

Heidegger-Jahrbuch 10

Heidegger und der Humanismus

Herausgegeben von
Alfred Denker
Holger Zaborowski

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Beiträge dieses Bandes des *Heidegger-Jahrbuches* gehen auf eine Konferenz zurück, die im Dezember 2012 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (PTHV) stattfand. Die Herausgeber danken der PTHV für die großzügige Förderung dieser Konferenz.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Martin Heidegger um 1960, Martin-Heidegger-Archiv, Meßkirch
Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: Těšínská Tiskárna AG, Český Těšín
Printed in Czech Republic

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper

ISBN 978-3-495-45710-8

Inhalt

Interpretationen

Alfred Denker

- Martin Heideggers „Brief über den ‚Humanismus‘“.
Eine biographische und werkgeschichtliche Einordnung 9

Eduard Zwierlein

- Sinnen und Sorgen, dass der Mensch menschlich sei.
Heideggers Ansatz für die *humanitas* im „Wesen“ des Menschen
als Ek-sistenz 20

Ralf Elm

- Im Freien? – Platons Ideenoptik und Heideggers Aufenthaltsdenken.
Zur Bedeutung der *Feldweg-Gespräche* für den „Humanismusbrief“ . 34

Charles Bambach

- Ethos – Aufenthalt.
Heideggers heraklitische Kritik an der metaphysischen Ethik 62

István M. Fehér

- „Das zureichende Sagen dieser Kehre.“
Heideggers Rückblick auf *Sein und Zeit* in seinem
„Humanismusbrief“ 79

Günther Neumann

- Sein des Menschen, Ethos und Freiheit in Martin Heideggers
„Brief über den ‚Humanismus‘“ und *Sein und Zeit* 102

Željko Radinković

- Von der existentialen Möglichkeit zum mögenden Vermögen der
Seinsgeschichtlichkeit 119

Werner Moskopp

- Meta-, Post- und Neo-Ethik – Über die Aufgabe des Denkens 134

Annette Hilt

- Geschichtlichkeit des Humanismus, Unergründlichkeit der
Menschen und der Takt, die Frage nach dem Humanum zu stellen . . 148

<i>Raimon Paez Blanch</i>	
Dasein und Mensch bei Heidegger.	
Eine Überlegung anlässlich des „Humanismusbriefes“	165
<i>Tschasslaw D. Kopriwitsa</i>	
Heidegger und der Anthropozentrismus	178
<i>Ben Vedder</i>	
The Question of God in Heidegger's "Letter on 'Humanism'"	191
<i>Anna Pia Ruoppo</i>	
„Wann werden Sie eine Ethik schreiben?“	
Über Möglichkeiten und Grenzen einer Ethik im Denken Heideggers	198
<i>Gabriel Cercel</i>	
Der andere Mensch. Zur dialogischen Wende der späten Hermeneutik	
Heideggers	210
<i>Jens Zimmermann</i>	
Irren ist menschlich. Heideggers Fehlinterpretation des Humanismus	223
<i>Babette Babich</i>	
Heideggers „Brief über ‚Humanismus‘“.	
Über die Technik, das Böartige des Grimmes – und das Heilen . . .	237
<i>Holger Zaborowski</i>	
Bedingungen und Möglichkeiten des Humanismus – heute.	
Jaspers, Heidegger und Levinas zur Frage nach dem Menschen . . .	251
<i>Vincent Blok</i>	
Denken als Handlung. Heideggers Besinnung auf das Wesen des	
Menschen im Zeitalter des <i>human enhancement</i>	265
Abstracts	280

„Wann werden Sie eine Ethik schreiben?“ Über Möglichkeiten und Grenzen einer Ethik im Denken Heideggers

Von
ANNA PIA RUOPPO
Neapel, Italien

1. Einleitung: Das Bedürfnis nach einer Ethik im „Brief über den ‚Humanismus‘“

Der zweite Weltkrieg ist zu Ende. Deutschland ist von den Alliierten besetzt. Obwohl der Postdienst noch nicht funktioniert, lässt der französische Philosoph Jean Beaufret durch einen elsässischen Offizier dem Philosophen Martin Heidegger, der sich in seiner Hütte im Schwarzwald aufhält, einen Brief zukommen. Angeregt durch Sartres Vortrag „L'existentialisme est un humanisme“¹ erkundigt sich Beaufret nach Heideggers Auffassung zum Verhältnis von Ontologie und Ethik und fragt: „Comment redonner un sens au mot ‚Humanismus‘?“²

In der kurz darauf geschriebenen Antwort, die später mit dem Titel „Brief über den ‚Humanismus‘“ publiziert wird, berichtet Heidegger, dass ihn kurz nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* ein junger Forscher gefragt habe, wann er „eine Ethik [schreibe]“.³ Der deutsche Philosoph weiß genau, dass, während die „offenkundige Ratlosigkeit“ des „in das Massenwesen der Technik ausgelieferten Menschen“ sich „ins Unmessbare steigere“, „der Wunsch nach einer Ethik umso eifriger nach Erfüllung“ drängt.⁴

Für Heidegger muss dort,

wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seienden erhoben ist, [...] das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung und nach Regeln erwachen, die sagen, wie der aus der Ek-sistenz zum Sein erfahrene Mensch geschichtlich leben soll.⁵

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris 1946.

² Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: ders., *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main 1996, 344.

³ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, 353.

⁴ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, 353.

⁵ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, 353.

Deswegen müsse „der Bindung durch die Ethik [...] alle Sorge gewidmet sein“.⁶ Sowohl im Bezug zu seinem eigenen Denken als auch im Bezug zu den allgemeinen Problemen seiner Epoche erkennt Heidegger die Notwendigkeit einer Ethik, eines verbindlichen Hinweises oder klarer Regeln, die als Orientierungspunkt für den Menschen gelten sollen. Weiter im selben Text bemerkt Heidegger aber auch, dass eine „in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung“ notwendig ist, damit das Gesetz nicht „nur das Gemächte menschlicher Vernunft“ bleibt.⁷ Das bedeutet für ihn, dass „wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, dass der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet“.⁸ Das Bedürfnis einer verbindlichen Zuweisung tritt also gegenüber der Notwendigkeit, das Verweilen des Seins in der Wahrheit zu denken, in den Hintergrund.

Von dem Weg, der ihn zur Formulierung einer Ethik und fester Regeln für das Handeln hätte führen können, war der junge Martin Heidegger bereits früh abgekommen, als er auf der Suche nach Kategorien, um die Existenz zu verstehen, Luther und Aristoteles begegnet war und sich den einen als Begleiter und den anderen als Modell gewählt hatte. Diese beiden Begegnungen spielen eine wesentliche Rolle in Heideggers späterem Verständnis der Ethik und bieten die Basis, von der ausgehend eine Antwort auf die Frage „Wann schreiben Sie eine Ethik?“ versucht werden kann.

Dem gewählten Ansatz entsprechend wird im Folgenden also zu prüfen sein:

- 1) wie Heidegger den zentralen Kern von Luthers Theologie des Kreuzes aufgenommen und die Existenz als ein Unterwegssein zwischen Vernichtung und Rettung, zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit verstanden hat.
- 2) wie Heidegger sich der praktischen Philosophie des Aristoteles bedient, um diese Dynamik in philosophische Begriffe zu fassen. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass er, obwohl er die Tugend als *mesotes* auffasst, die Möglichkeit verfehlt, ein Kriterium zur Bestimmung eigentlichen Handelns zu formulieren.
- 3) wie die Prägung von Heideggers Denken durch Luther und dessen Theologie eine wesentliche Rolle in Bezug auf seine Auffassung der Ethik spielt.

⁶ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, 353.

⁷ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, 361.

⁸ Martin Heidegger, „Brief über den ‚Humanismus‘“, 361.

2. Luther als Begleiter

Heidegger selbst zeigt uns den Weg, der zu seinen Modellen führt. Berühmt ist die Behauptung Heideggers in seiner letzten Freiburger Vorlesung als Privatdozent im Sommersemester 1923, Luther sei im Suchen sein „Begleiter“, Aristoteles sein „Vorbild“ gewesen.⁹ Im selben Kontext steht eine Notiz, in der er sein existentialanalytisches Programm skizziert: „Aristoteles – Neues Testament – Augustin – Luther. Aus beiden Vorhabe und Vorgriff. Destruktion der Philosophie mit Idee von Forschung, Hermeneutik der Faktizität.“¹⁰

Während aber Heidegger Aristoteles mehrere Vorlesungen widmet, ist Luthers Lehre in keiner einzigen der frühen Vorlesungen Heideggers an zentraler Stelle thematisch, sondern es wird auf den Reformator lediglich – wenn auch recht konstant – in kurzen Bemerkungen Bezug genommen. Allerdings bieten eine umfangreichere Passage der Augustinus-Vorlesung von 1922, in der Heidegger auf Thesen der Heidelberger Disputation eingeht, sowie ein 1924 in einem von Bultmann organisierten Seminar gehaltenes Referat über die Sünde bei Luther eine sachhaltige Interpretationsgrundlage. Heidegger muss ohne Zweifel als hervorragender Kenner Luthers gelten,¹¹ und schon früh entstand die These, der zufolge Heideggers existentielle Analytik des menschlichen Daseins eine radikale Säkularisierung von Luthers Anthropologie sei. Es ist Gadamer, der mit klarem Blick den Bezug Heideggers zu Luther sah:

Wir waren damals alle viel zu naiv und nahmen Heideggers Konkretisierung des Aristoteles für seine Philosophie. Wir sahen nicht, dass Aristoteles für ihn das gegnerische Bollwerk war, in das er mit einer ganz anderen Frage einbrach, die aus der faktischen Lebenserfahrung eines christlich erzogenen und von Kierkegaard inspirierten Denkers unserer eigenen Gegenwart aufstieg. Er selbst vergaß nie, was Luthers Heidelberger Diktum bedeutete, dass man als Christ dem Aristoteles abschwören müsse.¹²

Und noch klarer:

Im Rückblick ist es klar, wie all diese Auseinandersetzungen Heideggers ihren kritischen Bezugspunkt an der griechisch bestimmten Begrifflichkeit der christlichen Theologie und Ontologie besaßen, so dass die Zusammengehörigkeit von Luther und Aristoteles für ihn die eigentliche Herausforderung war.¹³

Die Bedeutung von Heideggers intensiver Luther-Lektüre für die existentielle Analytik wird in einer im Kontext der Vorlesung *Phänomenologische In-*

⁹ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (GA 63), Frankfurt am Main 1988, 5.

¹⁰ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63), 106.

¹¹ Heinrich Schlier, „Denken im Nachdenken“, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von Günther Neske, Pfullingen 1977, 197–217.

¹² Hans-Georg Gadamer, „Vom Anfang des Denkens“, in: ders., *Gesammelte Werke* 3, Tübingen 1987, 390.

¹³ Hans-Georg Gadamer, „Vom Anfang des Denkens“, 389.

terpretation zu Aristoteles vom WS 1921/22 entstandenen Notiz deutlich, die aus der Feder Heideggers wie folgt überschrieben ist: „Motto und zugleich dankbare Anzeige der Quelle.“¹⁴ Weiter heißt es: „Um die Tendenz der Interpretation zu charakterisieren, erwähne ich das Motto, das dieser Einleitung in die phänomenologischen Forschung vorgesetzt ist.“¹⁵ Heidegger beginnt seine anschließenden Ausführungen mit einem langen Zitat aus Kierkegaards *Einübung im Christentum*:

Die ganze moderne Philosophie ist, sowohl ethisch als auch christlich, auf eine Leichtfertigkeit basiert. Anstatt durch die Rede von verzweifeln und sich ärgern abzuschrecken und zur Ordnung zu rufen, hat sie den Menschen gewinkt und sie eingeladen, sich etwas darauf einzubilden, zu zweifeln und gezweifelt zu haben. Die andere Philosophie schwebt, als abstrakt in der Unbestimmtheit des Metaphysischen. Anstatt nun dieses von sich selbst zu gestehen und so die Menschen (den einzelnen Menschen) zum Ethischen, dem Religiösen, dem Existenziellen hinzuweisen, hat die Philosophie den Schein erweckt, als könnten sich die Menschen, wie man prosaisch sagt, aus ihrer guten Haut heraus und in den reinen Schein hineinspekulieren.¹⁶

Heidegger verbindet diese Textstelle mit einem Zitat aus *Entweder – Oder*, in dem Kierkegaard behauptet: „Was dagegen der Philosophie und dem Philosophen schwer fällt, das ist das Aufhören“, und fügt kommentierend hinzu: „Aufhören beim echten Anfang!“ Hier kommt nun erstmalig Luther ins Spiel: „*Statim enim ab utero matris mori incipimus.*“ / „Wir fangen mit unseren Sitten und Gewohnheiten gleich aus der Gebärmutter an.“ Es folgt ein weiteres Luther-Zitat aus der Vorrede zur Epistel des Heiligen Paulus an die Römer: „Siehe dich für, dass Du nicht Wein trinkest, wenn Du noch ein Säugling bist. Eine jegliche Lehre hat ihre Maße, Zeit und Alter.“¹⁷

Wenn man dies als ein Motto, das die Tendenz der Aristoteles-Interpretation charakterisieren soll, ernst nimmt, steht die Existentialanalytik unter dem Licht einer Umkehrung, welche die sowohl ethische als auch christliche Leichtfertigkeit der Philosophie zu überwinden versucht, indem sie die Menschen durch die Rede von Verzweiflung zur Ordnung ruft, d.h. mit Heidegger zu einem Aufhören, das gleichzeitig ein rechter Anfang ist. Nur durch eine neue Geburt, die durch Verzweiflung und Abschreckung erreicht werden kann, können eine neue Ordnung und neue Sitten entstehen.

Deutlicher wird dies in einer Analyse des ursprünglichen Kontexts des hier von Heidegger angeführten Luther-Zitats. In dem die Vorlesung über den Römerbrief begleitenden Vorwort behauptet der Reformator, dass

¹⁴ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (GA 61), Frankfurt am Main 21995, 182.

¹⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), 182.

¹⁶ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), 182.

¹⁷ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), 182.

der alte Adam zuvor richtig tot sein [muss], ehe er dies Ding leide und den starken Wein trinke. Darum sieh dich vor, dass du nicht Wein trinkest, wenn du noch ein Säugling bist. Eine jegliche Lehre hat ihr Maß, Zeit und Alter.¹⁸

Dass eben diese durch Leiden und Vernichtung vermittelte Bewegung vom Tod zum neuen Leben dasjenige ist, was Heidegger an Luther interessiert, tritt ebenfalls deutlich zu Tage, wenn Heidegger sich im Rahmen seiner *Augustinus-Vorlesung* auf Luther bezieht.

Im Kontext einer Diskussion über die Werttheorie und über den Weg, auf dem das *summum bonum* der Lehre des Augustinus gemäß zu erreichen ist, zitiert Heidegger diejenige Stelle des Paulinischen Römerbriefes, nach der, was man von Gott erkennen kann, dem Menschen deshalb offenbar ist, weil Gott es ihnen offenbart hat. Denn nach Paulus wird „seit Erschaffung der Welt [...] seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“.¹⁹ Diese Stelle ist durch die Scholastik als Beweis der Möglichkeit einer Vernunftkenntnis Gottes und seiner Gesetze verstanden worden und wird deswegen von Luther in seiner Gegenüberstellung einer *Theologia crucis* und einer *Theologia gloriae* im Rahmen der Heidelberger Disputation von 1518 angegriffen. Im Jahr nach dem Wittenberger Thesenanschlag bot das jährliche Treffen des Augustinerordens Luther die erste Möglichkeit, sein theologisches Denken, das er insbesondere in den Vorlesung zum Römerbrief entwickelt hatte, zu präsentieren, so dass die Heidelberger Disputation den Kern der ersten Formulierung der Theologie Luthers darstellt. Heidegger zitiert die Thesen 19, 21 und 22, in denen die Theologie des Kreuzes der *Theologia gloriae* ausdrücklich gegenübergestellt wird. Luther zufolge sagt der *Theologus gloriae* zwar, wie die Dinge sind, gewinnt aber seinen Gegenstand nicht auf dem Wege einer metaphysischen Weltbetrachtung und erblickt das Unsichtbare Gottes nicht aus dessen Werk.

In den in der Disputation vorgetragenen Thesen stellt Luther Gesetz und Glaube einander gegenüber. Nicht die Erfüllung des Gesetzes bringe die Menschen zur Gerechtigkeit. Das Gesetz habe vielmehr die einzige Aufgabe, die Nichtigkeit des Menschen aufzuweisen, der wesentlich nicht befähigt ist, die Gesetze zu erfüllen. Dieser menschlichen Grundtatsache entspricht die Weise, in der Gott sich zu den Menschen verhält, und die Luther als die Dialektik des *opus alienum* im *opus proprium* bezeichnet. So erläutert Luther im Kommentar zur 16. These:

Das Gesetz erniedrigt, die Gnade erhöht. Das Gesetz wirkt Furcht und Zorn, die Gnade Hoffnung und Erbarmen. ‚Durch das Gesetz kommt nämlich Erkenntnis der Sünde‘ (Röm. 3,20), durch die Erkenntnis der Sünde aber Demut, durch Demut aber erlangt

¹⁸ Martin Luther, „Vorrede zum Brief des Paulus an die Römer“, in: *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, Bd. 5, hrsg. von Kurt Aland, Göttingen 1991, 59.

¹⁹ Röm 1,18–20.

man Gnade. So bringt dies Gott an sich fremde Werk endlich doch sein eigenes Werk zustande: es macht zum Sünder, um gerecht zu machen.²⁰

Dies bedeutet jedoch, dass der Mensch auf keinen Fall durch seine Werke und durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes gerecht werden kann. Die Diskussion dieser Auffassung von Gerechtigkeit motiviert eine kritische Stellungnahme Luthers gegenüber Aristoteles, wenn Luther die 25. These („Nicht wer viele Werke tut, ist gerecht, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt.“²¹) folgendermaßen erläutert:

Denn die vor Gott geltende Gerechtigkeit erwirbt man nicht durch *ständige Wiederholung von einzelnen Handlungen*, wie Aristoteles lehrt, sondern sie wird durch den Glauben eingegossen. ‚Der Gerechte lebt nämlich aus dem Glauben‘, Röm. 1,17 und 10,19: ‚so man von Herzen glaubt, wird man gerecht.‘ Ich will daher die Worte ‚ohne Werk‘ so verstanden wissen, nicht, als ob der Gerechte nichts wirkte, aber seine Werke bewirken nicht sein Gerechtes, sondern *sein Gerechtes* bewirkt vielmehr seine Werke.²²

Das bedeutet für Luther natürlich nicht, dass der Mensch das Gesetz fliehen solle, sondern dass das Gesetz von der Erfahrung des Kreuzes her zu verstehen ist. Der Mensch soll zuerst die Erfahrung des Todes machen, um neu geboren zu werden.

Die Nichtigkeit des Menschen und die Notwendigkeit, neu geboren zu werden, einerseits sowie die Gegenüberstellung von Glaube und Gesetz andererseits entfalten den polarisierten Kontext, aus dem sich die Beschäftigung Heideggers mit Aristoteles, dem Gegenmodell zu Luther, erschließen lässt. Dementsprechend reichen die genannten Gegensätze tief in die Struktur von *Sein und Zeit* hinein.

3. Die Zusammengehörigkeit von Luther und Aristoteles

Im Bestreben, die Grundbewegung der Vernichtung und des Neu-geboren-Werdens in seiner eigenen Auffassung der Existenz herauszuarbeiten und diese auf eine philosophische Ebene zu bringen, tritt Heidegger ab dem Wintersemester 1921/22 in eine intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie des Aristoteles ein, als deren Ergebnis er eine Entgegensetzung innerhalb der aristotelischen Ontologie behauptet. Während Heidegger einerseits die aristotelische Ontologie insbesondere der *Physik* und *Metaphysik* als eine Ontologie der Pro-

²⁰ Martin Luther, „Die Heidelberger Disputation“, in: *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*, Bd. 1, hrsg. von Kurt Aland, Göttingen 1991, 387.

²¹ Martin Luther, „Die Heidelberger Disputation“, 391.

²² Martin Luther, „Die Heidelberger Disputation“, 391 f.

duktion kritisiert, versucht er andererseits, in dieser Ontologie – etwa in der *Nikomachischen Ethik*, der *Rhetorik* und in *De Anima* – Grundelemente für das Verständnis des Lebens zu finden.²³ Heideggers Behauptung einer innerhalb des aristotelischen Denkens bestehenden Entgegensetzung einer Ontologie des Lebens einerseits und einer herrschenden Ontologie der Produktion andererseits lässt sich vor dem Hintergrund seiner Luther-Interpretation verstehen. Dies wird klar aus Heideggers Auffassung des aristotelischen Begriffs der *Gerechtigkeit*, wie er ihn in seiner 1924 gehaltenen Vorlesung über *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* in Betracht zieht.

Wie wir gesehen haben, stellt Luther der Gerechtigkeit Gottes die Gerechtigkeit der Menschen und insbesondere der Philosophen gegenüber. In der Vorlesung zum Römerbrief behauptet Luther:

Viele wollen sich schon deshalb gerecht vorkommen, weil sie viel wissen, lesen, lehren oder weil sie in hohen Würden glänzen und bei den heiligen Handlungen Dienste verstehen. Das ist eben die neue Art Gerechtigkeit zu erwerben, eine Art, die zu Aristoteles im Gegensatz steht, oder gar noch weiter geht als er; ist die Gerechtigkeit hier doch das Ergebnis von *Handlungen, insbesondere von äußeren, häufig vollbrachten Handlungen*. Aber das ist die staatsbürgerliche Gerechtigkeit, das heißt die, die vor Gott nicht gilt.²⁴

Noch expliziter:

So definiert es Aristoteles im 3. Buch der Ethik ganz deutlich, nach ihm folgt und entsteht die Gerechtigkeit *aus den Taten*. Aber nach Gottes Lehre geht sie den Werken voraus und die Werke entstehen aus ihr.²⁵

Ausgehend von einem lutherischen Horizont interpretiert Heidegger die einschlägige Passage der *Nikomachischen Ethik*, in der Aristoteles die Gerechtigkeit thematisiert, auf folgende Weise. Er fragt zunächst: „Was soll das überhaupt heißen, durch das Gerecht-Handeln gerecht werden? Ich muss schon gerecht sein, um gerecht zu handeln.“²⁶ Um der These Luthers zu widersprechen, Aristoteles gemäß sei Gerechtigkeit durch häufig vollbrachte Handlungen zu erreichen, rekurriert Heidegger auf die aristotelische Unterscheidung von *techne* und *praxis*. Während es bei der *techne* auf das *telos* ankomme, stehe bei der *praxis* das Wie im Zentrum, also die Grundhaltung des Handelnden. Heidegger paraphrasiert Aristoteles folgendermaßen:

Als gehörige und gefasste *pragmata* werden die *pragmata* angesprochen, die ein *sophon* oder *dikaios* hätte tun können. Gehörig aber und *sophon*, ist nicht der, der (aus irgend-

²³ Zu diesem Thema vgl. auch Anna Pia Ruoppo, „L’attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un’etica“, in: *Essere e Tempo*, Genova 2011, 79–133.

²⁴ Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, 223.

²⁵ Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, 113.

²⁶ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von Mark Michalski (GA 18), Frankfurt am Main 2002, 182.

einem Zufall) das, was gehörig und gerecht ist, tut, sondern der, der die Sachlage besorgt, im selben *Wie* des Gerechten und Gefassten.²⁷

Interessant für unser Thema ist, wie Heidegger dieses *Wie* versteht. Heidegger unterstreicht, dass für die Praxis „nicht das Resultat, [...] sondern das Unterwegssein von einem Zustand zum anderen, die eigentümliche Unruhe, die mit dem *pathos* gegeben ist, charakteristisch ist“.²⁸ Dabei muss der Handelnde wissend, er muss aus einem wirklichen Entschlossenensein heraus handeln, und er muss „fest und nicht aus der Fassung zu bringen“ sein.²⁹ Heidegger betont, dass von besonderer Bedeutung für die Praxis die „Entschlossenheit“ (seine Übersetzung von *proairesis*) und die „Zuverlässigkeit“ (*bebaios*) sind. Daher kommt es, dass – Heideggers Sichtweise gemäß – mit der Gewöhnung, durch welche die Tugenden entstehen, nicht ein bloßes „Öfter-Durchmachen“³⁰ gemeint sein kann, sondern vielmehr eine „Wiederholung“³¹ von Handlungen, die in jedem Augenblick neu aus einem entsprechenden Entschluss hervorgehen. So Heidegger:

Bei der Handlung – im engeren Sinne gegenüber der *poiesis* – kommt es ihrem Sinne nach nicht darauf an, dass sie einfach abläuft, dass sich ein Resultat ergibt, sondern entscheidend ist die *proairesis*, die Art und Weise des Sichentschließens. Zur Handlung gehört, dass sie jeweils aus einem *Entschluss* entspringt. Die Handlung selbst hat ihr *telos* im *kairos*. Zur Handlung gehört also, dass sie gerade *durch die Überlegung hindurchgeht und als solche vollzogen wird*. [...] Bei der Einübung ist die Möglichkeit des Handelns ausgeschaltet, das Überlegen und Entschließen, das *Wie* des Handelns – gerade das, worauf es ankommt. Sich in die Möglichkeit des rechten Handelns bringen, kann also nicht heißen: eine Fertigkeit sich aneignen. Die Art und Weise der Gewöhnung bei der Handlung ist nicht Übung, sondern Wiederholung. Wiederholung besagt nicht: Ins-Spiel-Bringen einer festsitzenden Fertigkeit, sondern *ein in jedem Augenblick neu aus dem entsprechenden Entschluss heraus Handeln*.³²

Die Gerechtigkeit als Tugend ist also nicht eine Haltung, die – wie Luther Aristoteles verstanden wissen möchte – durch die „Routine“ häufig vollbrachter Handlungen erreicht wird, sondern hat den Charakter eines „Orientiert-seins in der Welt“, das Heidegger als ein „Sichfreihalten für die *mesotes*, für die Mitte“ bezeichnet.³³

Dabei versucht Heidegger auch hier unter dem Einfluss Luthers und dessen Kritik des Pharisäismus und der bloßen Normerfüllung der Juden zu zeigen, in welchem Sinne es bei Aristoteles „keine einmalige und absolute Norm gibt“.³⁴

²⁷ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 183.

²⁸ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 183.

²⁹ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 183.

³⁰ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 188.

³¹ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 189.

³² Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 189.

³³ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 190.

³⁴ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 186.

Aristoteles bezeichnet die *arete* als *mesotes*. Heidegger unterstreicht, wie dieser Grundbegriff durch Aristoteles „von der Medizin auf die Ethik übertragen“ worden ist und wie dabei die geometrische Bestimmung der Mitte als „das-gleich-weit-weg-Sein von den Enden“ verloren gegangen sei.³⁵ Sofern die Mitte zur Interpretation des Seins des Menschen genutzt wird, betrifft es nicht ein *pragma* an sich selbst, sondern es ist *pros emas* orientiert, es bezeichnet eine Weise des In-der-Welt-Seins als solches. Heidegger kommentiert dies folgendermaßen:

In diesem Sinne gibt es für das Sein des Menschen kein *meson* (keine Mitte), weil jedes Menschliche *meson pros emas* ist. *Für unser Sein, charakterisiert durch die Jeweiligkeit, lässt sich keine einmalige und absolute Norm geben.* Es kommt darauf an, das Sein des Menschen so auszubilden, dass es in die Eignung versetzt wird, die Mitte zu halten, das besagt aber nichts anderes als den Augenblick zu ergreifen.³⁶

Die Gerechtigkeit als Tugend entsteht also nicht durch ein bloßes Öfter-Durchmachen, sondern durch das Wiederholen der Entscheidung im jeweiligen Augenblick, wobei dieser Entscheidung weder Kriterium noch Norm vorgegeben werden können.

4. Die Ablehnung der Normativität und das eigentliche Ethos

Diese durch Luther bewirkte Ablehnung der Normativität bildet einen Leitfadens der Existentialanalytik, in der klar wird, dass die Erfüllung von Normen und Gesetzen für Heidegger nur in der uneigentlichen Dimension des Daseins geschieht.

In *Sein und Zeit* sieht Heidegger die Grundtendenz des Daseins als die Bewegtheit des Verfallens und beschreibt diese als ein „zunächst und zumeist bei der besorgten ‚Welt‘-Sein, das „meist den Charakter des Verlorenenseins in die Öffentlichkeit des Man“ hat.³⁷ Diese Tendenz, die er Diktatur der Öffentlichkeit nennt, und ihr Anspruch, jede Welt und Daseinsauslegung zu regeln und sich zu unterwerfen, bedeutet für das Dasein eine *Entlastung von jeder Verantwortung*, die Heidegger so schildert:

Das Man ist überall dabei, doch so, dass es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, dass man sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der dafür etwas einzusehen braucht. Das Man war es immer und doch kann gesagt werden, keiner ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des

³⁵ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 186.

³⁶ Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), 186.

³⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 182001, 175.

Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es. Das Man entlastet so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit.³⁸

Noch genauer beschreibt er „dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt“,³⁹ als eine stillschweigende Akzeptanz von in der Öffentlichkeit vorgegebenen Aufgaben und Regeln. So Heidegger:

Mit der Verlorenheit in das Man ist über das nächste faktische Seinkönnen des Daseins – die Aufgaben, Regeln, Maßstäbe, die Dringlichkeit und Reichweite des In-der-Welt-seins – je schon entschieden. Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen Wahl dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer „eigentlich“ wählt.⁴⁰

Heidegger beschreibt die Gegen-Bewegung, wodurch das Dasein aus der Verlorenheit in das Man zu ihm selbst zurückgeholt wird, als eine Bewegung, welche die Seinsart haben muss, durch deren Versäumnis das Dasein sich in der Uneigentlichkeit verloren hat. Wenn also die Uneigentlichkeit durch den Verzicht auf jede Wahl und jede Entscheidung und durch die Akzeptanz von vorgegebenen Regeln und Normen charakterisiert ist, muss sich das Sich-zurück-Holen aus dem Man als Nachholen des ausdrücklichen Wählens der Wahl und als Ablehnung jedes normativen Ansatzes vollziehen. Das geschieht in der Aufnahme des Rufes des Gewissens.

Heidegger gelangt zum existentialen Begriff des Gewissens durch die ontologische Umsetzung dessen, was für ihn durchgängig zu allen Gewissenserfahrungen gehört, d. h. das Phänomen des Schuldig-Seins. Dabei löst er die Idee der Schuld „von dem Bezug auf ein Sollen und Gesetz, wogegen sich verfehlend jemand Schuld auf sich lädt“,⁴¹ und bestimmt die formal existentielle Idee des Schuldigsein als das „nichtige Grundsein einer Nichtigkeit“. ⁴² Dieses Schuldigsein wird als „die ontologische Bedingung der Möglichkeit für das ‚moralisch‘ Gute und Böse“, das heißt „für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche Ausformungen“,⁴³ bezeichnet. Das Gewissen bringt das Dasein vor die Nichtigkeit, die zur Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens gehört. Es ruft das Dasein aus der Unheimlichkeit des verfallenden Man auf zu seinem Seinkönnen.

Heidegger beschreibt das Phänomen des Hörens auf die Stimme des Gewissens mit folgenden Worten:

³⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 127.

³⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 268.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 268.

⁴¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 283.

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 285.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 286.

Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt. Mit dieser Wahl ermöglicht sich das Dasein sein eigenstes Schuldigsein, das dem Man-selbst verschlossen bleibt. Die Verständigkeit des Man kennt Genügen und Ungenügen hinsichtlich der handlichen Regel und öffentlichen Norm. Verstöße dagegen verrechnet es und sucht Ausgleich. Vom eigensten Schuldigsein hat es sich fortgeschlichen, um desto lauter Fehler zu bereden. Im Anruf aber wird das Man-selbst auf das eigenste Schuldigsein des Selbst angerufen. Das Rufverstehen ist das Wählen – nicht des Gewissens, das als solches nicht gewählt werden kann. Gewählt wird das Gewissen-haben, als Freisein für das eigenste Schuldigsein. Anrufverstehen besagt: Gewissen-haben-wollen.⁴⁴

Dabei soll das Gewissen weder zum „Knecht des Pharisäismus“⁴⁵ noch zum Garant der korrekten „Normenerfüllung“⁴⁶ werden. Heidegger scheint sich dessen bewusst zu sein, dass dabei „ein ‚positiver‘ Gehalt im Gerufenen *aus der Erwartung einer jeweilig brauchbaren Angabe verfügbaren und berechenbarer sicherer Möglichkeiten des ‚Handelns‘* „vermisst wird.“⁴⁷ Er bemerkt aber, dass

diese Erwartung im Auslegungshorizont des verständigen Besorgens, der das Existieren des Daseins unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganzen zwingt, gründet“, und unterstreicht, dass „der Gewissensruf dergleichen ‚praktische‘ Anweisungen *nicht* gibt, *einzig deshalb*, weil er das Dasein zur Existenz, zum eigensten Selbstseinkönnen, aufruft. Mit den erwarteten, eindeutig verrechenbaren Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts Geringeres versagen als – die *Möglichkeit zu handeln*.“⁴⁸

In der Existenz liegt eine Tendenz zum Verfallen, die darin besteht, sich von jeder Verantwortung zu entlasten und vorgegebene Regeln und Aufgaben zu akzeptieren. Die Gegenteilstendenz ist die Entscheidung zum Entscheiden, das Gewissen-haben-Wollen, das nichts mit einer Normerfüllung zu tun hat. „Den Ruf eigentlich hören bedeutet“ für Heidegger, „sich in das faktische Handeln bringen“. ⁴⁹ Dieses Handeln hat keinen Bezug zu einer Norm oder zum Universalen.

Aus dem durch Luther geprägten Ansatz zur Formulierung der Existentialanalytik leuchtet somit ein, sowohl warum eine Ethik von Heidegger erwartet wurde, als auch warum ihm keine solche im echten Sinne möglich ist. Nichtsdestotrotz gibt es in *Sein und Zeit* ein ethisches Moment, das aber gerade nicht in eine formalisierte Ethik mündet. Es besteht in der durch die Assimilation von Luthers Konflikt von Sünde und Gnade hervorgegangenen Gegenüberstellung einer eigentlichen und einer uneigentlichen Dimension der Existenz. Die uneigentliche Dimension, die Dimension der *techne*, lebt, unfähig, Entscheidun-

⁴⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 288.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 291.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 293.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 294.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 294.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 294.

gen zu treffen, in einer standardisierten, mechanischen und hetero-determinierten Weise und erfüllt nur Normen und vorgegebene Aufgaben. Die eigentliche Dimension ist diejenige der *praxis*, die sich aus dem Verfallen wiederholt, jede Routine ablehnt, die Verantwortung der eigenen Endlichkeit auf sich nimmt und sich als einziges Maß für die eigene Eigentlichkeit entscheidet, sich zu entscheiden, ohne sich auf allgemeine Normen zu beziehen. Obwohl Heidegger beide Dimensionen als gleichberechtigt präsentiert und im Namen einer formalen Neutralität jegliche Bewertung ablehnt, steht jedoch außer Zweifel, dass für ihn die Entschlossenheit eine höhere Form der Existenz darstellt.

Die Spannung zwischen Verfallen und Neu-geboren-Werden sowie die Ablehnung jeder Normativität und jeder Möglichkeit einer Verallgemeinerung lassen die Möglichkeit und die Grenze einer Ethik in der Existentialanalytik sichtbar werden.

Die wohl als Aufforderung zu verstehende Frage „Wann schreiben Sie eine Ethik?“ kann Heidegger also auch nicht zuletzt deshalb nicht produktiv beantworten, weil er die im Rahmen seines existenzialanalytischen Ansatzes – auf der Basis der ihm zugrunde liegenden Modelle und Begrifflichkeiten – mögliche Ethik zum fraglichen Zeitpunkt bereits vorgelegt hat. In der Gegenüberstellung einer eigentlichen und einer uneigentlichen Form der Existenz formuliert Heidegger bereits in *Sein und Zeit* eine *Ethik der Entschlossenheit*, der er in ethischer Hinsicht offenbar nichts mehr hinzuzufügen hatte. Diese Sichtweise findet eine Bestätigung in Heideggers Behauptung: „[K]ünstlich dogmatisch beschnitten ist der thematische Gegenstand, wenn man sich ‚zunächst‘ auf ein ‚theoretisches Subjekt‘ beschränkt, um es dann ‚nach der praktischen Seite‘ in einer beigefügten ‚Ethik‘ zu ergänzen [...]“⁵⁰

⁵⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 316.