprache dient zum einen dazu, mit anderen Umgang zu haben, sich ihnen mitzuteilen, auf sie zu wirken, sich mit ihnen zu verständigen; zum anderen ist sie für den Menschen ein Mittel, um Wirklichkeit zu erschließen, symbolisch zu artikulieren und darzustellen.

In der anthropologischen Sprachforschung, die das Sprechen nicht zuletzt in ontogenetischer und phylogenetischer Perspektive untersucht, liegt es nahe, beim Informieren und Kommunizieren als elementaren Gebrauchsformen der Sprache anzusetzen. Michael Tomasello hat in den letzten Jahren eindrucksvolle Studien zur Naturgeschichte der menschlichen Sprache vorgelegt und dabei den Hauptakzent auf das kommunikative Element gelegt.⁶ Dessen Dominanz ist schon dadurch

6 M. TOMASELLO, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2009.

begründet, dass die Herausbildung entsprechender Fähigkeiten für das Überleben der Spezies einen evolutionären Vorteil darstellt. Dabei liegt Tomasello zum einen daran, die Genese sprachlicher Fähigkeiten auf der Basis vor-verbaler Äußerungsfunktionen in tierischer und menschlicher Gestik einsichtig zu machen, zum anderen die interne teleologische Differenzierung der Kommunikation aufzuweisen, die er nach den drei Hauptmotiven des Aufforderns, Informierens und Teilens gliedert. Mit großer Prägnanz gelingt es ihm, wesentliche Funktionen und Eigenarten des sprachlichen Verhaltens herauszuarbeiten und dabei gleichzeitig die Schwelle zu verdeutlichen, die die menschliche von der tierischen Sprache trennt und die wesentlich mit Merkmalen der Kommunikation, mit spezifisch kooperativer Handlungsmotivation und genuinen Formen geteilter Intentionalität, verbunden ist. Mit dieser Akzentsetzung kontrastiert in eigenartiger Weise Heideggers Bild der Sprache in *Sein und Zeit*, welches das kommunikative Element tendenziell in die Uneigentlichkeit des Man abschiebt und Sprache nicht, wie in vielen aktuellen Theorien, von ihrer sozialen Konstitution und ihren intersubjektiven Prämissen her aufhellt.

Indessen ist die uns interessierende Differenz fundamentaler angelegt. Sie betrifft nicht die Genese, sondern die Funktion und Leistung der Sprache. Neben der Kommunikation bildet das Erkennen und Darstellen die andere primäre Funktion der Sprache (wobei nichts hindert, dass auch diese Leistung genetisch über evolutionäre Vorteile des Kommunizierens erklärbar sein kann, ohne dass sie im kommunikativen Zweck ihre wesentliche Bestimmung hätte oder sich in ihr erschöpfte). Sprache wird von der Sprachphilosophie seit je in ihrer konstitutiven Rolle für das Erkennen bedacht. Nach Kant sind Anschauungen ohne Begriffe blind; neuere Diskussionen verhandeln die Verschränkung im Verhältnis von Geist und Welt.⁷ In umfassender Weise arbeitet die Anthropologie heraus, in welcher Weise Kategoriensysteme, Vokabulare und Sprachspiele in unser Weltbild und unser Selbstverständnis eingehen und sie in ihrer Eigenart und ihrem Distinktionsvermögen prägen. Schon die menschliche Wahrnehmung als bestimmte Wahrnehmung (von Gegenständen, Personen, Stimmungen, Situationen) ist ohne Sprache nicht möglich, sinnliches Auffassen ist von Anfang an begriffsimprägniert; erst recht kommt die konkrete lebensweltlich-geschichtliche Erfahrung, auch wenn sie keineswegs in Sprache aufgeht, ohne Sprachvermögen nicht zustande. Wir sind auf Sprache angewiesen, um sinnvoll mit den Dingen umgehen und uns auf unser Leben, unsere Geschichte und unsere Welt beziehen zu können. Im Medium der Sprache konstituieren wir unsere Welt (deren Grenzen nach Wittgenstein durch die Grenzen unserer Sprache gesetzt sind); in ihr interpretieren wir uns selbst und eignen uns unser Leben an. Sie ist das mächtigste Medium des Verstehens, in dem wir den Sinn der Dinge und unseres eigenen Erlebens erschließen.

7 J. MCDOWELL, *Mind and World*, Cambridge, Mass 2003.

3.3 FUNDAMENTALISIERUNG DER SPRACHE

Im Kontext der Heideggerschen Sprachreflexion treten weniger die sprachphilosophisch-epistemologischen Fragen in den Vordergrund, die Fragen, in welcher Weise welche Elemente des Sprachlichen (transzendente Kategorien, empirische Begriffe, partikuläre Sprachspiele etc.) unseren kognitiven Weltbezug strukturieren. Das vorrangige Interesse gilt der grundsätzlichen Mächtigkeit des Sprechens, an der Offenbarung des Wirklichen teilzuhaben. Es ist eine Mächtigkeit, die in Heideggers Augen zur eigentlichen Würde und Größe des Humanen gehört. Sie bildet in gewisser Weise die höchste Auszeichnung des Menschen, auch wenn sie nach der Gegenseite das Pendant einer ebenso fundamentalen Unselbständigkeit, Nicht-Eigenmächtigkeit ist. Gerade die Abhängigkeit ist das Fundament ihres Vermögens. Das Seinsdenken ist ein Denken, das «auf das Sein hört» und zugleich, «vom Sein ereignet, dem Sein gehört» (316). Menschliches Sagen bringt etwas zur Sprache, das sich von sich aus offenbart, und ist nur kraft der Vorgängigkeit dieser Selbstoffenbarung zur eigenen Leistung ermächtigt. In einem weiteren Sinn könnte man auch diese Seite des Sprechens mit einer «kommunikativen» Beziehung vergleichen, sofern sie sich in der Dynamik von Hören und Sprechen, Angesprochenwerden und Antworten vollzieht; doch bleibt sie vom normalen Kommunikationsbezug durch eine grundsätzliche Asymmetrie geschieden, sofern sie kein Sichrichten und Mitteilen an das Sein, sondern nur ein Tätigsein in dessen Dienst meint. Menschliches Sprechen gründet auf einem Offensein für die Sprache des Seins und vollzieht sich in deren eigener Ausrichtung, partizipierend an der eigenen Manifestation des Seins.

Indem Sprache für Heidegger in ihrer fundamentalen Funktion für die Erschließbarkeit der Welt in den Blick kommt, schließen seine Überlegungen zur Sprache an klassische Fragen nach der Erkennbarkeit des Wirklichen an. Die Grundüberzeugung der metaphysischen Tradition, dass wir die Welt erkennen und mit ihr in ein Verhältnis der Entsprechung treten können, entspricht einer tiefen und allgemeinen Intuition, die vom Hauptstrang der philosophischen Tradition geteilt und in verschiedener Weise begrifflich ausformuliert worden ist. Doch liegt sie nicht einzig und unkontrovers unserem Weltbezug zugrunde. Die naturontologische oder religiöse Überzeugung, dass der Mensch in die Welt gehöre und dass diese gleichsam auf ihn hin angelegt und ihm zugänglich sei, verliert in der Neuzeit ihre Verbindlichkeit. Gegen sie meldet sich das Erschrecken vor dem Schweigen der unendlichen Räume, aber auch die Absage an die Idee einer sinnhaft strukturierten, lesbaren Welt oder die Auffassung der menschlichen Sprache als eines subjektiven Konstruktions- und Ordnungsvermögens. Im Rahmen solcher Optionen markiert Heideggers Sprachtheorie eine dezidierte Sichtweise sowohl im Blick auf die Zugänglichkeit des Wirklichen wie auf das Sprachvermögen des Menschen: Das Sein ist dem Menschen nicht nur zugänglich, sondern öffnet sich ihm und richtet sich an ihn, und die Sprache ist, entfernt von einem verselbständigten Einteilungs- und Synthesevermögen, in sachhaltiger Kommunikation mit dem, was sich ihm dar-

bietet und was es seinerseits zum Ausdruck bringt. Wichtig ist, dass diese im Humanismusbrief umrissene Verschränkung zwischen Welt und Mensch, zwischen der Sprache des Seins und dem Sagen des Menschen, von Heidegger als ganze in die Zwiespältigkeit von Offenbarung und Verbergung gerückt wird, welche die seinsgeschichtliche Perspektive im Ganzen durchherrscht. Mehrfach nimmt Heidegger in seinen Schriften Bezug auf Heraklits Diktum (B 123⁸), dass die Natur sich zu verbergen liebe, in welchem er ein Zeugnis der innersten Gegenstrebigkeit des ursprünglichen Hervorkommens und Sich-Offenbarens aller Dinge sieht, das sich gleichzeitig zurücknimmt und nie zur vollen Manifestation gelangt. Er sieht darin zunächst eine Signatur der «Seinsgeschichte», der Geschichte des Seins selbst, welches sich offenbart und verdeckt und in beidem der Verfügung der Subjekte entzogen ist, zum anderen aber auch eine Gesetzmäßigkeit, der das menschliche Sprechen seinerseits unterliegt. Dass sich die menschliche Sprache im unhintergehbaren Spannungsfeld zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen dem Sichöffnen und -verschließen, der Nähe und der Ferne des Seins entfaltet, ist keine Minderung ihrer hohen Bestimmung, die Offenbarkeit des Seins zu «vollbringen», sondern deren Bestätigung.

4. Die zwiespältige Stellung des Menschen – diesseits und jenseits des Humanismus

In mehrfacher Hinsicht bringt Heidegger die zwiespältige Stellung des Menschen zum Ausdruck. Die Entmächtigung des Subjekts ist Kehrseite einer Erhöhung, über welche Heidegger den Menschen erst «in sein Wesen zurückbringen» (319) will. Nur jenseits der falschen Autonomie und fiktiven Selbstermächtigung kommt der Mensch in seiner wahren Größe in den Blick. Es ist eine Größe, die er nicht aus sich hat, sondern die ihm gewissermaßen aus dem, woraus er kommt und wozu er sich in Entsprechung bringt, aus «seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins» (343) verliehen ist und die umgekehrt eben darin besteht, dass der Mensch seinerseits «für die Wahrheit des Seins wesentlich» ist (345). Mit dieser doppelten Positionierung des Menschen geht die zwiefältige Antwort einher, die Heidegger auf die Frage von Jean Beaufret «Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?» (315, 344) gibt. Wenn überhaupt am Begriff, wie die Frage unterstellt, festgehalten werden soll, so kann nur ein Humanismus in Frage kommen, für den das Wesen des Menschen «mehr ist als der bloße Mensch, insofern dieser als das vernünftige Lebewesen vorgestellt wird» (342), ja, für den es, wie Heidegger verschärfend sagt, «gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt» (345). Nur in dieser Übersteigerung kommt das wahre Wesen des Menschen, seine «wesentlichere Humanitas» (345) zum Tragen, im Blick auf welche die Idee des Humanismus neu zu fassen wäre, jenseits des den Menschen zu tief ansetzenden – auch den Existenzialismus einbegreifenden – «Humanismus im metaphysischen Sinne» (352).

8 Heraklits Fragmente werden nach der Nummerierung von H. DIELS und W. KRANZ (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951–1952) zitiert.

Ungeachtet solcher Erhebung und Ehrenbezeugung für den homo humanus hat Heideggers Stellungnahme zum Humanismus vielfachen Einspruch provoziert. Die Frage ist, welches die Gründe des Unbehagens gegenüber Heideggers Neupositionierung des Menschen jenseits der Metaphysik sind. Ein Teil der Kritik wendet sich gegen die anti-humanistische oder trans-humanistische Tendenz, die mit der angeblichen Unterbestimmtheit des Menschen auch dessen Endlichkeit, doch ebenso die genuin menschliche Natur, die menschlichen Werte und Zwecke preisgibt. Ein Aufsprengen des humanistischen Denkhorizonts auf eine mit Nietzsches konzipierte Züchtung eines neuen Menschentypus hin zeichnet Peter Sloterdijk in seinem «Antwortschreiben» zu Heideggers Humanismusbrief.⁹ Solche und verwandte Extrapolationen werfen die exegetische Frage auf, wieweit sie in der Tat an die Stoßrichtung des Heideggerschen Textes anschließen bzw. an diesen anschließbar sind.

Innerhalb des Textes wird die Problematik des von Heidegger entfalteten Gedankengangs nicht zuletzt in der im Schlussteil aufgeworfenen Frage nach der Ethik auf die Probe gestellt. Heideggers hier formulierte – und für sein ganzes Werk gültige – Zurückweisung der Ethik als einer eigenständigen Disziplin (derer sein Werk nach Meinung vieler als einer Ergänzung bedürfte) verbindet sich mit dem Anspruch, dasjenige, worum es der Ethik ursprünglich geht, in der seinsgeschichtlichen Positionierung des Menschen bereits angesprochen und verhandelt, ja, in Wahrheit adäquater entfaltet zu haben. Im Humanismusbrief rekurriert er dazu auf die ursprüngliche, bei Heraklit greifbare Bedeutung von *ethos* (Sitz, Ort des Wohnens), um unter Bezugnahme auf zwei Heraklit-Fragmente (B 119, A 9) den Gedanken des Wohnens der Götter bei uns bzw. des Aufenthalts des Menschen in der Nähe des Gottes zu explizieren (354 ff.). Es ist ein Motiv, das in sichtlicher Übereinstimmung mit Figuren des Seinsdenkens steht, so dass Heidegger am Ende den Schluss ziehen zu können glaubt, dass «dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins» denkt, «in sich schon die ursprüngliche Ethik» sei (356). Genauer verbindet er damit die These, dass ein solches Denken «weder Ethik noch Ontologie», «weder theoretisch noch praktisch» sei (358), sondern beides in sich vereinige und in je ursprünglichster Weise vollbringe.

In solchen Umschreibungen wird deutlich, was in dieser Engführung entfällt. Das Unterlaufen der normativen Dimension des Ethischen ist nicht nur, wie Heidegger beansprucht, eine Aufhebung in ein Höheres oder Rückführung zu einem tieferen Grund, sondern eine Reduktion, die Wesentliches in der menschlichen Lebensform nivelliert. Das vielfach monierte Fehlen des Ethischen bei Heidegger meint nicht bloß das Ausbleiben einer bestimmten Dimension oder philosophischen Disziplin in seinem Denken. Die Kritik an der Unterlaufung der normativen Fragestellung im Praktischen ist strukturanalog zur Kritik an der Unzulänglich-

keit des Wahrheitsbegriffs im Theoretischen, wie sie eindringlich durch Ernst Tugendhat vorgetragen worden ist, für den die Fokussierung auf die Relation von Offenbarung und Verbergung eine Unterbestimmung bedeutet, die das Wahr- und Falschsein von Sätzen nicht adäquat begreifen lässt.¹⁰ Die Fundamentalisierung der Betrachtung ist im Theoretischen wie im Praktischen mit einem Verlust erkauft (wobei das Defizit im Theoretischen nach Tugendhat auf das Ungenügen im Praktischen durchschlägt). Der Verlust betrifft das kritisch-argumentative Potential der diskursiven Sprache, das nicht zufällig schon in der genannten aristotelischen Definition als Strukturmerkmal des Logos (als Diskurs über Recht und Unrecht) ins Spiel kommt und das die menschliche Sprache wesentlich auszeichnet. Heideggers Herabstufung der Prädikation, welche in der Sprachphilosophie meist als Kern des Sprachlichen gilt, zu einem «abkünftigen» Modus der Auslegung in *Sein und Zeit* (§33) ist ein Indiz dieser reduktiven Sprachauffassung.

Diese Verengung schlägt zurück auf den Begriff des Menschen, zu dessen eigenster Fähigkeit nach modernem Verständnis die kritisch-autonome Vernunft zählt. Die Fähigkeit, die Sollenfrage zu stellen und zu Geltungsfragen Stellung zu nehmen, geht in der philosophischen Ausformulierung mit einer Differenzierung von theoretischer und praktischer Geltung einher, die ohne Unterbietung nicht rückgängig zu machen ist.

Damit aber wird die beanspruchte «höhere» Positionierung des Humanen zu tiefst ambivalent. Auf der einen Seite bedeutet zwar das Einrücken der menschlichen Sprache in den Logos der Welt, ihr Offensein für das – und Mitwirken am – Sichzeigen des Wirklichen, eine Ausweitung und Fundierung, die etwas von der unvergleichlichen Macht der Sprache zum Tragen bringt. Dass wir in der Lage sind, zur Verstehbarkeit der Welt in ein Wesensverhältnis zu treten – etwa im Sinne der aristotelisch-thomistischen Bestimmung, dass die Seele «gewissermaßen alles» (quodammodo omnia) sei –, ist ein Aspekt, unter dem die Fundamentalität der Sprache für unser Selbst- und Weltverhältnis ihren Ausdruck findet. Dass aber andererseits ihr kritisches Potential als eigenstes Merkmal verloren geht (wie umgekehrt Heidegger das anfängliche Wesen des *logos* schon bei Platon und Aristoteles «verschüttet» sieht [348]), bedeutet eine Entmächtigung der Sprache, die auf das Menschenbild durchschlägt und Heideggers Stellungnahme zum Humanismus unhintergebar affiziert.

9 P. SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1999.

10 E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.

Literatur

- ARISTOTELES, *Politik*, in: *Aristotelis opera*, ed. Academia Regia Borusica, Berlin 1831–1870, 1252a–1342b.
- DIELS, HERMANN/KRANZ, WALTHER (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951–1952.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986 (= Gesammelte Werke, Bd. 1).
- HEIDEGGER, MARTIN, *Brief über den Humanismus*, in: DERS., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, 313–364 (= Gesamtausgabe, Bd. 9).
- MCDOWELL, JOHN, *Mind and World*, Cambridge, Mass. 2003.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- SLOTERDIJK, PETER, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1999.
- TOMASELLO, MICHAEL, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2009.
- TUGENDHAT, ERNST, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.
- WALDENFELS, BERNHARD, *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994.

RELIGIÖSER HUMANISMUS UND SÄKULARE VERNUNFT

Magnus Striet

Unter den Bedingungen der reflexiven Moderne können mit Normativitätsanspruch auftretende Begriffe keine selbstverständliche Geltung mehr beanspruchen. Entscheidend hierfür ist das seit dem 19. Jahrhundert ausgeprägte Bewusstsein von der geschichtlichen Genese aller faktisch orientierenden Begriffe. Zwar läuft die Einsicht in die geschichtliche Prägung von Begriffen und damit von vorherrschenden Diskursformationen (F. Nietzsche, M. Foucault, J. Butler u. a.) nicht notwendig auf einen Relativismus hinaus. Aber die Begründungslast, warum und wie Begriffe, die historisch generiert wurden, eine normative Kraft auf Individuen und Gruppen ausüben dürfen, steigt. Dies gilt auch für die Begriffe, die diesen Überlegungen ihren Titel geben. Allerdings ist es nicht nur das historische Bewusstsein, welches die Geltungsansprüche tradierter Begriffe und der in ihnen zusammengefassten Selbstverständnisse anfragt. Wichtiger noch ist, dass sich mit der steigenden Selbstreflexivität des Denkens immer deutlicher die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Vernunft abzeichnen, wenn diese auf den letzten Grund aller Wirklichkeit auszugreifen versucht.

Die Frage, der ich nachgehen möchte, ist eine doppelte. Sie richtet sich zunächst darauf, wie unter den Bedingungen der Moderne ein Begriff von Humanität gewonnen wird und was dies für den Begriff eines Humanismus bedeutet, der sich aus den Quellen der Religion speist. Um dies leisten zu können, muss zumindest angedeutet werden, was das Bewusstsein der Moderne in seinem Kern bestimmt, nämlich «transzendente Obdachlosigkeit». Gleichzeitig scheint es mir überhaupt nicht klar zu sein, was Humanismus überhaupt meint. Zwischen Heideggers Humanismusbegriff im *Brief über den Humanismus*, der Bestimmung des Menschen in *Psalm* und der nur verzweifelten Anthropologie in der Negativen Dialektik Adornos scheinen mir Welten zu liegen, was nur zeigt: Was als Humanismus gilt, resultiert aus einer diskursiven Praxis. Zum anderen richtet sich die Frage darauf, wie in dem Raum der *einen* politisch zu gestaltenden Öffentlichkeit die immer bereits vergesellschafteten Individuen, die sich religiös und teils nachreligiös-agnostisch verstehen, kooperieren und ihr jeweiliges Recht auf freie Selbstbestimmung, die das Recht der Religionsfreiheit einschließt, leben können.

1. Unterschiedliche Konzeptionalisierungen

Mit dem Religions- beziehungsweise Religiositätsbegriff werden unterschiedlichste Konzeptionalisierungen der Selbstbeschreibung beziehungsweise des praktischen Selbstverhältnisses von Menschen angesichts der Frage nach dem letzten Grund aller Wirklichkeit beschrieben. Diese unterschiedlichen Konzeptionalisierungen erklären sich dadurch, dass der von der menschlichen Vernunft aufgrund ihrer Strukturbeschaffenheit notwendig zu denkende letzte Grund aller Wirklichkeit