

Christian Unverzagt

Das Sein der Dinge

Zu Heideggers Dingbegriff
in *Sein und Zeit* und in *Der Ursprung des Kunstwerks*

Magisterarbeit
an der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
(1998/99)

© Christian Unverzagt
www.christianunverzagt.de

Inhalt

EINLEITUNG.....	5
TEIL I. HEIDEGGERS DINGBEGRIFF IN SEIN UND ZEIT.....	8
1. DIE ZWEIGLEISIGE METHODE	11
Phänomenologie der Alltäglichkeit.....	12
Destruktion der philosophischen Tradition.....	16
2. DIE ZEUG-WELT.....	19
Zeug und Ding.....	21
Das Worum-willen	25
Störfall und Zeug-Ding	28
3. DIE „WELT“ DER DINGE	33
Die Bestimmungen der Dinglichkeit.....	34
Der Zugang.....	40
Substanz und Subjekt	43
4. GESCHICHTE UND VERDINGLICHUNG	44
Rekonstruktion des antiken Anfangs.....	45
Dekonstruktion der modernen Alternative.....	49
Ausblick	53
TEIL II. DER DINGBEGRIFF IN DER URSPRUNG DES KUNSTWERKS.....	56
1. DESTRUKTION UND ERFAHRUNG	60
Substanz und Akzidenz	61
Vorblick und Vorbegriffe.....	63
Das Wahrnehmungsding	64
Das Form-Stoff-Gefüge.....	65
Die neue ontologische Topologie.....	67
Die Vergegenständlichung	70

2. DIE KONSTRUKTION DER ERDE	72
Die Entdeckung der Erde	72
Die Verdeckung der Erde	73
Werk und Sein	74
Der dunkle Urgrund	76
Wahrheit und Rätsel	79
3. DER AUFGANG DER DINGE	81
Das Zunichtsgedrängtsein	82
Das Insichruhen	83
Das Eigenwüchsige	84
Das Aus-sich-heraus-sein	88
SCHLUSS	93
LITERATUR	97

Einleitung

„Wie ein Denker ‚die Dinge‘ sieht, das hängt davon ab, wie ursprünglich er das Wesen des Seyns begreift, und umgekehrt gilt: Wie ursprünglich er das Wesen des Seyns erblickt, hängt mit davon ab, welche Grunderfahrung der Dinge leitend ist.“
(Heidegger, SCH S. 148)¹

Heideggers Denken kreiste zeit seines Lebens um das, was er für das vergessene Thema der Philosophie hielt: das Sein. Was immer er dachte, geriet in den Blickwinkel einer ontologischen Betrachtung – deren Methode und Reichweite ihm gleichwohl mit jeder Untersuchung neu in Frage stand. Nach Heideggers Dingbegriff zu fragen heißt, dem Sein der Dinge nachzufragen.

Heideggers Denken stellen sich die Fragen „Was ist ein Ding?“ und „Welches Sein kommt ihm zu?“ keineswegs selbstverständlich ein. Es klappert nicht schematisch Kategorien, Begriffe oder Entitäten auf ihre Seinsbestimmungen hin ab. Tatsächlich taucht unser Thema eher mit der Frage nach dem Bereich, in dem es kein Sein der Dinge gibt, auf. Nach einem Wort von Walter Schulz sollte die Existenzialanalytik von *Sein und Zeit* ein Neuanfang sein gegenüber der „traditionellen Ontologie, die den Menschen nach der Seinsart der Dinge bestimmte“.²

Zu kurz aber griffe eine Interpretation, die glaubte, nur das menschliche Dasein aus dem Sein der Dinge ausnehmen zu müssen. Auch das nichtmenschliche Seiende wird in *Sein und Zeit* seiner Bestimmung durch die Tradition streitig gemacht. In dessen Veranschlagung als Ding sieht Heidegger die Schuld des Denkens an der Aufspaltung des In-der-Welt-seins in eine Subjekt-Objekt-Beziehung.

Weniger als zehn Jahre nach *Sein und Zeit*, in *Der Ursprung des Kunstwerks*, hat sich Heideggers Dingbegriff verändert. Einhergehend mit einem gewandelten Seinsverständnis, firmiert das Ding nun als eine von der Tradition vergessene und gegen die Macht der Gewohnheit anzudenkende Größe. Heidegger befindet sich auf dem Weg, dem Ding ein „philosophisches Heimatrecht“ (Gadamer) zu verschaffen.³

1 Zur Zitierweise: Heideggerzitate werden mit Sigeln angegeben, die der Literaturliste zu entnehmen sind. Für Stellen aus den beiden für unsere Untersuchung zentralen Texten *Sein und Zeit* und *Der Ursprung des Kunstwerks* wird zusätzlich zur Seite hinter einem Schrägstrich (/) der Absatz angegeben, z.B.: SuZ S. 40/2 = *Sein und Zeit*, Seite 40, Absatz zwei.

2 Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, S. 95.

3 Gadamer, *Der Weg in die Kehre*, S. 112.

Sein Denken verläuft auf diesem Weg keineswegs geradlinig. Zur Zeit des Kunstwerkaufsatzes formuliert er sogar, daß nicht gradweise Entwicklung, sondern Umstürze im Fragen nach dem Sinn des Seins die Regel seien.⁴ Dieses umstürzlerische Potential war mit einer einzigen „Kehre“ keineswegs abgegolten. Auch wenn wir am Dingbegriff den Wandel von Heideggers Denken in jener Zeit nachzuvollziehen versuchen, für die er selbst und zahlreiche seiner Interpreten „die“ Kehre veranschlagen, werden wir sie nicht als Interpretament für die Ergebnisse unserer Untersuchung in Anspruch nehmen.⁵ Allerdings wird uns die zu konstatierende Wandlung seines Dingbegriffs zur Formulierung zweier verschiedener Paradigmen seines Seinsverständnisses führen.⁶ In *Sein und Zeit* wird das Ding als Denkfigur kritisiert, die das Über-sich-hinaus-sein von Seiendem erstarren läßt. Im Denkraum von *Der Ursprung des Kunstwerks* dagegen wird mit dem Ding einer vergessenen Seinsmöglichkeit gedacht: der des Aus-sich-heraus-seins.

Unsere Untersuchung geht in zwei Teilen vor, wobei in Teil II die Reflexion auf Veränderungen gegenüber *Sein und Zeit* bereits präsent ist. Flankierend zu den zwei zentralen Schriften werden wir andere Texte Heideggers nur aus deren direkter zeitlicher Nachbarschaft heranziehen und auf spätere Selbstdeutungen Heideggers, zumindest als autoritative Zeugnisse,

4 Vgl. GA65, S. 84f.

5 Heidegger selbst gibt im *Brief über den „Humanismus“* an, einen dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* geschrieben, aber zurückgehalten zu haben, „weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte“. Er habe aber in dem Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (1930 gehalten, 1943 gedruckt) einen „gewissen Einblick in das Denken der Kehre“ gegeben (WM, S. 325. Zu Heideggers Selbstinterpretation der „Kehre“ s. auch sein Vorwort zu Richardson, *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*). Kockelmans – immerhin im Bemühen, sich auf „die Kehre“ nicht wie auf ein Faktum zu beziehen – sieht ihre Debatte durch zwei grundsätzliche Positionen vertreten: Auf der einen Seite Löwith, der sie als Trennlinie zweier verschiedener philosophischer Positionen betrachtet (vgl. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, S. 136ff); und auf der anderen Seite Pugliese, Richardson, Gethmann, M. Müller und W. Schulz, die „die Kehre“ je als Bezugsmittel zweier innerlich aufeinander bezogener Phasen sehen. Er selbst sympathisiert mit Gethmanns Sicht, wonach sie die Wendung von der Frage nach dem Sein im Blickwinkel des Daseins zu der nach Sein überhaupt bedeutet (vgl. Kockelmans, *Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology*, S. 135f). Wir hingegen glauben zum einen, daß es auf Heideggers pluralen Wegen mehr als einen Umkehrpunkt gegeben hat; zum anderen, daß die in den 30er Jahren vollzogene Wendung zum „Sein überhaupt“ nichts sagt, wenn sie nicht die zugleich konstatierbare Aufwertung des Seienden mitausdrückt.

6 Paradigma verstehen wir nicht als „Beispiel“, sondern im ursprünglichen Wortsinn als vorbildhaftes Muster (vgl. Görgemanns, *Platon*, S. 98f).

verzichten. Sekundärliteratur ist nicht nach der chronologischen Ordnung ihres Erscheinens, sondern nach ihrem sachlich vorgezeichneten Ort im Gang unserer Untersuchung eingearbeitet.

Teil I. Heideggers Dingbegriff in *Sein und Zeit*

Von einem eigenen Dingbegriff Heideggers in *Sein und Zeit* zu reden, mag auf den ersten Blick eigenwillig wirken. Das „Ding“ gehört nicht zu den großen thematischen Begriffen wie „Erschlossenheit“, „Sorge“, „Zeug“ o.ä. Gleichwohl kann dem aufmerksamen Leser nicht sein recht häufiger Gebrauch, vor allem aber seine zahlreichen, wenn auch beiläufigen Kompositbildungen entgehen. Das Ding taucht auf als Naturding⁷, Körperding⁸, Geistding⁹, Menschen- ding¹⁰, Hammerding¹¹, Zeigding¹², Wachsding¹³, wertbehaftetes Ding¹⁴, Zeichending¹⁵...

Gibt es in all den durch die Komposita angesprochenen Bereichen Dinge, oder deuten die ungewöhnlichen Wortbildungen auf die Möglichkeit einer „Verdinglichung“ in den entsprechenden Seinsregionen? Welches Recht käme ihr zu, welches Unrecht täten sie dem Benannten an?

Das Wachsding wird explizit in Zusammenhang mit Descartes genannt und bezieht sich zweifelsohne auf die Masse, die dieser bei seiner zweiten Meditation durchknetet.¹⁶ Auch das Körperding und das als sein Korrelat eingeführte Geistding verweisen unzweideutig, wenn auch nur implizit auf Descartes' Substanzenlehre. Das Zeig-, das Zeichen- und das Menschending scheinen mögliche Descartes'sche Betrachtungsweisen zu benennen, die abgelehnt, im Falle des Hammerdings sogar ironisierend vorgeführt werden. Das Natur- und das wertbehaftete Ding (ebenfalls Korrelate) beziehen sich auf neuere, von Heidegger als cartesianisch apostrophierte Positionen, einmal auf Husserl, im wesentlichen aber auf Lotzes Theorie der Wertprädikate. Heidegger lehnt dessen ontologisches Modell einer natürlichen, eben: „dinglichen“ Basis von Seiendem, an die sich Werte hefteten, ab.

Aber läßt sich mit einer Referenzzuweisung für die kursorisch aufgelisteten Komposita

7 SuZ S. 48/1, 63/2, 99/1, 100/2.

8 SuZ S. 54/2, 56/2, 90/2, 92/1, 97/3, 106/1, 107/2, 361.

9 SuZ S. 56/2.

10 SuZ S. 60/2.

11 SuZ S. 69/2.

12 SuZ S. 79/2.

13 SuZ S. 96/3.

14 SuZ S. 63/2, 63/3f, 68/1.

15 SuZ S. 82/1.

16 Vgl. Descartes, *Meditationen*, S. 26.

tatsächlich etwas für Heideggers Dingbegriff gewinnen? Könnte der Hinweis auf Descartes mehr leisten, als ein gängiges Vorverständnis von dessen Philosophie zu mobilisieren? Oder sollte der Sinn der Begriffsverwendung in der Abrufung eines solchen Vorverständnisses bestehen?

Ebenso beiläufig erwähnt wie die Dingkomposita finden sich Stellen, aus denen sich eine mit dem Begriff offenbar vorausgesetzte Ontologie entnehmen läßt. So ist von einem „Vorhandensein der geschaffenen Dinge“ die Rede¹⁷ und von der „Seinsart des Vorhandenseins“ innerhalb der Welt vorkommender Dinge.¹⁸ Geschaffensein und Vorhandensein – was immer das genauer heißen mag – scheinen zur Dinglichkeit der Dinge zu gehören. Ferner werden einer solchen „Seinscharaktere wie Substantialität, Materialität, Ausgedehnthet, Nebeneinander...“ zugeschrieben.¹⁹ Auch hier klingt Descartes durch, wiederum aber in ungeklärter, auslegungsbedürftiger Weise.

Nach der ersten kursorischen Bestandsaufnahme läßt sich zweierlei konstatieren: Erstens verweisen die Dingkomposita auf verschiedene Bereiche von Seiendem, in denen sich anscheinend cartesianisch, nicht aber mit Heidegger von Dingen reden läßt. Zweitens nimmt diese Rede ontologische Bestimmungen in Anspruch, deren Herkunft und Recht an den Stellen ihrer Veranschlagung nicht ausgewiesen ist. Daraus ergeben sich zwei Fragen: Läßt sich überhaupt zu Recht von einem Dingbegriff Heideggers reden, wenn er doch je auf offensichtlich inkriminierte Theorien verweist? Wie bestimmte sich ein solcher Dingbegriff, wenn nicht durch die Stellen seiner Nennung? Aus zwei weiteren Ding-Vorkommen werden wir eine Hypothese ziehen, die uns einen Leitfaden für die Untersuchung unseres Themas an die Hand geben soll.

Bei der ersten Stelle, an der das „Ding“ in *Sein und Zeit* auftaucht, handelt es sich um eine Paraphrase seiner Verwendung als kritischer Begriff durch Max Scheler, der sich gegen die Auffassung der Person als Ding, Substanz oder Gegenstand kehrt.²⁰ Voraus geht diesem Passus das Zitat einer Formulierung, in der, ebenfalls in kritischer Absicht, von „Verdinglichung“, nämlich einer solchen des Bewußtseins, die Rede ist.²¹ Auch diese kritische Verwendung des Ding-

17 SuZ S. 49/2.

18 SuZ S. 54/1.

19 SuZ S. 68/1.

20 SuZ S. 47/1.

21 SuZ S. 46/2. Die Reihenfolge des Auftretens der Begriffe wird sich als bedeutungsvoll interpretieren lassen, wenn sich das Ding als Ergebnis einer Verdinglichung herausgestellt haben wird. Zur Spekulation über den Autor der von Heidegger ohne Quellenangabe zitierten „Verdinglichungsposition“ s. unten, *Dekonstruktion der modernen Alternative*.

begriffs hat vor Heidegger keinen Bestand. Was er an Scheler und der Position der „Verdinglichung des Bewußtseins“ auszusetzen hat, ist allerdings nicht die kritische Intention, sondern deren mangelnde Radikalität – und das heißt in seinen Augen: das Versäumnis, ontologisch nach dem zu fragen, was als Ding fehlbestimmt ist. „Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei.“²² Dinglichkeit kann nicht einfach als Tatbestand verstanden werden; sie muß aus ihrer Herkunft erklärt werden, die sie zu einem nichtdinglichen, genauer: einem nichtverdinglichten Seinsverständnis in ein Verhältnis setzt. Wie ist das Sein beschaffen, daß es mit Begriffen einer Dingontologie nicht beschrieben werden kann? Wie verhält sich das Sein der Dinge zum Sein, wenn dieses nicht dinglich ist?

Was Heidegger in *Sein und Zeit* leisten will, ist diese fundamentale ontologische Dingkritik. Wie zentral sie für das Anliegen des Buches ist, zeigt die Tatsache an, daß auf dessen letzter Seite mit Verweis auf sie der Fragehorizont für dessen (nie geschriebenen) zweiten Teil abgesteckt wird. „Daß die antike Ontologie mit ‚Dingbegriffen‘ arbeitet und daß die Gefahr besteht, das ‚Bewußtsein zu verdinglichen‘, weiß man längst. Allein was bedeutet Verdinglichung? Woraus entspringt sie? *Warum* kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft? Wie ist das Sein des ‚Bewußtseins‘ *positiv* strukturiert, so daß Verdinglichung ihm unangemessen bleibt?“²³

Offenbar weit über Descartes hinaus schießt für Heidegger im Begriff des Dings und dessen impliziter Ontologie das Denken der Tradition zusammen. Das aber heißt, so unsere Hypothese, daß er ihn zum Gegenbegriff zu seinem eigenen denkerischen Anliegen in *Sein und Zeit* stilisiert. Als solchen stellt er ihn nicht definitorisch still, sondern weist ihm bei der Entfaltung seiner Seinsfrage in verschiedenen Kontexten je die Rolle des gängigen Vor- (und damit Miß-)verständnisses einer Sache zu. Der einheitliche Sinn seines Dingbegriffs läßt sich demnach nicht allein aus seinen Nennungen, sondern nur dann verstehen, wenn man ihn je vor dem Hintergrund von Heideggers positivem Anliegen, somit im Rahmen seiner Argumentationsstrategie, sieht.

Unsere Untersuchung des Dingbegriffs in *Sein und Zeit* verfährt in vier Schritten: Zunächst werfen wir einen Blick auf Heideggers Methode, deren Zweigleisigkeit sich bereits als Sicherungsmaßnahme gegen eine Verdinglichung des Denkens interpretieren läßt (*I.1 Die*

22 SuZ S. 46/2.

23 SuZ S. 437/1.

zweigleisige Methode). Bei seiner phänomenologischen Auslegung der Alltäglichkeit – Fahrt auf dem ersten Gleis – entdecken wir, daß seine Beschreibung, um zur Sprache zu kommen, sich des traditionellen Dingverständnisses als (mitunter anonymer) Kontrastfolie bedient (*I.2 Die Zeug-Welt*). Die Ontologie einer aus Dingen bestehenden Welt weist Heidegger in einer Auseinandersetzung mit der Denktradition – Fahrt auf Gleis zwei – an ihrem Kulminationspunkt Descartes zurück (*I.3 Die „Welt“ der Dinge*). Nachdem das Ding als zentraler Gegenbegriff von *Sein und Zeit* konturiert ist, läßt sich aus seinem kritischen Gehalt ein doppeltes Programm ablesen: die Rekonstruktion eines in der Antike gemachten, aber in ihr bereits entglittenen Anfangs, und zugleich die Dekonstruktion seiner modernen Alternative (*I.4 Geschichte und Verdinglichung*).

1. Die zweigleisige Methode

Kein Philosoph hat sein Denken so sehr auf Überlegungen zur Methode gegründet wie Descartes. Er tat es, um den Ausgangspunkt und den Verlauf seiner Untersuchungen gegen jeden Zweifel abzuschirmen. Ihm aber wird Heidegger, wie wir in *Die „Welt“ der Dinge* (*I.3*) sehen werden, vorwerfen, ein Sekundäres zum Ausgangspunkt seines vermeintlich voraussetzungslosen Denkens gemacht und dadurch die Welt fälschlicherweise als eine der Dinge beschrieben zu haben. Die Dingontologie ist für Heidegger eine methodische Fehlleistung. Descartes steht jedoch nur in einer Reihe, die sich bis zu den Griechen zurückverfolgen läßt und die über ihn hinaus bis zu Husserl reicht. Die gesamte Tradition der Philosophie ist nach Heidegger einer falschen Sicht der Welt aufgesessen, weil sie das Feld ihrer Untersuchung nicht richtig abgesteckt hat. Mit seiner eigenen Methodenreflexion will Heidegger sein Untersuchungsfeld so bestimmen, daß er den Verfehlungen – und das heißt der Verdinglichungstendenz – der Tradition entgeht. Wenn wir im Folgenden zunächst einen Blick auf seine Methode werfen, ergehen wir uns nicht in Präliminarien zu unserem eigentlichen Thema; indem wir den methodischen Ort der in *Die Zeug-Welt* (*I.2*) und *Die „Welt“ der Dinge* (*I.3*) verhandelten Sache eruieren, befinden wir uns schon in deren Zentrum.

Heidegger selbst nennt die Methode seiner Untersuchung „Phänomenologie“. In § 7 von *Sein und Zeit* definiert er Phänomen im Rückgang auf den griechischen Wortsinn als „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“²⁴, Logos als „offenbar machen“ bzw. etwas sehen lassen²⁵, und

24 SuZ S. 28/3.

Phänomenologie daher als: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“²⁶ Liegt die Autorschaft der Formulierung unverkennbar bei Heidegger, so scheint sie inhaltlich in Übereinstimmung mit dem methodischen Konzept seines Lehrers Husserl, das den Rückgang zu den „Sachen selbst“ verlangt.²⁷ Und doch ist es bereits – trotz aller Hommage²⁸ – das Methodenverständnis, mit dem Heidegger sich von Husserl absetzt und *Sein und Zeit* als neuen Grundstein der Philosophie behauptet. Zum einen ist für ihn, anders als für Husserl, nicht das Bewußtsein der Ort, an dem sich die Phänomene enthüllen. Zum anderen bedarf *seine* Phänomenologie neben der eigentlichen Phänomenauslegung unabdingbar der komplementären Auseinandersetzung mit der Denktradition. Beide Punkte lassen sich als Ergebnis einer kritischen Reflexion der Dingontologie interpretieren.

Phänomenologie der Alltäglichkeit

Ist es die Aufgabe einer jeden Methode (griech. μέθοδος: der Weg), den, der sich ihrer bedient, an ein Ziel zu bringen und nicht, sich selbst im Resultat vorzufinden, so fordert die Phänomenologie mit ihrer expliziten Losung „Zu den Sachen selbst!“ umso mehr, in ihren Ergebnissen unsichtbar zu bleiben. Ihre Ergebnisse sollen die des Sich-selbst-zeigens der Phänomene sein. Die Sachhaltigkeit ihrer Maxime verbietet es, vorgängig einen formalen Regelkanon zu fixieren, der dann auf diesen oder jenen Gegenstand nur noch zu applizieren wäre.²⁹ Der Logos der Phänomenologie muß am Phänomen selbst gewonnen werden – das er doch erst sehen lassen soll.³⁰

25 SuZ S. 32/2.

26 SuZ S. 34/4.

27 Vgl. Husserl, Einleitung zu Bd. 2 der *Logischen Untersuchungen*, S. 6.

28 Vgl. SuZ S. 38/4, S. 50/Fn. 1.

29 Von Herrmann greift Heideggers Unterscheidung formaler, vulgärer und phänomenologischer Phänomene auf. Nur bezüglich des phänomenologischen Phänomenbereichs konstatiert er eine Divergenz zu Husserl (von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, S. 10). Der formale Phänomenbegriff darf u.E. jedoch nicht als ein erster, das Regelwerk festlegender Bereich aufgefaßt werden, für den noch eine gemeinsame Plattform beider Denker veranschlagt werden könnte; vielmehr muß er als eine nachträgliche Abstraktion des in der konkreten Untersuchung Gewonnenen verstanden werden.

30 Auch Gethmann weist auf das Paradox hin, wonach die im Gegenstand gründende Methode erst nach dem Resultat des Denkprozesses bestimmt werden könnte, den sie doch leiten soll. Vgl. *Verstehen und Auslegung*, S. 31ff.

Kann Phänomenologie einerseits nicht vor der Sache selbst existieren, so muß sie durch die Ortung des Untersuchungsfeldes doch ermöglichen, diese überhaupt zu Gesicht zu bekommen.

Die paradoxe Aufgabenstellung verlangt nach der Klärung der Frage, was ein Phänomen ist. Was ist ein sich so „An-ihm-selbst-zeigendes“, daß sich die Phänomenologie an seinem Schopf selbst zutage fördern und dabei dieses erst ins Licht ziehen kann?

Für Husserl ist ein Phänomen sowenig wie für Kant ein Ding an sich. Phänomen ist ihm die Gegebenheitsweise von etwas für das Bewußtsein, das immer Bewußtsein von etwas („intentional“) ist. Heidegger hält diese Intentionalitätsstruktur, nach der das Bewußtsein nicht in sich eingeschlossen, sondern immer bei etwas ist, für unhintergebar. Allerdings glaubt er, daß die Intentionalität mit ihrer Verortung im Bewußtsein untergraben wird, bevor sie zum Tragen kommt. *Für* das Bewußtsein heißt ihm *im* Bewußtsein.³¹

Wie aber kann es überhaupt zu einer „Begegnung“ mit nicht-bewußtseinsmäßigem Seienden kommen? Muß das Dasein nicht viel fundamentaler „draußen“ in der Welt sein als es das Bewußtsein ist, damit sich ihm etwas zeigen kann?

Heidegger fragt nach dem Sein, das das Bewußtsein und seine Gegebenheiten erst ermöglicht. Das so anvisierte Sein ist ihm das einzige der Phänomenologie würdige Phänomen. Heideggers Phänomenologie versteht sich in ihrem Ansatz und Anliegen als Ontologie.³²

Wie aber kann das Sein Phänomen sein? Wo und wem zeigt es sich? Müssen wir ein Phänomen nicht als Seiendes denken – und somit nicht als Sein?

Phänomen ist, so war die Definition, was sich „an ihm selbst“ zeigt. Den „Ort“, an dem Sein

31 Zur Sicht, daß Husserl für Heidegger nicht primär die Brücke zu seinem eigenen Denken, sondern den äußersten Punkt der Tradition darstellt, vergleiche auch Hall, *Intentionality and World*, S. 122. Dreyfus nennt Heideggers Phänomenologie gar „exactly the opposite of Husserls“ (Dreyfus, *Being-in-the-world*, S. 30). Husserls Absolutsetzung des Bewußtseins, die die Grenze zwischen seinem und Heideggers Phänomenologiekonzept darstellt, zeichnet Figal (mit Verweis auf Husserls *Ideen I*, S. 115 und Heidegger GA20, S. 143f) so nach: „Durch die Reflexion auf mentale Vorgänge in ihrer Intentionalität werden diese zwar nicht gegenstandslos – dann wären sie nicht mehr intentional –, aber das Bewußtsein erweist sich doch als ein Bereich, der keiner äußeren Gegenstände bedarf, um zu existieren.“ (Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, S. 32) Zur Auseinandersetzung Heideggers mit Husserls Bewußtseinsintentionalität vgl. auch Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 281ff.

32 Vgl. SuZ S. 35/4, 37/4, 38/3. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Ontologie vgl. bereits Richardson, *Heidegger*, S. 47.

sich an ihm selbst zeigt, nennt Heidegger Dasein. Von ihm heißt es, in Anlehnung an Kierkegaard, daß es ihm „in seinem Sein um dieses Sein geht“.³³ Dasein ist je ein Seiendes – und ist es doch nicht im Sinne einer Entität; auch nicht einer, die sich reflexiv auf sich bezöge. Das Dasein genannte Seiende läßt sich weder in sinnlicher Wahrnehmung noch in theoretischer Betrachtung erfassen. Es muß als Selbstverhältnis verstanden werden, das sich praktisch zu realisieren hat. Nie gelangt es von seinem Sich-aufgeben-sein zu einem definierbaren Resultat.

Heideggers Phänomenologie will das Sich-an-ihm-selbst-zeigen des Seins des Daseins nachbilden, um es zur expliziten Seinsfrage auszubilden. Als seine Explikation kann die Phänomenologie beanspruchen, selbst an diesem Selbstverhältnis teilzuhaben. Hatte Husserl das Bewußtsein entsubstanzialisieren wollen, so hatte er doch die Gegenständlichkeit des ihm Gegebenen nicht hinterfragt. Für Heideggers Phänomenologie ließe sich zugespitzt formulieren, daß sie keinen Gegenstand mehr hat, sondern Teil eines Selbstverhältnisses ist. Erst mit dieser Ungegenständlichkeit ihres Untersuchungsfeldes aber ist es möglich, sich den Präsuppositionen der Dingontologie zu entziehen. Nicht alles, was ist, existiert als Entität – oder eben „Ding“. Im Gegenteil: Nach Heidegger zeigt sich Sein nur an einem existierenden Verhältnis, nicht an festen Entitäten.

Wo aber gibt das verhältnishaft Dasein Sein kund, wenn nicht im Bewußtsein? In seiner „durchschnittlichen Alltäglichkeit“, ist Heideggers Antwort.³⁴ Die philosophische Tradition gleichsam in eine unbekannte Nährlösung tauchend, weist er ihr ein neues Untersuchungsfeld zu. Das hehre Sein soll sich in den Niederungen des Alltags zeigen, in denen Dasein nicht erkennen-des Bewußtsein ist, sondern sich tätig verhält.³⁵ Aber, so Heideggers entscheidender Zusatz, dort

33 SuZ S. 12/2. Zum Ursprung der Daseinsformel in Kierkegaards *Krankheit zum Tode* vgl. Theunissen, *Der Begriff der Verzweiflung*. Theunissen interpretiert ihre „scheinbare Redundanz“ als Indikator für das Bestreben Heideggers, „den von Kierkegaard bewahrten Wasgehalt zu eliminieren und das Seiende, das ja auch den Namen des Menschen abgelegt hat, auf sein pures Sein zu verpflichten.“ (Theunissen, *Der Begriff der Verzweiflung*, S. 46)

34 SuZ S. 43/4.

35 Die Alltäglichkeit als Ausgangspunkt des phänomenologisch-ontologischen Philosophierens läßt sich nicht allein aus einer Kritik an Husserls Bewußtseinsphilosophie herleiten. Gadamer nennt zwei Motivlagen in Heideggers Konzeption von Phänomenologie als Ontologie: Zum einen habe er an Husserl die Unausgewiesenheit des Seinscharakters des Bewußtseins moniert, zum anderen die Notwendigkeit einer Vertiefung des lebensphilosophischen Ansatzes von Nietzsche und Dilthey gesehen (vgl. Gadamer, *Kant und die hermeneuti-*

gibt es sich nicht unverstellt kund, es zeigt sich in einer ihm eigenartigen Verborgenheit.³⁶ Zeigte sich das Sein direkt und unverhüllt, bedürfte es keiner Phänomeno-*logie*, sondern nur des sinnlichen oder des „schlicht hinsehenden“ Vernehmens, der αἴσθησις und des νοεῖν.³⁷ Dieses nähme Dinge wahr und könnte sie betrachtend erkennen, Sein zeigte sich im „reinen Sehenlassen“.³⁸ Phänomenologie könnte, so ließe sich formulieren, durch Phänomeno-*noia* ersetzt werden. Das „ontisch Nächste“ ist Heidegger zufolge jedoch durch Flucht und Vergessen das „ontologisch Fernste“,³⁹ ständig verliert das Dasein sich an die Welt und die Tradition.⁴⁰ Es bedarf daher einer Kunst der Auslegung, um sein Sein sich offenlegen zu lassen. Heideggers fundamentalontologische Phänomenologie kann sich nur als Hermeneutik realisieren.⁴¹

Aber ist die Auslegung nicht in jedem Fall etwas strukturell anderes als das Ausgelegte? Muß die Phänomenologie nicht doch ein vorgängiges Regelwerk in Anspruch nehmen, das nicht der „Sache selbst“ abgewonnen ist und in dessen Besitz sie schon sein muß, um diese auslegen zu können? Hat Auslegung nicht doch immer einen Gegenstand?

Heideggers Spezifizierung der Daseinsformel gestattet eine Verneinung der Frage: Das auszulegende Dasein ist in seinem Selbstverhältnis zugleich Selbst-auslegung. Daß es dem Dasein in seinem Sein um sein Sein geht, heißt nach Heidegger, daß es sich verstehend, d.h. auslegend zu sich verhält.⁴² Nur weil sein Selbstverhältnis Verstehen ist, kann es sich auch mißverstehen und sein Sein verdecken. Aufgabe der Phänomenologie ist es, das Dasein über sein vorontologisches

sche Wendung, S. 51). Seit 1919 hatte Heidegger sich der Rede vom „faktischen Leben“ bedient, bevor er das alltägliche Dasein terminologisch zum In-der-Welt-sein formte. In *Sein und Zeit* bescheinigt er der Lebensphilosophie immerhin „die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins“ (SuZ S. 46/3).

36 SuZ S. 36/2.

37 Heideggers Anspielungen auf eine vor-*logos*-hafte, nicht-apophantische Wahrheit, die der synthetischen Struktur der Rede vorgelagert ist und keine Möglichkeit der Verdeckung kennt, beziehen sich auf Aristoteles; bzgl. der αἴσθησις vgl. *De anima*, 427b 13ff, 418a 12ff; bzgl. des νοεῖν vgl. *Metaphysik* IX, 430a 26ff, 430b 26ff; bzgl. des Wahrseins von Unzusammengesetztem vgl. *Metaphysik* IX, 1051b 17ff; vgl. auch Heidegger GA21 § 13, GA31 § 9.

38 SuZ S. 34/1.

39 SuZ S. 43/4, 311/2.

40 Vgl. SuZ S. 15/3f, 21/2, 22/1.

41 Vgl. SuZ S. 37f.

42 Vgl. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (S. 70f), der die Kundgabe des Auszulegenden bereits als Hermeneutik interpretiert.

Selbstverständnis hinaus vor sich selbst zu bringen.⁴³

Um dem Sein nachzuspüren, wendet Heidegger sich den alltäglichen Verrichtungen des Daseins zu und fragt, wie dieses jene versteht. Das Seiende, mit dem es umgeht, wird dabei, solange das Dasein noch ein ursprüngliches Seinsverständnis hat, sprich: sich in seinem Selbstverhältnis versteht, nicht den Seinscharakter von Dingen zeigen können. Wie er die Seinsart desjenigen Seienden, das dem Dasein in seinem alltäglichen Selbstverhältnis begegnet und das er Zeug nennt, bestimmt, werden wir in *Die Zeug-Welt (I.2)* untersuchen. Wo aber das uns umgebende Seiende in Form von Dingen erscheint, so läßt sich bereits jetzt mutmaßen, wird sich das Dasein als seines ursprünglichen Seinsbezugs verlustig zeigen. Das aber heißt: Nicht als Entitäten sind Dinge Thema der Phänomenologie, sondern als Verkennungsformen des Denkens.

Destruktion der philosophischen Tradition

Wie aber soll die dem Selbstverhältnis des Daseins nachgebildete hermeneutische Phänomenologie über dessen Verfallstendenz erhaben sein? Das Problem der Verstellung, das vom Daseinsalltag zu dessen gedanklicher Erfassung als Auslegungskunst geführt hatte, wiederholt sich innerhalb des Denkbereichs. Heidegger zufolge ist die Geschichte der Philosophie ein Beleg dafür, daß das Denken ebenso einer Verfallstendenz untersteht wie das Dasein in seiner Alltäglichkeit. In der traditionellen Ontologie hat sich dieser permanente Verfall abgelagert. Soll *seine* Phänomenologie dieser Verfallstendenz entgehen, dann bedarf sie einer besonderen Anstrengung. Heideggers Methode, die sich zunächst dem Dasein in seiner Alltäglichkeit nachbildet, verschränkt ihre hermeneutische Zirkularität daher mit einem ihr eigenartigen Verhältnis zur philosophischen Tradition, das er Destruktion nennt. Nur wenn sie zweigleisig verfährt, wenn die Phänomenauslegung komplementär ergänzt wird durch eine kritische Auseinandersetzung mit ihren stattgehabten und jederzeit möglichen Verstellungen, darf sie sich Hoffnung auf eine sichere Fahrt machen.⁴⁴ Nachdem Heidegger mit der Alltäglichkeit das

43 Vgl. Richardson, *Heidegger – Through Phenomenology to Thought* (S. 49f), der pointiert, daß die phänomenologische Ontologie nicht nur ihren Ausgang vom Alltag nimmt, sondern zugleich auch auf ein Herausreißen des Daseins aus seinen alltäglichen Verstellungen zielt.

44 Die zwei verschränkten, aber verschiedenartigen methodischen Gleise des Heideggerschen Denkens wurden bereits bei der Exposition der Seinsfrage in den ersten beiden Paragraphen von *Sein und Zeit* verlegt. § 1 wirft der philosophischen Tradition vor, schuld daran zu sein, daß die Frage noch „dunkel und richtungslos“ ist (SuZ S. 4/4); § 2 gibt das „durchschnittliche und vage“, d.h. das alltägliche Seinsverständnis des Daseins als zu

traditionelle Denkfeld der Philosophie verlassen hatte, kehrt er zu ihm zurück, um das Werk der Destruktion zu verrichten.⁴⁵

Destruktion heißt für Heidegger nicht Vernichtung, nicht tabula rasa schaffen auf dem alten Denkfeld; sie wird in „positiver Absicht“ betrieben.⁴⁶ Die Philosophie soll nur, insofern sie sich selbst im Wege steht, beiseite geräumt werden, um den unverstellten Boden ihrer „ursprünglichen Erfahrungen“ zurückzugewinnen.⁴⁷ Von Herrmann hat auf den lateinischen Wortsinn *de-struere* hingewiesen, der nicht nur niederreißen bedeutet, sondern sich auch als Abtragen von Schichten wiedergeben läßt.⁴⁸ Unter diesen Schichten sind die Ablagerungen der Philosophiegeschichte zu verstehen, auskristallisierte Muster, die das Denken in daseinsinadäquate Bahnen kanalisieren. Es bedarf der „Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen“⁴⁹ – dann wird der Ursprungsquell wieder sprudeln.

Mit dem Anspruch, ihre ursprünglichen Intentionen freizulegen, geht es der Heideggerschen Destruktion um eine Rettung der philosophischen Tradition. Mit dem Bekenntnis zur Ursprungsidee von Philosophie legt Heidegger auch den tieferen Sinn seiner zweigleisigen Methode offen: Wenn es gelänge, die unverstellte Seinserfahrung wiederzufinden, wären Philosophie und Alltäglichkeit des Daseins zu ihrem Konvergenzpunkt zurückgeführt. Gegen ihre schon frühen Verfehlungen müßte sich die Philosophie in Einklang mit ihren frühesten Intentionen bringen, um

Befragendes vor (SuZ S. 5/4).

45 Auch von Herrmann unterstreicht, daß die Destruktion Teil der Heideggerschen Methode ist (vgl. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, S. 42ff, und ders., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, S. 358ff). Indem er aber zwei Hinweise Heideggers extrapoliert (SuZ S. 36, GA24 § 5 S. 26ff), in denen dieser die Herkunft des Begriffs aus der Husserlschen Phänomenologie andeutet und so eine Analogie zu dieser suggeriert, versäumt er es, den Heideggers Methode eigenen Terrainwechsel von der eigentlichen Phänomenauslegung zur Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte zu markieren.

46 SuZ S. 23/1.

47 SuZ S. 22/2. Bereits in seinen *Anmerkungen zu Karl Jaspers* aus den Jahren 1919/21 redet Heidegger von „geistesgeschichtlicher Destruktion des Überlieferten, welche Aufgabe gleichbedeutend ist mit der Explikation der motivgebenden ursprünglichen Situationen, denen die philosophischen Grunderfahrungen entspringen.“ (WM, S. 3f)

48 Vgl. von Herrmann 1987, S. 200. Caputo weist darauf hin, daß der Begriff der Destruktion auch von Luther für sein Projekt der Wiederentdeckung eines authentischen schriftlichen Christentums unter dem begrifflichen Gerüst der mittelalterlichen Theologie verwendet wurde (Caputo, *Heidegger and Theology*, S. 273).

49 SuZ S. 22/2.

die Verhältnishaftigkeit des Seins ohne verdeckende Verhärtung zu erfassen.

Mißverstanden wäre das Heideggersche Destruktionsprojekt allerdings, wollte man in ihm den Versuch sehen, die Entfernung vom Ursprung, somit Geschichte, einfach auszustreichen. So wie die ursprüngliche Seinserfahrung durch ihre Verdeckungen hindurch wiedergewonnen werden muß, so findet umgekehrt alles Denken, nicht anders als das Dasein selbst, immer in einer geschichtlichen Situation statt. Die Destruktion räumt nicht nur die Verstellungen des Ursprungs beiseite, sie zeigt damit auch die Vorgaben des Denkens auf, das sie an einem konkreten Punkt geschichtlicher Überlieferung verortet.⁵⁰ Als im strengen Wortsinne revolutionärer Neuerer (lat. *revolvere*: zurückrollen, zurückführen, wiederholen) prätendiert Heidegger, anders als Descartes, Kant oder Husserl, nicht einen absoluten Neuanfang,⁵¹ sein Denken versteht sich nicht als voraussetzungslos. Es will auch nicht absolut sein wie das Hegelsche, das alles Vorangegangene in sich aufnimmt und von hinten her begründet. Das Neue an Heideggers Denken wäre die Revitalisierung des Ursprungs der Philosophie durch ihre Geschichte hindurch.

Wie die Verhärtungen der Philosophiegeschichte, ihr abgestorbener, aber wirkungsmächtiger Teil, als Verdinglichungen zu verstehen sind, will Heidegger in seiner Auseinandersetzung mit Descartes (SuZ, §§ 19–21) nachweisen. Die Zurückweisung von dessen Dingontologie schließt an seinen eigenen Gegenentwurf an und führt paradigmatisch die Zweigleisigkeit seiner Methode vor. Nach seiner phänomenologischen Auslegung des alltäglichen In-der-Welt-seins soll die Macht der Gedankenfigur, die den Nachvollzug seines eigenen Denkens verunmöglicht, in der Auseinandersetzung mit Descartes durch explizite Nachzeichnung gebrochen werden. In Heideggers Augen nämlich führt Descartes' Ontologie dazu, „das Phänomen der Welt sowohl wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlichen Seienden zu *überspringen*.“⁵²

Die Sprungmetapher verweist auf keine Entscheidung, sondern auf einen Automatismus. Die Spur des Seins, die Heidegger mit der phänomenologischen Auslegung der Alltäglichkeit aufgenommen hat, ist durch die Tradition nicht einfach übersehen worden – in *Sein und Zeit* wäre sie aufgezeigt. Sie wird jedesmal wieder übersprungen werden, wenn man sich ihr mit einer

50 Vgl. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 51: „Die Destruktion der Geschichte der Ontologie muß zeigen, wie die Seinsfrage dem Denken von der überlieferten Ontologie vorgegeben wird.“ Unter diesem Aspekt läßt sich Heideggers Diktum verstehen: „Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion.“ (SuZ S. 26/5)

51 Vgl. hierzu Kockelmans, *Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology*, S. 118f.

inadäquaten Begrifflichkeit und den darin mächtigen Denkmustern zu nähern versucht. Wollte man die Sprache der Heideggerschen Phänomenauslegung beispielsweise schlicht für terminologische Eigenwilligkeiten erklären und sie in gewohnte Begriffe übersetzen (z.B. Dasein in Subjekt und Welt in Objekt), schnellte das Denken automatisch in die Bahnen seiner geronnenen Muster zurück. Man vollzöge selbst die Übersprungshandlung – die Ur-Sache der traditionellen Ontologie – und hätte das Phänomen wieder aus den Augen verloren. Die Destruktion soll diesen Übersprung verhindern und gehört daher zur „methodischen Sicherung“⁵³ der Phänomenologie.

Was nach dem destruirenden Durchgang durch die Descartes'sche „Welt“-Auslegung geleistet sein soll, ist der Aufweis, „daß der scheinbar selbstverständliche Ausgang von den Dingen der Welt, ebensowenig wie die Orientierung an der vermeintlich strengsten Erkenntnis von Seiendem, die Gewinnung des Bodens gewährleisten, auf dem die nächsten ontologischen Verfassungen der Welt, des Daseins und des innerweltlichen Seienden phänomenal anzutreffen sind.“⁵⁴ Dieser Ausgang von den *Dingen* der Welt verbindet Descartes mit der gesamten Tradition, wobei er ihn mit seiner Ontologie am radikalsten formuliert. In Auseinandersetzung mit dem Methodiker Descartes will Heidegger zeigen, wie die Tradition die Seinserfahrung systematisch verfehlt. Wie der Ursprung gegen den permanent drohenden Übersprung wiederzuerlangen ist, will er dagegen im Ausgang von seiner phänomenologischen Auslegung der Alltäglichkeit des Daseins aufweisen.

2. Die Zeug-Welt

Descartes, so hieß es, habe das Phänomen der Welt übersprungen. Auf der anderen Seite wirft Heidegger ihm vor, von den „Dingen der Welt“ auszugehen. Das Dingproblem ist offenbar mit dem Weltproblem gekoppelt; wie es scheint, jedoch auf paradoxe Weise: Wie kann Descartes die Welt überspringen und zugleich von Dingen der Welt ausgehen?

Vom Verständnis der Struktur der Welt hängt ab, wie die Seinsverfaßtheit des nichtdaseinsmäßigen Seienden gedacht wird. Zunächst bedarf es der Aufklärung einer leichten terminologischen Inkonsequenz Heideggers. In § 14 von *Sein und Zeit* geht Heidegger vier mögliche

52 SuZ S. 95/2.

53 SuZ S. 36/5.

54 SuZ S. 101/1.

Verwendungen des Weltbegriffs durch, zwei ontische und zwei ontologische.⁵⁵ Die Gesamtheit aller Entitäten wäre danach der ersten Bedeutung zuzuordnen; für diese „Welt“ legt er sich auf eine Schreibweise mit Anführungszeichen fest.⁵⁶ Das Descartes'sche Universum der Dinge ist für ihn eine solche „Welt“ in Anführungszeichen, unterschieden von der Welt, in der wir leben bzw. sind. Das Fehlen der Anführungszeichen in der Rede von den „Dingen der Welt“ wäre demnach eine terminologische Unkorrektheit.

Um die zweite Bedeutung handelte es sich, wenn nicht von den „Dingen der Welt“, sondern von der „Welt der Dinge“ die Rede wäre; wenn also die Region der unter Nr. 1 gemeinten Seienden ontologisch erfaßt würde. Die Welt, um die es Heidegger bei seiner Phänomenologie des Alltagslebens geht, und von der er sagt, die Tradition habe sie übersprungen, ist anders verfaßt: Sie ist das, „worin“ das Dasein in seiner Alltäglichkeit immer schon lebt, ohne doch kategorial von ihm unterschieden zu sein und sich ihm gegenüberzusetzen zu können. Diese Welt (Bedeutung Nr. 3 seiner terminologischen Abklärung) gründet in einer ontologisch eruierbaren Tiefenstruktur, der Weltlichkeit (Bedeutung Nr. 4), die als Existenzial des Daseins verstanden werden muß.⁵⁷ In-der-Welt-sein ist demnach nur ein anderer Begriff für menschliches Dasein, der in seinen Komponenten auf kein daseinsfremdes Element zurückgreift.⁵⁸

Die heideggerisch verstandene Welt gründet im Dasein; das aber heißt nicht, daß alles in ihr Vorkommende von der Seinsart des Daseins wäre. Selbst kein Seiendes, keine Entität, könnte sie als daseinsabhängige Klammer von daseinsmäßigem und nichtdaseinsmäßigem Seienden verstanden werden. „Welt“ ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst. Das schließt nicht aus, daß der Weg der Untersuchung des Phänomens ‚Welt‘ über das innerweltlich Seiende und sein Sein genommen

55 SuZ S. 64f.

56 SuZ S. 65/3.

57 Zum Unterschied daseinsbezogener Existenziale von Kategorien s. SuZ S. 44/4.

58 Dreyfus sieht in Heideggers Weltbegriff die genuine Leistung von *Sein und Zeit* überhaupt. „The description of the world as having a distinctive structure of its own that makes possible and calls forth Dasein's ontic comportment is the most important and original contribution of *Being and Time*.“ (Dreyfus, *Being-in-the-world*, S. 89) Theunissen vertritt in seinem Aufsatz *Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz* hingegen die These, daß das In-der-Welt-sein, das Heidegger selbst als Gegenkonzept zum vermeintlich weltlos intendierenden transzendentalen Ego Husserls sieht, bereits in dessen Weltbegriff vorgebildet ist.

werden muß.⁵⁹ Die phänomenologische Untersuchung der Welt gehört, insofern die Welt im Dasein gründet, zum Selbstverhältnis des Daseins. Sie kann aber nur gelingen, sofern es in der Welt etwas gibt, was nichtdaseinsmäßig ist. M.a.W. das Selbstverhältnis des Daseins impliziert ein Verhältnis zu nichtdaseinsmäßigem (= innerweltlichem) Seienden. Das, was dem Dasein selbst als Existenzial, d.h. als seine Seinsverfaßtheit zukommt, kann ihm nur im Spiegel von nichtdaseinsmäßigem Seienden begegnen.

Wie muß dieses Seiende beschaffen sein? Bei unseren Überlegungen zur Methode hatten wir bereits gesehen: Sein kann sich nicht *als* Seiendes zeigen; damit es sich aber überhaupt zeigen kann, muß es *über* Seiendes aufweisbar sein. Das aber heißt nicht, daß es sich *an* einem Seienden *selbst*, d.h. an einem Einzelnen als An-ihm-selbst-seienden zeigen könnte. Sein ist ein Verhältnis, das sich in keiner Entität einschließen läßt. Das Seiende, über das Heidegger zum Sein vorstoßen will, darf sich nicht als in sich geschlossenes zeigen; es muß über sich hinausweisen können.

Um die Eigenart desjenigen innerweltlichen Seienden, das zum Weltphänomen – und damit zum Sein – führen soll, deutlich zu machen, konfrontiert Heidegger es fortlaufend mit jenem Seienden, das nicht zu ihm führt: dem Dingbegriff der traditionellen Ontologie, der so zum kontrastierenden Wegbegleiter der Heideggerschen Phänomenauslegung wird. Noch bevor die philosophischen Bestimmungen des Dings mit ihrer Destruktion thematisch werden, bedient Heidegger sich seines gängigen Vorverständnisses als Kontrastmittel.

Zeug und Ding

Das für die phänomenologische Entschlüsselung der Welt relevante Seiende, das dem in seiner Alltäglichkeit tätigen Dasein zunächst begegnet, nennt Heidegger Zeug, seine Seinsart Zuhandenheit.⁶⁰ Bereits in der Wortbildung klingt der hantierende Umgang mit ihm an. Ein Hammer, ein Füller, ein Auto, all das ist Zeug – aber nur, sofern es gebraucht, nicht sofern es als Gegenstand betrachtet wird. Im Alltag, so Heidegger, betrachten wir Seiendes nicht, sondern wir gehen tätig mit ihm um.

Ohne dies eigens zu vermerken, konzipiert Heidegger die Zeugzuhandenheit gegen den Seinsbegriff der traditionellen Ontologie. Was diese seit der Scholastik *existentia* nennt, heißt bei

59 SuZ S. 64/4. Hier verwendet Heidegger, Verwirrung stiftend, Anführungszeichen zur Themamarkierung, die gemäß seiner (allerdings erst zwei Absätze später erfolgenden) terminologischen Festsetzung fehl am Platz sind.

60 SuZ S. § 15, bes. S. 68f.

Heidegger Vorhandenheit und wird, wie wir bereits sahen, Dingen zugeschrieben. Zeug also ist von grundsätzlich anderer Seinsart als die Dinge. Der Unterschied bezieht sich nicht auf verschiedene Entitäten, sondern auf eine verschiedene, von der Zugangsart des Daseins abhängige Seinsauslegung „desselben“ Seienden. Vorhandene Dinge begegnen nur dem erkennenden Bewußtsein, Zeug nur dem tätigen Dasein.

Soweit könnte auch der traditionelle Ontologe widerspruchslos Heideggers Distinktionen folgen. Aber dieser hält der Dingontologie entgegen: Nicht die Dinge sind zuerst vorhanden, die dann als Zeug zu etwas benutzt werden könnten; sondern umgekehrt: Zuerst und immer schon hantiert das Dasein mit Zeug. Es muß nichts hinzutreten, um aus Dingen Zeug zu machen; es muß stattdessen etwas Außergewöhnliches passieren, damit sich das Dasein aus dem tätigen Umgang mit Zeug zurückzieht und aus diesem Dinge werden können. „Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. [...] Dieses *Hinsehen* ist jeweils eine bestimmte Richtungsnahme auf..., ein Anvisieren des Vorhandenen.“⁶¹ Es gibt also Dinge, sie haben eine bestimmte Seinsweise. Aber diese ist ontologisch nicht ursprünglich, sondern abhängig davon, daß das Dasein aufhört, tätig zu sein und sich Gegenstände zur Betrachtung vornimmt. Das aber kommt einer „bestimmten Entweltlichung der Welt“⁶² gleich.

Dinge sind in Heideggers Augen nicht primär Gegenstände der Welt, sondern des Bewußtseins. Entgegen der landläufigen Meinung sind Dinge nicht das schlechthin Andere zum Bewußtsein, sondern gerade dessen Immanenz geschuldet. Daß das Bewußtsein trotz aller Intentionalität in seiner Immanenz verharrt, hatten wir bereits als Heideggers Husserl-Kritik kennengelernt.

Was aber leisten, abgesehen von der alltäglichen Nützlichkeit, Zeug und seine Zuhandenheit für die Ontologie, was das vorhandene Ding nicht leisten konnte?

Tatsächlich untergräbt Heideggers Zeug schon im Ansatz die Grundfesten der traditionellen Ontologie, indem er die Einheit des Seins nicht mehr auf das Sein einer Einheit gründet. Die seit Aristoteles gültige Gleichung $\tau\acute{o} \acute{o}\nu = \tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu$ wird aufgelöst.⁶³ „*Ein* Zeug ‚ist‘ strenggenommen

61 SuZ S. 61/3. Zu der Zugangsart zu Dingen, dem Erkennen, als fundiertem Modus des In-der-Welt-seins s. auch SuZ S. 71/2 und § 13 passim.

62 SuZ S. 65/5.

63 Vgl. Aristoteles, Metaphysik IV, 1003b24. Figal interpretiert Heideggers Thematisierung der Einheit der (nach

nie.“⁶⁴ Als Einzelnes hat das Seiende, das Heidegger Zeug nennt, gar kein Sein. Es liegt nicht isoliert für sich vor – in seinem Sein ist es auf anderes Zeug verwiesen. Im Umgang mit Zeug hat man es nie nur mit *etwas* zu tun, sondern mit *etwas, um zu...* Man führt den Hammer, um einen Nagel in die Wand zu schlagen; man schlägt ihn hinein, um ein Bild aufzuhängen usw. „Zeug ist wesenhaft ‚etwas, um zu...‘.“⁶⁵ Zeug weist über sich hinaus. Selbst das Werk, dem Zeug dient und in dem es das „Wozu“ seiner Verwendbarkeit findet, stellt keinen Schlußpunkt des Verweisungszusammenhangs dar. Das Werk dient wiederum zu etwas, es selbst „hat seinerseits die Seinsart des Zeugs“⁶⁶ – und diese besteht darin, über sich hinauszuweisen. Die Verweisungen gehen weiter.⁶⁷

Bereits den Ansatz seiner phänomenologischen Beschreibung von Zeug – daß nämlich nie *ein* Zeug sei – formuliert Heidegger als Negation einer Dingbestimmung. Der Grundcharakter des Über-sich-hinaus-seins von Zeug wird kontrastierend gegen die seit Aristoteles vorausgesetzte Isolierbarkeit von Dingen in ihrer Einzelheit entwickelt. Mit dieser Aufkündigung des fundamentalen ontologischen Konsenses fallen weitere vermeintliche Selbstverständlichkeiten der traditionellen Ontologie, die Heidegger in seinem kontrastierenden Verfahren noch im selben Abschnitt nennt: Gibt es kein Einzelnes, das für sich besteht, so gibt es auch keine Möglichkeit, die Welt (oder auch nur einen Ausschnitt von ihr) als Summe ihrer Einzelteile zu begreifen. Das in einem Zimmer befindliche Zeug läßt sich nicht als Sammelsurium von Dingen verstehen; es ist „nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen.“⁶⁸ Das

Aristoteles) mannigfachen Bedeutungen des Seins in diese Richtung: „Eine solche Frage läßt sich überhaupt nur stellen, wenn man die Aristotelische These, die einheitliche Verwendung von ‚sein‘ bestehe in der Verwendung auf eines hin, nämlich auf das in seiner selbständigen Bestimmtheit Vorliegende, nicht mehr akzeptiert.“ (Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, S. 52f)

64 SuZ S. 68/3; s. auch SuZ S. 353/1, wo es heißt, „daß *ein* Zeug ontologisch unmöglich ist.“

65 SuZ S. 68/3; vgl. auch S. 353/1: „Zwar mag nur ein einziges Zeug zuhanden sein und andere ‚fehlen‘. Darin aber bekundet sich die Zugehörigkeit des gerade Zuhandenen *zu* einem anderen.“

66 SuZ S. 70/2.

67 Figal weist darauf hin, daß Heidegger sich bei seiner Zeugkonzeption einerseits am τέχνη-Begriff Platons und Aristoteles’ orientiert, der sich nur vom Werk her verstehen läßt, daß er sich aber zugleich nicht für das fertige, sondern das noch in Herstellung befindliche Werk interessiert (Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, S. 79ff). Dennoch schreibt Figal die Auflösung des Werks in „seinerseits der Seinsart des Zeugs“ einer „Verlegenheit“ zu (a.a.O., S. 83). U.E. entspringt sie einer Argumentationsstrategie Heideggers, die das „Wozu“ an das „Worum-willen“ binden soll; s. unten, *Das Worum-willen*.

68 SuZ S. 68/3; vgl. zur Kritik des Summenmodells auch S. 72/1.

ontologische Unterlaufen von Einzelheit und Summe bedeutet ferner, daß der meß- und berechenbaren Räumlichkeit kein Primat mehr zukommt. Ein Zimmer wird erfaßt „nicht als das „Zwischen den vier Wänden“ in einem geometrischen räumlichen Sinne – sondern als Wohnzeug“.⁶⁹ Jeder naturwissenschaftliche Entwurf der Welt, der auf geometrischer Räumlichkeit basiert, wird mit Heideggers Kontrastverfahren im Reich der Dinglichkeit verortet.

Schon die Bestimmung des Ausgangspunktes der Beschreibung – Zeug oder Ding – entscheidet über den „Übersprung“ oder das Begegnenlassen des Phänomens. Das Ansprechen desjenigen Seienden, von dem aus die Welt analysiert werden soll, als Ding nennt Heidegger eine „unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik.“⁷⁰ Nur unter der Vorannahme, daß die Welt sich als Summe ihrer Einzelteile verstehen ließe, wäre es konsequent, ein einzelnes Seiendes als Elementarteil zu betrachten, um von dessen Seinsverfaßtheit Schlüsse für das Ganze zu ziehen. Zeug jedoch widersetzt sich in seinem Über-sich-hinaus-sein dieser Präsupposition. Das andere Zeug bzw. der Verweisungszusammenhang sind unabdingbar für das Sein von Zeug. Nur im vorgängigen Verweisungszusammenhang einer *Zeug-ganzheit* kann von ihm die Rede sein. Vor jedem einzelnen Zeug „ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.“⁷¹ Strenggenommen gibt es das Singularetantum Zeug nur als Ganzheit.⁷²

Dieses dienliche Über-sich-hinaus-sein, das Verwiesensein in einer Ganzheit von Zeug, erfaßt das Dasein. Das in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit tätige Dasein ist untheoretisch, aber nicht blind. Im Gegenteil, es verfügt über eine eigene Sicht, mit der es die Verweisstruktur von Zeug erfaßt: die Umsicht.⁷³ Diese Umsicht ist entsprechend dem Verweisungszusammenhang immer schon über das einzelne Zeug hinaus. Nicht nur gibt es immer schon all das, was über das Seiende, womit aktuell hantiert wird, hinaus ist; dieses Tätigsein in einem Verweisungszusammenhang ist nur möglich, weil es immer schon ein vorontologisches Erfassen dieser Verweisstruktur gibt. Wiederum kontrastiv, nämlich zum theoretischen „Nur-noch-hinsehen“, pointiert Heidegger den umsichtigen Umgang mit Zeug: Er „erfaßt weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als

69 SuZ S. 68/3.

70 SuZ S. 68/1.

71 SuZ S. 69/1.

72 Daß es aber überhaupt die Möglichkeit gibt, von einzelнем Zeug im Unterschied zu einer Zeugganzheit zu reden, gründet in einem inneren Zusammenhang von Zeug und Ding, den wir unten in *Der Störfall* betrachten werden.

73 SuZ S. 69/2.

solche.“⁷⁴ Die Umsicht des in seiner Alltäglichkeit tätigen Daseins operiert auf eine Weise, die sich mit der Methode theoretischen Erkennens, letztlich der Bewußtseinsphilosophie, schlechterdings nicht vereinbaren läßt: Sie thematisiert nicht, und sie strebt kein explizites Wissen an. Genau dadurch scheint sie das nichtdaseinsmäßige Seiende anders denn als Ding fassen zu können.

Die Benutzung des Hammers wäre nicht möglich, wenn er und nur er thematisch wäre, wie es im „Nur-noch-hinsehen“ des theoretischen Verhaltens der Fall ist; über dessen Anwesenheit im Bewußtsein hinaus käme es nicht zur Aktion. Als isoliertes Ding lassen sich Eigenschaften an ihm ausmachen, er läßt sich „begaffen“,⁷⁵ benutzen läßt er sich nicht. Die Umsicht dagegen ist ein implizites Verweiswissen, das nur dann funktioniert, wenn nichts Einzelnes durch Thematisierung aus seiner Verweisstruktur herausgerissen wird. Nur wenn man mit dem Hammer in der Hand immer schon beim Nächsten ist: dem Nagel, der Stelle in der Wand, dem aufzuhängenden Bild..., nur dann gelingt das Einschlagen des Nagels.

Erste Ergebnisse zusammenfassend läßt sich sagen: Dinge sind nicht von vorneherein und schon immer da. Sie entstehen, wenn das Dasein sich aus seiner ursprünglichen Tätigkeit heraussetzt und eine betrachtende Erkenntnishaltung einnimmt, die sich im Bereich des Denkens zur Bewußtseinsphilosophie ausgebildet hat. Erst in dieser Betrachtung kommt den Dingen ihre Seinsart der Vorhandenheit zu, die sie vereinzelt und ihrer Ganzheit beraubt.

Das Worum-willen

Zeug ist immer schon über sich hinaus beim nächsten und übernächsten Zeug. Wie aber wird die Verweisung von Zeug auf Zeug – Heidegger nennt sie auch dessen „Bewandtnis“⁷⁶ – zu einem Ganzen zusammengeschlossen? Alles Wozu einer Verweisung hat selbst wieder bei etwas anderem seine Bewandtnis. Auch das Werk, so sahen wir, ist nur vermeintlicher Endpunkt der Verweisungen und wird seinerseits wieder zu Zeug. Kann die Zeug-Welt mehr als eine fliehende Dinglichkeit sein? Ist sie nur deshalb keine Summe vereinzelter Seiender, weil sich kein Schlußstrich unter die endlose Reihe ziehen läßt? Droht sich Heideggers Ansatz beim Zeug nicht in einen unendlichen Verweis eines ewig unfertigen Gesamtwerks aufzulösen?

74 SuZ S. 69/2, auch 353/3.

75 SuZ S. 69/2.

76 SuZ S. 84/1. Bewandtnis hat *mit* etwas *bei* etwas anderem zu tun. Diese Verweisstruktur fassen wir als „Über-sich-hinaus-sein“ von Zeug.

Heideggers Antwort lautet: Kein werkhafes Wozu rahmt die Verweisstruktur von Zeug zur Ganzheit, sondern das „Worum-willen“. Das Worum-willen verweist nicht noch einmal seinerseits auf Zeug, sondern auf Dasein, um dessen willen aller Umgang mit Zeug geschieht. Nur wenn man die Verweisstruktur von Zeug vom Dasein her versteht, wird sein infinites Progreß vermieden. Das Dasein ist das qualitativ Andere, in dem die Verweisungen von Zeug auf Zeug vorgängig verankert sind und sich zur Ganzheit schließen. „Die Bewandnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandnis. Das primäre ‚Wozu‘ ist ein Worum-willen. Das ‚Um-willen‘ betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesenhaft *um* dieses Sein selbst geht.“⁷⁷ Die Welt ist zwar die Ganzheit des aufeinander verweisenden Zeugs, aber es gibt sie nur, weil Dasein weltlich ist, d.h. einen Rahmen um das nichtdaseinsmäßige Seiende schließt, das somit *inner-weltlich* ist.

Das Problem, das Heidegger mit der Daseinsanbindung von Zeug zu lösen versucht, läßt sich so formulieren: Wie kann Seiendes auf ein anderes Seiendes bezogen werden, das von anderer Seinsart ist, ohne daß ein Hiatus aufgerissen wird? Das qualitativ Andere muß von solcher Seinsart sein, daß es selbst durch seinen Bezug zum Anderen bestimmt wird. Das Über-sich-hinaus-sein von Zeug *innerhalb* der Zeugganzheit muß verknüpft werden mit einem Über-Zeug-hinaus-sein. In Dasein findet die Tiefenstruktur des Über-sich-hinaus-seins von Sein ein Seiendes, das die Verknüpfung verschiedener Seinsarten zu leisten imstande – und genötigt ist.

In der Anbindung der Welt – und damit der Seinsart des innerweltlich Begegnenden als Zeug – an das Dasein kommt Heideggers Idee der Fundamentalontologie zu sich.⁷⁸ Dasein liegt allem Seienden als der Ort seines Sichzeigens zugrunde; und zwar so, daß es ihm sein Sein zukommen läßt. Aus der Weltlichkeit des Daseins wird auch die Seinsart dessen, was Dasein nicht ist, verständlich. Mehr noch, so wie Dinge erst mit ihrer Betrachtung entstehen, so gilt auch auf der

77 SuZ S. 84/2; vgl. auch S. 85/3, S. 86/2.

78 Zum Begriff der Fundamentalontologie vgl. SuZ S. 13/4. Als Kompositum läßt er sich in zwei Aspekte zerlegen: Die Ontologie, der die Daseinsanalytik dient, soll keine „Regionalontologie“ sein, die nur das spezifisch menschliche Sein enthüllt; sie muß auch Aufschluß geben können über das, was wir als Dinge oder als Bewußtseinsgegenstände falsch ansprechen. Zugleich enthält der Begriff der *Fundamental*-ontologie die These,

zugrundeliegenden Ebene: Erst durch die Anbindung an Dasein ist das nicht-daseinsmäßige Seiende, was es ist. Dasein „läßt“ Seiendes als Zuhandenes „sein“.⁷⁹

Dieses „Seinlassen“ ist kein Ablassen oder In-Ruhe-lassen, sondern eher im Gegenteil die Anbindung des nicht-daseinsmäßigen Seienden in seiner Ganzheit an das Dasein. Damit es jedoch zu einer Anbindung an das Worum-willen des Daseins kommen kann, muß Seiendes zuvor auf sein Bewendenkönnen „freigegeben“ sein.⁸⁰ Das Seinlassen beinhaltet den doppelten Aspekt von Öffnung und Schließung.⁸¹ Die Welt muß auf mögliche Zusammenhänge hin geöffnet werden; zugleich jedoch bedarf es, um sie nicht in einem endlosen Verweis von Seiendem auf Seiendes sich verlieren zu lassen, einer Schließung. Dasein leistet beides: es gibt Seiendes frei, um es zugleich an sich zu binden.

Die Daseinsanbindung bedeutet nicht, daß die Welt *ge*-schlossen wird; sie wird *er*-schlossen.⁸² (Sie ist dem Dasein vertraut.) Als solche bleibt sie immer Möglichkeitsraum. Dennoch wird die Öffnungsbewegung von einem ihr entgegenlaufenden Vektor begleitet, wenn es heißt, daß die Bewandnisganzheit auf ein Worum-willen *zurück*-geht⁸³, *aus* dem Dasein sich an

daß alle bisherige Ontologie nie über den Status einer Regionalontologie hinausgelangt ist.

79 SuZ S. 84/3.

80 SuZ § 18. Ob das „Seinlassen“ von Seiendem als *ontologisches* Geschehen nur als Einschreibung in Heideggers *transzendentalphilosophische* Selbstdeutung zur Zeit von *Sein und Zeit* möglich ist, kann hier nicht diskutiert werden. Dahingestellt sei vorerst auch die Frage, ob bereits mit den Formulierungen „lassen“ und „Freigabe“ die Kritik aus dem Reich der Empirie, daß in Wahrheit nur die *Unterwerfung* von Seiendem unter menschliche Zwecksetzungen ontologisiert werde, bereits unterlaufen sei. Näher zu betrachten ist jedoch der Begriff der „Freigabe“ gemäß Heideggers eigener Phänomenauslegung; suggeriert er doch, daß das, was erst *frei-gegeben* werden muß, zuvor nicht frei war, auf anderes zu verweisen. Dann aber wäre Zeug doch nur ein sekundäres Phänomen. Die Seinspriorität von Zeug gegenüber Dingen hängt am Verständnis dessen, was Heidegger „apriorisches Perfekt“ nennt (SuZ S. 85/2). Tatsächlich wird die Freigabe als „vorgängige“ eingeführt (SuZ S. 83/2). Um sie vom Dasein aus (und nicht nur von Zeug her als dessen *Frei-gegebenheit*) zu denken, formuliert er „vorgängige Freigabe“, vor der – nichts zu denken ist.

81 Figal scheint, geleitet von seiner Interpretation einer Ontologie der Freiheit und der damit verbundenen Pointierung des Möglichkeitsaspekts des Seins, den zweiten Aspekt zu vernachlässigen.

82 Auf eine Klärung des Begriffs der Erschlossenheit muß hier verzichtet werden. Tugendhat (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 281ff) hält ihn für Heideggers Gegenkonzept zu Husserls Intentionalität und den Zentralbegriff von *Sein und Zeit* überhaupt.

83 SuZ S. 84/2.

das Womit einer Bewandnis verweist.⁸⁴ Dasein, das sich in seinem Weltverhältnis zu sich selbst verhält, schließt dieses Verhältnis zu keiner Entität; aber nur als rückbezügliche Größe ist es der ontologische Garant dafür, daß es ein Verhältnis zu sich bleibt.

Die Rückführung von nichtdaseinsmäßigem Seiendem in seiner Seinsart auf Dasein enthüllt zugleich dieses in seinem Über-sich-hinaus-sein bei Seiendem, das es nicht selbst ist. Dasein, das keine Entität ist, läßt nicht nur Zeug aufeinander verweisen, es verweist sich selbst.⁸⁵ Es verhält sich zu *sich* in alltäglichem, praktischem, über Zeug vermitteltem Tun. Zeug ist Über-sich-hinaus-sein, weil Dasein nicht In-sich-sein, sondern In-der-Welt-sein ist.⁸⁶

Dingen hingegen, die vereinzelt vorliegen, ist nicht nur der Verweis auf andere Dinge versagt, sie versagen uns auch jeden Hinweis auf das Dasein. Zwar werden auch sie durch das Dasein „konstituiert“, nämlich durch seine betrachtende Haltung. Aber sie leisten keinen Rückverweis. Sie „begegnen“ als das, womit Dasein nichts zu tun hat.

Störfall und Zeug-Ding

Es bleibt die Frage, ob die durch Daseinsanbindung gestiftete Ganzheit des über-sich-hinaus-seienden Zeugs sich tatsächlich *gezeigt* hat oder ob sie nicht nur ein *denknotwendiges*, letztlich aber von der Phänomenologie erdachtes Postulat ist. An ihr hängt die Möglichkeit einer ontologischen Alternative zur Ding-Vorhandenheit und dessen Kritik. In drei verschiedenen

84 SuZ S. 86/2.

85 SuZ S. 86/2.

86 Tugendhat hebt hervor, daß die Welt als die Verweisungsganzheit von Zeug zugleich auf das Verhältnis des Daseins zu seinem eigenen Sein verweist, daß also Welt- und Selbstverhältnis im Worum-willen miteinander gekoppelt sind (Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 287). Er gibt somit einen Verknüpfungspunkt für die Verschränkung des doppelten Verhältnisses an, das Heidegger selbst so exponiert: „Wenn Dasein ontisch durch das In-der-Welt-sein konstituiert ist und zu seinem Sein ebenso wesenhaft ein Seinsverständnis seines Selbst gehört,... hat es dann nicht ein Verständnis von Welt...?“ (SuZ S. 72/2) Mulhall versucht in der Daseinsformel, gleichsam in Umkehrung der Tugendhatschen Verweisrichtung, auszumachen, daß Dasein „whose Being is an issue for it“ auf seine eigene praktische, d.h. in einer Welt statthabende Aktivität verwiesen ist (Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, S. 52). Gegen eine rein „existenzialistische“ Auslegung ist zu betonen, daß der Weg über nicht-daseinsmäßiges Seiendes kein Notbehelf ist. Dasein soll sich nicht gnostisch aus dem Umgang mit innerweltlichem Seiendem herausläutern. „Auch die eigentliche Existenz des Daseins hält sich in solchem Besorgen.“ (SuZ S. 352/2)

Fällen deutet Heidegger ein Sichzeigen der Welt in vorphänomenologischer Erfahrung an;⁸⁷ der dritte führt uns an einen weitreichenden Berührungspunkt von Zeug und Ding.

Wenn alles glattgeht und funktioniert, verweist Zeug immer auf etwas anderes, von Seiendem auf Seiendes. Einzelnes tritt dabei nicht aus dem Zusammenhang heraus. Im Störfall jedoch, wenn die zuvor stillschweigende Ordnung aussetzt, wenn Zeug „auffällig“, „aufsässig“ oder „aufdringlich“ wird⁸⁸, d.h. wenn es unbrauchbar und kaputt ist, wenn es fehlt, oder wenn es im Weg liegt und stört, ändert sich alles. In defizienten Modi seiner Zuhandenheit, oder eben: seiner „Unzuhandenheit“ macht das zuvor unthematische Zeug die Umsicht auf sich aufmerksam. Jetzt erscheint es als Einzelnes – und mit dem Einzelnen kommt die verlorene Ganzheit in den Blick. Daß diese zuvor da, aber nicht thematisch war, war Voraussetzung alles Funktionierens. „Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit.“⁸⁹ Erst wenn Dasein auf ein Einzelnes gestoßen wird, versteht es explizit, daß es immer schon innerhalb einer Ganzheit tätig war und diese in Anspruch genommen hat. „Welt ist vorgängig mit allem Begegnenden schon, obzwar unthematisch, entdeckt.“⁹⁰ All das *zeigt* sich aber erst, wenn es nicht mehr so ist. Der Störfall ist das Phänomen, mit dem das per definitionem Unthematische thematisch wird. Die Welt „leuchtet auf“⁹¹, wenn sie anfängt unterzugehen. Sie ist deshalb kein Über- oder Untergangsphänomen, aber es ist ein Über- bzw. Untergangsphänomen, über das bzw. über dem sie aufleuchtet.⁹²

87 Im Normalfall soll mit dem Werk auch dessen Benutzer und mit ihm die Welt begegnen (vgl. SuZ S. 71/1). Er kann hier sowenig diskutiert werden wie der Zeug-Sonderfall des Zeichens, „das ein Zeugganzes ausdrücklich in die Umsicht hebt.“ (SuZ S. 79f)

88 SuZ S. 73f.

89 SuZ S. 75/3.

90 SuZ S. 83/2.

91 SuZ S. 72/3, 75/3.

92 Was an der Verstehensgrenze der Dingontologie wie ein Paradox wirkt, läßt sich als Inkompatibilität von Hintergrund und thematischem Gegenstand interpretieren. Wird jener selbst zum Thema, ist er nicht mehr da. Eine vornehmlich angelsächsische Diskussion (Dreyfus, Guignon, Hall, Ihde, Mulhall) liest Heideggers Weltbegriff als Hintergrund oder Kontext bzw. unartikulierbares Paradigma des Tuns des Daseins. Ein solches Phänomen kann nach Mulhall, der an Dreyfus anknüpft, nicht in Begriffen der traditionellen Ontologie beschrieben werden, die an vorhandenen Dingen abgelesen sind (vgl. Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, S. 55ff). Interpretationen der Welt als Hintergrund, Kontext oder Paradigma eröffnen über die transzendentalphilosophische und die ontologische Interpretationslinie hinaus Anknüpfungspunkte an kulturanthropologische Debatten, in die wie-

In seiner Unzuhandenheit, herausgetreten aus seinem selbstverständlichen Zusammenhang, isoliert sich Zeug und droht für einen Moment, in eine andere Seinsart zu gleiten: in die des Dings. Erst wenn das Kaputte durch seine Reparatur, das Fehlende durch seine Beschaffung und das im Weg Liegende durch seine Beseitigung in die alltägliche Besorgung reintegriert wird, ist es wieder ganz Zeug. Das aber bedeutet, daß es in dem Moment, in dem es zeigt, was es ist, schon nicht mehr ganz ist, was es ist. Das Zeug – und an ihm die Welt – zeigt sich, wenn an ihm das Ding aufblitzt. „Das Unbrauchbare liegt nur da, – es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so aussehendes ständig auch vorhanden war. Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d.h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen.“⁹³ Im ontologischen Zwitter „Zeugding“ zeigt sich nicht nur die Welt als die gerade entglittene Ganzheit der Verweisungszusammenhänge, in ihm zeigt sich auch das Ding im Zeug. Unter der Zuhandenheit scheint auf einmal wie eine Untiefe die Vorhandenheit der Dinge zu liegen. Zwar bleibt sie „gebunden“⁹⁴ und verschwindet wieder im instandgesetzten Zeug, aber es hat sich ein Scheideweg gezeigt.

Von der angemessenen Distinktion des ontologischen Gegensatzpaares Zeug und Ding scheint nicht nur das Gelingen der Alltagspraxis des Daseins, sondern auch die Korrektur der Philosophiegeschichte abzuhängen. Aber die Begriffe sind nicht absolut geschieden, im „Zeugding“ haben sie einen Berührungspunkt. Nur weil es diesen Berührungspunkt gibt, kann Heidegger der Zeug-Zuhandenheit überhaupt eine ontologische Priorität zuweisen und das theoretische Nur-noch-hinsehen auf die Ding-Vorhandenheit als abgeleiteten, defizienten Modus des In-der-Welt-seins bezeichnen. Andernfalls müßten Zeug und Ding als gleichursprüngliche Entitäten gefaßt werden.

Wie aber ist dieser Berührungspunkt zu denken? Handelt es sich um einen unausweichlichen Umschlagpunkt, an dem Zeug früher oder später „verfällt“ und zu Ding wird? Guignon versteht die Dingontologie als Resultat eines *breakdown* in der durchschnittlichen Alltäglichkeit.⁹⁵

derum Thomas Kuhns Wissenschaftstheorie Eingang gefunden hat.

93 SuZ S. 73/1.

94 SuZ S. 74/2.

95 Vgl. Guignon, *Introduction*, S. 12. Bzgl. der anderen Form des Nur-noch-hinsehens, der Wissenschaft, folgt Kittler, in Anlehnung an Winograd, derselben These von ihrem Ursprung im „breakdown“ (vgl. Kittler, *Farben und/oder Maschinen denken*, S. 89f). In *Sein und Zeit* hat Heidegger eine Auffassung von Wissenschaft, die stark dem theoretischen Erkenntnisideal der reinen Anschauung entspricht und somit strukturell den Bestimmungen

Das Resultat ist u.E. nicht unbedingt im Störfall vorgezeichnet. Der Berührungspunkt von Zeug und Ding scheint viel eher als Scheidepunkt zweier Möglichkeiten gedacht. Tatsächlich „meldet“ sich die Welt im Störfall, wenn sie nicht mehr da ist; aber sie ist auch nicht einfach weg, sondern am Entgleiten. Der Störfall begegnet nur dem tätigen Dasein, er ist immer noch ein „Modus des Besorgens“. ⁹⁶ Nur weil Dasein im Störfall noch involviert ist, kann es den Verweisungszusammenhang erkennen. Nur weil das Worum-willen leerläuft, kann überhaupt von einer Störung die Rede sein. Wiederum formuliert Heidegger kontrastiv: „Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern die Umsicht des gebrauchenden Umgangs.“ ⁹⁷ Im theoretischen Nur-noch-hinsehen, das ein Ding mit Eigenschaften erblickt, gibt es keinen Hinweis mehr auf Dasein. Das vor Augen tretende Aussetzen des Verweisungszusammenhangs reicht für eine Genealogie der Wissenschaften bzw. der Dingontologie nicht aus. Der Störfall bedingt keine automatische Dingentstehung; ausdrücklich wird das in ihm auftauchende Phänomen als Zeug-Ding, nicht als Ding benannt. „Das *so* vorhandene Zeug ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommendes Ding.“ ⁹⁸ Das Zeugding kommt zwar nur zum Vorschein, wenn am Zuhandenen eine Entweltlichung geschieht, ⁹⁹ aber diese darf nicht als definitives Resultat verstanden werden. Kann das Suffix „-ung“ in der deutschen Sprache sowohl einen Prozeß als auch ein Resultat meinen, so ist die Entweltlichung des Zeugdings im Störfall als reiner Prozeß zu lesen. Es müßte ein ent-schiedenes Sichheraussetzen des Daseins aus dem unterbrochenen Verweisungszusammenhang seiner Welt hinzutreten, um das, womit es Umgang hatte, in einen Nur-noch-Gegenstand, in „bloße Dinglichkeit“ zu verwandeln. Dasein mag eine Tendenz zum Verfallen haben, aber im Störfall wird es der Tendenz folgen, Zeug wieder

der Dingontologie gleicht (vgl. hierzu Ihde, *Technics and Praxis*, S. 125). Wissenschaft allerdings operiert in einer Region, während die Dingontologie die Universalisierung der dort vorfindbaren Seinsbestimmungen bedeutet. Historisch geht die Ausformulierung der Seinsidee der ständigen Vorhandenheit in der Dingontologie den modernen Naturwissenschaften voraus.

96 SuZ S. 73/1.

97 Ebd.

98 Ebd. Als bedeutsam ist auch das „irgendwo“ zu lesen. Während Heidegger – in Anknüpfung an das griechische Denken, das keinen Raum, sondern nur Orte kannte – die Räumlichkeit an das Am-Platz-sein von Zeug bindet (SuZ S. §§ 22–24), befinden sich Dinge „irgendwo“ in einem abstrakten Raum.

99 SuZ S. 75/3.

instandzusetzen; d.h. es bleibt involviert.¹⁰⁰

Auch wenn er die Entstehung des theoretischen Entdeckens aus dem umsichtigen Besorgen veranschlagt,¹⁰¹ läßt Heidegger letztlich offen, wie und warum der „Umschlag des Seinsverständnisses“¹⁰² von Zeug zu Ding geschieht. Die katastrophische Situation des Störfalls birgt in sich keine Notwendigkeit eines anderen Entwurfs der Seinsverfassung des Seienden; sie bestätigt vielmehr die bisher gültige durch die ihr inhärente Wiederinstandsetzungstendenz.

Heideggers Annahme eines vorgängigen Entwurfs der Seinsverfassung des Seienden¹⁰³ läßt andererseits jedoch auch keinen gleitenden Übergang zu. Als Denkfigur bliebe, daß Dasein „immer schon“ verfallen ist. „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die ‚Welt‘ verfallen.“¹⁰⁴ Die Konstruktion eines Immer-schon-verfallen-seins erlaubte ein ontologisches Primat der Zeug-Welt, während sich Dasein ontisch zugleich immer in Dingbegriffen mißverstünde. Die im Zitat genannte Welt scheint allerdings auf den ersten Blick gar nicht die (der Anführungszeichendefinition gemäß) „Welt“ der Dinge zu sein; denn dem Passus folgt der Satz: „Die Verfallenheit an die ‚Welt‘ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird.“¹⁰⁵ Die Verfallenheit an die „Welt“ meint hier also das Mitheulen mit den Wölfen in der Man-Welt.

Oder ist die Lösung des Rätsels, wie die Seinsverfassung des Seienden von Zeug zu Ding umschlagen kann, gar nicht im alltäglichen Verhältnis des Daseins zu diesem Seienden zu suchen, sondern darin, daß es in diesem Alltag immer auch Andere gibt, auf deren Gerede Dasein hört? In seinem Verfallen an die Welt, so heißt es, verfällt Dasein der Tradition.¹⁰⁶ Wäre die ontologisch unzutreffende Sicht der Dinge nur immer, ausgehend von einem vergessenen Ursprung,

100 Hall interpretiert die sich im Störfall zeigende Welt ebenfalls als die der praktischen Aktivität, nicht die von Wahrnehmungsobjekten. Er nennt Heideggers Störfall einen (gelungenen) „Trick“, die Sachen selbst zu Gesicht zu bekommen, „without changing them from instrumental to perceptual objects“ (Hall, *Intentionality and World: Division I of Being and Time*, S. 127).

101 SuZ S. 356/4, 361/3.

102 SuZ S. 361/2.

103 SuZ S. 362/3.

104 SuZ S. 175/5.

105 Ebd.

106 SuZ S. 21/2.

weitergereicht worden? „Das durchschnittliche, vage Seinsverständnis kann [...] durchsetzt sein von überlieferten Theorien und Meinungen über das Sein, so zwar, daß dabei diese Theorien als Quellen des herrschenden Verständnisses verborgen bleiben.“¹⁰⁷ Der Verlust der Ganzheit der Welt und ihrer Daseinsanbindung hätten ihren Ursprung in für die Alltäglichkeit unvordenklichen Theorien. Damit aber hätte sich nur die Frage aufgetan, welche Struktur der Alltäglichkeit es ihnen einst ermöglichte, in sie einzudringen...

Heidegger hat die Frage des Umschlags der Seinsverfassung von Zeug zu Ding nicht historisch („ontisch“) klären wollen und ontologisch vielleicht nicht klären können. Aber er hat sie an jenen Punkt gebracht, an dessen Beleuchtung ihm lag: Wie sind jene Theorien beschaffen, die nicht nur die Philosophiegeschichte im Bann der Dingontologie gehalten haben, sondern darüber hinaus in vermeintlichen Selbstverständlichkeiten des Alltagsverstandes wirken?

3. Die „Welt“ der Dinge

Mit der Rolle als Kontrastmittel, die das Ding bei Heideggers ontologischem Gegenentwurf zur Tradition spielte, haben wir sowohl positive als auch negative Bestimmungen seines Begriffs kennengelernt: Das Ding wird als einzelne, in sich geschlossene Entität gedacht, die dem theoretischen Bewußtsein als Erkenntnisgegenstand vorliegt. Was mit ihm nicht erfaßt werden kann, ist das über sich hinausseiende, zu einer Welt zusammengeschlossene Zeug, mit dem das tätige Dasein in seiner Alltäglichkeit umgeht. Führt das von Heidegger phänomenologisch entschlüsselte Zeug zu einer Ganzheit durch Daseinsanbindung, so bliebe noch die gedachte Summe aller Dinge eine daseinsfremde „Welt“ ohne inneren Zusammenhang. Wie wir in *Die zweigleisige Methode (I.1)* gesehen haben, vertraut Heidegger jedoch nicht allein auf die Plausibilität der Phänomenauslegungen. Die mit dem Dingbegriff verbundene Ontologie wird in ihrer wohl wirkungsmächtigsten Ausgestaltung thematisiert.

Dem nie geschriebenen zweiten Teil von *Sein und Zeit* war der Titel „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität“ zugeordnet.¹⁰⁸ Er hätte sich mit Kants Lehre vom Schematismus, Descartes' *cogito sum* und Aristoteles' Zeitabhandlung beschäftigen sollen. Was uns im erschienenen ersten Teil

107 SuZ S. 6/2.

108 SuZ S. 39/5.

vorliegt, sind neben zahlreichen verstreuten Aristoteles- und Kantbezügen drei Paragraphen (§§ 19–21), die sich explizit mit Descartes beschäftigen. Heidegger selbst nennt seine Auseinandersetzung mit Descartes eine „illustrierende Abhebung“ seiner eigenen Weltlichkeitsanalyse gegen die „extremste“ Dingontologie.¹⁰⁹ Sie kann als paradigmatisch durchgeführtes Stück des Heideggerischen Destruktionsprojekts angesehen werden.¹¹⁰ Die Wirkmacht des traditionellen Dingbegriffs soll gebrochen werden, indem der Schein seiner Selbstverständlichkeit und Fundamentalität durch den Nachweis der Unzulänglichkeit seiner theoretischen Formulierung destruiert wird.

Die Bestimmungen der Dinglichkeit

Die Auseinandersetzung mit Descartes führt Heidegger als Textauslegung durch. Er bezieht sich dabei auf dessen – nach dem *Discours de la Methode* und den *Meditationes de Prima Philosophia* – dritte epochale Schrift, die *Principia Philosophiae* von 1644; darin auf die Nr. 51, 52, 53, 64 und 65 des ersten Teils, sowie auf Nr. 3 und 4 des zweiten Teils.¹¹¹

Zunächst finden sich, wenn auch nicht in systematischer Abgleichung, jene Bestimmungen der Dinglichkeit wieder, auf die wir bei unserer kursorischen Aufnahme der Dingverwendungen gestoßen waren: Substantialität, Geschaffenheit, Ausgedehntheit, Vorhandenheit.¹¹²

Substantialität

Descartes unterscheidet zunächst zwischen zwei Substanzen, *res extensa* und *res cogitans*. Als Substanz gilt ihm dasjenige, dem (in Heideggers Formulierung) „An-ihm-selbst-

109 SuZ S. 66/3.

110 Die meisten Interpreten beschäftigen sich nur mit der späteren Descartes-Kritik Heideggers (vor allem: *Die Zeit des Weltbildes* von 1938 und *Der europäische Nihilismus* von 1940), die sich auf die Destruktion des *cogito ergo sum* konzentriert. Von Herrmann meint, daß die §§ 19–21 in SuZ erst von dessen zweitem Teil her ihre „ausführliche Begründung“ erhalten hätten (vgl. von Herrmann, *Sein und cogitationes*, S. 241). Die §§ 19–21 in SuZ lassen u.E. jedoch das *cogito* klarer als spätere Schriften in den Spiegel der von ihm entworfenen Dinge blicken; s. unten *Substanz und Subjekt*.

111 Lateinische Zitate entnehmen wir der Ausgabe von Adam/Tannery (im Folgenden: *Principia*), deutsche der Übersetzung von Buchenau, Hamburg 1992 (im Folgenden: *Prinzipien*).

112 Vgl. oben, S. 9. Die anderen der dort in loser Aneinanderreihung genannten Bestimmungen (Materialität und Nebeneinander) lassen sich als Modifikationen interpretieren.

sein“ zukommt,¹¹³ was also um zu sein auf nichts anderes als es selbst zurückgeführt werden muß und kann. Heidegger formuliert für ihn: „Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so *ist*, daß es, um *zu sein*, keines anderen Seienden bedarf.“¹¹⁴ In dem Begriff, den Descartes lateinisch *substantia* nennt, entdeckt Heidegger eine weitreichende Doppeldeutigkeit: „Der Ausdruck meint bald das *Sein* eines als Substanz Seienden, *Substantialität*, bald das Seiende selbst, *eine Substanz*.“¹¹⁵ Im zentralen Begriff der Descartes’schen Philosophie ortet Heidegger also bereits die (wie er kritisiert: undurchschaute) Differenz zwischen Ontischem und Ontologischem. In der zweiten Bedeutung, als Seiendes, setzt Heidegger *res*, das Titelwort der Substanz, mit Ding gleich.¹¹⁶ Daß der Begriff der *substantia* aber zugleich noch eine andere Bedeutung, nämlich die des Seins dieses Seienden haben kann, hängt, wie wir sehen werden, damit zusammen, daß seine Seinsbestimmung an Seiendem abgelesen ist. Substantialität als Charakteristikum der Dinglichkeit heißt demnach, daß das Sein der Dinge nur ein überhöhtes Seiendes ist. Diese Doppeldeutigkeit, die er bereits für die griechische οὐσία diagnostiziert,¹¹⁷ ist in Heideggers Augen signifikant für die gesamte traditionelle Ontologie.

Geschaffenheit

Die grundsätzliche Ungeklärtheit des zentralen Begriffes der Descartes’schen Ontologie, der Substanz, weist Heidegger im Zusammenhang mit der Dingbestimmung der Geschaffenheit nach.

Substanz sollte das sein, was „keines anderen Seienden bedarf.“ Diese Unbedürftigkeit besteht nun, wie Heidegger erläutert, nicht darin, daß die Substanz ohne Bedürfnis nach etwas anderem existiert, sondern darin, daß sie „herstellungsunbedürftig“¹¹⁸, d.h. nicht geschaffen ist. Mit der Herstellungsunbedürftigkeit wird der Unterschied zwischen Schöpfer und seinen Geschöpfen markiert. Im eigentlichen Wortsinn Substanz wäre also nur das *ens perfectissimum*: Gott, den das Mittelalter als *ens causa sui* denkt.

Zu den zwei Substanzen *res extensa* und *res cogitans* tritt nicht einfach eine dritte hinzu. Diese

113 SuZ S. 90/2.

114 SuZ S. 92/2.

115 SuZ S. 89f.

116 SuZ S. 67/3.

117 SuZ S. 90/1.

118 SuZ S. 92/2.

dritte Substanz scheint beanspruchen zu können, die einzige zu sein, da jene beiden (nach Auffassung sowohl der mittelalterlichen Ontologie wie auch Descartes') von Gott geschaffen sind. Wenn Descartes von allen drei Seienden als Substanzen redet, so tut er dies im Bewußtsein, mit dem Begriff einen „unendlichen Unterschied“ zu umgreifen.

Die scholastische Philosophie hatte bereits den Wortsinn von „sein“ bezüglich Gottes und der Welt diskutiert und ihn im Rekurs auf Aristoteles als „analoge“ Bedeutung festgelegt – im Unterschied sowohl zur einsinnigen (*univoce*) als auch zur gleichnamigen (*aequivoce*) Wortbedeutung, die beide nicht für so verschiedene Seiende wie den Schöpfer und seine Geschöpfe veranschlagt werden können. Statt den Seinssinn der drei Substanzen Gott, Welt und Ich zu erörtern, erklärt Descartes jedoch: „Es gibt keine deutlich einzusehende Bedeutung dieses Wortes, welche Gott und den Geschöpfen gemeinsam wäre.“¹¹⁹ Nach Heidegger hätte Aristoteles' Unterscheidung verschiedener Weisen der Analogie eine Ausgangsbasis für diese Erörterung geboten,¹²⁰ stattdessen erklärt Descartes die Substanz als Sein für unerkennbar. Sie selbst, ohne alle weitere Bestimmung, affiziere uns nicht. Das aber, so Heidegger, bedeute nur, daß Sein „in der Tat nicht *als Seiendes* zugänglich“ sei,¹²¹ daraus folge nicht die prinzipielle Unerkennbarkeit des Seins. Descartes' Zurückweichen vor der Seinsfrage ließe sich unter das zweite der von Heidegger bereits in § 1 von *Sein und Zeit* gebrandmarkten Vorurteile über das Sein, das seiner Undefinierbarkeit, subsumieren.¹²²

Ausgedehntheit

Eine Substanz läßt sich nach Descartes nicht direkt, sondern nur aus ihren Attributen erkennen. Jede Substanz hat sogar, wie Heidegger übersetzt, „eine ausgezeichnete Eigenschaft, an der das

119 *Prinzipien*, Nr. 51, S. 18.

120 SuZ S. 93/1.

121 SuZ S. 94/1.

122 Das Geschaffensein bzw. die Hergestelltheit der Dinge ist keineswegs eine Bestimmung, die nur der Geisteswelt des Mittelalters angehörte und als solche bei Descartes überlebt hätte. In seiner Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* legt Heidegger Kant dahingehend aus, daß auch er das Sein eines Seienden im Herstellen angesiedelt habe; nur der Schöpfer könne daher die Substanz eines anderen Dinges vernehmen (GA24, S. 213). Vor allem aber spielt die Bestimmung der Herstellung bei Aristoteles' Unterscheidung von φύσει ὄντα und ποιούμενα eine Rolle, die Heidegger in *Der Ursprung des Kunstwerks* auslegen wird.

Wesen der Substantialität einer bestimmten Substanz ablesbar wird.¹²³ Für die *res extensa* ist das, wie in ihrem Namen bereits indiziert, die Ausdehnung (*extensio*). „Nempe extensionem in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit.“¹²⁴ Die Ausdehnung ist, wie Heidegger formuliert, „die ontologische Grundbestimmung“¹²⁵ der Descartes’schen „Welt“. Galten Substantialität und Geschaffensein für beide, für *res cogitans* und *res extensa*, so benennt die dritte Dingbestimmung das Spezifikum dieser; und zwar so, daß sie in ein Wesensverhältnis zu ihr gesetzt wird. Die Ausdehnung ist, wie der Name anzeigt, für die *res extensa* das Wesen ihrer Substantialität. Ausgedehnt sind nur „Körperdinge“;¹²⁶ derart, daß die *res extensa* von Descartes auch *res corporea* genannt werden kann.

Descartes’ Beweisverfahren für seine These von der ausgezeichneten Stellung der Ausdehnung besteht in der Argumentation, daß andere Bestimmungen eines Körpers, wie z.B. Gestalt oder Bewegung, nicht ohne Ausdehnung gedacht werden können, Ausdehnung aber ohne Gestalt oder Bewegung gedacht werden kann. Diese Bestimmungen sind also nur Modi oder Zustände der Ausdehnung. „Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.“¹²⁷ Allein die Ausdehnung hält sich durch alle Veränderungen eines Körpers durch und erweist sich so als geeignet, das Wesen der körperlichen Substanz zu beschreiben. Sie ist das einzige Attribut, das in aller Veränderung Bestand hat.

Daran, daß Descartes mit einem Attribut von Seiendem das Sein einer Substanz charakterisieren will, entzündet sich Heideggers Kritik. Hatte Heidegger die Weltlichkeit des Daseins, aus der sich das Sein des innerweltlich Seienden ergab, aufgezeigt, indem er den Weg der Auslegung *über* Seiendes ging, so liest Descartes *an* Seiendem ab, was er als dessen Seinsbestimmung versteht. Seine Ontologie, so Heideggers Vorwurf, betreibt er mit ontischen Mitteln, d.h. er unterschlägt die „ontologische Differenz“.

123 SuZ S. 90/2. Vgl. *Principia*, Nr. 53. Die von Heidegger zitierte Stelle lautet in der Übersetzung von Buchenau: „... es gibt doch für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und auf die sich alle anderen beziehen.“ (*Prinzipien*, S. 18)

124 *Principia*, Nr. 53. „So bildet die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe die Natur der körperlichen Substanz...“ (*Prinzipien*, S. 18)

125 SuZ S. 64f.

126 SuZ S. 90/2.

127 *Principia*, Nr. 53. „Denn alles, was sonst dem Körper zugeteilt werden kann, setzt die Ausdehnung voraus...“ (*Prinzipien*, S. 18)

Vorhandenheit

Heideggers Kritik, daß Descartes Seiendes für eine Seinsbestimmung ausgibt, wird nicht widerlegt, sondern vervollständigt durch seine Entdeckung einer unhinterfragten Idee von Sein in Descartes' Argumentation, aufgrund der sich der Ausdehnung erst ihre Vorrangstellung zuordnen läßt. Während sich alles andere am Körper – sei es seine Gestalt, seine Bewegung oder ein anderer Modus – veränderte, hielt sich allein die Tatsache seiner Ausgedehntheit durch. „Das, was am Körperding einem solchen *ständigen Verbleib* genügt“, so rekapituliert Heidegger, „ist das eigentlich Seiende an ihm, so zwar, daß dadurch die Substantialität dieser Substanz charakterisiert ist.“¹²⁸ Das, was dauert, bzw. genauer: das, was überdauert, gilt als in höherem Maße seiend als das, was vergeht oder sich verändert. An dieser Präsupposition kritisiert Heidegger, anders als Nietzsche, nicht den unterstellten Vorrang von Sein über Werden, sondern die Verwechslung von dauerhaft Seiendem mit Sein.

Wie aber kommt es, daß eine Bestimmung des Seienden für eine solche des Seins gehalten werden kann? Heideggers Antwort auf diese Frage stellt Descartes in ein ungewohntes Licht. Aus dem vermeintlich radikalen Neuerer wird ein – ohne sein Wissen – in der Tradition verhafteter Ontologe. In Descartes' Seinsausweis durch den *ständigen Verbleib* verortet Heidegger die alte, „in ihrem Recht unausgewiesene“ Idee der *ständigen Vorhandenheit*, nach der schon die antike Metaphysik das Sein des Seienden bestimmt hatte.¹²⁹ Was Descartes für Evidenz hält, ist nur die unhinterfragte Berufung auf eine überkommene Idee.

Was Descartes in den Augen Heideggers allerdings leistet, ist die „Umschaltung der Auswirkung der traditionellen Ontologie auf die neuzeitliche mathematische Physik und deren transzendente Fundamente.“¹³⁰ Auf der Suche nach einer strengen Erkenntnis, orientiert er sich an der Mathematik. Diese aber erkennt, in Heideggers Formulierung, „das immerwährend Bleibende“.¹³¹ Was im Sinne der Mathematik Sein hat, „ist das, *was immer ist, was es ist*.“¹³² Nur Seiendes, das dieser Seinsidee genügt, ist kompatibel mit mathematischer Erkenntnis. „Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich

128 SuZ S. 92/1.

129 SuZ S. 96/1.

130 SuZ S. 96/1.

131 SuZ S. 96/1.

132 SuZ S. 95/3.

wird, *ist* im eigentlichen Sinne.“¹³³ Bezüglich der *res corporea* ist das die denknötwendige Ausdehnung, während sinnliche Qualitäten wie Farbe oder Geschmack nicht den strengen Seinsanforderungen entsprechen. Neu an Descartes' Ontologie ist nicht die Idee von Sein als ständiger Vorhandenheit, sondern die Konvergenz der alten Seinsidee mit dem neuen Ideal von Erkenntnis. Nur das an Seiendem, was in dieser Konvergenz aufgeht, bekommt die Würde des Seins zugesprochen. „So wird aus einer bestimmten Idee von Sein, die im Begriff der Substantialität eingehüllt liegt, und aus der Idee einer Erkenntnis, die *so* Seiendes erkennt, der ‚Welt‘ ihr Sein gleichsam zudikiert.“¹³⁴ Die mathematische Erkenntnis Descartes' öffnet sich nur ein kleines Fenster zur Welt, bzw. sie filtert, was sie sieht, bis nur noch übrigbleibt, was ihrem Seinsideal entspricht.¹³⁵

Die mathematische Erkenntnis verengt „die Frage nach der Welt auf die nach der Naturdinglichkeit.“¹³⁶ Erst mit dem mathematischen Erkenntnisideal entsteht die Natur der Wissenschaften. Dieser Dinglichkeit spricht Heidegger gleichwohl ein gewisses „phänomenales Recht“ zu.¹³⁷ Theoretisches Erkennen ist nicht gleichbedeutend mit Verkennen, aber es ist perspektivisches Kennen. Zum Verkennen wird es, wenn es den Regionalcharakter der in ihr veranschlagten Seinsart übersieht und ihn, in „Identifizierung mit der Welt überhaupt“¹³⁸, zur allgemeinen Ontologie des Seienden aufbläht.

Heidegger zufolge hat Descartes durch die Übernahme der Mathematik in seine Prinzipien der Philosophie nicht das, was ist, auf neue Weise von dem, was nicht ist, geschieden. Stattdessen hat er ein altes Prinzip so gefaßt, daß nur noch die exakten Wissenschaften bzw. deren Gegenstände in Übereinstimmung mit ihm erscheinen. „Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig

133 SuZ S. 95/3.

134 SuZ S. 96/1.

135 In der Sprache der *Einführung in die phänomenologische Forschung* tritt bei Descartes die „Sorge um die erkannte Erkenntnis“ vor die Frage nach den Sachen selbst (GA17, S. 58, 111). Durch diese Sorge entsteht der Philosophie das Bewußtsein als thematisches Feld.

136 SuZ S. 100/2.

137 SuZ S. 101/2. Heideggers Naturbegriff in *Sein und Zeit* wirkt nicht einheitlich. Ihde unterscheidet eine zuhandene von einer vorhandenen Natur (Ihde, *Technics and Praxis*, S. 124). Letztere wäre Gegenstand des theoretischen Erkennens (gleichbedeutend mit Materie, vgl. SuZ S. 362/3); erstere wäre eine im Zeug-Gebrauch mitentdeckte Ressource (vgl. SuZ S. 70/3, 95/2).

138 SuZ S. 98/1.

besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt.“¹³⁹ Was Heidegger bestreitet, ist nicht Descartes' epochale Bedeutung für die Neuzeit, wohl aber die vermeinte Diskontinuität der Neuzeit zum Mittelalter und zur Antike. In der Idee der ständigen Vorhandenheit als Seinsausweis sieht er eine undurchschaute, der Neuzeit selbst verborgene Kontinuität mit der Antike. Es ist die Kontinuität einer Ontologie, die die Seinsfrage nicht zu formulieren vermag und daher zu Seinsbestimmungen gelangt, die sie an Seiendem, zudem an solchem einer bestimmten Region, abliest. So entdeckt sie das Ding, dessen Bestimmungen sie selbst mitbringt, als Baustein der Welt.

Der Zugang

Wie aber stößt Descartes auf die Vorhandenheit der Körperdinge, der doch die Zuhandenheit von Zeug vorausgeht? Was muß geschehen, damit die alte Seinsidee der ständigen Vorhandenheit bei der Untersuchung von Seiendem veranschlagt werden kann?

Heideggers Antwort ist einfach: Der alten Seinsidee entspricht die alte Zugangsart der traditionellen Ontologie zu Seiendem. Es ist das theoretische „Nur-noch-hinsehen“, mit dem die tätige Alltagspraxis übersprungen wird. Die Ansetzung des Erfassungsvermögens als Anschauung spaltet das In-der-Welt-sein in isoliert für sich seiende Subjekte und Objekte auf.

Descartes unterscheidet zwischen mathematisch-physikalischem Erkennen (*intellectio*) und sinnlicher Wahrnehmung (*sensatio*). Nur der *intellectio* traut er einen Zugang zur Erkenntnis der Substanz zu, während die sinnliche Wahrnehmung dem Geist nur mitteile, was nützlich und was schädlich für ihn sei, nicht aber das wahre Sein der Dinge.¹⁴⁰ Heidegger übersetzt das lateinische *intellectio* in das griechische *διανοεῖν*, um dessen Fundierung im *νοεῖν* – und zugleich die Wurzeln der theoretischen Erkenntnis von Seiendem im griechischen Denken – zu verdeutlichen. *νοεῖν* aber gibt er als „Anschauung“ wieder, „im weitesten Sinne“, wie er hinzufügt.¹⁴¹ Damit hat

139 SuZ S. 96/1.

140 Vgl. *Principiae*, II, n.3.

141 SuZ S. 96/2. Auf S. 33/4 hatte er *νοεῖν* (das man gewöhnlich übersetzt mit: 1. wahrnehmen, verstehen, 2. denken) im gleichen Sinne, aber in anderer Formulierung als „das schlicht hinsehende Vernehmen der einfachsten Seinsbestimmungen des Seienden als solchen“ bezeichnet.

er beide Vermögen Descartes', die theoretische Erkenntnis (*intellectio*) wie auch die sinnliche Wahrnehmung (*sensatio*, griech: αἴσθησις), in einem Bereich verortet, in dem nur einfache, unverstellte Wahrheiten zugänglich sind, nicht aber das sich verdeckende und der Auslegung bedürftige Seinsphänomen.

Heideggers Kritik an den traditionell veranschlagten Erkenntnisvermögen zielt nicht auf deren postulierte Hierarchie, sondern auf deren Unvollständigkeit. In seiner Weltlichkeitsanalyse hatte er die alltägliche Umsicht als nicht-nur-hinsehende Form der Erfassung von Seiendem eingeführt; auch sein methodisches Denkkonzept einer Phänomeno-*logie* hatte sich auf kein schlichtes „Vernehmen“ gründen können, sondern war auf die Auslegung jener Alltagserfahrungen gebaut. Zu tun ist es ihm allerdings nicht um ein Vermögen, das es neben *intellectio* und *sensatio* zu beachten gälte, sondern darum, den „fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens“¹⁴² aufzuweisen. Anhand von Descartes' (in kritischer Absicht gegebener) Beschreibung einer sinnlichen Erfahrung führt Heidegger vor, wie dieser sie in seiner Interpretation vom Dasein abkoppelt und so, als Resultat seines Übersprungs, beim Ding landet.

Zum Nachweis der denknötwendigen Wesentlichkeit der Ausgedehntheit von Körpern spielt Descartes die Erfahrung eines anderen Attributs, der bloß sinnlichen Qualität der Härte, durch.¹⁴³ Härte ist ihm das an einem Körper, was durch Tasten erfahren wird. Die Härte eines Körpers ist der dem tastenden Organ entgegengebrachte Widerstand. Wiche der Körper nun vor der tastenden Hand zurück, wäre die sinnliche Körperqualität Härte nicht mehr erfahrbar, wohl aber bliebe die Ausgedehntheit denknötwendig. Für Descartes ergibt sich daraus der Schluß, den Heidegger so wiedergibt: „Wir erhalten durch die Sinne überhaupt nicht Aufschluß über Seiendes in seinem Sein.“¹⁴⁴ Heidegger gibt ihm auf vernichtende Weise Recht: So wie Descartes Sinnlichkeit be-

142 SuZ S. 98/1.

143 Vgl. *Principia*, n.3, 4.

144 SuZ S. 97/1. Der Satz ist als Paraphrase einer Stelle (II, n.3, S. 42) gemeint, die Heidegger so zitiert: „Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant.“ In der auch von Heidegger benutzten Textausgabe von Adam/Tannery heißt der Satz vollständig: „Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, & nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere; non autem, nisi interdum & ex accidenti, nos docere, qualia in seipsis existant.“ „Es genügt, wenn wir beachten, daß die sinnlichen Wahrnehmungen nur jener Verbindung des menschlichen Körpers mit dem Geiste zukommen und uns in der Regel sagen, inwiefern äußere Körper demselben nützen oder schaden können, aber nur bisweilen und zufällig uns darüber belehren, was sie ihrem

schreibt, läßt sich darin nichts vom Sein des Seienden vernehmen. Warum?

Widerstand, d.h. die sinnlich erfahrbare Körperqualität Härte, wird von Descartes beschrieben als Verbleib eines Dinges an seinem Ort, „relativ auf ein anderes seinen Ort wechselndes Ding.“¹⁴⁵ In Descartes' Beschreibung entfällt der Tastende und sein tastendes Vernehmen. Übrig bleiben zwei nur noch vorhandene Dinge in einem gewissen Ortsabstand zueinander. „Durch diese Interpretation von Härteerfahrung ist die Seinsart des sinnlichen Vernehmens und damit die Möglichkeit der Erfassung des in solchem Vernehmen begegnenden Seienden in seinem Sein ausgelöscht.“¹⁴⁶ Für Heidegger ist Vernehmen (ob als αἴσθησις oder als νοεῖν) ein solches des Daseins. Was der Erfahrung – somit einem Erfahrenden – sich zeigt, wird durch Descartes jedoch substanzialisiert, d.h. verdinglicht. Vernommenes wird als Eigenschaft ins Ding ausgelagert. Die Seinsidee der Vorhandenheit läßt nicht nur das Seiende in einer bestimmten Weise wahrnehmen; durch sie wird auch die Beteiligung des Daseins geleugnet. „Das Vernehmen von etwas wird zu einem bestimmten Nebeneinander-vorhandensein zweier vorhandener res extensae.“¹⁴⁷ Diese zwei res extensae aber würden, so Heideggers zentraler Einwand, aneinander überhaupt keine Härte und keinen Widerstand spüren. „Härte und Widerstand zeigen sich überhaupt nicht, wenn nicht Seiendes ist von der Seinsart des Daseins oder zum mindesten eines Lebenden.“¹⁴⁸ Dinge widerstehen sich nicht. Mit der alltagspraktischen Umsicht ist auch die sinnliche Erfahrung ans Dasein gebunden. Das unterschlägt Descartes' Auslegung, die nicht in der Lage ist, sich „die Seinsart des Begegnenden von diesem vorgeben“ zu lassen¹⁴⁹ – und daher auch nicht die „Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick“ bringt.¹⁵⁰ Die Descartes'sche Ontologie veranschlagt nicht nur Seinsbestimmungen, die das Über-sich-hinaus-sein von Zeug in einer Ganzheit nicht erfassen; sie scheidet das Dasein aus den Bestimmungen aus – und nur weil sie dieses tut, unterläuft ihr jenes.

Wesen nach sind.“ (*Prinzipien*, S. 32)

145 SuZ S. 97/3.

146 SuZ S. 97/3.

147 SuZ S. 97/3.

148 SuZ S. 97/3.

149 SuZ S. 96/1.

150 SuZ S. 98/1.

Substanz und Subjekt

War die fehlerhafte Interpretation des nicht-daseinsmäßigen Seienden von der Ausblendung des Daseinsbezugs seiner ursprünglichen Begegnung abhängig, so bleibt das Selbstbild des Daseins von der Verdinglichung nicht unbenommen. Ihr Irrlauf rückt „auch das ontologische Verstehen des Daseins in den Horizont dieses Seinsbegriffes“.¹⁵¹ Descartes erklärt zwar *res cogitans* und *res extensa* einerseits für inkompatibel, auf der anderen Seite aber benennt er beide als *res*. Damit sind sie beide gleichermaßen Substanz, mit demselben Seinssinn. „Das Sein des ‚Daseins‘ aber, zu dessen Grundverfassung das In-der-Welt-sein gehört, faßt Descartes in derselben Weise wie das Sein der *res extensa*, als Substanz.“¹⁵² Die von Descartes „unausdrücklich doch vorausgesetzte“ Seinsidee erstreckt sich nicht nur auf die Objekte, sondern sie umgreift auch das Subjekt, das im Moment des *cogito ergo sum* alles andere als leer und voraussetzungslos ist und stattdessen die Tradition der ständigen Vorhandenheit in sich versammelt.¹⁵³

Erst von Heideggers Dingkritik aus läßt sich Descartes mit vollem Recht als Begründer der Subjektphilosophie ansprechen. In seinem Sprachgebrauch ist *subjectum* zwar noch das Zugrundeliegende (griech. ὑποκείμενον) und noch nicht der Titel für das Ich seiner *res cogitans*; aber gerade dadurch, daß er das zugrundeliegende Ich nach derselben Vorstellung einer ständig verbleibenden Substanz wie das Ding denkt, hat er die philosophische Vorstellung vom Subjekt folgenreich geprägt. Heidegger zeichnet diese Vorstellung bei der Frage nach dem Wer des Daseins nach: „Das Wer ist das, was sich im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches durchhält und sich dabei auf diese Mannigfaltigkeit bezieht. Ontologisch verstehen wir es als das in einer geschlossenen Region und für diese je schon und ständig Vorhandene, das in einem vorzüglichen Sinne zum Grunde liegende, als das *Subjectum*.“¹⁵⁴

151 SuZ S. 201/2.

152 SuZ S. 98/1.

153 Bereits in der Marburger Vorlesung von 1923/24 *Einführung in die phänomenologische Forschung* hatte er formuliert, daß im Denken der traditionellen Ontologie „das eigene Dasein als Ding mit bestimmten Eigenschaften“ gefaßt wird (GA17, S. 241). Auch in der Vorlesung von 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*) legte er im Anschluß an § 36 der *Metaphysik* Baumgartens das Descartes'sche Ich als *res* aus, diesmal allerdings als ein Etwas, dessen Bestimmungen seine *cogitationes* seien, die den Prädikaten eines Subjekts entsprächen (GA24, S. 177f). Der Analogie des Dings und seiner Eigenschaften mit dem Subjekt und seinen Prädikaten kann hier nicht nachgegangen werden.

154 SuZ S. 114/2.

Descartes' Fassung der Dingontologie beinhaltet als Konsequenz ihrer Radikalität ihre Übertragung auf das Dasein.¹⁵⁵ Das als fester Boden des Weltaufbaus gedachte Dasein ist nur ein Spiegelbild des verdinglichten Seienden. Erst jetzt zeigt sich die Verdinglichung als der denkbar folgenreichste Akt des Denkens. Nicht nur nicht-daseinsmäßiges Seiendes wird durch die Abkoppelung von seinem Daseinsbezug der Ganzheit beraubt; auch Dasein selbst kann nur noch als Teil einer Dichotomie gedacht werden. So entstehen Subjekt und Objekt korrelativ als Spaltprodukte des verdinglichenden Denkens, dem Substantialität zur Idee von Sein überhaupt geworden ist. Indem das nichtdaseinsmäßige Seiende durch seine Verdinglichung vom Dasein abgetrennt wird, wird auch das Dasein selbst seiner Weltlichkeit beraubt und in eine Region eingeschlossen. Die Teilung nivelliert zugleich die Seinsarten: Dasein und Welt werden in Subjekt und Objekt zerrissen, denen derselbe Seinsinn unterstellt wird. „So erhält denn *Sein überhaupt* den Sinn von *Realität*.“¹⁵⁶ *Sein und Zeit* aber ist gegen die Annahme geschrieben, daß sich der Sinn von Sein an einer *res* ablesen ließe.

4. Geschichte und Verdinglichung

Unsere Frage nach Heideggers Dingbegriff hatte von Beginn an auf ein ontologisches Problem verwiesen. Dieses ließ sich jedoch nicht mit der Ontologie einer „Region“ lösen. Die Frage nach dem Sein der Dinge führte zur Hinterfragung des mit der Rede von Dingen veranschlagten Sinnes von Sein überhaupt. Nach Heidegger konnte von Dingen rechtmäßig nur in einem kleinen, vor allem erst nachträglich durch eine künstliche Theoriehaltung konstituierten Bereich gesprochen werden. Die traditionelle Ontologie seit den Griechen aber hatte dessen Seinsbestimmungen universalisiert. Dingontologie ließ sich bei Heidegger als Titel für ein Denken ausmachen, das das Sekundärphänomen Ding mit dem Sinn von Sein identifizierte. Dinglichkeit erwies sich als kritischer Gegenbegriff zu seinem eigenen Seinskonzept, das den philosophischen Grundirrtum

155 SuZ S. 24f.

156 SuZ S. 201/2. Werner Marx weist darauf hin, daß Heidegger zufolge Descartes' *res* als Substanz nach der *res extensa* gedacht ist und diese auch die Vorstellung seiner *res cogitans* prägt (Marx, *Heidegger und die Tradition*, S. 94). Zurückhaltender interpretiert von Herrmann, daß Descartes in Heideggers Augen lediglich nicht die Frage gestellt habe, ob die *Res*-heit der *res cogitans* mit derjenigen der *res extensa* gleichbedeutend sei (von Herrmann, *Sein und Cogitationes*, S. 243).

der Verdinglichung des nichtdinglichen Seins korrigieren sollte.

Mit der Aufgabe, unterhalb des Dingbegriffs – und das heißt: unterhalb verdinglichter Begriffe – den Sinn von Sein wiederzufinden, setzt Heidegger sich in ein Spannungsverhältnis von Ursprung und Geschichte. Wenn wir einen Schritt zurücktreten von sowohl der phänomenologischen Untersuchung der Zeug-Welt als auch der Destruktion der „Welt“ der Dinge, erkennen wir das Denken in der um den Dingbegriff kreisenden Problematik mit einer doppelten Aufgabenstellung gegenüber der Tradition und der Gegenwart (von 1927) betraut. Heidegger will den Einschluß des Denkens in eine gesellschaftlich irrelevante Region aufbrechen und Philosophie zu ihrer fundamentalen Bedeutung zurückführen. Auf eine als Polis begriffene, d.h. politisch zu beeinflussende Gesellschaft will seine Verdinglichungskritik jedoch bestenfalls indirekt wirken. Die zur Konvention gewordene Geschichtsempfasse seiner Zeit lehnt er ab. Die gesellschaftliche Relevanz seines Seinsdenkens besteht im Unterlaufen der scheinbaren Alternative zwischen einer konservativen und einer progressiven Option. Deren Gehalt kehrt in Heideggers fundamental-ontologischem Plädoyer für eine undinglich verstandene Eigentlichkeit des Daseins allerdings als Spannung zwischen Archaismus und Dynamismus wieder.

Rekonstruktion des antiken Anfangs

Kritisiert hatte Heidegger das einzelne Ding bzw. das dingliche Einzelne als Ausgangspunkt der Ontologie. Die Summe aller Einzelnen ergebe eine Allheit, aber keine Ganzheit der Welt. Eine solche sei vielmehr daran gebunden, daß ihre Teile sich weder isolieren ließen, noch auch sich in ihrer Seinsart von anderem Seiendem abkapselten. Die Problematik verweist auf das 12. Buch der *Metaphysik* des Aristoteles, in dem die Lehre vom höchsten Wesen entfaltet wird. Nach Aristoteles verhindert der unbewegte Bewegte, daß das All ($\pi\alpha\nu$) – wie für die „Theologen“ (Hesiod) und die Physiologen (Vorsokratiker) – in eine Vielheit von Ursachen zerfällt. Er stellt das einigende und ordnende Band dar, durch welches das All zum Ganzen ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma$) geordnet ist.¹⁵⁷

Ohne die Position des Aristoteles, dem die verschiedenen vorsokratischen Konstruktionen einer Einheit des Alls nicht mehr plausibel waren, zu übernehmen, sieht Heidegger bei Descartes

157 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch XII, 1069a 20: „Denn wenn das All eine Art Ganzes ist, so ist das Wesen sein erster Teil.“ Zur Kritik der vorsokratischen Allvorstellung ohne die ganzheitsstiftende Leistung des Wesens ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) vgl. die Zusammenfassung am Ende des 12. Buchs, 1075b 25–37.

einen Rückfall hinter dessen Fragestellung. Zugleich kritisiert er die aristotelische Lösungsstrategie des Ganzheitsproblems über ein oberstes Wesen durch Descartes hindurch; ist doch dessen *substantia* die Übersetzung der οὐσία von jenem. Auch wenn er Descartes vorwirft, mit seinem ungeklärten Ansprechen des Substanzbegriffs nicht auf der Denkhöhe der Tradition zu stehen, kulminiert in ihm letztlich nur die aporetische Lösungsstrategie des Aristoteles, der Ontologie und Theologie vermennt hatte und somit Sein durch ein Seiendes hatte begründen wollen. Nach dem Durchgang durch die Heideggersche Dingkritik ließe sich sagen: Aristoteles bereits verdinglicht das Höchste durch Unterschlagung der ontologischen Differenz zum Wesen. Heideggers Welt muß – nicht weil seine Zeit „ungläubig“ geworden wäre, sondern weil es ihm um die Seinsfrage geht – ohne ein höchstes Wesen, ohne Gott auskommen.

Heidegger bindet die Welt ans Dasein. Die Abkoppelung von dessen ursprünglichem Tätigsein hatte er als die Ur-sache von Verdinglichung ausgemacht. Auch dieser Problemkreis weist in die griechischen Anfänge der Philosophie zurück. Die Griechen kannten zwar noch keine Erkenntnistheorie oder Bewußtseinsphilosophie,¹⁵⁸ aber zur Erkenntnis der Welt betrieben sie spätestens seit Aristoteles Theorie (von θεωρεῖν: anschauen), die in Gegensatz zur Praxis verstanden wurde. Was sich mit der anschauenden Erkenntnishaltung betrachten ließ, wurde zwar noch nicht als „Ding“ benannt,¹⁵⁹ aber es kam ihm der Seinssinn der Vorhandenheit zu, der das, was Dasein nicht ist, zu einer in sich geschlossenen Entität erklärt. Mit der Descartes'schen „Umschaltung“ der traditionellen Ontologie aufs Subjekt stellte sich dann das Problem der Beziehung zwischen zwei dinglich gefaßten Substanzen: Wie gelangt das eine Ding (Subjekt) zum anderen (Objekt)? Auch wenn Kant die Transzendenz entdeckte und Husserl die Intentionalität des Bewußtseins formulierte, so verblieb die Tradition laut Heidegger doch in einem theoretisch verkapselten Verhältnis zur Welt.¹⁶⁰ Alle ihre Denker übersprangen die Alltagspraxis und lande-

158 Bereits in der Marburger Vorlesung von 1923/24 (*Einführung in die phänomenologische Forschung*) führt Heidegger aus, daß die griechische Philosophie keinen Begriff des Bewußtseins hat (GA17, S. 48).

159 Gadamer hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Griechen mit ihrer Sprache „kaum auch nur von einem ‚Ding‘ sprechen“ konnten (Gadamer, *Die Moderne und die Grenzen der Vergegenständlichung*, S. 50).

160 Heidegger liest Kant eher als Transzendenz- denn als Transzendentalphilosophen. „Angewiesen auf das Seiende, das er [der Mensch, C.U.] nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig.“ (KPM, S. 206) Gleichwohl bleibt das Verhältnis des Kantischen Menschen zu dem, was er nicht ist, eines des Erkennens, das Heidegger mit Berufung auf die *Kritik der reinen Vernunft* (A19 B33) als „primär Anschauung“ interpretiert. Gadamer weist darauf hin, daß auch Husserls Erkenntnisbegriff, von dem Heidegger

ten in einer – um es mit einer zugespitzten Heideggerschen Formulierung zu sagen – Welt der Gaffer, die das Universum zum Gegenstand haben mag, aber doch zu keiner Ganzheit gelangt. Ihre Objekte verblieben in einer zusammenhanglosen Vielzahl.

Die ganzheitsstiftende Daseinsanbindung will Heidegger durch die Verknüpfung zweier loser Fäden der Philosophiegeschichte erreichen. Erstens nimmt er Kierkegaards existenzielles Selbstverhältnis auf, um die theoretische Erkenntnishaltung zu überwinden.¹⁶¹ Aber um das Selbstverhältnis des Daseins zugleich als Weltverhältnis denken zu können, flicht er zweitens einen eigenwilligen Pragmatismus in Kierkegaard ein. Ohne dessen Gott liegt die Welt nicht vor (auch die theologische Welt war nur eine Dingwelt), sie ist nur im besorgenden Umgang mit Zeug. Mit diesem Zeug, als dessen Gegenbegriff wir das Ding interpretiert hatten, will Heidegger das griechische Denken griechischer, als es den Griechen möglich war, weiterdenken, um den Prozeß der Verdinglichung der Welt rückgängig zu machen.

Heidegger bescheinigt den Griechen, mit dem Wort $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ einen passenden Ausdruck für das nichtdaseinsmäßige Seiende gehabt zu haben, da sich darin noch der „besorgende Umgang“ mit ihm (so übersetzt er $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$) ausgedrückt habe. Statt die Welt ausgehend von ihm auszulegen, hätten sie die $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ jedoch als „bloße Dinge“ bestimmt.¹⁶² Heideggers Destruktion der Dingontologie kann als Rückführung der Philosophiegeschichte an jenen Punkt betrachtet werden, an dem $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ irreführenderweise als Ding und nicht als Zeug bestimmt

sich absetzt, Anschauung meint; ihre Erfüllung finde sie in dem die Sache mit einem Blick umfassenden Sehen (Gadamer, *Martin Heidegger – 75 Jahre*, S. 20). Anschauung ist auch nach Pöggeler die von Heidegger inkriminierte Erkenntnishaltung der Husserlschen Phänomenologie (Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 69ff).

161 Dreyfus sieht in *Sein und Zeit* eine Stellungnahme für Kierkegaards tätiges Engagement in Opposition zu Platons kritischer Reflexionshaltung. Kierkegaards Selbstverhältnis stelle nicht die „question of what I think but of what I do.“ (Dreyfus, *Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics*, S. 289) U.E. geht es Heidegger mit seinem hermeneutischen Konzept jedoch gerade um eine Position jenseits der so markierten Opposition. Das alltägliche Tätigsein bedarf eines philosophischen Korrektivs, um seiner Verfallstendenz zu entgehen – und die Philosophie bedarf des Rückbezugs auf die Alltäglichkeit, um ihre Begriffe der Verdinglichung zu entziehen. Blindes Tätigsein verfällt der Welt genauso gut wie untätige Anschauung ihr Denken verdinglicht.

162 SuZ S. 68/2. Nach Gadamers Hinweis (vgl. Fn. 159) hätten die Griechen somit gegen das bessere Wissen ihrer Sprache gedacht.

wurde.¹⁶³

Nach Aristoteles' Aufteilung der Wissenschaften¹⁶⁴ werden die Dinge der Welt wie auch ihre Ursachen zum Gegenstand nur noch theoretischer Betrachtung. Physik und Metaphysik sind Bereiche, die der Mensch erkennen kann, mit denen er aber praktisch nichts zu tun hat. Heideggers Wiedereinsatz bei den *πράγματα* soll die Aufspaltung des Welt- und Selbstverhältnisses in ein theoretisches und ein praktisches Vermögen zurücknehmen.¹⁶⁵ Das mit Zeug umgehende In-der-Welt-sein ist Herstellungspraxis nicht *neben*, sondern *vor* allem bloß noch theoretischen Verhalten und erfüllt mit der Welterschließung auch eine epistemische Funktion. Die Dinge, die vom Gott des Aristoteles ihre Ordnung erhalten hatten, können im gottlosen Denken von *Sein und Zeit* nur vom tätigen Dasein als *πράγματα* zu einer ganzen Welt strukturiert werden.

Der Punkt der Wiedervereinigung des theoretischen und des praktischen Feldes ist das Dasein als „griechisch“ zu lesendes Worum-willen, als οὐ ἔνεκα. Sind Dinge an ihnen selbst ohne Bezug zu uns, so geschieht aller Umgang mit Zeug um unseretwillen. Auch Aristoteles redet davon, daß wir der Zielgrund von Seiendem sind, wenn wir es in Gebrauch nehmen.¹⁶⁶ Über allen einzelnen Zwecken aber gibt es ein höchstes Worum-willen, dem sich alles Handeln fügt: εὐδαιμονία, das Glück.¹⁶⁷ Dieses Worum-willen beschirmt den Bereich von Praxis, erstreckt sich aber nicht auf den der Theorie.

Die gesuchte Bandbreite des Daseins abdeckend, findet sich das Worum-willen allerdings bereits bei Platon ausgebildet: Alles Handeln kennt nicht nur Mittel, sondern auch einen Zweck; alle Zwecke ordnen sich auf ein höchstes Worum-willen hin, auf das Gute, τὸ ἀγαθόν, ohne das selbst die Erkenntnis nicht möglich ist.¹⁶⁸ Um die zwei aufeinander verweisenden Aufgaben der Daseinsanbindung – Strukturierung der Welt zur Ganzheit durch pragmatische Überwindung der Theorie-Praxis-Trennung – zu leisten, greift Heidegger jedoch nicht auf Platons Wissensseinheit zurück. Auch das von den Griechen entdeckte Worum-willen muß korrigierend rekonstruiert werden, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zum einen darf es nicht ethisch gedacht werden:

163 Zur Gleichsetzung von Zeug mit *πράγματα* s. auch Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 207.

164 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 2. und 6. Buch.

165 Der Verschmelzung von Theorie und Praxis geht die Legierung von *πράξις* und *ποίησις* voraus, die auch im Griechischen bis Platon kaum geschieden waren.

166 Aristoteles, *Physik*, 194a 34.

167 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1095a 18.

Heidegger nimmt die Idee des Guten aus dem Worum-willen heraus. Er sucht kein Existenzideal, sondern nur ein Existenzial.¹⁶⁹ Zum anderen ist das ganzheitsstiftende Worum-willen keine definierbare Was-heit. Als Sein, das sich immer zu sein hat, bleibt das Dasein eine offene Struktur, die nie in ein oberstes, essentielles Ziel einmündet, sondern immer in ihren unzureichenden Grund zurückverweist. Alles geschieht um dessen-willen, das nie fertig ist, sondern sich immer noch zu sein hat. Daraus folgt, daß es keine explizite Formulierung des Worum-willen geben kann. Dasein verhält sich zwar immer schon vorontologisch verstehend zu sich, aber es ist sich dabei kein artikulierbarer Gegenstand. Das, was das Dasein in der Welt je leitet, bleibt im Hintergrund seiner Tätigkeit.¹⁷⁰

Jede Ermittlung des Worum-willen wird letztlich feststellen müssen, daß sich nichts hat feststellen lassen: Das Dasein und das nichtdaseinsmäßige Seiende sind schon wieder über sich hinaus. Die Welt, von der wir gesagt hatten, daß sie nicht geschlossen ist, wird durch das Worum-willen ganz, aber nicht fertig. Ihre Ganzheit kommt aus dem Unverfügbaren und verliert sich wieder an einem offenen Horizont – dem der Geschichtlichkeit des Daseins. Das endliche Dasein bleibt in seinem Weltverhältnis reine Herstellungspraxis, die immer unter gegebenen Bedingungen mit Zeug umgeht, aber sich selbst nie als Resultat hat, das sich in Dingbegriffen formulieren ließe.

Dekonstruktion der modernen Alternative

Mit dem Auftauchen der Geschichtlichkeit als Horizont der Welt (und als Grenze dieses Teils der Untersuchung) drängt sich ein Blick auf die Situiertheit der Verdinglichungskritik von *Sein und Zeit* in der Gegenwart (des Jahres 1927) auf. Stellen, an denen Heidegger sich von Interpretationen distanziert, die ihm ein „kulturphilosophisches“ Anliegen unterstellen, belegen, daß er nicht ohne

168 Vgl. Platon, *Gorgias*, 466ff.

169 Seine spätere Platoninterpretation legt dann die Idee des Guten im Sinne eines Existenzials als „Tauglichkeit“ aus. Das Gute ist „das, was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht.“ (*Platons Lehre von der Wahrheit*, in: WM, S. 37)

170 Nach Dreyfus muß das, was das Handeln des Daseins ermöglicht, sogar unartikuliert bleiben. In der Hintergründigkeit dessen, was er als „cultural practices“ interpretiert, sieht er Heideggers an Kierkegaard angelehnte Opposition zu der auf Sokrates und Platon zurückgehenden Tradition, nach der unser moralisches und wissenschaftliches Wissen explizit sein muß (Dreyfus, *Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics*, S. 293f).

Wirkungsbewußtsein geschrieben hat.¹⁷¹ Bezüglich seiner Verdinglichungskritik muß das in besonderem Maße gelten; setzte er sich doch mit ihr – ob ursprünglich intendiert oder nicht – in Konkurrenz zu einer damals mächtigen Strömung, deren Gesellschaftskritik der Heideggerschen Philosophiekritik frappierend ähnlich klang: dem Marxismus.

In seinen *Thesen über Feuerbach* von 1845 hatte Marx den Anschauungscharakter von Theorie kritisiert und ihr gegenüber Praxis als dem Grund des „gesellschaftlichen Lebens“ und seiner Veränderung das Primat zuerkannt.¹⁷² Das „Begreifen dieser Praxis“,¹⁷³ mit dem Marx die traditionelle Philosophie überborden wollte, mußte als Genitivus subjektivus und objectivus verstanden werden. Die Praxis hatte für ihn eine eigene, durch die bloße Anschauung nicht nachvollziehbare Sicht der Welt. Es drängt sich auf, Heideggers untheoretische Umsicht des Daseins in seinen alltäglichen Verrichtungen auf diesem Hintergrund zu sehen. Auch Marx verschmolz in seinem Praxisbegriff, den er bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) nach dem Modell der Arbeit bildete, ποιησις und ποιᾶξις, zweckgerichtete und selbstzweckhafte Tätigkeit; und er verschränkte das Weltverhältnis des Menschen mit seinem Selbstverhältnis.¹⁷⁴ Auch für Marx war der Mensch „unfertig“ und auf seine Geschichte verwiesen.

171 SuZ S. 167/3, wo er die Bemerkung zu seiner Man-Analyse für „nicht überflüssig“ hält, „daß die Interpretation eine rein ontologische Absicht hat und von einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins und von ‚kulturphilosophischen‘ Aspirationen weit entfernt ist.“ Dem Sinn des präventiven Dementi nachzufragen, bedeutet nicht automatisch, es im Sinne der Freudschen Verneinungstheorie als Eingeständnis zu lesen; gleichwohl darf hinter die Ebene der Wörtlichkeit zurückgegangen werden. Dreyfus sieht ab 1930 eine Hinwendung Heideggers zu Kulturfragen. Vorher habe er nur Kierkegaards existenzielle Einbezogenheit des Daseins gegen die desinteressierte Reflexion ausgespielt; ab 1930 habe er auch Kierkegaards Klage über den Mangel an Sinn und Ernst seiner Zeit ventiliert (Dreyfus, *Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics*, S. 290ff). U.E. ist dieser letzte Punkt jedoch bereits in seiner Verdinglichungskritik von *Sein und Zeit* enthalten, womit Guignon Recht zu geben wäre, der schreibt: „In the first decades of the twentieth century his views were generally in step with the prevailing currents of cultural despair.“ (Guignon, *Introduction*, S. 29)

172 Vgl. Ihde: „The emphasis upon praxis as existentially basic is what characterizes the Heideggerian inversion of Husserlian phenomenology. Thus it may be said with more than a touch of correct-parallelism that Heidegger is to Husserl what Marx was to Hegel.“ (Ihde, *Technics and Praxis*, S. 124)

173 Vgl. 8. These über Feuerbach, MEW Bd. 3, S. 7.

174 Vgl. hierzu vor allem die Ausführungen zu den ersten beiden Bestimmungen der entfremdeten Arbeit, der „Entfremdung der Sache“ und der „Selbstentfremdung“, MEW Ergänzungsband, S. 515. Weitere Analogien zwischen Heideggers Zeugzusammenhang und dem Marxschen Arbeitsprozeß ließen sich finden (das Woraus –

Selbst seine Methode, aus dem Zustand der Entfremdung heraus den fundamentalen Arbeits- und Praxisbegriff zu entwickeln, hätte in Heideggers Auslegung des nur verdeckt durch die Alltäglichkeit zugänglichen Seinsphänomens eine Parallele.

Gegenspieler der nirgends thematischen Konkurrenz war jedoch nicht Marx, sondern ein zeitgenössischer Vertreter des Marxismus: Georg Lukács, der wie Heidegger in den Kreisen des südwestdeutschen Neukantianismus verkehrt hatte.¹⁷⁵ In seinem vier Jahre vor *Sein und Zeit* erschienenen Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* verwendet der vier Jahre ältere Lukács „Verdinglichung“ als zentralen Begriff zur Rekonstruktion der Marxschen Theorie. In seiner Sicht ist das verdinglichte Bewußtsein Ursache für die Stagnation der Geschichte. Indem die komplexen Arbeitsprozesse in quantifizierbare Elemente zerlegt werden und mit der qualitativen Einheit der Produkte gebrochen wird, tritt dem Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft die eigene Arbeit „als etwas Objektives, von ihm Unabhängiges“ gegenüber, bis er sich schließlich in einer „Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen“ glaubt.¹⁷⁶ Das verdinglichte Bewußtsein verhindert nun die Erkenntnis des Ganzen, des Gesamtzusammenhangs der Gesellschaft, und schneidet die Menschen von ihrer historischen Subjektivität ab.¹⁷⁷

An zahlreichen Punkten läßt sich eine Konvergenz seiner Verdinglichungskritik mit derjenigen Heideggers feststellen. Der Stagnation der Geschichte bei Lukács entspricht die Erstarrung der Denkgeschichte durch den Wiederholungszwang der Übersprungshandlung bei Heidegger.

der Rohstoff, die Benutzer – die Konsumenten) und nähmen angesichts der gemeinsamen Wurzel Aristoteles kaum Wunder.

175 Lucien Goldmann hat, versammelt in *Lukács und Heidegger*, etliche Parallelen zwischen den zwei Denkern herausgearbeitet. Er nimmt auch die Stellen über die „Verdinglichung des Bewußtseins“ (SuZ S. 46/2, 437/1) „aller Wahrscheinlichkeit nach“ als Anspielungen auf Lukács. Er weist auf gemeinsame, wenn auch vielleicht indirekte Diskussionszusammenhänge über Emil Lask hin. Hierzu Borgmann: „There is no independent evidence that Heidegger had read Lukács at that time. But certainly it is true that there are remarkable similarities in the attempts of both philosophers to overcome the subject/object dichotomy inherited from Cartesianism – Lukács by an appeal to social praxis, Heidegger to practical engagements with things.“ (Borgmann, *The Question of Heidegger and Technology*, S. 125) Borgmanns Gegenübersetzung von „social praxis“ und „engagement with things“ mag einer ungenauen Sprachbehandlung geschuldet sein. Die Subjekt-Objekt-Spaltung wird bei Heidegger, wie wir gezeigt haben, gerade an einem Verhältnis zu Dingen festgemacht und nicht durch ein solches überwunden.

176 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 175f.

177 Ebd. S. 198.

Der zu einer Welt von Dingen zerlegte Arbeitsprozeß ähnelt der zerfallenen Zeugganzheit, an deren Statt nun einzelne Dinge ohne Rückverweis auf das Dasein begegnen. Die Erkenntnis des Ganzen wird für beide durch das verdinglichte Bewußtsein verhindert.

Für Lukács allerdings liegt die Wurzel des Übels in der Universalisierung der Warenform, deren Herrschaft entsprechend nur durch die soziale Revolution gebrochen werden kann. Ganz im Sinne der Moderne sieht er die Lösung der Probleme einer Epoche in der Zukunft, zu der geschichtliches Handeln führen soll. Heidegger hingegen will einen Anfang freilegen, dessen Verdeckungen er in der Geschichte wirken sieht. Geschichte gilt ihm *als* Wirken der Verdeckungen. Die Geschichtlichkeit des Daseins bedeutet für ihn nicht, daß Geschichte in einem Schritt nach vorne dorthin zurückführen kann, wo Denken und Dasein ungeschieden waren; im Gegenteil: Geschichte als Projekt führt zur Stagnation durch Wiederholung, da sie durch die explizite Formulierung eines Ziels dessen Substantialität, d.h. Dinglichkeit behauptet. Die Ursprungserfahrung scheint demgegenüber allein dem Denken des jemeinigen (= je einzelnen) Daseins überlassen. Dem Verfallen an die konventionelle, sich in Dingbegriffen mißinterpretierende Welt der Anderen kann kein kollektiver Akt, sondern nur einzelnes Dasein entgegensteuern. Wirkt vom Standpunkt der Moderne aus die Ontologisierung der Verdinglichungsproblematik wie eine Resignation vor ihrer Lösung, so erscheint von ihr aus betrachtet jedes Projekt einer historisch-gesellschaftlichen „Realisierung“ der Seinserfahrung einer res-haften Dingwirklichkeit aufzusitzen.

In der verschwiegenen Auseinandersetzung, in der Heidegger die Politisierung der Verdinglichungsproblematik verweigert und zurücknehmen will, macht sich eine Spannung in seinem Denken bemerkbar, die *Sein und Zeit* über sich hinaustreiben wird: Das Worum-willen wurde von Platon und Aristoteles in einer sich entzaubernden Welt, in der der Mensch als das Maß der Dinge bezeichnet werden konnte, gegen die Begründung durch den Ursprung entworfen. Heidegger setzt das von ihm entsubstanzialisierte Worum-willen an den Anfang einer ursprünglichen Seinserfahrung. Damit ist alle Geschichtlichkeit an einen Anfang rückgebunden; umgekehrt wird dieser auf jene hin geöffnet. Daß er in der Geschichte nur noch als verlorener auftaucht, kann der Frage nicht entheben, in welcher geschichtlich gebundenen Form er als zurückgeholter gelten darf...

Merkwürdigerweise bestimmen beide, Lukács wie Heidegger, die Rolle des Denkens, das sie in so unterschiedliche Dienste stellen, wiederum ähnlich. Weder den modernen Einzelwissenschaften noch der herkömmlichen Philosophie traut Lukács die Totalitätserkenntnis zu; jene, die

sich „von den Seinsproblemen ihrer Sphäre abkehren“¹⁷⁸ (fast möchte man Heidegger durch die Formulierung hindurchhören), haben mit ihrem Formalismus sogar den Eindruck erweckt, als hätten sie selbst die Totalität der Wirklichkeit in Stücke gerissen;¹⁷⁹ diese bleibt an die Resultate und damit den Formalismus jener gebunden. Zur Totalitätserkenntnis bedürfte es eines grundlegend anderen Denkens. Philosophie müßte „durch eine radikal anders gerichtete Fragestellung, durch ein Gerichtetsein auf die konkrete, materielle Totalität des Erkennbaren, des Zu-Erkennenden, die Schranken dieses in die Vereinzelung geratenen Formalismus durchbrechen. [...] Dazu wäre aber ein Durchschauen der Gründe, der Genesis und der Notwendigkeit dieses Formalismus vonnöten.“¹⁸⁰

Sein und Zeit, das die Alltäglichkeit des Daseins (die „konkrete, materielle Totalität“) auslegt und nicht regional- sondern fundamentalontologisch („die Schranken des in die Vereinzelung geratenen Formalismus durchbrechend“) die von Anfang an vergessene Seinsfrage (die „radikal anders gerichtete Fragestellung“) zum Ausgangs- und Zielpunkt nimmt, soll uns zur verlorenen Ganzheit und Daseinsanbindung zurückführen. Ein zentrales Anliegen von *Sein und Zeit* ließe sich demnach als nicht ganz uninspiriert von Lukács' Verdinglichungskritik interpretieren. Heidegger hätte sie allerdings entschärft, indem er sie ontologisch radikalisierte; denn die Gründe, die Genesis und die Notwendigkeit der Verdinglichung sucht Heidegger nicht in der Gesellschaft oder der Kultur, sondern in der Metaphysik und der Seinsart des Daseins. Nur durch den unverstellten Blick auf sie könnte Dasein sich zu sich, zur Welt und zu anderem Dasein anders, d.h. eigentlich verhalten.

Ausblick

Ist es Heidegger mit seiner Verdinglichungskritik nach über zweitausend Jahren gelungen, die damals in Griechenland begangenen Denkfehler zu korrigieren und der Formulierung der Seinsfrage näherzukommen? War der Versuch erfolgreich, den Anfang gegen den Wiederholungszwang der Tradition wiederzugewinnen? Was wird aus jener Erklärung, wonach das die Verdinglichung bewirkende Überspringen der Welt „nicht zufällig“ und „kein

178 Ebd. S. 200.

179 Ebd. S. 199.

180 Ebd. S. 207.

Versehen“ war, sondern „in einer wesenhaften Seinsart des Daseins selbst gründet“?¹⁸¹ Hat sich mit ihrer Kritik die Seinsart des Daseins geändert?

Es gibt eine skeptische Tendenz in *Sein und Zeit* – man könnte auch von einem epistemologischen Pessimismus sprechen – wonach die Verfallstendenz des Daseins nie überwunden werden kann. Nicht eine bestimmte Tradition, sondern Tradition überhaupt verhängte über alles Denken seinen Verfall. „Das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition.“¹⁸² Legt Heidegger nicht nahe, daß Tradition als solche, als Tatbestand der Übernahme, das Denken gerinnen läßt?¹⁸³ Was würde aus der Fundamentalontologie, sobald es ihr gelänge, Denkschule zu machen, m.a.W. zur Tradition zu werden? Wie sollte die ursprüngliche Seinserfahrung durch geronnene Gedanken noch zugänglich sein? Ist das Dasein nach jener Tendenz von *Sein und Zeit* nicht letztlich eine schiefe Ebene, auf der noch die größte Denkanstrengung nur mit Verfallsdatum möglich ist?¹⁸⁴ Die traditionelle Ontologie hätte ganz einfach die Geneigtheit des Daseins auf ihrer Seite gehabt, und insofern wäre auch ihre Universalisierung der eigentlich nur regional gültigen Dingbestimmungen eine richtige Beschreibung der Welt gewesen, wie sie sich dem Dasein immer wieder darstellt. Heidegger hätte nur ihre Genese gedacht, nicht aber *gegen* sie gedacht; denn auch seine Fundamentalontologie würde irgendwann samt ihrer Verdinglichungskritik zum dinglichen Bestand der Denkgeschichte.

So wie sich Philosophie und Daseinsalltag gegenseitig vom Ballast der Dinglichkeit reinigen

181 SuZ S. 100/3; vgl. auch 58/2, wo die Selbstmißdeutung des Daseins als „in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst“ gründend bezeichnet wird.

182 SuZ S. 21/2.

183 Nach diesem Muster hatte er in § 33 von SuZ den Umschlag vom hermeneutischen ins apophantische Als des Aussagesatzes interpretiert. Indem das „zuhandene Womit des Zutunhabens“ zum vorhandenen Worüber der Aussage wird, öffnet sich der Zugang zu Eigenschaften – das Beredete wird zum Ding. Erst durch die Nivellierung des ursprünglichen Als der umsichtig verstehenden Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung entsteht „die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens“ (SuZ S. 158). Die Pointe seiner Sprachkritik, die nach der uns bekannten Verdinglichungskritik konstruiert ist, besteht darin, daß die Tatsache der „Speicherung“ von Inhalten in der Sprache als solche schon den Umschlag bedingt. Zugespitzt heißt das: Wahrheit läßt sich nicht transportieren.

184 Die These, daß die Ontologie nicht dauerhaft überwunden werden kann, da die Wurzel der Verdinglichung in der Verfallenheit, somit in der Seinsstruktur des Daseins selbst liegt, vertritt Winter in *Heideggers Bestimmung der Metaphysik*, S. 25f.

sollten, so scheinen sie sich am Ende gegenseitig wieder auf die schiefe Bahn des Verfalls ziehen zu können. Das einzige, was dem Denken bliebe, wenn es sich selbst der Verfallstendenz entziehen wollte, wäre: darauf bedacht sein, nicht zur Tradition zu werden, letztlich: nicht Bestand zu haben. Wenn Heidegger auf der einen Seite Ursprungsbesinnung gegen geschichtliche Utopien stellt, so verweigert er auf der anderen Seite radikal die Lösung einer Bewahrung des Ursprungs. Gegen den Utopismus setzt er keinen Traditionalismus.

Zumindest was seinen Dingbegriff und seine Verdinglichungskritik angeht, sind die Einsichten von *Sein und Zeit* nicht geronnen. Schon zehn Jahre später war das Ding für Heidegger nicht mehr, was es ihm 1927 gewesen war.

Teil II. Der Dingbegriff in *Der Ursprung des Kunstwerks*

Teil II unserer Untersuchung beschäftigt sich mit dem Dingbegriff der 1935/36 entstandenen Schrift *Der Ursprung des Kunstwerks*. Mitte der dreißiger Jahre entwickelt Heidegger vor allem in seiner Beschäftigung mit Kunst ein gegenüber *Sein und Zeit* verändertes Wahrheits-, sprich: Seinskonzept.¹⁸⁵ Korrelativ zu seiner Beschäftigung mit Kunst, vor allem der Dichtung Hölderlins, vertieft er sich in das Wesen der Technik, das er in der Auseinandersetzung mit Nietzsche als Kern der Metaphysik erkennt.¹⁸⁶ Nach Gadamer sieht Heidegger nun im Kunstwerk die bewahrende Gegeninstanz zur „allberechnenden modernen Wissenschaft“, die einen allgemeinen Verlust der Dinge bewirke¹⁸⁷ – während sie in *Sein und Zeit* gerade durch ihre theoretische Sicht die Dinge konstituiert hatte.

Offenbar hat Heidegger eine Kehrtwendung in seinem Denken vollzogen. 1929, im Kantbuch (*Kant und das Problem der Metaphysik*) und in der Antrittsvorlesung (*Was ist Metaphysik?*), läßt sich noch das Paradigma von Ganzheit und Daseinsanbindung erkennen, auch wenn sich in dieser die Aktivität des Daseins bereits auf ein „Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen“¹⁸⁸ zurücknimmt. Es gibt einen Drang zur Ganzheit, der vom Dasein in seinem vorontologischen Seinsverständnis ausgeht. Heidegger meint, diesen Drang in Kants „metaphysischem Bedürfnis“ wiederzuerkennen und erklärt die Metaphysik als zur „Natur des Menschen“ gehörig.¹⁸⁹

185 Wir möchten nicht, zumindest nicht unmittelbar, in den Streit eingreifen, ob in *Der Ursprung des Kunstwerks* – wie von Herrmann meint – eine „Philosophie der Kunst“ entfaltet wird, oder ob es in ihr – wie Pöggeler formuliert – vielmehr darum geht, „wie die Wahrheit des Seins selbst zu denken sei.“ Zur ersten Position vgl. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, XVII; auch Kockelmans in *Heidegger on Art and Art Works*. Zur zweiten Position vgl. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 207; auch Nwodo in *The Role of Art in Heideggers Philosophy*. Die Kontroverse mit von Herrmann hat Pöggeler aufgenommen in *Heidegger und die Kunst*, S. 59ff.

186 Den komplementären Bezug der Beschäftigung Heideggers mit Kunst und Technik betonen u.a. Ihde in *Technics and Praxis* (S. 103) und Jamme in *Die Rettung der Dinge* (S. 409).

187 Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerks*, S. 92.

188 WM, S. 109.

189 WM, S. 120. „Metaphysik“ ist terminologisch an die Stelle der „traditionellen Ontologie“ aus *Sein und Zeit* getreten. (Die Scholastik hatte die Ontologie als *metaphysica generalis* begriffen.) Zunächst scheint die Namensänderung eine Aufwertung mit sich zu bringen: In *Was ist Metaphysik?* unterscheidet er zwischen

In den Schriften aus der zweiten Hälfte der 30er Jahre klingt ein neuer Ton an. Zum einen wird das Da des Seins nicht mehr vom Menschen her und nicht mehr durch ihn konstituiert gedacht; zum anderen kommt nichtdaseinsmäßiges Seiendes nicht mehr nur als Ganzheit, sondern in seiner Einzelheit und Jeweiligkeit in den Blick. Es entsteht das Paradigma einer jeweiligen Korrelation von Dingen und Werken.

In seiner Nietzsche-Vorlesung *Der Wille zur Macht als Kunst* von 1936/37 schreibt Heidegger das Über-sich-hinaus-sein als Weise des Zu-sich-selbst-bringens dem Willen zur Macht zu.¹⁹⁰ Diesen sieht er als letzte Gestalt der Metaphysik, die sich technisch realisiert. 1938 schreibt er: „Im planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde.“¹⁹¹ Seine neuen Gedanken lassen die Kritik von *Sein und Zeit* an der traditionellen Ontologie im Ansatz revisionsbedürftig erscheinen. 1940 erklärt er, daß *Sein und Zeit* wider Willen in Gefahr war, „erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden.“¹⁹² Sein fundamentalontologisches

Metaphysik und den Wissenschaften, die in *Sein und Zeit* beide Formen des theoretischen Nur-noch-hinsehens waren. Jener bescheinigt er nun, das Ganze zu sehen, für das diese blind seien. Mit der Abkehr vom Paradigma der Totalisierung des Daseins wird dann allerdings (vorübergehend) die „Überwindung“ der Metaphysik zum Programm (vgl. u.a. *Die Zeit des Weltbildes* [1938], in HW: S. 98 u. S. 102.), die später wieder als Möglichkeit gelehnt (NII, S. 370) und noch später durch eine „Verwindung“ ersetzt wird (vgl. *Zur Seinsfrage* [1955], in WM, S. 408, 410).

190 Vgl. NI, S. 63ff.

191 *Die Zeit des Weltbildes*, in: HW, S. 109.

192 *Der Europäische Nihilismus*, in: NII, S. 194. 1937 kritisierte er bereits in *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht* durch Nietzsches zum Sein erhobenes Werden der ewigen Wiederkehr hindurch den Pragmatismus von *Sein und Zeit*: Das Sein erhalte zwar durch das Werden sein anfängliches φύσις-Wesen zurück, aber ins Unwesen vollendet. „Jetzt ist Seiendheit alles.“ (NII, S. 19) Die „unbedingte Erdherrschaft des Menschen“ (NII, S. 20) und seine „Machenschaft“ (NII, S. 21) verzerren das Dasein zu einer Subjektivität, die als „sich selbst um ihrer selbst willen zu sich selbst ermächtigendes Leben“ (NII, S. 23) verstanden werden muß. D. Leder weist in *Modes of Totalization* auf eine implizite Selbstkritik Heideggers an der Totalisierungstendenz von *Sein und Zeit* hin; er argumentiert allerdings mit Heideggers Aufsatz *Die Frage nach der Technik* aus dem Jahre 1953. Die Lesart von Held, nach der bereits *Sein und Zeit* mit seiner Beschreibung des Zeug-Pragmatismus eine Uneigentlichkeitskritik der ganzen Epoche geleistet habe (Held, *Die Welt und die Dinge*, S. 326), scheint

Gegenkonzept zu geschichtlichen Strömungen: die ontologische Verankerung der Zeugganzheit durch Daseinsanbindung, ist ihm verdächtig geworden. Das metaphysikkritisch intendierte Seinlassen des Seienden reiht er nun als Für-das-Dasein-sein von allem und jedem in die metaphysische Daseinstotalisierung ein. Mit einer Besinnung auf das Kunstwerk will er über den Bereich von Kunst hinaus neu auf das Verhältnis zu Seiendem reflektieren.

Dabei geraten die Pole der „ontologischen Differenz“ in Denkbewegung. Auch wenn es immer noch seine seit *Sein und Zeit* erklärte Intention ist, die über der Frage nach dem Seienden vergessene Frage nach dem Sein zu reformulieren,¹⁹³ so spielt Seiendes dabei nicht die Rolle der, einmal oben angelangt, wegzustoßenden Leiter. Sein braucht Seiendes, es läßt sich nicht ohne Konkretion haben.¹⁹⁴

Gadamer zeichnet Heideggers Fragestellung als Konfrontation mit dem alten Problem des χωρισμός nach: „Ist ‚das Sein‘, das nicht ‚etwas ist‘, sondern ‚west‘, überhaupt möglicher Gegenstand des Denkens und Sagens? Ist es dann nicht notwendig ‚für sich‘ Seiendes?“¹⁹⁵ Soll das Sein vom Seienden gesondert werden, wird es selbst zu einem Seienden in einer zweiten Welt isoliert. Anders als Nietzsche hatte Heidegger der traditionellen Ontologie jedoch nicht die Errichtung einer Hinterwelt vorgeworfen, sondern die Nivellierung der Differenz von Sein und Seiendem.¹⁹⁶ Nun will er die Differenz an Seiendem bzw. sogar *in* ihm verorten. Einzelnes Seiendes wird unersetzlich.

In *Beiträge zur Philosophie* spricht Heidegger von einem „Gegenweg“. Neben dem Denken des Seyns (sic!) gelte es, „vom ‚Seienden‘ her den Weg zur Wesung der Wahrheit zu finden.“¹⁹⁷

uns vom späten Heidegger her in das Frühwerk hineingelesen.

193 In der Terminologie der *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, deren Niederschrift er während der Entstehungszeit des Kunstwerkaufsatzes beginnt, soll die „Leitfrage“ der Metaphysik nach dem Seienden in die „Grundfrage“ nach der Wahrheit des Seyns [sic!] überführt werden (GA65, S. 171; s. auch NI, S. 12f.).

194 Wie sehr die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Seiendem Heideggers Denken hin- und herbewegte, dokumentiert sich an der berühmten Stelle aus dem 1949 verbesserten Nachwort von 1943 zu der 1929 gehaltenen Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* Hieß es 1943, daß „das Sein wohl west ohne das Seiende“, so 1949, daß „das Sein nie west ohne das Seiende.“ (WM, S. 304)

195 Gadamer, *Was ist Metaphysik?*, S. 42.

196 Im Kantbuch hatte es 1929 geheißen: „Die Wahrheit aber muß sich gabeln in die Enthülltheit von Sein und Offenbarkeit von Seiendem.“ (KPM, S. 115)

197 GA65, S. 389. In derselben Schrift, die das Suchende seines Denkens dokumentiert, findet sich auch die extreme

Seiendes gliedert sich ihm auf diesem Weg in drei Seinsarten: Zeug, Werk und Ding. Um diese drei und ihr Verhältnis zueinander, nicht nur um das Werk, geht es im Kunstwerksaufsatz.

Vordergründig ist vom Ding nur die Rede, um eine falsche Auffassung vom Werk abzuwehren. Die Begründung des Kunstwerksaufsatzes für eine Auseinandersetzung mit den Dingbegriffen der Tradition, daß nämlich „von altersher, sobald die Frage gestellt war, was das Seiende überhaupt sei, die Dinge in ihrer Dingheit sich als das maßgebende Seiende immer wieder vordrängten,“¹⁹⁸ klingt bekannt. Um das Werk als eine Seinsart von Seiendem gegen sein herrschendes Vorverständnis neu bestimmen zu können, muß zunächst die alte Vorstellung von der Dingheit der Dinge destruiert werden.¹⁹⁹ Durchführung und Ergebnisse der Untersuchung aber gleichen keineswegs denen aus *Sein und Zeit*. Alle drei Seiende haben ihren Charakter verändert, und es gilt, wie er in seiner Schelling-Abhandlung von 1936 formuliert, sich zu „hüten, das Vorhanden- oder Zuhandensein der Dinge zum ersten und alleinigen Maßstab der Seinsbestimmungen zu machen.“²⁰⁰

Das ontologische Neuland wird denkerisch einer doppelten Front abgewonnen: Nicht nur wird die bis Platon und Aristoteles zurückreichende Tradition attackiert, auch die Ontologie des nichtdaseinsmäßigen Seienden aus *Sein und Zeit* wird an zahlreichen Stellen einer scharfen, wenn auch nur impliziten Selbstkritik unterzogen.²⁰¹

Ein neuer Dingbegriff erscheint nur in groben Umrißlinien, gleichwohl muß Heidegger einen solchen für seine Destruktionsarbeit an der Tradition bereits in Anspruch nehmen. Seine groben Umrißlinien nachzuzeichnen und interpretierend zu füllen, ist die Aufgabe dieses Teils unserer Untersuchung, der in drei Schritten vorgeht: Zunächst wird Heideggers Destruktion der

Gegenposition, wenn es heißt: „Im anderen Anfang wird alles Seiende dem Seyn geopfert.“ (S. 230)

198 UKw S. 6/3.

199 Heideggers Destruktionsbegriff hat sich um das Jahr 1936 gegenüber *Sein und Zeit* nicht wesentlich verändert. Allerdings betont er jetzt deren purgierende Wirkung: Destruktion „meint nicht Abbau als Zerstörung, sondern Reinigung.“ (GA65, S. 221)

200 SCH, S. 137. Daß sich der Dingbegriff aus *Sein und Zeit* nicht in Heideggers Denken eingegraben hatte, indiziert bereits die Formulierung einer Ding-Zuhandenheit, die früher nur Zeug zukam.

201 Man muß nicht von einem „Scheitern“ von *Sein und Zeit* reden, wie Pöggeler es 1961 (in *Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger*, S. 131) tat, um mit von Herrmann (*Von „Sein und Zeit“ zum „Ereignis“*, S. 31f) festzustellen, daß es keine gradweise Entwicklung zum Denken der späten 30er Jahre gab. Man muß allerdings einige Auslegungskunst aufbieten, um Heideggers Selbstkritik hinter seinen Selbstinterpretationen aufzufinden.

traditionellen Dingbegriffe referiert, dabei auf seine gegenüber *Sein und Zeit* veränderte Methode reflektiert und der Horizont seines neuen Dingverständnisses extrapoliert. Eine Topologie der Seinsarten konturiert die Ergebnisse gegenüber *Sein und Zeit*. Der zweite Schritt rekonstruiert Heideggers zentrale Entdeckung: die Erde, soweit sie für das Dingverständnis relevant ist. Im dritten Schritt wird schließlich versucht, Implikationen in den von Heidegger überschüssig verwendeten Begriffen herauszuarbeiten. Als Ergebnis wird sich ein in Relation zum Werk konstruierter Dingbegriff abzeichnen, der sich so nur im Kunstwerkaufsatz findet und von Heidegger auf seinem späteren Denkweg nicht mehr bedacht wurde.

1. Destruktion und Erfahrung

Es ist ein „Umweg“²⁰², über den die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks einzig soll angebahnt werden können: nämlich über die Frage nach dem Dinghaften des Dings. Sie stellt sich mit jener Auffassung, nach der es sich bei einem Kunstwerk um ein „angefertigtes Ding“ handelt, auf dessen dinglichem „Unterbau“ zugleich „noch etwas anderes“ als Bedeutung aufsitzt; eine undingliche Größe also, die es zu einer Allegorie oder einem Symbol macht.²⁰³

Nach Heidegger manifestiert sich in dieser Auffassung „die Fragestellung der Ästhetik“ schlechthin.²⁰⁴ In den *Beiträgen zur Philosophie*, in denen Heidegger die „Überwindung der Ästhetik“ zum Programm erhebt, wird deutlich, daß Ästhetik für ihn keine auf den Kunstbereich eingegrenzte Betrachtungsweise ist. Unter Ästhetik versteht Heidegger vielmehr eine „bestimmte Auffassung des Seienden als des gegenständlich Vorstellbaren.“²⁰⁵ Mit der genannten Auffassung vom Kunstwerk kritisiert er zugleich die vergegenständlichende Haltung gegenüber Seiendem überhaupt.

Die Attacke gegen die symbolische bzw. allegorische Auffassung vom Kunstwerk führt er von

202 UKw S. 24/2.

203 UKw S. 4/1. Gadamer sieht hinter dieser Beschreibung des Kunstwerkes, die es in eine Ding- und eine Bedeutungs- bzw. Werk-schicht aufteilt, die neukantianische Unterscheidung von Tatsache und Wert (vgl. *Die Wahrheit des Kunstwerks*, S. 87). Analog hatte Heidegger in *Sein und Zeit* Lotzes Theorie der auf einer Naturdinglichkeit aufsitzenen Wertprädikate kritisiert.

204 UKw S. 24/2.

205 GA65, S. 503.

dem ihr Unwesentlichen her, dem ihr zugrundeliegenden Dingbegriff, den er als ihr unbegriffenes Fundament freilegt. Er geht drei Modelle durch, nach denen „von altersher“ die Dingheit der Dinge ausgelegt wurde. Sie alle sollen nicht nur „im Verlauf des abendländischen Denkens herrschend“ geworden, sondern – über philosophische Debatten hinaus – „heute im alltäglichen Gebrauch“ sein.²⁰⁶ Wie in *Sein und Zeit* auch, sieht er philosophische Theorien im Alltag wirken.

Substanz und Akzidenz

In seiner ersten Auslegung wird das Ding als Träger von Eigenschaften bzw. als Kern aufgefaßt, der um sich Merkmale versammelt.²⁰⁷ Das Ding mit Eigenschaften wird nach dem Modell von Substanz und Akzidenz gedacht. Zur „Gewohnheit“²⁰⁸ dieser Sicht der Dinge trägt bei, daß sie auf eine Strukturähnlichkeit mit dem aus Subjekt und Prädikat gebildeten Satzbau verweisen kann.²⁰⁹

Zwei Einwände bringt Heidegger gegen dieses Modell vor: Zum einen passe es „jederzeit auf jedes Ding“, es sei also zu allgemein. Träger von Merkmalen zu sein, gälte „nicht nur vom bloßen und eigentlichen Ding, sondern von jeglichem Seienden.“²¹⁰ Zum anderen träfe die benannte Auslegung nicht das, was sich dem „wachen Aufenthalt im Umkreis von Dingen“ zeige, nämlich „jenes Eigenwüchsige und Insichruhende“ der Dinge.²¹¹ Heideggers Fazit: Die zur alltäglichen Gewohnheit gewordene Begriffsschablone „überfällt“ das Ding.

Noch immer gilt, daß sich nicht alles Seiende als Ding beschreiben läßt; aber die Vorgaben haben sich dramatisch verändert. Das Ding wird offenbar nicht mehr als sekundäre Größe verstanden, die einer Umwandlung von primär andersartigem Seiendem entspringt, sondern – sofern „bloß und eigentlich“ – als genuine Seinsart von Seiendem. Auch wird, was wir in *Sein und Zeit* als Ergebnis des theoretisch-verdinglichenden Zugangs zu Seiendem verstehen mußten, nämlich seine Merkmalhaftigkeit, nun für Seiendes überhaupt, unabhängig von seiner Betrachtung, veranschlagt. Wieder kritisiert Heidegger einen zu weit gefaßten Dingbegriff; diesmal aber offenbar nicht, um eine Zeugpriorität nachzuweisen, sondern um einen engeren und spezifischeren

206 UKw S. 6/4.

207 UKw S. 7ff. Vgl. Aristoteles, *Physik* I, 7, 190a, b. Dort finden sich die Begriffe der ersten Dingauslegung mit denen, die Heidegger als dritte behandeln wird, verschränkt.

208 UKw S. 9/1.

209 Vgl. Fn. 153.

210 UKw S. 9/2.

211 UKw S. 9/2.

Dingbegriff zu gewinnen.

Seine Einwände ergeben sich aus zwei methodischen Verfahren: der philosophischen Zeugenvernehmung der Sprache und der Inanspruchnahme einer Unmittelbarkeitserfahrung. Das Urteil zu großer Allgemeinheit nimmt am Wortgebrauch Maß. Dieser, sowohl umgangssprachlich als auch philosophisch, nennt allerdings zunächst von Stein und Krug bis hin zu den „letzten Dingen“ wie Tod und Gericht alles Mögliche ein Ding.²¹² Erst die Frage nach dem, was *nicht* Ding genannt wird, ergibt die Möglichkeit, einen engen Dingbegriff einzugrenzen. Gott, der Mensch und in diesem Fall die Tiere des Waldes, ja sogar eine Pflanze wie der Grashalm sind keine Dinge. Daraus folgt: Die eigentlichen oder bloßen Dinge sind leblos, sie sind „das Leblose der Natur und des Gebrauches.“²¹³ Noch weiter läßt sich eingrenzen: „[...] mit Ausschluß sogar der Gebrauchsdinge“.²¹⁴ Nach diesem Sprachverständnis ist eine Erdscholle eher ein Ding als ein Hammer oder eine Uhr. Damit ist ein enger Bereich der Dinge unterschieden von einem „weitesten Bereich, in dem alles ein Ding ist (Ding = res = ens = ein Seiendes)“.²¹⁵ Dieser enge Bereich der Dinge soll als Maß der Dingheit fungieren. Ausgezeichnetes Beispiel für ein „bloßes“ Ding ist ein Granitblock.²¹⁶ An ihm muß sich das Spezifische der Dingheit ausmachen lassen, das mit der Allgemeinheit des Substanz-Akzidenz-Modells nicht getroffen wird.

Der zweite Einwand benennt das spezifisch Dinghafte am Ding, das mit jenem Modell nicht gefaßt würde, als „Eigenwüchsiges“ und „Insichruhendes“. Herkunft des Wissens von solchem soll ein „wacher Aufenthalt im Umkreis von Dingen“ sein. Dieser wache Aufenthalt ist keine Verhaltens- oder Seinsweise, die aus der kritischen Masse des kritisierten Modells hervorginge, sondern eine in die Auseinandersetzung mitgebrachte Unmittelbarkeitserfahrung. Ihre Inanspruchnahme soll keinen begründungstechnischen Hilfsdienst leisten; tatsächlich mißtraut

212 UKw S. 5f.

213 UKw S. 6/1.

214 Vgl. jedoch UKw S. 13/3, wo es heißt: „Durchgängig sind die Gebrauchsdinge um uns herum die nächsten und eigentlichen Dinge.“

215 UKw S. 6/2. In der Vorlesung *Die Frage nach dem Ding* von 1935/36 unterscheidet Heidegger nicht zwei, sondern drei Bereiche von Dingen: Neben den Dingen im a) weitesten Sinne, für den er das „Ding an sich“ anführt, gibt es den b) engeren Sinn des Greif- und Sichtbaren, kurz des Vorhandenen, und dazwischen noch den c) weiteren Sinn der Begebenheiten, Ereignisse, kurz jeder Angelegenheit (FD, S. 4; vgl. GA41 § 2).

216 UKw S. 6/5, 12/3, 13/3.

Heidegger einer Denkweise, die „allem unmittelbaren Erfahren des Seienden vor(greift).“²¹⁷ Nicht nur das Resultat, sondern auch die Weise seines Denkens will sich von einer Dingauslegung entfernen, die er als begriffliches Überfallkommando enttarnt. Mit ihren Begriffen greife die Tradition der Erfahrung vor, werde zum „Vorgriff“ und zwingt die Dinge unter ihre Vorurteile. „Der Vorgriff unterbindet die Besinnung auf das Sein des jeweilig Seienden.“²¹⁸ Von diesen unwillkürlichen Vorgriffen gelte es das Denken, das „denkender“ werden soll²¹⁹, zu befreien. Der Rekurs auf eine Unmittelbarkeitserfahrung ist nicht das letzte Wort, wohl aber kommt ihr der Stellenwert einer Korrekturinstanz zu, die dem Denken helfen soll, sich von seinen Vorgriffen zu reinigen.

Vorblick und Vorbegriffe

Auf den ersten Blick ähnelt Heideggers methodisches Vorgehen im Kunstwerkaufsatz dem aus *Sein und Zeit* bekannten Verfahren. Kritisch durchleuchtete Denktradition und phänomenologisch entschlüsselte Alltagserfahrung stellen noch immer die zwei Gleise seiner Denkbahn dar.

Die Zangenbewegung der „Erschütterung“ der gewohnten Fragestellung und der „Öffnung des Blicks“²²⁰ ließe sich als das Verfahren der Destruktion interpretieren. Festzuhalten ist, daß der bereits geöffnete Blick mit seinen Evidenzen die Tradition destruiert. Die Erfahrung ist nicht nur Folge, sondern bereits vorausgesetztes Mittel der Destruktion.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß die Gleise seiner Denkbahn aus neuem Material gefertigt sind: Hermeneutisch will die Phänomenologie nur noch sehr bedingt sein, wenn Hermeneutik denn Verstehen von Sinn bedeutet. „Vorgriff“ war in *Sein und Zeit* zusammen mit Vorsicht und Vorhabe ein unabdingbares Moment der „existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst“.²²¹ In *Sein und Zeit* war der Welt- und Selbstbezug des Daseins ein hermeneutisch verfaßter Verstehensprozeß, der sich über seine ständigen operativen Vorgriffe nicht hätte hinwegsetzen, sondern nur hinwegtäuschen können. Nun wird diese fundamentale Vor-Struktur scheinbar nicht mehr der ontologischen Verfaßtheit des Daseins, sondern dem Verkennungswesen der Tradition

217 UKw S. 15/3.

218 UKw S. 15/3.

219 UKw S. 9/2.

220 UKw S. 24/2.

221 SuZ § 32, S. 153, zu „Vorgriff“ s. S. 150.

zugeschrieben.²²² Zwei Fragen werfen sich auf: Kommt Heideggers Denken nun ohne Vor-Struktur aus, und bleibt sein Denken in stummer Unmittelbarkeit befangen?

Den Vorgriffen der Tradition setzt Heidegger einen „Vorblick“ auf die Zugehörigkeit des Dings zur Erde entgegen, der schließlich für die neue Auslegung des Dinghaften der Dinge soll maßgeblich werden können.²²³ Die Terminologie suggeriert, daß dieser Vor-*blick* gesehen hat und daher weiß – im Unterschied zum Vor-*griff*, der die Dinge begrifflich zwingt. Gegenüber seiner früheren Kritik des Nur-noch-hinsehens vom hantierenden Umgang mit Zeug aus, scheint sein Denken eine 180-Grad-Wendung genommen zu haben.²²⁴

Die im „wachen Aufenthalt“ gemachte Erfahrung bleibt nicht stumm. Sie hat das „Eigenwüchsige“ und „Insichruhende“ als Spezifikum der Dinge benannt. Da die zugrundeliegende Erfahrung vorbegrifflich sein soll, nennen wir die ihr entsprungenen Ausdrücke im folgenden „Vorbegriffe“. Am Ende muß sich zeigen, ob sie tatsächlich einer Unmittelbarkeitserfahrung entsprungen sind und ob es Heidegger gelungen ist, sie denkend einzuholen.

Das Wahrnehmungsding

Das zweite Modell der Dingauslegung geht vom Sinneseindruck aus und verspricht dadurch, das Ding nicht mit einer Denkbestimmung zu überfallen. Das durch Empfindungen wahrnehmbare (Heidegger: „vernehmbare“) Ding, griechisch αἴσθητόν, wäre die als Summe, Ganzheit oder Gestalt gedachte Einheit der sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit.²²⁵

Dieser Auslegung attestiert Heidegger, „jederzeit ebenso richtig und belegbar wie die vorige“ zu sein,²²⁶ d.h. auch dieses Modell ist nicht falsch, sondern zu allgemein, so daß das Ding

222 Anz hat die Akzentverschiebung von der hermeneutischen Daseinsanalyse, die er im Sinne der transzendentalen Selbstinterpretation Heideggers aus den 20er Jahren liest, zum Geschehen, in das wir „eingelassen“ sind, an Heideggers Sprachverständnis aufgezeigt (Anz, *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, passim).

223 UKw S. 56/2.

224 Hatte er in *Sein und Zeit* mit seiner Wiederholung des πράγματα-Sinnes das Verständnis der Griechen von ihrer Sprache nachbessern wollen, so schöpft er nun ganz konventionell aus deren Etymologie: „Wissen heißt: gesehen haben, in dem weiten Sinne von sehen, der besagt: vernehmen des Anwesenden als eines solchen.“ (UKw S. 45/3)

225 UKw S. 9f.

226 UKw S. 10/2.

in ihm „verschwindet“.²²⁷

Heideggers Argument richtet sich gegen das, was diesem Modell zunächst den unverstellten Zugang zum Ding verspricht: die Abstandslosigkeit der Dingwahrnehmung. Diese Sicht der Dinge rücke sie uns „zu sehr auf den Leib“.²²⁸ In Wirklichkeit jedoch seien die Dinge uns nicht zunächst durch akustische, optische oder andere Empfindungen gegeben, sondern bereits als sie selbst. Wir hören demnach nicht zuerst ein Geräusch, das wir sodann deuten, sondern „wir hören den Mercedes im unmittelbaren Unterschied zum Adler-Wagen.“²²⁹

Die Formulierung verweist auf die Wahrnehmungstheorie aus *Sein und Zeit*.²³⁰ Dort gehörte es zum In-der-Welt-sein des Daseins, bei Zeug zu sein. Dieses In-der-Welt-sein war jedoch als Verstehensstruktur gefaßt, die als Möglichkeitsbedingung aller Wahrnehmung vorausging. „Zunächst hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad.“²³¹ Der Sinn eilte den Sinnen gleichsam voraus. Die „Dinge“ kamen bei uns nicht zerstückelt in uns zugehörigen Empfindungen an, sondern ganz und als sie selbst. Dies war möglich, weil sie durch uns immer schon in eine Sinnstruktur eingegliedert waren.

In *Der Ursprung des Kunstwerkes* aber zeigen die Vorbegriffe des „Eigenwüchsigen“ und „Insichruhens“ keine Erklärung vom menschlichen Dasein her an – und so ist das zu Beweisende auch nicht die Ganzheit und Integrität der Wahrnehmung, sondern die des Wahrgenommenen. Diese verlangt die Unabhängigkeit vom zufälligen und flüchtigen Wahrgenommenwerden durch Menschen. Das unabhängige Sichdurchhalten in der Zeit, auf das die erste Dingauslegung verweisen konnte, läßt sich in kein ephemeres Sinnesdatum verflüchtigen. Das Ding muß „in der ihm eigenen Standhaftigkeit“ hingenommen werden.²³² Der Akzent ist vom Dasein aufs Ding gewandert.

Das Form-Stoff-Gefüge

Der dritten Dingauslegung, welche die Dinge aufgrund ihres Aussehens (griech. εἶδος) als

227 UKw S. 10f.

228 UKw S. 10/3.

229 UKw S. 10/2.

230 Vgl. SuZ S. § 34, bes. S. 163f.

231 SuZ S. 163/4.

232 UKw S. 11/1.

geformten Stoff (griech. ὕλη und μορφή, lat. *materia* und *forma*) betrachtet,²³³ gilt Heideggers eigentliches Interesse. Mit dem Stoffaspekt ließe sich das „Ständige“ und „Kernige“ des ersten Modells und auch der sinnliche „Andrang“ des zweiten Modells erklären. Stoff wäre auch der Begriff für das Dinghafte am Kunstwerk in seiner gängigen Auffassung. Nach Heidegger dient die Unterscheidung von Stoff und Form als „Begriffsschema schlechthin für alle Kunsttheorie und Ästhetik“.²³⁴

Zum einen bezweifelt Heidegger jedoch, daß das Modell „hinreichend begründet“ ist; zum anderen, daß es ursprünglich dem Bereich der Kunst entstammt. Auch greife der Geltungsbereich des Begriffspaars „seit langem schon weit über das Gebiet der Ästhetik hinaus.“²³⁵ Mit anderen Worten: Auch dieses Schema ist zu allgemein.

Die Einwände wirken wenig überzeugend. Der Zweifel an der hinreichenden Begründung müßte sich selbst begründen. Vor allem aber war die Einschränkung auf den Bereich der Ästhetik weder betreffs Ursprung noch betreffs Geltung Bedingung für den gesuchten Dingbegriff. Im Gegenteil sollte er zur Bestimmung einer spezifischen Differenz zum Werkhaften des Kunstwerks dienen.

In der Asymmetrie zur Behandlung der ersten zwei Modelle macht sich Heideggers anders gelagertes Interesse an diesem Modell geltend. Erstens kommt es zu keiner Konfrontation mit einem Vorbegriff; zweitens führt das Argument, daß die in Verhandlung stehende Dingauslegung viel zu allgemein sei, nicht wie bei den anderen Modellen zu seiner Untauglichkeitserklärung und definitiven Überbordung. Unter der Annahme, daß eine nachträgliche „Ausweitung und Entleerung dieser Begriffe“ vorliege, macht Heidegger sich zum Programm, dem Ursprung des Stoff-Form-Gefüges nachzuspüren. Liegt dieser „im Dinghaften des Dinges oder im Werkhaften

233 UKw S. 11ff.

234 UKw S. 11/4. Im später geschriebenen Nachwort muß es allerdings so scheinen, als hielte Heidegger das zweite Modell, das des Wahrnehmungsdings, für das zentrale Instrumentarium der Ästhetik, zumal der zeitgenössischen, die er unter die Herrschaft des Erlebens gebracht sieht. „Die Ästhetik nimmt das Kunstwerk als einen Gegenstand und zwar als den Gegenstand der αἴσθησις, des sinnlichen Vernehmens im weiten Sinne. Heute nennt man dieses Vernehmen das Erleben. Die Art, wie der Mensch die Kunst erlebt, soll über ihr Wesen Aufschluß geben...“ (UKw S. 65/2) Vgl. auch *Die Zeit des Weltbildes*, wo die ästhetische Kunstauffassung als Kennzeichen der neuzeitlichen Metaphysik genannt wird (HW, S. 73).

235 UKw S. 12/1.

des Kunstwerkes?²³⁶

Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks, die zu der Frage nach dem Dinghaften des Dinges geführt hatte, verwandelt sich vorübergehend in die Frage nach dem Ursprung des dritten Modells. Ihre Beantwortung führt in einen anderen Seinsbereich und erbringt ein weiteres Element, das neben dem Werk und dem Ding bedacht sein will.

Die Gegenüberstellung von natürlich vorliegenden und von angefertigten Dingen läßt erkennen, daß bei diesen im Unterschied zu jenen eine Stoffwahl und Formgebung stattgefunden hat, die einem definierten Zweck dient. Das Begriffspaar Form und Stoff entstammt demnach dem Bereich der Dienlichkeit, dessen Erzeugnisse Heidegger, in Übereinstimmung mit der Terminologie von *Sein und Zeit*, Zeug nennt. Die Unterscheidung der dritten Dingauslegung von Stoff und Form ist, so folgert er, ursprünglich weder eine Bestimmung der Dingheit des Dinges noch des Werkseins des Werkes, sondern des Zeugseins des Zeugs.

Die neue ontologische Topologie

Der Katalog des nichtdaseinsmäßigen Seienden ist somit auf drei Seinsarten erweitert. Topologisch schreibt Heidegger dem Zeug eine „Zwischenstellung“ zwischen Ding und Werk zu. Im Vergleich mit den Vorbegriffen des Dings ergibt sich: Als fertiges ruht es in sich wie das Ding, aber es ist nicht eigenwüchsig wie dieses. Mit dem Werk hingegen hat es gemeinsam, ein „von Menschenhand Hervorgebrachtes“ zu sein; es fehlt ihm jedoch dessen „selbstgenügsames Anwesen“, durch welches das Kunstwerk wiederum dem Ding ähnelt. So sei das Zeug halb Ding, halb Kunstwerk.²³⁷

War Zeug in *Sein und Zeit* ein weiterverwiesenes Werk, so scheint es nun in der Erfüllung seiner Wozu-Funktion aufzugehen und derart in sich zu ruhen. Das Werk hingegen ist als Kunst-Werk zu einer eigenen Seinsart aufgestiegen, die in *Sein und Zeit* noch keinen ontologischen Ort hatte.²³⁸ In seiner Selbstgenügsamkeit läßt es sich nicht als Fluchtpunkt einer

236 UKw S. 12/2.

237 UKw S. 13/3.

238 Gadamer hat das Fehlen von Seinsformen in *Sein und Zeit* mit dem hermeneutischen Ansatz des Werks in Verbindung gebracht: „Von dem hermeneutischen Phänomen des Sichverstehens her haben aber nun mancherlei Seinsformen keinen rechten Platz, die weder geschichtlich noch auch nur vorhanden sind.“ (Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerks*, S. 83)

zweckdienlichen Tätigkeit verstehen. Für Heideggers Dingverständnis läßt sich festhalten: Dinge sind nicht von Menschenhand hervorgebracht.

Die Zwischenstellung des Zeugs entpuppt sich als bevorzugte Position; allerdings handelt es sich um eine zweifelhafte Bevorzugung. Das Zeug gelangt „durch unser eigenes Erzeugen ins Sein“, deshalb sei diese Seinsart uns besonders nahe.²³⁹ Durch diese Vertrautheit nun käme es zu einem Mißverständnis über die Rolle seiner Seinsart – und letztlich zu einem Mißverstehen auch der anderen Seinsarten. Durch die Zwischenstellung des Zeugs läge es nämlich nahe, auch Ding und Werk nach seinem Modell zu begreifen. Das Form-Stoff-Gefüge beansprucht somit nicht nur eine „Vorherrschaft“ unter den Dingauslegungen,²⁴⁰ durch seine Aufspreizung zum universellen Erklärungsmuster nimmt das Zeug einen „Vorrang in der Auslegung des Seienden“ überhaupt ein.²⁴¹

Hatte Heidegger in *Sein und Zeit* noch das Substanz-Akzidenz-Modell als ausschlaggebend für die Denkgeschichte des Abendlandes angesehen, so ist es nun das Form-Stoff-Gefüge. Gleichzeitig haben Zeug und Ding die Rollen getauscht: Nun erscheint Zeug als Usurpator des Seinsverständnisses überhaupt.

Der Vorrang des Zeugseins wurde Heidegger zufolge historisch gestärkt durch den Glauben an eine Schöpfung, deren Geschöpfe das christliche Mittelalter als Einheit von *materia* und *forma* dachte. Aber auch nachdem der Glaube und der Schöpfungsgedanke in der Neuzeit ihre Macht verloren hatten, blieb die Auslegung des Dings nach Stoff und Form bestehen.²⁴² Die umgangssprachliche Rede von den „bloßen“ Dingen erhärte diese Interpretation, meint Heidegger: „Bloß“ bedeute demnach „Entblößung vom Charakter der Dienlichkeit und der Anfertigung“ –

239 UKw S. 17/1. Heideggers Argument setzt voraus, daß uns Erzeugen (von Zeug) näher liegt als Schaffen (von Werken).

240 UKw S. 16/3.

241 UKw S. 23/1.

242 UKw S. 14. In Kants *Kritik der reinen Vernunft* wird das Begriffspaar Form und Materie als 4. Amphibolie der Reflexionsbegriffe behandelt (vgl. A266, B322). Tatsächlich finden sich alle drei Dingbegriffe bei Kant. Die Vorstellung von Substanz und Akzidenz taucht auf der Kategorientafel als Relation von Inhärenz und Subsistenz auf (vgl. B106/A80). Die synthetische Einheit der Apperzeption, durch welche die angeschaute Mannigfaltigkeit in der Wahrnehmung zu einer Einheit verbunden wird, setzt das in vielen Empfindungen „Vernommene“ der zweiten Dingauslegung zu einem Ding zusammen.

womit die Dinge vom Primat des dienlichen Zeugs her gedacht seien.²⁴³

Als wichtigstes Ergebnis hat Heideggers destrukturierender Durchgang durch die traditionellen Dingauslegungen die kritische, *Sein und Zeit* widersprechende Einsicht erbracht, daß die Dinge im Denken des Abendlandes bisher im Horizont von Zeug mißverstanden wurden. So hat auch die gängige Auffassung vom Kunstwerk, die ihm einen dinglichen Unterbau zuschrieb, es „als ein Zeug genommen“.²⁴⁴

Gegenüber den traditionellen Dingbegriffen hat Heideggers Destruktion nicht nur tabula rasa geschaffen für ein neues Modell, sondern sie hat mit der Dreiheit von Ding, Zeug und Werk eine Differenzierung in das eingeführt, was die Tradition unterschiedslos als Seiendes fassen wollte. Für die Formulierung eines neuen Ding-Modells ist jedoch durch die Destruktion noch nichts Sicheres gewonnen. Was über das neue Ding gesagt wurde, waren überschüssige Vorbegriffe, deren Erfahrungsgehalt erst noch freigelegt werden muß. Bevor Heidegger dazu übergeht, ergibt sich ihm jedoch noch ein weiterer Vorbegriff, und zwar bei der Ableitung einer methodischen Maxime aus dem Scheitern der Tradition.

Da die Vorgriffe der Tradition dem Ding nicht gerecht würden, gälte es, dieses „unter Fernhaltung der Vor- und Übergriffe [...] auf sich beruhen [zu] lassen“.²⁴⁵ Auch dieses „Lassen“ hat den geradezu gegenteiligen Sinn, den es in *Sein und Zeit* hatte. Nun bedeutet es In-Ruhe-lassen, ablassen von etwas – nämlich von allen denkerischen Vorgriffen. Solche Vorgriffe scheitern. „Das unscheinbare Ding entzieht sich dem Denken am hartnäckigsten.“²⁴⁶ Genau in diesem Sichentziehen und Verschlossensein sei aber, so Heideggers Vermutung, vielleicht schon etwas über das Ding erfahren. „Sollte dieses Sichzurückhalten des bloßen Dinges, sollte dieses in sich beruhende Zunichtsgedrängtsein gerade zum Wesen des Dinges gehören?“²⁴⁷ Dieses Zunichtsgedrängtsein stellt den dritten Vorbegriff der Dingheit dar.²⁴⁸

243 UKw S. 15/2. Es ließe sich einwenden, daß „bloß“ nach gängigem Sprachgebrauch vielmehr einen ursprünglichen Zustand der Dinge benennt, während ihre Einkleidung in ein Zeug-gewand sekundär wäre.

244 UKw S. 23/5.

245 UKw S. 16/1.

246 UKw S. 16/2.

247 UKw S. 16/2.

248 Da es sich um eine tentative Schlußfolgerung aus einer beobachteten Sperrigkeit der Dinge im Diskurs handelt, ließe sich statt von einem Vorbegriff auch von einem „Vorschluf“ reden. Als weitere Einschränkung des Vorbegriffs muß festgehalten werden, daß das Zunichtsgedrängtsein nicht nur dem Ding, sondern auch der Erde als

Die Vergegenständlichung

In *Sein und Zeit* war das Ding ein depravierter Seinsmodus. Zeug und Ding waren nicht verschiedene Entitäten, sondern verschiedene Seinsarten „desselben“ Seienden, die durch einen unterschiedlichen Zugang des Daseins zu ihm konstituiert wurden. Die im Kunstwerkaufsatz aufgefächerten drei Seinsarten Zeug, Werk und Ding²⁴⁹ scheinen aber zugangsunabhängig für sich zu sein. Sie sind nicht aufeinander reduzierbar und nicht ineinander überführbar. Ist Heidegger stillschweigend zu einer von ihm in *Sein und Zeit* noch so vehement bekämpften Ontologie geschlossener Entitäten zurückgekehrt?

Tatsächlich denkt er Seinsarten von Entitäten. Aber die spezifische Konstruktion des Kunstwerkaufsatzes besteht darin, sie weder als in sich geschlossen noch auch – wie in *Sein und Zeit* – als über-sich-hinaus-seiend zu konzipieren. Um die einzelnen Seienden zu verstehen, müssen wir ihren Bezug aufeinander verstehen. Dazu aber fehlen uns noch wesentliche Momente, die die Destruktion der traditionellen Dingbegriffe nicht erbracht hat. Zunächst jedoch bedarf es einer weiteren Differenzierung der Koordinaten der neuen ontologischen Topologie: Die horizontale Auffächerung in drei Seinsarten wird von einer vertikalen, daseinsabhängigen Achse geschnitten: der Vergegenständlichung.

Der Kunstbetrieb und die Kunstgeschichte degradieren nach Heidegger das Werk zum Gegenstand. Durch sie werden die Werke „ihrer Welt entzogen“.²⁵⁰ Als entweltlichte sind sie dann nurmehr vorhanden, um vom Betrachter vorgestellt zu werden. So bedeutet auch die aus der gängigen Kunstwerkauffassung erwachsene Frage nach dem Dinghaften am Werk, dieses „als einen vorhandenen Gegenstand“ zu nehmen.²⁵¹ Das, was das gängige Verständnis des Kunstwerks mit

Attribut zugeschrieben wird.

249 Erwähnt sei auch noch das „Unseiende“ (UKw S. 58/2) als Grenz- und Sonderfall von nicht daseinsmäßigem Seienden. Es entsteht, wenn durch einen vom Werk ausgelösten Wandel „alles Gewöhnliche und Bisherige“ in seiner Bedeutung erblaßt. Es scheint angebracht, dieses „Unseiende“ als Übergangsphänomen analog zum „Zeugding“ aus *Sein und Zeit* zu lesen, allerdings ohne dessen argumentationsstrategische Bedeutung.

250 UKw S. 25/3, 26/2. Gadamer: „Gegenstand ist etwas nur, wo etwas nicht mehr in das Gefüge seiner Welt gehört, weil die Welt zerfallen ist, der es angehört.“ (Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerks*, S. 88) Auch das Ding in *Sein und Zeit* war durch seine theoretische Betrachtung „entweltlicht“, d.h. aus seinem Alltagszusammenhang herausgesetzt – was nicht ausschloß, daß die Forschungsapparaturen, Institutionen und Konferenzen der Wissenschaftler, wie die des modernen Kunstbetriebs auch, eine eigene Welt bildeten.

251 UKw S. 55/2. Malecki hat die vertikale Opposition von Gegenstand und Ding für eine Interpretation moderner

dessen Dingschicht meint, schneidet seinen Weltbezug von ihm ab.

In der Charakterisierung des Gegenstandes als vorhanden und als vorgestellt läßt sich das durch den Zugang des Daseins konstituierte Ding aus *Sein und Zeit* wiedererkennen – so weit verhält sich die Vergegenständlichung analog zur Verdinglichung von damals. Aber das ihr zugrundeliegende Verhalten wird anders veranschlagt. Vergegenständlicht werden können auch Dinge, nämlich durch Technik und Wissenschaft. Deren „rechnerische Zudringlichkeit“ verfehlt zwar die verschlossenen Dinge, leistet aber gerade dadurch die „technisch-wissenschaftliche Vergegenständlichung der Natur“.²⁵² Die Dinge werden reduziert auf ihre Vorhandenheit und vorstellbare Größen. Aus der kontemplativen Wissenschaft in *Sein und Zeit* ist das Denkinstrumentarium einer aggressiven Aktivität geworden, vor deren Zugriff nichts sicher ist. Entsprechend anders konnotiert ist die Vergegenständlichung gegenüber der Verdinglichung: War diese als Anschauung Akt und Resultat eines Übersprungs über die alltägliche Aktivität, so ist jene als Vorstellung (man lese: Vor-sich-hin-stellung) das Hineinreißen der Dinge in eine rastlose Betriebsamkeit, die mit Seiendem ohne Bezug zum Sein umgeht.²⁵³

Statt einer Überwindung der Verdinglichung gilt es nun, das vergessene Dingsein der Dinge zu erfahren und zu denken. War in *Sein und Zeit* Aktivitätsmangel als Grund für den Seinsmangel diagnostiziert worden, so gehört Überaktivität nun auf die Seite der Seinsvergessenheit. Ging es damals darum, im rechten Umgang mit Seiendem es zu keiner abstrahierenden Distanz kommen zu lassen, so sucht *Der Ursprung des Kunstwerks* nach einer rechten Distanz zum pragmatisch-funktionalen Verhältnis zu den Dingen. In Heideggers Konstruktion wird das als Ort des Seins bestimmte Kunstwerk die Aufgabe übernehmen, die Dinge in seinem Umkreis vor der Vergegenständlichung zu bewahren. Sie müssen in ihrer Situiertheit in einer Welt verstanden werden – und zugleich darf ihre Verschlossenheit, die dieser Weltlichkeit zuwiderläuft, nicht unterschlagen werden.

Kunstwerke fruchtbar gemacht. Demnach entstehen solche durch eine Art Entgegenständlichung bzw. positive Verdinglichung (Malecki, *Gegenstand und Ding*, passim). Unterschlagen wird dabei Heideggers horizontale Differenz von Werk und Ding.

252 UKw S. 32/2.

253 Vgl. EM S. 48. Gadamer hat Heideggers Beschäftigung mit dem Dingproblem in Zusammenhang gestellt mit einer von diesem diagnostizierten Zeitentwicklung, in der die „Seinsvergessenheit“ nicht mehr nur eine Charakterisierung der Metaphysik bleiben konnte, sondern zur Bezeichnung des Geschicks eines von Wissenschaft und Technik auf ihre Bahn gebrachten Zeitalters wurde (Gadamer, *Der Weg in die Kehre*, S. 112f).

2. Die Konstruktion der Erde

Hatte die kritische Beschäftigung mit den „alltäglich“ gewordenen Dingvorstellungen der Tradition den Charakter eines Umwegs auf der Suche nach dem Ursprung des Kunstwerks, so bedeutet Heideggers Entfaltung seiner eigenen Gedankenfiguren eine labyrinthische Annäherung an seine neue positive Dingbestimmung.

Wie in der destruierten Tradition alle drei Seinsarten nach dem Modell von einer (nämlich dem Zeug als Ausgang des Form-Stoff-Gefüges) gedacht wurden, so hängt auch ihre richtige Bestimmung aneinander; nur darf die Relation nicht in usurpatorischer Weise gedacht werden. Das Werk, nicht Zeug, nimmt für Heidegger die zentrale Stelle ein. Auch die Dingheit des Dings sehen wir nur, wenn wir sie durch das Werk hindurch sehen. Vom Ding wissen wir „nie geradezu, und wenn, dann nur unbestimmt“²⁵⁴ – deshalb auch hatte es der Vorbegriffe bedurft. Um sich dem Ding zu nähern, muß man sich methodisch von ihm entfernen. Erst muß die Erde in ihrem Streit mit der Welt freigelegt werden, bevor sich weiter nach dem Ding fragen läßt. Der Weg führt „nicht über das Ding zum Werk, sondern über das Werk zum Ding.“²⁵⁵ Aber schon zum Werk führt kein Weg am Zeug vorbei.

Die Entdeckung der Erde

Zeug ist noch immer das, was zu etwas dient. Seinem Verwendungszweck entsprechend ist sein Material ausgesucht und geformt. Aber vor den „Bauernschuhen“ von van Gogh entdeckt Heidegger, daß Zeug eine Tiefendimension hat, die mit seiner Dienlichkeit noch nicht erfaßt ist. Durch seine Dienlichkeit gehört Zeug zur Welt der Menschen; darin geht es jedoch nicht auf, ebensosehr ist es auf die Erde bezogen. „Zur Erde gehört dieses Zeug und in der Welt der Bäuerin ist es behütet.“²⁵⁶ Die Doppelmitgliedschaft des Zeugs in Welt und Erde erfährt die Bäuerin, die Heidegger als Besitzerin der Schuhe vorstellt, in deren „Verlässlichkeit“.

Die Verlässlichkeit ist der Um-kehr-punkt des Kunstwerkaufsatzes, an dem Heidegger seinen eigenen Gegenentwurf zur Tradition zu entfalten beginnt. Sie ist das „wesentliche Sein des

254 UKw S. 56/2.

255 UKw S. 24/2.

256 UKw S. 19/1.

Zeugs²⁵⁷ und meint zweierlei:

Die Bäurin kann „ihrer Welt gewiß“²⁵⁸ sein. Weil das Zeug verlässlich ist, kann es ihr dienen, und so ist die Dienlichkeit eine „Wesensfolge der Verlässlichkeit“.²⁵⁹ Durch dieses zuverlässige Funktionieren des Zeugs erhält die Welt ihre „Geborgenheit“.²⁶⁰ Dieser Aspekt schwang, wenn auch nicht so benannt, bereits im Zeugverständnis von *Sein und Zeit* mit.

Zweitens beinhaltet die Verlässlichkeit ein Verhältnis zur Erde, die *Sein und Zeit* noch nicht kannte.²⁶¹ Zeug muß immer schon in Kontakt stehen mit etwas, was nicht der menschlichen Welt entstammt. Durch verlässliches Zeug ist die Bäurin „eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde“.²⁶² Nicht die Bäurin ruft mittels des Zeugs die Erde an, sondern diese ruft ihr in einem „ständigen Andrang“ etwas zu. Aber sie tut es schweigend, sie spricht nicht die Sprache der Menschen. Die Erde, die das reife Korn verschenkt und sich unerklärterweise im Winter versagt,²⁶³ ist eine uneinholbare Voraussetzung unseres Existierens, derart jedoch, daß ihre Faktizität nicht aus dem Dasein verstanden werden kann.

Eingeführt wird die Erde als fremde „Mutter“, oder nüchterner ausgedrückt als nahrungsspendende oder -versagende Größe im Verhältnis zur Re-/Produktion des menschlichen Lebens („reifendes Korn“). Diese Funktion wird allerdings in Heideggers Gedankengang gegenüber dem Aspekt ihrer Unverstehbarkeit zurücktreten.

Die Verdeckung der Erde

Der Erde innezuwerden hieße, ihrer Verschwiegenheit und Unverstehbarkeit innezuwerden. An Zeug jedoch geschieht dies – in scheinbarem Widerspruch zur Entdeckung der Verlässlichkeit an

257 UKw S. 19/2.

258 Ebd.

259 UKw S. 19/3.

260 UKw S. 19/2.

261 Die „Erde“ kann als der Zentralbegriff des ganzen Aufsatzes betrachtet werden. Diese Sichtweise vertritt auch Pöggeler: „In diesem Begriff der Erde verbirgt sich der entscheidende Schritt, den Heidegger auf seinem Denkweg tat, als er sich auf die Kunst besann.“ (Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 207) Gadamer betont, daß sich die Erde nicht aus dem Konzept von *Sein und Zeit* entwickeln läßt. Heidegger habe sie aus Hölderlins Dichtung übertragen (Gadamer, *Die Wahrheit des Kunstwerks*, S. 84, s. auch S. 160).

262 UKw S. 19/2.

263 UKw S. 18/3.

ihm – nicht. Sowohl bei seiner Anfertigung wie auch in seinem Gebrauch verschwindet die Erde in der Dienlichkeit. Beim Anfertigen von Zeug wird die Erde als Stoff „verbraucht“.²⁶⁴ Je weniger sie auffällt, desto besser. „Fertigsein des Zeuges heißt, daß dieses über sich selbst hinweg dahin entlassen ist, in der Dienlichkeit aufzugehen.“²⁶⁵ Dasselbe geschieht noch einmal im Gebrauch von Zeug. Auch wenn es nur aufgrund seiner Verlässlichkeit dienlich ist, so kommt es doch zu deren „Hinschwinden“.²⁶⁶ Zeug wird „bloßes Zeug“. In seinem Gebrauch verödet es, wird gewöhnlich und reduziert sich auf seine „blanke Dienlichkeit“.²⁶⁷ Dann erst entsteht der „Anschein, der Ursprung des Zeuges liege in der bloßen Anfertigung, die einem Stoff eine Form aufprägt.“²⁶⁸ Der Zeugbegriff, welcher der dritten Dingauslegung zugrundeliegt, ist also ein um die Verlässlichkeit reduzierter Begriff. Damit befindet sich das Zeug wieder auf dem Dienlichkeitsniveau von *Sein und Zeit*, ohne jedoch dessen ganzheitliche Qualität zu haben.

Es stellt sich die Frage, wie überhaupt die Verlässlichkeit und über sie die Erde im Zeug aufgefunden werden konnte. Die Antwort führt zum eigentlichen Konstruktionsprinzip des Kunstwerksaufsatzes. Nicht zufällig war es ein Kunstwerk, an dem Heidegger die Verlässlichkeit von Zeug aufging. Es „kommt erst durch das Werk und nur im Werk das Zeugsein des Zeuges eigens zu seinem Vorschein.“²⁶⁹

Werk und Sein

Es ist das *Sein* des Zeugs, das im Werk und nur im Werk zum *Vorschein* kommt. Es gehört demnach zum Zeugsein des Zeugs, daß es sein Sein zwar „hat“, aber nicht an ihm selbst zum Vorschein kommen lassen kann. Dieselbe seinsenthüllende Beziehung hat auch zwischen Werk und Ding statt. Auch dessen Sein bedarf, um zum Vorschein zu kommen, des Werks.²⁷⁰ „Was vom

264 UKw S. 50/3.

265 UKw S. 51/1.

266 UKw S. 19/3.

267 UKw S. 20/1.

268 Ebd.

269 UKw S. 20/5. Die Bäurin allerdings scheint noch Zugang zum Zeugsein des Zeugs auch ohne Kunstwerke zu haben. „Sooft die Bäuerin am späten Abend in einer harten, aber gesunden Müdigkeit die Schuhe wegstellt und im noch dunklen Morgendämmern schon wieder nach ihnen greift, oder am Feiertag an ihnen vorbeikommt, dann weiß sie ohne Beobachten und Betrachten all jenes.“ (UKw S. 19/2)

270 Sein muß zum Vorschein kommen, weil es Unverborgenheit ist. Mit diesem Gedanken möchte sich Heidegger

Zeug gilt, daß wir das Zeughafte des Zeuges erst eigens durch das Werk erfahren, gilt auch vom Dinghaften des Dinges.²⁷¹

Analog zum Dasein aus *Sein und Zeit* erfüllt das Werk die Aufgabe, nicht nur sein eigenes Sein, sondern auch das aller anderen Seienden zu enthüllen. Das aber vermag nur ein Seiendes, das in einem ausgezeichneten Verhältnis zum Sein überhaupt steht. Nur weil sich im Werk zeigt, was Sein überhaupt ist, kann es zu dem Ort werden, an dem es selbst und an dem die anderen Seinsarten verständlich werden. Die Pole der ontologischen Differenz bestimmen sich wechselseitig, so „daß das Werkhafte des Werkes, das Zeughafte des Zeuges, das Dinghafte des Dinges uns erst näher kommen, wenn wir das Sein des Seienden denken.“²⁷² Zugleich bedarf auf dem „Gegenweg“ die Seinsenthüllung eines Seienden; denn Sein ist ein Geschehen, das sich zeigen können muß.

Weder die materielle Vorhandenheit der traditionell verstandenen Dinglichkeit, noch die feste Gestalt des Werks als Resultat einer Hervorbringung interessieren Heidegger.²⁷³ Für ihn ist es vor allem Kampfplatz zweier Momente: der Welt und der Erde. Das Werk stellt eine Welt auf,²⁷⁴ und es stellt die Erde her.²⁷⁵ Mit dieser doppelten Leistung inszeniert es in sich das Geschehen, das weder Zeug noch Ding darstellen können.

Welt ist der mit Bedeutungen aufgeladene, verstehbare und das Ensemble der Sinnbezüge und Deutungsmuster eröffnende Raum, in dem sich das menschliche Dasein bewegt. Welt haben bedeutet, sich „im Offenen des Seienden“ aufhalten.²⁷⁶ Durch das Werk öffnen sich Möglichkeiten und Maß des In-der-Welt-seins. Soweit ähnelt die Beschreibung dem Weltbegriff aus *Sein und*

den Vorsokratikern zugesellen: „Wir wissen aus Heraklit und Parmenides, daß die Unverborgenheit des Seienden nicht einfach vorhanden ist. Die Unverborgenheit geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk.“ (EM, S. 146)

271 UKw S. 56/2.

272 UKw S. 24/2.

273 Vgl. EM, S. 122: „Das Werk der Kunst ist in erster Linie nicht Werk, sofern es gewirkt, gemacht ist, sondern weil es das Sein in einem Seienden er-wirkt.“

274 UKw S. 29/3. „Solche Aufstellung ist das Errichten im Sinne von Weißen und Rühmen...“ Die Wortwahl lehnt sich an das griechische Wort ἀνατίθημι an, das 1. aufstellen, 2. (als Weihegeschenk) weißen bedeutet.

275 UKw S. 31. Das „Herstellen“ muß als Anverwandlung des griechischen ποιεῖν, schaffen oder raumgebendes her-stellen, nicht aber als machen gelesen werden.

276 UKw S. 30/2.

Zeit. Dort allerdings meinte er das Ensemble von Seiendem, das durch Dasein zu einer Ganzheit zusammengeschlossen war; jetzt ist Welt in einem einzelnen bzw. durch ein einzelnes Werk. Kam in *Sein und Zeit* dem Dasein die konstitutive Rolle für die Ganzheit der vielen Seienden zu, so ist nun das Werk Agens des Aufstellens der Welt in sich – jener Welt, in der es selbst erscheint.²⁷⁷

Die „Aufstellung“ darf nach Heidegger nicht als physische Aufrichtung bzw. Anbringung eines Kunstwerks an einem Ort verstanden werden; er denkt sie nach dem Muster der Einweihung und Wirkung kultischer Objekte. Als Beispiel dienen Tempel und Götterbild.²⁷⁸

Gegenbegriff zur Welt ist, wie im verlässlichen Zeug, die Erde. Im Werk tritt sie jedoch nicht als nahrungsspendende oder -versagende auf, sondern als stoffliches Element.²⁷⁹ Ihre Stofflichkeit dient nicht der Formung, geht nicht in dieser auf. Sie selbst tritt hervor – anders als im Zeug, in dessen Dienlichkeit sie verschwand – indem sie in das Offene der Welt gestellt wird. „Die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen [...]“²⁸⁰ In die Materialität dieser Stofflichkeit „stellt“ sich das Werk „zurück“.

Soweit scheint die Ersetzung von Stoff und Form oder Ding und Idee durch das Begriffspaar Erde-Welt alles andere als spektakulär. Soweit gleicht die Erde einem Stoff mit Eigenrecht und die Welt einer sinngetränkten Form. Auch ist noch nicht einsichtig, wie durch das Verhältnis von Welt und Erde Sein als Geschehen, gar das der Wahrheit, zum Vorschein kommt.

Der dunkle Urgrund

Zu dem „Stoff“-Aspekt der Erde tritt noch ein anderer Aspekt hinzu, der den Streit mit der Welt erst eigentlich in Gang setzt. Es ist dies die Verslossenheit, die uns zuerst bei der Unfaßbarkeit der Dinge durch die Vorgriffe der Tradition begegnet war. Erst durch diesen Aspekt wird das

277 Nach von Herrmann ist es Heideggers zentraler Gedanke im Kunstwerkaufsatz, daß das Kunstwerk die Offenheit lichtet, in die es selbst hervorkommt (von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, S. 251).

278 Nwodo reformuliert Heideggers an Hölderlin gewonnenes Verständnis von Sein, das im Werk seinen Ort hat, so: „Being and the Holy are the same.“ (Nwodo, *The Role of Art in Heidegger's Philosophy*, S. 297) Inwieweit Heideggers Begriff vom Kunstwerk (trotz van Gogh) überhaupt mit Werken der Moderne kompatibel ist, bleibt eine eigens zu diskutierende Frage. Für bedeutende Werke der Moderne gilt nicht unbedingt, daß sie in Museen entweltlicht werden (vgl. UKw S. 25/3); vielmehr haben sie dortselbst ihre Welt, nicht nur hinsichtlich ihre Bestandes, sondern auch hinsichtlich ihres Ursprungs.

279 UKw S. 31/2.

280 UKw S. 31/2.

Werk im Heideggerschen Sinne wahrheitsfähig. Als Verschlossenes, Opakes und Sinnfremdes steht die Erde dem Offenen und Klaren der Welt gegenüber, und als solches ragt sie in diese hinein. Daß sie durch das Werk „hergestellt“ ist, heißt demnach, daß sie von dort, wo sie unerkant sein mag, irgendwo aus dem Dunklen, hier-her ins Offene und Sichtbare gestellt wird – als dunkle.

Der Verschllossenheitsaspekt ist sowenig mit ihrem Stoff-Aspekt deckungsgleich, daß Heidegger, um auf ihn Nachdruck zu legen, den zuvor in Anspruch genommenen Stoff vehement leugnet, zumindest als wesentliches Moment. „Überall west im Werk nichts von einem Werkstoff.“²⁸¹ Das Werk ist als Werk kein Gefüge aus Stoff und Form, ist nicht Zeug, sondern ein Ineinander von Verschllossenheit und Offenheit. Als Prinzip der Verschllossenheit ist die Erde der dunkle Urgrund, in dem alle Welt gründet, und in den alle Welt „zurückgestellt“ wird.

Die Erde ist das Urdunkle, keine Urmaterie. Bezeichnenderweise führt Heidegger die Erde als dunklen Grund dort ein, wo man verleitet ist, sie sich als massive Materialität zu denken, nämlich als den einen Tempel tragenden Fels. „Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Aufruhem des Werkes holt aus dem Fels das *Dunkle* seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus.“²⁸² [Hervorhebung von uns, C.U.] Der Fels ist Grund des Werks, und was dieses an ihm zum Vorschein kommen läßt, ist seine selbst unergründliche Dunkelheit.²⁸³

Konnte das Hervorkommen des Stoffs im Leuchten der Farben und im Blitzen und Schimmern der Metalle an die neuplatonische Lichtmetaphysik des Mittelalters erinnern, so markiert das unhintergebar Dunkle in Heideggers Konstruktion deren Divergenzpunkt zu allen monistischen Theorien. Seine Lichtung ist in ihrem Grund mit einer prinzipiellen Verbergung verflochten.

Das Werk als Ineinander von Verschllossenheit und Offenheit, von Erde und Welt, läßt sich auch nicht mehr vom Werkbegriff des Aristoteles her, der an das Herstellungswissen (τέχνη) gebunden war, verstehen. In seinem neuen Gegenentwurf zeigt Heidegger sich dagegen stark von Schelling inspiriert. Aus der Interpretation von dessen Freiheitsschrift, über die er 1936 eine Vorlesung hält, bezieht er die Gedankenfigur des Seyns (sic!) als Fuge von Grund und Existenz.²⁸⁴

281 UKw S. 33/3; vgl. auch 28/1, wo er die Erde davor bewahren will, mit der „Vorstellung einer abgelagerten Stoffmasse“ assoziiert zu werden.

282 UKw S. 27/3.

283 Pöggeler liest die Erde als Transformation des „Nichts“, das Heidegger nun nicht mehr „leer und nackt“ ist. Jetzt ist es verwandelt in „das Sichentziehende und das Verbergende als das, was Unerschöpflichkeit gewährt und birgt.“ (Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 214)

284 SCH, S. 163.

Was Schelling über Gott abhandelt, liest Heidegger als über „das Wesen des Seins alles Seienden“ gesagt²⁸⁵ und transponiert es in seinen Werkbegriff. Die im Werk aufgehende Welt steht demnach für Schellings Existenz als „das aus sich Heraustretende und im Heraus-treten sich Offenbarende“, das immer auf seinen Grund (Heidegger: die Erde) „als das die Unterlage Bildende“ bezogen ist.²⁸⁶

Wäre die Erde nichts als dunkle Verschlossenheit, so wüßten wir nichts von ihr. Als solche aber ragt sie in eine Welt, ins Offene. An der Unerschließbarkeit der „wesenhaft Unerschließbare(n)“²⁸⁷ ändert sich nichts, wenn sie im Werk hervorkommt. Im Gegenteil gehört es zu ihr, *als* Unerschließbare in eine Welt hineinzuragen. „Sie zeigt sich nur, wenn sie unentborgten und unerklärt bleibt.“²⁸⁸ Zugleich ist sie nur als unerschließbar in eine Welt hineinragende überhaupt Erde. „Das Werk läßt die Erde eine Erde sein.“²⁸⁹ Die rechnerische Zudringlichkeit dagegen, die sich die Dinge nutzbar machen will, erfährt sie nicht als verschlossene.

Das Werk hat vom Dasein aus *Sein und Zeit* die Macht des Seinlassens übernommen. Unter den drei Seinsarten des Seienden kommen allein im Werk die zwei Momente des Seins zum Vorschein: Erde ohne Welt ist eine undenkbar Hypothese, der Urgrund ist nicht ohne das, was er trägt und was ihn sichtbar macht. So wie die Welt nicht ohne Erde ist, so ist die Erde nicht ohne Welt, beide sind „niemals getrennt“.²⁹⁰

Das Offene und das Verschlossene, die Welt und die Erde, stehen im Werk weder unverbunden nebeneinander, noch ergänzen sie sich zur Einheit von Stoff und Form. Sie widerstreiten einander. Das Sichöffnende „duldet“ kein Verschlossenes, während das Sichverschließende die

285 SCH, S. 207.

286 SCH, S. 129.

287 UKw S. 32/2.

288 UKw S. 32/2.

289 UKw S. 32/1.

290 UKw S. 34/2. Christoph Menke hat in seiner Auslegung der ästhetischen Negativität Adornos dessen Formulierung vom „Ding zweiter Ordnung“ mit dem Begriff der Erde aus Heideggers Kunstwerkaufsatz erhellt. Er weist nachdrücklich auf die in sich gegenwendige Verfaßtheit der Erde hin, die sich als gegenüber Verstehensversuchen verschlossene nur zeigen kann, wenn sie in die Welt des Verstehens hineinragt. „Das Werk als Erde ist nicht das jedem Bedeutungsbezug und Verstehensversuch Entzogene, sondern es zeigt sich als das sich jedem Bedeuten und Verstehen Entziehende.“ (Menke, *Die Souveränität der Kunst*, S. 176)

Offenheit in sich „einzubehalten“ trachtet.²⁹¹ Beide Momente, Welt und Erde, sind in sich gegenwändig, streitig, und müssen nicht äußerlich aufeinander bezogen werden.²⁹² Das Werk ist der Austrag jenes Streites, ohne ihn lösen zu können – und ohne ihn lösen zu wollen. Es ist geradezu „Anstiftung“ dieses Streites.²⁹³ „Das Werksein des Werkes besteht in der Bestreitung des Streites zwischen Welt und Erde.“²⁹⁴

Dieser Streit ist das Sein. Als Streit zwischen dem Verborgenen und Offenen trägt er den „Urstreit“²⁹⁵ zwischen Lichtung und Verbergung aus – der nach Heidegger nichts anderes ist als das Wahrheitsgeschehen.

Wahrheit und Rätsel

An Heideggers Wahrheitsbegriff lassen sich drei Besonderheiten herausstreichen: Erstens setzt er Wahrheit mit „Unverborgenheit“ gleich, was einer wörtlichen Übersetzung des griechischen *aletheia* entspricht. Zweitens ist Unverborgenheit für ihn eher ein ontologischer als ein epistemologischer Begriff. Drittens gibt es keine „reine“ Unverborgenheit, sondern sie ist immer gemischt mit Verborgenheit.

Alle drei Besonderheiten gelten sowohl für *Sein und Zeit* als auch für *Der Ursprung des Kunstwerks*. Aber es haben sich signifikante Verschiebungen ergeben: Hing in *Sein und Zeit* die Wahrheit am menschlichen Dasein, so ist sie nun im Werk da. Hatte Heidegger in *Sein und Zeit* eine Verschmelzung der theoretischen und praktischen Wissenschaft des Aristoteles unter dem

291 UKw S. 34/2.

292 Auch die Figur der Gegenwändigkeit mitsamt ihren Polen des Sichverschließens und des Lichtens hat Heidegger u.E. bei seiner Schellinglektüre entdeckt. „Im Werden der Schöpfung west ein ständiges Widerstreben der sich in sich verschließenden Sehnsucht gegen die Ausbreitung in das Lichte. Je lichter und bestimmter aber die Gestalten der Natur, um so gegenwändiger und eigenwilliger wird der Grund...“ (SCH, S. 160)

293 UKw S. 35/2. Dreyfus interpretiert den im Werk stattfindenden Streit zwischen Erde und Welt als einen von Totalisierung und deren Gegenteil. „Heidegger calls the way the artwork solicits the culture to make the artwork explicit, coherent, and encompassing the *world* aspect of the work. He calls the way the artwork and its associated practices resist such totalization the *earth*.“ (Dreyfus, *Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics*, S. 300) Gegenüber der Totalisierung durch das Worum-willen des Daseins in *Sein und Zeit* gibt es in der Seinsidee des Kunstwerkaufsatzes also eine über- bzw. un-menschliche Gegeninstanz.

294 UKw S. 35/2.

295 UKw S. 40f.

Aspekt der Daseinsanbindung der Welt interessiert, so hat sich sein Interesse nun auf die Einlagerung der Wahrheit (die nach Aristoteles Ziel der theoretischen Wissenschaft ist) in das Werk (Ziel der praktischen Wissenschaft nach Aristoteles)²⁹⁶ verschoben.

Mit der Wahrheit ist auch ihre dunkle Seite, die zuvor in der Geworfenheit des Daseins gründete, ins Werk gewandert. In *Sein und Zeit* gründete Wahrheit als Erschlossenheit im Dasein und teilte sich als Entdecktheit dem innerweltlich Seienden mit. Was unverborgen war, war sichtbar, stand im Offenen und Hellen der „Lichtung“.²⁹⁷ Diese Unverborgenheit war an ihr Gegenteil, Verborgenheit, gebunden. „Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen.“²⁹⁸

Mit seiner Theorie der Befindlichkeit als einer der Grundweisen der Erschlossenheit hatte Heidegger das Dunkel in den Bereich der Wahrheit eingelassen. Die Befindlichkeit erschloß die Geworfenheit, Faktizität der Existenz. Sie warf einen erschließenden, aber keinen erhellenden Blick auf ihren dunklen Grund.²⁹⁹ So hieß es in § 44: „Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: ‚Dasein ist in der Wahrheit‘ sagt gleichursprünglich mit: ‚Dasein ist in der Unwahrheit‘.“³⁰⁰

Zwar war auch innerweltliches, d.h. nicht daseinsmäßiges Seiendes ständig durch den Schein verdeckt und verstellt; aber seine Wahrheit konnte ihm immer wieder „abgerungen“ werden. Die Unhintergebarkeit der Unwahrheit blieb ans Dasein gebunden. Nur für das Dasein als geworfenes behielt die Wahrheit eine unerreichbare Schattenseite, während das nicht daseinsmäßige Seiende seiner ursprünglichen Dunkelheit letztlich doch entrissen werden konnte.

Mit ihrer dunklen Seite hat die Wahrheit nicht nur ihren Ort gewechselt, sondern sie erfährt auch eine Strukturveränderung: „Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung.“³⁰¹ Es ist nicht mehr nur das Dasein, wie in *Sein und Zeit*, das zugleich in der Wahrheit und in der Unwahrheit steht; sondern die Wahrheit selbst „ist in ihrem Wesen Un-wahrheit.“³⁰² Mit jeder Entbergung geht eine Verbergung einher. Es gibt keine Welt ohne Erde.

296 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik II*, 993b 20f.

297 SuZ S. S. 350/4.

298 SuZ S. § 44, S. 222.

299 Vgl. SuZ S. § 29, S. 134–140.

300 SuZ S. S. 222/1.

301 UKw S. 39/2.

302 UKw S. 40/2.

Das Sein, das sich zeigt, zeigt sich nie ohne ein erdhaft Verschlossenes. Dieses aber, mag es noch so hell aufgehen, bleibt immer rätselhaft. Die Lichtung kann keinem Prozeß als Resultat abgerungen werden. Sie bleibt ein herakliteisches Werden, ein beständiges Umkippen von Verstehbarkeit in seine Rätselhaftigkeit.³⁰³ Alle Transparenz der Werke ist von ihrem eigenen Enigma begrenzt. In *Sein und Zeit* mußte die Wahrheit aus dem Schatten des Seins herausgerissen werden, in *Der Ursprung des Kunstwerks* bleibt uns die Lichtung selbst ein rätselhafter Flecken.

3. Der Aufgang der Dinge

In der Hoffnung, zum Ding zu gelangen, sind wir, wenn auch nur wie auf langbeinigen Stelzen, Heideggers Weg über das Werk gefolgt. Umso ernüchternder ist seine eigene Auskunft, wonach wir nun lediglich gerüstet seien, die Frage nach ihm „auf den rechten Weg“ zu bringen.³⁰⁴ Er selbst also nimmt nicht Anspruch, sein neues Dingverständnis bereits abschließend formuliert zu haben. Wir wollen sehen, ob wir mit der Auslegung der von ihm überschüssig formulierten Vorbegriffe den „rechten Weg“ beschreiten können.

Die traditionellen Dingbegriffe hatte Heidegger destruiert, indem er ihnen vorhielt, zu allgemein zu sein und das Spezifische der Dingheit bloßer Dinge, z.B. eines Steins, nicht fassen zu können. Statt eines neuen Dingbegriffs hatte er die drei Vorbegriffe des Insichruhenden, Eigenwüchsigen und Zunichtsgedrängten präsentiert. Dazu kam der Vorblick auf die „Zugehörigkeit des Dings zur Erde“.³⁰⁵

Zunächst ergibt sich ein Widerspruch: Das Ding soll zur Erde gehören; die Erde soll aber, wie oben ausgeführt, nur im und durch das Werk, d.h. nur im Streit mit der Welt, Erde sein. Das Ding wäre somit Teil eines Werks – was in Widerspruch zur Behauptung dreier verschiedener Seinsarten (Ding, Zeug und Werk) als eigener Entitäten stünde und zur Auffassung des Kunstwerks mit einem dinglichen Unterbau zurückführte.

Der scheinbare Widerspruch muß als Teil der Ambiguität gelesen werden, die sich von den verschiedenen Erdaspekten auf das Ding überträgt. Die Erde war erstens nahrungsspendende „Mutter“, zweitens das „stoffliche“ Woraus des Kunstwerks und drittens das im Kunstwerk aufge-

303 Im Nachwort spricht Heidegger vom „Rätsel, das die Kunst selbst ist“ (UKw S. 65/1).

304 UKw S. 55/4.

305 UKw S. 56/2.

hende Prinzip der Verslossenheit, das Urdunkle. Der erste, der „Mutter“-Aspekt, entfiel im Kunstwerk, während für den Zeugzusammenhang der Bäurin der zweite, der „Stoff“-Aspekt, im ersten mitenthalten war. Die insgesamt drei Aspekte stehen sich je als Bipolarität gegenüber – so auch im Ding. Die Heideggers Vorbegriffen zugrundeliegende Dingauffassung scheint zwischen einer natürlich gewordenen, fürsichseienden Entität und einem ontologischen Seinsmodus zu schwanken, der im Verhältnis zu einem Anderen zu sich selbst kommt.

Das Zunichtsgedrängtsein

Das Schwanken zwischen einer stofflichen und einer prinzipiellen (mit Heidegger: einer ontischen und einer ontologischen) Betrachtungsweise zeigt sich am Gebrauch des Ausdrucks „Zunichtsgedrängtsein“, den wir (mit Vorbehalt) unter die Vorbegriffe des Dings eingereiht hatten, der von Heidegger aber genauso der Erde zugeschrieben wird.

Die Erde, heißt es, trage als Felsgrund den Tempel auf ihr; so jedoch, daß sie dazu nicht gedrängt sei.³⁰⁶ Hier ist die Erde in Form des Felsgrundes als stoffliche Entität, d.h. als Seiendes gedacht und somit vom (Tempel-)Werk unterschieden. Die Beziehung zwischen den beiden ist das Tragen, dessen Modalität das Zunichtsgedrängtsein. Der Felsgrund ist nicht dazu da, das Bauwerk zu tragen, gleichwohl tut er es. Die Erde ist nicht im Sinne eines „Um-zu“, auch und gerade dann nicht, wenn sie in Beziehung zu einem Anderen als sie selbst steht. Zunichtsgedrängtsein heißt hier folglich nicht autistisches Insichverschlossensein, sondern Verhältnis ohne Notwendigkeit.

Auf dieser Folie kann auch jene Stelle gelesen werden, an der Heidegger das bloße Ding „zu nichts gedrängt“ nennt, um das „selbstgenügsame Anwesen“ des Kunstwerks mit ihm zu vergleichen.³⁰⁷ Vom Kunstwerk wissen wir, daß es eine Welt eröffnet, und zwar im Verhältnis zur verschlossenen Erde. Als Entität ist es eine Beziehung in sich. Insofern sich Menschen in der durch das Werk eröffneten Welt verstehen, weist es zugleich über sich als Entität hinaus. Als selbstgenügsam muß es jedoch betrachtet werden, insofern es keinem außerhalb seiner liegenden Zweck als Mittel dient. Das zu nichts gedrängte Ding könnte demnach auch eine Entität sein, die

306 UKw S. 27/3. Es mag verwundern, daß dieselbe Stelle, die zuvor (vgl. *Der dunkle Urgrund*) angeführt wurde, um das nicht-stoffliche Verslossenheitsprinzip zu belegen, nun im Zusammenhang mit der stofflichen Erde genannt wird. Gerade darin reflektiert sich jedoch anschaulich Heideggers doppelte Perspektive: Tragend ist die Erde als stoffliche, das Dunkle im Tragen ist hingegen ihr Seinsaspekt.

307 UKw S. 13/3.

mit anderen Entitäten in Beziehung steht, ohne doch, wie das dienliche Zeug, durch sein Wesen dazu gedrängt zu sein.

Dem Stoffaspekt des zunichtsgedrängten Dings bzw. der zu nichts gedrängten Erde steht der prinzipielle Seinsaspekt gegenüber. Von der Erde heißt es, sie sei „das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschließenden und dergestalt Bergenden.“³⁰⁸ Hier drückt das Zunichtsgedrängtsein die innere, d.h. nicht durch äußere Notwendigkeit hergestellte Bezogenheit der Erde auf ihren ontologischen Streitpartner, die Welt, aus. Die Erde zeigt sich als sie selbst, d.h. als Verslossenheit, nur, wenn sie in ein Verhältnis zu ihrem Anderen, der Welt, gerät, ohne daß diese ihr das Dunkle und Unverstehbare nimmt.

Im selben Sinne der rätselhaft bleibenden, gleichwohl sich zeigenden Verslossenheit muß jene Stelle gelesen werden, der wir das Zunichtsgedrängtsein des Dings zuerst entnommen hatten.³⁰⁹ Was sich dem Diskurs der Tradition entzog, war nicht das Ding als Entität, sondern seine sich zeigende, aber sich nicht aufdrängende und nicht drängen lassende Verslossenheit gegenüber den Vorgriffen.

Das Insichruhen

Insichruhen ist, obwohl als Vorbegriff des Dings eingeführt, kein Spezifikum von diesem. Auch das Werk und das Zeug werden als insichruhend bezeichnet,³¹⁰ können aber nicht als verschlossen oder zunichtsgedrängt interpretiert werden.

Insichruhen ist für Heidegger ein von der Bewegung her gedachter Zustand. „Nur das Bewegte kann ruhen. Je nach der Art der Bewegung ist die Weise der Ruhe.“³¹¹ Insichruhend ist ein zur Ruhe gekommenes Bewegtes. Wenn es ein spezifisches Insichruhen von Dingen gegenüber dem Insichruhen von Werken oder Zeug geben soll, so ist nach der spezifischen Bewegung von Dingen und dem Zusammenhang von Bewegung und Ruhe in ihnen zu fragen.

Der Verfolg der Frage führt nicht zu der von Heidegger in Anspruch genommenen Unmittelbarkeitserfahrung des wachen Aufenthalts im Umkreis von Dingen, sondern zu seiner Lektüre des zweiten Buchs der *Physik* von Aristoteles, dem er wenige Jahre nach dem Kunstwerk-

308 UKw S. 34/2.

309 UKw S. 16/2; vgl. *Die neue ontologische Topologie*.

310 Zum insichruhenden Zeug vgl. UKw S. 20/2, 13/3; zum insichruhenden Werk vgl. UKw S. 35/2, 43/5.

311 UKw S. 33/5.

aufsatz einen eigenen Aufsatz widmete.³¹² Bei der *Physik* des Aristoteles handelt es sich um dieselbe Schrift, in welcher nicht nur das Form-Stoff-Gefüge entwickelt wird, sondern auch der Ursprung des Substanz-Akzidenz-Modells (durchgeführt mit den Begriffen des ὑποκείμενον und *symbebekos*) liegt, gegen das er die Vorbegriffe des Insichruhens und Eigenwüchsigen gebildet hatte. Dort, im zweiten Buch der *Physik* (B1, 192b8–193b21), werden die Seinsarten nach Art ihrer Bewegtheit unterschieden; entsprechend kommen sie unterschiedlich zur Ruhe.

Die ποιούμενα (Heidegger: „Gemächte“³¹³) ruhen als hergestellte und fertiggewordene in sich; sie erreichen das ihrem Begriff gemäße Aussehen durch eine herstellende Tätigkeit, die dieses Aussehen (εἶδος) im Vorhinein kennt. Als dieses Kenntnis versteht Heidegger das griechische τέχνη. Die Bewegung, in der die „Gemächte“ zur Ruhe kommen, entsteht nicht in ihnen selbst. Heidegger denkt sowohl Werke wie auch Zeug als solche technisch hervorgebrachte Entitäten.³¹⁴ Die φύσει ὄντα („Gewächse“) hingegen haben ihr Bewegungsprinzip gemäß dem ihrem Begriff entsprechenden Aussehen in sich. Sie sind „eigenwüchsig“, d.h. sie wachsen ohne Zutun des Menschen.

Der Ertrag, den die Erläuterung des Insichruhens erbringt, ist gering, etwas spezifisch Dinghaftes scheint mit ihm überhaupt nicht benannt zu sein. Wir entnehmen ihm nur, daß Dinge Entitäten sind, so wie Werke und Zeug auch, und daß diese Entitäten von einer Bewegung her gedacht (nicht unmittelbar erfahren) werden. Wenn das Insichruhen etwas Spezifisches über das Ding sagen kann, dann offenbar nur in Verbindung mit dem es charakterisierenden Eigenwüchsigen.

Das Eigenwüchsige

Die Dinge sind nicht „von Menschenhand hervorgebracht“, sie sind „eigenwüchsig“. In der Formulierung schwingt etymologisch die Übersetzung des griechischen φύσις mit, das sich vom Verb φύειν (= wachsen lassen, hervorbringen) herleitet.³¹⁵ Sind Heideggers eigenwüchsige Dinge

312 *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, I (1939).*

313 WM, S. 248.

314 Vgl. UKw S. 45f. Auf den Unterschied der zwei Weisen des Hervorbringens, des Schaffens von Werken und des Anfertigens von Zeug, kann hier nicht eingegangen werden.

315 Vgl. auch EM, S. 11, und S. 77, wo φύειν als „in sich ruhendes Aufgehen“ mit φαίνεσθαι (= sich zeigen, erscheinen, scheinen) gleichgesetzt wird.

demnach die φύσει ὄντα des Aristoteles?

Aristoteles zählt zu den φύσει ὄντα die Elemente Erde, Feuer, Luft und Wasser, und noch vor ihnen die Tiere und Pflanzen³¹⁶, während Heidegger das Belebte von den „bloßen“ Dingen ausschließt, diesen also einen engeren Sinn zuweist. Gleichwohl denkt Heidegger das Ding ganz von der φύσις her. Bei den vorsokratischen Griechen, so Heidegger, habe der Begriff noch eine weitere Bedeutung gehabt, der erst mit der Rede von den φύσει ὄντα verengt worden sei.³¹⁷ In Aristoteles' Wortgebrauch sieht er „nur ein(en) Abkömmling der anfänglichen φύσις.“³¹⁸ Von der Auslegung der ursprünglichen φύσις verspricht er sich hingegen die Möglichkeit des „anderen Anfangs“.³¹⁹ Was mit ihr gemeint war, das Seiende im Ganzen oder das Sein des Seienden, dazwischen scheint seine Interpretation jedoch zu schwanken.

In der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* formuliert er 1935: „Im Zeitalter der ersten und maßgebenden Entfaltung der abendländischen Philosophie bei den Griechen, durch die das Fragen nach dem Seienden als solchem im Ganzen seinen wahrhaften Anfang nahm, nannte man das Seiende φύσις.“³²⁰ Mit Bezug auf die Vorbegriffe des Dings formuliert er in der Nietzsche-Vorlesung 1936/37: „φύσις ist für die Griechen der erste und wesentliche Name für das Seiende selbst und im Ganzen. Das Seiende ist ihnen dasjenige, was eigenwüchsig und zu nichts gedrängt aufgeht und hervorkommt, was in sich zurückgeht und vergeht: das aufgehende und in sich zurückgehende Walten.“³²¹ Die anfängliche φύσις bezeichnet demnach die Gesamtheit des Seienden, aber als noch geordnete, d.h. vor dessen Trennung in die Aristotelischen φύσει ὄντα und ποιούμενα. Nicht diese Ungeschiedenheit ist es jedoch, für die Heidegger sich interessiert; hat er doch eigens Werk, Zeug und Ding gegen das Einheitsseiende der Tradition unterschieden.

Seine andere Lesart nimmt φύσις als Sein des Seienden. In der *Metaphysik*-Vorlesung heißt

316 Aristoteles, *Physik*, B1, 192b 8–10.

317 Vgl. EM, S. 13.

318 WM, S. 298. An anderer Stelle gesteht Heidegger Aristoteles zu, daß er „das Sein als ἐντελέχεια in der anfänglichen griechischen Weise“ zu denken versucht habe, somit hinter Platons metaphysische ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ zurückgegangen sei (vgl. *Der europäische Nihilismus*, in: NII, S. 228).

319 Vgl. zum „anderen Anfang“ GA65, S. 4.

320 EM, S. 10; vgl. auch GA65, S. 195: „Erstanfänglich wird das Seiende als φύσις erfahren und genannt. Die Seiendheit als beständige Anwesenheit ist darin noch verhüllt, φύσις das waltende Aufgehen.“

321 *Der Wille zur Macht als Kunst*, in: NI S. 96.

es: „Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.“³²² Der scheinbare Widerspruch – wir erinnern uns, daß er ihn in *Sein und Zeit* der οὐσία als Ambiguität attestiert hatte – verweist auf die Stärke des vorsokratischen Denkens, die zugleich seine Schwäche ist: daß es das Sein *im* von Natur aus Seienden denkt. Zu dieser Einheit will Heidegger zurück – aber durch die Differenz von Ontischem und Ontologischem hindurch.

Was für ein Sein könnte den Dingen als eigenwüchsigen, d.h. von der φύσις her gedachten, zukommen? Für die Vorsokratiker und selbst noch für Aristoteles hat das, was gewachsen ist, auch Sein. Nicht so für Heidegger.³²³ Sein versteht er als strittiges Geschehen zwischen Welt und Erde, als Ringen zwischen Lichtung und Verbergung. Als eigenwüchsige gehören die Dinge zur „Mutter“ Erde. Wie aber ragen sie in eine Welt hinein?

Tatsächlich haben die Dinge für Heidegger keine Welt – und leiden somit an einer Art Seinsmangel. „Der Stein ist weltlos.“³²⁴ Die Eigenwüchsigkeit des Dings allein läßt es noch nicht zu Sein kommen, ihm fehlt die Lichtung. So ist mit dem Eigenwüchsigen nur einer der zwei Aspekte angegeben, unter denen Heidegger die φύσις betrachtet. „Ontisch“ betrachtet, läßt die φύσις die Dinge wachsen, und zwar so, daß sie ihr Wachstumsprinzip in sich haben. Als Entitäten gehören sie „Mutter“ Erde an. Das, was die alte φύσις als Sein aber noch vermochte, das kann die Eigenwüchsigkeit des Dings allein nicht leisten: es „aufgehen“ und „herauskommen“ lassen.³²⁵ Um zum Sein zu gelangen, um aufzugehen, muß mit den Dingen etwas geschehen, was sich aus ihrer Eigenwüchsigkeit nicht erklärt. Wer ihr Wachstumsprinzip zugleich für ihr Wahrheitsprinzip nimmt, unterliegt einem naturalistischen Fehlschluß.³²⁶

Gehörte das Ding in *Sein und Zeit* noch halbwegs rechtmäßig einer (wenn auch nur sekundä-

322 EM, S. 11; vgl. auch NI S. 210f; *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, in: WM, S. 238, 297.

323 Schulz formuliert für den alten φύσις-Begriff genau das, was Heidegger für verloren hält: „φύσις ist *im* Wachsenden und Vergehenden als das Sein des Seienden.“ (S. 121)

324 UKw S. 30/2; vgl. auch EM S. 47: „Durch Welt wird das Seiende erst seiend.“

325 UKw S. 28/1, 46/1. In der Metaphysik-Vorlesung unterscheidet Heidegger ausdrücklich eine „übliche und äußerliche Auffassung“ von φύσις und φύειν als Natur und als wachsen von einer „ursprünglicheren Auslegung“, die das Wachsen als Aufgehen versteht (EM S. 54).

326 Dem Wachstums- und dem Wahrheitsprinzip entsprechen die zwei Bedeutungen von φύσις, die Werner Marx als Entstehen und Erscheinen wiedergibt (Marx, *Heidegger und die Tradition*, S. 145). Marx hat auch darauf hingewiesen, daß der bei Heidegger – entgegen der Widerspruchskonzeption bei Hegel – gegenwärtig bleibende Widerstreit im alten φύσις-Begriff mitklingt (ebd., S. 144).

ren) Region an, deren Aufspreizung zum Ganzen zur inkriminierten Verdinglichung führte, so scheint in *Der Ursprung des Kunstwerks* eine Regionalontologie der Dinge unmittelbar ihre Vergegenständlichung zu bedeuten. Als bloß eigenwüchsige, nur von ihrer naturhaft gewordenen Form her betrachtet, fehlt ihnen jeder Weltbezug, durch den sie erst zu Sein gelangten. In sich eingeschnürt aber werden sie Gegenstände des Machens und des Betrachtens³²⁷ – sie werden technisch-wissenschaftlich verfügbar.³²⁸ Vor solcher „rechnerischer Zudringlichkeit“ jedoch, so hatten wir bereits gesehen,³²⁹ ziehen sich die Dinge in ihre Verslossenheit zurück. Sind sie am Ende, wie Kants Ding an sich, etwas, worüber sich eigentlich nicht sprechen läßt?

Auf den ersten Blick scheint die Auslegung der Vorbegriffe nicht der rechte Weg zur Erkundung des Dinghaften des Dings gewesen zu sein: Das Zunichtsgedrängtsein kommt auch der Erde zu, das Insichruhen auch dem Zeug und dem Werk, und das Eigenwüchsige schließlich zeigt sich als die ontologisch uninteressante Seite des Dings. Seine Weltlosigkeit zwang uns sogar zur Einsicht, daß es dem Ding an Sein mangelt. Ist unsere Untersuchung, die sich vielleicht etwas voreilig unter den Titel „Das Sein der Dinge“ gestellt hat, damit an das abrupte Ende einer Seifenblase gelangt? Oder gilt es nur (wie zu vermuten), die Elemente, die wir bereits haben, richtig in Beziehung zueinander setzen?

Wir hatten gesehen, daß wir das Insichruhen und das Eigenwüchsige der Dinge zusammenlesen müssen; so verweisen sie uns auf ihr Werden, kein Machen. Über Heideggers Etymologie des Wachsens waren wir auf den zweiten und eigentlichen Aspekt des φύσις-haften Werdens, das Aufgehen, gestoßen; und wir hatten aus dem Zunichtsgedrängtsein die Figur eines Verhältnisses ohne Notwendigkeit herausgelesen. Wenn wir die Momente kombinieren, erhalten wir das Sein der Dinge, wie Heidegger es, wenn auch nur implizit, im Kunstwerkaufsatz denkt. Sie haben ihr Sein nicht als insichruhende Entitäten, sondern in einer eigenartigen Beziehung zu Kunstwerken.

327 Vgl. EM S. 48. Befindet sich das Seiende nur noch in der „herzeigbaren Sichtbarkeit vorhandener Dinge“, so ist das Sein aus ihm gewichen.

328 Daß Machen und Betrachten nicht mehr wie in *Sein und Zeit* Gegensätze darstellen, sondern in Form der neuzeitlichen Technik und Wissenschaft beide mit dem Wesen der Metaphysik identisch sind, führt Heidegger in *Die Zeit des Weltbildes* (1938) aus. Was er in *Sein und Zeit* als mathematisches Apriori der Descartes'schen Ontologie kritisiert hatte, schreibt er nun auch als das, „was der Mensch im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im voraus kennt“, dem vorgängigen Entwurf von Technik und Wissenschaft zu. Ihre Vergegenständlichung erkennt an den Dingen nur das „Immer-schon-Bekannte“ (HW S. 76).

329 Vgl. oben *Die Vergegenständlichung*.

Das Aus-sich-heraus-sein

So wie an Zeug die Erde verschwunden war – weswegen das Sein des Zeugs nur im Werk zum Vorschein kommen konnte – so ist umgekehrt das Ding weltlos. Ins Offene des Seins, in eine Welt gelangen, sprich: herauskommen und aufgehen, kann es nach der Konstruktion des Kunstwerkaufsatzes einzig durch Werke. Nicht *in* ihnen – die Dinge sind eigene Entitäten –, aber *durch* sie. „Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht [...]“³³⁰ Das an sich selbst weltlose Ding geht vor einem Kunstwerk auf. Das „Gesicht“ der Dinge, das, was sie profiliert, ist jene Gestalt, in die sie nicht einfach natürlich hineinwachsen. Sie kann nur durch ein Ensemble von Weltbezügen hindurch erfaßt werden. Unter einem mathematischen Apriori werden die Dinge in anderer Gestalt erscheinen als in einer durch ein Werk eröffneten Welt. Diese Gestalt bleibt ihrer äußeren Form nach eigenwüchsig, kommt als solche in ihrem Werden und Vergehen aber nur zum Vorschein, indem sie vor einem Hintergrund aufgeht, in dem die „Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch“³³¹ geordnet sind. „Das Unerschütterte des Werkes steht ab gegen das Wogen der Meerflut und läßt aus seiner Ruhe deren Toben erscheinen. Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind.“³³² Das, was die – im angeführten Beispiel auf Naturphänomene und Lebewesen erweiterten – Dinge sind, zeigt sich an ihnen selbst nur, wenn sie aus sich heraus in den Kontext eines Werks zu stehen kommen.³³³

Deswegen, weil das Ding immer des Kontextes eines Werks bedarf, wissen wir von ihm „nie geradezu und wenn, dann nur unbestimmt“.³³⁴ Zurückzuweisen ist jene vergegenständlichende Sicht, nach der die Dinge zunächst vorhanden sind und dann in verschiedene Kontexte gesetzt werden könnten bzw. verschiedene Kontexte bildeten. Das Werk kommt zu den Dingen nicht hinzu. „Niemals aber sind die Menschen und Tiere, die Pflanzen und die Dinge als unveränderli-

330 UKw S. 28/3.

331 UKw S. 30/2.

332 UKw S. 27/3.

333 Auch nach Perpeets Auslegung haben wir das wahre Wesen des natürlich Seienden nur im Reflex der Kunst (Perpeet, *Heideggers Kunstlehre*, S. 221). Nach Guignon öffnet das Werk, indem es eine Welt definiert, eine Lichtung, „in which things become accessible and intelligible, and thereby brings to realization the being of entities in a world.“ (Guignon, *Introduction*, S. 22)

334 UKw S. 56/2.

che Gegenstände vorhanden und bekannt, um dann beiläufig für den Tempel, der eines Tages auch noch zu dem Anwesenden hinzukommt, die passende Umgebung darzustellen.“³³⁵ Wir müssen „alles umgekehrt denken“: Das Werk, das die Welt der Sinnbezüge schafft, und mit ihm die darin verschlossen aufgehenden Dinge sind vorgängig, in der Sprache von *Sein und Zeit*: ontologisch primär. Der Vergegenständlichung werden die Dinge daher nicht entwunden, indem sie zu eigen-ständigen Entitäten erklärt werden und ihrer Natürlichkeit ein Eigenrecht zugesprochen wird. Das Eigenwillige der Konstruktion des Kunstwerkaufsatzes ist, daß die Dinge in ihrem Aus-sich-heraus-sein aufgehen – und damit in einem Verhältnis zur Kunst stehen.³³⁶

Nur wenn es verbindliche Werke gibt, gehen Dinge auf. Aber sie wären keine Dinge, kein erdhaft Verschlossenes mehr, wenn sie dabei ihre Ferne und Fremdheit verlören. Ihr Aufgang bedeutet nicht ihre Auflösung im Bekannten, die Erde bleibt im Widerstreit mit der Werk-Welt. Der Aufgang der Dinge bedeutet, daß durch Werke ein Verhältnis zu einer unbekanntem Größe, zur großen Unbekannten, hergestellt wird. Nur so kann die alte φύσις (Heidegger: das Sein) beerbt bzw. wiedererweckt werden. φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.³³⁷ Schlägt sich die Verschlossenheit der Erde im Werk als dessen Rätselhaftigkeit nieder, so behalten auch die Dinge im Umkreis von Werken ein der Intelligibilität entzogenes Geheimnis. So wie die Erde im Werk können auch sie nur *als* Verschlossene aufgehen.

Die Verschlossenheit der Dinge, die durch keinen Werkbezug aufgelöst wird, sperrt sich gegen deren Auflösung in einem über-sich-hinaus-seienden Zeugzusammenhang; und doch vereinzeln sich die jeweiligen, in einer Gestalt sichtbaren Dinge nicht zu insichseienden, bloß

335 UKw S. 28/2.

336 Vgl. Schwan: „Die ‚Dinge‘ kommen im Werk und durch das Werk in die Helle ihrer Unverborgenheit, Anwesenheit und Wirksamkeit zu stehen. Alle diese Dinge bleiben ohne Einweisung und Einrichtung in ein Kunst-, Sprach- Staats-, oder auch Musik-, Denk-, Glaubens-Werk für Heidegger im belang- und wesenlosen Zustand isolierter und toter, bloß vorhandener Sachen.“ (Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, S. 16) Festzuhalten bleibt, daß Heidegger das Verhältnis der Dinge zum Werk nicht als sekundär, sondern als primär betrachtet. Die Kultur ist vorgängig, die Vergegenständlichung nicht ursprünglich, sondern ein Zerfallszustand. Kultur ließe sich – trotz Heideggers gelegentlicher Äußerungen gegen „Kulturphilosophie“ – als Oberbegriff jener WerkGattungen ausmachen, die Schwan als strukturell gleichbedeutend mit dem Kunstwerk interpretiert.

337 Heraklit, Fragment 123; vgl. *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, in: WM, S. 298f; und Heraklit-Vorlesung (1943), GA55, S. 140: „Die φύσις verbirgt sich nicht vor dem Menschen, sondern das Aufgehen birgt sich als Aufgehen in das Sicherverschließen als seine Wesensgewähr.“

vorhandenen Entitäten. Anders als das theoretische Anschauen aus *Sein und Zeit* sieht die durch den Blickwinkel der Kunstwerke vermittelte Sicht der Dinge deren wechselweisen „Einklang“.³³⁸

Werke verströmen ein Licht, das eine ganze Welt ausleuchten kann. Alle Dinge müssen hervortreten können – und ihr Zusammenhang. Werke „bekunden nicht nur, was dieses vereinzelte Seiende als dieses sei, [...] sondern [...] im Bezug auf das Seiende im Ganzen.“³³⁹ Die Relation, in der Einzelnes hervortritt, verbindet dieses zugleich mit allem Seienden. „Indem eine Welt sich öffnet, bekommen alle Dinge ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge.“³⁴⁰ Auch ihren Zusammenhang haben die Dinge nicht aufgrund einer an ihnen seienden homogenen Substanz, sondern aus sich heraus durch die Sicht eines Werks. War es in *Sein und Zeit* das Worum-willen, das alle Verweise zu einer Ganzheit zusammenschloß, so ist nun das Werk die Quelle der Einheit einer zum wechselweisen Einklang gewordenen Ganzheit.

Indem Dinge aus sich heraus in Beziehung zu Werken treten, gehen sie auf, erlangen sie Sein. Das aber ist für Heidegger nur denkbar, weil für ihn Sein überhaupt zu einem Aus-sich-heraus-sein geworden ist. Im Kunstwerk findet es innerhalb einer Entität statt, während Dinge als Entitäten auf ein solches Kunstwerk bezogen werden. Sie können aber nur auf ein Kunstwerk bezogen werden, weil dessen Sein in ihm und zugleich schon immer aus ihm herausgetreten ist.

Vom Aus-sich-heraus-sein der Dinge her läßt sich in Heideggers Konstruktion des Kunstwerks dessen Doppelcharakter erkennen. Sein Sein hat es in sich durch seine Welt-Erde-Polarität; dadurch ist es autonom – kompatibel mit dem Begriff des modernen Kunstwerks. Aber daß es Dingen gegenüber kontextualisierende Kraft hat, läßt es wiederum vormodernen, kultischen Objekten ähnlich erscheinen. Das Werk bringt nicht nur innerhalb seiner die Erde in ihrer Verslossenheit zum Vorschein, sondern auch die Dinge der Erde außerhalb seiner.³⁴¹ Ohne Not – nicht verschlossen wie das Ding, sondern autonom – tritt das Werk aus sich heraus in Beziehung

338 UKw S. 32/2.

339 UKw S. 42/1.

340 UKw S. 30/2.

341 Die Erde innerhalb des Werks ist, wie wir gesehen haben, kein Ding, sondern sein Verslossenheitsaspekt. Dennoch läßt sich Schwans Formulierung, nach der die Dinge auch „im Werk“ aufgehen, ein Sinn abgewinnen; dann nämlich, wenn die erdhafte Verslossenheit eines Kunstwerks durch ein Ding vertreten wird. Während das Heideggersche Kunstwerk als ontologischer Geburtshelfer der Dinge mehr leistet als seine modernen Theorien ihm zugestehen wollen, ließe sich die Repräsentation des Erdaspekts des Werkes durch Dinge für die moderne Kunst, angefangen von den *papiers collés* über *objets trouvés* bis zu *environnements* fruchtbar machen.

zu Anderem. Der Tempel ist nicht nur aus Stein, dessen Verslossenheit in ihm zum Vorschein kommt, sondern er steht auch auf einem Felsgrund inmitten einer Landschaft, die durch seine Sinnbezüge zum „heimatlichen Grund“ werden.³⁴² Dieser heimatliche Grund ist der Bäurin Mutter Erde,³⁴³ als die das nicht-autonome Werk seine Umgebung erhellt. Zugleich ist er der Aufgang einer unhintergehbaren Verslossenheit. Auch in der Heimat bleibt das geheimnisvolle Walten einer Unbekannten enthalten.

Das Enigma, das dem Ding im Kunstwerkaufsatz eignet, wandert auf selbst enigmatische Weise durch die Zeit; die Korrelation zwischen Ding und Werk bleibt fragil. Die Welt, in der die Dinge aufgehen, wird von einem je einmaligen Werk eröffnet, „das vordem noch nicht war und nachmals nie mehr werden wird.“³⁴⁴ Im Werk geschieht das Sein (die Wahrheit) in einem konkreten Einzelnen, dem keine allgemeine platonische Idee vorausgeht, und das sich nicht gesetzmäßig wiederholen läßt. Die Einrichtung des Streits zwischen Welt und Erde gleicht sich an keinen zwei Orten – und sie bleibt sich nicht gleich im Lauf der Zeit. Weder Werk noch Ding können als sich-selbst-gleich betrachtet werden. Jedes Werk – dies mag als Konvergenzpunkt von kultischen und modernen Werken gelten – bedeutet einen „Stoß ins Un-geheure“. Diesen Stoß denkt Heidegger als Errichtung einer Welt-Erde-Konstellation, die so noch nicht bestand, und in der noch die „Weise der rechten Bewahrung des Werkes [...] durch das Werk selbst mitgeschaffen und vorgezeichnet“ ist.³⁴⁵ Unerhört, ungesehen und ungeheuer ist die durch das Werk errichtete Konstellation, in der die Welt in drei Aspekten schillert: *Im* Werk begegnet sie ihrem Streitpartner, der Erde, in einer einmaligen Gestalt. *Außerhalb* des Werks läßt sie Anderes – auch die verborgensten Dinge, Ereignisse und Menschen – auf neue Weise zum Vorschein kommen. Und schließlich gestaltet sie paradoxerweise das Ensemble, in dem sie mit dem Werk selbst erst erscheint und bewahrt wird. Aber diese Bewahrung kann nicht von Dauer sein. Die Welt des Werkes ist eine Ordnung ohne Bestand. Der Stoß ins Ungeheure wird einem neuen solchen Stoß erliegen – oder er wird „im Geläufigen und Kennerischen abgefangen“,³⁴⁶ d.h. durch den Kunstbetrieb vergegenständlicht. Vielleicht müssen alte Werke sogar immer erst zum Altbekanntem verge-

342 UKw S. 28/2.

343 Vgl. oben *Die Entdeckung der Erde*.

344 UKw S. 48/4.

345 UKw S. 54/5.

346 UKw S. 54/5.

genständlicht werden, bevor es zu einem neuen Stoß kommt; nichts aber garantiert einen neuen Stoß ins Ungeheure nach der Vergegenständlichung eines alten.

So sind die Werke in eine Geschichte eingelassen, die auch für die in ihrem Umkreis aufgehenden Dinge bedeutet, daß sie einmalig und unwiederholbar sind. Nicht nur die Leuchtkraft der Kunstwerke, sondern auch deren Verlust teilt sich den Dingen um sie herum mit. Verstand die Tradition unter einem Ding das Sich-gleich-bleibende (Substanz) oder das zur Ruhe Gekommene, sei es in einer Form-Gestalt oder der Wahrnehmung, so ist es für Heidegger auf das Werden des Seins bezogen. Dinge, gerade weil sie an sich selbst weltlos sind, gehen mit dem Verfall der werkhafte errichteten Welt auch wieder unter; und selbst wenn sich ontisch an ihnen nichts verändert zu haben scheint, gehen sie nie wieder in derselben Welt, d.h. nie mehr als dasselbe auf. Dinge sind ontologisch metamorph.

Die Rede vom Aus-sich-heraus-sein der Dinge hat demnach einen dreifachen Sinn: Erstens kommen Dinge nur vor einem Anderen zu ihrem Sein, insofern sind sie *heraus* aus sich, heraus aus ihrer welt- und seinslosen Verslossenheit als Entität in einem Kontext aufgehend. Zweitens sind sie es *aus sich* heraus, d.h. ohne fremde Veranlassung oder Verursachung. Sie werden nicht genötigt, kein Werk setzt sie. Zwar läßt erst das Werk die Dinge sein, aber dieses Seinlassen ist, anders als das pragmatische Seinlassen von Zeug in *Sein und Zeit*, keine aktive oder konstituierende Beziehung, sondern ihr nicht-intentionales Da-Sein, in dem sie selbst aufgehen. Drittens bedeutet das Aus-sich-heraus-sein der Dinge, daß sie nicht in Sich-selbst-gleichheit verharren. Was der vergegenständlichende Blick immer wieder als ihre altbekannten Eigenschaften identifizieren kann, ist immer nur ein Rückverweis: vom jetzigen Ding auf das frühere, und von diesem auf den apriorischen Entwurf seiner Erfassung, der im menschlichen Dasein gründet. Sich selbst gleich bleibt nur das vergegenständlichte Ding – während das von Werken wachgeküßte auch mit ihnen wieder entschlummert.

Schluß

Wenn wir einen resümierenden Vergleich anstellen, zeigt sich nicht nur die Inkompatibilität von Heideggers Dingbegriff in *Sein und Zeit* und in *Der Ursprung des Kunstwerks*, sondern auch die Kontinuität einer unterschiedlich bedachten Problemstellung.

In *Sein und Zeit* fungierte das Ding als Gegenbegriff, und zwar zunächst zu demjenigen Seienden, das Heidegger Zeug nannte. Dahinter verbarg sich seine Auseinandersetzung mit dem Seinsbegriff der gesamten Tradition der Philosophie, der er sein entsubstanziertes Seinsdenken entgegenhielt. Mit dem Ding wurde jene Position gekennzeichnet und zugleich kritisiert, die das Sein an einer diskreten, dem Bewußtsein vorliegenden Entität ablesen will. Für Heidegger hingegen war das Ding keine Entität, sondern eine von der Zugangsart des Daseins abhängige Seinsart von Seiendem. Die traditionelle Ontologie war sich demnach ihrer Rolle bei der Konstitution ihrer Gegenstände nicht bewußt.

Im Kunstwerkaufsatz scheint hinter dem (nun in drei Versionen zerlegten) traditionellen Begriff das Ding als unbekannte, erst noch zu denkende Entität *sui generis* auf. Gleichwohl denkt Heidegger sie nicht – wie die in *Sein und Zeit* kritisierte Ontologie – als diskrete, dem Bewußtsein vorliegende Entität, sondern als ein Seiendes, das in seiner Seinsart auf ein Seiendes anderer Seinsart verwiesen ist.

Die Zugangsart, der Heidegger in *Sein und Zeit* die Dingkonstitution zuschrieb, war das theoretische Erkennen schlechthin, von der antiken *theoria* bis zur modernen Bewußtseinsphilosophie. Den Naturwissenschaften, die er als eine Form des theoretischen Erkennen ansah, gestand er dabei innerhalb ihres eingeschränkten Geltungsbereichs ein gewisses Recht zur Verdinglichung ihrer Gegenstände zu; die Veranschlagung dinglicher Seinsbestimmungen als ontologisch primär und universell gültig durch die traditionelle Ontologie wies er dagegen als unzulässig zurück. Als allem theoretischen Erkennen gemeinsam sah er die Abkoppelung des Erkenntnisgegenstandes vom Dasein – und somit von seinem Sein – an. Was bei dieser Zugangsart an Seiendem einzig als Seinsbestimmung abgelesen werden konnte, war die bereits vorausgesetzte Seinsidee der ständigen Vorhandenheit, d.h. der *existentia* einer Substanz. Dieser methodischen Verfehlung der Seinsfrage durch die Tradition setzte Heidegger seine am Pragmatismus der Alltäglichkeit des Daseins orientierte Phänomenologie entgegen. Die Unverborgenheit des Seins spielte sich ihm im Bereich von Praxis, nicht dem von Theorie ab. Nur im tätigen Alltagsleben blieb das Seiende ans Dasein

gebunden und wurde nicht als Gegenstand von ihm abgekoppelt.

Auch im Kunstwerkaufsatz verschränkt Heidegger das Denken mit Erfahrung, nicht aber mehr derjenigen tätiger Alltagspraxis. Gab es zuvor nur Theorie und Praxis, so geschieht Unverborgenheit nun in einem dritten Bereich, dem poetischen der Werke. Dinge, die nicht diesem Bereich entstammen, sondern eigenwüchsig sind, müssen gleichwohl in ihn hineinragen, um „aufzugehen“. Wer sie ohne Bezug zu diesem Bereich einer ansich anderen Seinsart betrachtet, vergegenständlicht sie. Heidegger denkt das Ding als Entität, aber als eine, die ihr Sein in Relation zu einer anderen Entität hat.

Die Vergegenständlichung aus der Zeit des Kunstwerkaufsatzes entspricht in etwa der Verdinglichung aus *Sein und Zeit*. Ding war damals der thematische Gegenstand des theoretischen Erkennens, Zeug blieb in der Alltagspraxis immer unthematisch und damit ungegenständlich. Gegenstand-sein hieß für Seiendes, seinen Kontext und damit seinen Seinsbezug verloren zu haben – nur so konnte das Ding als ansich- und insich-seiend gedacht werden. Zeug hingegen war immer über-sich-hinaus, konnte daher nicht Gegenstand sein, sondern war Ausstand.

In *Der Ursprung des Kunstwerks* kann das Ding als einzelne, jeweilige Entität thematisch werden, nicht aber als ansichseiende, sondern seinerseits in einer Art Ausstand. Das Ding ist nicht als ansich- oder insich-seiendes erkennbar – es ist verschlossen. Als solches kann es nur aufgehen und sichtbar werden, wenn es aus sich heraus in den Bereich der Werke hineinragt. Noch immer gilt für Heidegger, daß wir kein Seiendes ohne seinen Seinsbezug denken können.

In *Sein und Zeit* war das substanzielle Ansichsein der Dinge die Verkennungsweise des fundamentalen Über-sich-hinaus-seins von Seiendem. Daß einzelnes Zeug über-sich-hinaus war, garantierte seine Ganzheit und damit die Einheit des Seienden. Daß Zeug als Ganzes wiederum über sich hinaus auf Dasein verwies, zeigte, worin sein Über-sich-hinaus-sein gründete: im seinerseits über-sich-hinaus-seienden Dasein, das Zeug sein-ließ. Ließ Dasein von Zeug ab, so entstanden aus dieser Abkoppelung Dinge. Dinge waren das Gerinnsel des blockierten Über-sich-hinaus-seins.

Das Aus-sich-heraus-sein der Dinge des Kunstwerkaufsatzes hingegen enthält – obwohl es in einen Bereich weist, in dem Werke von Menschen geschaffen worden sein müssen – keinen Verweis auf Dasein. Das Werk selbst ist Quelle des Seins, aber nicht als Worum-willen. Indem Dinge im Kontext von Werken in den Streit von Lichtung und Verborgenheit einbezogen werden, gelangen sie zu Sein – aber es ist ihnen nicht inhärent. Ohne Bezug zu einem Werk fallen sie – ohne ihre eigenwüchsige Gestalt zu verändern – in weltlose Verschlossenheit zurück.

Sein und Zeit konnte als Versuch gelesen werden, die durch die Denkgeschichte geschehenen Verdinglichungen wieder zurückzunehmen und das Dasein zu seiner ursprünglichen Seinserfahrung zurückzuführen. Hatte der theoretische Blick der Tradition die Welt Ding für Ding versteinert, so hielt Heidegger ihm den Spiegel vor, in dem er selbst versteinern sollte. Mit seiner Seinsidee des Über-sich-hinaus-seins verflüssigte Heidegger die verdinglichten Größen Subjekt und Objekt und verschränkte Welt und Dasein wieder in ihrer ursprünglichen Beziehung. Unterhalb der Geschichte, die als Ablagerung von Dingschichten erschien, sollte Dasein sich der ursprünglichen Impermanenz des Seins stellen. In seinem Ursprung aber enthüllte es sich als bodenloses Projekt, dessen rastlose Zeugverwendung Heidegger schon bald nicht mehr als Ausweg aus der Geschichte, sondern als deren Signum erscheinen sollte.

Im Kunstwerkaufsatz denkt er mit den Dingen Seiendes, das ein Verweilen inmitten der Impermanenz erlaubt, ohne in bloße, seinslose Vorhandenheit zu verfallen. Die recht verstandenen Dinge stehen nicht mehr im Verdacht einer Flucht vor der Impermanenz des Seins, sondern sie sind Stätten des Verweilens inmitten der menschlichen Machenschaft. Aber dieses Verweilen ist keine ständige, in einem allgemeinen Dingbegriff zu verankernde Eigenschaft, sondern ein selbst impermanentes Geschehen.

* * *

In dem Vortrag *Das Ding* von 1950 hatte sich Heideggers Denken wiederum gewandelt. Anders als im Kunstwerkaufsatz konnte das Ding nun auch ohne Bezug auf ein Kunstwerk „dingen“. Sein Denkweg hatte sich in neue Pfade verästelt.

Schwan glaubt, schon für das Jahr 1940 (in *Der europäische Nihilismus*) eine Abkehr Heideggers vom Werkkonzept feststellen zu können. Die zuvor gefeierten Werk-Schaffenden seien ihm inmitten des sinnlosen Planens und Organisierens nur noch als Ausprägungen der neuzeitlichen Subjektivität erschienen.³⁴⁷ Nach dieser Deutung, unabhängig von der Datierung ihrer Gültigkeit, wäre also auch das Werk, das Heidegger nicht als gemachtes, sondern als Aus-Träger des Seinsstreites betrachtet wissen wollte,³⁴⁸ zu daseinsbehaftet gewesen.

In der Sicht von Michael E. Zimmerman taucht mit dem dingenden Ding ein Denker

347 Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, S. 132.

348 Vgl. EM, S. 122.

buddhistischer Weisheit auf: „The clearing is constituted by a ‚thing‘ – whether natural or artificial – that gathers mortals and gods, earth and sky into a kind of cosmic dance which frees up the inherent luminosity of the things. The ‚world‘ constitutes itself by virtue of the spontaneous coordination or mutual appropriation of the appearances that arise – un-caused, from no-thing – moment by moment.“³⁴⁹

Diese Entwicklung in Heideggers Denken mit dem der 20er und 30er Jahre zu vergleichen, wäre die Aufgabe einer anderen Untersuchung. Mit dem Ausblick auf sie soll hier nur ein noch schärfer konturierendes Licht auf die zuvor stattgehabte Veränderung geworfen werden. Hatte Heidegger in *Sein und Zeit* die Dinge in der unfesten Natur des Daseins aufgelöst, so bekamen sie in den 50er Jahren eine eigene seinsmächtige Natur zurück. Zur Zeit des Kunstwerkaufsatzes aber entstand ihre Seinskraft in Korrespondenz mit Werken der Kultur.

349 Zimmerman, *Heidegger, Buddhism and Deep Ecology*, S. 250.

Literatur

Heidegger

Sigel

EM: s. Einführung in die Metaphysik

FD: s. Die Frage nach dem Ding

GA17: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 17

GA20: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 20

GA21: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 21

GA24: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 24

GA31: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 31

GA41: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 41

GA55: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 55

GA65: Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 65

HW: s. Holzwege

KPM: s. Kant und das Problem der Metaphysik

NI: s. Nietzsche, Erster Band

NII: s. Nietzsche, Zweiter Band

SCH: s. Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit

SuZ: s. Sein und Zeit

UKw: s. Der Ursprung des Kunstwerkes

WM: s. Wegmarken

Texte

Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919/21); in: Wegmarken, s.u. (WM)

Einführung in die phänomenologische Forschung (1923/24), Gesamtausgabe Bd. 17, Frankfurt/M. 1994 (GA17)

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925), Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt/M. 1979 (GA20)

Logik. Die Frage nach der Wahrheit (1925/26), Gesamtausgabe Bd. 21, Frankfurt/M. 1995 (GA21)

Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927), Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt/M. 1989 (GA24)

Sein und Zeit, (1927), 15. durchges. Aufl., Tübingen 1979 (SuZ)
 Was ist Metaphysik? (1929); in: WM
 Kant und das Problem der Metaphysik (1929), 3. Aufl., Frankfurt/M. 1965 (KPM)
 Vom Wesen des Grundes (1929); in: WM
 Vom Wesen der Wahrheit (1930); in: WM
 Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (1930), Gesamtausgabe Bd. 31, Frankfurt/M. 1982 (GA31)
 Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940); in: WM
 Einführung in die Metaphysik (1935), 4. unveränd. Aufl. Tübingen 1976 (EM)
 Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36); in: Holzwege (UKw)
 Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (1935/36), Tübingen 1962 (FD)
 Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1936), Tübingen 1971 (SCH)
 Der Wille zur Macht als Kunst (1936/37); in: NI
 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–46), Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M. 1989 (GA65)
 Die Zeit des Weltbildes (1938); in: HW
 Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1 (1939); in: WM
 Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht (1939); in: NII
 Der europäische Nihilismus (1940); in: NII
 Nachwort zu „Was ist Metaphysik“ (1943); in: WM
 Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens (1943); in: Gesamtausgabe Bd. 55, Frankfurt/M. 1979 (GA55)
 Brief über den Humanismus (1946); in: WM
 Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ (1949); in: WM
 Das Ding (1950); in: Vorträge und Aufsätze, Teil II, 3. Aufl., Tübingen 1967
 Die Frage nach der Technik (1953); in: Vorträge und Aufsätze, Teil I, 3. Aufl., Tübingen 1967
 Zur Seinsfrage (1955); in: WM
 Nietzsche Bd. 1 und 2, Pfullingen 1961 (NI, NII)
 Vorwort zu W. Richardson, Heidegger – Through Phenomenology to Thought (1963), The Hague 1963
 Wegmarken, 2. erweit. und durchges. Aufl., Frankfurt/M. 1978 (WM)
 Holzwege, 6. durchges. Aufl., Frankfurt/M. 1980 (HW)

Andere Autoren

- Anz, Wilhelm: Die Stellung der Sprache bei Heidegger; in: Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes
- Aristoteles: Physica, Oxford University Press 1950
- ders.: The Metaphysics, Harvard University Press, London 1980
 - ders.: Ethica Nicomachea, Leipzig 1912
 - ders.: De Anima, Leipzig 1911
 - ders.: Metaphysik, Stuttgart 1981
 - ders.: Philosophische Schriften, Hamburg 1995
- Borgmann, Albert and Mitcham, Carl: The Question of Heidegger and Technology: A Critical Review of the Literature; in: Philosophy Today, 31 (Summer 1987), S. 99–194
- Caputo, John D.: Heidegger and Theology; in: Guignon (Hg.), The Cambridge Companion to Heidegger
- Descartes, René: Oeuvres, Vol. VIII, hg. von Adam et Tannery, Paris 1905
- ders.: Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg 1992
 - ders.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1976
- Diels, Hermann und Kranz, Walter: Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. verbesserte Auflage, Berlin 1951
- Dreyfus, Hubert L.: Being-in-the-World. A commentary on Heideggers' „Being and Time“, Division I, Cambridge 1991
- ders.: Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology and Politics; in: Guignon (Hg.), The Cambridge Companion to Heidegger
- Figal, Günther: Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt/M. 1988
- Gadamer, Hans-Georg: Martin Heidegger – 75 Jahre (1964); in: Heideggers Wege
- ders.: „Was ist Metaphysik?“ (1978); in: Heideggers Wege
 - ders.: Kant und die hermeneutische Wendung (1975); in: Heideggers Wege
 - ders.: Die Wahrheit des Kunstwerks (1960); in: Heideggers Wege
 - ders.: Der Weg in die Kehre (1979); in: Heideggers Wege
 - ders.: Heideggers Wege, Tübingen 1983
 - ders.: Die Moderne und die Grenzen der Vergegenständlichung; in: Moderne und Vergegenständlichung, München 1996
- Gethmann, Carl Friedrich: Verstehen und Auslegung – Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn 1974
- Görgemanns, Herwig: Platon, Heidelberg 1994
- Goldmann, Lucien: Lukács und Heidegger, Darmstadt-Neuwied 1975
- Guignon, Charles (Hg.): The Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge University Press, 1993

- ders.: Introduction; in: The Cambridge Companion to Heidegger
- Hall, Harrison: Intentionality and World: Division I of Being and Time; in: Guignon (Hg.), The Cambridge Companion to Heidegger
- Held, Klaus: Die Welt und die Dinge; in: Jamme, Harries (Hg.) 1992, S. 319–35
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von: Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik; in: Klostermann (Hg.), „Durchblicke“, Frankfurt/M. 1970
- ders.: Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“, Frankfurt/M. 1980
- ders.: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, Frankfurt/M. 1981
- ders.: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“. Einleitung. Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Bd. 1, Frankfurt/M. 1987
- ders.: Von „Sein und Zeit“ zum „Ereignis“; in: Gander (Hg.): Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin, Frankfurt/M. 1991
- Ihde, Don: Technics and Praxis, Dordrecht 1979
- Jamme, Christoph: Die Rettung der Dinge – Heidegger und Rilke; in: Philosophisches Jahrbuch 1985
- Jamme, Harries (Hg.): Martin Heidegger. Kunst-Politik-Technik, München 1992
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (hg. v. Weischedel), Darmstadt 1975
- Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode, Gütersloh 1978
- Kittler, Friedrich: Farben und/oder Maschinen denken; in: Warnke, Coy, Tholen (Hg.): Hyperkult, Basel und Frankfurt/M. 1997
- Kockelmans, Joseph: Heidegger on Art and Art Works, Dordrecht 1985
- ders.: Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology in Being and Time; in: John Sallis (Hg.)
- Leder, Drew: Modes of Totalization: Heidegger on Modern Technology and Science; in: Philosophy Today, 29 (Fall 1985)
- Löwith, Karl: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit; in: Sämtliche Schriften Bd. 8, Stuttgart 1984
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein, 5. Aufl., Darmstadt und Neuwied 1978
- Malecki, Herbert.: Gegenstand und Ding; in: Akzente 4 (1957)
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844); in: Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband, Berlin 1974
- ders.: Thesen über Feuerbach; in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin 1969
- Marx, Werner: Heidegger und die Tradition, Hamburg
- Menke, Christoph: Die Souveränität der Kunst, Frankfurt/M. 1991
- Mulhall, Stephen: Heidegger and Being and Time, London and New York 1996
- Nwodo, Christopher: The Role of Art in Heidegger’s Philosophy; in: Philosophy Today 21, 1977
- Perpeet, Wilhem: Heideggers Kunstlehre; in: Pöggeler (Hg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes

- Platon: Gorgias; in: Werke Bd. 2, Darmstadt 1990
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Stuttgart 1963
- ders.: Heidegger und die Kunst; in: Jamme, Harries (Hg.) 1992
- ders.: Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger; in: Philosophisches Jahrbuch Nr. 70, 1962/63
- ders. (Hg.): Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes, Köln-Berlin 1969
- Richardson, William: Heidegger. Through Phenomenology to Thought, The Hague 1962
- Sallis, John: Radical Phenomenology, Humanities Press 1978
- Schulz, Walter: Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers; in: Otto Pöggeler (Hg.): Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks, Köln-Berlin 1969
- Schwan, Alexander: Politische Philosophie im Denken Heideggers, Berlin 1989
- Theunissen, Michael: Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls; in: Philosophisches Jahrbuch 70, 1962/63
- ders.: Der Begriff Verzweiflung, Frankfurt/M. 1993
- Tugendhat, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 2. Aufl., Berlin 1970
- Winter, Stefan: Heideggers Bestimmung der Metaphysik, Freiburg/München 1993
- Zimmerman, Michael: Heidegger, Buddhism and Deep Ecology; in: Guignon (Hg.), The Cambridge Companion to Heidegger