

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-93-113>

VOM „HÜTEN DER VERBORGENHEIT“ UND DER FRAGE NACH DER WÜRDE DES MENSCHEN. PHÄNOMENOLOGISCHE ZUGÄNGE ZU EINEM ETHISCHEN GRUNDBEGRIFF

JOHANNES VORLAUFER

PhD in Philosophy, Professor, Magister in Theology.
Fachhochschule FH Campus Wien, University of Applied Sciences.
1100 Wien, Austria.
E-mail: johannes.vorlaufer@gmail.com

ABOUT “GUARDING THE HIDDENNESS” AND
THE QUESTION OF THE DIGNITY OF THE HUMAN BEING.
PHENOMENOLOGICAL APPROACHES TO A BASIC ETHICAL CONCEPT

Against the background of worldwide, intentional or unintentional everyday violations of human dignity and the epochal need to experience oneself as a human being in one's specific way of being, this article attempts to pursue the question of human dignity and its concealment. On the one hand, it seeks to ask whether human dignity has become obsolete due to social and epochal developments and preconditions and whether it can only appear and be experienced as antiquated in the context of a technological language or an administered world. On the other hand, it asks whether ethical and anthropological thinking have not sufficiently experienced, thought, and conceptualized man. From the context of these perspectives that determine the question of dignity, Heidegger's article seeks to take up Heidegger's repeated search for an original ethics based on Heraclitus' fragment 119, and from this point of view to ask for a perhaps deeper and more adequate understanding of human dignity. At the centre of this is Heidegger's thesis that human dignity is based on the protection of the unhidden and, ever before, the hiddenness of all beings. Without wanting to ignore the difficulty and complexity of Heidegger's thinking, the author seeks to find access to this understanding of our dignity based on the experience of personal encounters.

Keywords: phenomenology, original ethics, concealment and non concealment, numerical thinking, thinking in values, nihilism, emancipation, dignity oblivion, function.

© JOHANNES VORLAUFER, 2022

О «ХРАНЕНИИ СОКРЫТОСТИ» И ВОПРОСЕ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОСНОВНОМУ ПОНЯТИЮ ЭТИКИ

ЙОХАННЕС ФОРЛОЙФЕР

Доктор философии, профессор, магистр теологии.

Венский кампус Высшей профессиональной школы, университет прикладных наук.
1100 Вена, Австрия.

E-mail: johannes.vorlaufer@gmail.com

На фоне очевидного и непреднамеренного насилия над человеческим достоинством по всему миру и эпохальной потребности обрести опыт самого себя как человека в его особом способе бытия, в этой статье предпринята попытка исследовать вопрос о человеческом достоинстве и его сокрытости. С одной стороны, в ней предпринимается попытка поставить вопрос о том, не устарело ли человеческое достоинство ввиду социальных и исторических изменений и предпосылок и может ли оно являться и пониматься только как нечто старомодное в контексте технического языка и администрируемого мира. С другой стороны, автор ставит вопрос, не само ли этическое и антропологическое мышление на протяжении своей долгой истории недостаточно понимало, продумывало и концептуализировало человека. В контексте этих перспектив, определяющих вопрос о человеческом достоинстве, статья, главным героем которой является Хайдеггер, стремится возобновить хайдеггеровский постоянный поиск изначальной этики, основанный на гераклитовском фрагменте 119, и с этой точки зрения поставить вопрос о, возможно, более глубоком и адекватном понимании человеческого достоинства. В центре этих размышлений находится тезис Хайдеггера о том, что человеческое достоинство основано на хранении несокрытого, и, более чем когда-либо прежде, хранении сокрытости всего сущего. Не стремясь проигнорировать трудность и сложность хайдеггеровского мышления, автор пытается отыскать доступ к этому пониманию нашего достоинства исходя из опыта личных взаимоотношений.

Ключевые слова: феноменология, изначальная этика, сокрытость и несокрытость, исчисляющее мышление, мышление в ценностях, нигилизм, эмансипация, забвение достоинства, функция.

„Im Zeitalter seines Zerfalls trägt die Erfahrung des Individuums von sich und dem, was ihm widerfährt, nochmals zu einer Erkenntnis bei, die von ihm bloß verdeckt war, solange es als herrschende Kategorie ungebrochen naiv sich auslegte.“ (Adorno, 1980, 16)

1. EINLEITUNG

Obwohl die Würde des Menschen seit Jahrzehnten etwa in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* als universal gültiges Paradigma vorausgesetzt und als Grundlage der Menschenrechte angesetzt wird, obwohl sie in manchen Verfassungen

demokratischer Staaten als Rechtsgrundlage definiert wird, obwohl sie seit Jahrhunderten in religiösen Texten und feierlichen Proklamationen oder Ethik-Codices gepriesen wird, kann, wer mit Empathie ausgestattet und durch Ideologien nicht allzu sehr verblendet ist, beobachten, dass und wie die Würde des Menschen auf vielerlei Weise verletzt wird und wohl auch heute noch der These Ulrike Meinhofs (1986) aus den 60er Jahren zustimmen, dass die Würde des Menschen keineswegs unantastbar ist. Im gegenwärtigen Kontext bedenkt etwa Peter Bieri in seinem 2013 in erster Auflage erschienenem Buch *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde* (2013) zwar weniger gesellschaftskritisch als Meinhof, aber sensibel für alltägliches verletzendes Handeln die Vulnerabilität unserer Würde und damit unserer Weise, als Menschen im Offenständigen unseres Anwesens selbständig zu leben. Die Lektüre macht deutlich, dass, so notwendig die Protestation gegen die Negation des Menschen und so fruchtbar das Sichtbarmachen von Verletzungen und Missachtung menschlicher Würde auch sein mögen, ihr positiver Grund, das Wesen des Menschen in seiner ihm eigenen Würde, ein bleibend fragwürdiger und je neu zu erfragender ist: Das Wissen um die Würde des Menschen erschließt sich nicht einfachhin einer Negation der Negation, es ist überhaupt kein Wissen, das wir einmal erlangen und besitzen könnten, sondern es bedarf eines je immer neuen Nachfragens nach uns selbst. Nur indem wir es immer neu erfragen, ist dieses Wissen ein Wissen um uns als geschichtliche Wesen, die bekanntlich nicht zweimal in den selben Fluss steigen können: Kaum dass wir meinen, uns erkannt zu haben, stellt dies Erkannte als neuer Horizont unseres Denkens uns selbst wieder neu in Frage — so dass wir uns letztlich als die erfahren, die nicht nur Fragen stellen, sondern solche sind, die als Menschen in ihrem Menschsein selbst in Frage gestellt sind. Die Frage, wer wir Menschen sind und was unsere Würde bestimmt, erschöpft sich daher nicht in einer noch so präzisen Definition, denn jede Definition enthält nicht nur Eingeschlossenes, vielmehr ist in ihr das von ihr und durch sie Ausgeschlossene lebendig — und dieses meldet sich immer wieder, etwa in den Grundbegriffen unseres Denkens.

So reflektiert etwa der 2017 herausgegebene Band *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz* (Brandhorst & Weber-Guskar, 2017) Menschenwürde in vielerlei Perspektiven, bleibt in seiner Weise zu denken aber doch abhängig von Begrifflichkeiten wie „Idee“, „Wert“ oder „Geltung“. Dies Vorausgesetzte lässt aber gerade als Unreflektiertes im Nicht seines Reflektiertseins die Frage nach dem Menschen in einer spezifischen und fragwürdigen Weise erneut erscheinen. Dieser Sammelband bestätigt, was Antje Kapust einige Jahre zuvor in ihrem Beitrag *Menschenwürde auf dem Prüfstand* in der *Philosophischen Rundschau* bemerkt hat. Sie äußert dort ihren Verdacht einer eigentümlichen Spannungslage: „Dem Begriff

[der Menschenwürde. — J. V.] eignet eine zentrale Relevanz, die mit seiner relativen Unbestimmtheit wenig kompatibel zu sein scheint“ (Kapust, 2007, 280). Dies wird für sie sichtbar an einer ungeheuren Produktivität der Definitionsvorschläge:

So wird Menschenwürde je nach Kontext als Fundierungsprinzip oder Gestaltungsauftrag, als Entwurfsvermögen oder als Formbestimmung, als Recht auf Rechte oder Recht auf Rechtfertigung, als Verbot der Demütigung oder der Instrumentalisierung, als Sinnspeicher oder als Vermächtniswert, als Sinngrund von Grundrechten oder als rechtliche Durchgangsnorm, als Konstitutionsprinzip oder als Versprechen auf Inklusion und Reziprozität betrachtet. (Kapust, 2007, 280)

Für manche Autoren ist Menschenwürde daher auch eine Art „Zauberwort“ (z. B. Schmidt-Jortzig, 2008) in den aktuellen öffentlichen Debatten, für Jürgen Habermas hingegen ein „Scharnier“, somit ein Schlüsselbegriff: „das begriffliche Scharnier, welches die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem positiven Recht und der demokratischen Rechtsetzung so zusammenfügt, dass aus deren Zusammenspiel unter entgegengerichteten historischen Umständen eine auf Menschenrechte begründete politische Ordnung hervorgehen konnte“ (Habermas, 2010, 347).

Damit werden aber die Notwendigkeit und der Ernst eines fragenden Nachdenkens über die Würde des Menschen sichtbar, soll die Grundlage unseres Zusammenlebens nicht in einem gedankenlosen Getriebe von Institutionen und Geschäftigkeit versinken.

Im Folgenden soll in fünf Zugängen der Versuch unternommen werden, diese immer wieder neu und anders sich zeigende und in ihrer Fragwürdigkeit sich zumal öffnende und verschließende vielgestaltige Grundfrage nach der Würde unseres Wesens zu erörtern und diese Frage in die anthropologische Grundfrage zurückzubinden. Insofern eine wie immer verstümmelte und verborgene ursprüngliche Erfahrungsdimension aufgewiesen werden möchte, verstehen sich diese Überlegungen als phänomenologische Versuche und Annäherungen.

Der entscheidende und bleibende Anstoß ist dabei eine Frage Martin Heideggers aus seinen unveröffentlichten Schriften: „Genügt es, für die Erhaltung der Menschenwürde einzutreten, ohne auf die Wesensherkunft dieser Würde und den aus ihr waltenden Bezug zum Menschenwesen sich einzulassen?“ (Heidegger, 1999, 260) Mit seiner Bemerkung im *Humanismusbrief*, dass die „eigentliche Würde“ noch nicht erfahren (Heidegger, 1976, 330) sei, wird die Radikalität seines Denkens sichtbar, das auf die Radix, die Verwurzelung unserer Existenz, abzielt. Wenngleich Heidegger auch nur vereinzelt in expliziter Weise den Würdebegriff verwendet, könnte er, so ein leitender Gedanke der folgenden Zeilen, für sein Denken und für das Gespräch mit anderen philosophischen Entwürfen dennoch nicht irrelevant sein. Und auch dies, dass

die Heidegger-Rezeption nur sehr spärlich Heideggers Begriff der Würde aufgreift (z.B. Bruns, 2013; Platte, 2008) bzw. auch umfassende und renommierte Heidegger-Handbücher wie etwa der *Grundriss* von Helmuth Vetter (2014) oder das *Handbuch* von Dieter Thomä (2013) diesen Begriff nur marginal bzw. indirekt erwähnen sollte nicht über seine mögliche zentrale Bedeutung hinwegtäuschen.

2. IST DIE REDE VON DER WÜRDE DES MENSCHEN ANTIQUIERT? ÜBER DIE EPOCHALE WÜRDEVERGESSENHEIT

Ende des 19. Jahrhunderts diagnostiziert Friedrich Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* den Verlust der menschlichen Würde, der sich mit dem Gefühl unseres Nichts verbindet:

Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin — er ist Tier geworden, Tier, ohne Gleichnis, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott („Kind Gottes“, „Gottmensch“) war [...] Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten — er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg — wohin? ins Nichts? ins „durchbohrende Gefühl seines Nichts“? (Nietzsche, 1980a, 893)

Wie die meisten Texte Nietzsches enthält auch dieser mehr Fragen als Antworten: Ist der Glaube an unsere Würde tatsächlich dahin? Ist nur der Glaube dahin, oder auch die Würde selbst? Oder ist vielleicht nur eine bestimmte Gestalt von Würde dahin, nämlich eine, die im Horizont eines Vulgärplatonismus und dem darin fundierten Wertedenken vorherrschend geworden ist? Eine Würde also, die in einer Hybris, genauer: in einer konstruierten Hierarchie gründet? Ist vielleicht sogar die hier angesprochene Erfahrung des Nichts emanzipierend und wegweisend, um eine andere Würde oder die Würde anders zu erfahren? Muss also nach uns selbst anders gefragt werden als wir es seit langem gewohnt sind?

Unter den unsere Epoche bestimmenden Bedingungen der menschlichen Existenz geht es somit nicht nur um mögliche Verletzungen unserer Menschenwürde, sondern darin verwoben zugleich um mehr: um einen möglichen Verlust unserer Menschenwürde überhaupt, d.h. um eine mögliche Radikalisierung unserer Selbstentfremdung, um den Verlust des Bezugs zu unserer Radix, zu unserem Grund und Boden, nicht zuletzt um den Verlust eines menschlichen Wohnens auf der Erde. Und auch darum, dass, wer wir Menschen sind oder sein können in einer Fraglosigkeit versinkt und von der vorherrschenden Vernunft nicht einmal mehr *als* Fraglosigkeit vernommen werden kann. In diesem Sinne geht es auch um eine Not in einer Notlosigkeit, die in der auf Funktionalität hin geordneten Totalität außerhalb des Horizonts

des Denkens einer eindimensionalen Gesellschaft liegt, wie sie etwa Herbert Marcuse heraufkommen sah. Theodor W. Adorno hat diese Tendenz noch schärfer als einen abstumpfenden Verdummungsprozess begriffen, welcher der Apologie der Gesellschaft dient und sich bis in die Vergnügungsindustrie hinein fortsetzt. So schreibt er etwa in der *Dialektik der Aufklärung*:

Vergnügen heißt allemal: nicht daran denken müssen, das Leiden vergessen, noch wo es gezeigt wird. Ohnmacht liegt ihm zugrunde. Es ist in der Tat Flucht, aber nicht, wie es behauptet, Flucht vor der schlechten Realität, sondern vor dem letzten Gedanken an Widerstand, den jene noch übriggelassen hat. Die Befreiung, die Amusement verspricht, ist die von Denken als von Negation. (Adorno & Horkheimer, 1981, 167)

Schon zuvor und nüchterner hat dies Max Horkheimer in seinem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* 1937 pointiert formuliert: „diese Welt ist nicht die ihre [d.i. der kritischen Subjekte. — J. V.], sondern die des Kapitals“ (Horkheimer, 1988, 181) — denn, wie es bei ihm in *Zum Begriff des Menschen* heißt: „das Ganze hat die Richtung verloren, in rastloser Bewegung dient es anstatt den Menschen sich selbst“ (Horkheimer, 1985d, 75 ff.). In seinem Aufsatz *Zum Begriff der Vernunft* verknüpft Horkheimer dann sein vernunftkritisches Denken mit einem an Kant orientierten ethikkritischen Denken: „Die Herstellung eines gesellschaftlichen Zustandes, in dem der eine dem anderen nicht zum Mittel wird, ist zugleich die Erfüllung des Begriffs der Vernunft, der in der Spaltung von objektiver Wahrheit und funktionellem Denken jetzt verloren zu gehen droht“ (Horkheimer, 1985c, 34).

Das hier als funktionelles Denken Bezeichnete, dass, wie Adorno bemerkte, „die Menschen mehr stets zu Funktionen herabgesetzt werden“ (Adorno, 2001, 12), ist für eine Frage nach der menschlichen Würde in der Tat von entscheidender Relevanz: Beschränkt sich der gesellschaftliche Selbstentwurf auf das Funktionieren von Systemen und Subsystemen, dann erscheint der Verlust der Würde nicht einmal als Verlust, vielmehr scheint Würde selbst zu einer antiquierten vergangenen Ideologie zu werden. Das Funktionieren des Ganzen unterstellt den Einzelnen in seiner Ohnmacht der Allmacht eines ihn Übergreifenden und fordert von ihm eine angepasste Weise seines Denkens und Seins. Die Informationstechnologien eines heraufziehenden digitalen Totalitarismus etwa und das ihnen entsprechende Vorverständnis von Sprache und Gespräch stimmen und bestimmen zunehmend unseren Weltaufenthalt und unser Selbstverständnis: Kybernetik als technisch-rechnendes Denken „entspricht der Bestimmung des Menschen als eines handelnd-gesellschaftlichen Wesens“ (Heidegger, 2007, 72), wie Heidegger in seinem Vortrag *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* formuliert. In seinem Spiegel-Gespräch 1966 fasst Heidegger seinen kri-

tischen Blick in dem Satz zusammen: „...die Entwurzelung des Menschen ist schon da. Wir haben nur noch rein technische Verhältnisse“ (Heidegger, 2000b, 670).

Günther Anders hat gesehen, wie unter dem Technologismus der Gegenwart menschliche Existenz in eine Antiquiertheit (vgl. Anders, 1988a; Anders, 1988b) seiner selbst versinkt, im Überfluss des Rationalen selbst als animal rationale überflüssig wird, dass und wie in der Weise, wie der Mensch mit Dingen umgeht, er auch mit sich selbst umgeht: „Die Menschheit, die die Welt als ‚Wegwerf-Welt‘ behandelt, behandelt auch sich selbst als ‚Wegwerf-Menschheit‘“ (Anders, 1988a, 40 ff.). Nicht nur in den geschriebenen Gesetzen herrscht eine Ethik eines schonungslosen Umgangs: „*Schonungslosigkeit ist für uns zum moralischen Gebot geworden*“ (Anders, 1988a, 40). Der in sich manifestierende Entzug menschlicher Würde in eine Antiquiertheit ist allerdings mehr und Anderes als ein subjektives Wollen des Menschen: Als epochaler Entzug ist er kein bloß persönlicher Makel, sondern eine Würdevergessenheit, die mit dem Entzug des Wesens des Menschen einhergeht. Würde wird nicht vergessen wie ein Ding, sondern ihre Vergessenheit bestimmt sich aus einem epochalen Geschick im Kontext einer Vorherrschaft einer bestimmten Welterfahrung und eines korrelierenden Weltumgangs.

Die Vergessenheit von Würde ist aber nicht nichts: Sie zeigt sich etwa in den Klaustrophobien einer verwalteten Welt oder in einer neurotischen Grundkonfiguration unserer modernen Städte, auf die Alexander Mitscherlich in *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden* schon vor einigen Jahrzehnten hingewiesen hat: „Alle Faszination geht vom Handeln, von unruhiger Geschäftigkeit aus; Bedenken, Zaudern ist derart verdächtig, daß schon aus dieser Reaktion allein geschlossen werden könnte, wie neurotisch-prekär die innere Situation der verschiedenen Gruppen von Stadtbewohnern ist“ (Mitscherlich, 1980, 47 ff.). Würde ist also nicht einfachhin „weg“, ihr Vergessensein kann als Fehlen, d.h. als Weise einer Privation erfahren werden, und dies meint: Das Fehlen selbst zeigt etwas, es verweist in ein Anderes. Wenn Adorno und Horkheimer von einer Sehnsucht nach dem ganz Anderen¹ gesprochen haben, so spiegelt die Unbestimmtheit dieses Anderen die Bestimmtheit, der wir ausgesetzt sind, die aber nicht durch eine positive dialektische Negation umgekehrt werden könnte — eine solch rechnende Negation wäre gerade Ausdruck und Erscheinung dessen, was die Vergessenheit von Würde trägt.

Würdevergessenheit als Ent-Zug der Erfahrung von Würde steht daher in einem „Zug“, der als Bezug unseres Wesens bestimmt werden kann. Um also unsere

¹ Vgl. dazu (Horkheimer, 1985a; Horkheimer, 1985b, 362): „Adorno und ich [...] sprachen von der ‚Sehnsucht nach dem Anderen‘. In der Kritischen Theorie wird das Absolute vorsichtig das ‚Andere‘ genannt“.

Würde sichtbar zu machen, bedarf es eines zureichenden Fragens nach uns selbst, wer wir Menschen eigentlich, d.h. aus unserem Grunde sind und sein könnten: Es bedarf einer Rückfrage nach unserem eigenen Vorverständnis. Eine solche Rückfrage fragt im Sinne einer freilegenden Dekonstruktion, die sich in ihrem Denken das zu Denkende möglichst unverstellt von sich selber her sich zeigen lassen will. In der Frage nach der Würde des Menschen geht es somit um uns selbst und nicht um etwas, das an uns haftet und verobjektiviert analysiert werden könnte. Ja, es geht überhaupt nicht um ein Was, sondern ein Wie, nämlich darum, wie wir als Existierende — genauer: als Ek-sistierende — unsere Existenz vollziehen. Denn das Was-sein des Menschen ist aufgehoben in seinem Wie-sein: Was und wer wir sind erfüllt sich in der Weise, wie wir sind. Die Frage nach einer Würde des Menschen ist also keine beliebige unter vielen anderen. Und Ethik nicht nur eine Perspektive, sondern eine Grunddimension menschlicher Existenz, insofern sie sich in ihr und durch sie begründet: Es geht nicht nur, um mit Adorno zu sprechen, um ein „richtiges Leben im falschen“ (Adorno, 1980, 43), sondern um den Ermöglichungsgrund, der ein richtiges Leben überhaupt ermöglichen könnte.

3. ZUR ÜBERLIEFERTEN ETHIK UND IHREM VORVERSTÄNDNIS

Die überlieferte ethische Reflexion ist in ihren unterschiedlichen Ausprägungen und kontroversen Ansätzen eine Reflexion auf ein uns eigentümliches Sollen, das mit unserer Existenz mitgegeben ist und in unterschiedlichen kulturellen und epochal bestimmten Moralien in Erscheinung tritt. Dass ein Sollen mit unserer Existenz mitgegeben ist und wir unter einem Anspruch stehen heißt aber noch nicht, dass diese Existenzweise zureichend bedacht wird. So bestimmt etwa ein Vulgärplatonismus bis in die Gegenwart unser Denken und formt es auf weite Strecken hin dualistisch. Die Trennung Sinnliches-Übersinnliches, Körper-Geist etc. ist ebenso präsent wie dies, dass diese Trennung nicht notwendig als solche erfahren oder gar adäquat begriffen werden muss. Und auch dort noch, wo die Ganzheit menschlicher Existenz Thema ist (so etwa in der Frage nach unserer Leiblichkeit) und man die cartesianisch verschärfte Dichotomie zu überwinden sucht, ist die intellektuelle Versuchung groß, ganzheitliche Erfahrung wieder in ein vorgegebenes, aber unangemessenes Denkschema zurückzubinden.

Die Momente eines additiven anthropologischen Entwurfs, der den Menschen als aus Teilen zusammengesetzt zu begreifen sucht, überspringt die entscheidende Frage nach der einigenden Einheit des Menschen, d.h. die nach der menschlichen Subjektivität, seinem spezifischen Selbstsein. Denn dieses Selbstsein, der Vollzug un-

serer Identität, ist ein Vollzug in Differenz: Ich bin der, der ich bin, indem ich ‚immer schon‘ in einem Bezug zur Welt und zu Menschen stehe, aber auch in einem Bezug zu mir selbst. Wobei Bezug nicht mit Beziehung verwechselt werden darf, denn Beziehungen eingehen kann ich nur dann, wenn eine apriorische Offenheit, und dies heißt Bezug, gegeben ist. Sichtbar wird dieser Bezug von Selbst- Welt- und Mitsein Anderer etwa daran, dass jeder „zur Welt gebracht“ wird, und dies nicht nur in einem biologischen Sinn: Wer ich bin ist mir selbst nur aus dem Bezug zu Anderen erfahrbar. Denn das Verhältnis Anderer zu uns ist uns ursprünglicher als etwa mein „Bewusstsein“ von mir: Andere haben sich auf mich hin überschritten, indem sie mir etwa einen Namen gegeben und mir so in ihrer Welt einen Raum der Gegenwart eröffnet haben. Menschliche Identität und Differenz sind deshalb nur aus ihrer Zusammengehörigkeit zu begreifen und durchzieht unsere Existenzweise des Sichgegebenseins so, dass die Gabe des Sichselbstgegebenseins nicht nur ein Bezug zu uns ist, sondern zugleich ein Entzug.

In Hinblick auf ethische Denkfiguren bedeutet die überlieferte Dichotomie, die die Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz, d.h. die Identität in der Differenz und die Differenz in der Identität, überspringt, dass über das Wesen des Menschen ein Sollen gelegt wird: Nicht die Möglichkeit als Grundkategorie menschlicher Existenz und der Anspruch unter dem wir stehen werden freigelegt, sondern eine Vorstellung wird über uns gelegt: eine standardisierende Norm bzw. Idee, der es sich zu unterwerfen gilt bzw. nach der wir uns als einer Richtschnur zu richten haben. Richtigkeit des Handelns ist daher als eingeschränktes Wahrheitsverständnis unter der Voraussetzung normierter Erkenntnis zu verstehen. Dies schließt nicht aus, dass eine sich an Normen orientierende Moral identitätsbildend sein kann oder aber dass diese als etwas uns Fremdes erfahren wird: Erinnerung sei hier etwa an die gegensätzliche Positionierung in der moralischen Frage einer Nächstenliebe bei Beispiel Sigmund Freud (1982, 238 ff.) und Erich Fromm (1989, 171). Jedenfalls wäre aber mit Adorno zu fragen, ob eine Normenethik mit ihrem implizit autoritären Grundzug in der Lage wäre, Schwitz zu verhindern².

Zur Frage der Normenethik antwortet Heidegger im *Humanismusbrief* auf die selbst gestellte Frage „Sollen wir nicht die bestehenden Bindungen [...] schonen und sichern?“ (Heidegger, 1976, 353) zwar mit einem „Gewiß“³. Doch diese bejahende Antwort ist kritisch zu sehen, denn das Emanzipatorische naht auch für ihn nicht aus

² Vgl. dazu den kleinen Sammelband mit wesentlichen Überlegungen Adornos zu dieser Frage: (Adorno, 1971).

³ (Heidegger, 1976, 353). Zur Kritik und Auseinandersetzung Heideggers mit der Ethik vgl. (Thurnher, 1991; Vetter, 1987; Wucherer-Huldenfeld, 2003).

Bindungen an Normen, Regeln oder Wertvorstellungen. Denn auch dort wo in der Tradition der Normenethik z.B. Humanität sichergestellt werden soll, geht es um eine Zurichtung des Menschen als eines Lebewesens, um eine Anthropotechnik, die sich der Frage nach dem Wesen des Menschen nicht aussetzen muss, weil sie schon eine Antwort voraussetzt und diese in einem Sollensanspruch normierend und standardisierend formuliert. Wenn Friedrich Nietzsche oder heute Peter Sloterdijk (2012) die Geschichte der Moral als eine Geschichte der Selbstverstümmelung des Menschen erzählen, so wird in dieser Darstellung entfaltet, was Heidegger in seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (1983b) aus ontologischer Perspektive mehr angedeutet als ausgeführt hat: die früh erfolgte Trennung von Sein und Sollen als ein entscheidendes Fundament der traditionellen Ethik.

4. RECHNENDES DENKEN IN WERTEN ALS EPOCHALES PARADIGMA

Karl Marx hat zwar den Vorrang des Tauschwertes gegenüber dem Gebrauchswert erkannt, dies, dass der Wert eines Dinges sich durch Geldbeziehungen errechnet. Dass damit auch eine Nähe und Ferne zu den Dingen impliziert ist, hat Marx als Nähe und Ferne nicht mehr explizit bedacht. Doch dieser ökonomische Umschlag findet inzwischen seine Fortsetzung i.S. einer Radikalisierung in der Erfahrung von Nähe und Ferne von Menschen und in menschlichen Beziehungen: Menschen werden als wertvoll, liebenswert etc. bewertet. Dass in diesem bewertenden Rechnen mit den Anderen der Einzelne allerdings nicht mehr zählt, hat Heidegger bereits 1927 in *Sein und Zeit* (Heidegger, 1977a, 167) bemerkt. Bewerten stimmt und bestimmt unser Denken auch dort noch, wo wir uns nicht seiner Begrifflichkeit bedienen. Wenn wir z.B. pessimistisch oder optimistisch ge- oder verstimmt sind, basieren diese Gestimmtheiten auf einem Rechnen, das unsere Weise in der Welt zu sein inzwischen trägt: Man rechnet mit bestimmten Trends, mit dem Tod, mit Gefühlen etc. Es scheint, als könnten wir unser Dasein in der Welt mit Anderen gar nicht mehr anders verstehen als in dieser auf eine vorstellende Sicherstellung hin orientierten Kalkulation. Die Kalkulierbarkeit unseres Daseins ist nicht nur die bewusste Entscheidung eines Einzelnen, sondern die paradigmatische Vorgabe, innerhalb derer wir vernehmen können, wie wir uns selbst gegeben sind, wie uns unser Leben eröffnet ist. Die Genese eines Denkens in Werten und seine vielfältige Verschlungenheit mit anderen Weisen der Offenbarkeit unserer selbst in der Welt überhaupt zu rekonstruieren hieße, die geschichtliche Epoche, in die wir eingeladen sind, in ihrer Geschichtlichkeit selbst zu verstehen, d.h. den geschichtlichen Entzug und Bezug zu jenem Horizont unseres Denkens, der uns unsere spezifische Weise des Vernehmens gewährt, selbst zu gewahren. Dies aber ist uns nur in Fragmenten gewährt.

In dem Maß als eine instrumentelle Vernunft und ein Bedürfnis Werte festzustellen sich zu einem rechnenden Weltverhalten verbinden, steht dieses auch in einer Relevanz zur Ethik. Heideggers Hinweis im *Humanismusbrief*, es gälte „einzusehen, dass eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‚Wert‘ das so Gewertete seiner Würde beraubt wird“ (Heidegger, 1976, 345) ist von entscheidender Bedeutung, denn, wie es an anderer Stelle in diesem Text heißt: „durch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen. [...] Es lässt das Seiende nicht: sein, sondern das Werten lässt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns — gelten“ (Heidegger, 1976, 345). Ein Denken in Werten ist ihm eine Erscheinungsform jenes Denkens, das Dinge nicht sein lassen kann, sondern gerade auch dann ein Rechnen ist, wenn es sich nicht als abschätzig, sondern wertschätzend i.S. von positiv wertend versteht. Werden wertende und normierende Ideen über das Gewertete gestellt, so wird dieses in seinem Sein übersprungen, genauer: negiert: Mit dem Sein ist es nichts. Heidegger ortet deshalb im Vulgärplatonismus und seiner Ethik die Grundlage für einen Nihilismus und entfaltet diese Kritik ausführlich in seinen Nietzsche-Vorlesungen. Einerseits heißt es dort: „Dann wäre das Denken in Werten der reine Nihilismus“ (Heidegger, 1977b, 259), andererseits wird hier Heideggers Verständnis der Auswirkungen auf die Erfahrung von Welt, Mitwelt und Umwelt sichtbar: „Die Erde selbst kann sich nur noch als der Gegenstand des Angriffes zeigen“ (Heidegger, 1977b, 259): In unserer alltäglichen Welt werden Mensch und Welt zum Material der Vernutzung. In einem Brief an Takehiko Kojima bündelt Heidegger seine Bedenken bezüglich der Vormacht einer rechnenden Rationalität, die er unter dem Begriff des Ge-Stells bedenkt in Hinblick auf die Frage nach dem Wesen des Menschen: „Dass sein Eigentümliches dem Menschen durch die Macht des Stellens verweigert ist, darin liegt die gefährlichste Bedrohung der Menschlichkeit des Menschen“ (Heidegger, 2006, 158). Eine Passage aus seinem *Gespräch mit Hebel* enthält einen Wink, worin diese Bedrohung des Menschlichen bestehen könnte, wenn dort als das entscheidend Fragwürdige genannt wird, „daß die berechenbare Natur als die vermeintlich wahre Welt alles Sinnen und Trachten des Menschen an sich reißt und zu einem bloß [sic!] rechnenden Denken verändert und verhärtet [sic!]“ (Heidegger, 1983a, 146). Hervorzuheben sind die Worte „bloß“ und „verhärtet“, denn einerseits wendet sich Heidegger nicht gegen ein rechnendes Denken, sondern gegen seine Verabsolutierung, und andererseits ist der Begriff Verhärtung bei Heidegger äußerst selten verwendet⁴ und könnte gerade deshalb auch wesentliche Motive seines Denkens freilegen. Zumal wäre von diesem Gedanken ausgehend ein konstruktives

⁴ Heidegger spricht von der Vereisung des Denkens, z.B. (Heidegger, 2020, 110).

posthumes Gespräch⁵ mit Adorno fundiert, denn in Zusammenhang mit der Frage nach der individuellen Ermöglichung von Auschwitz ist für Adorno die Überlegung zentral: „Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen mußte“ (Adorno, 1977, 687). Davon ausgehend deutet sich bei Adorno ein Denken des Zarten an als Ermöglichungsgrund humaner Beziehungen. Im Denkweg Heideggers wird ein vergleichbarer Gedanke sichtbar, wenn etwa in den posthum veröffentlichten *Schwarzen Heften* im Schönen ein zentraler Gedanke entfaltet wird (Heidegger, 2020, 180 ff.). Damit ist eine Suche nach einer anderen Ethik initiiert und der überlieferte Spruch Perianders μελέτα τὸ πᾶν — „Nimm in die Sorge das Ganze“⁶ enthüllt sich in neuer Radikalität — und mit ihm der Begriff der Sorge und Fürsorge (vgl. Heidegger, 1977a, 157–168, §26) im Denken des jungen Heidegger.

5. AUF DER SUCHE NACH EINER URSPRÜNGLICHEN ETHIK IM ANSCHLUSS AN HEIDEGGER

Ursprüngliche Ethik ist nicht gleichzusetzen mit dem Befolgen von Regeln, sondern ist ein Hören auf den Anspruch dessen, was ist. Eine Suche nach einer solchen, regionale Moralen fundierenden Ethik müsste also einerseits verschüttetes Denken freilegen, denn unter der Vorherrschaft eines rechnenden Denkens kann auch das unter dem Begriff der Ethik Gedachte nur in einer bestimmten Weise erscheinen, diese Suche müsste also ein möglicherweise vergessenes Ethos freilegen. Andererseits wären auch geschichtlich entstandene Bedingungen ethischen Denkens neu zu bedenken, v.a. die von der Antike geprägte Definition des Menschen als eines Lebewesens. Diese mag zwar nicht „falsch“ sein, ist aber unzureichend, wenn es darum gilt, den Menschen als Menschenwesen zu begreifen.

Im *Humanismusbrief* weist Heidegger auf diese ursprüngliche und grundlegende Bedeutung des Begriffs der Ethik hin, die sich bei Heraklit im Fragment 119 findet. Es heißt dort: ἡθος ἀνθρώπων δαίμων (Diels, 1959, B119) — „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (Un-geheuren)“ (Heidegger, 1976, 356). Heidegger übersetzt ἡθος wörtlich mit Aufenthaltsort⁷ und verknüpft

⁵ Mörchen hat in mehreren umfassenden Untersuchungen gezeigt, dass ein solch posthumes Gespräch sehr erhellend sein kann, z.B. (Mörchen, 1981; Mörchen, 1980).

⁶ Text und Übersetzung bei (Heidegger, 1961, 475; Heidegger & Fink, 1970, 261).

⁷ Dagegen lautet die verbreitete, auf die erste Auflage von Diels zurückgehende Übersetzung: „Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott“ (Diels, 1906, 78). Im Unterschied dazu wird dann in der 9. Auflage hingewiesen, dass δαίμων hier die Bedeutung „Geschick“ hat (Diels, 1959, 114).

dies mit seinem eigenen Denken, dem es um die abgründige Offenheit unseres eigenen Seins geht⁸. Ethik als Aufenthaltsort eines δαίμων, eines „Dämonischen“? An mehreren Stellen seines Gesamtwerkes sucht Heidegger dem Geheuren und Ungeheuren nachzugehen, v.a. in seiner Interpretation des Parmenides: „Das Ungeheure ist das, woraus alles Geheure aufgeht, worinnen alles Geheure, ohne es meist je zu ahnen, selbst hängt, wohin jedes Geheure zurückfällt“ (Heidegger, 1992, 151). Etwa im Kontext seiner Hölderlininterpretationen kehrt bei Heidegger der Gedanke in Gestalt des Heimischen und Unheimischen wieder, die so ineinander verwoben zusammengehören.

Das Geheure und das Ungeheure sind also nicht zwei Dinge, sondern im Geheuren selbst waltet das Andere, das Nicht des Geheuren. In Bezug auf unsere alltägliche Erfahrung könnten wir etwa sagen, dass im Gewöhnlichen ein Ungewöhnliches waltet, dem wir jedoch nur selten unsere Aufmerksamkeit schenken. So benützen wir etwa kommunizierend Sprache — was aber ein Wort in seiner Kostbarkeit ist, übersehen und überhören wir zumeist in unserer kommunizierenden Betriebsamkeit. Das Ungeheure ist zwar kein Objekt der Erkenntnis, aber es zeigt sich: etwa im Dass-sein unseres Daseins; im Erstaunlichen, dass überhaupt etwas ist; im Umgreifenden der Liebe, die die Liebenden Liebende sein lässt, oder aber im schlichten Blühen einer Blume.

So notiert Heidegger einen unscheinbaren Satz: „Nur selten blühen Rosen“ (Heidegger, 2005, 117). Warum sollen Rosen nur selten blühen, wo wir doch ständig blühende Rosen in jedem Supermarkt kaufen können und das Geschäftstreiben dafür sorgt, dass der Bestand blühender Rosen sichergestellt wird? Wenn uns jemand blühende Rosen schenkt, so mag in diesem Unmittelbaren ihr Blühen präsent sein, aber zumeist ist uns ihre abgrundtiefe Schönheit nur augenblicklich gegeben und die blühenden Blumen verwandeln sich jäh zurück in einen Gegenstand, z.B. in ein Geburtstagsgeschenk, einen Liebesbeweis, einen ästhetischen Genuss oder einfach in Pflanzen, die Wasser benötigen. Dennoch mag es sein, dass Welt sich jäh aus einer Gegenständlichkeit in eine abgründige Schönheit verwandelt hat: „Das Wesen des Einfachen und Selbstverständlichen ist es, daß es der eigentliche Ort für die Abgründigkeit der Welt ist“ (Heidegger, 1996, 50).

Es könnte nun sein, dass diese Umwandlung des Denkens, das darauf zielt, der Erfahrung von Verborgtheit und Entborgenheit nachzudenken, wie dies etwa Hans-

⁸ „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἠθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik“ (Heidegger, 1976, 356).

Georg Gadamer im Rekurs auf Heidegger in seinem Buch *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (2010) unternommen hat, uns ermöglicht, auch uns selbst in unserer abgründigen Würde angemessener zu verstehen.

6. VOM HÜTEN DER VERBORGENHEIT ALLES WESENS AUF DIESER ERDE:
EINE ANMERKUNG HEIDEGGERS, GELESEN ZWISCHEN KANT
UND ADORNO

In *Die Metaphysik der Sitten* sucht Kant im Kontext einer postulatorischen Ethik die Würde des Menschen aus seinem ihm eigenen Wert zu verstehen⁹:

Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann (*observantia aliis praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d.i. eines Werts, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Objekt der Wertschätzung (*aestimii*) ausgetauscht werden könnte. (Kant, 1968, A139)

Würde ist ihm ein Wert, der keinen Preis hat, also nicht aus dem Tauschgeschäft heraus errechnet werden kann, sondern etwas Singuläres, in der Subjektivität des Menschen Gründendes, den Menschen in seinem Wesen Bestimmendes. Würde ist und kann kein Objekt sein, daher auch kein Tauschobjekt: Der Selbstwert des Menschen kann nicht in allgemeinen Kategorien gefasst, nicht verrechnet werden, ja er entzieht sich seiner Verobjektivierung. Daher reichen auch keine ökonomischen Kategorien hin, den Menschen selbst, d.h. in seinem Selbstsein bzw. seiner Persönlichkeit zu fassen. Negativ formuliert kann daher gesagt werden: Der Mensch als Mensch hat also keinen Tauschwert ebenso wie er keinen Gebrauchswert hat. Jedes rechnende Bewerten, das den Anderen vorstellend vor sich hinstellt und einer objektiven Evaluierung unterstellt, kann am Anderen, d.h. seinem Gegenüber zwar ein Etwas feststellen und dieses auf seine Nützlichkeit, Verwertbarkeit etc. hin abschätzen, nicht aber ihn in seinem Selbstwert. Denn der Andere als er selbst kann zwar beim Namen gerufen, nicht aber begriffen werden durch Unterwerfung unter vorgestellte Vorstellungen. Denn diese Vorstellungen verstellen das einander Gegenübersein, den apriorischen Bezug zum Anderen und lassen diesen nur im Entzug seiner selbst anwesend sein: Nur wo der Andere um seiner selbst willen „geachtet“¹⁰ wird, ist sein Wert einer, der keinen Preis hat. Mag der Andere auch in dieser achtsamen Begegnung ein Mittel

⁹ Vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei Bruns (2009).

¹⁰ Kant gebraucht den Begriff der Achtung sehr sorgfältig, in ihm ist eine tiefgehende Sensibilität des Denkens angelegt. Die gegenwärtige Achtsamkeitsethik wendet sich zumeist gegen Kant, weil sie dies nicht beachtet, z.B. (Conradi, 2001).

zu einem Zweck sein, mag in diesem Sinne, was er tut, verobjektivierbar und bewertbar sein, er ist nicht ‚bloß‘ ein Mittel, sondern zugleich als Zweck ‚gebraucht‘, wie Kant etwas spröde anmerkt: „...der Mensch kann von keinem Menschen [...] bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit)...“ (Kant, 1968, A140). Kants Text und seine umfangreiche Wirkungsgeschichte mag auf den ersten Blick wie eine Antwort auf eine Frage erscheinen, doch er vertieft die Frage nach der menschlichen Würde. Denn menschliches Selbstsein und somit seine Würde der Selbständigkeit ist kein Gegenstandsbegriff, sondern spricht von einer Möglichkeit unseres Seins: Menschliche Würde ist nichts Vorhandenes, das empirisch erforscht werden könnte, nichts, was als Vorliegendes in seiner Positivität erfahren werden könnte. Eher schon könnte man die menschliche Würde aus einem negativen Denken heraus erfragen als das, worauf wir uns beziehen, was aber, wenn wir es fassen wollen, sich uns entzieht. Mit Kants Bestimmung der Würde wird erst recht fragwürdig, was jenes Selbstsein des Menschen meint, dessen Selbstzwecklichkeit Kant im Blick hat: Wer sind wir eigentlich und im Grunde? Was bestimmt unsere Identität? Und ist die Begrifflichkeit des Zweckes überhaupt geeignet, uns selbst zu erfragen?

So denkt Adorno, der in vielfacher Hinsicht an Kants Moralphilosophie anschließt (z.B. Adorno, 1996), in den *Minima Moralia* einen Schritt über Kant hinaus und sucht das Mittel-Zweck-Denken in ein Denken des Zweckfreien zu überwinden, indem er die Möglichkeit einer anderen Erfahrung andeutet:

Die praktischen Ordnungen des Lebens, die sich geben, als kämen sie den Menschen zugute, lassen in der Profitwirtschaft das Menschliche verkümmern, und je mehr sie sich ausbreiten, um so mehr schneiden sie alles Zarte ab. Denn Zartheit zwischen Menschen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen, das noch die Zweckverhafteten tröstlich streift. (Adorno, 1980, 45)

Das hier angesprochene tröstliche Streifen ist ein Berühren, ein *mente attingere*, kein Fassen, nicht einmal ein Begreifen. Im unfreien Ganzen gibt sich das Andere seiner selbst zu erfahren als Zartheit. Denn Zartheit hält nicht fest, begreift und ergreift nicht, hat nichts, sie lässt den Anderen ihn selbst sein. Waltet im Nichts des Nichthaftens in zweckfreien Beziehungen eine Fülle gegenwärtigen Anwesens und des Anwesens von Gegenwart? Wird vielleicht in solcher Erfahrung von Nichts¹¹ — die eine andere als die Nietzsches ist — eine neue Erfahrung von Würde vorbereitet?

In dem 1953 gehaltenen Vortrag *Wissenschaft und Besinnung* schreibt Heidegger in einem Nebensatz: Die Würde des menschlichen Wesens „beruht darin, die

¹¹ Zur Vielfalt der Erfahrung des Nichts vgl. (Welte, 1975).

Unverborgenheit und mit ihr je zuvor die Verborgenheit alles Wesens auf dieser Erde zu hüten“ (Heidegger, 2000a, 33). Dieser Satz spricht von einer Auszeichnung des Menschen, einer Möglichkeit, die uns mit unserer Existenz mitgegeben ist. Eigentümlich ist Heideggers Sprache: Die Würde beruht in unserem Hüten. Wie kann Würde ruhen? Und warum hüten wir? Was Kant sein das ganze Werk tragender Begriff des Achtens war, ist Heidegger das Hüten. Es mag als Radikalisierung des Kantschen Denkens verstanden werden, in dem zugleich andere Paradigmen versammelt sind, die sich nicht mehr vom eingeschränkten Subjektivitätsdenken der Neuzeit leiten lassen. Und dass die Würde ruht weist darauf hin, dass sie nicht als Bestand zu reflektieren ist, sondern jenseits eines an der Vorhandenheit orientierten Denkens. Doch das eigentlich Herausfordernde dieser kleinen Bemerkung Heideggers ist der Bezug auf Verborgenheit und Unverborgenheit. Unverborgenes zu hüten mag aus unserem Alltag heraus nachvollziehbar sein. Doch es heißt dort, den Begriff der „Sorge“ radikalierend: zuvor (!) die Verborgenheit (!) alles (!)¹² Wesens zu hüten. Es geht somit um eine Grundweise und einen Grundvollzug unseres Daseins, um unseren Bezug zur Offenheit des Offenbaren selbst.

Die — nicht nur „theoretische“ — Schwierigkeit, aber auch die besondere Relevanz des Gedankens wird sichtbar, wenn wir ihn auf personale Beziehungen übertragen: Den Anderen ihn selbst sein zu lassen in dem wer er ist (sein kann) ist uns nur möglich, insofern wir ihn in einer Verborgenheit seines Wesens lassen. Positiv formuliert: Je mehr wir einem Menschen persönlich und nicht nur in einer Funktion oder Rolle begegnen, ihn selber gegenwärtig, z.B. hörend präsent sein lassen, desto mehr ist der Andere kein bloß Anderer mehr, sondern eine solche Begegnung könnte Seltenes und Seltsames ermöglichen: dass wir einander die Abgründigkeit der Welt eröffnen. Demonstrieren könnte man dies vielleicht am Beispiel eines Gesprächs: Solange dieses nur im Austausch von Informationen besteht, ist der Andere in seiner jeweiligen Rolle festgestellt (z.B. als Auskunftsperson), und wir benutzen Begriffe und Vorstellungen, um dieses Gespräch zu strukturieren und zu konstruieren. Geht es in einem Gespräch aber um uns selbst, so geht es um die Eröffnung eines gemeinsamen Seins in der Welt, und das Wort, in dem ich mich selbst mitteile ist keine bloße Information, sondern Selbstmitteilung, Teilung unseres Weltbezugs. Das hier gesprochene Wort ist daher etwas Anderes als ein definierter Begriff, mag es einem Außenstehenden auch so scheinen. Und es mag vorkommen, dass in einem so gelingenden Gespräch sich uns die Worte sogar entziehen, weil das uns gemeinsam Ansprechende kein zu Fassendes ist. Und nur in einem solchen

¹² Zum Versuch, sich dem Gedanken, ‚alles Wesen‘ zu hüten zu nähern vgl. (Vorlaufer, 2019).

Gespräch ist auch ein Schweigen möglich als Raum der Fülle, während das Nichtsprechen in einem Informationsgespräch zumeist als pejoratives Nichts erfahren wird. Einander hören impliziert aber noch etwas Entscheidendes: Nur wenn ich das Verstandene des Gehörten in ein Nichtverstehen freigebe und nicht umgekehrt das Nichtverstandene dem Verstandenen subsumiere höre ich in menschlicher und nicht in technischer Weise. Denn im Nicht des Nichtverstandenen waltet eine Fülle des Zu-Sagenden, das, was unser Gespräch als gemeinsames bewegt, auf den Weg schickt.

Die Verborgenheit des Anderen zu hüten hieße dann, den Anderen nicht auf einen subjektiven Entwurf festzumachen, ihn nicht darauf zu reduzieren, was ich mir von ihm vorstelle, erwarte etc. Die Würde des Menschen wäre demnach nicht die Konstruktion eines ranghohen Lebewesens unter anderen Lebewesen, ein ideeller Entwurf eines Selbstbildes, sondern eine Auszeichnung, den Anderen ihn selber sein zu lassen, d.h. ihn freizugeben zu sich selbst. Können wir in diesem Sinne unsere Würde erfahren? Von der Würde des Anderen berührt, vielleicht sogar verwandelt werden? In unserer Lebenspraxis erfahren wir das Mit unseres Miteinanderseins (allzu) oft als Konkurrenz. Das Mit ist uns alltäglich zumeist ein Neben- oder ein Gegen-einander, dennoch aber in manchen privaten und professionellen Beziehungen auch ein Füreinander, d.h. eine Beziehung, in der der Andere nicht eine Dublette eines Ich, sondern ein Gegenüber ist. Im fundamentalontologischen Begriff der Fürsorge ist diese Weise eines Mitseins angesprochen. Ähnlich selten aber und nur augenblicklich wie das Blühen einer Blume ist uns die Erfahrung eines Durcheinander gewährt als eine Weise des Miteinanderseins, in der unser Selbstsein kein isoliertes Kampfsubjekt oder ein Ich-Punkt sein muss, sondern ein leeres Ich sein darf: ein Nichts, das alles ist. Martin Buber schreibt in *Ich und Du* von dem hier gemeinten Durcheinander als dem Ort der Erfahrung von Würde, wo wir nichts haben und in der Losgelassenheit der Vorstellungen von uns und dem Anderen ein Nichts-sein als Fülle eines Selbst-seins erfahren:

Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung. (Buber, 1983, 10 ff.)

Dieser Gedanke Bubers könnte als eine personale Transformation dessen gelesen werden, was Heidegger über das Hüten der Verborgenheit sagt und an zahlreichen Stellen seines Werkes in der Begrifflichkeit von Nähe und Ferne diskutiert (vgl. Vorlauffer, 2018). Die Möglichkeit, Verborgenheit ‚zuvor‘ zu hüten enthüllt sich darin

als das Vermögen menschlicher Begegnung, Andere zu sich selbst freizugeben, sie so „sein“ zu lassen¹³, dass sie ihr Sich-Gegebensein übernehmen und als sie selbst anwesend sein können.

7. SCHLUSSBETRACHTUNG: ZUR EMANZIPATORISCHEN ERFAHRUNG VON WÜRDE

Arno Gruen hat in *Der Wahnsinn der Normalität* (1987) aus psychiatrischer Erfahrung darauf hingewiesen, wie sehr Menschen dazu neigen, zugunsten der Macht ihr Selbstsein aufzugeben und sich stattdessen ein Image von sich und Anderen aufzubauen. Dass dies eine Unterwerfung unter ein Heteronomes ist, das zu keiner Autonomie, sehr wohl aber zu destruktivem Ressentiment führen kann, zeigen seine Analysen zur Machtpolitik mächtiger Männer (Gruen, 1987, 139 ff.). Die untersuchten Fallbeispiele seiner Bücher könnten auch gelesen werden als der — vergebliche — Versuch, verlorene Würde wieder zu erlangen, die Erfahrung eines Nichts an Würde durch Macht zu kompensieren, die eigentümliche Leere einer Würdevergessenheit aufzufüllen. Umgekehrt kann im Licht solcher Verstrickungen die Notwendigkeit einer Emanzipation i.S. einer Befreiung von falschen Vorstellungen eines Selbstseins gesehen werden.

Dies entspricht einer Einsicht Nietzsches aus seinen nachgelassenen Fragmenten: „Ich wollte, man fienge damit an, sich selbst zu achten: Alles Andere folgt daraus“ (Nietzsche, 1980b, 387). Achtsamkeit wäre dann mehr und etwas Anderes als ein Postulat im Kontext eines neuzeitlichen Subjektivitätsdenkens, sie wäre für die Erfahrung menschlicher Würde von entscheidender Relevanz, denn sie zielt auf den abgründigen Grund unserer Existenz als Menschen, auf das Da unseres Da-seins, d.h. auf die Verborgenheit unserer selbst als Quelle unserer Unverborgenheit. Liest man diesen Gedanken Nietzsches aus der Perspektive der Geschichte ethischen Denkens, so zeigt er in die Notwendigkeit, den Menschen als Menschenwesen zu denken und zu erfahren und nicht nur als (vernünftiges) Lebewesen.

Somit kreisen die fünf vorangegangenen Zugänge zum Begriff der Menschenwürde, gerade indem jeder das Selbe sagen will, um das Selbe: Erst dann, wenn wir uns einst als Menschenwesen begreifen sollten und anfangen, die Verborgenheit allen Wesens zu hüten, könnten wir Menschen auch anfangen, uns in unserer spezifischen Würde zu erfahren und zu begegnen.

¹³ Zum fundamentalontologischen Verständnis des Sein-Lassens als Vorentwurf eines Denkens der Gelassenheit vgl. u.a. (Vorlaufer, 1994).

REFERENCES

- Adorno, Th. W. (1971). *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker (1959–1969)* (G. Kadelbach, Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1977). Erziehung nach Auschwitz. In *Gesammelte Schriften 10/2. Kulturkritik und Gesellschaft II* (674–690). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1980). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (GS 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (1996). Probleme der Moralphilosophie. In T. Schröder (Ed.), *Nachgelassene Schriften Abteilung IV. Bd. 10* (7–318). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2001). Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. In R. Tiedemann (Ed.), *Nachgelassene Schriften Abteilung IV. Bd. 13* (7–491). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Th. W., & Horkheimer, M. (1981). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (GS 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anders, G. (1988a). *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1988b). *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Brandhorst, M., & Weber-Guskar, E. (2017). *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bruns, O. (2009). „Was heißt Menschenwürde?“ In W. Meints, M. Daxner & G. Kraiker (Eds.), *Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit* (323–339). Bielefeld: transcript.
- Bruns, O. (2013). „Die eigentliche Würde des Menschen ist noch nicht erfahren.“ Heideggers Kritik an der Kantischen Würdekonzepktion. In P. Sörensen & N. Münch (Eds.), *Politische Theorie und das Denken Heideggers* (105–129). Bielefeld: transcript.
- Buber, M. (1983). *Ich und Du*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Conradi, E. (2001). *Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*. Frankfurt am Main: Campus.
- Diels, H. (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech.-dt. Bd. 1* (2nd ed.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Diels, H. (1959). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech.-dt. Bd. 3* (9th ed.) (W. Kranz, Ed.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Freud, S. (1982). *Das Unbehagen an der Kultur* (SA 9). Frankfurt am Main: Fischer.
- Fromm, E. (1989). *Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung* (GA 8). München: Deutsche Taschenbuch Verlag.
- Gadamer, H.-G. (2010). *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gruen, A. (1987). *Der Wahnsinn der Normalität. Realismus als Krankheit: eine grundlegende Theorie zur menschlichen Destruktivität*. Stuttgart: Kösel.
- Habermas, J. (2010). Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3, 343–357.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche. Bd 1* (3rd ed.). Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1976). *Brief über den Humanismus* (GA 9). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). *Nietzsches Wort „Gott ist tot“* (GA 5). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983a). *Hebel — der Hausfreund* (GA 13). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1983b). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides* (2nd ed.) (GA 54). Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (GA 27). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a). *Die Frage nach der Technik* (GA 7). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Über den Anfang* (GA 70). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Brief an Takehiko Kojima* (GA 11). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (GA 14). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2020). *Vigiliae und Notturmo. Schwarze Hefte 1952/53 — 1957* (GA 100). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M., & Fink, E. (1970). *Heraklit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Horkheimer, M. (1985a). Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gumnior. In G. Schmid Noerr (Ed.), *Gesammelte Schriften 7. Vorträge und Aufzeichnungen (1949–1973)* (385–404). Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. (1985b). Die verwaltete Welt kennt keine Liebe. Gespräch mit Janko Musulin. In G. Schmid Noerr (Ed.), *Gesammelte Schriften 7. Vorträge und Aufzeichnungen (1949–1973)* (358–362). Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. (1985c). Zum Begriff der Vernunft. In G. Schmid Noerr (Ed.), *Gesammelte Schriften 7. Vorträge und Aufzeichnungen (1949–1973)* (22–35). Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. (1985d). Zum Begriff des Menschen. In G. Schmid Noerr (Ed.), *Gesammelte Schriften 7. Vorträge und Aufzeichnungen (1949–1973)* (55–80). Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. (1988). Traditionelle und kritische Theorie. In A. Schmidt (Ed.), *Gesammelte Schriften 4 (1936–1941)* (162–225). Frankfurt am Main: Fischer.
- Kant, I. (1968). Die Metaphysik der Sitten. In W. Weischedel (Ed.), *Werke 8. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (303–634). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kapust, A. (2007). Menschenwürde auf dem Prüfstand. *Philosophische Rundschau*, 54, 279–307.
- Meinhof, U. (1986). *Die Würde des Menschen ist antastbar. Aufsätze und Polemiken*. Berlin: Wagenbach.
- Mitscherlich, A. (1980). *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden* (15th ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mörchen, H. (1980). *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Mörchen, H. (1981). *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Nietzsche, F. (1980a). *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (KSA 5). München: Deutsche Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, F. (1980b). *Nachgelassene Fragmente* (KSA 13). München: Deutsche Taschenbuch Verlag.
- Platte, T. (2008). *Die Konstellation des Übergangs. Technik und Würde bei Heidegger*. Berlin: Duncker & Humboldt.
- Schmidt-Jortzig, E. (2008). „Menschenwürde“ als Zauberwort der öffentlichen Debatte. Demokratische Meinungsbildung in hoch komplexen Problemfeldern. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 52, 50–56.
- Sloterdijk, P. (2012). *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomä, D. (Ed.) (2013). *Heidegger-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung* (2nd ed.) Stuttgart: J. B. Metzler.

- Thurnher, R. (1991). Heideggers Denken als „Fundamentelethik“? In R. Margreiter & K. Leidlmair (Eds.), *Heidegger. Technik — Ethik — Politik* (133–141). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Vetter, H. (1987). Heidegger und die Ethik. Materialien zur Klärung einiger möglicher Missverständnisse. In H. Vetter (Ed.), *Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie. FS für Johann Mader zum 60. Geburtstag* (161–174). Wien: WUV.
- Vetter, H. (2014). *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg: Meiner.
- Vorlaufer, J. (1994). *Das Sein-lassen als Grundvollzug des Daseins. Eine Annäherung an Heideggers Begriff der Gelassenheit*. Wien: Passagen.
- Vorlaufer, J. (2018). „Der Weg zum Nahen ist der weiteste und darum schwerste ...“ Ein Versuch einer Annäherung an das Denken und die Erfahrung von Nähe bei Martin Heidegger. *Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung*, 34, 28–44.
- Vorlaufer, J. (2019). „Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste“. Marginalien zu Heideggers Frage einer „ursprünglichen“ Ethik. *Daseinsanalyse. Jahrbuch für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung*, 35, 37–56.
- Welte, B. (1975). Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts. In A. Schwan (Ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus. FS f. W. Weischedel zum 70. Geburtstag* (26–33). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (2003). Das ursprünglich Ethische im Ansatz von Heideggers „Sein und Zeit“. In R. Esterbauer (Ed.), *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen* (217–237). Würzburg: Wilhelm Fink Verlag.