

Nebojša Grubor

HEIDEGGERS POSTHUMANISMUS

Die Frage nach dem Wesen des Menschen in Heideggers Marburger Vorlesungen im Umkreis vom „Sein und Zeit“¹

ZUSAMMENFASSUNG: Heideggers Posthumanismus sollte als Heideggers positive Lehre vom Wesen des Menschen verstanden sein. Als Stützpunkt von Heideggers Lehre vom Menschenwesen sollte Heideggers Marburger Vorlesungen: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927) und Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928) dienen. Die intentionale Transzendenz als Wesensverfassung des Menschen sollte in ihren zwei Wesenszügen gezeigt werden. Diese zwei Wesenszüge der Transzendenz sind: ihre Radikalität und ihre Transversalität. Und mit diesen Wesenszügen verbundene generelle, umgreifende und entscheidende Wesensbestimmung des Menschen ist die Exzentrizität des menschlichen Selbstverhalten und der Selbstbestimmung.

SCHLÜSSELWÖRTER: Posthumanismus, Transzendenz, Radikalität, Transversalität, Exzentrizität, Heidegger

I. Heideggers Posthumanismus: Die Transzendenz als Wesensverfassung des Menschen

Heideggers Posthumanismus sollte als Heideggers positive Lehre vom Wesen des Menschen verstanden sein. Als Stützpunkt von Heideggers Lehre vom Menschenwesen sollte Heideggers Marburger Vorlesungen: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927) und Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928)* dienen. Es ist relativ ungewöhnlich über Heideggers Humanismus oder Posthumanismus zu sprechen. Es ist selbstverständlicher über Heideggers Kritik des Humanismus oder

1 Ovaj rad je pisan u okviru projekta Instituta za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu pod nazivom „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“ (Ev. br. 179041), koji finansira Ministarstvo za nauku republike Srbije.

sogar vom Heideggers Antihumanismus zu reden². Heideggers Kritik vom Humanismus besteht in der Kritik des Humanismus als der metaphysischen Bestimmung des Menschenwesens als *animal rationale*. Das Grundproblem der metaphysischen Bestimmung des Menschenwesens besteht in seinem Anthropozentrismus und zwar nicht in dem Anthropozentrismus als solchem, sondern in einigen Versäumnissen, die mit dieser Bestimmung zusammenfallen. Nach Heideggers Sicht wäre nämlich die ganze Philosophie von ihrem Anfang an anthropozentrisch. „Alle Philosophie“ sagt Heidegger „wie immer sie das „Subjekt“ auffaßt und ins Zentrum der philosophischen Untersuchung stellt, rekurriert bei der Aufklärung der ontologischen Grundphänomene auf Seele, Geist, Bewußtsein, Subjekt, Ich. Die antike sowohl wie die mittelalterliche Ontologie sind nicht, wie die gewöhnliche Unkenntnis meint, eine rein objektive Ontologie mit Ausschaltung des Bewußtseins, sondern das Eigentümliche ist gerade, daß das Bewußtsein und Ich im selben Sinne seiend wie das Objektive als seiend genommen wird ... Der Rückgang auf das Ich, auf die Seele, auf das Bewußtsein, auf den Geist und auf das Dasein ist aus bestimmten sachlichen Gründen notwendig“³. Und weiter „Die neuere Philosophie vollzog eine totale Umwendung des philosophischen Fragens und ging vom Subjekt, vom Ich aus. Man wird vermuten und erwarten, daß entsprechend dieser grundsätzlichen Umwendung des Fragens auf das Ich das jetzt, im Zentrum stehende Seiende in seiner spezifischen Seinsart maßgebend wurde. Man wird erwarten, daß jetzt die Ontologie als exemplarisches Seiendes das Subjekt nimmt und den Begriff des Seins im Hinblick auf die Seinsart des Subjekts interpretiert, – daß nunmehr die *Seinsweise* des Subjekts ontologisches Problem wird. Aber gerade das ist nicht der Fall“⁴.

Mit anderen Worten stellt die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Husserl die Struktur des menschlichen Seienden ins Zentrum der Philosophie, obwohl die moderne Philosophie mit zwei Mißdeutungen belastet ist. Die erste Mißdeutung ist die Überzeugung dass dieses Seiende, welches wir selbst sind, eine ausgezeichnete Beziehung zu sich selbst hat, dass es sich selbst besser als alle andere Seienden kennt. Heidegger geht von einer anderen Position aus, die wir in der Terminologie von *Sein und Zeit* charakterisieren könnten und zwar mit den Worten ontisch/ontologisch. Das Seiende, welches wir selbst sind, das Dasein, der Mensch, ist im

2 Vgl. Mende 2003, 252; Schon Heideggers *Brief über Humanismus* gibt nämlich ein viel differenziertes Bild über den Begriff „Humanismus“: „„Humanismus“ bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen „Humanismus“ seltsamer Art. Das Wort ergibt einen Titel, der ein „locus a non lucendo“ ist“ (Heidegger 1976, 345).

3 Heidegger 1987, 103-104

4 Heidegger 1987, 174

Verhältnis zu sich selbst das ontisch nächste, aber ontologisch nicht nur fern sondern am fernsten⁵. Obwohl wir selbst sozusagen unmittelbar uns selbst gegeben sind, sind wir im Hinblick auf unser Sein am weitesten entfernt. In seinem *Brief über den Humanismus* sagt Heidegger auch „Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten“⁶. Unsere ontologischen Begriffe sind sogar besser geeignet für das Verständnis des Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden, als für die Seinsbestimmtheit des Daseins.

Und darum folgt auch die zweite generelle Mißdeutung der modernen Philosophie. Sie fragt nicht nach der spezifischen Seinsweise des Seienden welches wir selbst sind. Heidegger fragt, im Ausgang von Descartes und Kant, wie man die Differenzierung von *res cogitans* und *res extensa* verstehen sollte, wenn beide mit diesen Begriffen bezeichneten Seiende, nur eine Art *res* sind. Die Differenz besteht nur in der *essentia* nicht in der *existentia* von *res extensa* und *res cogitans*. Für Heidegger ist die entscheidende Frage: wie die Seinsweise des Seienden im Sinne von *res cogitans*, Ich, Subjekt, Seele, Geist, Bewußtsein, Dasein, Mensch ist? Heidegger wollte die Antwort auf diese Frage im Ausgang vom Begriff der Intentionalität finden.

Für Heidegger hatte Franz Brentano das Phänomen der Intentionalität entdeckt. Brentano hatte in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) mit dem Terminus ‚Intentionalität‘ die Struktur psychischen Lebens überhaupt bezeichnet und erkannte im Phänomen der Intentionalität die Struktur, die die eigentliche Natur eines psychischen Phänomens ausmacht. Das Psychische ist gerade das Psychische, weil es intentional strukturiert ist; die *Intentio* bedeutet dem Wortsinne nach: *Sich-richten-auf*. Die Intentionalität bezeichnet ein ‚Sich-richten-auf-Etwas‘ und die Struktur eines Verhaltens als Verhaltens zu.

In Heideggers Marburger Vorlesungen *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* aus dem Jahre 1925 haben wir eine vertiefende Erklärung des Begriffs der Intentionalität in zwei bzw. drei verschiedenen Momenten: Eine Seite der Intentionalität ist bestimmt durch die *Intentio*, das Moment des Richtens-auf ... wie z.B. Denken an ..., Vorstellen von ... usw. Auf der anderen Seite ist das *Intentum*, das Worauf des Sich-richten-auf ..., das Vorgestellte, das Woran wir denken usw. Heidegger stellt aber die Frage, worin überhaupt die Natur von dem *Intentum* besteht. Heideggers These lautet: Das *echte Intentum* oder das *Intendiertsein* ist nicht primär das Seiende als (einzelnes) Ding, sondern *das Worauf des Verhaltens, die vorgängige Zugangsweise, die Weise der Entdeckung des Seienden*. Dieses primäre Worauf des Verhaltens ist gerade die Weise, wie das Seiende gegeben ist. So muss man auf der Seite des *Intentums* zwei Momente differenzieren: Ein Moment ist das Seiende selbst, z. B. der Stuhl oder das Fenster. Das zweite und das entscheidende

5 Heidegger 2001, 15

6 Heidegger 1976, 331

Moment ist die Gegebenheits-, Zugangs- oder Entdeckungsweise des Seienden und im Beispiel der einfachen Wahrnehmung heißt es z. B. das Naturding, das Umweltding oder die Dinglichkeit⁷.

Es sollte auch betont werden, dass mit der Gegebenheitsweise des Seienden auch und zugleich eine Selbstentdecktheit von uns selbst gegeben ist. Die Tatsache, dass wir immer-schon-vorweg sein-bei einem Seiendem sind und dass wir es in seinem Wie verstehen, heißt, dass wir selbst mit diesem Wie selbstgegeben sind – dieses Wie im eigentlichen Sinne Wie unseres Daseins ist. Daran, dass wir selbst schon vor und bei Seiendem sind, kann man die Struktur des Seins des Daseins bzw. die Sorge erkennen. Die Sorge ist nichts anderes als eine einfache Einheit der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Weisen, wie wir uns selbst gegeben sind und wie uns das Seiende im Ganzen gegeben ist. Die Sorge ist der andere Name für das Phänomen der Intentionalität.

In Heideggers Marburger Vorlesungen *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) haben wir eine Erklärung des Phänomens der Intentionalität durch die Überwindung der Subjekt-Objekt-Beziehung. Die Struktur des Phänomens der Intentionalität sollte durch die Destruktion der gefährlichsten und hartnäckigsten Vorurteile gewinnen, die der natürlichen Auffassung und Deutung der Dinge durch alltägliche Verständigkeit des Daseins entspringen. Diese Vorurteile sind gerade am wenigsten merklich und am schwersten zurückzuweisen. Diese zwei natürliche und hartnäckige Mißdeutungen, zwei Fehlinterpretationen sind: Die verkehrte Objektivierung und die verkehrte Subjektivierung der Intentionalität.

Die erste Mißdeutung der Intentionalität ist die verkehrte Objektivierung. Die Beziehung der Wahrnehmung ist eine vorhandene Beziehung zwischen zwei Vorhandenen. Nehmen wir das ein Beziehungsglied weg, etwa das Subjekt, dann ist auch die Beziehung selbst nicht mehr vorhanden. Wenn wir das andere Beziehungsglied, das Objekt, das vorhandene Fenster oder den Stuhl, verschwinden lassen, dann verschwindet damit auch die Beziehung zwischen uns und dem vorhandenen Objekt: „Die intentionale Beziehung kann, so scheint es, nur vorhanden sein als Beziehung, wenn beide Beziehungsglieder vorhanden sind, und die Beziehung besteht nur solange, als diese Beziehungsglieder vorhanden sind ... Das scheint alles selbstverständlich“⁸. Die Intentionalität ist nicht eine vorhandene Beziehung zwischen zwei Vorhandenem, Subjekt und Objekt, sondern eine Struktur, die den Verhältnischarakter des Daseins bzw. des Menschen als solchen ausmacht.

Die zweite Mißdeutung der Intentionalität ist die verkehrte Subjektivierung: „Die intentionale Struktur der Verhaltungen“ sagt Heidegger „ist nicht etwas, was dem sogenannten Subjekt immanent ist und allererst Transzendenz bedürfte, sondern die intentionale Verfassung der Verhaltungen des Daseins ist die *ontologische*

7 Heidegger 1988, 48-52

8 Heidegger 1987, 83

Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz. Transzendenz, transzendieren, gehört zum Wesen des Seienden, das (auf ihr als Grund) als intentionale existiert⁹. Und Heideggers These lautet: Die Intentionalität ist die ratio cognoscendi der Transzendenz – Die Transzendenz ist die ratio essendi der Intentionalität¹⁰.

In Heideggers Marburger Vorlesungen *Die metaphysischen Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928) finden wir jetzt die Erklärung des Begriffs der Transzendenz im Hinblick auf der Subjekt-Objekt-Beziehung. Nämlich „Das Transzendenzproblem überhaupt ist nicht identisch mit dem Problem der Intentionalität. Diese ist als ontische Transzendenz selbst nur möglich auf dem Grunde der ursprünglichen Transzendenz: dem *In-der-Welt-sein*. Diese Urtranszendenz ermöglicht jegliches intentionale Verhältnis zu Seiendem“¹¹. Nach Heideggers Sicht ist die Transzendenz erstens: Die ursprüngliche Verfassung der Subjektivität des Subjekts: Subjektsein heißt Transzendieren. Zweitens die Transzendenz besagt nicht das Überschreiten einer Schranke, die zunächst das Subjekt in einem Innenraum einsperrte. Drittens, Wohin das Subjekt als Subjekt transzendiert ist nicht das Objekt, sondern die Welt. Und viertens die Grundverfassung des Daseins macht *In-der-Welt-sein* aus¹².

Das Dasein, das als *In-der-Welt-sein* existiert, ist immer schon draußen beim Seienden. Und einen ähnlichen Satz finden wir auch zwanzig Jahre später in Heideggers *Humanismusbrief* aus dem Jahre 1946: „Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein „Subjekt“, sei diese als „Ich“ oder als „Wir“ gemeint. Er ist auch nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so daß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das „Zwischen“ lichtet, innerhalb dessen „Beziehung“ vom Subjekt zum Objekt „sein“ kann. Der Satz: das Wesen des Menschen beruht auf dem *In-der-Welt-sein* ...“¹³.

II. Die Werheit des Menschen: die Radikalität, die Transversalität und die Exzentrizität der Transzendenz

Aufgrund so verstandenen Phänomenen der Intentionalität und Transzendenz die die Wissensverfassungen des Menschen bilden, finden wir jetzt in der Vorlesungen *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) Heideggers zentrale und

9 Heidegger 1987, 91

10 Heidegger 1987, 91

11 Heidegger 1990, 170

12 Heidegger 1990, 211, 212

13 Heidegger 1976, 350

entscheidende Fragestellung vom Wesen des Menschen: „Schon die rohe Betrachtung zeigt: Das Seiende, das wir selbst sind, kann als solche mit der Frage, *was* ist das? überhaupt nicht *befragt* werden. Zu diesem Seienden gewinnen wir nur Zugang, wenn wir fragen: *wer* ist es? Das Dasein ist nicht durch Washeit, sondern – wenn wir den Ausdruck bilden dürfen – durch *Werheit* konstituiert. Die Antwort gibt nicht eine Sache, sondern Ich, Du, Wir. Aber wir fragen doch andererseits: *Was* ist dieses *Wer* und diese Werheit des Daseins, – was ist das Wer im Unterschied von dem vorgenannten Was im engeren Sinne der Sachheit des Vorhandenen? Zweifellos fragen wir so. Aber darin bekundet sich nur, daß dieses Was, mit dem wir auch nach dem Wesen des Wer fragen, offenbar sich nicht mit dem Was im Sinne der Washeit decken kann. Mit anderen Worten, der Grundbegriff der *essentia*, der Washeit, wird angesichts des Seienden, das wir Dasein nennen, erst recht problematisch. Die unzureichende Fundierung der These als einer universal-ontologischen wird sichtbar. Soll sie überhaupt eine ontologische Bedeutung haben, dann bedarf sie *Einschränkung* und *Modifikation*. Es muß positiv gezeigt werden, in welchem Sinne jegliches Seiende nach seinem Was befragt werden kann, in welchem Sinne aber Seiendes durch die Wer-Frage angefragt werden muß. Erst von hier aus wird das Problem der *distinctio* zwischen *essentia* und *existentia* kompliziert. Es ist nicht nur die Frage des Verhältnisses von Washeit und Vorhandenheit, sondern zugleich die Frage des Verhältnisses von Werheit und Existenz, Existenz in unserem Sinne verstanden als Seinsart des Seienden, das wir selbst sind“¹⁴.

Aber, wie sollte die Verfassung des Menschenwesens verstanden sein, damit man zugleich mit dieser Struktur die Frage nach der Werheit des Menschen stellen könnte oder stellen dürfte. Die intentionale Transzendenz als Wesensverfassung des Menschen sollte in ihren zwei Wesenszügen gezeigt werden. Diese zwei Wesenszüge der Transzendenz sind: ihre *Radikalität* und ihre *Transversalität*¹⁵. Und mit diesen Wesenszügen verbundene generelle, umgreifende und entscheidende Wesensbestimmung des Menschen ist die *Exzentrizität* des menschlichen Selbstverhalten und der Selbstbestimmung.

Wir haben schon gesagt, dass mit der Gegebenheitsweise des Seienden auch und zugleich eine Selbstentdecktheit unseres Selbst gegeben ist. Die Gegebenheitsweise des Seienden ist zugleich die Weise, wie wir selbst uns selbst erschlossen sind. Es gibt nicht nur eine Pluralität, sondern zugleich eine Hierarchie der Weisen dieser Gegebenheit. Unter verschiedenen Gegebenheitsweisen des Seienden und zugleich unter den Selbstgegebenheitsweisen gibt es keinen gleichen Rang: Einige Weisen sind sozusagen eminente, primäre Weisen und andere Weisen sind

14 Heidegger 1987, 169, 170

15 Ich habe schon in einem mehr kunstphilosophischen Kontext die These von der Radikalität und Transversalität der menschlichen Wesensverfassung entwickelt. Vgl. Grubor 2008, 111-115

defiziente, derivierte Modi. Der alltägliche, umweltliche, instrumental-pragmatisch verfasste Umgang mit den Dingen in ihrer Mittel-Zweck-Relation ist nämlich der fundierende Modus oder die eminente Gegebenheitsweise. Andere, wie z.B. eine entlebende, theoretisierte Betrachtung des Seienden, sind defiziente Modi. Die Transzendenz, die Welt oder noch besser das In-der-Welt-sein ist sowohl der letzte und unhintergehbare Grund der Intentionalität selbst als auch der Grund aller intentional-strukturierten Verhaltensweisen. In-der-Welt-sein oder die Transzendenz ist der Rahmen für die Pluralität sowohl der horizontal verteilten als auch der vertikal strukturierten Weisen des Woraufs unseres Verhaltens. Die Transzendenz ist, aber, nicht nur eine Weise im Horizont und nicht nur eine in der Hierarchie der Weisen, sondern eine radikale und transversale Weise. Worin besteht die Radikalität und Transversalität dieser von Heidegger angezeigten Wesen des Menschen?

Die intentional-transzendente Verfassung des Menschen zielt auf eine Tiefdimension von unserem Existieren. Die intentional-transzendente Verfassung des Menschen in seiner Radikalität ermöglicht uns nämlich nicht nur, dass wir dem Seienden als etwas Neues und Andere begegnen, sondern dass wir diesem Seienden als einem ganz Fernen oder sogar Fremden begegnen können. *Die Radikalität* dieser Verfassung heißt nicht nur, dass das erfahrene Seiende uns fremd ist, sondern dass wir uns zu uns selbst so verhalten. Die Grenzen unseres Selbst sind mit dieser Wesensverfassung ins Spiel gekommen. Unsere Selbstbestimmung und unser Selbstbewusstsein sind auf die Probe gestellt. Die Erfahrung der Wesensverfassung des Menschen heißt nicht einfach die Erfahrung des Seienden als des Anderen, Fernen und Fremden, sondern Erfahrung unseres Selbst als Anderen, Fernen und Fremden. Was durch das recht verstandene Phänomen der Intentionalität und Transzendenz destabilisiert wird, ist nicht nur das Seiende, das Objekt, sondern auch unser Selbst, das Subjekt, und die ganze Subjekt-Objekt-Beziehung. Mit der Transzendenz ist nicht nur der Grund, sondern zugleich der Abgrund unseres Selbst geöffnet. Die ontisch-ontologische Transzendenz, öffnet sich als ein Erfahrungsraum von Möglichkeiten, die für uns etwas Unmögliches sind. Das sind unsere Möglichkeiten, aber um den Preis der radikalen Umwandlung unseres Selbst. Die Selbstverwandlung unseres Selbst ist die eigentliche Konsequenz der Transzenderfahrung. Diese abgründige Öffnung der Grenzmöglichkeiten zu sich selbst und zu den anderen bedeutet eine Krisenerfahrung, die am Ende auch nicht durch die Intersubjektivität des Mit-einander-seins garantiert werden kann. Aus dieser Krisenerfahrung in der die bisherige Identität unseres Selbst auf die Probe gestellt ist, könnten wir auch den zweiten Wesenszug der Transzendenz verstehen – die *Transversalität*.

Die Transversalität von Heideggers Wesensbestimmung des Menschen zielt genau auf die übergängliche und dynamische Dimension der Transzendenz. Die intentional-transzendente Wesensverfassung des Menschen ist kein stabiles Ei-

gentum, sondern besteht in einer übergänglichen Dynamik. Die Transversalität als der zweite Wesenszug der Transzendenz zielt auf eine flüssige, übergängliche, bewegte und unruhige Dimension des Menschen selbst. Das ist eine Möglichkeit, welche für jeden einzelnen bestimmend wird. Die Transzendenz bezeichnet die Menschenverfassung in welcher die Identität des Selbst und der Anderen in die Frage gestellt ist. Die Transzendenz ist eine Destabilisation des Gewöhnlichen, aber auch ein Nichterkennen dieser Destabilisation. Das Wesen des Menschen bezeichnet eine Stiftung im Abgrund der Selbsterfahrung und Erfahrung des Seienden im Ganzen. Die Bedingung der Möglichkeit allen daseinsmäßigen Erscheinungsweisen und das heißt, die Transzendenz selbst ist im Hinblick auf ihrer Transversalität, nicht einfach nur eine vorthematische, sondern eine dynamische *Zwischenweise*, die zwischen anderen (in seiner Pluralität horizontal verteilten und vertikalen hierarchisierten) Weisen steht und in einem Entzug diese andere Weisen begründet.

Die Radikalität und die Transversalität öffnen ein Gedankenraum für dritte, entscheidende und umgreifende Bestimmung der Transzendenz als Menschenwesen – die *Exzentrizität*. Und das heißt nichts anderes als eine Exzentriertheit des Menschen selbst. Aber was heißt, dass der Mensch von ihrem wesentlichen Anfang an, ex – zentriert ist? Wie sollte diese inherente Ambivalenz verstanden sein? Was mit diesem radikalen und transversalen Exzentrismus des Menschen beschrieben wird? Die menschliche Selbsterfahrung ist ambivalent und zerstörend, sogar schrecklich und peinlich. Diese Selbsterfahrung ist problematisch und ambivalent nicht nur in einem Aspekt, der fiktiert werden kann. Hier ist mehr die Rede von einem einheitlichen, bestehenden und intensiven Selbstbewegung, Selbstdistanzierung und Selbststiftung. Und darum ist auch der Versuch der Artikulation dieser Erfahrung so problematisch, weil jede Weise des Redens und Sprechens mit diesem Erfahrung impregniert und bedingt ist. Die Bedingung der Möglichkeit solcher Artikulation der menschlichen Selbsterfahrung muss darum als ein offener Zwischenraum verstanden sein. Dieser Zwischenraum, der das Selbstverhalten und die Artikulation dieses Verhaltens ermöglicht, heißt dass unser Selbst nicht nur verflecht und zugleich distanziert von Anderen, sondern auch von sich Selbst sein muss. Das Selbstverhältnis ist ein Verhältnis mit der eigenen Andersheit. Die Exzentrizität des Menschenwesens heißt, dass im Kern unseres Selbst eine Selbstdistanzierung und eine Asymmetrie gibt, aber diese Exzentrizität heißt kein Verschwinden meines Selbst. Obwohl es keine Selbstbeziehung ohne Anderen und ohne Beziehung zu sich Selbst als Anderem gibt, besteht dieses Selbstverhältnis auch nicht ohne mein Selbst. Ohne ein bewegtes menschliches Ex-Zentrum, das mein/unser Selbst ist, könnte keine Verhältnis überhaupt existieren¹⁶.

Am Ende muss gesagt werden, dass die Exzentrizität der Transzendenz nichts anderes als das Phänomen der Freiheit artikuliert. Denn genau die menschliche

Freiheit müsste als eine inherente Selbstdistanzierung und eine Befreiung nicht nur von Anderen, sondern von uns Selbst als Anderen verstanden sein. Wenn die Frage nach dem Wesen des Menschen als Frage von seiner Werheit wirklich gestellt sein sollte, dann musste diese Werheit in dieser obengennanten zweifachen Vermittlung betrachtet sein. Das ist auf einer Seite die Vermittlung des Seienden im Ganzen, und auf anderer Seite eine Selbstvermittlung, uns selbst als zu sich selbst gleichen und identischen und als zu sich selbst ungleichen und nichtidentischen. Auf diese Weise die Selbstvermittlung vermittelt jede andere Vermittlung. Das ist nur aufgrund einer wesentlichen Exzentrizität im Kern der Transzendenz möglich. Durch die Exzentrizität der Selbstbeziehung und seiner zweifachen radikal und transversal verfassten Vermittlung sind wir selbst in die Frage gestellt – und zugleich als wesentlich freie Wesen ermöglicht und artikuliert. Oder anders gesagt, die Transzendenz bzw. menschliche Freiheit muss als Menschenwesen gemeint werden, wenn wir die Frage nach dem wer wir selbst sind, wirklich offen bleiben wollten?

Die Radikalität der Transzendenz als Wesen des Menschen meint, dass hier eine radikale Erfahrung im Spiel ist, die als ein Urboden der Erfahrung, Boden der Möglichkeiten des Unmöglichen verstanden sein sollte, und das heißt nicht nur, dass im Spiel etwas Neues, Anderes, oder sogar etwas Fernes kenntlich wird, sondern etwas, das anders und fremd ist. Die Transzendenz als das Wesen des Menschen ist ein Medium, in welchem wir auch den Übergang zum Fernen, Anderen, Fremden, zu uns selbst, zu unseren Unmöglichkeiten verwirklichen können. In dieser übergänglich operativen Modalität der Transzendenz besteht seine *Transversalität*. Die intentionale Transzendenz berührt in ihrer Transversalität die verschiedenen horizontal verteilten und vertikal hierarchisierten Seinsweisen, aber auf der anderen Seite bedeutet das zugleich eine inhärente Übergänglichkeit, die von ihrer Seite her die Innen-Außen- oder Subjekt-Objekt-Distinktion in die Frage stellt. Nur im Hinblick auf die so verstandene Radikalität und Transversalität der Transzendenz und das heißt zugleich die Exzentrizität der Lage des Menschen im Seienden im Ganzen, zum Anderen und zu sich selbst, sollte und mußte die adaequate Frage vom Wesen des Menschen gestellt werden: Wer ist der Mensch? Heideggers Post (metaphysischer) Humanismus ist eine Lehre von einem Anthro-po – ex – zentrismus des Menschen und das heißt nicht eine vorschnelle Verschiebung und Dezentrierung des Menschen, sondern eine Erklärung seines ex-zentrischen, radikalen und transversalen Wesens – die Transzendenz – mit welcher die Freiheit beschrieben ist.

Nebojša Grubor

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Bibliographie

- Brentano, F. (1924): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, F. Meiner, Leipzig.
- Grubor, N. (2008): „Die Dichtung ist nichts anderes als das elementare Zum-Wort-Kommen“. *Hermeneutische Phänomenologie des Elementalen*. In: Böhmer, A., Hilt, A. (Hg.): *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*. Königshausen & Neuman, Würzburg, 106-120.
- Heidegger, M. (1976): *Wegmarken, (1919-1961)*, Hrsg. F.W. von Herrmann, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1987): *Die Grundprobleme der Phänomenologie, (SS 1927)*, Hrsg. F.W. von Herrmann, Band 24, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1988): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, (SS 1925)*, Hrsg. P. Jaeger, Band 20, 2. durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1990): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, (SS 1928)*, Hrsg. K. Held, Band 26, 2. durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2001): *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Max Niemeyer, Tübingen.
- v. Herrmann, F.W. (1985): *Subjekt und Dasein. Interpretationen „Sein und Zeit“*, 2. Stark erw. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- v. Herrmann, F.W. (1991): *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- v. Herrmann, F.W. (1994): *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Kozomara, M. (2006): *Četiri predavanja o umu. Kratak kurs uvodjenja u filozofiju*, Plato, Beograd.
- Mende, D. (2003): „Brief über den 'Humanismus'“. *Zu den Metaphern den späten Sein-sphilosophie*. In: Thomä, D. (Hg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 247-258.

Nebojša Grubor

Hajdegerov posthumanizam

Pitanje o suštini čoveka u Hajdegerovim marburškim predavanjima u okolini
„Bivstvovanja i vremena“

(apstrakt)

Hajdegerov posthumanizam trebalo bi razumeti kao Hajdegerovo pozitivno učenje o suštini čoveka. Kao uporište Hajdegerovog učenja o suštini čoveka trebalo bi da služe Hajdegerova marburška predavanja: *Prolegomena za povest pojma vremena (LS 1925)*, *Temeljni problemi fenomenologije (LS 1927)* i *Metafizički početni razlozi logike polazeći od Lajbnica (LS 1928)*. Intencionalna transcendencija kao suštinsko ustrojstvo čoveka trebalo bi da bude pokazano u svoje dve suštinske crte. Ove dve suštinske crte transcendencije su: njena *radikalnost* i njena *transverzalnost*. A sa ovim suštinskim crtama povezano generalno, obuhvatno i odlučujuće suštinsko odredjenje čoveka je *excentričnost* ljudskog samoodnošenja i samoodredjenja.

KLJUČNE REČI: posthumanizam, transcendencija, intencionalnost, radikalnost, transversalnost, excentričnost, Hajdeger