

Oliver Immel

—

**Martin Heidegger
interkulturell gelesen**

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Georg Stenger und Ina Braun

Band 34

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Claudia Bickmann
Prof. Dr. Horst Dräger
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson
Prof. Dr. Katsutoshi Kawamura
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Peter Kühn
Prof. Dr. María Xesús Vázquez Lobeiras
Prof. Dr. Rudolf Lütke
Prof. Dr. Jürgen Mohn
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

**Martin Heidegger
interkulturell gelesen**

von
Oliver Immel

Traugott Bautz
Nordhausen 2007

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Zeichnung von Birgit Hill
Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2007

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-205-8
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml



MARTIN HEIDEGGER

Inhaltsübersicht

Einleitung	9
I. Die Grundüberlegungen von <i>Sein und Zeit</i> und der Versuch einer kulturphilosophischen Ausdeutung der Daseinsanalyse	25
1. Ausgangsfrage und Argumentationsziel von Martin Heideggers »Fundamentalontologie«	25
2. Der Begriff des »Seins« und die »Seinsvergessenheit«	25
3. Der phänomenologische Zugang und die Daseinsanalytik	30
4. »Existenz«, »Zuhandenheit« und »Vorhandenheit«	35
5. Das »In-der-Welt-sein« und der »Sinn von Sorge«	36
5. 1. Die Räumlichkeit des In-der-Welt-Seins.....	38
5. 2. Die Frage nach dem Wer des jeweiligen In-der-Welt-seins und das Mitsein	41
5. 3. »Zeitlichkeit«	58
6. Erkennen und Verstehen	62
7. Das »Noch-nicht« und das »Vorlaufen in den Tod«.....	67
8. »Entschlossenheit« als »eigentliche Erschlossenheit« ...	70
9. Kulturphilosophische Folgerungen	78
10. Vom »Man« zum »seinsgeschichtlichen Denken«	85
II. Zentrale Gedanken des späten Heidegger und Versuch einer Einschätzung des Beitrags für eine interkulturelle Perspektive	87
1. Das seinsgeschichtliche Denken Martin Heideggers	87
2. Heideggers »Kehre«.....	88
3. Der Sprung auf den Boden.....	90

Inhaltsübersicht

4. Unterwegs zur Seinsgeschichte: »Die Zeit des Weltbildes«	94
5. Das »seinsgeschichtliche« Denken	100
6. »Unverborgenheit«	106
7. »Gelassenheit«	110
8. Die Aufgabe des Denkens	113
9. Sprache	114
10. Das »Ereignis«	116
11. Die Sprache als das »Haus des Seins«	118
12. Der Verbleib im Abendländischen: der »andere Anfang«	121
13. Das »Geviert«	123
14. Ausblick und Einschätzung des Beitrags von Heideggers Denken für eine interkulturelle Perspektive	128
Der Autor und das Buch	137

Einleitung

Der Name Martin Heideggers sticht vor allem aus zwei Gründen aus der abendländischen Philosophiegeschichte heraus: zum einen steht sein Name für ein Denken, das eine radikale Abkehr von beinahe der gesamten abendländischen Philosophietradition markiert. Zum anderen – und dies ist in der öffentlichen Wahrnehmung sehr viel stärker ausgeprägt – scheiden sich an Martin Heidegger die Geister wie an kaum einem anderen Protagonisten der Philosophiegeschichte. So wird Heidegger nicht eben selten als politisch braun angehauchter, provinzieller Begriffekloppler und Halberemit aus dem Schwarzwald gesehen, während andere in ihm den größten Denker des 20. Jahrhunderts erblicken, den »heimlichen König im Reiche des Denkens«.¹

Nicht wenige halten Heideggers aus rätselhaften Gründen unbewältigt gebliebene NS-Vergangenheit und seine Beschäftigung mit dem Phänomen der »Heimat« für ein Indiz einer nationalistischen Denkungsart, manch anderer deutet sein zeitlich auf ein Jahr begrenztes öffentliches Engagement für das NS-Regime 1933/34 als Rektor der Freiburger Universität als unreflektierte Verirrung eines politisch schlecht informierten und naiven Philosophieprofessors. Auch Heideggers Terminologie ist immer wieder Anlaß äußerst divergierender Meinungsbekundungen. Während die einen Heideggers Terminologie und Denkhaltung für verdeckten Mystizismus halten, sehen andere in ihm den Heilsbringer

¹ Vgl. Hannah Arendt, die mit diesem Ausdruck die studentische Einschätzung Martin Heideggers in seiner Marburger Zeit benannte (in: »Martin Heidegger ist 80 Jahre alt«, in: *Merkur*, 10. Jg. 1969, 893-902, 894).

für ein künftiges, von einer Subjekt-Objekt-Spaltung befreites Denken.

Nun mag diese Polarisierung in Sachen Heidegger sicherlich bedenklich und in mancherlei Hinsicht auch bedenkenswert sein. Für den vorliegenden Band, der keine dezidierte Auseinandersetzung mit der Heidegger-Rezeption sucht, ist der Hintergrund dieser stark divergierenden Einschätzungen Martin Heideggers aber vor allem in einer Hinsicht relevant, nämlich im Hinblick auf die Mißverständlichkeit und den tatsächlichen Charakter seines Denkens, der in Frage steht, soll es darum gehen, Heideggers Denken für eine interkulturelle Perspektive fruchtbar zu machen.

Einige Vorbemerkungen sollen helfen, eine erste vorläufige Einschätzung von Heideggers Denken zu vermitteln, die sich jenseits der oft genug stark emotional und wenig sachlich geführten Auseinandersetzungen mit Heidegger zu positionieren versucht und insbesondere der Frage nach einer möglichen Fruchtbarmachung seines Denkens für eine interkulturelle Perspektive nachgeht.

a) Martin Heidegger und der Eurozentrismus

Soll es in dem vorliegenden Band darum gehen, Martin Heidegger »interkulturell zu lesen«, so scheint neben den bereits erwähnten Vorbehalten gegenüber Heidegger vor allem ein Vorwurf besonderes Gewicht zu besitzen, der von vornherein gegen einen ernsthaften Versuch zu sprechen scheint, Heidegger für eine interkulturelle Perspektive fruchtbar zu machen, nämlich der Vorwurf eines ausgeprägten *Eurozentrismus* seines Denkens. Es scheint mir deshalb sinnvoll, kurz auf diesen Vorwurf einzugehen, da er entscheidend für die mögliche Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit des Heideggerschen Denkens für eine interkulturelle Perspektive ist. Quell des Anstoßes sind in diesem Zusammenhang vor allem zwei häufig zitierte Aussagen Heideggers, nämlich seine Worte: »Es gibt keine andere Philoso-

phie als die abendländische«² und: »Die oft gehörte Redewendung von der ›abendländisch-europäischen Philosophie ist in Wahrheit eine Tautologie«.³ Indes, so gern diese Zitate als Beleg für den vermeintlichen Eurozentrismus des vor allem wegen seines frühen hochschulpolitischen Engagements in der NS-Zeit gern gehaßten Heidegger herangezogen werden, so falsch sind sie als Beleg für eine Hypostasierung der abendländischen Kultur und münden gar in ein derbes Mißverständnis, will man in Heidegger einen Advokaten für die Vorherrschaft der abendländischen Vernunft sehen. Entgegen dem Verdacht, er wolle durch einen exklusiv verwendeten Philosophiebegriff die denkerische Überlegenheit der abendländischen Kultur demonstrieren – ist es ihm gerade darum zu tun, die Philosophie und insbesondere die Vernunftphilosophie zu *destruieren*, um den Weg für ein »denkendes Denken«⁴ freizumachen, für ein Denken, das die Subjekt-Objekt-Spaltung der Erkenntnistheorie überwindet und die Konstellation bedenkt, in der Mensch und Seiendes einander begegnen. Die Philosophie ist also für Heidegger nicht deshalb »exklusiv abendländisch«, weil mit ihr der Anspruch auf eine denkerische Vorherrschaft und Vorreiterschaft in Sachen Denken erhoben wäre, wie es bei manchen Philosophen in der Tat der Fall sein mag. Sondern sie ist deshalb abendländisch, weil sie für eine spezifische Denkungsart und Denktradition steht, nämlich das »vor-stellende«, subjektorientierte Denken, das überwunden werden muß, soll der Mensch in sein Wesen finden, nämlich ein der Wahrheit des Seins Entsprechender

² Martin Heidegger, »Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit«, in: ders. Gesamtausgabe, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923-1944*, hg. v. Manfred Frings, Frankfurt a. M. 1979. = VL.

³ Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1956, 13.

⁴ VL, 3.

zu sein. Aus diesem Grund hat Heidegger seine eigene Tätigkeit stets als »Denken«, nicht als »Philosophieren« bezeichnet.

Vor diesem Hintergrund nehmen Heideggers scheinbar so offenkundig eurozentrische Aussagen eine andere Färbung an: Heidegger will nicht die Vorherrschaft oder gar Welt-herrschaft der abendländischen Philosophie, er will gerade ihr *Ende*. Und »Philosophie« – ein Titel, der im übrigen der griechischen Antike entstammt, was es nahe legt, ihn auch dort zu belassen – ist deshalb abendländisch, weil sie *gerade nicht* für das Denken überhaupt steht, sondern für einen bestimmten Charakterzug des menschlichen Denkens. Allein hieraus dürfte ersichtlich sein, daß die Berufung auf die eingangs erwähnten Aussagen Heideggers als Belege für einen Eurozentrismus verfehlt ist und auf eine Fehldeutung der zweifelsohne mißverständlichen Konnotationen der Heideggerschen Ausdrucksweise zurückzuführen ist. Gegen den Vorwurf einer Hypostasierung der abendländischen Philosophie und Kultur spricht zudem, daß Heidegger bekanntermaßen das ostasiatische Denken, insbesondere dasjenige Lao-Tses, aber auch des Zen-Buddhismus außerordentlich geschätzt hat und gemeinsam mit dem Chinesen Paul Shih-Yi Hsiao in den Jahren 1946/47 an einer Übersetzung des Werkes von Lao-Tse arbeitete.⁵ In einem Gespräch zwischen Heidegger und Hsiao habe Heidegger auf dessen Erklärung hin, warum die Chinesen so sprächen wie Lao-Tse, nämlich »Weil die Chinesen seiner Zeit die aristotelische Logik nicht kannten«, entgegnet: »Gott sei Dank, daß

⁵ Heidegger hat gemeinsam mit Hsiao acht Sprüche des »Tao de King« übersetzt und pflegte regen Austausch mit mehreren japanischen Denkern. (Vgl. Paul Shih-Yi Hsiao, »Wir trafen uns am Holzmarktplatz«, in: Günther Neske (Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 125, 127.

die Chinesen sie nicht kannten.«⁶ Aus seinen intensiven Kontakten mit japanischen Studierenden, durch die Heidegger mit einigen Grundgedanken des Zen-Buddhismus vertraut gemacht wurde, trat er zudem mit seinem in *Unterwegs zur Sprache* abgedruckten »Gespräch mit einem Japaner« in einen fiktiven Dialog mit dem japanischen Denken,⁷ in dem er ein Verständigung mit den zentralen Gedanken des Zen-Buddhismus suchte.

Auch wenn es richtig bleibt, daß Heidegger die Vorsokratiker und Hölderlin als maßgebende Bezugspunkte seines Denkens und eines »anderen Anfangs« angesehen hat, der eine Besinnung auf das Wesen des abendländischen Denkens eröffnen sollte, auch wenn es richtig bleibt, daß Heidegger zeit seines Lebens kaum einen Fuß auf fremden Boden gesetzt hat, kann folglich von einer Hypostasierung des abendländischen Denkens bei Heidegger nicht die Rede sein. Schließlich ist auch Heideggers Feststellung einer »Europäisierung der Welt«⁸ mit einer deutlich negativen Konnotation versehen, indem er ein »vor-stellendes«, »verrechnendes« Denken auf dem Vormarsch sieht, das den Menschen von seiner eigentlichen Bestimmung abhält, nicht »Herr«, sondern »Hirt« und »Nachbar« des Seins zu sein.⁹

⁶ Vgl. Paul Shih-Yi Hsiao, *Holzmarktplatz*, 128.

⁷ Das »Gespräch mit einem Japaner« stellt, obwohl es in Teilen auf einem im Jahre 1954 geführten Gespräch mit Professor Tomio Tezuka basiert, einen fiktiven Dialog dar. Vgl. dazu: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959. = UzS; Florian Vetsch, *Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg 1992, 96ff.

⁸ Vgl. dazu auch Heideggers Interpretation von Hölderlins Gedicht »Andenken«: »Das ›Deutsche‹ ist nicht der Welt gesagt, damit sie am deutschen Wesen genese, sondern es ist den Deutschen gesagt, damit sie aus der geschickhaften Zugehörigkeit zu den Völkern mit diesen weltgeschichtlich werden« (ÜH, 29).

⁹ ÜH, 32.

Dies alles berücksichtigend läßt sich die Befürchtung, eine fruchtbare, auf Fragen interkulturellen Denkens ausgerichtete Auseinandersetzung mit dem Denken Martin Heideggers müsse von vornherein zum Scheitern verurteilt sein, wohl ausräumen.

b) Was heißt es, einen Denker »interkulturell« zu lesen?

Wenn es nun darum gehen soll, Martin Heidegger »interkulturell zu lesen«, so scheint es mir an erster Stelle sinnvoll, vor dem eigentlichen »Geschehen« dieses Bandes einige Überlegungen anzustellen, die helfen sollen, eine Einschätzung dessen zu gewinnen, was in dem vorliegenden Band geleistet werden kann.

Es scheint zunächst eine recht unverfängliche Angelegenheit zu sein, einen Denker interkulturell zu lesen. Was aber heißt »interkulturell«, was »interkulturell lesen«?¹⁰ Und was besagt es, wenn ein Autor nicht nur versucht, einen Denker interkulturell zu *lesen*, sondern auch noch darüber zu *schreiben*? Freilich, was »interkulturell« heißt, ist rasch gesagt: es meint »zwischen den Kulturen seiend«, »sich zwischen den Kulturen abspielend«, was eine Inbezugsetzung mindestens zweier für sich bestehender sozialer Entitäten anzeigt. Es gibt, nicht ganz zu Unrecht, wie mir scheint, Stimmen, die behaupten, der Begriff einer mit dem Adjektiv »interkulturell« bezeichneten Philosophie¹¹ etwa sei etwas, das zuguns-

¹⁰ Vgl. Hamid Reza Yousefi und Ram Adhar Mall: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005.

¹¹ Autoren, die den Begriff der »Interkulturellen Philosophie« maßgeblich geprägt haben, sind Heinz Kimmerle, Ram Adhar Mall, und Franz-Martin Wimmer (vgl. Heinz Kimmerle, Interkulturelle Philosophie zur Einführung, Hamburg 2002; Ram Adhar Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen: Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie, Bremen 1992; Franz-Martin Wimmer, Interkulturelle Philosophie: Theorie und Geschichte, Wien 1990).

ten eines Begriffes wie etwa dem der »Transkulturalität« fallen gelassen werden solle,¹² da es niemals zwei soziale Entitäten geben könne, die miteinander in Kontakt träten, ohne einander in ihrer Substanz zu verändern. Auch der Begriff der »Kultur« ist hinsichtlich seiner Bedeutung reichlich umstritten. So gibt es Kritiker, die den Begriff der Kultur, der noch immer in den meisten Fällen im Herderschen Sinne von »Volkskultur«¹³ verstanden wird, radikal umzu- deuten fordern, da er deskriptiv falsch sei und moralisch zweifelhafte Folgerungen nach sich ziehe. Es ist hier nicht der Ort, diesen Infragestellungen weiter nachzugehen. Fest steht indes, daß es sich beim »Interkulturellen« um einen Begriff handelt, der alles andere als deskriptiv eindeutig ist.

Versuchen wir, das Adjektiv »interkulturell« in den Sinnzusammenhang der Aussage »Heidegger - interkulturell gelesen« einzubetten, so scheint dies nun zu besagen: der Leser hat es mit einer interkulturellen Auslegung eines

¹² Vgl. Wolfgang Welsch, »Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung«, in: Andreas Cesana (Hg.), Interkulturalität - Grundprobleme der Kulturbegegnung, Mainzer Universitätsgespräche, Mainz 1999, 45-72.

¹³ Der Kulturbegriff Johann Gottfried Herders, der in seinem Werk Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Hg. v. Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1989) entwickelt wurde, ist vor allem in der jüngeren Diskussion um die Grundprobleme der Interkulturellen Philosophie zu Recht scharf angegriffen worden. Einige Konzepte versuchen, den deskriptiv zweifelhaften und ethisch problematischen Begriff der »Volkskultur« durch flexiblere zu ersetzen wie etwa den der »Transkulturalität« (Wolfgang Welsch), oder ihn in den lebendigen Diskurs zu verlegen, indem Kultur als »Aushandeln von Bedeutungen« verstanden wird (vgl. Andreas Wimmer, »Philosophische Implikationen des ethnologischen Kulturbegriffs«, in: Dirk Rustemeyer (Hg.), Symbolische Welten. Philosophie und Kulturwissenschaft, Würzburg 2002, 215-238).

Denkers zu tun. Diese Aussage ist zumindest für diesen Band in engerem Sinne unzutreffend, da eine interkulturelle Exegese die Zusammenführung unterschiedlicher kultureller Perspektiven auf einen Denker suggeriert, also etwas, das von einem einzelnen Autor nur schwerlich geleistet werden kann. Neben diesem recht eng gefaßten Begriff einer interkulturellen Auslegung läßt sich die Aussage des Titels allerdings auch noch als Verweis auf zwei in meinen Augen sinnvolle Unterfangen verstehen, nämlich als Versuch, einen Denker unter Gesichtspunkten *möglicher* interkultureller Lesarten zu lesen, oder aber, ihn dahingehend zu lesen, ob er für die Problematik der Interkulturalität als solcher, nämlich dem Mit-, Neben-, Auseinander von Mitgliedern unterschiedlicher sozialer Gemeinschaften etwas Substantielles zu sagen habe. Letzteres Verständnis einer interkulturellen Auslegung möchte ich für diesen Band in Anspruch nehmen und eine in diesem Sinne ›interkulturell‹ zu nennende Perspektive auf das Denken Martin Heideggers entwickeln.

Mit dieser ›interkulturellen Perspektive‹, für die sich vor allem in Heideggers Spätwerk wertvolle Beiträge finden lassen, korrespondiert dabei insbesondere in seinem frühem Hauptwerk *Sein und Zeit* eine kulturphilosophische, die die Möglichkeit einer auf anthropo-ontologischen Seinsstrukturen fundierten Aufklärung der Zusammenhänge und Bindungen zwischen dem *Einzelnen* und der kulturellen Gemeinschaft bietet. Zum Abschluß des Bandes sollen beide entwickelten Perspektiven, die kulturphilosophische und die interkulturelle miteinander verknüpft werden, um eine Einschätzung des möglichen Beitrags von Heideggers Denken im Ganzen für die Frage nach der Interkulturalität zu versuchen.

c) Vom spezifischen Charakter des Heideggerschen Denkens

Das Vorgehen und die Zielsetzung dieses Bandes orientieren sich neben dem interkulturellen Fokus an mehreren spezifischen Charakteristika des Denkens Martin Heideggers, die ich im Folgenden kurz ansprechen möchte.

Für gewöhnlich stehen dem Verständnis von Heideggers Denken einige Hindernisse im Weg, die für große Philosophen generell, aber in gesteigertem Maße für Heideggers Denken gelten und deren Überwindung notwendig ist, um Martin Heidegger nicht in vielfacher Weise mißzuverstehen.

Erstens – und dies fällt bei der Lektüre eines Heidegger-Textes unmittelbar ins Auge – spricht Heidegger eine sehr eigentümliche Sprache, hat er eine Terminologie entwickelt, die sich der Leser erst einmal und nicht ohne Mühe aneignen muß, um Heideggers Anliegen und den spezifischen Charakter seines Denkens zu verstehen. Ein schweizer Heidegger-Exeget faßte dieses Problem, nicht ohne eine gehörige Portion Entrüstung, einmal in die Worte: Er schafft sich eine Terminologie, die nicht nur neuartig, sondern manchmal geradezu absonderlich ist, die unbedenklich neue Ausdrücke prägt und alte Ausdrücke in neuem Sinne gebraucht, die psychologisch klingt, wo sie ontologisch gemeint ist, die ethische Färbung trägt, wo sie nur das Sein bestimmen will.¹⁴

Auch wenn Meiles Klage, wie wir sehen werden, übersieht, daß sich Heidegger bewußt und begründetermaßen eine eigene Terminologie zu schaffen versucht, ist der Grund seines Ärgernisses nicht ganz von der Hand zu weisen. Denn Heideggers insbesondere in seinem späten Denken an den Tag gelegter Hang zu immer neuen begrifflichen Wendungen für dieselbe Sache und schwer zugänglichen

¹⁴ P. Raphael Meile. »Martin Heideggers Existentialphilosophie im Aufriß«. In: Annalen der Philosophischen Gesellschaft Inner-schweiz, Mai/Juni 1945, 2. Jahrgang, Nr.1, 4.

Sprachspielen mag schon so manchen Heidegger-Rezipienten in die Verzweiflung getrieben haben.

Das *zweite* Problem hängt unmittelbar mit dem ersten zusammen. Da Heidegger Denkwege beschritten hat, die vielleicht kein abendländischer Denker¹⁵ in dieser Weise beschritten hat, muß der Leser sich zuallererst einen Zugang zu diesem Denken schaffen, der ohne eingehende Beschäftigung mit Heideggers Terminologie nicht zu gewinnen ist. Dazu bedarf es – und dies ist die *dritte* Schwierigkeit – eines ausgeprägten *Willens* zum Verstehen seiner Position – etwas, an dem es vielen Heidegger-Rezipienten mangelt und was in der Folge zu zahlreichen Mißverständnissen seiner Äußerungen geführt hat. Um die Motivation für ein solches Unterfangen nicht zu verlieren, ist es notwendig, sich den Sinn seiner eigentümlichen Terminologie vor Augen zu führen. Denn Heidegger wählt seine Termini deswegen so eigenwillig (Beispiele dafür sind »Zuhandenheit«, »Existenz«, »Geviert«, »Entbergen«, »Dingen des Dings«), weil er es vermeiden will, die »Sprache der Metaphysik«, die »Sprache des vor-stellenden Denkens« zu sprechen, also die Sprache des bisherigen Denkens, in der sich ein bestimmtes Grundverhältnis zwischen Mensch und Seiendem austrägt und ausdrückt. Was dieses vor-stellende Denken sein soll und in welcher Form Heidegger es zu überwinden sucht, wird noch zu zeigen sein. Wichtig ist, sich zu vergegenwärtigen, daß Heidegger seine eigene Terminologie entwickelt, weil er meint, die von ihm aufgegriffenen Sachverhalte würden im auf dem alltäglichen Denken beruhenden alltäglichen Sprachgebrauch verdeckt und könnten folglich auch

¹⁵ Ausnahmen stellen die für Heidegger wesentlichen und ursprünglichen Denker des Abendlandes dar, nämlich Anaximander, Heraklit und Parmenides, von denen insbesondere Heraklits Denken einen wesentlichen Bezugspunkt für Martin Heidegger darstellt.

mit der herkömmlichen Sprache nicht angemessen zum Ausdruck gebracht werden.

Zu den gerade genannten Problemen kommt als *vierte* Schwierigkeit für den Leser hinzu, daß die von Heidegger aufgegriffenen Sachverhalte in vielen Fällen durch seine Terminologie sehr direkt, sehr *unmittelbar* angesprochen werden, so unmittelbar oft, daß man über die eigentliche Bedeutung häufig hinwegsieht in Erwartung spekulativ besonders hochstufiger Gehalte. Beispiele dafür sind: »Entsprechen«, »Sage«, »Zeige«, »Lichtung«. Heideggers Worte sind im wahrsten Sinne des Wortes *Zeiger*, die nicht selbst ein »ist«, eine Essenz ausdrücken, sondern häufig auf etwas verweisen, das sich als Nicht-Feststellbares gerade einer eindeutigen begrifflichen Definition entzieht. Daher sind viele seiner Termini besser zu verstehen, wenn man sie nicht als abstrakte Begriffe nimmt, sondern als Hinweise auf Begegnungsweisen, auf unmittelbare Bezüge zwischen uns und dem Begegnenden, als *Zeiger auf unser Erleben*. So ist der Leser im wahrsten Sinne des Wortes gefordert, Heideggers Gedanken »beim Wort« zu nehmen, um die Begriffe ihrer vermeintlich ursprünglichen Bedeutung nach verstehen zu können.

Fünftens ist Heidegger, wie Meile zutreffend beklagt, tatsächlich ein Denker, der geläufige philosophische Termini oft und gerne »umdeutet«, bzw. in seinem eigenen Verständnis: auf ihre etymologisch begründete ursprüngliche Bedeutung zurückzuführen versucht. Hierin liegt eine nicht zu unterschätzende Quelle für eine ganze Reihe von Fehlinterpretationen, unter anderem für die, die dem bereits angesprochenen Eurozentrismus-Vorwurf zugrunde liegt. Heideggers Verständnis etwa von »Existenz«, »Philosophie«, »Gewissen«, »Tod« oder »Geschick« in den Blick zu bekommen, erfordert vom Leser folglich eine große Behutsamkeit in der Auslegung seiner Texte.

Sechstens schließlich ist Heideggers Denken gerade deswegen, weil er sich mit Fragestellungen beschäftigt, die über weite Strecken über das bisherige philosophische Denken hinausgehen, nicht im Sinne einer klaren Systematik zu verstehen. Das, was Heidegger zur zentralen Frage seines Denkens erhoben hat, die *Frage nach dem Sinn von Sein*, erschließt sich nicht rein rational, ja nicht einmal rein kognitiv. Was Heidegger meint, läßt sich in vielen Fällen erst durch ein die Intuition in Anspruch nehmendes Aufweisen des eigenen relationalen Erlebens erfassen.

Nun stellt sich angesichts solcher Hindernisse unweigerlich die Frage, ob es denn überhaupt der Mühe wert sei, sich mit Heideggers Denken auseinanderzusetzen. Ich meine: ja. Denn nicht nur besitzt sein Denken eine faszinierende Originalität, einen kaum gekannten Ernst und eine Tiefe, die bei einigen seiner Zeitgenossen geradezu eine »Erschrockenheit« vor seinem Denken hervorgerufen hat.¹⁶ Es vermag zudem, wie ich meine, tatsächlich ungeläufige Perspektiven zu eröffnen, die gerade für eine interkulturelle Perspektive auf das menschliche Denken einen wichtigen Beitrag zu leisten vermögen.

d) Aufbau und Zielsetzung des Buches

Um diese Stellungnahme einerseits zu begründen und andererseits dem Leser eine eigene Einschätzung des Denkens Martin Heideggers ermöglichen zu können, ist in diesem Band der Schwerpunkt darauf gelegt, die Grundgedanken des Heideggerschen Denkens im Blick auf eine interkulturelle Perspektive zu verdeutlichen. Im ersten großen Hauptabschnitt des Buches soll auf der Grundlage einer Klärung der Grundbegriffe von *Sein und Zeit* eine Einschätzung des möglichen kulturphilosophischen Beitrags des Denkens Martin Heideggers geleistet werden, bevor ich auf der

¹⁶ Vgl. Paul Shih-Yi Hsiao, *Holzmarktplatz*, 128.

Grundlage einer Besprechung der Grundüberlegungen seines späten Denkens im zweiten Hauptabschnitt den Versuch einer Fruchtbarmachung für eine interkulturelle Perspektive unternehmen möchte. Auf biografische Notizen wird zugunsten der oben genannten Schwerpunktsetzung ebenso verzichtet wie auf den Versuch, Vergleiche etwa der Positionen Heideggers mit denen der chinesischen und japanischen Philosophie zu ziehen oder dessen Äußerungen zu anderen Kulturen in den Vordergrund zu stellen – Themenbereiche, zu denen es im übrigen bereits einige aussagekräftige Publikationen gibt.¹⁷ Vielmehr geht es mir in diesem Buch in erster Linie darum, Heideggers Denkungsart transparent zu machen und vor dem Hintergrund dieser Denkungsart auf kulturphilosophische Auslegungs- und interkulturelle Anschlußmöglichkeiten hinzuweisen. Denn nur aus einem tieferen Verständnis seines Denkens heraus können Heideggers Überlegungen überhaupt fruchtbar gemacht werden, da seine Denkungsart vor allem in deren Zuspitzung im Spätwerk, gerade das programmatisch verweigert, was die abendländische Philosophie von der griechischen Antike an gekennzeichnet hat: den Drang zur Systematisierung, die Ausrichtung am Subjekt.

e) Heideggers Denkweg

Das Denken Martin Heideggers wird üblicherweise grob in zwei Phasen unterteilt, nämlich diejenige vor und mit seinem Hauptwerk *Sein und Zeit*¹⁸ und die Zeit nach der «Kehre», die Heidegger selbst mit dem 1930 gehaltenen, aber erst 1943 gedruckten Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit*¹⁹ ansetzt. Obwohl diese Einteilung reichlich grob ausfällt, ist sie den-

¹⁷ Vgl. dazu: Florian Vetsch, *Martin Heideggers Angang*; Hartmut Buchner (Hg.), *Japan und Heidegger*, Sigmaringen 1989; Graham Parks (Hg.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.

¹⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1991. = SuZ.

¹⁹ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1943.

noch aussagekräftig, da die »Kehre«²⁰ nicht nur eine Schwerpunktverschiebung in Heideggers Denken vom menschlichen Sein zum – nennen wir es einmal: Sein als geschichtlich sich ereignende strukturelle Begegnungskonstellation markiert, sondern vor allem einen Umbruch im Denken selbst anzeigt. Dieser Umbruch konturiert sich als Abstandnahme von einer strengen Systematik, wie sie noch Heideggers Lehrer Edmund Husserl²¹ anstrebte und wie sie auch noch *Sein und Zeit* maßgeblich geprägt hat – ein Abstandnehmen zumal vom subjektorientierten Subjekt-Objekt-Denken, hin zu einem »dichterischen«, oder, wie Heidegger es einmal genannt hat: »wesentlichen« Denken,²² das sich vom Sein in Anspruch nehmen läßt, statt es im starren Blick auf die Objekte zu *überspringen*.

Nun ergibt sich für dieses Buch die Problematik, daß zwar Heideggers spätes Denken zumindest oberflächlich betrachtet, für eine interkulturelle Perspektive die scheinbar vielversprechenderen Impulse zu geben vermag, daß aber dieses Denken von einer Terminologie und einer Denkungsart geprägt ist, die sich bei Heidegger über eine lange Zeit entwickelt hat und die sowohl an Originalität als auch Eigentümlichkeit in der abendländischen Philosophiegeschichte einzigartig sein dürfte. Vor allem seine Denkungsart bereitet

²⁰ Heidegger selbst charakterisiert diese Kehre folgendermaßen: »Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit« (ÜH, 19).

²¹ Edmund Husserl verfolgte das Ziel, mit seiner phänomenologischen Methode der Philosophie zu einer neuen und strengen Wissenschaftlichkeit zu verhelfen (vgl. dazu den Titel seiner 1911 erschienenen Abhandlung *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt a. M. 1981).

²² ÜH, 7.

vielen Rezipienten Schwierigkeiten, denn sie läßt nicht nur die ohnehin für das alltägliche Denken in »natürlicher Einstellung« ungewohnte Perspektive der Husserlschen Phänomenologie einfließen, sondern radikalisiert diese Perspektive, so daß das »phänomenologische Sehen« in sich steigendem Maße dazu dient, die Verstellungen des alltäglichen, aber auch philosophischen Denkens zu destruieren, um den freien, wachen Blick auf die Weise des Begegnens des Seienden zu gewinnen, den Heidegger die »Gelassenheit zu den Dingen« nennt. Die sich steigende Radikalisierung eines bereits von Beginn an komplexen und ungeläufigen Denkansatzes läßt es sinnvoll erscheinen, die Grundbegriffe und Grundperspektive seines Denkens in Augenschein zu nehmen und sie zunächst an Heideggers wohl systematischsten Werk, nämlich seinem 1927 erschienenen Hauptwerk *Sein und Zeit* zu erläutern.

Die Ausführungen zu Heideggers frühem Hauptwerk sollen mit einer kurzen kulturphilosophisch-interkulturell fokussierten Einschätzung abgeschlossen werden, bevor ich im zweiten Hauptabschnitt des Bandes die zentralen Gedankengänge des späten Denkens Martin Heideggers erörtern möchte. Den Abschluß des Bandes bildet schließlich eine Zusammenführung der für eine interkulturellen Perspektive maßgeblichen Gedanken und ein Ausblick auf mögliche Beiträge des Heideggerschen Denkens für eine neue denkerische Grundhaltung.

Bevor ich nun auf einige zentrale Grundbegriffe und Grundüberlegungen des Heideggerschen Denkens eingehe, die sowohl selbst in ihren philosophischen Zusammenhängen kulturphilosophische Implikationen aufweisen als auch für das Verständnis des Heideggerschen Spätwerks zentral sind, soll noch ein kleiner, aber wichtiger Hinweis zum Einfluß der Phänomenologie Edmund Husserls auf Heidegger gegeben werden, der den Fokus und die spezifische

methodische Ausrichtung des Heideggerschen Denkens in meinen Augen transparenter werden läßt.

Der zentrale Grundgedanke, um den es mir dabei geht und den Heidegger von seinem Lehrer Edmund Husserl übernimmt, ist der Gedanke der *Intentionalität*. Das bedeutet: Bewußtsein ist immer Bewußtsein *von etwas*. Dieser auf den ersten Blick recht harmlose Gedanke ist äußerst folgenreich, besagt er doch etwas, das dem alltäglichen, ›natürlichen‹ Denken stark zuwiderläuft, nämlich, daß es kein Bewußtsein als konstante Leerform, etwa als Denkapparat, *gibt*, dem dann und wann etwas begegnet. Bewußtsein ist vielmehr ausschließlich *als Synthese* von Mensch und Begegnendem, es hat kein anderes Sein als das des *Erlebnisses*. Was sich also bildet, sind Erlebnisse (Husserl), bzw. »vulgäre Phänomene« (Heidegger), die wiederum auf ihre Bedingungen verweisen, nämlich die Strukturen der Begegnungsgeschehen, die zu ihnen führen und die Heidegger »phänomenologische Phänomene« nennt. Der Begriff des »Bewußtseins« umfaßt diesem Verständnis nach nicht nur kognitive Akte, sondern *sämtliche* Begegnungsweisen des Menschen, die wir als mit unserem Körper als Bezugszentrum assoziiert ansehen, also auch Wahrnehmungen, Gefühle, Urteile, Stimmungen usw. Obwohl Heidegger den Begriff des Bewußtseins verwirft, ist doch das Husserlsche Verständnis des Bewußtseins zentral für Heideggers Phänomen- und Seinsbegriff. Denn das, um was es Heidegger geht, sind nicht die Erlebnisse selbst, sondern dasjenige, was Grundlage des Seinkönnens dieser Erlebnisse ist, also das Begegnungsgeschehen, in dem Mensch und Seiendes einander begegnen können.