

DAS EIGENE ALS DAS FREMDE. Andeutungen zum menschengerechten Pluralismus

Ivan Kordić

UDK

In der heutigen sich immer schneller globalisierenden Welt ist es von höchster Bedeutung, sich den Begriff des Pluralismus in seiner Vielschichtigkeit vor Augen zu führen, damit der mit ihm gemeinte Sachverhalt in seiner modernen Unerschöpflichkeit aufleuchten kann. Dabei ist es vielleicht sinnvoll, von der Frage nach dem Eigenen und nach dem Fremden im Menschen und um ihn herum auszugehen, deren (Nicht)beantwortung die ganze Problematik, die im Zusammenhang mit dem Pluralismus ins Visier genommen werden soll, offengelegt kann. Daß es sich hier nur um Andeutungen zum menschengerechten Pluralismus in der heutigen Welt handeln kann, braucht kaum erwähnt zu werden.

So möchte ich in diesen Überlegungen den modernen Pluralismus in seinen Grundzügen kurz darstellen, die Schwierigkeiten seines Verstehens in der Flucht vor dem Wesentlichen im modernen Denken anvisieren, sowie ihre Überwindung mit einigen Zügen des hermeneutisch-phänomenologischen Zugangs Martin Heideggers zu dem, was ist, vorschlagen. Dabei soll zum Ausdruck gebracht werden, daß der menschengerechte Pluralismus nur dann walten kann, wenn man den Menschen und die Welt als einen offenen Prozeß und nicht als restlos zu erkennende Objekte betrachtet, wenn man im Fremden auch das Eigene zu entdecken gewillt ist und wenn man bereit ist, die bisherigen uniformen Ideologien nicht gegen den totalen Glauben an den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt und seine liberalistischen Oberflächlichkeiten und Banalitäten zu tauschen.

1. *Der moderne Pluralismus in seinen Grundzügen*

Unsere Zeit ist durch so viele und verschiedene Formen und Inhalte des Lebens gekennzeichnet, die in der globalisierten Welt zum planetarischen Phänomen geworden sind, das in einer solchen Tiefe und Breite nie da gewesen ist, weil es nie da sein konnte, da dazu auch die technischen Bedingungen fehlten. Dabei hat sich der Pluralismus der Lebensformen und Haltungen so weit entwickelt, verbreitet und zugleich weltweit zu einem Relativismus ge-

bracht, der den Menschen und seine Welt gerade wegen der eingetretenen Haltlosigkeit aus dem Gleichgewicht zu bringen droht, so daß immer mehr auch Rufe zur Einheit und Gemeinsamkeit unter Menschen, Gruppen und Völkern laut werden, die nicht selten unerfreuliche Formen des Fundamentalismus und des Radikalismus annehmen. Denn der Mensch kann trotz allem Drang zur Freiheit den totalen Relativismus, von dem der Pluralismus offensichtlich unvermeidlich begleitet wird, offenbar nicht immer und nicht gut vertragen.

Der moderne Pluralismus trägt die Züge der Kulturen, die sich in den einzelnen Völkern und Volksgruppen entwickelt haben und immer noch entwickeln. Diese Kulturen werden auch als Gesamtheit der geistigen, der religiösen und der künstlerischen Formen eines Volkes verstanden, die die Daseinsgestaltung der Menschen im Hinblick auf ihre Gruppierung in erster Linie in ethnische, historisch gewordene Einheiten charakterisieren. Somit ist die globale menschliche Kultur in ihrer Gesamtheit notwendigerweise aus verschiedenen Kulturen zusammengesetzt. Dabei trägt die Auffassung der Vielheit von Kulturen als eines kulturellen Pluralismus auch eine Komponente des Individualismus in sich. Da wird nämlich die Inkulturation, die Aneignung der jeweiligen Kultur als Anreicherung und Strukturierung der menschlichen Psyche betrachtet, was besonders während des Aufwachsens menschlichen Individuums geschieht. Der Mensch wird nämlich von Kind auf in seiner Einzelheit und Einmaligkeit auch von der Kultur seiner Umgebung beeinflusst. Dies alles deutet einerseits darauf hin, daß bis zu einem gewissen Grade das Bestehen des Ethnozentrismus und der Gruppenzugehörigkeit unvermeidlich ist, andererseits muß aber die interkulturelle Toleranz als global ersterbernswerte ethische Maxime immer mehr und immer dringlicher in den Vordergrund treten, wenn ein friedliches Miteinander zwischen den einzelnen Menschen, Gruppen und Völkern gesichert und der Intoleranz, dem Fundamentalismus und dem Radikalismus ihre Gefährlichkeit und ihre Spitze gebrochen werden soll. So gilt es heute als eine Selbstverständlichkeit, daß man das Eigene nicht verabsolutieren darf, daß man es dem Fremden nicht entgegensetzen soll, sondern daß man mit viel Einfühlungsvermögen versuchen muß, daß Fremde in seinem Selbstverständnis einzusehen und in seiner Eigenart zu achten. Damit kann dem Pluralismus auch die ihn nicht selten belastende relativistische Unverbindlichkeit entzogen werden, da das Fremde in seinem Eigenen genauso respektiert werden will wie das Eigene des Eigenen, sowie das Selbstverständnis des Einzelnen und der unterschiedlich gearteten Gruppen. Dabei sollen die Fraglichkeit und die Endlichkeit jedes Eigenen besonders ernst genommen werden.

In diesem Zusammenhang soll aber auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß einem gewünschten toleranten Pluralismus in der modernen Welt nicht nur der Ethnozentrismus und die Gruppenzugehörigkeit, sondern

auch der egoistische Individualismus mit seinem großen Potential an Intoleranz im Wege stehen kann. So gilt es heute vielleicht wie nie zuvor, im möglichst hohen Maße das alte Prinzip von I. Kant in Erinnerung zu rufen: »Dem Egoism kann nur der Pluralismus entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.«¹ Und der Pluralismus hat sich gerade nach Kant und durch seinen Einfluß in seinen verschiedenen Zügen entwickelt. Er wurde auch immer mehr als Gegenpol und Ersatz eines Monismus betrachtet, der für viele in der traditionellen metaphysischen Suche nach einem zureichenden Grund gegeben ist. So entwickelte der theoretische Pluralismus alternative Konzeptionen, die in ihrer konstruktiven Funktion ohne Dogmatisierung neue Problemlösungen ermöglichen sollen: »Der theoretische Pluralismus ist also ein Mittel, die Dogmatisierung von theoretischen Auffassungen und damit kritikimmune Lehrgebäude zu verhindern.«² Dieser Pluralismus zieht also nach sich, oder bereitet den Zustand vor, bei dem z. B der Widerstand gegen universalistische Ethiken gefördert wird. Danach gilt es als selbstverständlich, daß im Sinne Diltheys ein »einfaches, überall gleiches Sollen, aus dem... ein von derselben einfachen und überall gleichen Verpflichtung begleitetes System hervorgeht, nicht existiert«³. So gibt es oder kann es mehrere, voneinander unabhängige Moralen, moralische Prinzipien und Haltungen geben, die das menschliche Handeln und Denken bestimmen könnten. Dies ist auch dann und vor allem dann einzusehen und zu achten, wenn man am Eigenen festhalten will, weil auch der Andere Recht hat, am Eigenen, das für die Anderen zum Fremden gehört, festzuhalten.

2. *Das Denken gegen die Flucht vor dem Wesentlichen*

So gilt es heute, zumindest in Europa, als selbstverständlich, daß man immer wieder und immer von neuem nach den Wegen des Verstehens des Fremden und der Verständigung mit den Anderen und mit den Fremden suchen muß. Diese nicht in Frage zu stellende Selbstverständlichkeit birgt allerdings in sich viele Fragen und Unklarheiten, da es dabei im Hintergrund nicht selten um nichts Anderes zu gehen scheint als um eine Art deklarative Bequemlichkeit, die sich panisch vor dem Wesentlichen in die Gedankenlosigkeit flüchtet. Es ist nämlich kaum zu übersehen, daß den heutigen abendländis-

1 Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 2, zitiert nach: Werkausgabe, STW, Band XII, 411.

2 Hans Albert, Traktat über die kritische Vernunft, 1968, 53.

3 Wilhelm Dilthey, System der Ethik. Ges. Schr. 10, 3. Aufl. 1970, 108.

chen Menschen manchmal nicht einmal die schlimmsten Formen des Fundamentalismus, des Radikalismus, der Intoleranz und der kriegerischen Zerstörung aus seinem gedankenlos gelebten Wohlstand aufschrecken können. Die Schreckensbilder in den Medien, die oft die Folgen oder die Bedingungen eigenen Wohlstandes sind, sind dabei meistens nur die Schreckensbilder für die Anderen, für die Fremden irgendwo in der Welt draußen. Sie können ruhig auch der ferneren Nachbarschaft gelten. Das Eigene ist und soll ja immer idyllisch und bequem sein und bleiben. Man hat übrigens die Fernbedienung, warum soll man dann nicht schnell zu einem anderen Fernsehkanal überspringen?!

Deshalb scheint es heute von größter Bedeutung zu sein, über das Eigene und über das Eigentliche ins Klare zu kommen, soweit es dem Menschen möglich ist, um dann das Fremde in seiner Fremdheit sachgerecht verstehen und achten zu können.

Dieser Aufgabe war besonders das Denken von M. Heidegger gewidmet. In seinem hermeneutisch-phänomenologischen Zugang zum Menschen und zu seiner Welt wollte er nämlich an die Wurzel der Sachen selbst gehen, an denen viele Selbstverständlichkeiten wie Seifenblasen zerplatzten. So sind für ihn »eigentlich« und »uneigentlich« Deutungsbegriffe in der Auslegung der »Existentialien«, der Grundelemente des Daseins, des Eigenen des Menschen. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gründen dabei darin, »daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist«⁴, die im Grunde die »Bedingung der Möglichkeit von Eeigentlichkeit und Uneigentlichkeit« ist, und zwar so, daß Dasein »je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer«⁵ existiert. Dies deutet auf eine Vertiefung des eigenen Selbstverständnisses hin, in dem die Universalität der Endlichkeit und der Einmaligkeit hervorgehoben wird, die für jeden Menschen auf der Welt gilt, gleich zu welcher Kultur, Nation, Religion oder anderer Eigenheit er gehört.

Heideggers Rede von Jemeinigkeit scheint ein Aufruf an den Menschen zu sein, jeweils sich selbst und seiner Wirklichkeit in die Augen zu schauen. Diese Wirklichkeit ist aber wesentlich durch die Angst bestimmt, die ihm sein Sein und sein Dasein, seinen Zustand, seine Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sehen läßt: »Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Dieser Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlicheit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.«⁶ In der das Dasein erschließenden Angst zeigt sich auch das wesentliche Faktum menschlichen Lebens, seine Freiheit: »Das Freisein *für* das eigenste Seinkönnen und damit

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993, 43.

5 Ebd., 53.

6 Ebd., 190f.

für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst.«⁷ Das menschliche Dasein ist somit die ganz konkrete Möglichkeit, die man so oder so wählen kann, wobei die zu wählende Möglichkeit tiefe Vereinzelnung in und vor der Welt anzeigt, tiefe Abgründigkeit und Vergänglichkeit im Schatten des Endes als des Seins zum Tode. Das Dasein ist also das Sein in der Welt, und zwar als die Wahl der eigenen Möglichkeiten bei der vorhandenen Welt und mit der Welt des anderen Menschen, ein Rätsel, dessen Rätselhaftigkeit besonders in der Angst offenbar wird: »Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.«⁸

Trotz Bei-sein und Mit-sein ist der Mensch also jemeinig, allein, vereinzelt, worauf ihn vor allem die Angst einstimmt, um nicht zu sagen, aufmerksam macht. Dabei zeigt sich besonders dringlich auch die Tatsache, daß der Mensch eigentlich und uneigentlich sein kann, daß er also oft nicht echt er selbst ist, nicht zu eigen ist, sondern an Dinge, Menschen und Umstände verloren, sich selbst untreu geworden ist: »Wir verstehen uns alltäglich, wie wir terminologisch fixieren können, *nicht eigentlich* im strengen Wortsinne, nicht ständig aus den eigensten und äußersten Möglichkeiten unserer eigenen Existenz, sondern *uneigentlich*, zwar uns selbst, aber so, wie wir uns *nicht zu eigen*, sondern wie wir uns selbst in der Alltäglichkeit des Existierens an die Dinge und Menschen verloren haben. Nicht eigentlich heißt: nicht so, wie wir uns im Grunde zu eigen sein können.«⁹

Für Heidegger ist es von höchster Bedeutung, diesen Sachverhalt einzusehen, die Grundelemente und Grundmöglichkeiten des Daseins möglichst breit und tief auszumessen. Dies kann man, nach ihm, vor allem durch eine Philosophie, durch ein Denken erreichen, das dem Menschen seine Angst offenbart, seine Endlichkeit vor Augen bringt, ihn vor das Nichts der Freiheit stellt, die seine Abhängigkeit offenbart von vielem, was ihn unfrei, uneigentlich, verloren und verfallen an verschiedene Götzen, Vorurteile, Selbstverständlichkeiten und Illusionen macht, ihn vor der wesentlichen Frage nach dem Seienden als dem Seinden und vor der Möglichkeit des Nichts flüchten läßt, des Nichts in ihm und um ihn herum. Dies kann nur ein Denken erreichen, das in den Grund, in das Wesen der Metaphysik hineinsteigen und

7 Ebd., 191. Alle Zitate vor einer Fußnote stammen von der in dieser angegebenen Seite.

8 Ebd., 188.

9 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt a. M. 1975, 228.

es nach dem Nichts als dem Sein des Daseins absuchen kann: »Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts, d. h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundlage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«¹⁰ Mag diese Frage und ihre Beantwortung in der heutigen Welt auch so sehr als eine weit entfernte vom Eigenen und vom Alltäglichen des Menschen anmuten, ist sie für Heidegger die wesentliche Frage für das Verstehen des Eigenen und zugleich für das Verstehen des Fremden, ja für das menschenmögliche Verstehen von allem. Vielleicht könnte sie zur wesentlichen Frage auch für diejenigen werden, die Heidegger und sein Nichts als sinnlos und nichtig belächeln. Denn es geht um die Frage nach dem Wesentlichen in der Zeit des maßlosen Terros des Unwesentlichen.

3. *Mensch und Seyn als das einzig ereignende Ereignis*

Diese Frage fragt Heidegger bekanntermaßen auf eine ungewöhnliche, bisher nicht gekannte Art, die manche zu den Denkern zu zählenden Zeitgenossen von seinem Denken im Ganzen abstößt. Denn er scheint sich tatsächlich manchmal in die Begrifflichkeit zu flüchten, die unverständlich, esoterisch, hermetisch, ja sogar nichtssagend anmutet. Einer der wichtigsten Gründe dafür besteht aber in der Tatsache, daß er nach dem Warum und nach dem Was auf eine andere Art fragt als es in der Tradition der Fall war. Er ist nicht mehr auf der Suche nach dem Universale, wie es bei ihrer Was-Frage die Metaphysik tat, und nach dem Seienden als Seienden, sondern nach dem Seyn als dem Wesenden. Das Verb »wesen« dient ihm dabei als Bezeichnung für das, was das Seyn »tut« und der Begriff des Wesens als »Wesung« geht von einer geschichtlichen, einzigen Wahrheit aus im Gegensatz zu einer zeitlosen Abstraktion,¹¹ gleich ob sie in einer metaphysischen oder in einer modernen analytisch-positivistischen Form aufkommt. So antwortet er beispielsweise auf die Frage »Wie west das Seyn?«: »Das Seyn west als das Ereignis. Das ist kein Satz, sondern die unbegriffliche Verschweigung des Wesens, das sich

10 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 12. Aufl., Frankfurt a. M. 1981, 42.

11 Vgl. dazu Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, 286–289; Richard Polt, »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)«. Ein Sprung in die Wesung des Seyns, in: Dieter Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2003, 186.

nur dem vollen geschichtlichen Vollzug des anfänglichen Denkens eröffnet.«¹² Man wird sich sofort leicht daran stoßen, daß Heidegger sagt, daß ein Satz kein Satz ist, sondern Verschweigung, die erst das Denken ermöglicht. Aber dieses Denken will die Einmaligkeit und die Einzigkeit jedes seienden Augenblicks und das heißt des Seyns hervorheben, wobei zum Ausdruck gebracht werden soll, daß das Eigentliche, das Wesentliche von allem, was dem Menschen zugänglich ist, somit auch das Eigene und das Fremde, darin besteht und dadurch gekennzeichnet ist, daß es in keiner festen Begrifflichkeit faßbar ist. Und soll man doch nicht endlich eingestehen, daß die Zeit, die das Wesen, oder das Wesende von allem ist, begrifflich nicht zu fassen und nicht zu erfassen ist, weil sie unaufhörlich vergeht und trotzdem da ist? Ist nicht die Schaffung der »festen« Begriffe, Meinungen und Ideologien die etablierteste Form der Flucht vor der Wahrheit, d. h. vor dem, was eigentlich ist, im Eigenen und im Fremden? Soll man wirklich bei der technischen Berechenbarkeit und Effizienz für immer blind bleiben für alles, was unberechenbar und uneffizient ist? Und wer will ruhigen Gewissens behaupten, daß es solches nicht gibt, wenn man sich auch darüber ausschweigen kann?

Heidegger unterschied bereits im Jahre 1919 Ereignis und Vorgang. Der Vorgang ist dabei ein theoretisch objektiviertes Geschehnis, Ereignis aber ein Geschehnis, das dem einzelnen Menschen wesentlich zugehört und dem er wesentlich angehört.¹³ Und in den »Beiträgen« versteht er das Ereignis im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zum Eigenen, zum eigenen Selbst. Mensch und Seyn gehören zusammen, sie brauchen einander, um wesen zu können, ihre Wesung ist aber wesentlich zeitlich, unfixierbar: »Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ahnende des Seyns, weil das Seyn ihn sich er-eignet, und zwar so, daß die Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein *Selbst*, welche Selbstheit der Mensch zu bestehen hat in *der* Inständigkeit, die in-nestehend im Da-sein den Menschen zu *jenem* Seienden werden läßt, das nur erst in der Wer-frage getroffen wird.«¹⁴ Es geht also um das Wer und nicht um das Was, um das nicht objektivierbare »Geschehnis des Eigentums«¹⁵, in dem der Mensch und das Seyn sich einander aneignen und beide in ihr Eigenes kommen. So heißt es auch im Protokoll zum Seminar über Heideggers Vortrag »Zeit und Sein«: »So wird im Identitätsvortrag selbst, wenn er von seinem Ende her gedacht ist, gesagt, was das Ereignis ereignet, d. h. ins Eigene bringt und im Ereignis behält: nämlich das Zusammengehören von Sein und

12 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 260.

13 Vgl. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1999, 74f.

14 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 245.

15 Ebd., 320.

Mensch.«¹⁶ Als Leitwort des Denkens Heideggers meint Ereignis also nicht mehr Geschehnis oder Vorkommnis, sondern das, was es bezeichnet, ereignet sich in der Einzahl, »nicht einmal mehr in einer Zahl, sondern einzig«¹⁷. Dies bedeutet sichtbar machen, eröffnen, das Sein lichten. Im Zusammenhang mit der Lichtung des Seins bedeutet es das Eigene, sofern »die Lichtung des Seins ein jegliches Seiendes in sein Eigenes gelangen läßt als dieses und jenes Seiende und als das es nun anwesend ist«¹⁸. Dies gilt auch und vor allem für den Menschen, den das Seyn braucht, damit sein Zuwurf vom Menschen aufgenommen und entworfen werden kann, und zwar immer auf je neue Art in je neuer Zeit. Mensch und Sein gehören also zusammen, jeder Mensch und jedes Seyn, das sich jedem Menschen zuwirft und das jeder Mensch empfangen kann, besser gesagt: so oder so empfängt.

4. *Restlose Erkenntnis oder offener Prozeß*

Um diese von ihm so gesehenen Sachverhalte möglichst vielschichtig und vielseitig zu verstehen und darzustellen, schlägt Heidegger nicht selten Denkwege, die alle bisherigen philosophischen Methoden und Modelle verlassen, die überlieferten Einsichten und Ansichten sprengen und ihnen neue und manchmal seltsame Deutungen und Interpretationen zukommen lassen. Dies vor allem dort, wo er den Menschen aus seiner überlieferten Entfremdung und Verdinglichung befreien zu können meint. So trifft es völlig zu, wenn sein Schüler E. Fink behauptet: »Da stört der Mann, der alles hier in Zweifel zieht, das Altbekannte, Wohlvertraute umstürzt, der Fragezeichen setzt wie Menetekel, der nicht nur Wissenschaften und Moralsysteme aufsprengt, der uns draufstößt, daß wir uns selber fremd, wenn wir uns von den Dingen her verstehen, uns selber halten für ein stolzes Ding, als Gipfel aller Dinge unterm Himmel.«¹⁹ Heidegger stellt sich nämlich den Rätseln des Daseins, die ihn immer wieder faszinieren, aber auch beängstigen, wie kaum jemand zuvor: »Der Denker stellt sich in den Streit der Weltmomente, in das Mit- und Gegeneinander von heimatlicher Nähe und fremdster Ferne.«²⁰

Das Heimatliche und das Fremde müssen aber und sollen, nach Heidegger, in keinem Gegensatz stehen. So ist es für ihn eine Selbstverständlichkeit,

16 Martin Heidegger, Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«, in: *Zur Sache des Denkens*, 2. Aufl., Tübingen 1976, 45.

17 Martin Heidegger, *Der Satz der Identität*, in: M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1997, 25.

18 Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie Martin Heideggers*, Würzburg 1996, 119.

19 Eugen Fink, *Dank an den Denker*, in: *Dem Andenken Martin Heideggers*. Zum 26. Mai 1976, Frankfurt a. M. 1977, 36.

20 Ebd., 35.

daß das Verstehen des Eigenen die Voraussetzung für das fruchtbare Verstehen des Fremden und für den Respekt vor ihm ist. Dies gilt natürlich auch und vor allem dann, wenn es um fremde Kulturen und Denksysteme geht, um das geschichtlich Vergangene, das in seiner Geschichtlichkeit und Lebendigkeit in einer Interaktion zum Aktuellen als befindlich verstanden und nicht durch dieses Aktuelle verdeckt werden soll, da der Aktualismus nicht selten die zeiträumlich–augenblickliche Verbundenheit der Gewesenheit und der Zukunft in der Gegenwart und die Rätselhaftigkeit der Zeitdimension übersieht, die den Menschen und alles Menschliche wesentlich durchdringt: »Erst wenn wir in unserem Denken, in seiner Wesensweite genügend erfahren sind, vermögen wir es, ein anderes Denken als fremdes anzuerkennen und es als Befremdendes in seiner fruchtbaren Befremdlichkeit anzuhören. Das Denken aber, das, selber geschichtlich, heute die Weltgeschichte bestimmt, stammt nicht von heute, ist älter als das bloße Vergangene, weht uns in seinen ältesten Gedanken aus einer Nähe an, deren Spur wir deshalb nicht spüren, weil wir meinen, das, was uns eigentlich, d. h. im Wesen angehe, sei das Aktuelle.«²¹

Diese Gedanken entwickelt Heidegger in seiner Spätzeit, lange nach der sogenannten Kehre. Aber zur Frage des Verstehens des Fremden äußert er sich schon in seiner frühen Vorlesung aus dem Sommersemester 1923, die als einzige im Titel den Begriff Hermeneutik führt, wo er eine wegweisende Bemerkung macht, die seinen lebenslangen Unmut an den Oberflächlichkeiten der Erkenntnistheorien anvisiert, die sich nicht selten als Bollwerke tiefster Tiefsinnigkeit betrachten. Da erörtert er nämlich das Phänomen des Fremden im Zusammenhang mit seiner Kritik an einer konstruktiven Auffassung von Erkenntnis, die, nach ihm, die Phänomene als fremdartig erscheinen läßt und die vorgängige, bedeutsame Erschlossenheit des im Sinnhorizont Begegnenden ignoriert. So sagt er: »Die Hartnäckigkeit eingesessener Erkenntnistheorien, die nicht nur überhaupt konstruktiv sind, sondern auch und gerade in der vorthematischen Wahl dessen, worüber sie die Konstruktion machen, d. i. des theoretischen Wahrnehmens und Erkennens, läßt zunächst die aufgezeigten Phänomene als höchst fremdartig erscheinen. Die Hartnäckigkeit der Theorien sowohl wie das scheinbar Fremde der gegebenen Analyse werden aber gerade in ihren Motiven verständlich aus der Ausbildung *des Sehens*, in dem die Bedeutsamkeit begegnet. Bedeutsamkeit ist nur verständlich aus der in ihr vorfindlichen Erschlossenheit, aus der das *Begegnende* im Begegnenden sich be–deutet und so ins Da drängt.«²² Das

21 Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2005, 95f.

22 Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1995, 96.

Fremde ist also noch mehr fremd als es auch sonst fremd ist, wenn man es mit einem vorgefaßten erkenntnistheoretischen Zugang zu verstehen, anstatt daß man es in seinem Da zu sehen und ihm zu begegnen sucht. Mit den erkenntnistheoretischen Konstruktionen kann man nämlich das, was in einem nahen Sinnhorizont steht, aus diesem entfernen, noch fremder machen. Man konstruiert sogar das Fremde, das gar nicht so sehr fremd ist, anstatt daß man es als der Vertrautheit zugehörig versteht, die auch als eine vertraute notwendigerweise auch viel Unvertrautes, Fremdes in sich birgt. Denn gerade das Vertraute wirft besonders intensiv seine Rätsel auf: »Nur auf dem Grunde dieser Vertrautheit kann im Zunächst des weltlichen Da so etwas vorkommen wie 'Fremdes'; es ist Nicht-vertrautes, 'es steht im Wege', 'kommt ungelegen', 'ist peinlich', 'störend', 'umständlich', hindernd. Als solches hat es in seinem Da-character eine betonte Aufdringlichkeit, ein gesteigertes 'Da'. Diese Verschärfungsmöglichkeit des Da-character von etwas, das so hereingeschneit kommt oder als ungelegen schon da ist, liegt gerade in der unabgehobenen Selbstverständlichkeit der Vertrautheit des alltäglichen Da.«

Es gibt also, nach Heidegger, ein phänomenal gegebenes Fremdes, da alles, was ist, wesentlich im Abgrund der Zeitlichkeit steht: »Das Fremde ist nur die wachgrüttelte unabgehobene Vertrautheit, die begegnet im Charakter der Unvertrautheit. Solcher Vertrautheitsmangel ist nicht etwas Gelegentliches, sondern gehört zur Zeitlichkeit des Begegnens der Welt als solcher.« Das in der Vertrautheit begegnende Fremde unterscheidet sich aber von der konstruierten Fremdheit in den Wissenschaften dadurch, daß es nicht kontrolliert werden kann, sondern als »das Begegnende da in seiner Unberechenbarkeit«²³ da ist. So ist die Meinung W. Kogges, der den Mangel an klaren Begriffen für Fremdheit und Andersheit bei Heidegger besonders in »*Sein und Zeit*« kritisiert, sehr fraglich. Er behauptet nämlich: »*Sein und Zeit* hat Sinn und Verstehen in zeitlosen und universalen Existenzialien fundiert, wodurch weder je bestimmte Offenheit, noch die je bestimmte Beschränktheit von Verstehen sichtbar werden konnte. Mit dem konzeptuellen Mangel an Begriffen wie Fremdheit und Andersheit blieb das Verstehen entweder ganz bei sich (Geworfenheit) oder verkehrte sich in die absolut ungebundene Möglichkeit (Entwurf). Beide 'Zustände' beschreiben gerade nicht die phänomenale Wirklichkeit des Verstehens, das immer in gewisser Weise mit 'Eigenem' über 'Eigenes hinaus', das 'Eigene' über sich hinausführend — soweit es jeweils möglich ist — geschieht.«²⁴ Vielleicht ist es nämlich so, daß Heidegger gar keine zeitlosen und universalen Existenzialien und Begriffe aufbauen will, weil sie für ihn einfach nicht möglich sind, genauso wie auch das Eigene nur

23 Ebd., 100

24 Werner Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik*. Heidegger und Gadamer, Hildesheim/Zürich/New York 2001, 160f.

dann das Eigene ist, wenn es über sich hinaus ins Fremde reicht. Dies ist für Heidegger ein hermeneutisch–phänomenologisch gesichteter Sachverhalt, der dem Ruf »zu den Sachen selbst« folgt und nicht willkürlich und ohne Grund auf scharfe Begriffe und Bestimmungen verzichten will. Zu diesem Verzicht fordert ja die Sache selbst als solche auf.

Diese These kann vielleicht auch durch den Begriff der Wirkungsgeschichte in der philosophischen Hermeneutik von H.–G Gadamer illustriert werden. Dieser steht offensichtlich auf den Spuren Heideggers, wenn er mit diesem Begriff die sich nicht selten im Befremdlichen und Unzugänglichen des Originals eine neue Möglichkeit der Rezeption zu entdecken meint. Diese Möglichkeit besteht darin, daß man sich z. B. in der verfremdenden Erfahrung eines anderssprachigen Textes nicht nur als Angehöriger der eigenen Kultur, sondern auch als Subjekt eines Verständnisses erfahren kann, das durch hermeneutische Tilgung des Abstands zum Fremden fähig werden kann, auch das Eigene besser zu verstehen und anzureichern.²⁵ Aber trotz der Tatsache, daß die philosophische Hermeneutik mit ihren Annahmen von der Standortgebundenheit der Erkenntnis und der Kontextualität von Sinn gute Voraussetzungen dafür bietet, das Verstehen des Fremden geschichtlich und systematisch zu untersuchen, besteht bei ihr für manche allerdings die Vermutung, daß sie vielleicht nicht ohne weiteres für das Problem des Verstehens bzw. des Erkennens von Fremdem herangezogen werden kann. Nach ihnen läßt nämlich Heideggers und Gadamers Rede von Standortgebundenheit des Verstehens und von Kontextualität der Erkenntnis in einem Sinnhorizont von In–der–Welt–sein, Zugehörigkeit und Wirkungsgeschichte vielleicht die Situiertheit des Verstehens etwas schärfer fassen, es sei aber fraglich, ob man dabei etwas sachr genug erkennen und begrenzen kann.²⁶ Es ist aber auch fraglich, ob dieser Relativismus–Vorwurf gegen diese Hermeneutik das Problem überhaupt trifft, weil diese Art von Hermeneutik in erster Linie verstehen und nicht im Sinne der Naturwissenschaft erkennen, gewiß rechnen und berechnen will. Außerdem geht aus den neueren Untersuchungen zur Hermeneutik der Übersetzung hervor, daß die interkulturelle Leistungsfähigkeit einer Übersetzung nicht nur von den linguistisch–semantischen Äquivalenzen zwischen Ausgangs–und Zieltext, sondern auch von der modalen Vermittlungsarbeit der Interpretation abhängt, die den Akt des Fremdverstehens im Horizont der Erfahrung von Gegenseitigkeit vollzieht und dessen Bedeutungsmöglichkeiten in Bezug auf ein neues

25 Vgl. Ernő Kulcsár–Szabó, Fremdwerdung des Eigenen. Die »chiastische« Leistung der Übersetzung als spätmodernes Paradigma, in: István M. Fehér (Hrsg.), *Kunst, Hermeneutik, Philosophie. Das Denken Hans–Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts*, Heidelberg 2003, 91f.

26 Vgl. Werner Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik*, 16.

Selbstverstehen herausarbeitet. Wenn man nämlich im Verstehen eines Textes nicht den Anderen, sondern seine Rede verstehen soll, dann läßt sich die Praxis des Übersetzens weder mit einer sinnübertragenden Rekonstruktion gleichsetzen noch auf die Technik einer individualisierenden Nachschöpfung beschränken. Es ist ja kaum zu bestreiten, daß der Vergleich zwischen Original und Übersetzung nie die völlige Entsprechung ergibt. Aber wo sich eine Fremdheitserfahrung einstellt, ist die kreative Arbeit der Übersetzung an der eigenen Sprache ablesbar.²⁷ Dies offenbar deswegen, weil das Eigene einen Sinnhorizont mit dem Anderen, mit dem Fremden hat, der allerdings keine rekonstruktive, restlose Erkenntnis, sondern ein Verstehen ermöglicht, das sich einem immer neuen und anderen Zugang öffnet, der sich gar nicht festlegen läßt.

So ist es offenbar, daß die Denktradition, in der die philosophische Hermeneutik steht, für das Verstehen des Fremden wenige Alternativmöglichkeiten hat. Während der erkenntnistheoretische Dualismus die Eigenheit des Erkenntnisgegenstandes und seine potentielle Fremdheit nur als vorläufige Unbestimmtheit begreift, setzt die philosophische Hermeneutik nämlich voraus, daß der Gegenstand immer in bestimmter Weise gegeben, aber niemals durch eine absolute Gesetzlichkeit bestimmbar ist. Damit sind die Grundlagen dafür geschaffen, daß ein Gegenstand des Erkennens seine Eigenheit und Fremdheit zum Vorschein bringen kann, ohne daß theoretische Vorentscheidungen getroffen werden, unter welchen Bedingungen er zu verstehen ist. Der Erkenntnisprozeß wird in der philosophischen Hermeneutik als offener Prozeß aufgefaßt, und zwar im Sinne der möglichen Gegenstände des Verstehens und im Sinne der Unabgeschlossenheit des interpretiven Geschehens. Damit schafft die philosophische Hermeneutik den Raum, in dem prinzipiell sowohl die Eigenheit als auch die Fremdheit des Zu-Verstehenden zu Geltung kommen können.²⁸ Außerdem realisiert die hermeneutische Erfahrung, »wie tief Vorurteile eingewurzelt sein können und wie wenig ein bloßes Sich-Bewußtwerden derselben imstande ist, ihre Gewalt aufzulösen«²⁹. Ein Wissen um die situative Beschränktheit des Wissenkönnens löst das Problem allerdings nicht auf, die Sprachen und das den Sprachen des eigenen Kulturkreises gemeinsame Grundgerüst sind nicht leicht hintergebar.³⁰ Traditionen oder Kulturen sind aber trotzdem der situative

27 Vgl. Ernő Kulcsár-Szabó, Fremdwerdung des Eigenen. Die »chiastische« Leistung der Übersetzung als spätmodernes Paradigma, in: István M. Fehér (Hrsg.), Kunst, Hermeneutik, Philosophie, 90.

28 Vgl. Werner Kogge, Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik, 156.

29 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Hermeneutik II, GW 2, UTB, Tübingen, Tübingen 1999, 115.

30 Vgl. ebd., 363.

Rahmen, in dem das Verstehen des Eigenen und des Fremden, der Vergangenheit und der Gegenwart im hohen Grad möglich wird.³¹

5. *Das abendländisch Eigene und das Fremde*

Heideggers Denken will das Denken des Seyns sein. Und das bedeutet notwendigerweise, daß es ein universelles Denken sein soll, das alle Menschen mit ihrer Welt erfassen kann. Diese Welt ist ja in ihrem Reichtum rätselhaft und unerschöpflich. Deswegen ist aber auch ihr Verstehen auf unerschöpfliche Arten möglich, die aber ein Gemeinsames haben: Es handelt sich immer um den Menschen und um seine je eigene, jeweilige Welt. Man sollte aber, nach Heidegger, heutzutage zuerst und vor allem überprüfen, ob unsere abendländische, logos-orientierte Denkwelt, die ja nicht die einzige Denkwelt ist, die Fähigkeit hat, die anderen, ihr fremden Welten des heutigen globalen Zeitalters zu verstehen: »'Das' Denken — dies ist unser abendländisches, vom *logos* her bestimmtes und auf ihn abgestimmtes Denken. Dies heißt beileibe nicht, die Welt des alten Indien, China und Japan sei gedankenlos geblieben. Vielmehr enthält der Hinweis auf den *logos*-Charakter des abendländischen Denkens das Geheiß an uns, daß wir, falls wir es wagen sollten, an jene fremden Welten zu rühren, uns zuvor fragen, ob wir überhaupt das Ohr dafür haben, das dort Gedachte zu hören.«³² Heidegger sieht aber ein großes Problem gerade darin, daß man allen anderen Menschen und Kulturen die europäische Denkweise schon soweit aufzwingen hat, daß fast alle Welt europäisch denkt und deswegen sowohl sich selbst als auch Europa mißversteht, was auf allen Seiten zur Oberflächlichkeit und Substanzlosigkeit führt. So spricht man eher aneinander vorbei als miteinander über das, was ist, über die Sache selbst, die auf allen Seiten durch Oberflächlichkeiten und Banalitäten verschüttet und vergessen zu sein scheint. Dies wird, nach ihm, »um so brennender, als das europäische Denken auch darin planetarisch zu werden droht, daß die heutigen Inder, Chinesen und Japaner uns das von ihnen Erfahrene vielfach nur noch in unserer europäischen Denkweise zutragen. So wird von dort und von hier aus alles in einen riesigen Mischmach umgerührt, worin nicht mehr zu erkennen ist, ob die alten Inder englische Empiristen waren und Latose ein Kantianer. Wo und wie soll da ein erweckendes, ins je eigene Wesen zurückrufendes Gespräch sein, wenn von beiden Seiten her die Substanzlosigkeit das Wort führt?«³³

31 Vgl. Werner Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik*, 158.

32 Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, 145.

33 Ebd., 145f.

Heidegger will hiermit offensichtlich sagen: Wenn man das Eigene möglichst tief kennenlernt, und dies gilt nicht nur für das eigene Selbst, sondern auch für eigene Kultur, Tradition, Kunst und alle anderen bedeutenden und konstitutiven Elemente menschlichen Daseins, dann ist es die beste Voraussetzung für das Verstehen auch des Anderen, des Fremden. In der Tiefe des Eigenen steckt nämlich das Einmalige und das Jemeinige, das im Grunde auf das Einmalige und auf das Jemeinige des Anderen, des Fremden hinweist. Zuerst muß man aber erfahren, sich eingestehen und anerkennen, daß man nicht nur europäisch, d. h. nicht nur griechisch und christlich denken kann, wenn man denken will, aber auch nicht nur positivistisch, empiristisch, sozialistisch, also nicht nur nach der Art der vielerorts herrschenden unzähligen Ideologien, sondern in erster Linie nach der Art der phänomenologischen Hinwendung zur Sache selbst, die Heideggers Denkweg zu fördern sucht.

Und wenn man diesen Weg geht, dann besteht vielleicht begründete Hoffnung, daß sich in der heutigen Zeit auch unerwartete und breite Berührungspunkte, ja sogar Berührungsfelder auftun, die in die konfliktbeladene Welt eine fruchtbare friedentiftende Verschmelzung des Eigenen und des Fremden bringen können.

In diesem Kontext ist die Position der Enzyklika von Johannes Paul dem II »Glaube und Vernunft« (Fides et ratio) vielleicht ein lehrreiches Beispiel dafür, wie verschiedene und scheinbar gegensätzliche Zugänge zu den Problemen des heutigen Menschen, wenn sie sich auf das Wesentliche konzentrieren, zu den Perspektiven führen können, in denen sich auch diejenigen zusammenzufinden scheinen, die ein Zusammenfinden vielleicht weder ahnen noch wollen. So ist es offensichtlich, daß die genannte Enzyklika auf den Spuren Heideggers steht, wenn auch Heidegger mit der Kirche, besonders mit der institutionellen, genauso wie die Kirche mit ihm beträchtliche Schwierigkeiten hatten. Die Kirche will hier nämlich das Erbe, das die großen Kulturen Chinas, Japans, Indiens und der anderen Länder Asiens, sowie den Reichtum, den die überlieferten traditionellen Kulturen Afrikas enthalten, respektieren und selbst von ihnen profitieren. So heißt es da: »Der Umstand, daß die Evangelisierung auf ihrem Weg zunächst der griechischen Philosophie begegnete, ist keineswegs ein Hinweis darauf, daß andere Wege der Annäherung ausgeschlossen wären. In unserer heutigen Zeit, in der das Evangelium nach und nach mit Kulturräumen in Berührung kommt, die sich bisher außerhalb des Verbreitungsbereiches des Christentums befunden hatten, eröffnen sich für die Inkulturation neue Aufgaben.« Dies ist aber, obwohl dieser Gedanke hier nicht ausdrücklich steht, offenbar kaum nur in scholastischer Annahme der göttlich vorausgesetzten Substantialität menschlicher Seele und menschlicher Natur überhaupt zu denken, sondern vielleicht eher in Heideggerscher Annahme des Daseins in seiner Geschichte mit dem Seyn, mit seiner Einmaligkeit, Jemeinigkeit und Einzigkeit, die für jeden Menschen

und seine Welt gilt. So erkennt der Papst den Absolutheitswert auch der indischen Erfahrung des Lebens an, die keine scholastische und keine christliche ist, natürlich auch keine Heideggersche: »Meine Gedanken gehen spontan zu den Ländern des Orients, die so reich an sehr alten religiösen und philosophischen Überlieferungen sind. Unter ihnen nimmt Indien einen besonderen Platz ein. Ein großartiger geistiger Aufschwung führt das indische Denken zur Suche nach einer Erfahrung, die dadurch, daß sie den Geist von den durch Zeit und Raum gegebenen Bedingtheiten befreit, Absolutheitswert hat.« Diese Erfahrung kann offensichtlich nur deswegen »zu einer Bereicherung des christlichen Denkens«³⁴ führen, weil es universelle menschliche Erfahrung gibt, die weder in scholastische noch in indische noch in Heideggersche Gedankenwelt hineingepreßt werden darf, sondern in ihrer Einmaligkeit und Einzigkeit zu belassen ist, worum es allerdings Heidegger in seinem Denken im höchsten Maße geht.

Damit dies aber zur allseitigen Bereicherung führen kann, will die Kirche von ihrem Standpunkt her allerdings bei einigen Geister-Unterscheidungskriterien bleiben: daß der menschliche Geist Universalität besitzt, die offenbar nicht nur nach griechisch-christlicher Tradition verstanden werden soll; daß diese Tradition doch nicht entwertet oder abgelehnt wird; daß alle Kulturen und Traditionen, nicht nur die griechisch-christliche, darauf achten müssen, daß sie sich in ihrer Eigenart nicht einkapseln, von anderen isolieren. So heißt es da: »Das erste ist die Universalität des menschlichen Geistes, dessen Grundbedürfnisse in den verschiedenen Kulturen identisch sind. Das zweite Kriterium, das sich aus dem ersten ergibt, besteht in Folgendem: Wenn die Kirche mit großen Kulturen in Kontakt tritt, mit denen sie vorher noch nicht in Berührung gekommen war, darf sie sich nicht von dem trennen, was sie sich durch die Inkulturation ins griechisch-lateinische Denken angeeignet hat... Drittens soll man sich davor hüten, den legitimen Anspruch des indischen Denkens auf Besonderheit und Originalität mit der Vorstellung zu verwechseln, eine kulturelle Tradition müsse sich in ihr Verschiedensein einkapseln und sich in ihrer Gegensätzlichkeit zu den anderen Traditionen behaupten; dies würde dem Wesen des menschlichen Geistes widersprechen.« Jede Isolation widerspricht also dem Wesen menschlichen Geistes. Dies gilt auch und vor allem für den Menschen in seinem Dasein, in seiner Einzigkeit und Jemeinigkeit, wie ihn Heidegger versteht.

Natürlich würde der Papst in diesem Zusammenhang seine These damit begründen, daß das Wesen, das Wesentliche des Menschen in seiner Wesentlichkeit Gott von geschafften ist, Heidegger würde aber davon reden, daß das Wesen des Menschen die Wesung des Seyns als des zuwerfenden an den Men-

34 Johannes Paul II, *Fides et ratio*, Roma, 1998, Nr. 72 (deutscher Text: <http://www.vatican.va/>).

schen als Dasein ist, das das Geworfene des Seyns entwirft, wählt und aufnimmt. Aber in beiden Fällen handelt es sich um das Gemeinsame der menschlichen Existenz, die unbedingt zu respektieren und zu fördern ist, in ihrer Einzigkeit und in ihrer einzigartigen Universalität, die die Universalität der Endlichkeit ist.

Das Kennenlernen des Eigenen ist also die beste Voraussetzung für das Kennenlernen des Fremden, weil das Eigentliche, das Wesentliche bei jedem Menschen dasselbe ist, und zwar in seiner Endlichkeit, Einzigkeit, Jemenigkeit, Jeweiligkeit. Dies scheint einer der wichtigsten Erträge des Denkens Heideggers von Anfang an zu sein. Er bringt nämlich eindringlich den Gedanken zum Ausdruck, daß die Nähe und die Gemeinsamkeit unter den Menschen gerade in ihrer jeweiligen Einzigkeit vor aller Zugehörigkeit liegt. Dies widerspricht aber in keiner Hinsicht der biblischen Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes: Heidegger und die Bibel sagen in vieler Hinsicht im Grunde dasselbe auf verschiedene Art. Diese Nähe unter den Menschen ist, wie es J. Beaufret in einer Laudatio zum achtzigsten Geburtstag Heideggers treffend zum Ausdruck brachte, auch viel näher als diejenige, die moderne technische Entwicklung bei der Verkürzung der Entfernungen möglich machen kann: »Das vorläufige Ziel, das Sie im Laufe einer Betrachtung über Aristoteles abstecken, kündigt bereits das noch weitergehende an, wenn der Sinn von 'Sein und Zeit' ist, das Da auszusprechen, wo jeder von uns Mensch ist, bevor er einer Partei, einer Kirche, einer Nation, einem Beruf angehört, als Bewahrer einer viel ursprünglicheren Nachbarschaft als der, die sich durch die technische Verkürzung aller Entfernungen ergibt.«

So kann Beaufret auch über die Nachbarschaft der Deutschen und Franzosen, aber auch der entferntesten Völker (heute würde man von der Zusammenarbeit in der globalen Welt) reden, zumal es nicht mehr möglich ist, in der abendländischen Vereinzelung, Isolation zu verharren, auch wenn man es wollte: »So nahe verwandt sind nicht nur die beiden benachbarten Völker, die die Wege zur Aussprache anführen, da sie von der griechischen Sprache herkommen, sondern auch über den griechischen Sprachkreis hinaus, die entferntesten Völker, die wir trotz ihrer Ferne kennenlernen sollten, denn, so sagten Sie einmal bei einer Versammlung der Hölderlin Gesellschaft in München, heute ist es nicht mehr möglich, wenn es darum geht, in unserer 'abendländischen Vereinzelung' zu verharren.« Und das heutige Problem besteht für ihn nicht so sehr im Nichtverstehen des Fremden, das zu Unstimmigkeiten, Spannungen und kriegerischen Auseinandersetzungen führen kann, sondern im Nichtverstehen des Eigenen, des Wesentlichen im Eigenen und somit im Fremden, dessen Nichtverstehen in sich große Gefahren für es selbst und für das Fremde birgt. Deshalb stellt Beaufret an sich, an Heidegger, ja an alle die dringende Frage: »Wie kann ein Dialog entstehen, sozusagen von Haus zu Haus, wenn die anderen ein so ganz anderes Haus bewohnen als wir?

Wie können wir unseren Standort verlassen und den ihren einnehmen, wenn wir noch nicht einmal in der Lage sind, uns auf uns selbst zu besinnen, bis an den Punkt, von dem wir eigentlich kommen?«³⁵ Dieser Punkt ist aber der eigentliche und der gemeinsame für alle, in ihm treffen sich das Eigene und das Fremde, zu ihm zu kommen bedeutet sowohl das Eigene als auch das Fremde ernst zu nehmen. So ist in diesem Sinne auch Heideggers Verinnerlichung der Aussage Hölderlins aus seinem Brief an Boehlendorff zu verstehen: »Aber das Eigene muß so gut gelernt sein, wie das Fremde.«³⁶

Dies galt für Heidegger auch in seiner sogenannten nationalsozialistischen Phase. Sich auf einen anderen Brief Hölderlins Böhlendorff beziehend, versucht er, offensichtlich auch unter dem Eindruck des Scheiterns des Rektorats und des immer offensichtlicheren Mißbrauchs des Nationellen, dessen Sinn zu klären. Das Nationale, das Eigene ist für ihn das Mitgegebene und das Aufgegebene zur Förderung der Freiheit und der freien Entwicklung des Einzelnen und des Volkes: »Die geschichtliche Bestimmung ist immer, das Mitgegebene, das 'Nationale', in das Aufgegebene zu verwandeln: 'der freie Gebrauch des Nationellen', d. h. die Schaffung des Spielraums, in dem das Nationale sich zur Geschichte frei erwirken kann. Das Nationale für sich ist nichts oder nur ein Vorhandenes, keine Geschichte, aber das Nationale — das Mitgegebene — ist die notwendige, wenngleich nicht die hinreichende Bedingung geschichtlichen Daseins, d. h. des freien Gebrauchs des Nationellen.«³⁷ Es ist also keine Rede von der Annahme der drohenden nationalsozialistischen Festlegung, sondern von der Annahme der Freiheit, in der sich das Mitgegebene als das Aufgegebene frei entwickeln soll. Damit wird auch die Voraussetzung geschaffen, dem Fremden als einem Gleichwertigen zu begegnen.

6. *Pluralismus in der uniformen Welt der Technik?*

Es ist aber heute bei weitem nicht nur der eventuelle Mißbrauch des Nationellen, was den Menschen und sein Eigenes bedroht. Vielleicht tut dies noch mehr gerade die Mißachtung des Eigenen, somit auch des Nationellen. Dies geschieht durch technische Uniformisierung der Welt, die von W. Biemel treffend beschrieben wird: »Versuchen wir unsere Zeit zu bestimmen und die ihr entsprechende Verhaltensweise des Menschen, so tritt der Charakter der tech-

35 Jean Beaufret, in: Dem Andenken Martin Heideggers. Zum 26. Mai 1976, Frankfurt a. M. 1977, 18.

36 Martin Heidegger, Hölderlin. Griechenlandreisen, GA 75, Frankfurt a. M. 2000, 357.

37 Martin Heidegger, Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«, GA 39, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1999, 292.

nischen Zivilisation in den Vordergrund. Die Bemühung um eine technische Meisterung der Natur, im Sinne ihrer konsequenten Ausbeutung, die allerdings katastrophale Folgen zu zeigen beginnt. Es ist die Zeit der Weltzivilisation. Das Eigene der verschiedenen Völker wird zunehmend ausgelöscht, oder darf keine Rolle mehr spielen. Zwar spricht man gelegentlich von Pluralismus und Multikulturalität, aber im Grunde genommen sieht man darin ein Zeichen der Vergangenheit, des Überlebten, denn sie steht im Kontrast zur zunehmenden Uniformisierung des Erdballs.«³⁸ Dies geschieht vor allem durch die globalisierte, nicht mehr kontrollierbare Industrialisierung, die immer anonym wird. Man weiß nicht, zu welchen Spannungen die Ausweitung dieses Prozesses führen wird, ehe die ungleiche Entwicklung der Länder der Erde zu einem Ausgleich kommen mag. Man weiß auch nicht, ob das Mißverhältnis zwischen der Schärfe der Waffen und der Schwäche der heutigen menschlichen Weisheit und Kultur die Menschheit in Katastrophen und Selbstzerstörung stürzen wird. Und es ist nicht mehr nur die romantische Kulturkritik oder die Ohnmacht blinder Revolten, was den Fortschrittsglauben unterhöhlt. Das Schema steigender Wohlfahrt, wachsenden Lebenskomforts und allgemeinen Ausgleichs erweist sich als ebenso utopisch wie die moralische Zuversichtlichkeit der Epoche der Aufklärung. Es besteht kein Zweifel mehr, daß der Zukunftsweg der Menschheit auch von anderen Dingen abhängt als nur von der technischen Erfindungskraft und der Geschicklichkeit, mit den Engpässen der Industrialisierung fertig zu werden.³⁹

Was aber Heidegger in diesem Kontext immer wieder beklagt und weswegen er immer mehr Zustimmung erhielt und immer noch erhält ist seine Einsicht, das das Eigene des Menschen, der Welt, des Seins nicht genügend tief und nicht genügend breit gesehen wird. Das Denken und das Philosophieren sind zur Technik und zum Betrieb des Erklärens und nicht des phänomenologisch orientierten Verstehens geworden: »Wenn das Denken zu Ende geht, indem es aus seinem Element weicht, ersetzt es diesen Verlust dadurch, daß es sich als *techne*, als Instrument der Ausbildung und darum als Schulbetrieb und später als Kulturbetrieb eine Geltung verschafft. Die Philosophie wird allgemach zu einer Technik des Erklärens aus obersten Ursachen.«⁴⁰ Man flüchtete und flüchtet sich also zu den obersten Ursachen und man übersieht die Nähe des Nächsten, des Eigenen und des Eigentlichen.

38 Walter Biemel, Die Bedeutung der Stromhymnen Hölderlins für Heidegger, in: »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde«. Heidegger und Hölderlin, Hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2000, 120.

39 Vgl. Hans-Georg Gadamer, Der Begriff in der Geschichte, Lob der Theorie, in: Neuere Philosophie II, GW 4, UTB, Tübingen 1999, 45f.

40 Martin Heidegger, Über den Humanismus, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 1981, 8f.

Dies kann man als Wissenschaftspessimismus oder als Kulturpessimismus bezeichnen, aber es ist kaum zu leugnen, daß die moderne Welt in vieler Hinsicht auf wissenschaftliche Erkenntnis und wirtschaftliche Effektivität reduziert ist. Dabei geht das Eigene, das Gefühlsmäßige, das Tiefinnige, das Sinnversprechende verloren. So kann man die Ablehnung der folgenden Ausführungen des Heidegger-Schülers H. –G. Gadamer, die die wichtigsten Einsichten seines Lehrers widerspiegeln, kaum auf tragfähige Argumente stützen. Denn sie legen die Gefahren offen, die in der Reduktion des Verständnisses der Welt auf Naturwissenschaft stecken, die die hartnäckigste Form der Subjekt-Objekt-Spaltung beinhaltet: »Das Eigentliche ist die Begegnung des Menschen mit sich selbst angesichts eines Anderen, von ihm selbst Verschiedenen. Es ist mehr eine Teilnahme, die eher dem gleicht, was etwa angesichts der religiösen Botschaft im Glaubenden vor sich geht, und nicht nur wie das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, das sich in den Naturwissenschaften eingeschrieben hat. Jedenfalls liefe dieser hypothetisch neutrale Standpunkt auf die Beseitigung des Erkenntnisobjekts hinaus, und tatsächlich liegt es auf der Hand, daß der letzte Zweck der hier erstrebten Wissenschaftlichkeit der ist, jeden subjektiven Gesichtspunkt aus dem Wege zu räumen. Im kulturellen wie im sozialen Leben ist das aber nicht angemessen... Das Verheerende des objektivierenden Blicks ist etwa von Jean-Paul Sartre treffend beschrieben worden: In dem Augenblick, in dem der andere auf ein beobachtbares Objekt reduziert wird, ist die Gegenseitigkeit des Blicks nicht mehr gegeben, und es findet keine Verständigung mehr statt.«⁴¹

Dazu kann es kommen und kam es auch, nach Heidegger, deswegen, weil die Kultur metaphysisch desselben Wesens wie die Technik geworden ist. Dabei ist die Kultur die Technik der Historie, »die Art, wie das historische Wert-rechnen und Güter-schaffen sich einrichtet und damit die Seinsvergessenheit ausbreitet«⁴². Seinsvergessenheit ist im Grunde der Sachbestand der heutigen Welt. Dabei handelt es sich um den »Verbrauch des Seienden für das Machen der Technik, zu der auch die Kultur gehört«⁴³. Dieser Verbrauch des Seienden schließt den geregelten Gebrauch des Seienden ein, der im Grunde »zum Nutzen der Rüstung« genutzt wird. Sofern die Rüstung »in Wahrheit die Ziellosigkeit zum Ziel hat, ist die Nutzung eine Vernutzung«. Alles wird also genutzt und vernutzt, ohne Ziel und Sinn, weil alles seinsvergessen und seinsverlassen ist.

Die Folgen der Seinsvergessenheit und der Seinsverlassenheit sind, nach Heidegger, die Weltkriege, weil sie auf die Bestandsicherung einer ständigen

41 Hans-Georg Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart 1996, 39.

42 Martin Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a. M. 1997, 170.

43 Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, 8. Aufl., Stuttgart 1997, 87.

Form der Vernutzung drängen. In diesen Prozeß ist auch der Mensch einbezogen, der der wichtigste Rohstoff, das Subjekt aller Vernutzung, das Objekt der Seinsverlassenheit geworden ist. Die Weltkriege sind für ihn deswegen nur »die Vorform der Beseitigung des Unterschiedes von Krieg und Frieden, welche Beseitigung nötig ist, da die 'Welt' zur Umwelt geworden ist zufolge der Verlassenheit des Seienden von einer Wahrheit des Seins«. Während für Heidegger »Welt« im seynsgeschichtlichen Sinne die ungegenständliche Wesung der Wahrheit des Seyns für den Menschen bedeutet, sofern er dem Seyn übereignet ist, ist im Zeitalter der ausschließlichen Macht der Macht »die Welt zur Umwelt geworden, sofern das Sein zwar west, aber ohne eigenes Walten«⁴⁴. Es waltet das Seiende und seine Machbarkeit. So läßt sich die Frage, wann Frieden sein wird, »nicht deshalb nicht beantworten, weil die Dauer des Krieges unabsehbar ist, sondern weil schon die Frage nach etwas frägt, das es nicht mehr gibt, da auch schon der Krieg nichts mehr ist, was auf einen Frieden auslaufen könnte«. Denn, der »Krieg ist zu einer Abart der Vernutzung des Seienden geworden, die im Frieden fortgesetzt wird«⁴⁵. Man kennt keine Wahrheit des Seins mehr, die auch ein Geheimnis ist, das man Geheimnis sein lassen soll. Deshalb entwickelt man die vollständig durchgerüstete Ordnung und Sicherheit jeglicher Planung in jedem Bezirk. So sind dann auch die Führer im Grunde die Geführten der Seinsverlassenheit und der Seinsvergessenheit, die der fruchtbare Boden für alle Machtgier und alles Machtstreben sind.⁴⁶

Im Grunde geht es also darum, daß der Mensch das Eigene nicht kennt, woraus die Unkenntnis auch des Fremden resultiert. Beim Nichtverstehen, Nichtkennen des Eigenen und des Fremden ist Tür und Tor geöffnet für den Ruf nach einer festen Hand, die alles regeln soll, für Totalitarismus, Fundamentalismus und Radikalismus jeglicher Art, die sich nicht selten in die Schalen des Fortschrittes und der Modernität einhülsen, dies nicht nur im religiös–fundamentalistischen und totalitär–politischen Bereich, sondern auch in »schönen«, liberalen, demokratischen, individualistischen Oberflächlichkeiten und Banalitäten, mit den man das Wesentliche verdunkelt, das Dunkle versteckt und aus dem Verkehr zieht. Kein Wunder, daß sich das echt Eigene und das echt Fremde auf der Flucht vor dieser technisch–objektivierten Welt befindet. Vielleicht ist es der Ausdruck dieser Flucht, daß in der modernen Welt in einem ungeahnten Ausmaß Menschen, Güter und Informationen in Bewegung versetzt worden sind. Auf der Flucht vor Gefahr, auf der Suche nach besseren Lebensmöglichkeiten brachen Millionen Menschen in fremde Welten auf. Inzwischen scheint die ganze Erde umspannt

44 Ebd., 88.

45 Ebd., 89

46 Vgl. ebd.

von immer dichter werdenden Kommunikationswegen. Immer mehr Menschen haben mit Ideen, Handlungsweisen, Texten, Bildern und Dingen zu tun, die anderen Lebensformen entstammen, deren Bedeutung ihnen fremd ist. Sie haben die Erfahrung mit Fremdem und die Erfahrung, selbst Fremde zu sein.⁴⁷ Natürlich birgt dies in sich große Chancen für alle, aber auch die Gefahr, daß der Einzelne in seinem Eigenen und aus seinem Eigenen entwurzelt wird und nirgendwo mehr neue Wurzel schlägt. Eine heimatliche und häusliche Wurzel ist offensichtlich kaum mehr möglich, vielleicht auch nicht nötig. Aber die echte Suche nach der Wurzel des eigenen Selbst, das die sicherste Quelle für den Respekt vor dem anderen, fremden Selbst werden kann, könnte und sollte vielleicht zur Zielrichtung eines Denkens werden, das verhindern soll, daß der Mensch in eigenen Oberflächlichkeiten und Banalitäten erstickt, wobei er sich in der Sicherheit wähnt, er habe den endgültigen, totalen Sinn seines Lebens erreicht.

47 Vgl. Werner Kogge, *Verstehen und Fremdheit in der philosophischen Hermeneutik*, 7.