

Sein und Nichts. Welt und Ding

Drei Stationen des Seinsdenkens bei Heidegger

Heidelberger Dissertation

Qiu Shen

2021

Die vorliegende Arbeit wurde im März 2021 bei der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation eingereicht und im Mai 2021 verteidigt.

Erster Gutachter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Zweiter Gutachter: PD Dr. Christian Martin

Danksagung

Zuallererst habe ich Prof. Dr. Anton Friedrich Koch für die Betreuung meiner Dissertation und die Vorschläge und Hilfe während meines Studiums in Deutschland zu danken, insbesondere während der Pandemie. Auch meinem zweiten Gutachter, PD Dr. Christian Martin, möchte ich meinen herzlichen Dank aussprechen.

Ich danke auch den Lehrerinnen und Leheren des Philosophischen Seminars an der Pädagogischen Universität Ostchina (East China Normal University). Prof. Dr. Derong Pan, Prof. Dr. Wenjun Niu und Prof. Dr. Can Zhai haben mir bei der Vorbereitung auf mein Studium in Deutschland sehr geholfen.

Den Kollegen in Heidelberg, die am Kolloquium und am Hegel- und Heidegger-Lesekreis teilgenommen haben, danke ich auch, die ständigen Diskussionen mit ihnen haben mir immer wieder Anregungen und Impulse gebracht.

Es ist mir verpflichtet, dem China Scholarship Council (CSC) zu danken, welches mein Studium in Deutschland finanziert hat.

Chongqing, Juli 2021

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Mensch, Ding und Welt	4
Zum Stand der Forschung	11
Methode	16
Kapitel I Sein und Nichts in SZ und WiM	18
1.1 Heideggers Weltbegriff	19
1.1.1 „Erkennen“ und „Phänomen“ bei Heidegger	19
1.1.2 Die Beziehung der dritten und vierten Bedeutungen der Welt und drei Grundmomente der Seinsstruktur bei Heidegger	27
1.2 Ding und Umwelt	32
1.2.1 Zeug und Umwelt	32
1.2.2 Das Auffallen des zuhandenen Zeuges und das ontologische „An-sich“	37
1.3 Seiendes und Welt	50
1.3.1 Die ursprüngliche Räumlichkeit der Welt.....	51
1.3.2 Inhalt der Welt als Verweisungsganzheit und das alltägliche Dasein	60
1.4 Sein und Nichts, Langeweile und Angst.....	76
Kapitel II Welt und Ding in UKW, Sein und Nichts in EiM	86
2.1 Ding und Kunstwerk.....	90
2.1.1 Heideggers Kritik an den drei traditionellen Dingbegriffen.....	92
2.1.2 Rückkehr in die Zeug-Analyse	98
2.2 Welt und Erde im Kunstwerk	100
2.3 Kunst, Wahrheit und das Ding.....	108
2.3.1 Werk und Wahrheit	108

2.3.2	Kunst, Wahrheit und das Sein (φύσις) des Dinges.....	118
2.4	Sein und Denken (φύσις und λόγος) in EiM.....	126
Kapitel III Sprache, Welt und Ding		143
3.1	Das Verweisen als Sprechen und die Welt	144
3.1.1	Sprache und Ding	145
3.1.2	Eine neue Beziehung zwischen Ding und Welt?	149
3.1.3	Wer spricht in der Tat?	155
3.2	Das Verweisen als Nähern und das „Dingen“ des Dinges	160
3.2.1	Die Doppeldeutigkeit von Nähe und Ferne.....	161
3.2.2	Der Krug: ein ausgezeichnetes Ding oder nur ein Beispiel?	164
3.3	Das Verweisen als Bauen und das Wohnen in der Welt	171
3.3.1	Wohnen und Bauen	172
3.3.2	Menschen als Verweisende und die Räume der menschlichen Lebenswelt	175
Zusammenfassung.....		180
Verzeichnis der zitierten Literatur		192

Einleitung

Die vorliegende Arbeit versucht, die Fragen zu beantworten, was für ein Ding Heidegger eigentlich sucht und welche Rolle der Mensch bei dieser Suche spielen soll. Oder, mit den Terminologien in seinen frühen Schriften, wie das Sein ein Seiendes Seiendes sein lassen kann und was für eine Rolle das Dasein in diesem Sein spielen soll.¹ Um das Sein oder das Was eines Seienden zu erklären, widmet sich die traditionelle Metaphysik immer der Suche nach einer allerletzten Ursache oder einem allerletzten Grund für das Seiende, wobei die (oder der) normalerweise auch als ein Seiendes auftritt, sei es natürlich oder geistig. Ein solcher letzter Grund als Seiendes beraubt uns nach Heidegger der ursprünglichen Erfahrung der Dinge und führt dazu, dass wir das Ding (im eigentlichen Sinne) in unserer faktischen Lebenswelt verpassen.

Doch das Sein – was ist das Sein? Es »ist« Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das »Sein« – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende.²

Um das Ding bzw. sein eigentliches „Sein“ und unsere Erfahrung davon zurückzugewinnen, fordert Heidegger uns auf, alle bestimmten höchsten Seienden und überlieferten Begriffe des Dinges aufzugeben und zu unserer ganz gewöhnlichen Lebenswelt zurückzukehren. Diese Arbeit wird zeigen, dass wir, der Meinung Heideggers nach, dem Ding (d. h. dem eigentlichen Sein des Seienden) nur durch eine ontologische Thematisierung der faktischen Lebenswelt und des Menschen selbst begegnen können.

Heideggers Philosophieren geht von der vor-wissenschaftlichen bzw. vor-

¹ Das Ding oder das Ding im eigentlichen Sinne bedeutet für den sogenannten späten Heidegger einfach das Seiende, das in seinem Sein stehend ist.

² Brief über den Humanismus (1946), in: GA 9, 331.

theoretischen Lebenswelt aus,³ sodass seine Untersuchung des Seins oder der Wahrheit des Seins weder das absolute Ding oder das Ding an sich in der traditionellen Metaphysik oder Erkenntnistheorie zum Gegenstand hat, noch das objektive Phänomen des Dings oder die Übereinstimmung dieses Phänomens und unserer Erkenntnis. Vielmehr beruht unser Wissen oder „Erkennen“ des Dinges auf unserem unmittelbaren „Umgang“ mit demselben in unserer Lebenswelt. In dem Umgang sorgen wir uns z. B. um Nahrung, Unterkunft und Glück und schützen uns vor Übel. In dem „besorgenden Umgang“ begegnen wir dem, *als* was das Ding ist, und die Welt offenbart sich uns *als* etwas Sinnvolles oder Bedeutsames.

Der Sinn oder die Bedeutung des Dinges, oder das Sein des Seienden entstammt – aus Heideggers Sicht – weder unserer wissenschaftlichen Beobachtung des Dinges noch dem Ding selbst als objektivem Gegenstand oder unserem theoretischen Denken als etwas Subjektivem. Auch die menschliche Sprache und die Bedeutung des Satzes wurzeln nicht in einem objektiven und richtigen Erkennen des Seienden, welches als der Gegenstand zunächst von uns als dem Subjekt des Erkennens getrennt zu sein scheint, sondern in der Tatsache, dass der Mensch als geschichtliches Seiendes in seiner alltäglichen Tätigkeit oder Arbeit die Welt und die Dinge oder die Seienden in ihr stets *verstehend* ist. In diesem Sinne verändert Heidegger nicht nur die Auffassung des Seins (des Seienden), das seit Parmenides als der abstrakteste Gegenstand des Denkens oder der Philosophie gilt, sondern auch den Sinn des Seins selbst. Oder besser gesagt, es war Heidegger, der nach Aristoteles' Versuch, das Sein oder den Sinn des Seins zu finden,⁴ die Frage nach dem Sein noch einmal ernsthaft stellte. Denn die abendländische Metaphysik, die sich danach entwickelt hat, fragt nicht mehr nach

³ Der wissenschaftlichen oder theoretischen Erkennens- oder Erklärungsweise über die Welt stellt Heidegger eine alltägliche Sicht als die ursprüngliche gegenüber. Vgl. dazu Leonardo Messinese 2015, 37. Diese These wird auch von Eugen Fink vertreten und sorgfältig diskutiert (vgl. Fink 1958, 1-15)

⁴ Für Heidegger ist die Frage nach dem Sinn von Sein in der abendländischen Metaphysik beendet, nachdem Aristoteles die Bedeutung des Seienden untersucht hat (vgl. Dorothea Frede 2006, 44).

dem Sein selbst oder nach dem Sinn des Seins. Für Heidegger bleibt der Begriff „Sein“ immer mehrdeutig. Man versteht das „Sein“ immer nur als den „allgemeinste[n] und leerste[n]“, „undefinierbare[n]“ und „selbstverständliche[n]“ Begriff (*Sein und Zeit*, im Folgenden SZ, 2-4). Man fragt einfach nach dem Sein von diesem oder jenem bestimmten Seienden. Aber das „Sein“ hat an sich keinen Sinn oder Inhalt.⁵

Heideggers Ausgangspunkt bei der Suche nach dem Sinn von Sein ist aber nicht leer, sondern ist die Welt, in welcher der Mensch besorgend lebt und mit dem Seienden innerhalb derselben besorgend umgeht.⁶ Nach Heidegger liegt das Sein oder das Was des Seienden darin, *wie* oder *als* was es sich in unserem besorgenden Umgang mit ihm manifestiert, das heißt, was es für uns bedeutet. Wie Thomas Sheehan (2005, 2011) und Taylor Carman (2013) anmerken, dass die Seinsfrage in der Tat nach der Bedeutung (meaning oder sense-making) des Seienden fragt.⁷

In der folgenden Diskussion werden wir sehen, dass und wie ein Seiendes oder ein Ding seine Bedeutung oder sein Sein in einer dynamischen Seinsstruktur erhalten kann, die in drei Stationen des Seinsdenkens bei Heidegger auf

⁵ Am Anfang seiner *Wissenschaft der Logik* redet Hegel von dem Sein in diesem Sinn. „*Seyn, reines Seyn*, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch, es als unterschieden von einem andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur diß reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diß leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts.“ (Hegel 1832, 68-69) In diesem Sinn meint Ernst Tugendhat, dass Hegel das Sein von Parmenides unmittelbar aufnimmt (vgl. Tugendhat 1992, 50).

⁶ Friedrich-Wilhelm von Herrmann 1994a, 18: „In der Seinsweise des besorgenden Seins beim besorgten Seienden versteht das Dasein das »Sein« des von ihm besorgten Seienden.“

⁷ Sheehan 2011, 42: „[T]hroughout his writings Heidegger presupposed a phenomenological reduction of being to meaning.“ Carman 2013, 86: „The transcendental orientation of *Being and Time* is grounded in the distinction between being and entities. Fundamental ontology, that is, has to do not with the nature of entities, but with the *meaning* – hence the structure and the conditions of our *understanding* – of being.“

verschiedene Weisen enthüllt wird. Und was in dieser dynamischen Seinsstruktur enthalten ist, sind nichts anderes als drei Grundmomente, nämlich 1) der Mensch, der in seiner Lebenswelt mit dem Seienden besorgend umgeht und damit 2) seine Welt als ein Bedeutungsganzes konstituiert, und 3) die Natur, die aber vor allem immer schon vom Menschen in seine Welt hineingezogen wird. Diese drei Momente sind für Heidegger nicht drei verschiedene Sachen, sie sind vielmehr ein und dieselbe. Der Mensch ist Mensch, weil er die Seienden aufeinander verweisen lässt und so eine Welt aufbaut. Die Welt ist Welt, weil sie vom Menschen mit den Verweisungen der Seienden aufeinander aufgebaut und erhalten wird. Das Seiende ist Seiendes, weil es immer in der menschlichen Welt verwiesen ist und nur so seinen Sinn oder sein Sein bekommen kann. Aber diese dynamische Seinsstruktur wird von der Standard-Metaphysik nicht zum Gegenstand genommen.

Mensch, Ding und Welt

Die vorliegende Untersuchung zielt daher darauf ab, die Begriffe „Welt“ und „Ding“ in Heideggers Denken (auch „Seiendes“ beim sogenannten frühen Heidegger) systematisch zu erklären. Dies lässt sich erreichen, indem ein enger und konkreter Zusammenhang zwischen Sein und Nichts bei Heidegger aufgezeigt wird. Es ist bekannt, dass das Nichts bei Heidegger, im Vergleich zum Sein, nicht so viel Beachtung findet oder nicht so auffällig ist. Diese Arbeit versucht jedoch zu zeigen, weshalb das Nichts bei Heidegger so wichtig ist und in welchem Sinne es verschiedene Stationen von Heideggers Denken verbinden kann.

Mit dem Ausdruck „Nichts“ meint Heidegger weder, wie bei Hegel, die Leerheit oder den leeren Inhalt des Seins noch die Negation des Seienden als eines Existierenden, sondern den Zustand des besorgenden Menschen, der dem Seienden Bedeutung gibt (oder wo die Bedeutung eines Seienden entsteht) und die Welt als ein Bedeutungsganzes konstituiert. Als Bedeutungsgeber ist der

Einleitung

Mensch selbst aber weder ein bestimmtes Seiendes oder ein Seiendes neben den anderen, noch unmittelbar das Sein des Seienden. Für Heidegger erforscht die Wissenschaft oder „der wissenschaftliche Mensch“ „nur das Seiende und sonst – nichts“ („Was ist Metaphysik?“, im Folgenden: WiM, in: GA 9, 105). Weder das Sein oder die Bedeutung des Seienden noch der Sinn des Seins selbst ist der Gegenstand der Wissenschaft. Das, was das Seiende bedeutsam macht und es als solches sein lässt, d. h. der ursprüngliche besorgende Umgang des Menschen mit dem Seienden, der die Welt als Bedeutungsganzes ausbildet und offenbart, wird „ja gerade von der Wissenschaft abgelehnt und preisgegeben als das Nichtigte“ (GA 9, 106), weil sie nur das Seiende selbst untersucht. Und das Sein, das das Seiende als solches sein lässt, kann weder aus dem Seienden noch nur aus dem Menschen oder daraus entstehen, dass er als Subjekt das Seiende als Objekt auf eine theoretische Weise erkennt. Das Sein oder die Bedeutung des Seienden entspringt laut Heidegger aus dem besorgenden Umgang des Menschen mit den Dingen. Und nur in der durch den besorgenden Umgang eröffneten Welt sind die Dinge wirklich Dinge. Das Seiende und sein Sein sind nicht selbstverständlich als Objekt da, als ob es etwas Natürliches wäre, das einfach durch unser Sinnes- und Vernunftvermögen oder die wissenschaftlichen Mittel beobachtet, gedacht und begriffen werden kann; vielmehr offenbart sich das Seiende erst im Verhalten des Menschen zu ihm. Auch das Sein des Menschen – das Dasein – entsteht aus diesem Verhalten zu und dem menschlichen Umgang mit dem Seienden. Man kann weder ein bestimmtes Seiendes voraussetzen noch es als ein Seiendes als solches annehmen, bevor sich der Mensch zu ihm verhält.

Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her. (GA 9, 114-115)

In der Tat gäbe es nichts oder könnte es nichts geben, ohne dass der Mensch mit

dem Seienden besorgend umgeht. In diesem „Nichts“ drückt Heidegger in der Tat die Aufforderung aus, dass man keine wissenschaftliche oder metaphysische Haltung voraussetzen kann und soll,⁸ wenn man das Seiende untersucht und zu seinem Sein gelangen will. Das Sein des Seienden besteht weder im Seienden als Naturding oder als Gegenstand der Naturwissenschaft noch in unserem rationalen Erkenntnisvermögen, sondern in unserem ursprünglichen und unmittelbaren Umgehen mit den Dingen im alltäglichen Leben.⁹ Es ist dieser Umgang, der das Sein sowohl des Seienden als auch des Menschen ermöglicht. Das Sein oder die Bedeutung des Seienden entsteht aus dem „Nichts“, und zwar in dem Sinne, dass es kein Seiendes geben kann, ohne dass sich der Mensch zu ihm verhält.

Wie wir sehen werden, besteht die Seinsstruktur bei Heidegger aus drei Grundmomenten, nämlich dem Menschen (Dasein), den Dingen (Seienden) und der Welt (als Bedeutungsganzen¹⁰). Der Mensch setzt die Dinge („vor-ontologisch“ oder „an-sich“) durch seinen besorgenden Umgang in der alltäglichen Lebenswelt zueinander in Verbindung, und diese Verbindungen machen die Struktur seiner Welt (ontologisch) aus. Heidegger nennt diese Struktur „Welträumlichkeit“ (Verweisungs- oder Bewandnisganzheit, oder einfach Welt). Erst in dieser Ganzheit erhält das Ding sein Sein und wird zu einem Seienden. Aus Heideggers ontologischer Sicht besteht die Weltstruktur aus Verbindungen zwischen Seienden. Und diese Verbindungen werden vom Menschen hergestellt und müssen von ihm aufrechterhalten werden. In diesem Herstellen und Aufrechterhalten der Weltstruktur ist der Mensch auch in seinem eigenen Sein. In diesem Sinne bilden der Mensch, die Dinge und die Welt eine

⁸ Durch die Anführung der Interpretation von Graham Priest (2002) betont Anton F. Koch, dass das „Nichts“ bei Heidegger die „Nichtgegenständlichkeit“ oder „die Abwesenheit aller Objekte“ bedeutet (Koch 2006).

⁹ In diesem Sinn betrachten einige Interpreten das Denken Heideggers als einen Pragmatismus. In Abschnitt 1.2 wird gezeigt, dass Heidegger vor allem nicht oder mindestens nicht nur ein Pragmatiker ist.

¹⁰ In der folgenden Diskussion werden die Ausdrücke „Bedeutungsganzen“, „Bewandnisganzheit“ und „Verweisungs-ganzheit“ nicht streng unterschieden. Alle diese Ausdrücke bezeichnen die gleiche ontologische Weltstruktur.

dynamische Struktur des Seins.

Die folgende Untersuchung versucht zu zeigen, dass und wie Heideggers Denken von dieser dynamischen Seinsstruktur durchdrungen ist. Es handelt sich also hauptsächlich um sieben Texte von Heidegger in drei Stationen: 1) SZ und WiM (1927-29), 2) „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (UKW, in: GA 5) und *Einführung in die Metaphysik* (EiM, GA 40) (1935/36), und 3) „Die Sprache“ (in: GA 12), „Das Ding“ und „Bauen Wohnen Denken“ (in: GA 7) (1950/51).

Dementsprechend wird diese Untersuchung in drei Kapiteln und elf Abschnitten entwickelt.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Sein und Nichts in SZ und WiM. Zunächst wird Heideggers eigener Gebrauch der Begriffe „Erkenntnis“ und „Phänomen“ sowie die dritte und vierte Bedeutung von „Welt“ in SZ behandelt. Dies ist notwendig und grundlegend für die gesamte Untersuchung und die folgende Diskussion. Zwar verwendet auch Heidegger die Begriffe „Erkenntnis“ und „Phänomen“, aber nicht im Sinne der traditionellen Erkenntnistheorie. Er hat die beiden Begriffe neu definiert und ihre Konnotation verändert, indem er ihnen „das alltägliche Besorgen“¹¹ vorausgesetzt hat. Dementsprechend ist ein Phänomen nicht, wie in der traditionellen Erkenntnistheorie, das, was durch unsere sinnlichen Wahrnehmungen oder vernünftigen Vermögen erscheint, sondern das, als was sich uns das Ding in unserem besorgenden Umgang mit ihm zeigt. Dieses Ding enthüllt sich als etwas *Bedeutsames*. Die Welt meint somit keine Allheit von Dingen oder Seienden, sondern das Bedeutungsganze von Dingen, mit denen wir immer schon umgehen bzw. zu tun haben.

In Abschnitt 1.2 soll gezeigt werden, dass die Umwelt und die Dinge innerhalb derselben die Grundmomente der Heideggerschen Ontologie oder das „ontologische“ „An-sich“ (SZ, 76) bilden. Was das Seiende „an sich“ ist, also der „Gegenstand“ der Ontologie, ist für Heidegger weder das Ding selbst noch das,

¹¹ Fink 1949, 345. Christoph Martel (2008, 98) nennt dieses „Erkennen“ einfach „epistemische Praxis“.

als was es in unserer wissenschaftlichen Beobachtung oder unserem theoretischen Erkennen auftritt, sondern dass wir in unserer alltäglichen Lebenswelt (oder Umwelt) durch unser Besorgen immer ein Seiendes mit einem anderen verbinden. Die Dinge oder die Seienden sind immer aufeinander verwiesen. Dieser Vorgang geschieht „an sich“, also „vor-thematisch“ (SZ, 67) oder „vor-ontologisch“ (SZ, 68). Was Heidegger mit seiner Zeug-Analyse beabsichtigt, ist letztlich, diesen an sich geschehenden Vorgang zu zeigen und dadurch uns in die ontologische Untersuchung der Weltstruktur als der Verweisungs- oder Bewandnisganzheit einzuführen. Es wird argumentiert, dass Heidegger in seiner Zeug-Analyse keineswegs bloß bei der „Zuhandenheit des Zeugs“ stehenbleiben will, sondern die Verweisungen zwischen Seienden aufzuzeigen versucht, die eine neue bzw. „ursprüngliche Räumlichkeit des Daseins“ (SZ, 119) oder der Welt konstituieren.

Das Verhältnis zwischen der Welt als Verweisungs-ganzheit und dem darin verwiesenen Seienden macht den Hauptteil von Abschnitt 1.3 aus. Das Seiende bekommt sein Sein in der Tat nicht in seiner Dienlichkeit oder Zuhandenheit, sondern in der Welträumlichkeit als einer Verweisungs-, Bedeutungs- oder Bewandnisganzheit. Unter diesem Aspekt sind auch zwei Weisen zu behandeln, auf welche der Mensch als ein besonderes Seiendes „in“ oder vielmehr „bei der Welt“ (SZ, 146) seiend ist. Als Dasein kann der Mensch einerseits wie jedes andere Seiende innerhalb der Welt verwiesen werden (die vor-ontologische Seite), andererseits muss er sich als Ausführender des Verweisens in die Welt verschmelzen (die ontologische Seite).¹² Der Mensch ist, ontologisch betrachtet, nicht bei dem zuhandenen Seienden, sondern bei dem Sein selbst als der Weltstruktur. Er setzt ein Seiendes in Beziehung zu den anderen und versteht die Seienden in ihren Bezügen oder Verweisungen, nämlich in der Welt als dem Ganzen.

Aber der besorgende Mensch ist vor allem, vom vorontologischen Standpunkt aus gesehen, immer „benommen“ (SZ, 61, 76, 113) von dem Seienden in der

¹² Vgl. Hubert L. Dreyfus 1991, 85. „Dasein could simply be absorbed in the world.“

Umwelt. Die Welt als das Ganze von Verweisungen zeigt sich dem Menschen eigentlich nicht. Nur in bestimmten Grundstimmungen, wie zum Beispiel Neugier und Langeweile, kann sich der Mensch von seinem besorgenden Umgang und dem besorgten Seienden lösen und meldet sich die Welt als das Ganze (vgl. SZ, 172; WiM, GA 9, 110). Und die andere Grundstimmung, die Angst, enthüllt dann die Einstellung des Menschen, welche er vor der Welt als der Verweisungsganzheit hat, weil sowohl das Seiende als auch die Welt als diese Ganzheit in der Tat von ihm selbst konstituiert sind. Der Mensch kann aus der ontologischen Sicht an *nichts* festhalten und nur „bei“ der Welt sein (SZ, 186-187). Die Entfaltung der zwei Grundstimmungen, der Langeweile und der Angst, macht den Inhalt des Abschnittes 1.4 aus.

Der oben genannte Blickwinkelwechsel von einer vorontologischen zu einer ontologischen Perspektive findet auch in Heideggers Kunstwerkaufsatz „Der Ursprung des Kunstwerkes“ statt.

In Kapitel II wird gezeigt, dass dieser Kunstwerkaufsatz Heideggers nichts mit der traditionellen Kunsttheorie zu tun hat, sondern ein Anschluss des sogenannten „frühen“ an den „späten“ Heidegger ist. In UKW können wir wieder den Übergang von der Zeug-Analyse (bzw. der Dienlichkeit und Zuhandenheit) zu der Weltstruktur als dem Bedeutungsganzen sehen. Der Schlüssel zu dieser Lesart ist der Übergang von der Dienlichkeit des Zeuges zur „Verlässlichkeit“ der Welt als Verweisungsganzheit. Laut Heidegger liegt das Zeugsein, wie z. B. eines Schuhzeuges, nicht in dem wirklichen Zeug, sondern in der Betrachtung des von van Gogh gemalten Schuhzeuges. Dieses Gemälde, genauer gesagt die Betrachtung desselben, befreit uns von dem unmittelbaren Gebrauch des Schuhzeuges und dem besorgten Seienden. Im Gemälde als Kunstwerk offenbart sich das Seiende oder das Ding im seinem Ganzen, in der Welt als einer Verweisungs- oder Bewandnisganzheit. In Abschnitt 2.1 soll dargestellt werden, wie Heidegger, nachdem er im ersten Teil („Das Ding und das Werk“) von UKW die drei traditionellen Dingbegriffe getadelt hat, seine Fragestellung an die Diskussion über die Umwelt und die Weltstruktur in SZ anschließt. Abschnitt 2.2

enthält dann einen Vergleich der Beziehung zwischen Welt und Seienden in UKW mit der in SZ. Es soll demonstriert werden, dass der Streit zwischen Welt und Erde in UKW im Wesentlichen eine Umformulierung der Beziehung zwischen der Welt als Verweisungsganzheit und dem Seienden in ihr ist. Wir werden auch sehen, dass Heidegger in seiner Beschreibung des Kunstwerkes eine Thematisierung der von Menschen besorgten Lebenswelt ausgeführt hat. In diesem Sinne können wir auch sagen, dass das Kunstwerk die Rollen jener zwei Grundstimmungen (Langeweile und Angst) in WiM und in SZ ersetzt. In Abschnitt 2.3 soll Heideggers eigene Auffassung des eigentlichen Seins des Dinges als φύσις erklärt und gleichzeitig das Wesen der Kunst, genauer der τέχνη, als eine Weise des Denkens erläutert werden. Mit dem Begriff φύσις bezeichnet Heidegger weder natürliche Dinge noch die natürliche Welt noch den natürlichen Prozess, sondern die Art und Weise, wie das Seiende oder das Ding in die menschlich-geschichtliche Welt bzw. in die Weltstruktur als Bedeutungs- oder Verweisungsganzheit hineingezogen wird und dadurch in seinem Sein hineinkommt.¹³ Heidegger nennt diesen Prozess das Aufgehen (die φύσις) des Seienden (GA 5, 28, 47; GA 9, 190). Und τέχνη bezieht sich bei Heidegger weder auf die Handarbeit des Handwerkers noch auf die des Künstlers, sondern auf die Art und Weise, wie der Letztere das Aufgehen (m. a. W die φύσις) des Seienden in dem Weltganzen darstellt oder wiederherstellt. Diese φύσις und τέχνη und die Beziehung zwischen ihnen finden wir auch in EiM. Dies soll in Abschnitt 2.4 dargelegt werden.

Kapitel III setzt sich zunächst mit der Frage auseinander, in welchem Sinne man sagen kann, dass die Welt und das Ding in dem späten Denken Heideggers im Grunde eine weitere Entwicklung des Denkens in UKW sind. Der Umfang der Welt und der Erde in den späten Werken Heideggers hat sich, im Vergleich zu

¹³ Siehe Christian Martin 2009, 91: „Zwar weist Heidegger wiederholt die Annahme ab, mit der anfänglich gedachten Physis sei ‚Natur‘ im Sinne eines ‚Gebietsbegriffs‘ (GA 29/30, 46) etwa im Gegensatz zu Kultur oder Geschichte gemeint – von Natur im naturwissenschaftlichen Sinn ganz zu schweigen. Auch sei die Bestimmung der Physis nicht am Modell natürlicher Prozesse abgelesen.“

dem in UKW, offensichtlich geändert. Die Welt erhält in Heideggers spätem Denken eine konkretere und ausführlichere Struktur als die in UKW. Er nennt sie das Geviert von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen. Diese Momente sind zwar schon in UKW aufgetaucht, aber dort sind sie nicht in vier Sorten geordnet. Und die Bedeutung der Erde als eines der Momente der Welt, des Geviertes, ist dementsprechend deutlicher, bzw. enger gefasst. Sie scheint auf den ersten Blick bloß das natürliche Ding wie Wasser und Stein zu sein. Aber durch die Sprache, die die menschlich-geschichtliche Welt kennzeichnet und charakterisiert, sind diese Naturdinge, ebenso wie die anderen Drei des Geviertes, nämlich der Himmel, der Mensch und die Göttlichen, auch immer schon in die Welt als Bedeutungsganzheit verbunden. Abschnitt 3.1 soll dann das Verhältnis der Sprache zur Welt als Geviert und zu ihren Momenten, insbesondere zur Erde und zum Menschen, behandeln. In Abschnitt 3.2 soll vor allem die Beziehung zwischen Sein und Nichts bzw. zwischen Welt und Ding als „dingend“ im Vortrag „Das Ding“ erörtert werden. Abschnitt 3.3 wird darstellen, wie man in „Bauen Wohnen Denken“ (1951) noch den Schatten der Struktur der Verweisungsganzheit finden kann, welche dem *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925) (GA 20, § 23.) entstammt, dann in SZ entfaltet wird und in der Tat auch in „Die Sprache“ und „Das Ding“ auftritt.

Zum Stand der Forschung

Man kann eine große Anzahl von Studien finden, die zu unserem Verständnis von *Sein und Zeit* beitragen können. Hier wird aber nur ein kleiner Teil davon aufgeführt, insbesondere in Bezug auf die folgenden Themen, nämlich 1) die Zeug-Analyse in SZ, 2) auf das Verhältnis zwischen dem Seienden, dem Dasein und der ontologischen Weltstruktur und 3) auf die Grundstimmungen Langeweile und Angst.

Es gibt eine Tendenz, Heideggers Philosophie, insbesondere seine Zeug-Analyse in SZ, als einen Pragmatismus zu interpretieren. Mark Okrent hat diesen

Standpunkt in seiner Studie *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics* (1988) ausführlich dargestellt und verteidigt. Dieser Standpunkt sagt zwei Hauptsachen aus. Erstens: Das Sein des Zeuges besteht in seiner Nützlichkeit, Dienlichkeit, Zuhandenheit oder einfach im Gebrauchen desselben. Zweitens versteht der Mensch als das Dasein das Zeug immer in dem Zweck des Menschen selbst. Diese Meinungen finden auch Anklang bei Robert B. Brandom (2005) und Richard Rorty (2005).

Gegen diese Tendenz hat Joseph P. Fell bereits 1992 darauf hingewiesen, dass Heidegger selbst diese Lesart abgelehnt hatte (Siehe GA 15, 362). Die Zeug-Analyse zielt weder auf die Zuhandenheit oder das Gebrauchen des Zeuges noch auf den darin enthaltenen Zweck ab. Dieser Standpunkt wird auch von William J. Richardson (2003), Sheehan (2015), Dreyfus (1991), William D. Blattner (1992) und Harrison Hall (1993) vertreten. In der Tat hat Eugen Fink bereits in seiner Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (Sommersemester 1949, in: *Eugen Fink Gesamtausgabe*, Band 5/2) angemerkt, dass die Unverwendbarkeit des Zeuges entscheidend für die Konstruktion der Welt als Verweisungsganzheit oder für die Entstehung der Weltlichkeit ist. Diese Auffassung kann man auch in der Forschung von Andreas Luckner (2008) finden. Sheehan bestimmt diese Weltstruktur Heideggers konkret und inhaltlich, d. h. als die Welt von Bedeutung („world of meaning“) oder als „meaning-constituting structure“. Etwas in die menschliche Welt als die Ganzheit bringen, heißt gerade, ihm Bedeutung zu geben. Auch in diesem Sinne begreift Sheehan die Welt Heideggers als *aletheia* (vgl. Sheehan 2015, vgl. Daniel D. Dahlstrom 2011 und John Haugeland 1992). Sheehan versteht die Welt von Bedeutung nicht nur als eine statische Ganzheit von Bedeutungsbezug, sondern er zeigt auch den dynamischen Charakter dieser Weltstruktur auf (vgl. Sheehan 2005).

Obwohl die Interpreten, die sich von der pragmatischen Tendenz abgrenzen, nicht bei der Zeug-Analyse stehenbleiben, sondern die hinter der Dienlichkeit des Zeuges liegende Weltstruktur als das Verweisungs- oder Bedeutungs ganze betonen, reden sie selten darüber, wie die Zeug-Analyse in die ontologische

Weltstruktur als Verweisungsganzheit übergehen kann. Mit anderen Worten: Wie kann sich das Dasein, das in seinen alltäglichen besorgenden Umgang verfällt und von dem besorgten Seienden und Ding „benommen“ ist, von denselben, also von seiner existenziellen Situation befreien und in seine ontologisch-existenziale Situation, in sein eigenes Sein eintreten. Diese Frage hat Richardson als eine Hauptfrage, also die Vergessenheit des Daseins selbst, am Anfang seiner Studie *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (2003) gestellt. Die Fundamentalontologie muss die Alltäglichkeit des Daseins überwinden (SZ, 13 und Richardson 2003, 48). Wie aber? Die Antwort darauf in SZ lautet: durch die Angst und den Tod im ontologischen Sinn. Neben der Angst gibt es aber noch eine ebenso wichtige Grundstimmung – die Langeweile. Letztere wird von vielen Interpreten übersehen. Auch Richardson setzt sie einfach mit der Angst in SZ gleich (Richardson 2003, 196). Juan P. Garavito (2012) und Sebastian Hüsich (2014) weisen in ihren Studien darauf hin, dass es die Langeweile ist, die das Dasein oder den Menschen aus seiner Alltäglichkeit befreit und ihn vor die Welt als das Ganze bringt. Insofern ist die Angst tatsächlich nicht mit Langeweile gleichzusetzen. Diese enthüllt, wie sich der Mensch von seinem alltäglichen Umgang mit dem Seienden loslöst und wie er der ontologischen Weltstruktur begegnet. Und jene zeigt, wie das Dasein diese Weltstruktur aus ihm selbst als Nichts konstituieren muss (vgl. Blattner 2013, 324, Sheehan 2011; 2013, 393).

Zwar tauchen diese beiden Grundstimmungen nicht mehr in UKW auf, aber ihre Funktion wird durch das Kunstwerk ersetzt. Im Kapitel II dieser Arbeit soll sich hauptsächlich mit den Interpretationen von F.-W. v. Herrmann und Joseph J. Kockelmans auseinandergesetzt werden. Beide Interpreten haben den Kunstwerkaufsatz umfassend und sorgfältig erörtert. In seinem Kommentar *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«* (1994b) stellt Herrmann ausführlich die Klassifizierung der verschiedenen Dinge und seine eigene Auffassung der Begriffe „Welt“ und „Erde“ in UKW dar. Dies macht auch Kockelmans in seiner Studie *Heidegger on Art and Art Works* (1985). Im

Vergleich zu Herrmanns Forschung gibt uns Kockelmans jedoch mehr Möglichkeiten, die „Erde“ bei Heidegger zu begreifen.

Bevor wir aber in die Diskussion mit dem Haupttext des Kunstaufsatzes eintreten, müssen wir noch ein Grundproblem klären, das die Stellung dieses Aufsatzes in Heideggers Denken betrifft. Es geht um die sogenannte „Kehre“. Hat sich Heideggers Denken nach 1930 in Hinsicht auf den Inhalt oder Gegenstand eigentlich geändert? Wenn ja, gibt es „nur eine Kehre“ (Dieter Thomä 2013a)? Und wenn nein, in welchem Sinne? Hier versuchen wir, diese Frage insbesondere in Bezug auf UKW zu beantworten. Jacques Taminiaux (1993) behauptet, dass es in UKW eine Kehre gebe oder dass UKW die Kehre in Heideggers Denken repräsentieren könne, da die Stellung des Daseins, im Vergleich zu der in SZ, nicht mehr so entscheidend sei. Allerdings lassen sich andere Antworten erhalten, wenn man von anderen Gesichtspunkten ausgeht. Gadamer (1960) meint z. B., dass die Aufgabe von UKW, wie in SZ, auch darin besteht, „das Sein selbst als ein Geschehen der Wahrheit zu begreifen“. Luckner (2008) meint sogar, dass UKW doch eine Fundamentalontologie ist. Die vorliegende Arbeit geht dieser Frage nach, dem Hinweis von Andrea Kern (2013) folgend, d. h. UKW als eine Weiterentwicklung der Begriffe „Welt“ und „Wahrheit“ in SZ zu interpretieren.

Neben den Interpretationen von Herrmann und Kockelmans sollen bei der Erörterung des Haupttextes von UKW auch die Studien von Karsten Harries (2009) und Iain Thomson (2011b) angeführt werden, um zu besprechen, was für eine Welt bzw. Weltstruktur Heidegger in seiner Beschreibung des Gemäldes von van Gogh darzustellen beabsichtigt. Während Herrmann dazu neigt, die Welt in van Goghs Werk als eine alltägliche zu verstehen, vertreten die anderen drei Interpreten eine andere Richtung, d. h. diese Welt als die ontologische Weltstruktur zu erklären. Es wird gezeigt, dass wir nur durch die letztere Lesart die Welt-Analyse in UKW an die in SZ anschließen können.

Zu Heideggers Verwendung der griechischen Wörter φύσις, τέχνη und ἀλήθεια und ihrem Verhältnis zueinander geben Ingeborg Schüßler (2012) und Alexander Aichele (2012) zwei ganz unterschiedliche Erklärungen, von denen die

eine ontologisch und die andere, man kann sagen, ontisch ist. Eine Diskussion über diese τέχνη findet sich übrigens auch bei Harries und Thomson, sowie bei Kockelmans (1984), Otto Pöggeler (1992) und Dreyfus (1984; 2006). In Bezug auf ἀλήθεια werde ich mich hauptsächlich mit der Interpretation von Mark A. Wrathall (2005, 2006) und dem Standpunkt von Gadamer (1960; 1990) befassen, und zur Frage φύσις wird auf die Interpretationen von Charles Guignon (2001) und Dahlstrom (2011) verwiesen. Wir werden sehen, dass Sein, ἀλήθεια und φύσις bei Heidegger ein und dieselbe Sache besagen.

Der Schwerpunkt von Kapitel III liegt auf der Beziehung zwischen der Welt als Geviert und dem Ding als Erde in drei Vorträgen Heideggers: „Die Sprach“, „Das Ding“ und „Bauen Wohnen Denken“. Entsprechende Interpretationen finden sich bei Thomä (2013b, 2013c), Charles Taylor (2005) und Julian Young (2006). Daneben können wir auch aus den Studien von Pöggeler (1994 (1. Aufl. 1963)), Kockelmans (1984) und Manuel Schölles (2015) erfahren, dass Heideggers Jargon „Geviert“ auf Platons Dialog *Gorgias*, sogar auf den Pythagoreismus zurückgeht. In *Gorgias* (507e6-508a8) bezieht sich „Geviert“ auf eine harmonische Gemeinschaft von natürlichen Dingen und Sachen, menschlichen und göttlichen Ordnungen. Dort lässt sich bereits das Modell der Welt als des Ganzen bei Heidegger erkennen. Kockelmans vergleicht dieses „Geviert“ zusätzlich mit dem Denken des Taoismus. Dieser Vergleich ist nicht unlogisch, denn Laozi (Lao Tzu) redet in seinem Daodejing (Tao Te Ching) tatsächlich von der Beziehung zwischen Menschen, Erde (dem tragenden Boden), Himmel (dem Unsterblichen und Heiligen) und Tao (Daodejing, Kap. 25). Und noch wichtiger: Das Tao selbst, wie das Sein selbst oder das „Ereignis“, das „Seyn“ bei Heidegger oder der Logos bei den Griechen (Kockelmans 1984, 97 u. 240), ist formlos und unsichtbar, aber alles Seiende bestimmend und in Alles durchdringend bzw. Alles in sich versammelnd. Dies lassen wir aber in der folgenden Diskussion beiseite und untersuchen nur die Sache: Das Sein selbst ist kein Seiendes, aber alles Seiende geht aus ihm hervor, und dieser Charakter eignet auch der „weltenden“ Welt, dem dingenden Ding und der sprechenden Sprache.

Methoden

In der folgenden Diskussion ist zu argumentieren, dass Heidegger in seinem Seinsdenken nie darauf verzichtet hat, die menschliche Lebenswelt zu thematisieren. Dies heißt aber keineswegs, nur in der alltäglichen Welt stehen zu bleiben, sondern vielmehr aus der Alltäglichkeit des Menschen herauszuspringen und damit auf die alltägliche Welt zurückzuschauen. Nur wenn wir von dieser alltäglichen Lebenswelt ausgehen, uns dann aber von ihr loslösen und sie auf Abstand halten, begegnen wir dem Sein des Seienden. Dies gehört nicht nur zur Aufgabe des Denkers, sondern auch zur eigentlichen Seinsart des Menschen. Erst in der ontologischen Struktur dieser Welt ist das Sprechen über das Sein (sowohl des nicht menschlichen als auch des menschlichen Seienden) möglich. Und was diese Welt oder Seinsstruktur ausmacht, ist nichts anderes als die drei Grundmomente, nämlich der Mensch, das Ding und die Welt als das Bedeutungsganze und ihre dynamischen Beziehungen zueinander. Wie wir sehen werden, finden sich diese Grundmomente und Beziehungen in Heideggers Seinsdenken zu verschiedenen Zeiten, auch wenn der Umfang dieser drei Momente im Laufe der Entwicklung des Denkens modifiziert werden kann und nur einer oder zwei von ihnen in bestimmten Phasen oder Werken hervorgehoben werden können.

Die erste Aufgabe der folgenden Untersuchung besteht dann darin, den Umfang der drei Momente in den oben genannten Texten Heideggers klarzumachen, die in drei verschiedenen Phasen (1927-29, 1935/36 und 1950/51) entstehen. In der ersten Phase, vor allem in SZ, behandelt Heidegger das Seiende (oder das Ding) hauptsächlich als Zeug, als Gebrauchsding. In UKW wird der Umfang des Seienden (oder des Dinges) jedoch erweitert, und das Seiende bedeutet nicht mehr bloß das Zeug oder das Gebrauchsding, sondern auch natürliches Ding und Kunstwerk. Dabei behält das Zeug seinen Charakter in SZ, aber das natürliche Ding heißt nicht Naturding im Sinn von Naturwissenschaft, sondern das, als was das Naturding in die menschliche Welt als das

Einleitung

Bedeutungsganze hineingezogen wird und sich dadurch als ein Seiendes zeigt. Das Kunstwerk als ein Seiendes ist aber, Heideggers Meinung nach, kein bestimmtes Seiendes wie das Naturding oder Gebrauchsding. Das eigentliche Kunstwerk stellt vielmehr die menschliche Welt als ein Bedeutungsganzes dar oder enthält sie in sich selbst. Indem es die Welt darstellt, lässt es auch die anderen Dinge und Seienden, die in der Welt auftreten können, in ihrem Ganzen, in ihrem Sein „aufgehen“. Das Kunstwerk ist in diesem Sinne ein ausgezeichnetes Seiendes. Der Umfang des Dinges in der dritten Phase (1950/51), im Vergleich mit dem in UKW, ist im Prinzip unverändert. Das Ding kann sowohl Naturding als auch Gebrauchsding sein. Sie sind beide in der menschlichen Welt als dem Bedeutungsganzen zu betrachten. Aber diesen Dingen kommt der zusätzliche Charakter zu, dass sie, wie das Kunstwerk in UKW als das ausgezeichnete Seiende, ihrerseits die Welt in sich enthalten. Sowohl die Dinge in der Dichtung (in „Die Sprache“) als auch der Krug als ein hervorragendes Ding (in „Das Ding“) fungieren wie ein Kunstwerk.

Im Laufe der Entwicklung von Heideggers Seinsdenken wird nicht nur der Umfang dieser Grundmomente von Seinsstruktur modifiziert, sondern auch die Art und Weise, wie die alltägliche Lebenswelt thematisiert wird. Die Welt als das Ganze wird z. B. durch die Langeweile und Freude in WiM offenbart, in UKW aber durch Kunstwerke wie Gemälde und Tempel, und in anderen Schriften durch das sprachliche Werk, also in Dichtung.

Die oben erwähnte Skizzierung des Umfangs des Dinges und die Verschiebung der Thematisierungsweise sind nicht bloß das Ergebnis eines Vergleichs der Grundbegriffe von Heideggers Seinsstruktur in verschiedenen Zeiten, sondern sie dienen auch dazu zu belegen, dass man durch ein und dieselbe Welt- oder Seinsstruktur das Seinsdenken bei Heidegger begreifen kann.

Kapitel I Sein und Nichts in SZ und WiM

Wie sieht also die Heideggersche Lebenswelt aus? Hat sie eine allgemeine Struktur und wie kann sie inhaltlich sein? Und wie unterscheidet sie sich von der gewöhnlich vorgestellten physikalischen Welt oder von der Welt in der traditionellen Philosophie? Was sind die Grundmomente dieser Lebenswelt? Bevor wir diese Fragen beantworten können, sollten oder müssen wir zuerst zwei Grundbegriffe der Heideggerschen Phänomenologie untersuchen, nämlich das „Erkennen“ und das „Phänomen“. Sie sind grundlegend für Heideggers Weltbegriff, und zugleich unterscheiden sie sich von den traditionellen Ausdrücken Erkennen und Phänomen (1.1.1). Anschließend soll kurz skizziert werden, was für eine Welt aus diesem von Heidegger modifizierten „Erkennen“ und „Phänomen“ eingerichtet werden kann und wie sie sich vom traditionellen Weltbegriff unterscheidet (1.1.2). Dann wird erläutert, worauf Heidegger in seiner Zeug-Analyse abzielt, nämlich darauf, wie das Dasein in seinem Umgang mit seiner nächsten Umwelt von dem „Zuhandenen benommen“ wird (1.2.1) und wie die Verweisungen des Zuhandenen, die die Welt als Verweisungsganzheit konstituieren, in der Unverwendbarkeit desselben auftauchen können (1.2.2). Die Verweisungen der innerweltlichen Seienden aufeinander machen das Grundmoment der „ursprünglichen Räumlichkeit“ bzw. der ganz formalen Struktur der Welt aus, die sich durch die „Ent-fernung“ und „Ausrichtung“ charakterisiert. Durch diese beiden Charaktere der Welträumlichkeit wird die Stelle oder der Ort des Seienden in der Welt gezeigt. Aber diese beiden Tätigkeiten, nämlich die Ent-fernung und die Ausrichtung, gehören eigentlich zum Dasein selbst (1.3.1). Diese formale Räumlichkeit ist also noch von dem besorgenden Dasein durch seine Befindlichkeit zu erfüllen und erhält damit ihren Inhalt. In einer so inhaltlich gefüllten Welträumlichkeit zeigt sich „Etwas als Etwas“ bzw. zeigt sich das Seiende als ein solches (1.3.2). Allein das Dasein selbst, als ein spezielles Seiendes, kann nicht auf die Weise bestimmt werden, wie sich die anderen innerweltlichen Seienden oder Dinge zeigen. Um

die Welt als das Ganze der Verweisungen zu begreifen, muss sich das Dasein einerseits von seiner nächsten alltäglichen Umwelt und von den innerweltlichen zuhandenen Seienden loslösen und sich vor die Welt als das Ganze stellen. Dies geschieht in der Grundstimmung der Langeweile des Daseins und macht die statische Seite der Weltstruktur aus. Andererseits muss sich das Dasein dessen bewusst sein, dass nur es selbst als das Verweisende alleine die Seienden miteinander verbunden hat und verbinden kann, und damit die Welt als das Ganze der Verweisungen eingerichtet,¹⁴ und jene dann wieder in dieser verwiesen sein bleiben lässt. In diesem Vorgang ist das Dasein immer alleine, einzig oder nur „da“. Dies ist das „Wovor der Angst“ des Daseins. (1.4)

1.1 Heideggers Weltbegriff

1.1.1 „Erkennen“ und „Phänomen“ bei Heidegger

Der Ausgangspunkt der Philosophie Heideggers ist die Thematisierung der faktischen Lebenswelt. Bevor er in *Sein und Zeit* (SZ) in die Untersuchung der Umwelt eintritt, hat Heidegger seinen Blick schon zum faktischen Leben gewandt.¹⁵ Für ihn kommt die Aussage oder die Proposition, welche immer als eine der Ausdrucksformen der Wahrheit gilt, aus etwas noch Ursprünglicherem, nämlich aus der Enthüllung oder der Unverborgenheit der Dinge in der Lebenswelt, mit denen der Mensch besorgend umgeht. Der Grund der Aussage soll nicht die sogenannte „Logik“ sein, sondern „das Sein als die Unverborgenheit“ (EiM, GA 40, 127ff.; GA 9, 184).

¹⁴ Vgl. Koch 2006, 345: „Das Dasein verweist sich selbst nicht weiter auf bestimmtes »Wozu«, sondern, in umgekehrter Richtung, auf die *Welt*, in der es ist und *auf die hin* es Zeug begegnen lässt.“

¹⁵ Laut Franz J. Wetz gebraucht Heidegger „zwar den Begriff Lebenswelt vor Husserl“, aber er ersetzt diesen Begriff in SZ durch den Ausdruck „»In-der-Welt-sein« als Grundstimmung der menschlichen Existenz“ (Wetz, 1994, 103). (Zur Frage „der Erstverwendung des Terminus ‚Lebenswelt‘ bei Husserl und Heidegger siehe Gander 2001, 110 Fußnote 1.)

Der Begriff Lebenswelt taucht bei Heidegger, wie Matthias Jung (2013, 17) schreibt, „seit 1919 als *terminus technicus* auf und zielt auf ein vorgängiges »Korrelatverhältnis von Selbst und Milieu« (GA 59, 158)“, er ist „der unhintergehbare Rahmen dieses praktischen Sorgens“. ¹⁶ In seiner Vorlesung im Wintersemester 1919/20 „Grundprobleme der Phänomenologie“ betrachtet Heidegger die Lebenswelt als den Grund seiner Phänomenologie (GA 58, 54ff., Pöggeler 1994, 308, 333). Heideggers Thematisierung der Lebenswelt hat ihre Impulse in „Diltheys lebensphilosophische[r] Konzeption einer geschichtlichen Hermeneutik religiöser Erfahrung“ (Matthias Jung und Holger Zaborowski 2013, 9) und in der Struktur der „Intentionalität“ Husserls (Jung 2013, 17, 19; Jean Grondin 2013, 45). Gethmann betrachtet Heideggers „Sorgen“ (in der Lebenswelt) als „Nachfolgebegriff für ‚Intentionalität‘“ (Gethmann 1993, 272; dazu vgl. Jung 2013, 19). Den Begriff „Lebenswelt“ hat auch Husserl selbst in seinem späten Werk eingeführt. Bei Husserl ist dieser Begriff auf Kant zurückzuführen und „als ein Sinngebilde“ und „eine stets bereite Quelle von Selbstverständlichkeiten“ zu betrachten. ¹⁷

Wir sind in der Lage auszusagen, dass ein Ding oder ein Seiendes so und so ist, das hängt davon ab, wie uns dieses Seiende begegnet oder wie wir mit ihm besorgend umgehen. ¹⁸ Dies ist die erste Grundlage des Heideggerschen Phänomens. „Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung.“ (SZ, 67) Ein solches „Begegnen“ nennt Heidegger auch „»Erkennen«“ ¹⁹. Es handelt sich aber nicht um

¹⁶ Vgl. Pöggeler 1994, 28: „Heidegger verwurzelt das phänomenologische Philosophieren und Forschen im Verstehen des faktischen Lebens.“ Dazu vgl. auch GA 63, 85ff., Theodore J. Kisiel 1995, 274ff. und Günter Figal 2018, 11ff.

¹⁷ Husserl 1976, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; Husserliana VI*, 105 ff., 115, 124.

¹⁸ Für Heidegger unterscheidet sich die hermeneutische „Aussage“ von der traditionellen logischen Proposition dadurch, dass die Erstere auf dem besorgenden Umgang des Daseins mit dem innerweltlichen Seienden beruht und die Letztere auf der Entsprechung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat oder zwischen der Erkenntnis des Subjektes und dem Objekt des Erkennens gründet.

¹⁹ Auf Seite 67 von SZ setzt Heidegger „Erkennen“ und „Erkenntnis“ absichtlich in

das Erkennen im üblichen Sinne, d. h. um ein sinnliches oder vernünftiges Erkennen, das die „seiende[n] Beschaffenheiten des Seienden“ (SZ, 67) zum Gegenstand hat. Was Heidegger mit dem Ausdruck „Erkennen“ bezeichnet, ist unsere ursprüngliche Erfahrung des Seienden in der Lebenswelt.²⁰

Der Gegenstand des „Erkennens“ oder das „Phänomen“ stammt Heidegger zufolge nicht länger aus unserer sinnlichen oder intellektuellen Beobachtung des von uns isolierten Seienden, sondern aus unserem Umgang mit ihm im alltäglichen Leben.²¹ Der „Gegenstand“, wenn man so sagen kann, des Heideggerschen „Erkennens“ liegt nun darin, wie oder als was sich uns ein Seiendes in unserem Umgang mit ihm zeigt. Dies ist Heideggers Definition des Phänomens:

Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas. [...] Die verwirrende Mannigfaltigkeit der »Phänomene«, die mit den Titeln Phänomen, Schein, Erscheinung, bloße Erscheinung genannt werden, läßt sich nur entwirren, wenn von Anfang an der Begriff von Phänomen verstanden ist: das Sich-an-ihm-selbstzeigende. (SZ, 31)

Das, was ein Ding oder ein Seiendes ist, oder das Sein desselben ist nur das, als was *sich* das Seiende *an sich selbst* zeigt. Das Phänomen zeigt nicht, wie „Schein, Erscheinung, bloße Erscheinung“ im gewöhnlichen Sinne, ein anderes Seiende als es selbst.²² Es brauche auch keinen Grund, der sich selbst nicht zeige, aber den Schein oder die Erscheinung ermögliche. In diesem Sinne hat Heidegger von

Anführungszeichen (» «), wenn er das Erkennen im Sinn von dem besorgenden Umgang mit dem Seienden betonen will. Vgl. dazu Leonardo Messinese, 2015, 51.

²⁰ Christoph Martel bezeichnet dieses „Erkennen“ als „epistemische Praxis“ und diese ist bloß auf das Zuhandene beschränkt. „Das umsichtige ‚Erkennen‘, dem im Unterschied zur reinen Theorie auch Zuhandenes, und zwar mindestens als Mittel zum Zweck, begegnet, will sich als *epistemische Praxis* bezeichnen.“ (Martel 2008, 98) Dann betrachtet er eine solche epistemische Praxis als den Grund der „Wahrheitsphänomene“. Wir werden sehen, dass eine solche Erklärung des „Erkennens“ und der Wahrheit bei Heidegger seinen Absichten entgegensteht.

²¹ Koch 2019, 23: „Anschauungen auf der anderen Seite sind Erkenntnisse, begriffsdurchwirkt, näher eine Frucht dessen, was Kant *figürliche Synthesis* nennt. Mit Heidegger würde man konkretisierend sagen, sie gründen im umsichtigen Umgang mit Zeug.“

²² Vgl. Figal 2017, 23. Heidegger nennt ein solches Phänomen „Urphänomen“.

Anfang an den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding-an-sich bzw. zwischen Schein und Wesen, der bei Kant und Hegel noch als Thema gilt, vollständig beseitigt.

Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, »dahinter« noch etwas steht, »was nicht erscheint«. (SZ, 35-36)

Diesen Unterschied ersetzt er durch seine eigene Unterscheidung zwischen dem Sein des Seienden und dem Seienden selbst, d. h. durch die ontologische Differenz. So kann Heidegger behaupten:

Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. (SZ, 25)

Der Gegenstand der Philosophie ist sozusagen nicht mehr das Seiende selbst, sondern sein Sein oder sein Sinn. Die Herkunft dieses Seins oder dieses Sinns liegt aber nicht in dem Seienden, das in der traditionellen Philosophie oder der Epistemologie als ein Ding, als ein Extrem unseres Erkennens auftritt und immer uns selbst als dem Erkennenden gegenübersteht, sondern darin, dass und wie wir mit dem Ding oder dem Seienden in unserem alltäglichen Leben umgehen.²³ Dieser Umgang mit dem Ding und der darin auftretende Sinn des Dinges sind für Heidegger der Ur-Sachverhalt unseres „Erkennens“. Es muss nicht vorausgesetzt sein, dass es zwei Extreme des Erkennens gebe (nämlich der Gegenstand und das Erkennende), und man muss auch nicht angestrengt nach einer Mitte in dem einen oder dem anderen suchen. Für Heidegger ist die Mitte des „Erkennens“ immer schon da. Ihm zufolge ist es die Aufgabe der Philosophie, diese ursprüngliche Mitte oder den Ur-Sachverhalt als die Sache selbst zu behandeln und zu betrachten, d. h. dieselbe zu beschreiben und zu thematisieren.

²³ Sheehan hat geradeheraus die Herkunft des Sinnes des Dinges bei Heidegger zusammengefasst: „When things are meaningful, where does that meaning come from? What is responsible for it? Heidegger’s response: what constitutes the meaning of things is the context of human involvement within which those things are met, the matrix of human purposes ordered to human interests and ultimately to human survival – that is, a world.“ (Sheehan 2005, 199)

Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. (SZ, 34)

Eine solche phänomenologische Erfassung oder das „Erkennen“ des Dinges verändert auch die „Seinsart“ des Menschen, der in der traditionellen Philosophie immer als Subjekt des Erkennens gilt, und die Seinsweise des Dinges oder der Welt, die vorher immer als Objekt des Erkennens betrachtet werden. Gleichzeitig hat sich die Beziehung zwischen ihnen auch geändert. Oder umgekehrt, die ursprüngliche Seinsart des Menschen, nämlich der besorgende Umgang mit dem Ding in der Welt, hat die Seinsarten des Dinges und der Welt verändert. Beides ist aber ein und dieselbe Sache.

Wir können sehen, dass Heidegger hier beabsichtigt, die Definition des Erkennens und seines Gegenstandes, des Phänomens, von Kant bis zu Husserl in Bezug auf den Inhalt vollständig zu verändern. Aber die abstrakte Form oder das Prinzip der Phänomenologie, sowohl bei Kant als auch bei Husserl, wird von Heidegger in SZ aufgehoben bzw. behalten. In Bezug auf die Form des Phänomens steht Heidegger hier nicht im Gegensatz zu Kant: „Wird aber unter dem Sich-zeigenden das Seiende verstanden, das etwa im Sinne Kants durch die empirische Anschauung zugänglich ist, dann kommt dabei der formale Phänomenbegriff zu einer rechtmäßigen Anwendung.“²⁴ Was ein Ding ist, ist hier einfach das, was es dem Menschen zu sein scheint. So fasst Fink die Phänomenologie Husserls auf folgende Weise zusammen:

Das phänomenologische Pathos ‚Zu den Sachen selbst‘ bedeutete zunächst den Willen zu einer unverbildeten, unverstellten und unmittelbaren Beschreibung des Wirklichen, so wie es sich darstellt. Zugleich mit den Dingen, die sich uns zeigen, darstellen, die uns erscheinen, sollten die Weisen dieses Sichzeigens und Erscheinens mit ins Thema kommen. Die Dinge sollten also genommen bzw. aufgenommen werden in der Fülle ihrer phänomenalen Charaktere: das Wahrgenommene als Wahrgenommenes, das nur Wiedererinnerte als solches, das Beurteilte als Gegenstand einer Beurteilung usf. – d.h. das gegenständlich-

²⁴ SZ, 31. Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A42/B59.

Wirkliche zusammen mit den Bewußtseinsweisen, in denen es sich gibt. (Fink 1949, 337)

Auch in diesem Sinn betonen sowohl Dahlstrom (2001) als auch Sheehan (2005) Heideggers Übernahme des Denkens oder der phänomenologischen Methode Husserls. Die Herkunft der Wahrheit schreibt Husserl, der Meinung Dahlstroms nach, nicht einer Aussage oder einem Urteil zu, sondern einer unverwechselbaren Art Intuition oder Wahrnehmung („a distinctive sort intuition or perception“) oder dem, was (uns) gegeben ist („what is given“).²⁵ Sheehan meint, dass Heidegger auf die Theorie des Seienden verzichtet und sich der Phänomenologie als einer „Bedeutungslehre“ zuwendet, weil er wird von Husserl daran geleitet.²⁶ In seiner eigenen Definition des „Erkennens“ und des Phänomens hat Heidegger die Prinzipien bei Kant und Husserl übernommen, d. h. das bloße Ding als Objekt des Erkennens abzulehnen, und das Grundmoment des „Erkennens“ auf das Phänomen oder das, als was uns das Ding erscheint, zu gründen. Aber diese Übernahme betrifft nur die Form oder die allgemeine Methode der Phänomenologie. Entscheidend ist für Heidegger dagegen der Inhalt des Phänomens, nämlich das, als was sich ein Ding oder ein Seiendes im besorgenden Umgang des Menschen zeigt.

Nach Heidegger wird das „Welterkennen“ (SZ, § 13.) durch den besorgenden Umgang des Menschen mit dem Ding oder dem Seienden innerhalb der Welt neu

²⁵ Dahlstrom 2001, 175-176: „[T]he Husserlian conception of truth constitutes a genuine breakthrough in Heidegger's eyes, precisely because Husserl, thanks to his theory of intentionality and its underlying entelechy, conceives truth in its most basic sense not as the truth of a judgment, but rather as the truth of a distinctive sort of intuition or perception , where what is emptily entertained coincides with what is given.“

²⁶ Sheehan 2005, 196: „Phenomenology as a *Bedeutungslehre* or theory of meaning investigates the correlation between objects and their intentional constitution. Heidegger's mentor here was the early Husserl, whose *Logical Investigations* (1900–1) had argued that the focal topic of philosophy was neither objects allegedly meaningful in themselves (the 'independent-of-my-mind-out-there-now-real') nor subjectivity as either the Cartesian ego separated from the world or the psychological ego embedded in nature. Rather, phenomenology focuses on the a priori correlation between *things-as-meaningful* and the *constitution of their meaningfulness*, where 'constitution' refers to the bestowal of sense upon objects (*Sinngebung*).“

begründet. Dieser Umgang mit dem Ding bildet nicht nur eine neue „Erkenntnisbeziehung“²⁷ zwischen Ding und Mensch, sondern auch eine neue Beziehung zwischen dem Menschen und der Welt sowie zwischen Ding und Welt. Die Beziehung zwischen Mensch und Welt wird von Heidegger folgendermaßen neu definiert:

Wenn wir jetzt darnach fragen, was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt, dann ist festzuhalten, daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. (SZ, 61)

Der Mensch als Dasein ist kein Subjekt mehr, das der Welt als dem Gegenstand oder Objekt des Erkennens im üblichen Sinn gegenübersteht. Bevor der Mensch das Ding oder das Seiende erkennt, muss er schon in seinem besorgenden Umgang mit demselben stehend sein. Der Mensch ist immer schon in bzw. bei der Welt gewesen, indem er mit dem Seienden in ihr umgeht. Dies ist eine ununterbrechbare Verbindung zwischen Menschen und Welt.²⁸ Eine solche Seinsart des Menschen nennt Heidegger „Dasein“ oder „In-der-Welt-sein“:

Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem »Draußen-sein« beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne »drinnen«, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. (SZ, 62)

²⁷ Mit dieser neuen Erkenntnisbeziehung und den neuen Definitionen des „Erkennens“ und des Phänomens hat Heidegger auch den Grundstein zu seinem Wahrheitsbegriff gelegt. Dazu vgl. Martel 2008, 73-87.

²⁸ Zu dieser ursprünglichen und nicht unterbrechbaren Verbindung zwischen dem Menschen und der Welt oder den darin stehenden Seienden oder Dingen vgl. Dahlstrom 2001, 255ff.: „Heidegger has reason to emphasize the worldliness of human existence, even if what he calls the ‘work-world’ or ‘world of concern’ dominates his analysis of it. From the very outset of life, each human being is dependent upon and oriented to a world, ‘always already’ involved with things and persons on account of it.“

Dementsprechend hat Heidegger die neue Beziehung zwischen der Welt und dem darin liegenden Ding oder Seienden so ausgedrückt:

Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat. Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. (SZ, 67)

Heidegger behält zwar die Ausdrücke „Erkennen“ und „Erkenntnis“ bei, aber die Bedeutungen und der Inhalt derselben sind, wie wir gesehen haben, aufgehoben oder vollständig umgewandelt. Als Menschen haben wir zwar noch eine „Erkenntnis“ des Dinges, aber nicht im Sinne von sinnlichem Wahrnehmen, intellektuellem Anschauen oder theoretischer Betrachtung des Dinges, sondern in der Weise, dass wir mit ihm umgehen, um unseren Lebensunterhalt zu verdienen. Wir erkennen, was ein Ding oder ein Seiendes ist, indem wir es gebrauchen und mit ihm hantieren. Hinsichtlich des Inhalts des Phänomens steht Heidegger tatsächlich im Gegensatz zu Husserl, auch wenn Letzterer darauf besteht, dass der Gegenstand des phänomenologischen Erkennens das ist, als was das Ding in die unverwechselbare Wahrnehmung oder in die Intentionalität involviert ist. Dahlstrom (2001) zeigt, dass, während Husserls Intentionalität noch auf die epistemologische Anschauung zielt, Heidegger dagegen auf seine Erklärung des In-der-Welt-seins abhebt.²⁹

²⁹ Dahlstrom 2001, 256: „Accordingly, one of the central purposes of the account of being-in-the-world is to sublimate (in the utopian sense of the Hegelian term, namely, to reform without loss) the structure of intentionality, oriented as Husserl’s initial account of intentionality is toward an epistemic intuition.“ Dazu vgl. auch Fink 1949, 345: „Der Mensch ist immer schon bei Dingen, bei Gegenständen, mit denen er zu tun hat; er hat immer etwas zu ‚besorgen‘. Das alltägliche Besorgen hat den phänomenalen Charakter des *Umgangs*. Wir stehen den Dingen nicht primär als ein erkenntnis-suchendes Subjekt gegenüber, also, in ‚theoretischer‘ Einstellung. Das ist ein Grundfehler der erkenntnistheoretischen Überlegungen; bloßes Erkennen ist schon eine abgeleitete Weise des Bezugs zu dem umgebenden Seienden; ist, wie Heidegger sich ausdrückt, ein fundierter Modus des InderWeltseins.“ Einen ähnlichen Standpunkt vertreten auch Dreyfus (1991, 85, 88) und Harrison Hall (1993, 124f.).

Natürlich begnügt sich Heidegger nicht mit einer bloßen Neudefinition des Verhältnisses von Mensch, Ding und Welt und auch nicht mit einer bloßen Beseitigung der darin vorausgesetzten Subjekt-Objekt-Beziehungen. Er war ehrgeiziger und wollte mit seiner neuen Definition des Phänomens und des „Erkennens“ eine neue Weltstruktur – nämlich die „Weltlichkeit“ – aufstellen und die Natur der Welt enthüllen.

Die »Welt« phänomenologisch beschreiben wird demnach besagen: das Sein des innerhalb der Welt vorhandenen Seienden aufweisen und begrifflich-kategorial fixieren. (SZ, 63)

1.1.2 Die Beziehung der dritten und vierten Bedeutungen der Welt und drei Grundmomente der Seinsstruktur bei Heidegger

In § 14. von SZ zählt Heidegger vier Bedeutungen der Welt auf: 1) Die Welt als „das All des Seienden“ (SZ, 64), welches nur als Vorhandenes, sozusagen ohne die Beziehung zu den anderen Seienden innerhalb der Welt ist. In einer solchen Welt gibt es nur Seiende, die voneinander isoliert sind. Oder besser gesagt, es gibt doch eine Beziehung zwischen ihnen, die sich aber mit dem zweiten Weltbegriff bei Heidegger umfassen lässt, nämlich 2) in Welten als verschiedenen besonderen Forschungsgebieten über das Seiende (SZ 64-65). Aus Heideggers eigenem Beispiel kann man folgern, dass die Welt des Mathematikers nicht nur die Zahlen selbst, sondern auch ihre Beziehung zueinander umfassen kann, und dass die Welten des Physikers und des Biochemikers dementsprechend z. B. die Kraft und die Photosynthese umfassen können.³⁰

Aber auf jeden Fall verfehlen die ersten beiden Definitionen der Welt den Schwerpunkt, den Heidegger betonen will. In gewissem Sinne haben die Gegenstände in den ersten beiden Weltbegriffen nichts mit unserem alltäglichen Leben zu tun. Es kann sein, dass ein Physiker nicht weiß, wie man eine Mauer

³⁰ Dazu gibt aber Heidegger selbst keine weitere Erklärung. Dreyfus behauptet, dass Heidegger hier bloß die „abstract entities“ meint (Dreyfus 1991, 89).

baut, auch wenn er sich auf Theoretische Mechanik spezialisiert hat, oder dass ein Biologe, der sich gut in Mikrobiologie auskennt, keine Idee hat, wie er einen Teig zum Gehen bringt.

Heidegger hat 3) die Welt, die er in SZ am häufigsten meint, so beschrieben:

Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »*worin*« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existenzielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt. (SZ, 65)

Was Heidegger hier als Welt bezeichnen will, ist einfach unsere faktische Lebenswelt, die von der philosophischen Tradition seit Platon ganz verachtet und von der abendländischen Metaphysik aufgegeben worden zu sein scheint. Dagegen geht es in Heideggers Ontologie im Grunde um unsere faktische und existenzielle Lebenswelt. Für Heidegger ist es unbestreitbar, dass es immer eine Welt gibt, in der wir als Menschen leben und existieren, bevor wir sie zum Gegenstand der Ontologie machen. Er nennt diese ursprüngliche Lebenswelt die „vorontologische und existenzielle“ (SZ, 65), in welcher wir mit Dingen und Seienden umgehen und damit für unser eigenes Leben sorgen.

Eine solche Welt ontologisch zu beschreiben und zu thematisieren und ihr eine ontologische Struktur zu geben, ist laut Heidegger die Aufgabe seiner eigenen Ontologie. In diesem Sinne ist 4) die Welt auch ein „ontologisch-existenziale[r] Begriff“ (SZ, 65).³¹

Man scheint Heideggers Brüllen gegen die traditionelle abendländische Metaphysik oder Ontologie hören zu können.³² Diese behaupteten, die allerletzte

³¹ Diese vierte Bedeutung des Weltbegriffes ist für unsere Auffassung der Denkweise Heideggers in SZ entscheidend. In Abschnitt 1.3 dieser Arbeit soll der Übergang noch weiter erklärt werden. Sheehan hat diesen Übergang richtig gezeigt: „*Being and Time* begins with the everyday lived experience of using things to carry out tasks, but it quickly shifts from the *things* that are meaningful to *how they get their meanings*.“ (Sheehan 2005, 199)

³² Romano Poci hat auch diese Einstellung Heideggers gezeigt und betont: „Diese Abgrenzung

Ursache oder den ursprünglichen Grund der Welt zu suchen und das Sein aller Dinge zu erforschen. Es stellte sich aber nur heraus, dass die vergangene Metaphysik vielfältige Seinstheorien entwickelte, aber gerade vergaß, die Seinsart des Menschen als des Daseins, der Welt und des Seienden, die dem Menschen selbst am nächsten ist, ernst zu nehmen.

Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, daß mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein *Überspringen* des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht. (SZ, 65)

Bis hierher können wir in der Tat einen Einblick in Heideggers Absicht bekommen. Er will die traditionelle Ontologie durch seine eigene dadurch ersetzen, indem er unsere alltägliche und gewöhnlichste Erfahrung mit dem Ding in der Lebenswelt als das ursprüngliche (vorontologische) Phänomen unseres „Erkennens“ nimmt und ihm eine ontologische Bedeutung verleiht.

Wir sehen, wie eilig und wie ungeduldig Heidegger in die Darstellung seiner eigenen Ontologie der Lebenswelt eintritt. In nur anderthalb Paragrafen am Anfang von § 15. (SZ, 67-68) lehnt er bereits ab, das Ding im gewöhnlichen Sinne als den „Boden“ seiner Phänomenologie oder Ontologie festzustellen,³³ und wendet sich direkt dem „Zeug“ zu. Denn der gewöhnliche Dingbegriff besitzt nicht die Charakteristik der Welt, die Heidegger uns zeigen will. Das Zeug ist dagegen ein ideales Mittel, mit welchem er uns in den Überblick über die Weltstruktur und die Grundmomente der Welt einführen kann. Oder, wie Heidegger selbst zum Ausdruck gebracht hat, die Analyse des Seienden in unserer Umwelt ist nur das „Vor- oder Mitthema“ der phänomenologischen Ontologie und das eigentliche Thema dieser Analyse ist das Sein des Seienden überhaupt,

geht auf die traditionskritische Grundthese des Buches zurück, wonach sich die abendländische Philosophie insgesamt am Seienden orientiert und dieses als Vorhandenes, Anwesendes, Gegenwärtiges bestimmt habe.“ (Pocai 2015, 51)

³³ In UKW hat Heidegger seine Kritik an diesen Dingbegriff konkret entfaltet (GA 5, 5-13), die das Thema des Abschnittes 2.1 der vorliegenden Arbeit ausmacht.

welches sich durch die Darstellung der Weltstruktur und zugleich der Seinsart des Daseins in der Welt erst erlangen lässt.³⁴

In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen »Welt«-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. Als so belegendes Seiendes kommt es vorthematisch in den Blick eines »Erkennens«, das als phänomenologisches primär auf das Sein sieht und aus dieser Thematisierung des Seins her das jeweilig Seiende mitthematisiert. Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. (SZ, 67)

Wir werden sehen, dass diese Struktur des Seins durch drei Grundmomente ausgemacht wird, die auf dem besorgenden Umgang des Menschen beruhen: 1) die Welt als die Verweisungsganzheit, die durch die Thematisierung der menschlichen Umwelt erreicht werden kann und aus den Verweisungen der Seienden aufeinander in ihr hervorgeht; 2) das Seiende, das nur durch seine Verweisungen auf die anderen in der Ganzheit erst verwiesen werden und dadurch seine Stelle in der Welt bekommen kann; 3) der Mensch als das Dasein, das einerseits die Welt als die Verweisungsganzheit aufbaut, indem es ein Seiendes auf die anderen verweist und daraus die Verweisungen der Seienden aufeinander herstellt. Andererseits lässt das Dasein das Seiende seine Stelle in der Welt dadurch bekommen, dass es dieses wieder in der Welt verwiesen sein lässt. Die Welt als die Verweisungsganzheit, das Seiende als das Verwiesene und das Dasein als das Verweisende bilden dann die dynamische Struktur des Seins selbst.³⁵

³⁴ Siehe SZ, 86-87: „Mit den bisherigen Analysen [§§ 15-18.] ist aber nur erst der Horizont freigelegt, innerhalb dessen so etwas zu suchen ist wie Welt und Weltlichkeit.“

³⁵ Sheehan hat diesen dynamischen Charakter des Seins oder der Welt bemerkt. „‘World’ is what

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt nachzuweisen, dass diese dynamische Struktur des Seins das Seinsdenken Heideggers in drei Phasen³⁶ durchdringt: 1) SZ und WiM (1927/29), 2) UKW und EiM (1935/36), und 3) „Die Sprache“ (GA 12), „Das Ding“, „Bauen Wohnen Denken“ (GA 7) (1950/51), obwohl es sich in verschiedenen Werken Heideggers hauptsächlich jeweils nur um die Beziehung zwischen zwei der drei oben genannten Momente handelt. In WiM („Was ist Metaphysik?“, in GA 9) wird beispielsweise vor allem die Beziehung zwischen Dasein und Welt betont. In UKW (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: GA 5) wird die Beziehung von Welt und Seienden (Dingen als Erde) hervorgehoben und in EiM wiederum die zwischen den Menschen (Dasein) und der Welt. Sowohl im Aufsatz „Die Sprache“ als auch im Vortrag „Das Ding“ geht es grundsätzlich um die Beziehung von Welt und Ding (Seienden), wobei der Erstere die Welt selbst und der Letztere das Ding selbst betont. In „Bauen Wohnen Denken“ liegt der Schwerpunkt dann, wie in SZ, wieder auf dem Verweisen als der Tätigkeit des Menschen.

Diese dynamische Seinsstruktur ist, wie erläutert, eine phänomenologische Auslegung oder Thematisierung der von Menschen besorgten Umwelt. Die Bildung dieser Struktur findet immer schon „an-sich“ bzw. stillschweigend in unserem alltäglichen Leben statt.³⁷ Im nächsten Abschnitt geht es also zunächst

Heidegger means by ‘being’ (*das Sein*), and he uses many terms and metaphors for this meaning-constituting structure. Each of the terms has both a *static-intransitive* and a *dynamic-transitive* meaning. For example, ‘world,’ when viewed statically and intransitively, is the *place* of meaningfulness. But viewed dynamically and transitively, it is the *placing* of things in meaning, the enworlding and contextualizing of them within a set of possibilities that makes things able to be known and used in terms of those very possibilities. Likewise ‘being,’ when taken intransitively, indicates ‘presence,’ but when taken dynamically and transitively, it names the ‘presenting’ of things, the act of *allowing* them to be meaningfully present.“ (Sheehan 2005, 200) Fink hat zwar auch die statische sowie die dynamische Seite der Welt (vgl. Fink 1949, 347, 353) bemerkt, aber er hat diese Seiten nicht ausdrücklich verbunden und vereint.

³⁶ Dreyfus hat zwar bemerkt, dass die Weltstruktur oder Weltlichkeit auch für das späte Denken Heideggers gelten kann (Dreyfus 1991, 89), aber der dynamische Charakter der Weltstruktur ist bei ihm noch nicht genug entfaltet (Dreyfus 1991, 88ff. und 163ff.).

³⁷ Von Heideggers Standpunkt aus hat Fink darauf hingewiesen, dass es für Husserl und Kant Welt „nicht an sich“ gibt. „Sagt Kant, sie ist bloß ‚Idee‘, so Husserl: sie ist bloß ‚Horizont‘. Die Welt

um Heideggers Analyse der uns nächsten Lebenswelt, nämlich der Umwelt, und des Seienden im Sinn des Zuhandenen in ihr. Es wird sich zeigen, wie „Verweisung und Verweisungsganzheit in irgendeinem Sinne konstitutiv sein werden für die Weltlichkeit selbst“ (SZ, 76).

1.2 Ding und Umwelt

Die Umwelt, die zuallererst aus Werkzeugen besteht, ist laut Heidegger die uns am nächsten liegende Welt, in welcher wir immer schon leben. Wie aber kann Heidegger die Seins- oder Weltstruktur durch seine Analyse einer solchen Umwelt gewinnen? Der vorliegende Abschnitt versucht zu beantworten, was für eine Struktur Heidegger in der Umwelt unseres alltäglichen Lebens gefunden hat. Und vor allem soll darauf eingegangen werden, wie das Ding und das Zeug in der Umwelt in SZ aussehen und warum die Analyse des Zeuges uns das sogenannte ontologische „An-sich“ (SZ, 76) darstellen kann.

1.2.1 Zeug und Umwelt

Heideggers Umwelt-Analyse beginnt mit einer phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Zeug. Ganz am Anfang dieser Analyse fasst er für uns den grundlegenden Charakter oder die Natur des Zeuges zusammen.

Ein Zeug »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft »etwas, um zu...«. Die verschiedenen Weisen des »Um-zu« wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur »Um-zu« liegt eine Verweisung von etwas auf etwas. (SZ, 68)

wird umgedeutet zu einer athematischen intentionalen Struktur an der Erfahrung: sie wird genommen als ein immerzu vorweggehaltener Hof, der ‚leer‘ das Erfahrungsfeld umrandet.“ (Fink 1949, 339) Dies sagt zwei Sachen aus, einerseits dass Kant und Husserl die Beziehung zwischen Menschen und Phänomen doch in gewissem Maße dem Ersteren als dem Subjekt des Erkennens zuschreiben und andererseits die Beziehungen zwischen Seienden oder Dingen selbst ablehnen.

Auf den ersten Blick scheint es naheliegend, dass es sich bei dieser „Um-zu“-Struktur und dem Ausdruck „Dienlichkeit“ um teleologische Beschreibungen handelt. Aber der Schwerpunkt dieser Sätze liegt in der Tat weder in der „Um-zu“-Struktur noch in der „Dienlichkeit“ oder „Verwendbarkeit“, sondern in der „[G]anzheit“ und „Verweisung“. ³⁸ Das „Um-zu“ enthält hier auch keinen Endzweck wie das sittliche oder moralische Gute. ³⁹ Es weist nur darauf hin, dass wir als Menschen, die in der Lebenswelt leben, das Ding in ihr immer dadurch begreifen, dass wir es in einer Ganzheit erfassen, zu welcher es gehört. In Heideggers Beispiel taucht ein Tisch nie als einzelnes Möbelstück auf, sondern immer zusammen mit anderen Sachen (Gebrauchsdingen) wie zum Beispiel einem Stuhl, der vor ihm steht, und „Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier“, die auf ihm liegen. Die „Dinge“ zeigen sich „nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen“ (SZ, 68). Zwischen ihnen besteht eine „eine Verweisungsmannigfaltigkeit“ (SZ, 68), die aber nicht auf ihren physikalischen, räumlichen Stellen wie „vor“ oder „auf“, sondern auf ihrer „Um-zu“-Struktur basiert.

Ich nehme mir beispielsweise einen Stuhl, *um* eine bequeme Sitzposition am Tisch *zu* haben, und dann greife ich die Feder und lege das Papier auf den Tisch, *um* in dieser bequemen Position einen Brief *zu* schreiben. Aber das Schreiben zeigt sich nicht als ein quasi letzter Zweck, weil ich mir dieser „Um-zu“-Struktur in meinem alltäglichen Leben gar nicht bewusst bin. Um diese Situation noch weiter zu verdeutlichen und um das Beispiel für uns relevanter zu machen, können wir Heideggers Beispiel wie folgt umformulieren:

Wenn wir zum Beispiel ein Buch lesen, gibt es hinter ihm bereits eine „Umwelt“ als Ganzheit. In Hinsicht auf das Buch selbst, als einen vorhandenen Gegenstand in der gewöhnlichen Vorstellung, besteht diese Ganzheit aus Eisen,

³⁸ Vgl. GA 5, 19.

³⁹ Vgl. Dreyfus 1991, 95. „Heidegger’s uses the term ‘the for-the-sake-of-which’ to call attention to the way human activity makes long-term sense, thus avoiding any intimation of a final goal.“ Wir behandeln dieses Problem am Ende des folgenden Abschnittes (1.2.2) ausführlicher.

Kohle, Kunststoffen (aus denen Laptops hergestellt werden), Laptopfabrik, E-Mail Service-Provider und dem ganzen modernen Telekommunikationsnetz, und wenn wir eine Druckversion lesen, dann auch aus Bäumen (also auch aus Wasser, Sonne und Boden), Papierfabrik und Druckerei usw. In der Ganzheit verweist jedes Seiende auf ein anderes. Dies ist das, was Heidegger „Umwelt“ nennt, die uns (als dem alltäglichen Dasein) am nächsten ist.⁴⁰

In dieser Ganzheit befinden sich aber nicht nur Naturdinge und Gebrauchsdinge, sondern auch die Menschen selbst, nämlich die Arbeiter in der Fabrik, die Förster und Holzfäller, die Redakteurin oder der Redakteur, die Autorin oder der Autor des Buchs und auch wir selbst als Leser. Unsere Umwelt zeigt sich mit diesen menschlichen und nicht menschlichen Seienden.⁴¹

Die Naturdinge in der Umwelt offenbaren sich hier in dem durch das Zeug erzeugten Werk bzw. im Besorgen des Menschen. In der Uhr z. B. als einem erzeugten Werk bzw. auch als einem Zeug liegt nicht nur die Verweisung auf das natürliche Material (Eisen), sondern auch die auf den „Stand der Sonne“ (SZ, 70-71). Durch die Uhr als das Werk oder Zeug ziehen wir das Eisen und die Sonne als Naturdinge in unsere öffentliche Welt hinein. Auf diese Weise erfassen wir in gewissem Maße die Naturdinge. Das ist aber natürlich nur eine der Weisen, auf welche wir die Naturdinge erfassen. Die anderen zwei Ansätze, nämlich der wissenschaftliche und der ästhetische, werden von Heidegger hier nicht im Detail

⁴⁰ SZ, 66-70. Dreyfus nennt diese Ganzheit oder Umwelt „practical context“ (Dreyfus 1991, 92; 2005, 407). Luckner betrachtet sie als eine „technologische Textur“ (diesen Terminus übernimmt er von Don Ihde), und „[u]nsere Lebenswelt ist immer schon von einer technologischen Textur durchzogen und sicherlich ist diese Textur immer dichter geworden“ (Luckner 2008, 9-11). Worauf Heidegger in seiner Untersuchung der Umwelt abzielt, ist aber in der Tat die Verweisungsganzheit als die allgemeine Weltstruktur, nämlich die Welträumlichkeit oder die Weltlichkeit, die nicht unbedingt bloß praktisch oder technologisch ist. „Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*. Die Untersuchung nimmt den Gang von diesem existenzialen Charakter des durchschnittlichen In-der-Welt-seins zur Idee von Weltlichkeit überhaupt. Die Weltlichkeit der Umwelt (die Umweltlichkeit) suchen wir im Durchgang durch eine ontologische Interpretation des nächstbegegnenden inner-*umweltlichen* Seienden. Der Ausdruck Umwelt enthält in dem »Um« einen Hinweis auf Räumlichkeit.“ (SZ, 66) Dazu vgl. auch Pöggeler 1984, 225-226.

⁴¹ Vgl. Luckner 2008, 46. „So, wie wir leiben und leben, finden wir uns immer schon in einer Welt von Bezügen vor (zu Gegenständen, zu anderen Menschen).“

entfaltet, sondern nur kurz und prägnant beschrieben: „[d]ie Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain...“ (SZ, 70) Die Entfaltung der ästhetischen Weise (und gewissermaßen auch die Kritik an der wissenschaftlichen, als eine Einführung in die Erstere) ist das Hauptthema von UKW.

Dreyfus meint, dass Heidegger in SZ „mindestens vier verschiedene Weisen unterscheidet, auf die uns die Natur begegnen kann“. „Natur zeigt sich uns als zuhanden, als unzuhanden, als vorhanden und auch – merkwürdigerweise – noch auf eine andere Art, die keiner der gerade angeführten Formen entspricht.“ (Dreyfus 2015, 66) Die beiden letzteren Weisen, also die Natur als „vorhanden“ und die hier noch nicht auftretende Art, entsprechen für Dreyfus jeweils den naturwissenschaftlichen und den ästhetischen oder künstlerischen (im Sinn von τέχνη oder Dichtung) Ansätzen (ebd., 68-69). Unter „unzuhanden“⁴² versteht er die „natürlichen Kräfte“, die zwar kein Zuhandenes sein oder werden können, uns aber auf jeden Fall auch in der „Um-zu“-Struktur begegnen müssen (vgl. ebd.,68). „Ein gedeckter Bahnsteig trägt“ beispielsweise „dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit [...]“ (SZ, 71). Obwohl das Unwetter, die Dunkelheit usw. kein Zuhandenes sind, gehören sie grundsätzlich auch zur Zeuganzheit und offenbaren sich in ihr. In diesem Sinne gibt es in der Tat also drei Weisen, auf welche uns die Naturdinge begegnen, d. h. Naturdinge 1) in der Zeugwelt oder Umwelt, 2) in den Naturwissenschaften und 3) in der Kunst.⁴³ Es geht hier in SZ vor allem nur um die erste Weise, nämlich die

⁴² Dreyfus benutzt hier die Ausdrücke „vorhanden“ und „unzuhanden“ in seinem eigenen Sinn. Wir werden sehen, dass „vorhanden“ nicht unbedingt für die naturwissenschaftliche Sicht, sondern bei Heidegger auch für den Bruch der Zuhandenheit eines Zeuges gelten kann. Auch „unzuhanden“ bedeutet für Heidegger die Unverwendbarkeit des Zuhandenen (vgl. SZ, 73). Dieser Punkt soll in 1.2.2 entfaltet werden.

⁴³ Luckner und Pocai vertreten auch die Drei-Weisen-Erklärung. Der Erstere nennt die ästhetische Weise „das technische Naturverhältnis“ (Luckner 2008, 113). Aber laut Pocai betrachtet Heidegger „theoretisch-wissenschaftliche und ästhetisch-kontemplative Seinsweisen und Erfahrungen grundsätzlich als Sekundärphänomene“ (Pocai 2015, 53-54). Pocai (nicht Heidegger selbst) betont „das ontologische Primat der Zuhandenheit vor der Vorhandenheit und vor einem Sein, das sich nur ästhetisch erfahren läßt, zum Beispiel dem von Landschaft“ (Pocai 2015, 54) und setzt dann die ästhetische Erfahrungsweise der besorgend umgehenden gegenüber. Siehe auch

Dinge in unserer Umwelt. Heideggers Kritik an der zweiten Weise und seine Entfaltung der dritten Weise werden in Abschnitt 2.1 und 2.2 der vorliegenden Arbeit ausführlicher behandelt.

Ist eine solche Umwelt aber, wie erwähnt, wirklich die nächste Welt für uns? Sind wir uns wirklich so viel bewusst, wenn wir ein Buch lesen oder auf einen Zug warten? Keineswegs. Während wir Schriften lesen, die jetzt vor unseren Augen liegen, hat das alltägliche „Wir“ *zunächst* nur den Bildschirm oder das Papierblatt vor Augen, sogar nur die Schriften oder die Bedeutungen davon. Warum? Denn alle Dinge und alles Zeug funktionieren so gut in der Verweisungsganzheit und zeigen sich uns „so selbstverständlich“, dass sie sich uns gar nicht zeigen und dass wir von ihnen „gar nicht erst Notiz nahmen“ (SZ, 75). Diese Lage des Zeuges oder der Dinge heißt, „zuhand“ zu sein, oder die „Zuhandenheit“.⁴⁴ Heidegger selbst erläutert das Phänomen der Zuhandenheit mit dem Hammer-Beispiel:

[J]e weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. (SZ, 69)

Oder so, dass wir in der Abenddämmerung die Lampe einschalten, um das Lesen fortzusetzen, und wenn wir sie einschalten, erhalten wir das Wissen über die Lampe. Aus unserer besorgenden Sicht „sehen“ wir das, was die Lampe ist. Es ist die „Um-zu“-Struktur des Zeuges, die das Grundmoment der Umwelt bildet.

Die Verweisungen der Dinge und des Zeuges tauchen normalerweise nicht auf, obwohl sie immer schon da sind. Und als Verwender und Erzeuger haben wir uns selbst immer schon in sie gestellt, aber wir betrachten sie nicht. Wir wissen, wie

Messinese (2015, 51): „Ohne mit einem anderen *theoretischen* Bezug zum Ding als dem der empirischen Wissenschaften zu rechnen, stellt Heidegger diesem zum einen den praktischen und poetischen Bezug (letzterer als ‚Zuhandenheit‘ des ‚Besorgens‘) gegenüber, zum anderen den Bezug des ‚dichtenden Denkens‘.“

⁴⁴ Vgl. SZ, 69. Vgl. Young 2001, 36: „What we notice in everyday life are the ‘objects’ of our practical concerns, never the background ‘framework’ that allows them to be the objects that they are.“

gezeigt, was der Hammer ist, indem wir hämmern, und wir „sehen“, was die Lampe ist, indem wir sie bei der Abenddämmerung einschalten. Erst wenn wir das Papier und die Zeichen darauf vergessen, begreifen wir sie. Dies ist die Seinsart des Zeuges, d. h. die Zuhandenheit. Je mehr wir vergessen, dass es da ist, desto seiender ist es, was es sein soll. In unserem alltäglichen Leben ist die Zuhandenheit des Zeuges oder des Ding das Wichtigste. *„Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.“* (SZ, 71)

Aber die Analyse der Struktur des Zeuges als des innerweltlichen Seienden ist nur ein Mittel. Worauf Heidegger abzielt, ist die Struktur der Welt, also die Verweisungsganzheit. Und in der Umwelt, die aus Zeug und seinen Verweisungen auf die anderen besteht, ist die Struktur der Welt in gewissem Maße schon aufgetaucht, deshalb beginnt Heidegger den § 16. von SZ mit dem Titel „Die am innerweltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt“.

1.2.2 Das Auffallen des zuhandenen Zeuges und das ontologische „An-sich“

Die Zuhandenheit bezeichnet die Seinsweise des Seienden, in der das Ding oder das Zeug im alltäglichen Leben von uns erfasst, „erkannt“ und „gewusst“ werden kann. In den meisten Fällen ist aber dieses „Erkennen“ oder Wissen, wie es sich ergeben hat, „unauffällig“ (SZ, 71).

Die Schriftzeichen, und auch der Bildschirm und das Papier, auf welchen diese Schriftzeichen liegen, wie wir gesehen haben, sind Zeug, denn sie entschwinden während der Lektüre aus unserem Blickfeld. Erst wenn der Laptop defekt oder seine Batterie leer ist, zeigt er sich selbst vor uns (als ein Vorhandenes, als eine Einheit von dem schwarzen Bildschirm und der Tastatur usw.). Gerade zu diesem Zeitpunkt tauchen auch die Reparaturabteilung, der Adapter und nicht zuletzt meine Daten darin auf. Das heißt, in der alltäglichen Tätigkeit verweist der Laptop auf andere Dinge und Sachen nur, wenn er nicht mehr funktioniert. Dieses Phänomen hat Heidegger folgendermaßen zusammengefasst:

Zeug ist hierbei in jedem Falle zuhanden. Was aber die Unverwendbarkeit entdeckt, ist nicht das hinsehende Feststellen von Eigenschaften, sondern die Umsicht des gebrauchenden Umgangs. In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das *Zeug* auf. Das Auffallen gibt das zuhandene *Zeug* in einer gewissen Unzuhandenheit. (SZ, 73)

Wenn das, was ein *Zeug* ist, immer in unserem Gebrauch von ihm und in unserem Umgang mit ihm ganz unbemerkt geschieht, dann ist es uns erst auffällig, wenn es nicht mehr brauchbar oder verwendbar ist. Die Natur des Zeuges ist seine Zuhandenheit, dies zeigt sich und wird von uns bemerkt, wenn und nur wenn diese Zuhandenheit unterbrochen wird. Das Sein eines Zeuges zeigt sich in der Situation: nämlich so, wie die ganze Sache aussieht, wenn es diesem *Zeug* fehlt. Die Zuhandenheit des Zeuges wird genau durch ihre Abwesenheit gezeigt. Heidegger hat dieses Phänomen noch einmal erklärt:

Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht »handlich«, sondern überhaupt nicht »zur Hand ist«. Ein Vermissen von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerkten von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit*. Je dringlicher das Fehlende gebraucht wird, je eigentlicher es in seiner Unzuhandenheit begegnet, um so aufdringlicher wird das Zuhandene, so zwar, daß es den Charakter der Zuhandenheit zu verlieren scheint. Es enthüllt sich als nur noch Vorhandenes, das ohne das Fehlende nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nurnochvorhandensein eines Zuhandenen. (SZ, 73)

Zwei Seiten später hat Heidegger diese Beziehung zwischen der Natur des Zeugseins und der Unverwendbarkeit des Zeuges noch einmal so betont: „In einer *Störung der Verweisung* – in der Unverwendbarkeit für... wird aber die Verweisung ausdrücklich.“ (SZ, 74-75)

Was Heidegger uns mit der Beziehung zwischen der Zuhandenheit und der Vorhandenheit des Zeuges zeigen will, ist einfach, dass das Zeug (und auch die anderen Seienden) in der uns am nächsten liegenden Lebenswelt immer *seiend* ist, indem es so gut funktioniert, dass wir vergessen, dass es da ist. Diese Seinsart (d. h. die Zuhandenheit) des Zeuges oder des innerweltlichen Seienden tritt erst dann in Erscheinung, und wir werden uns erst dieser Seinsart bewusst, wenn es nicht mehr so gut funktionieren kann wie vorher. D. h. das Zeug ist jetzt nur noch vorhanden. Wir erinnern uns daran, wie die Sache war oder sein sollte, wenn es dem Zeug nicht gefehlt hätte, oder wenn es noch verfügbar gewesen wäre. Mit Heideggers eigenen Worten:

Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug, um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d. h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen. Diese Vorhandenheit des Unbrauchbaren entbehrt noch nicht schlechthin jeder Zuhandenheit, das *so* vorhandene Zeug ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommendes Ding. (SZ, 73)

Die Unverwendbarkeit des Zeuges (auch die „Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit“⁴⁵) erinnert uns daran, wie wir mit ihm (und den anderen Seienden) innerhalb der Lebenswelt umgehen und auf welche Weise wir es „sehen“, „erkennen“ und wissen. Dies bezeichnet zugleich das Sein oder die Seinsart dieser Seienden. Der Bruch der Verweisung erinnert uns daran, dass eine Verweisung da ist.

Fink hatte bereits 1949 auf die wichtige Rolle hingewiesen, die die Unverwendbarkeit des Zeuges beim Konstituieren der Welt als der Verweisungsganzheit oder bei der Entstehung der Weltlichkeit spielt. „In der störungshaften Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit des Zuhandenen, das gleichsam sein Zuhandensein damit verliert, sieht Heidegger ein entscheidendes Moment. Daran soll nämlich die Weltlichkeit der Welt aufleuchten, als Phänomen sich an ihr selbst zeigen. Im ungestörten Verlauf des

⁴⁵ Siehe SZ, 73-74.

Besorgens, im ungebrochenen Vollzug des hantierenden Umgangs läuft das Spiel der Verweisungen glatt ab; wir leben darin, aber bemerken nicht das Worin selbst.“ (Fink 1949, 347) Allein, was Heidegger hier durch den Ausdruck „Unverwendbarkeit“ betonen will, ist nur, dass die Verweisungen der Dinge aufeinander das Grundmoment der Welt als der Verweisungsganzheit sind. Diese Ganzheit kann in der Tat durch diese Unverwendbarkeit des Zuhandenen noch nicht enthüllt werden.⁴⁶ Denn der besorgende Mensch versucht immer, die gebrochene Verwendbarkeit des Zeuges wiederherzustellen.⁴⁷ In diesem Sinn ging Fink etwa zu schnell und zu weit, als er sagte, „in den Störungen meldet sich die Welt, – kommt als das Ganze der Verweisungen, worin sich sonst das Besorgen hält, selbst zum Vorschein“ (Fink 1949, 347).

Worum es bei der bisherigen Analyse des Stoffes geht, ist nur noch, wie Heidegger aufzeigt, das „Sein des Innerweltlichen“, sodass unser Verständnis des Dinges noch etwa „ontisch“ (SZ, 74) ist. D. h., es handelt sich hier weder um das Sein selbst noch um die Weltlichkeit als die Verweisungsganzheit, in die das Seiende erst verwiesen werden und seine Stelle bekommen kann, sondern immer noch vor allem um das Seiende. Wir sind noch benommen von dem Umgang mit dem bestimmten Seienden und behandeln daher das Ding oder das Seiende als etwas Einzelnes. Erst wenn wir die Verweisungsganzheit vor Augen haben, „meldet sich die Welt“ (SZ, 75) mit dem Ganzen.

Obwohl die Weltstruktur oder die Welt selbst noch nicht erklärt ist, ist das Grundmoment, das wir für das Aufbauen der Welt brauchen, schon vorbereitet.

⁴⁶ Kockelmans 1985, 119: „The structure of the Being of what is ready-to-hand as equipment is determined by references and assignments; this is the general conclusion of the preceding descriptive analysis. For the most part, however, we are not *explicitly* aware of all these references and assignments in our everyday- concern. The reference-structure of a piece of equipment comes to the fore explicitly under special circumstances. This is the case when a certain piece of equipment appears to be unusable or not properly adapted for the task on hand.“

⁴⁷ Vgl. Dreyfus 1991, 71-72 „But for most normal forms of malfunction we have ready ways of coping, so that after a moment of being startled, and seeing a meaningless object, we shift to a new way of coping and go on.“

Auch mit der Analyse dieser Modifikation [von Zuhandenheit zu Vorhandenheit des Zeuges] stehen wir noch beim Sein des Innerweltlichen, dem Weltphänomen sind wir noch nicht näher gekommen. Gefaßt ist es noch nicht, aber wir haben uns jetzt in die Möglichkeit gebracht, das Phänomen in den Blick zu bringen. (SZ, 74, Inhalt in der eckigen Klammer vom Verfasser Q. S. ergänzt.)

Dieses Grundmoment besteht aus den Verweisungen des Zeuges oder Dinges auf die anderen in der Umwelt (oder innerhalb der Welt). Das Wesen des Zeuges sind seine Verweisungen auf die anderen, nämlich die „Um-zu“-Struktur. Allein die Verweisungen sind in der Zuhandenheit des Zeuges bzw. bei unserem Umgang, immer unbemerkt, und zeigen sich nur durch die Unverwendbarkeit in der Vorhandenheit.⁴⁸

Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen, dessen alltägliches Zugegensein so selbstverständlich war, daß wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein *Bruch* der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, *wofür* und *womit* das Fehlende zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt. (SZ, 75)

In der Vorlesung 1929/30 *Grundbegriffe der Metaphysik* (GdM) nennt Heidegger eine solche Umwelt „die Welt als die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen“ (GA 29/30, 409). Der Ausdruck „im Ganzen“ bezeichnet hier einfach den Grund, der das Seiende oder die Seienden für uns offenbar oder zugänglich macht. Das Seiende ist uns offenbar oder zugänglich, indem es immer im Ganzen oder in Verweisungen auf die anderen Seienden steht. Das Seiende *im Ganzen* zu begreifen, ist die Weise, auf welche sich das Dasein zu Seiendem ontologisch verhält.⁴⁹

⁴⁸ Diese Vorhandenheit selbst ist aber keine Verweisung, sie erinnert nur an die Verweisung in dem Wesen des Zeuges. Das Problem soll in der weiteren Interpretation noch einmal behandelt werden.

⁴⁹ Siehe auch Peter Gordon 2013, 228-229: „Heidegger therefore suggests that Dasein’s world is constituted as a ‘totality of reference’ or Verweisungsganzheit.“ Heidegger will keineswegs nur bei dem Zuhandenen und dem Zeug stehenbleiben, was er mittels der Zeug-Analyse ausführen will, ist die Weltlichkeit als die Verweisungsganzheit.

Freilich sind die Verweisungen immer da, und alles Zeug ist immer schon in ihnen stehend, gerade deshalb kann es funktionieren. In SZ nennt Heidegger dies die Zuhandenheit der Seienden. Diese Zuhandenheit oder das Sein des Zuhandenen ist das ontologische „An-sich“, d. h. das Seiende ist sein Sein bekommend bzw. ist *seiend*, ohne von uns bemerkt zu werden (SZ, 76). Dieses „An-sich“ macht das Grundmoment der Heideggerschen Ontologie aus, die die Thematisierung der Lebenswelt ist. Das „An-sich“ wird auch von Heidegger „als vorprädikative Offenbarkeit oder besser als vorlogische Wahrheit“⁵⁰ bezeichnet. Nicht nur unsere alltägliche Handlung und unser Umgang mit dem Seienden, sondern jedes unserer Urteile und jede unserer Aussagen über das Seiende beruht auf diesem „An-sich“ oder auf der vorprädikativen Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. Man könnte einwenden, dass dieses „An-sich“ oder diese Offenbarkeit doch subjektiv bzw. willkürlich sei. Aber bei Heidegger gilt das ontologische „An-sich“ oder die vorprädikative Offenbarkeit des Seienden nie als etwas bloß Subjektives, sondern als etwas Objektives und „weit objektiver“ als die Eigenschaft wie die „schwarze Farbe“, die „Breite und Höhe“ einer Tafel.⁵¹ Die gewöhnlichen Eigenschaften eines Dinges, wie zum Beispiel die Farbe, Härte oder Schärfe usw., gewinnen ihren Sinn erst im Ganzen oder in der Umwelt und schließlich in der Dienlichkeit zu etwas. In einem Ganzen ist es nicht wichtig, ob die Tafel grün oder schwarz ist oder sogar weiß (ein Whiteboard) ist. Wichtig ist, dass die Dozentin oder der Dozent an die Tafel mit der Kreide oder dem Marker gut schreiben kann, um den Studentinnen und Studenten zu zeigen, was sie oder er zeigen will. Hier geht es gar nicht um den Subjektivismus oder Relativismus.⁵²

⁵⁰ GA 29/30, 494. Siehe auch Wrathall 2006, 251. „We have already touched on the fact that the pre-predicative understanding of the world includes a pre-predicative openness of the world. Our ability to mentally and linguistically uncover the way things are requires that objects make themselves available to our thought and talk, and that our thought and talk holds itself open to and responsible to the objects in the world around us.“

⁵¹ GA 29/30, 500. Vgl. Hegels Teleologie in der Begriffslogik. Den Zweck der menschlichen Vernunft hat Hegel auch der Objektivität zugeschrieben.

⁵² Vgl. dazu Dreyfus 1991. „To avoid subjectivism Heidegger should have stressed that my centered space depends on and is located in a public field of presence, that my here does not mean

Darüber hinaus steht auch der alltägliche Mensch, die Dozentin, der Dozent und die Studenten in diesem Beispiel, im Ganzen, nämlich als dem Hörsaal. Zu dem ontologischen „An-sich“ gehört nicht nur das Seiende wie die zuhandenen Lehrmittel, sondern auch der alltägliche Mensch, der sich zu den Seienden verhält. Es gibt hier gar keine Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven wie in der traditionellen Metaphysik. Dass sich der alltägliche Mensch in seinem Besorgen einfach zum Seienden im Ganzen verhält, ist die ursprüngliche objektive Sache, welche Heidegger „die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden“ (SZ, 75) nennt.

Ein solches ontologisches „An-sich“⁵³ ist dem Dasein als dem Verwender des Zeuges aber noch nicht bewusst oder dieses „An sich“ wird von ihm noch nicht bemerkt.⁵⁴ In der Zuhandenheit ist das Sein des Seienden noch nicht thematisiert.⁵⁵

Der alltägliche Mensch verhält sich aber einfach zum Seienden und lässt es dadurch im Ganzen sein, obwohl er sich dieses Ganzen noch nicht bewusst ist.⁵⁶ Der Mensch bemerkt jetzt nicht einmal die Verweisung zwischen den verschiedenen Seienden oder zwischen ihm selbst und den Seienden. Man kann

a private, subjective perspective but is located vis-à-vis public equipment in a public world.“

⁵³ Das „»An-sich« der nächsten »Dinge«“ (SZ, 74) oder das An-sich-sein des Seienden kann man hier so verstehen, dass die Dinge oder die Seienden ihren Sinn oder ihr Sein ursprünglich im besorgenden Umgang des Daseins mit ihnen bekommen, das aber die Verweisungen der Seienden immer „nicht ausdrücklich“ beachtet.

⁵⁴ Pocaí nennt dies eine „präreflexive[] Erfahrung von Welt und menschlichem Selbst“ (Pocaí 2015, 50). Aber was Heidegger durch dieses „An-sich“ betont will, ist nicht bloß die vorwissenschaftliche Erfahrung von Welt, sondern auch, dass man diese Erfahrung immer verachtet und nicht als eine Ontologie thematisiert hat. Das „»An-sich« der nächsten »Dinge«“ zeigt sich für Heidegger als das Grundmoment seiner Ontologie und es ist demnach vor-ontologisch.

⁵⁵ Jean Grondin, 2015, 7: „Diese Grundbegriffe oder Hinsichten auf das Seiende sind aber selber nichts Seiendes, nichts Ontisches.“

⁵⁶ SZ, 192: „Diese Struktur betrifft aber das Ganze der Daseinsverfassung. Das Sich-vorweg-sein bedeutet nicht so etwas wie eine isolierte Tendenz in einem weltlosen »Subjekt«, sondern charakterisiert das In-der-Welt-sein. Zu diesem gehört aber, daß es, ihm selbst überantwortet, je schon *in eine Welt* geworfen ist.[...] Das Sich-vorweg-sein besagt voller gefaßt: *Sich-vorweg-imschon-sein-in-einer-Welt*.“

sogar sagen, dass diese Verweisung selbst das Verhalten des alltäglichen Menschen zum Seienden ist und dass er die Verweisung oder sein Verhalten zum Seienden gar nicht beachtet, sondern nur das vorhandene Seiende. Er blickt nicht einmal auf sein eigenes Verhalten oder die Verweisungsganzheit zurück.

Im alltäglichen Leben bleibt die Verweisungsganzheit immer in ihrem „An-sich“. Wie und wo können wir dann eigentlich einer Verweisungsganzheit begegnen? Oder wie „meldet sich“ die Verweisungsganzheit als eine thematisierte vor uns? Durch den Menschen selbst als das Dasein.

Es muss aber aufgeklärt werden, dass, obwohl die Vorhandenheit oder die Unverwendbarkeit uns an die Verweisung in der Umwelt erinnert, wir nicht bei der Vorhandenheit des Zeuges bleiben sollten. Es gibt hier also ein Paradox zwischen der Verweisung als dem ontologischen „An-sich“ und der Thematisierung von ihr. Solange wir die Verweisung als quasi einen Teil der Ganzheit betrachten, dann „»besteht«“ (SZ, 75) diese Ganzheit aus Verweisungen als Teilen. Dies kann zu der Vorstellung führen, dass die Welt aus Zuhandenen als Bestandteilen bestehen sollte. Um das „An-sich-sein“ des Zeuges oder die ursprüngliche Struktur der Umwelt zu behalten, dürfen wir sie doch nicht thematisieren. So fordert Heidegger:

Damit im alltäglichen Besorgen der »Umwelt« das zuhandene Zeug in seinem »An-sich-sein« soll begegnen können, müssen die Verweisungen und Verweisungsganzheiten, darinnen die Umsicht »aufgeht«, für diese sowohl wie erst recht für ein unumsichtiges, »thematisches« Erfassen unthematisch bleiben. (SZ, 75)

Wir müssen einerseits die Verweisung „unthematisch bleiben“ und sie andererseits ontologisch thematisch werden lassen. Dies besagt auch, um die Welt zu zeigen, dürfen wir sie sich nicht melden lassen.⁵⁷

⁵⁷ GA 9, S. 193: „Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen.“

Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden. (SZ, 75)

Heidegger hat hier die zwei Sichtweisen wahrscheinlich noch nicht unterschieden, die eine, die wir als das besorgende Dasein und die andere, die wir als Leser des Buchs *Sein und Zeit* haben sollen. Als das besorgende Dasein sollen und müssen wir natürlich in unserem besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden bleiben, aber als Leser sollen wir uns, dank Heideggers Erinnerung, nüchtern dessen bewusst werden, dass die Welt als die Ganzheit aus Verweisungen besteht. Er will aber absichtlich, dass wir vorläufig bei unserem besorgenden Umgang mit den innerweltlichen Seienden bleiben.⁵⁸

In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein. (SZ, 76)

Aber es ist bisher sicher, „daß Verweisung und Verweisungsganzheit in irgendeinem Sinne konstitutiv sein werden für die Weltlichkeit selbst“ (SZ, 76).

Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen. Worin das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das Woraufhin des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht. (SZ, 86)

⁵⁸ Dreyfus scheint diese Absicht Heideggers nicht bemerkt zu haben. „In laying out world, Heidegger seems to shift without explanation from speaking of the workshop, to the referential whole (*Verweisungsganzheit*), to the equipmental whole (*Zeugganzes*), to the involvement whole (*Bewandtnisganzheit*), to the phenomenon of world, to worldliness.“ (Dreyfus 1991, 97)

Dies bezeichnet die Beziehung zwischen Dasein und Seiendem hinsichtlich der ontologischen Ansicht. Und die ontologische Beziehung zwischen Dasein und Welt hat Heidegger so beschrieben:

Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge. Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertrautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht. (SZ, 86)

Die Zeug-Analyse Heideggers zielt, wie es sich ergibt, nicht auf die Zeugwelt selbst, sondern auf die Verweisungen, die der Welt bzw. der Weltlichkeit zugrunde liegen. Hier findet eine Wandlung von der Zuhandenheit zu den Verweisungen statt bzw. von der Umwelt oder Zeugwelt zur Verweisungsganzheit als der Weltstruktur oder Weltlichkeit (vgl. Fink 1949, 347 und Sheehan 2005, 199). Was Heidegger uns mittels seiner Zeug-Analyse zeigen will, ist also nicht das Sein des Zeuges, sondern das Sein des Seienden überhaupt. Einige Interpreten in der englischsprachigen Welt wie Okrent (1988), Brandom (2005) und Rorty (2005) neigen jedoch dazu, diese Zuhandenheit oder das oben genannte „Ansich“ als „pragmatist tract“ zu behandeln. Laut Okrent liegt das Sein eines Zeuges in seiner Nützlichkeit („utility“), Dienlichkeit oder Zuhandenheit („ready to hand“) oder einfach in dem Gebrauchen („being used“) desselben.⁵⁹ Ähnliche Formulierungen finden sich bei Heidegger selbst,⁶⁰ aber was er uns zu zeigen

⁵⁹ Okrent 1988, 32. „To be a tool of a certain kind, then, is to be useful in a certain kind of practical activity. The class of hammers is composed of all things, and only those things, that could be useful in hammering, and whether or not something is a hammer can be determined only by hammering with it. To be a tool as such, to be ‘ready to hand’, in Heidegger’s expression, is to be such that *what* the thing is is determined as its specific utility, which in turn is determinable only in and through its being used.“

⁶⁰ SZ, 69. „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*.“ Vgl. GA 5, 18. „Die Bäuerin auf dem Acker trägt die Schuhe. Hier erst sind sie, was sie sind. [...] So dienen die Schuhe wirklich. An diesem Vorgang des Zeuggebrauches muß uns das Zeughafte wirklich begegnen.“

versucht, ist nie unser Umgang oder unsere Hantierung mit diesem oder jenem einzelnen Gebrauchsding, ja nicht einmal das Zeugganze, sondern die Verweisungen⁶¹ der Dinge aufeinander und die Welt als die Verweisungsganzheit, „womit das Dasein vertraut ist“⁶².

Die pragmatischen Interpretationen der Zeug-Analyse bei Heidegger beruhen außerdem auf einem Missverständnis der Struktur „Um-zu“ in SZ, d. h. sie als einen teleologischen Ausdruck zu betrachten. Sie konzentrieren sich zu sehr auf die Beziehungen zwischen dem Menschen und dem einzelnen Zeug und auf die menschlichen Zwecke, verachten aber die Verweisungen zwischen Zeug und Dingen selbst. Okrent glaubt, dass das Dasein die Dinge verstehen kann, indem es sie immer im Hinblick auf ihren Zweck („end or purpose“)⁶³ begreift. Seiner Meinung nach versteht das Dasein sich selbst auch in dem „telos“ von ihm selbst (Okrent 1988, 144).⁶⁴ Auch Brandom versteht das Zeug in einem ähnlichen Sinne. Er drückt es so aus: „Equipment as such is always equipment serviceable for the pursuit of some practical end.“ (Brandom 2005, 228) Allein, die Dienlichkeit des Zeuges bei Heidegger ist zunächst nicht sein letztes Sein, noch liegt der Grund der Dienlichkeit in praktischen oder persönlichen Zwecken, sondern in der

⁶¹ SZ, 74. „Die Struktur des Seins von Zuhandenem als Zeug ist durch die Verweisungen bestimmt.“

⁶² SZ, 76. Vgl. GA 5, 19. „Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verlässlichkeit. Kraft ihrer ist die Bäuerin durch dieses Zeug eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verlässlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß.“ Vgl. auch Dreyfus 2013, 20.

⁶³ Okrent 1988, 28: „Things can be understood only in relation to one another, but for Heidegger, those relations are principally instrumental rather than causal (as they are for Kant) [...] It follows that Dasein, the subject of this structured intentionality, must be thought of as that in terms of which entities can be understood or thought of as instruments, or the *end* or *purpose* for the realization of which things can be made to function.“ Siehe auch ebd., 264.

⁶⁴ Rorty stimmt Okrent zu und ist auch dafür, den ersten Teil von *Sein und Zeit* als „a recapitulation of the standard pragmatist arguments against Plato and Descartes“ zu erläutern (Rorty 2005, 515).

Vertrautheit oder „Verlässlichkeit“ (GA 5, 19) der Welt als einer Ganzheit der Verweisungen.⁶⁵

Gegen diese pragmatischen Interpretationen hat J. P. Fell darauf hingewiesen, dass sich Heidegger selbst im Jahr 1969 beschwerte, dass man seine „Analysen der Zeugstrukturen“ „missverstanden“ hatte.⁶⁶ Fell hat zusätzlich gezeigt, dass Heidegger bereits in GdM erklärt hatte, dass die Interpretation unserer alltäglichen Bewegung oder Tätigkeit in der Welt niemals auf das Zeug selbst abzielt.⁶⁷

Es ist mir aber nie eingefallen, durch diese Interpretation behaupten und beweisen zu wollen, das Wesen des Menschen bestehe darin, daß er mit Löffel und Gabel hantiert und auf der Straßenbahn fährt. (GA 29/30, 263)

Dreyfus (1991) leugnet, dass man die „Um-zu“ Struktur in SZ oder das „Wozu“ (towards-which) im alltäglichen Umgang des Menschen mit dem Zeug als teleologisch oder als Ziel (goal) betrachten kann,⁶⁸ denn Heidegger selbst hat

⁶⁵ Shaun Gallagher und Dan Zahavi erwähnen zwar auch den Zweck und die Motivation in dem menschlichen Umgang mit der Welt. „The phenomenologist studies perception, not as a purely subjective phenomenon, but as it is lived through by a perceiver who is in the world, and who is also an embodied agent with motivations and purposes.“ (Gallagher und Zahavi 2012, 9) Aber die Welt besteht ihrer Meinung nach nicht bloß aus dem Zweck, sondern auch aus den anderen Momenten der Menschen und der Welt. „The phenomenologist would say that perceptual experience is embedded in contexts that are pragmatic, social, and cultural and that much of the semantic work (the formation of perceptual meaning) is facilitated by the objects, arrangements, and events that I encounter.“ (Ebd., 8) Dazu vgl. auch Sheehan 2015, xii.

⁶⁶ Fell 1992, 66. Siehe GA 15, 362: „Das ist der Sinn der berühmten und doch mißverstandenen Analysen der Zeugstrukturen in »Sein und Zeit«. Das Zeughafte der Dinge braucht nicht thematisch zu werden, um zu sein, und gleichwohl sitze ich auf dem Stuhl, insofern er Stuhl ist.“

⁶⁷ Fell 1992, 66. Diesen Punkt betont auch William J. Richardson. „The phenomenological analysis of everydayness is not concerned, of course, with describing how a man handles his knife and fork, but how underneath all commerce between There-being and other beings, there lies the coming-to-pass of transcendence.“ (Richardson 2003, 48) Dazu vgl. auch Sheehan 2015, 13: „In fact, when it comes to useful things in the world of everyday practice, Heidegger holds to the strictly phenomenological position that the ‘in-itself-ness’ of such things is not located somehow ‘within’ those things when taken as separate from human interests. Rather, the in-itself-ness of a tool is precisely its status as usable in relation to the intentions of the person who is using it. For Heidegger, Sein in all its forms is always written under phenomenological erasure—that is, under the aegis of a phenomenological reduction of things to their meaningfulness to man.“

⁶⁸ Dreyfus 1991, 92ff. „It is a mistake to think of the toward-which as the goal of the activity, if one thinks of this goal intentionalistically as something that Dasein has in mind.“ Trotzdem nutzt

diese Erklärungsweise verneint. „Das Gewärtigen des Wozu ist weder ein Betrachten des »Zwecks«, noch ein Erwarten des bevorstehenden Fertigwerdens des herzustellenden Werkes.“ (SZ, 353) Gegen die Meinungen Okrents (1988) und Olafsons (1987) erklärt Blattner (1992), dass auch das Dasein selbst im Ganzen oder in Bezug auf seine eigentliche Zeitlichkeit nichts mit dem Zweck im Sinne von den persönlichen Lebenszielen („my ends“) zu tun hat.⁶⁹

Die Interpreten, die darauf bestehen, dass es bei Heidegger einen Pragmatismus gibt oder dass er etwa ein Pragmatist ist, haben das Gebrauchen des Zeuges und den Zweck, das Ziel und das „telos“ in der „Um-zu“-Struktur oder den Zeugstrukturen übertrieben.⁷⁰ Heidegger selbst hat in seiner Zeug-Analyse diese teleologischen Charaktere nie hervorgehoben. Worauf er darin abzielt, ist die Weltlichkeit oder die Welt als die Verweisungsganzheit.

Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. (SZ, 69)

In der folgenden Diskussion werden wir untersuchen, wie das Seiende in der Welt als Ganzheit auftaucht und wie sie sich aufeinander beziehen.

Dreyfus den Ausdruck „pragmatic activity“ (Dreyfus 1991, 135, 164), sofern er den alltäglichen Umgang des Daseins beschreibt.

⁶⁹ Blattner 1992, 105: „Moreover, all talk of trying to realize my ends, which I am, seems to imply that I can actualize or realize myself by bringing myself (or my future states) about in the future. Yet Heidegger says that this future that I am as coming towards myself is not something that could be actual.“ Wenn man auf jeden Fall von der praktischen Philosophie bei Heidegger reden will, geht es dann nur um die Beziehung zwischen den Menschen selbst und dem faktische Leben oder „dem guten Leben“ im allgemeinen in dem Aristotelischen Sinn. (Figal 2018, 23-24)

⁷⁰ Hall erklärt Heideggers Zeug-Analyse zwar auch hinsichtlich der praktischen und teleologischen Charaktere im Zeug (Hall 1993, 127), aber er besteht nicht bloß auf die Zeugwelt, sondern betont auch die Verweisungen und Weltstruktur im Zeugganzen (ebd., 131f.). Die gleiche Ansicht vertritt Haugeland (1992, 31).

1.3 Seiendes und Welt

Wir können mit den Seienden innerhalb der Welt umgehen, weil wir schon in ihr sind. Und wir sind immer „vertraut“ mit dieser Welt, sofern wir mit den innerweltlichen Seienden umgehen können. Was Heidegger uns in den §§ 22-24. von SZ zeigen will, ist also die Struktur dieser Welt. Diese Struktur nennt er „die ursprüngliche Räumlichkeit“ (SZ, 106). Der Mensch als das Dasein ist immer diesen Raum der Welt entdeckend und konstituierend. Dies nennt Heidegger „Raum-geben“ oder „Einräumen“ (SZ, 111).

[I]ch orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer »bekannten« Welt. Der Zeugzusammenhang einer Welt muß dem Dasein schon vorgegeben sein. Daß ich je schon in einer Welt bin, ist für die Möglichkeit der Orientierung nicht weniger konstitutiv als das Gefühl für rechts und links. (SZ ,109)

Und:

Dem Dasein wird gemäß seinem In-der-Welt-sein je schon entdeckter Raum, obzwar unthematisch, vorgegeben. (SZ, 112)

Auch die Seienden, womit wir uns besorgend umgehen oder umgehen können, lassen sich nur in diesem Raum „offenbaren“:

Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden.⁷¹

Nachfolgend sollen dann diese „ursprüngliche Räumlichkeit“ und ihre Grundmomente behandelt werden. Es wird gezeigt, wie der Mensch als das Dasein die Welträumlichkeit konstituiert und wie die innerweltlichen Seienden

⁷¹ SZ, 55. In diesem Satz handelt es sich nicht um das Dasein als Mensch, sondern nur um die innerweltlichen Seienden. Das „In-Sein“ und „Da-sein“ beschreibt hier die Seinsart der zuhandenen Seienden in der Welt.

ihre Stellen in dieser Räumlichkeit bekommen (1.3.1). Außerdem soll auch die Frage gestellt werden, auf welche zwei Weisen sich der Mensch als das Dasein auf diese Welträumlichkeit bezieht (1.3.2).

1.3.1 Die ursprüngliche Räumlichkeit der Welt

Bisher hat Heidegger uns eine neue Sehensweise dargestellt, in der der Mensch die Beziehung zwischen der Welt und den innerweltlichen Seienden neu bestimmen kann. Diese Sehensart nennt Heidegger „die besorgende Umsicht“ (SZ, 83). Sie besagt, dass der Mensch die Dinge in der Welt nicht mehr auf die vernünftige Weise beobachtet und dass die Dinge nicht mehr als Gegenstände dem Menschen selbst als dem Subjekt des Beobachtens gegenüberstehen. Der Mensch soll nunmehr, so Heidegger, die Dinge durch seinen besorgenden Umgang oder in der „Um-zu“-Struktur „verstehen“ oder „sehen“. Die Sicht eines solchen „Umsehens“ nennt Heidegger „Umsicht“. Mit dieser „Umsicht“ wird die Welt als eine Verweisungsganzheit errichtet.

Weil Heidegger die Welt als eine Verweisungsganzheit gezeigt hat, gibt er dann auch eine Erklärung über die Räumlichkeit der neuen Welt oder seines neuen Weltbegriffs, nachdem er die kartesische Raumtheorie kritisiert hat. Das Kartesische Koordinatensystem ersetzt er durch seine eigenen Raumbegriffe „Entfernung“ und „Ausrichtung“ (SZ, 105), die beiden der Analyse der Umweltlichkeit oder der Welt als Verweisungsganzheit entstammen. Auf diese Weise will er eine neue Struktur von Raum und Welt entwickeln, die anders ist als die physikalische, welche bei Newton zu ihrer Spitze aufgestiegen ist und bis heute noch eine überwältigende Rolle in den Wissenschaften und unserem alltäglichen Leben spielt.⁷² Heidegger führt die Interpretation der Welt bei

⁷² Heideggers Kritik an dem Weltbegriff und der Räumlichkeit Descartes' (SZ, §§ 19-21.) zielt, wie Dreyfus betont, darauf ab, die traditionelle „Ontologie des Vorhandenen als verfehlt“ zu zeigen. „Heidegger konzentriert sich im dritten Kapitel von Sein und Zeit auf Descartes' Versuch, alles unter Verweis auf die physikalische Natur zu erklären.“ (Dreyfus 2015, 65)

Descartes als ein negatives Beispiel an, um zu zeigen, dass die Welt keine bloße *res extensa*⁷³ ist, die lediglich ein Resultat der Abstraktion der vergangenen Metaphysik über die Welt ist.

Demgegenüber beschreibt Heidegger die Welt als ein Netz, das aus vielen Knoten und Fäden aufgebaut ist.⁷⁴ Die Knoten lassen sich als die Seienden und die Fäden als die Verweisungen des Zuhandenen auf die anderen betrachten, das nicht mehr unbedingt Zeug sein muss, sondern auch Naturdinge und Seiende im allgemeinen sein kann. Die Fäden mit zwei Knoten im Netz zeigen sich, wie eine Strecke, auch als die Distanz zwischen denselben. Die Knoten als Punkte und die Fäden als die Strecken machen einen neuen Raum aus, der freilich nicht physikalisch ist.

Alle Naturdinge und alles Zeug bekommen ihr Sein erst in der Welt als der Verweisungsganzheit, sie können damit *Seiende* werden und sich „als solche“ erhalten. Die Menschen als menschliche Seiende, nämlich als Verwender und Erzeuger des Zeuges, befinden sich selbst auch immer schon in der Welt als der Verweisungsganzheit und sind deshalb „In-der-Welt-sein“.⁷⁵ In diesem Sinne sind die Menschen Dasein. Das heißt nicht, dass die Welt schon da war, bevor das menschliche Seiende in der Welt erschien, sondern dass das Dasein immer in der Welt steht, soweit es Zeug benutzt bzw. mit den Seienden besorgend umgeht. Durch das besorgende Umgehen versteht das Dasein einerseits die Seienden innerhalb der Welt und ist andererseits die Räumlichkeit der Welt konstituierend,

⁷³ SZ, 89ff. Das Ausdehnende.

⁷⁴ Luckner hat diesen Charakter der Weltstruktur Heideggers genau begriffen, obwohl er diese Struktur nicht in seiner Auseinandersetzung mit SZ, sondern mit dem Vortrag Heideggers „Das Ding“, darstellt. „Das substanzialistisch verkürzte neuzeitliche Denken verhindere, so Heidegger, dass ein jegliches Ding als das wahrgenommen wird, was es lebensweltlich bedeutet: nicht nur ein Mittel zu einem bestimmten Zweck, nicht nur ein Hergestelltes, noch auch nur ein bloßer Gegenstand der Betrachtung, sondern Knotenpunkt der vielfältigsten Bezüge.“ (Luckner 2008, 114)

⁷⁵ Sheehan nennt dieses In-der-Welt-sein „meaning granting“. „It is the network that semantically relates things to us and us to things, thereby granting them their meaning. As regards the second point: the preposition ‘in’ and its ‘in-ness’ do not refer merely to being ontically ‘within’ the spatiotemporal universe. Rather, the later Heidegger defines in-ness as *Inständigkeit*, structurally standing into (being engaged with) the meaning-process.“ Sheehan 2013, 388. Vgl. auch ders 2011, 53.

in welcher es immer schon ist. Ein solches Umgehen des Daseins nennt Heidegger die Faktizität.

Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines »innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet. (SZ, 56)

In diesem Satz hat Heidegger bereits die eine Seinsweise des Daseins als des In-der-Welt-seins enthüllt, in der es noch nicht von den innerweltlichen Seienden als Zuhandenen, und damit auch nicht von seinem besorgenden Umgang mit ihnen losgelöst ist. Insofern bezeichnet er das Dasein als ein „innerweltliches Seiendes“. Dies ist aber die ursprüngliche bzw. faktische Situation und Charakteristik des Daseins.⁷⁶

Dieses Problem legen wir hier beiseite und fahren damit in 1.3.2 und 1.4.1 fort. Jetzt betrachten wir nur, wie die Welträumlichkeit aussieht.

Der neue Raum ist nicht, wie bei Descartes, eine Substanz, in welcher die Form und die Bewegung des Seienden möglich ist, sondern er setzt umgekehrt die Knoten und die Fäden voraus, nämlich die zuhandenen Seienden und die Verweisungen zwischen ihnen. Die Verweisungen kommen eigentlich, wie erinnert, aus dem „Worum-willen“ des Besorgens des alltäglichen Menschen. So verbindet der Mensch die zuhandenen Seienden in der Welt durch die Verweisung.

Das Dasein aber ist »in« der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden. (SZ, 105)

Das Verbinden oder die Verweisung bringt zwei Charakteristiken der Räumlichkeit der Welt bei Heidegger hervor. Es ist einerseits das Weben des

⁷⁶ Richardson nennt dies die Vergessenheit des Daseins selbst: „If, however, There-being is so absorbed in the ontic as to be oblivious to the ontological (Being), it has forgotten the very prerogative that constitutes its uniqueness; it has ‘fallen from,’ ‘taken flight from’ its authentic self, it is lost in inauthenticity (*Uneigentlichkeit*). Such is the condition of There-being ‘first of all and for the most part’ in the intercourse of every day.“ (Richardson 2003, 70) Vgl. auch ebd., 48. „There-being’s unique prerogative lies lost in forgotten-ness. This is its every-day condition. Let it be called ‘every-day-ness’ (*Alltäglichkeit*).“

Weltnetzes und lässt die Zuhandenen auf eine spezielle Weise nahe zueinander stehen, dies nennt Heidegger „Ent-fernen“; andererseits braucht dieses Ent-fernen noch eine Ausrichtung.

Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung. (SZ, 105)

Die Entferntheit bezeichnet die Beziehung zwischen den sich innerweltlich begegnenden Seienden in Hinsicht auf die besorgende Umsicht des Menschen. Das Haus ist in der Nähe von Holz und Ziegel, denn das Erste, was wir brauchen, benutzen und „sehen“, um ein Haus zu bauen und zu bewohnen, sind nicht Papier und Mehl, sondern Holz und Ziegel. Das Haus steht in einer engeren Umwelt oder Umgebung von Holz und Ziegel als in der von Papier oder Mehl. Freilich steht Papier auch in einer Umwelt mit Holz (als Pulpe in der Papierfabrik) oder auch mit Haus, in welchem sich Bücher befinden. Aber normalerweise steht Papier in einer engeren Umwelt von Schreibstift, Drucker und Schreibtisch usw. als in der von Haus oder Holz.

Es kann aber auch sein, dass ein bestimmtes Ding oder Seiendes in gleich enger Entferntheit mit zwei anderen Sachen steht, die jeweils zwei verschiedenen kleinen Umwelten (oder Gegenden) gehören. Denken wir noch einmal an Holz. Holz kann durch Rohbearbeitung als Brett oder als Zellstoff angeboten werden, das Erstere wiederum zu Tischen und das Letztere zu Kartons oder Büchern gemacht, die vor uns gelegt werden können. Sehen wir einen Karton auf einem Tisch stehen, in welchem ein Buch liegt, dann steht das Holz in drei gleichen Entferntheiten zu ihnen. Aber Tisch, Karton und Buch sind auf jeden Fall verschiedene Sachen. Diese Verschiedenheit wird durch den anderen Charakter der ursprünglichen Räumlichkeit, also der Ausrichtung, verursacht. Die Ausrichtung des Weltraumes bei Heidegger hat ihre Quelle, wie die Ent-fernung, auch im besorgenden Umgang mit dem Seienden in der Welt. Die Ausrichtung bezeichnet, dass der Mensch die Stelle eines Seienden in der Welt immer durch

seine Beziehung auf die anderen hinsichtlich des besorgenden Umgangs bestimmt und feststellt.

Das Dasein hat als ent-fernendes In-Sein zugleich den Charakter der *Ausrichtung*. Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden. Das umsichtige Besorgen ist ausrichtendes Ent-fernen. (SZ, 108)

Aber was Heidegger uns hier mit der Ent-fernung und Ausrichtung zeigen will, ist nicht ein so konkreter Inhalt, sondern nur die abstrakte Form der Welt als der Verweisungsganzheit, nämlich die ursprüngliche Räumlichkeit der Welt. Wenn wir seine Analyse des Zeuges oder der Umwelt nur oder zu sehr in Bezug auf den Inhalt darin beachten, geraten wir bei der Interpretation in den Pragmatismus oder in die Teleologie.

Diese Ent-fernung und Ausrichtung gelten aber nicht bei diesem oder jenem Menschen, sondern sie bezeichnen die Grundweise, auf welche sich die Menschen, anders als die übrigen innerweltlichen Seienden, in der Welt verhalten.

Man ist geneigt, aus einer vorgängigen Orientierung an der »Natur« und den »objektiv« gemessenen Abständen der Dinge solche Entfernungsauslegung und Schätzung für »subjektiv« auszugeben. Das ist jedoch eine »Subjektivität«, die vielleicht das Realste der »Realität« der Welt entdeckt, die mit »subjektiver« Willkür und subjektivistischen »Auffassungen« eines »an sich« anders Seienden nichts zu tun hat. *Das umsichtige Ent-fernen der Alltäglichkeit des Daseins entdeckt das An-sich-sein der »wahren Welt«, des Seienden, bei dem Dasein als existierendes je schon ist.*

Die primäre und gar ausschließliche Orientierung an Ent-ferntheiten als gemessenen Abständen verdeckt die ursprüngliche Räumlichkeit des In-Seins. (SZ, 106)

Und:

So wie seine Ent-fernungen nimmt das Dasein auch diese Richtungen ständig mit.
(SZ, 108)

Die Ent-fernung und Ausrichtung, die in der Tat auf dem besorgenden Umgang des Daseins mit den innerweltlichen zuhandenen Seienden beruhen, bilden nicht nur die beiden grundlegenden Charakteristiken der Welt oder die ursprüngliche Welträumlichkeit, sondern auch die „»Subjektivität«“ des Daseins, mit der es die Stelle, mit anderen Worten, das Sein des zuhandenen Seienden in der Welt sehen kann.

Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte Raumbewandtnis. Auf deren Grunde wird das Zuhandene nach Form und Richtung vorfindlich und bestimmbar. (SZ, 111)

Diese ursprüngliche Räumlichkeit der Welt ist immer schon da. Die zuhandenen Seienden lassen sich sehen, indem sie uns in unserem besorgenden Umgang mit ihnen begegnen. In diesem Umgang bekommen wir eine Sicht, die Heidegger die besorgende Umsicht nennt. Mit ihr sehen wir, auf welcher Stelle die zuhandenen Seienden liegen und wie sie voneinander entfernt und gerichtet sind. Um etwas zu verpacken, sehen wir das Holz in die Richtung nach Karton, und um in einem Haus zu wohnen, sehen wir das Holz in Richtung nach Baustoff. Wir sehen die Stelle des Zuhandenen durch ihr „Um-zu“. Heidegger nennt daher die Räumlichkeit auch „Durchsichtigkeit“.

Je nach der möglichen Durchsichtigkeit der besorgenden Umsicht ist mit dem faktischen Sein des Daseins das innerweltlich Zuhandene entfernt und ausgerichtet. (SZ, 111)

Dieses Sehen oder Umsehen, d. h. uns das Zuhandene in unserem Umgang mit ihnen begegnen zu lassen, ist nach Heidegger konstitutiv für den Menschen als das Dasein oder als das „In-der-Welt-sein“. Das Zuhandene oder die Seienden innerhalb der Welt im Umgang mit denselben zu sehen und ihnen dadurch eine Stelle in der Welt zu geben, ist die grundlegende Weise, auf welche sich der Mensch zu Seienden und zur Welt verhält.

Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein »Raum-geben«. Dieses »Raum-geben«, das wir auch *Einräumen* nennen, ist das Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit. (SZ, 111)

Das heißt, die besorgende Umsicht des Daseins macht zum einen die Räumlichkeit der Welt erst möglich, und ist zum anderen grundlegend für das Wesen des Daseins.⁷⁷ Wir gehen mit dem Ding und dem Zeug in der Welt um, und geben ihnen daher ihre jeweiligen Stellen in unserer Welt, nämlich das Sein derselben als der Seiende. Dies ist die „Grundverfassung des In-der-Welt-seins“ (SZ, 113), nämlich des Daseins als des besorgenden Menschen. Umgekehrt bilden die Stellen, die Entfernthheiten und Richtungen zwischen den zuhandenen Seienden auch die ursprüngliche Räumlichkeit der Welt, sogar die Welt selbst.

Jetzt können wir die Beziehungen zwischen der Welt, dem innerweltlich Zuhandenen und dem Dasein als dem „In-der-Welt-sein“ kurz zusammenfassen. Heidegger beginnt seine Erklärung der Welt mit der Analyse der Struktur des Zeuges, nämlich der „Um-zu“-Struktur. Diese Struktur offenbart die Art und Weise, wie wir als die besorgenden Menschen mit dem innerweltlichen Seienden, mit dem Zuhandenen, umgehen. Der besorgende Mensch hat aber immer eine Umsicht bei diesem Umgang mit den Seienden. Mit dieser Umsicht sieht der Mensch die Entfernthheiten und die Richtungen der Seienden zueinander. Diese beiden Charakteristiken bilden die abstrakte Form, nämlich die Räumlichkeit der Welt, und bestimmen zugleich die Stellen der Seienden in der Welt.

Das kann auch so umformuliert werden, dass der Mensch in seinem besorgenden Umgang mit den Seienden in der Welt immer eines davon auf die anderen verweist, und dadurch Verweisungen zwischen ihnen bekommt. Mit diesen Verweisungen konstituiert der Mensch die Welt als eine Verweisungsganzheit oder als ein Weltnetz. Die Verweisungen darin sind aber

⁷⁷ Zum Thema „Einräumen“ siehe auch Heideggers Darlegung in UKW. Siehe GA 7, 34. Dies soll in Abschnitt 2.2 noch einmal erörtert werden.

mit Entferntheit und Ausrichtung behaftet, wodurch die Stellen der Seienden in der Welt bestimmt sind.

Der Kern der Zeug-Analyse Heideggers liegt darin, dass sie die allgemeine Weise enthüllt hat, auf welche sich der Mensch als das Dasein der Welt und den Seienden darin verhält. Die ontologische Beziehung zwischen dem Menschen als dem Dasein und der Welt als der Verweisungsganzheit hat Heidegger, wie wir gesehen haben, mit dem Wort „Raum-geben“ oder „Einräumen“ und dem Wort „Räumlichkeit“ bezeichnet.

Dessen sind wir uns aber als besorgende Menschen oder das besorgende Dasein noch nicht bewusst.

Aber weder steht die je vorgängig entdeckte Gegend, noch überhaupt die jeweilige Räumlichkeit ausdrücklich im Blick. Sie ist an sich in der Unauffälligkeit des Zuhandenen, in dessen Besorgen die Umsicht aufgeht, für diese zugegen. Mit dem In-der-Welt-sein ist der Raum zunächst in dieser Räumlichkeit entdeckt. Auf dem Boden der so entdeckten Räumlichkeit wird der Raum selbst für das Erkennen zugänglich. (SZ, 111)

Sowohl ich als ein Dasein als auch die anderen Menschen, die wie ich im alltäglichen Leben mit den Seienden innerhalb der Welt umgehen, sind sich der Verweisungsstruktur oder dieser Räumlichkeit der Welt noch nicht bewusst. „Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen.“ (SZ, 113) Und ein solches Dasein, das von seinem alltäglichen Umgang benommen ist, nennt Heidegger „das Man“.

Es ist nicht nur dieses oder jenes Dasein, das sein eigenes Weltnetz webt, sondern jedes Dasein webt ein und dasselbe Weltnetz mit den Anderen, die ebenfalls Dasein sind. Das Weltnetz zusammen mit den Anderen zu weben und ihnen dabei zu begegnen, ist das Mitsein des Daseins.⁷⁸ Wenn ein Dasein die zuhandenen Seienden verbindet und sein Weltnetz webt, und dadurch den Anderen hinter ihnen begegnet, begegnen die Anderen ebenfalls auf die gleiche

⁷⁸ Vgl. Dreyfus 1991, 90.

Weise dem ersten Dasein. Die Anderen sind in diesem Sinne weder vorhanden noch zuhanden, sondern wie das erste Dasein auch ein Dasein (SZ, 118). Das Weltnetz gehört nicht diesem oder jenem, sondern zu jedem Dasein. So ist jedes Dasein in dem Weltnetz das Andere.

Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*. (Ebd.)

Das Dasein verhält sich zu diesem Anderen, nämlich dem *Mitdasein*, nicht wie zu einem *Zuhandenen*. Das *Zuhandene* ist der Gegenstand der Arbeit oder des Besorgens des Daseins. Das Andere ist aber das *Wofür* der Arbeit oder des Besorgens des Daseins.

Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus seiner Welt, und das *Mitdasein* der Anderen begegnet vielfach aus dem innerweltlich *Zuhandenen* her. Aber auch wenn die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden, begegnen sie nicht als vorhandene *Persondinge*, sondern wir treffen sie »bei der Arbeit«, das heißt primär in ihrem *In-der-Welt-sein*. (SZ, 120)

„Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*.“ (SZ, 121) Das *Besorgte* und die *Fürsorge* sind beide Grundweisen des *Webens* des Weltnetzes.

Jedes Dasein besorgt das *Zuhandene* und sorgt für die Anderen, und es selbst ist umgekehrt auch das, wofür die Anderen sorgen, deswegen ist jedes Dasein das Andere, das ins *Besorgen* und in die *Fürsorge* für die Anderen einfach verschwindet. Das so verschwindende Dasein nennt Heidegger „das Man“⁷⁹. „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.“ (SZ, 128) Obwohl wir im alltäglichen Leben „das Man“ nicht finden können, drückt es doch die Grundweise aus, wie sich das Dasein zu dem *Zuhandenen* und den Anderen verhält, von denen es selbst auch eines ist. Das ist auch die Grundweise, wie das Dasein das *Zuhandene* und

⁷⁹ SZ, 126. „»Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen *Miteinandersein* zunächst und zumeist »da sind«. Das *Wer* ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das *Neutrum*, *das Man*.“

die Anderen in sein Weltnetz oder in die Umwelt „einwebt“. So nennt Heidegger das Man „ein Existenzial“ und „ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins“ (SZ, 128). Dies ist die Beziehung zwischen der Welt als Verweisungsganzheit und dem Zuhandenen als Seienden in ihr.⁸⁰

1.3.2 Inhalt der Welt als Verweisungsganzheit und das alltägliche Dasein

Mit der bisherigen Analyse hat Heidegger in der Tat nur die allgemeine Struktur oder Form der Welt skizziert. Was der Inhalt der Welt als Verweisungsganzheit ist, und wie die Verweisungen und die in der Welt verwiesenen Dinge ihren konkreten Sinn erlangen, ist noch nicht erklärt. Wie erläutert, zeigen die Analyse der Struktur des Zeuges oder der Umwelt und die ursprüngliche Räumlichkeit der Welt das Sein der innerweltlichen Seienden nur in Bezug auf ihre Form.

Das Dasein webt weder das Seiende beliebig in das Weltnetz ein noch verbindet es willkürlich ein Zuhandenes mit einem anderen, sondern es lässt das Seiende immer durch seine Stimmung⁸¹ in dem Weltnetz offenbart werden.⁸² Dies scheint merkwürdig und ungewöhnlich zu sein, denn Stimmungen gelten nach gängiger Meinung eher als etwas Subjektives, Individuelles und Privates und sind daher irgendwie etwas Willkürliches. Eine solche Kritik verfehlt jedoch total ihr Ziel. Denn Heidegger will in SZ gar nicht von diesem oder jenem Dasein sprechen, sondern nur von dem „Dasein überhaupt“ (SZ, 142) oder im Allgemeinen. Als Mensch ist das Dasein nicht nur immer in einer Welt, sondern es befindet sich auch immer in seiner Stimmung und seinem Gestimmtsein. „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das* Seiende

⁸⁰ Das In-sein oder das „da“ des Daseins in der Welt ist ein anderes Thema, das in der folgenden Auseinandersetzung behandelt wird.

⁸¹ Die Befindlichkeit und die Stimmung haben denselben Inhalt, aber die Befindlichkeit beschreibt die Lage, dass sich das Dasein in der Weltbildung immer schon in seiner Stimmung befindet.

⁸² Vgl. Sheehan 2005, 201. „In another image, the world is *aletheia* – intransitively, the selfunfolding of world itself; and transitively, the unfolding of things (to *aletheuein*) by bringing them into meaning.“

erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat.“ (SZ, 134) Vielmehr wird die ganze Welt von dem Befinden in Stimmung beeinflusst. „*Die Stimmung hat je schon das In-der-Weltsein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf (...) allererst möglich.*“ (SZ, 137) Das Gesundheitssystem erschließt sich zum Beispiel in unserer Freude über die Genesung und in der Furcht vor Krankheit und Tod von uns selbst oder von unseren Familien usw. (Mitseienden). Wenn man fragt: Warum fürchtet sich das Dasein, oder warum soll es sich fürchten? Kann man einfach erwidern: Weil es sich fürchten kann.⁸³

Etwas kann dem Dasein oder dem Menschen als etwas Furchtbares oder Freundliches erscheinen, nicht weil es an sich furchtbar oder freundlich ist, sondern weil das Dasein sich davor fürchtet oder sich darüber freut. Wir fürchten uns oder ekeln uns z. B. vor der Schabe und nennen sie einen Schädling, gegen den wir Insektizide erfinden. Die Schabe, wie auch andere Schädlinge, hat an sich in der Tat nichts, wovor wir uns zu fürchten oder zu ekeln haben. Aber weil sie *unsere* Gesundheit oder *unser* Alltagsleben bedroht und schädlich sein kann, fürchten *wir uns* vor ihr. Nur weil sich das Dasein vor ihr fürchtet und ekelt, offenbart sie sich als ein Furchtbares und Ekliges, als ein Schädling als solcher in der Umwelt oder im Weltnetz des Daseins, zusammen mit dem Insektizid. Dass die Insektizide selbst etwas Furchtbares sind, ist eine andere Sache. Die Schabe kann freilich nur als ein nicht furchtbares Insekt gelten, weil einige Dasein sich vor ihr gar nicht fürchten könnten und sie nur für ein normales Lebewesen halten

⁸³ Für Heidegger erschließt sich das Dasein ursprünglich immer in seinen Stimmungen. Auch die Ungestimmtheit ist keineswegs bloß nichts. „Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird.“ (SZ, 134) Das Furchtbare ist nicht furchtbar, weil es an sich etwas Furchtbares ist, sondern weil das Dasein es fürchtend entdeckt. „Aber auch das Fürchten konstatiert nicht erst das Herannahende, sondern entdeckt es zuvor in seiner Furchtbarkeit. Und fürchtend kann dann die Furcht sich, ausdrücklich hinsehend, das Furchtbare »klar machen«. Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten [...] hat die Welt schon darauf hin erschlossen, daß aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann.“ (SZ, 141)

würden. Die Schabe ist nicht bloß eine Schabe, sondern sie gilt in unserem Verständnis immer *als*⁸⁴ das Furchtbare oder das nicht Furchtbare, als ein Schädling oder etwas Ekeleregendes, und so wird sie in das Weltnetz eingewoben. Es ist die Stimmung, was das innerweltliche Seiende „betroffen“ macht und „angegangen“ sein lässt. (SZ, 137)

So wie wir die physikalische Welt mittels des Lichtes oder der Augen sehen, „sieht“ und „versteht“ das Dasein das Seiende in der Welt als Verweisungsganzheit mittels der besorgenden und von der Stimmung gestimmten Umsicht.⁸⁵ „Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen.“ (SZ, 146) „Sicht“ heißt, das Seiende in der Verweisungsganzheit zu finden, ihm zu „begegnen“ und es zu „sehen“.⁸⁶ Nun ist die Welt als Verweisungsganzheit durch die Stimmung eingefärbt.⁸⁷

Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. (SZ, 141)

Die Verweisungen bestehen also nicht aus einem von dem Dasein beliebig ausgeführten Verbinden zwischen den zuhandenen Seienden, sondern aus der Sicht des Daseins, die durch die Stimmung bestimmt wird. In dieser Sicht wird nicht nur das Zuhandene gesehen, sondern das Dasein offenbart sich zugleich als das Seinkönnen.

Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die

⁸⁴ Heidegger hat diesem „als“ eine sehr wichtige Rolle gegeben, vgl. SZ, 149 und GA 29/30. Das „als“ und die nächsten Abschnitte §§ 32-34 von SZ befassen sich hauptsächlich mit dem Verhältnis von Sein und Sprache. Hier lassen wir diese Abschnitte vorläufig beiseite.

⁸⁵ Nach Wrathall hat das Verstehen (understanding) einen Vorrang vor dem Erkennen, und dies „is meant to deprive cognition of its traditional role in defining human nature“ (Wrathall 2013, 179-180).

⁸⁶ SZ, 147. Vgl. auch Blattner 2006 und Wrathall 2013.

⁸⁷ Wir werden eine solche Welt in der folgenden Auseinandersetzung, nämlich in UKW, noch einmal sehen.

charakterisierten Weisen des Besorgens der »Welt«, der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, Unwillen seiner. (SZ, 143)

Was das Dasein sein kann, ist, ontologisch und existenzial gesagt, nichts als das, dass es in seinem Besorgen und seiner Fürsorge die Welt, das Seiende und sein Selbst erschließt, offenbart und versteht. Dieses Seinkönnen bezeichnet die Seinsart des Menschen, der in der Welt lebt oder faktisch existiert.

Das Dasein, wie die Anderen (Daseienden) inmitten der anderen Dinge oder Seienden, versteht oder sieht in den Verweisungen oder in den Fäden des Weltnetzes nicht nur die Zuhandenen, sondern es sieht darin auch sich selbst. In oder mit seiner Stimmung sieht und versteht das Dasein die Zuhandenen, die Anderen, die auch Dasein sind, und sich selbst in dem Weltnetz (vgl. SZ, 146).

Bisher haben wir zwei Grundcharaktere des Daseins besprochen: 1) Das Dasein verhält sich zu allen Dingen, allem Zeug als Seienden in der Verweisungsganzheit, auch zu den anderen Menschen als Verwendern oder Erzeugern von Zeug; und 2) ein solches Verhalten zur besorgten Welt ist immer von der Stimmung des Menschen beeinflusst. In einem solchen von der Stimmung beeinflussten Verhalten hat das Dasein zugleich ein „Wissen“ oder „Verstehen“ über die ihm begegnenden Seienden. Oder umgekehrt, die zuhandenen Seienden in der Welt sind nur durch das Verstehen des Daseins möglich.

Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf *seine* Möglichkeiten. Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner *Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit*. (SZ, 144)

In der Furcht und dem Ekel vor der Schabe versteht man nicht nur sie als Schädling, sondern versteht auch Toxin als etwas Dienliches, das unsere Furcht und unseren Ekel beseitigen kann. In der Besorgnis um Kleidung, Nahrung und Wohnung werden Baumwolle, Feld, Ackergerät und Holz als Zuhandene

verstanden, nämlich in die Welt als Verweisungsganzheit hineingezogen. Auch in unserer Freude über die Genesung und in der Furcht vor Krankheit und Tod von uns selbst oder von unseren Familien usw. (Mitseienden) wird das Gesundheitssystem erst als etwas Zuhandenes begriffen.

Jedes zuhandene Seiende und jede Verweisung auf die Seienden gründet sich auf das „Worum-willen“ des Daseins, das nun aber mit der Stimmung verbunden ist. Das Dasein weiß immer, was zu tun oder mit welchem Ding oder Seienden in der Welt umzugehen ist, um zu existieren oder um die negative Stimmung zu beseitigen und die positive zu gewinnen oder zu behalten. Die Welt als Verweisungsganzheit lässt sich nur durch das Verstehen des Daseins einrichten und erschließen. Verstehen heißt, dass das Dasein aufgrund seiner Stimmung von sich aus weiß, was zu tun ist, um zu existieren.

Für Heidegger besteht die Welt als Verweisungsganzheit aus zuhandenen Seienden und Verweisungen zwischen ihnen, die nun aber durch die Stimmung des Daseins bestimmt sind. Das Dasein verweist ein Ding oder Zuhandenes auf ein anderes, indem es weiß, was sie und die Verweisungen zwischen ihnen für seine Welt oder für seine Existenz in der Welt bedeuten.⁸⁸ Das Dasein verweist sich, um seine Welt als Verweisungsganzheit zu konstituieren und zu entfalten, in welcher es existieren kann. Das Verweisen ist die Weise, auf welche das Dasein „In-der-Welt-sein“ kann.

Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Sein-können-in-der-Welt. (SZ, 144)

In diesem Sinn sind das Verstehen von Welt, das Erschließen derselben und das Entwerfen des Daseins ein und dieselbe Sache. Das Dasein erschließt und entfaltet seine Welt und richtet sie in seinem Wissen oder seinem Verstehen, in seinem

⁸⁸ SZ, 132-133: „Nur einem existenzial so gelichteten Seien-den wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen.“

„Worumwillen“ ein. Dieses Erschließen, diese Entfaltung und Einrichtung der Welt nennt Heidegger auch das Entwerfen des Daseins.

Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den *Entwurf* nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worum willen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. (SZ, 145)

Und in diesem Verstehen von Welt als Erschließen und als Entwerfen ist nicht nur die Welt als Verweisungsganzheit verstanden, sondern auch die Existenzweise des Daseins, d. h. das „In-Sein“ des „In-der-Welt-seins“ auch „mitverstanden“.

Das Verstehen *kann* sich primär in die Erschlossenheit der Welt legen, das heißt das Dasein kann sich zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen. Oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, das heißt das Dasein existiert als es selbst. (SZ, 146)

Ontologisch heißt Existenz, die Welt als die Verweisungsganzheit von Zuhandenen in dem besorgenden Umgang mit ihnen zu konstituieren, zu erschließen und einzurichten, und darin zu „wohnen“. Dies ist auch die Weise, in welcher das Dasein die Welt versteht und sieht. Um zu existieren, gehen wir mit den Dingen und Zuhandenen um, und in einem solchen Umgang mit ihnen sehen wir, was sie sind. Die ontologische Sicht des Daseins begründet sich auf seiner Existenz in der Welt, auf seinen besorgenden Umgang.

Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen. Die mit der Erschlossenheit des Da existenzial seiende Sicht *ist* das Dasein gleichursprünglich nach den gekennzeichneten Grund-weisen seines Seins als Umsicht des Besorgens, Rücksicht der Fürsorge, als Sicht auf das Sein als solches, um willen dessen das Dasein je ist, wie es ist. Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*. (SZ, 146)

In dieser Sicht werden die Dinge und Zuhandenen als das erfasst, was sie sind, und diese Erfassung wird in unserer Auslegung derselben festgestellt.

Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*. (SZ, 149)

Etwas als Etwas, kann uns nur in der besorgenden Sicht des Daseins zugänglich sein, d. h. es kann von uns verstanden, gesehen und ausgelegt werden, indem es in unsere existenzielle Welt hineingezogen wird, aber umgekehrt ist diese Welt von uns im Umgang mit demselben Etwas und den anderen dergleichen gebildet. Diesen Prozess nennt Heidegger auch den „Zirkel“ (SZ, 152) der Auslegung. Bevor wir ein Seiendes als das begreifen, als was es sich in unserer Welt als der Verweisungsganzheit zeigt, haben wir sie schon mit den Verweisungen zwischen demselben und den anderen dergleichen Seienden gebildet. Diesen Kreislauf werden wir im nächsten Abschnitt ausführlicher entfalten und in der Beziehung zwischen Welt und Erde in UKW (in Abschnitt 2.2 der vorliegenden Arbeit) noch einmal sehen.

Hier behandeln wir zunächst dieses „als“. Die „Als-Struktur“ Heideggers beruht zum einen auf der ursprünglichen Räumlichkeit als Form und zum anderen auf den Stimmungen (Befindlichkeiten) des Daseins als der Herkunft des Inhaltes der Welt, die sich als eine Verweisungsganzheit zeigt. Ohne diese beiden Charaktere der Weltlichkeit kann man nicht von dem „Verstehen“ oder der „Auslegung“ bei Heidegger oder von seiner Hermeneutik reden.⁸⁹ Nur durch einen direkten Vergleich mit der gewöhnlichen Aussage- oder Urteil-Theorie oder der Prädikatenlogik und eine kurze Erläuterung der Zeug-Analyse, wie Andreas Graeser (1993) das tut, kann man die „Als-Struktur“ und die Begriffe wie „Verstehen“ und „Auslegung“ oder „Aussage“ und „Sprache“ bei Heidegger kaum genau treffen. Auch die Interpreten, die immer nur bei dem Zeug oder bei der Handlung mit ihm stehenbleiben,⁹⁰ können die „Als-Struktur“ Heideggers selten klarmachen. Heideggers Denken ist hier schon von der Zeug-Analyse – nachdem er die Konstituierung der Welträumlichkeit dargestellt hat – zur

⁸⁹ Vgl. GA 21, 143ff.

⁹⁰ Vgl. Martel 2008, 184ff.,

Beziehung zwischen Seienden und Welt als Verweisungsganzheit aufgestiegen, die sich immer in den Befindlichkeiten und im Besorgen des Daseins erschließt und ihren Inhalt bekommt.

Dahlstrom hat das Verhältnis von „Als-Struktur“ oder „hermeneutischem Verstehen“ (the hermeneutic understanding)⁹¹ und „Aussage“ erfasst. In Abschnitt 3.1 seiner Monografie *Heideggers Concept of Truth* hat er die Welt der Bedeutungen („world of meaning“) oder die Bezüge des Verweisens als den Grund der „Als-Struktur“ gezeigt.⁹² Außerdem weist er auch darauf hin, dass Heidegger sich durch seine „Als-Struktur“ von dem praktischen Verstehen und den theoretischen Behauptungen abgrenzen will. „Heidegger attempts to address this crucial dimension with his account of an existential-hermeneutic ‘as’-structure (*noein*), the ontological counterpart to an existential-hermeneutic ‘as’-structure (*dianoein*) of practical understanding and, more derivatively, the apophantic ‘as’-structure (*apophansis*) of theoretical assertions.“ (Dahlstrom 2001, 91 Note 51)

Was den pragmatischen Interpretationen der „Als-Struktur“ fehlt, sind die Welt als eine Verweisungs- oder Bewandnisganzheit und die Befindlichkeiten bzw. Stimmungen des Daseins.⁹³ Das Sein des innerweltlichen Seienden, oder auch des Daseins, liegt nicht im menschlichen Hantieren mit dem Zeug oder im menschlichen Gebrauchen des Zeuges, sondern in seinem besorgenden Verweisen, welches für die Welt als Verweisungs- oder Bewandnisganzheit konstituierend ist.⁹⁴ Das Dasein ist Dasein oder das Dasein ist da, weil es die Welt konstituiert.

⁹¹ Dahlstrom 2001, 180ff.

⁹² Dahlstrom 2001, 188: „A ‘world of meaning’ obtains on the basis of this context directed at so the purpose (‘What for?’) or destination (‘Where to?’). More precisely: the world is the ‘meaningfulness’ that is constituted by a ‘referential context’ (SZ 87f., 364).“

⁹³ Haugeland hat diese beiden Grundmomente des „Verstehens“ bei Heidegger getroffen (vgl. Haugeland 1992).

⁹⁴ Sheehan 2011, 44: „So it is quite incorrect to say that, given its strong focus on everyday practical activity, Heidegger’s early phenomenology operates within the ‘natural attitude’ that Husserl’s epoché brackets out. Rather, everything that Heidegger has to say about tool-use in *Being and Time* is said exclusively within a phenomenological reduction to the hidden hermeneutical structure of our sense-making relation to things.“

In diesem Sinne ist das Dasein das „In-der-Welt-sein“. Diese Konstituierung ist nicht nur die der Welt, sondern auch die des Daseins selbst. Oder wie Haugeland betont, dass das „Erschließen“ (Disclose) sowohl das des Daseins als auch das der Welt ist. (Haugeland 1992, 27 u. 35) Das Dasein und die Welt sind nicht zwei Sachen, sondern die zwei Seiten ein und derselben Sache.⁹⁵

Wir haben nun in Wahrheit mindestens zwei Arten von „In-der-Welt-sein“ vor Augen. Das In-der-Welt-sein besagt einerseits, dass das Dasein immer mit den innerweltlichen Seienden umgeht (dies nennt Heidegger die „Faktizität“ des Menschen als des Daseins) (vgl. SZ, 56), und andererseits, dass das Dasein tatsächlich die Welt selbst ist, da es sie immer von sich selbst heraus konstituiert.⁹⁶

Wir können schon bemerkt haben, dass die bisherigen Analysen der Welt und des Daseins immer in der Sicht des besorgenden Daseins versunken sind. Heidegger hat uns mit der Untersuchung der Struktur des Zeugens und der Umwelt, nämlich der Struktur des „Um-zu“, gezeigt, dass und wie das Dasein mit den Verweisungen zwischen den innerweltlichen Zuhandenen die Welt als die Verweisungsganzheit aufbaut, und dass und wie das Dasein mit zwei Charakteristiken der Verweisung, d. h. „Entferntheit“ und „Ausrichtung“, diese Welt einräumt und ihr eine ursprüngliche Räumlichkeit gibt, die vielmehr die reine Form der Welt ausmacht. Durch die Erklärungen der Befindlichkeit, des Verstehens und der Auslegung des Daseins zeigt uns Heidegger, wie die zuhandenen Seienden und die Verweisungen zwischen ihnen ihren konkreten Inhalt im besorgenden Umgang des Daseins erhalten.

⁹⁵ Vgl. GA 24, 422. „Selbst und Welt gehören in dem einen Seienden, dem Dasein, zusammen. Selbst und Welt sind nicht zwei Seiende, wie Subjekt und Objekt, auch nicht wie Ich und Du, sondern Selbst und Welt sind in der Einheit der Struktur des In-der-Welt-seins die Grundstimmung des Daseins selbst.“

⁹⁶ GA 21, 143. „Gebrauch ist nur ein naheliegender Modus des Grundsinnens als des Seins zur Welt, des Besorgens. Dasein ist an ihm selbst von Hause aus welt-offen, offen für die Welt, die ihrerseits aufgeschlossen ist.“

Allein, alle diese Beschreibungen beruhen auf dem Umgang des Daseins mit dem Zuhandenen oder Seienden innerhalb der Welt. Das Dasein verweist ein Seiendes auf ein anderes und bekommt dadurch Verweisungen, mit denen es seine Welt aufstellt. In diesem Vorgang hat es aber in der Tat nie zurückgeblickt, wie es sich mit der Welt als der Verweisungsganzheit verhält. Heidegger hat, wie wir gesehen haben, mehr als einmal erwähnt, wie das Dasein von der besorgten Welt und dem Zuhandenen darin „benommen“ ist.

Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. (SZ, 61)

In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein. (SZ, 76)

Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen. (SZ, 113)

Und die Umsicht des Daseins in seinem alltäglichen Umgang mit den Zuhandenen bleibt bei ihm selbst immer „unthematisch“ (vgl. SZ, 74-76). Dies wird auch durch die Struktur des Mitseins oder von dem „Man“ verstärkt.

Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. (SZ, 127)

In unserem alltäglichen Umgang gehen wir als Dasein (oder als das „In-der-Welt-sein) in der Verweisung und in der Welt als die Verweisungsganzheit auf oder lösen uns in ihr auf, damit uns das Zuhandene begegnen kann (vgl. SZ, 75). Mit anderen Worten verlieren wir uns selbst an das Zuhandene. Und diese Welt ist auch von den anderen Daseienden oder dem Mitdasein zusammen konstituiert. „Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst.“ (SZ, 125, vgl. SZ, 167) D. h. die Beziehung zwischen mir selbst als dem Dasein oder dem „In-Sein“ des „In-der-Welt-seins“ und der Welt als der Verweisungsganzheit wurde noch nicht bemerkt oder thematisiert. Wir haben so viel von der Welt als der Verweisungsganzheit gesprochen – aber wer hat diese Verweisungsganzheit begriffen?

Wie erwähnt, verhalten wir uns, z. B. als Leser, in der alltäglichen Tätigkeit nur zu diesem oder jenem Ding in der Umwelt und nehmen die Verweisungen zwischen ihnen gar nicht wahr. Auch wenn ein bestimmtes Zeug defekt und damit ein Moment der unbemerkten Verweisungsganzheit unterbrochen ist, verweisen wir nur auf dieses oder jenes Seiende und zeigt sich uns nur diese oder jene Verweisung. Im alltäglichen Leben zeigt sich die Verweisungsganzheit in der Tat gar nicht. Das Dasein als ein menschliches Seiendes verschwindet in den alltäglichen Sorgen und Tätigkeiten, im Umgehen mit den Seienden (mit Naturdingen, Zeug und anderen menschlichen Seienden) (vgl. SZ, 184).

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der »Welt« und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht. (SZ, 181)

Obwohl das Dasein in seinem alltäglichen Leben und seinem besorgenden Umgang von dem Zuhandenen benommen bzw. in demselben verfallen ist oder in die besorgte Welt des Zeuges geworfen wird, ist das Dasein zugleich in diesem Umgang diese Welt schweigend und wortlos konstituierend und sich dadurch erschließend. Mit dem innerweltlichen Seienden und den Anderen umzugehen, ist die ursprüngliche Seinsart des Menschen.⁹⁷ Dies gehört aber zur existenziellen Seite des Daseins. Was Heidegger aufzeigen will, oder was die Ontologie seiner Meinung nach aufklären soll, ist aber die allgemeine Struktur der von dem besorgenden Dasein konstituierten Welt. Sich von der besorgten Welt loszulösen und sie im Allgemeinen zu begreifen, ist laut Heidegger die existenzial-ontologische Seite des Daseins.

Wie aber kann das Dasein sich selbst vor die Verweisungsganzheit bringen? „*[W]ie ist existenzial-ontologisch die Ganzheit des aufgezeigten Strukturanzes zu bestimmen?*“ (SZ, 181) Wenn ein menschliches Seiendes ein anderes Seiendes,

⁹⁷ Vgl. SZ, 181: „Das alltägliche umweltliche Erfahren, das ontisch und ontologisch auf das innerweltliche Seiende gerichtet bleibt, vermag Dasein nicht ontisch ursprünglich vorzugeben für die ontologische Analyse.“

egal ob es menschlich ist oder nicht, in seinem Ganzen versteht, dann ist jenes als Dasein schon quasi außerhalb der Verweisungsganzheit.⁹⁸ Wie kann das geschehen?

Darauf gibt Heidegger in SZ keine sichere Antwort. In § 36 erwähnt er nur eine Seinsart des Daseins, in welcher es sich von dem besorgten innerweltlichen Seienden loslösen kann.⁹⁹ Diese Loslösung oder die quasi äußerliche Sicht, also „die freigewordene Umsicht“ des Daseins offenbart sich durch die Stimmung „Neugier“.

Das In-der-Welt-sein geht zunächst in der besorgten Welt auf. Das Besorgen ist geführt von der Umsicht, die das Zuhandene entdeckt und in seiner Entdecktheit verwahrt. [...] Das Besorgen kann zur Ruhe kommen im Sinne der ausruhenden Unterbrechung des Verrichtens oder als Fertigwerden. In der Ruhe verschwindet das Besorgen nicht, wohl aber wird die Umsicht frei, sie ist nicht mehr an die Werkwelt gebunden. Im Ausruhen legt sich die Sorge in die freigewordene Umsicht. Das umsichtige Entdecken der Werkwelt hat den Seinscharakter des Ent-fernens. Die freigewordene Umsicht hat nichts mehr zuhanden, dessen Näherung zu besorgen ist. Als wesenhaft ent-fernende verschafft sie sich neue Möglichkeiten des Ent-fernens; das besagt, sie tendiert aus dem nächst Zuhandenen weg in die ferne und fremde Welt. Die Sorge wird zum Besorgen der Möglichkeiten, ausruhend verweilend die »Welt« nur in ihrem *Aussehen* zu sehen. Das Dasein sucht das Ferne, lediglich tun es sich in seinem Aussehen nahe zu bringen. Das Dasein läßt sich einzig vom Aussehen der Welt mitnehmen, eine Seinsart, in der es besorgt, seiner selbst als In-der-Welt-seins ledig zu werden, ledig des Seins beim nächst alltäglichen Zuhandenen. (SZ, 172)

Der alltägliche besorgende Umgang mit den innerweltlichen Seienden ist ja die Art und Weise, in der wir als Menschen in der faktischen Welt leben und existieren. Aber bei dem Ausruhen des besorgenden Daseins geschieht noch etwas

⁹⁸ Das Dasein ist auf einer Seite ontisch, auf der anderen Seite aber ontologisch. Siehe: Richardson 2003, 70.

⁹⁹ Nur in WiM sagt Heidegger deutlich aus, dass sich die Welt als das Ganze in der Grundstimmung „Langeweile“ offenbart.

anderes und Neues, also das Einzig- und Ledig-Sein des Daseins. Diese von dem Zuhandenen freigewordene Umsicht bekommt das Dasein in seiner Stimmung Neugier.

Daher ist die Neugier durch ein spezifisches *Unverweilen* beim Nächsten charakterisiert. Sie sucht daher auch nicht die Muße des betrachtenden Verweilens, sondern Unruhe und Aufregung durch das immer Neue und den Wechsel des Begegnenden. In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der *Zerstreuung*. [...] Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des *Unverweilens* in der besorgten Umwelt und der *Zerstreuung* in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharakter dieses Phänomens, den wir die *Aufenthaltslosigkeit* nennen. (SZ, 172)

In der Neugier lässt sich das Dasein zum ersten Mal halb von dem Zuhandenen und der besorgten Welt loslösen und besorgt es, „das Aussehen der Welt zu sehen“. Erst in der Stimmung Neugier begegnet uns die Welt teils als die besorgte, teils als die gesehene. Es gibt also in der Neugier zwei Weisen, die besorgende und die thematische (bzw. sehende), in denen sich der Mensch als das Dasein der Welt verhält.

Über die Beziehung zwischen Menschen und Welt hinsichtlich des phänomenologischen Denkens haben Dreyfus und John McDowell 2013 besonders und konzentriert debattiert. Dreyfus, auf dem Standpunkt Heideggers, besteht darauf, dass der Mensch gegenüber der Welt offen ist, indem er vortheoretisch mit ihr umgeht, während McDowell grundsätzlich behauptet, dass der Mensch gegenüber der Welt offen ist, indem er sie immer durch die Begrifflichkeit (conceptuality) offenbart und begreift.

Dreyfus weist darauf hin, dass McDowell, bei seiner Erklärung der Beziehung zwischen Menschen und Welt, Heidegger näherzukommen scheint. „In *Mind and World* John McDowell sounds like he is channeling Heidegger when he speaks of ‘our unproblematic openness to the world’ and how ‘we find ourselves always

already engaged with the world.”¹⁰⁰ Aber Dreyfus ergänzt, dass das, worauf McDowell eigentlich besteht, doch die Trennung von Welt und Menschen als Wahrnehmenden ist. „He [McDowell] claims that human agents are ‘*embodied*’ and ‘*involved*,’ indeed, even ‘*immersed*’ in the world, but, for McDowell, as minds we are always nonetheless distanced in the sense that we are never merged with the world. [...] According to McDowell, all forms of involvement manifest this mind/world distance, and so must be mediated by conceptuality.“ (Dreyfus 2013, 17) Dreyfus enthüllt, das, was McDowell mit den Ausdrücken „our unproblematic openness to the world“ und „we find ourselves always already engaged with the world“ meint, ist nur der Mythos des Mentalen (Geistigen oder Seelischen): „The Myth of the Mental is just this transcendental claim that, in order for the mind to relate to the world at all, *every* way we relate to the world must be pervaded by self-critical conceptuality.“ (Dreyfus 2013, 16)

Dreyfus selbst meint, dass der Mensch als das Dasein bei Heidegger (oder auch bei den anderen existenzialen Phänomenologen) immer eins mit der Welt und in ihr absorbiert („absorbed“) (Dreyfus 2013, 16-18), mit Heideggers eigenem Ausdruck, „aufgehend“ (SZ, 54, 71, 75f., 120, 129f.) oder „aufgegangen“ (SZ, 192, 252), ist.¹⁰¹ Aber Dreyfus weist auch auf die konzeptionelle Seite der Welt oder der innerweltlichen Seienden hin, die sich, wie wir gesehen haben, in dem unzuhandenen („unready-to-hand“) Zeug, d. h. im Bruch der „an sich“ geltenden Verweisung zeigt. „[O]ur nonconceptual background understanding is the basis of Concepts“. (Dreyfus 2013, 19) Er besteht grundsätzlich auf der Priorität des unthematisierten und unkonzzeptuellen Umgangs des Daseins mit der Welt und betrachtet die Allgegenwärtigkeit („pervasiveness“) des Geistigen, der

¹⁰⁰ Dreyfus 2013, 15. Die Zitate in diesem Satz kommen aus McDowells *Mind and World* (1994, 155 u. 34).

¹⁰¹ Vgl. GA 20: „[W]eil Dasein, das das Wahrnehmen fundiert, nichts anderes ist als die Seins-art dieser fundierenden Stufen selbst, als das besorgende Aufgehen in der Welt.“ Vgl. Alexander Schnell 2015, 157: „[I]n seinem ‚Sein-bei-der-Welt‘, das Heidegger als das im In-Sein fundierte Existenzial des ‚Aufgehens in der Welt‘ versteht, ist es [das Dasein] je in der Welt, die ja eine ontologische Verfassung des Daseins selbst ist.“

Vernünftigen oder der begrifflichen Tätigkeit des Menschen bei McDowell nur als eine Fiktion.

Dagegen antwortet McDowell und er besteht darauf, dass die Allgegenwärtigkeit des Geistigen, die er meint, keine Abtrennung („detachment“) von Menschen oder Handelnden („agent“) und Welt hervorbringt (McDowell 2013, 41, 44f., 53). Er beklagt, dass Dreyfus seine Allgegenwärtigkeits-These verdreht habe. Er habe, wie er selbst erklärt, kein vernünftiges Subjekt als Inhaber der konzeptuellen Vermögen oder als Handelnden der intellektuellen Tätigkeit vorausgesetzt, der der Realität oder der Welt gegenüberstehe, die umgekehrt von dem Subjekt unabhängig sei (McDowell 2013, 42f.). Er will zum Ausdruck bringen, dass nicht nur der Mensch als der Erfahrende, sondern auch die Welt oder die Realität als das Erfahrene konzeptuell ist. Die Welt offenbart sich oder ist konstituiert laut McDowell in der konzeptuellen Erfahrung.¹⁰² Und das Handeln oder die Erfahrung kann konzeptuell und vernünftig, aber gleichzeitig nicht reflektiv sein (McDowell 2013, 46f.). Er behauptet, dass es in diesem unreflektierten, aber vernünftigen Handeln oder der Erfahrung dennoch eine Einigkeit zwischen Menschen und Welt gebe (McDowell 2013, 53). Wäre seine Behauptung begründet, könnte McDowell dann auch einen in der Welt aufgehenden Handelnden darstellen, der aber vernünftig wäre.

Bei Heidegger geht das Dasein in der Welt auf, der Grund dafür liegt aber im besorgenden Umgang des Menschen mit den innerweltlichen Seienden. Natürlich können wir nicht sagen, dass es in diesem Umgang gar nichts Vernünftiges oder gar keinen Zweck gibt. Wir verstehen, dass der Wind die Windmühle antreiben und das Wasser den Durst stillen kann. Aber ein solches Verständnis kann Heidegger zufolge die Welt in der Tat nicht konstituieren. Nur mit diesen

¹⁰² McDowell 2013, 43. „If my picture had subjects of experience constantly wondering whether to think that this or that is the case and resolving such questions by making judgments, it might be right to suppose that for me an experiencing subject is always self-consciously contemplating a reality she stands over against, so as to decide what to think about it. But that is not my picture. As I said, we normally just find ourselves knowing things that experience gives us to know.“

physikalischen oder natürlichen Gesetzen und Verbindungen zwischen Dingen können wir die ontologische Struktur unserer Lebenswelt nicht bilden.

Auf die Frage, wie das Dasein sich vor die Welt als die Ganzheit stellt, gibt Heidegger in WiM die weitere Antwort, dass das Dasein die oben genannte freigewordene Umsicht durch z. B.¹⁰³ die Langeweile erhalten kann (WiM, in: GA 9, 110). Langeweile ist die Stimmung, mittels derer das Dasein das Seiende (welches auch das menschliche Seiende selbst sein kann) „im Ganzen“ (ebd.), nämlich in der Verweisungsganzheit, versteht.¹⁰⁴ „Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen.“ (Ebd.) In der Langeweile sorgt das Dasein nicht mehr als ein menschliches Seiendes innerhalb der Verweisungsganzheit für oder um ein bestimmtes Seiendes, sondern es versteht das Seiende im Ganzen und stellt sich zugleich selbst vor dieses Ganze. Das Dasein geht also nicht mehr mit dem einzelnen Seienden um und wirft seinen Blick auf die Beziehung zwischen ihm selbst und der Welt.¹⁰⁵ Dies ist die Sicht der Langeweile. Aber auch unter dem Gesichtspunkt der Langeweile haftet das Dasein streng genommen noch an dem *Seienden* im Ganzen, d. h. es ist noch nicht an oder bei dem Ganzen selbst als der Verweisungsganzheit, nämlich der Welt.

In SZ gibt Heidegger an, dass das Dasein in sich selbst auch eine ursprünglichere Befindlichkeit hat, „in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen ist“ (SZ, 182). Diese Befindlichkeit ist die Angst (ebd.). Die Angst scheint also eine ähnliche Rolle wie die Langeweile in der Erschlossenheit des

¹⁰³ In WiM gibt Heidegger auch eine andere Möglichkeit, das Dasein bzw. den Menschen vor die Welt als das Ganze zu stellen. „Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen.“ (GA 9, 110)

¹⁰⁴ Vgl. dazu Andreas Grossmann 1996, 83. Vgl. auch Pocaí 2015, 62. „Der Begriff des ‚Seienden im Ganzen‘, inmitten dessen das Dasein sich befindet, akzentuiert die in *Sein und Zeit* unterdrückte und schließlich in den Weltentwurf aufgelöste Welt...“ Fink hat auch die wichtige Rolle der Langeweile hier verpasst (vgl. Fink 1949, 351).

¹⁰⁵ Vgl. Sebastian Hüsch 2014, 65: „Die Langeweile als Grundstimmung wird also zu einer besonderen Bedingung für die Möglichkeit, uns zu uns selbst zu führen.“

Daseins selbst zu spielen. Die folgende Auseinandersetzung zielt dann darauf ab, die beiden Grundstimmungen und ihr Verhältnis zur Welt als Ganzheit der Verweisungen und zum Dasein selbst zu erläutern.

1.4 Sein und Nichts, Langeweile und Angst

Die Situation, dass das Dasein immer in seinem alltäglichen Umgang mit den innerweltlichen Seienden aufgeht, wird von Richardson als die Vergessenheit des Daseins selbst hervorgehoben (Richardson 2003, 48ff.). Entscheidend ist, wie sich das Dasein von den zuhandenen Seienden loslöst und sich dadurch die Welt als das Ganze melden lässt, vor dem das existierende Seiende, das Dasein „sich“ selbst „sichtet“ und seine „Selbstkenntnis“ bekommt (SZ, 146). In SZ löst sich das Dasein in der „freigewordenen Umsicht“, die in der Neugier auftritt, erstmals von den zuhandenen oder besorgten Seienden los. In WiM und GdM hat Heidegger aber den Ausdruck „Langeweile“ eingeführt, um das Melden der Welt als des Ganzen darzustellen. In GdM untersucht er drei Arten von Langeweile, die jeweils den Begriffen 1) „Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit“ in SZ, 2) Langeweile in WiM und 3) Angst in SZ und WiM entsprechen können.

In GdM (Vorlesung 1929/30) zählt Heidegger drei Arten von Langeweile auf. Die *erste* Langeweile zeigt, was für eine Stimmung wir haben, wenn das Zuhandene nicht mehr zuhanden ist und zu bloß Vorhandenem wird. Der verspätete Zug lässt uns von den Verweisungen auf ihn, auf den Bahnhof und die geplante Reise getrennt sein. Solange ein der Knoten des Weltnetzes nicht mehr an seiner Stelle steht oder eine der Verweisungen unterbrochen ist, fällt das gesamte Weltnetz auseinander und wird das Zuhandene zum Vorhandenen (GA 29/30, 154-160). Das Dasein versucht aber immer, die Zuhandenheit der Seienden wiederherzustellen. Die erste Art von Langeweile bezeugt den Umstand, dass das Dasein immer dazu neigt bzw. sich daran gewöhnt, mit dem Seienden umzugehen und in den Umgang mit dem Zuhandenen zu fliehen, da sonst sofort Langeweile

aufkommen würde. Dies haben wir schon in der Analyse der Zeug-Struktur am Anfang von SZ gesehen. Die Unverwendbarkeit, oder die „Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit“ (SZ, 73-74), teilt die Verweisungen zwischen den Zuhandenen mit und bringt sie als Vorhandenes vor uns. Solange das besorgende Dasein diesen Bruch der Verweisungen bemerkt hat, versucht es, wie sich ergeben hat, sie umgehend wiederherzustellen.¹⁰⁶ D. h. das Dasein versucht immer, bei den Zuhandenen zu bleiben oder zu verweilen, obwohl es das Grundmoment, nämlich die Verweisungen, die seine Welt konstituieren, schon bemerkt hat. Die Welt als Verweisungsganzheit oder die Welt im Ganzen kann sich in dieser besorgenden Umsicht des Daseins in der Tat nicht melden (vgl. SZ, 75). In seiner alltäglichen Tätigkeit ist das Dasein immer in dieses oder jenes Zuhandene, oder in dieser oder jener Verweisung verfangen.

Das Dasein sieht am Anfang diese Welt im Ganzen und die Verweisungsganzheit eigentlich nicht. Dies ist der ursprüngliche Zustand des alltäglichen Daseins. Absichtlich lässt Heidegger zu Beginn seiner Analyse das Dasein oder uns als Leser bei dieser besorgenden Umsicht bleiben (vgl. SZ, 75).

Erst in § 36 „Die Neugier“ von SZ lässt er das Dasein sich von seiner besorgten Welt und von dem Zuhandenen loslösen und dadurch eine freigewordene Umsicht der Welt bekommen.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Vgl. Hüsich 2014, 65: „Heideggers phänomenologisches Vorgehen in Bezug auf die Langeweile gelangt damit sicher plausibel und intuitiv zutreffend zu der Einschätzung, dass wir im Alltag Langeweile nicht auszuhalten versuchen, sondern tendenziell immer sogleich wegzudrücken bemüht sind, indem wir uns beschäftigen, mit irgendetwas beschäftigen.“ Obwohl Hüsich diesen wichtigen Charakter der Langeweile begreift, hat er leider in seiner weiteren ausführlichen Erklärung der ersten beiden Formen der Langeweile (Hüsich 2014, 67-76) die Beziehungen zwischen dem Menschen und der Welt als dem Ganzen und den innerweltlichen Seienden zu wenig erwähnt, und er behandelt diese Beziehungen nur in der Erklärung der dritten Form als die Beziehung zwischen dem Dasein und dem Seienden im Ganzen (Hüsich 2014, 79ff.).

¹⁰⁷ Vgl. Richardson 2003, 49. „Since existence for Heidegger is that structure by which There-being, thrown among beings, comprehends their Being, only that is existentiAL which pertains to There-being's comprehension of the Being-structure of beings, hence to the primordial constitution of There-being itself.“ Dies geschieht auch in UKW und soll in Abschnitt 2.2 der vorliegenden Arbeit behandelt werden (vgl. GA 5, 19).

Wie ist aber die Situation, wenn wir uns von dem Zuhandenen loslösen? Die Untersuchung der *zweiten* Art von Langeweile in GA 29/30 gibt uns die Antwort. Der Gegenstand der zweiten Langeweile sind nicht mehr die zuhandenen Seienden, die wegen des Bruches einer Verweisung zu den vorhandenen werden. Die zweite Art von Langeweile hat gar keinen Gegenstand. Befreien wir uns von dem alltäglichen Umgang mit den Zuhandenen, begegnen wir der Zeit selbst und „verschwenden“ (GA 29/30, 194) sie. Wir genießen die Zeit am Abend und sind nicht nur *frei* von dem Umgang mit dem Zuhandenen, sondern gewinnen auch die Zeit zurück, die wir für das alltägliche Besorgen und die Fürsorge verbrauchen. Wir haben Zeit (GA 29/30, 194-195). Aber wir langweilen uns immer noch, nicht weil wir nicht mehr etwas zu besorgen oder für jemanden zu sorgen haben, sondern weil wir von dem ganzen Weltnetz getrennt sind oder ihm gegenüberstehen und nur bei uns selbst sind. Die zweite Langeweile schickt uns zu uns selbst zurück.

In WiM hat Heidegger diese Langeweile so beschrieben:

Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses »im Ganzen«, z. B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieses Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müßiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn »es einem langweilig ist«. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen. (GA 9, 110)

Obwohl sich das Dasein in der zweiten Langeweile oder in der Neugier von der besorgenden Umsicht, von der besorgten Welt und dem Zuhandenen darin losgelöst oder befreit hat, wird das Selbst des Daseins in seiner Beziehung zu einer solchen Welt im Ganzen oder zu einer solchen Verweisungsganzheit wieder zum Problem. Im besorgenden Umgang hat sich das Dasein wie die Anderen in das Zuhandene verloren oder ist bei der besorgten Welt (aber nicht bei der ontologischen Weltstruktur) aufgegangen. „Das Aufgehen im Man und bei der

besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können.“ (SZ, 184) Das eigentliche Dasein, das für die Einrichtung der Welt als der Verweisungsganzheit oder für das Einräumen der ursprünglichen Räumlichkeit der Welt entscheidend ist, ist ihm selbst nie das Thema gewesen. Nur wenn sich die Welt im Ganzen meldet und das Dasein ihr gegenübersteht, ist es sich dessen bewusst, dass es alleine, einzig oder ledig, gegenüber der ganzen Welt da ist.¹⁰⁸ Und seine erste Reaktion auf diesen Zustand ist, zu fliehen und in die alltägliche Tätigkeit mit den Zuhandenen zurückzukehren. In SZ und WiM hat Heidegger den Grund dieser Flucht des Daseins als Angst bezeichnet.

Das Dasein befindet sich nach Heidegger auch in einer anderen Grundstimmung – Angst, wenn es sich zu der Verweisungsganzheit verhält. In SZ erwähnt Heidegger, dass das „Wovor“ und das „Worum“ der Angst dasselbe, nämlich „*die Welt als solche*“ oder „*das In-der-Welt-sein als solches*“, oder einfach die Verweisungsganzheit ist.¹⁰⁹

Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst. Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: »es war eigentlich nichts«. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen. Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche

¹⁰⁸ Diesen Punkt hat J. P. Garavito in seiner Auslegung der Grundstimmung, nämlich der Langeweile bei Heidegger, von Anfang an dargestellt. „Das Erwecken der Grundstimmung der Langeweile stellt uns vor das Seiende im Ganzen, und zwar wie es für unser heutiges Dasein erscheint. Es stellt uns vor das Schweigen dieses Seienden im Ganzen, vor seine Zugehörigkeit zum Nichts.“ (Garavito 2012, 257) Außerdem hat er auch „die Beziehung zwischen Faktizität und philosophischen Begriffen“ (Garavito 2012, 259, 264f.) erklärt, indem er die Langeweile als die Langeweile mit der „formalen Anzeige“ verbindet.

¹⁰⁹ SZ, 186-188. Diese Angst wird sich in WiM noch einmal entfalten. Vgl. Poci 2015, 62. „Die Deutung der Angst in *Sein und Zeit* geht von der ‚Irrelevanz‘ des Seienden aus und zielt auf den Nachweis, daß dessen Belanglosigkeit die Erfahrung der konstitutiven Bedeutung ermöglicht, die der ‚Weltlichkeit der Welt‘, dem Weltentwurf zukommt.“

umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt*. Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.* (SZ, 187)

Die „Angst“ stellt die Situation des Menschen dar, dass er im Grunde alleine sei. Dies zeigt sich besonders in dem Tod des Daseins. Der Tod bedeutet dem Dasein existenzial, was es alleine sein kann.

Die Angst vor dem Tode ist Angst »vor« dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin. (SZ, 251)

Was heißt das? Ist der Tod gleich „das In-der-Welt-sein selbst“? In gewissem Sinn ja. Der Tod besagt für Heidegger in der Tat kein Ableben des Körpers, sondern das Ende seiner Sorge, oder dass das Dasein mit seinem Alleinsein in der Welt konfrontieren kann, vielmehr konfrontieren muss.¹¹⁰ Dies fehlt dem Dasein immer, und dies muss es zugleich immer sein werden. Dies ist, wohin das Dasein geworfen ist.

Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das »Ende« selbst. Das »Ende« des In-der-Welt-seins ist der Tod. (SZ, 234)

Das alltägliche Dasein flieht aber immer vor diesem „Ende“. Was dem Dasein eigentlich fehlt, ist eine Sicht, mit welcher es sich sehen soll, dass es alleine da ist. Aber das alltägliche Dasein kann seinem Alleindasein oder In-der-Welt-sein nicht

¹¹⁰ Zur Beziehung von Sorge, Dasein und Sein vgl. Gadamer 1960, 251. „Daß das menschliche Dasein sein eigentliches Sein nicht in feststellbarer Vorhandenheit hat, sondern in der Bewegtheit der Sorge, mit der es um sein Sein bekümmert seine eigene Zukunft ist, das war es, was Heidegger nicht aus dem Auge verlieren wollte, wenn er die uralte Frage nach dem Sinn von Sein neu aufführte.“

ins Auge sehen. Das Verweisen des Daseins ist die Wurzel aller Verweisungen der Ganzheit. Die Angst bezeichnet den Zustand, dass sich das Dasein an „Nichts“ halten kann. Wie bei der tiefsten Langeweile sind alle Seienden in der Angst auch verschwunden.

In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer.¹¹¹

In GdM hat Heidegger diese Angst mittels der dritten Form von Langeweile noch einmal erklärt. In der *dritten*, nämlich der tiefsten Langeweile steht aber das Weltnetz uns nicht bloß gegenüber, sondern es ist sogar verschwunden. Wir sind auch nicht mehr das menschliche Seiende, das vor dem Weltnetz steht und es betrachtet, sondern wir sind nur noch da. Wo genauer aber? In dem Leeren.¹¹² Die tiefste Langeweile lässt uns sehen, dass nicht nur die Verweisungen auf die zuhandenen Seienden, sondern das ganze Weltnetz auch von dem Dasein als dem Verweisen, dem Verbinden oder dem Weben gebildet wird. Ein solches Dasein ist aber nicht mehr mit den anderen Seienden innerhalb der Welt. Es gibt auch nicht mehr die Verweisungsganzheit. Was übrig bleibt, ist nur das Verweisen als das „da“ des Daseins.

Das sich im Ganzen versagende Seiende sagt nicht beliebige Möglichkeiten meiner selbst an, berichtet nicht darüber, sondern dieses Ansagen im Versagen ist ein *Anrufen*, das eigentliche Ermöglichende des Daseins in mir. (GA 29/30, 216)

Mit den drei Arten von Langeweile erzählt Heidegger uns von den drei Beziehungen zwischen uns selbst (als Dasein) und der Welt. Die erste Langeweile entspricht der Situation des Fallens des Daseins in das Alltagsleben. Sobald eine

¹¹¹ SZ, 188. Vgl. Blattner 2013, 324. „So, the attunement of anxiety discloses Dasein in its death. ‘Death’, in this unconventional way of writing, does not refer to ‘terminal world collapse’ (as Iain Thomson aptly describes it), but rather to a condition in which Dasein can find itself: cut off from the practical world, isolated from others, existentially alienated. Let us call this ‘existential death.’“

¹¹² Vgl. GA 9, 112ff.

der Verweisungen unterbrochen wird, wird das Dasein ratlos und versucht, sie wiederherzustellen, d. h. das eine Seiende an die anderen erneut anzuschließen, um sie in ihre Zuhandenheit zurückzustellen und dadurch die Seienden das sein zu lassen, was sie im Ganzen sind. In der zweiten Langeweile sind alle Seienden in ihrer Zuhandenheit und keine der Verweisungen ist gebrochen. Dabei ist das Dasein selbst aber nicht mehr das Seiende, das Heidegger „das Man“ nennt, und das in das Alltagsleben und den besorgenden Umgang mit den Zuhandenen verschwunden ist.¹¹³ Das Dasein geht jetzt über das Alltagsleben hinaus und in das Dasein selbst zurück. Was ihm gegenüberliegt, ist die Verweisungsganzheit, sein ganzes Weltnetz. Die dritte und tiefste Langeweile beseitigt dann alle Seienden und ihre Verweisungen aufeinander und lässt das Dasein alleine da.¹¹⁴

So hat Heidegger den Blickwinkel der Langeweile gewonnen. Aus diesem Blickwinkel ist die Welt eine Ganzheit, in welcher es Seiende gibt, die sich aufeinander verweisen. Als der Verstehende (aber nicht als der Verwender des Zeuges) hat das Dasein jetzt sich selbst vor die Ganzheit gebracht und ist sogar alleine da. Nun haben wir gewissermaßen erfahren, wie das Dasein als der Verstehende sich selbst versteht und wie es sich zu der Verweisungsganzheit verhält.

Das Dasein ist, aus der Sicht der tiefsten Langeweile oder der Angst, weder innerhalb noch außerhalb, sondern genau *in* bzw. *bei* der Verweisungsganzheit, nämlich ist das In-der-Welt-sein.¹¹⁵ D. h. es ist nicht mehr das menschliche Seiende innerhalb der Ganzheit, welches ein Knoten des Weltnetzes sein kann, z. B. die Arbeiter in der Fabrik, die Förster oder Holzfäller, oder das, welches in der zweiten Langeweile sich selbst vor die Ganzheit bringt, sondern es ist eben das Verweisen oder das Bilden der Weltstruktur. In diesem Sinne kann sich das Dasein selbst nicht mehr als ein bestimmtes Seiendes erhalten. Es ist nicht

¹¹³ Vgl. Dreyfus 1991, 226ff. „The structural phenomenon most frequently described as *Falling-away* is Dasein's being absorbed in coping with things.“

¹¹⁴ Vgl. Sheehan 2011, 61-62 und ders. 2005, 206. Heidegger „has grounded the theory of meaning in ungroundable Dasein, the theory of presence in the ontology of absence“.

¹¹⁵ Vgl. Brandom 2005, 217. „To inhabit a *world* is to *take* each thing in that world *as* something.“

innerhalb der Welt bzw. nicht inmitten der Seienden, es kann seine eigene Verweisung nicht in der Ganzheit finden, sondern ist nur da (Da-sein), nur *In-der-Welt-sein*. „Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.“¹¹⁶ Sofern das Dasein der Welt als solcher begegnet, ist es schon *In-der-Welt*, die kein Seiendes ist und darin es kein Seiendes gibt.¹¹⁷

Was Heidegger in *WiM* „Nichts“ nennt, ist nichts anderes als das *In-der-Welt-sein* des Daseins. Anders ausgedrückt: Wenn das Dasein sich weder an das Seiende in der Verweisungsganzheit hält noch dieser Ganzheit gegenübersteht, sondern es sich an die Verweisungsganzheit selbst bzw. an das Verweisen hält, ist das Dasein in das Nichts eingetreten. „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.“ (GA 9, 115) Denn das Nichts ist nichts anderes als das Verweisen selbst. Das Verweisen selbst ist kein Seiendes und bestimmt auch kein Seiendes, es verweist sich einfach und lässt die Verweisungsganzheit möglich sein, damit das Seiende als solches sein kann.¹¹⁸

Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. (GA 9, 115)

Das Nichts ist das Verweisen selbst, das ein Seiendes als ein solches für das menschliche Dasein ermöglicht. In diesem Sinn sind „Nichts und Sein das Selbe“¹¹⁹.

¹¹⁶ GA 9, 112. Vgl. SZ, 186-187, 189.

¹¹⁷ Vgl. dazu Blattner 2013, 324: „It thus also makes sense that Heidegger argues that death is disclosed most properly in anxiety (251). This is, then, the existential crisis Dasein can face: the inability to understand itself insofar as the world and the others with whom it shares that world ‘have nothing to offer.’“

¹¹⁸ GA 9, 114-115. Vgl. „Vom Wesen des Grundes“, in: GA 9, 158: „»Das Dasein transzendiert« heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*, und zwar »bildend« in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt [...]“

¹¹⁹ GA 9, 115, Fußnote c.

Wir haben gesehen, dass Heidegger die Beziehung zwischen uns als dem Dasein und der Lebenswelt, in welcher wir existieren, in drei Stufen entfaltet, sodass die Welt und das Sein der innerweltlichen Seienden erörtert werden können.

In der ersten Stufe hält das Dasein an seinem besorgenden Umgang mit den innerweltlichen Seienden fest, dabei werden die Verweisungen zwischen ihnen aufgestellt, die das Grundmoment der ursprünglichen Welträumlichkeit bei Heidegger ausmachen. In dieser Räumlichkeit bekommen die Seienden ihre Stellen in der Welt. Was ein Seiendes für das besorgende Dasein eigentlich bedeutet, ist aber nicht nur durch diese abstrakte Stelle bestimmt, sondern wird auch von den Befindlichkeiten des Daseins vervollständigt. In seinen Befindlichkeiten versteht das Dasein, was es in der Welt besorgen und wie es für die anderen sorgen kann, dies macht das Sein des Seienden in der Lebenswelt aus. Dieser Prozess läuft in Schweigen (an sich) ab. Grundsätzlich bleibt das Dasein in diesem Prozess ständig bei seiner besorgenden Umsicht. Obwohl das Besorgen gelegentlich durch die Unverwendbarkeit („Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit“, in GdM „die erste Form der Langeweile“) des Zuhandenen unterbrochen wird, versucht das Dasein sofort, das Zuhandene wiederzugewinnen bzw. die Verweisung wiederherzustellen. Es verweilt bei und verliert sich in den zuhandenen Seienden und in seine alltäglichen Tätigkeiten mit ihnen. Die Welt im Ganzen zeigt sich noch nicht.

In der zweiten Stufe begegnet dem Dasein die Welt im Ganzen. In dem „Ausruhen“ (SZ, 172) seines Besorgens wird seine Sicht von den Zuhandenen und von den Verweisungen, auch von seinem Besorgen befreit. Die Langeweile in WiM und die zweite Form der Langeweile in WdG spielen die gleiche Rolle.

In der dritten Stufe kehrt das Dasein zu seinem absoluten Selbst zurück. Für dieses Selbst sind die Welt als Verweisungsganzheit und auch das Zuhandene nichts, denn das Dasein ist sich dessen bewusst, dass es selbst als das Verweisen die Ganzheit in seinem eigenen besorgenden Umgang konstituiert hat und dass es in der Tat alleine da ist. Dies zeigt sich in der Grundstimmung des Daseins,

nämlich in der Angst (in SZ und WiM), auch in der dritten, tiefsten Form der
Langeweile (in GdM).

Kapitel II Welt und Ding in UKW, Sein und Nichts in EiM

Bevor wir beginnen, die beiden 1935/36 veröffentlichten Texte Heideggers zu erläutern, sollten wir versuchen, eine wichtige Frage in Heideggers Denken zu beantworten: Gibt es tatsächlich eine Kehre bei Heidegger? Worum geht es bei der „Kehre“? Heidegger selbst schreibt in seinem Brief an Richardson, daß die sogenannte Kehre „schon ein Jahrzehnt vor 1947“¹²⁰ geschehe. Dort sagt Heidegger deutlich, dass eine solche Kehre nicht eine „Änderung des Standpunktes“ oder eine „Preisgabe der Fragestellung“ in „Sein und Zeit“ ist, sondern zum „Sachverhalt“ oder Gedankengang selbst gehört. Diese Wendung geschieht laut Heidegger zwischen dem 5. und dem 6. Abschnitt der Schrift »Vom Wesen der Wahrheit« (im Folgenden: WW, in: GA 9, 193). An anderer Stelle (GA 9, 328) meint Heidegger auch, dass die Kehre eine Wendung zwischen den veröffentlichten, d. h. den ersten zwei Abschnitten, und dem geplanten, also dem dritten Abschnitt „Zeit und Sein“, im ersten Teil von »Sein und Zeit« ist. Was ändert sich zwischen dem 5. und dem 6. Abschnitt der Schrift WW oder zwischen den veröffentlichten Abschnitten von SZ und »Zeit und Sein« (1962)? Am Ende des 5. Abschnittes betont Heidegger, dass das Seiende im Ganzen nicht von dem Dasein (des Menschen) begriffen werden kann, sondern umgekehrt, dass das „Verhalten des Menschen“ von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen „durchstimmt“ ist (GA 9, 193, vgl. auch „Vom Wesen des Grundes“, in: GA 9, 166). Und im 6. Abschnitt beschreibt er, wie sich das Letztere als ein Geheimnis zeigt oder wie es sich verbirgt. Das Seiende bekommt sein Sein im Ganzen und der Mensch als das Dasein beherrscht das Ganze nicht, sondern er gehorcht oder entspricht ihm. Er verliert seine Subjektivität, die in der modernen Philosophie für den Menschen entscheidend ist.

Grundsätzlich betrifft die Kehre eine Wendung der Darstellungsweise eines Sachverhaltes. Sie ist der Übergang von dem Dasein zum Seienden im Ganzen.

¹²⁰ Richardson 2003, xvii; siehe auch GA 9, 193, 328. Die anderen Möglichkeiten der Datierung der „Kehre“ siehe Thomä 2013a, 103.

Der Schwerpunkt in SZ oder beim frühen Heidegger ist die Darstellung des Daseins, aber beim späten Heidegger zeigt sich die Position des Seienden im Ganzen. Diese Wendung wird, so Heidegger, von ihm nicht absichtlich vollgezogen, sondern gehört zum Denken selbst oder zum „Sachverhalt selbst“ (Richardson 2003, xix).

Darüber hinaus weist Heidegger darauf hin, dass diese Wendung oder die Formulierung von WW schon im Jahr 1930 beginnt (GA 9, 328), welches dann „zwischen 1930 und 1943 mehrmals massiv überarbeitet wurde“ (Thomä 2013a, 103). Und der UKW, den wir hier behandeln, wurde auch in diesem Zeitalter vollendet (siehe unten).

Der UKW, wie Luckner (2008) sagt, ist „keine ästhetische Schrift, sondern, wie fast alles von Heidegger, eine ontologische, genauer eine fundamentalontologische“¹²¹. Oder wie Gadamer sagt: „Heideggers Aufsatz beschränkt sich daher nicht darauf, eine angemessenere Beschreibung vom Sein des Kunstwerks zu geben. Es ist vielmehr sein zentrales philosophisches Anliegen, das Sein selbst als ein Geschehen der Wahrheit zu begreifen, das sich auf diese Analyse stützt.“ (Gadamer 1960, 258)

„Der Ursprung des Kunstwerkes“ hatte insgesamt drei Ausarbeitungen, bevor er im Herbst 1949 erschien. Die dritte bestand aus drei Vorträgen, die Heidegger Ende 1936 in Frankfurt a. M. hielt. Die zweite Ausarbeitung, ebenfalls eine Vortragsfassung, wurde von Heidegger 1935 in Freiburg i. Br. vorgetragen. Und die erste war eine „nie vorgetragene“, die 1989 unter dem Titel „Vom Ursprung des Kunstwerkes“ in den *Heidegger-Studien* veröffentlicht wurde.¹²² Mit dieser

¹²¹ Luckner 2008, 108. Obwohl Heidegger selbst in EiM (1935) äußert, dass „es gut sein“ „mag“, „künftig auf den Gebrauch des Titels »Ontologie«, »ontologisch« zu verzichten“ (GA 40, 44), ist Luckners Urteil jedoch richtig, in dem Sinn, dass es Heidegger in UKW doch noch um das Sein des Seienden geht. Aber wenn man, wie das Taminiaux (1993) gemacht hat, die Fundamentalontologie besonders auf das Sein des Daseins, also des Menschen beschränkt, dann ist das Urteil Luckners nicht so zutreffend. Denn Heidegger gibt in UKW den Schwerpunkt der Unverborgenheit als der Wahrheit (ἀλήθεια) und der geschichtlichen menschlichen Welt an. Vgl. dazu auch Grossmann 1996, 125, Matt Dill 2017 und Iain Thomson 2011a, 40.

¹²² Heidegger (1989): „Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung“, in: *Heidegger-*

„Ersten Ausarbeitung“ hatte sich Heidegger, der Entdeckung von F.-W. v. Herrmann nach, zwischen 1931 und 1932 schon beschäftigt.¹²³ Dies geschah also, so Andrea Kern, „in jene[r] Zeit, in der Heidegger seine sogenannte »Kehre« vollzieht“ (Kern 2013, 133). Aus diesem Grund gibt Kern zwei Möglichkeiten der Lesart dieses Kunstwerk-Aufsatzes an: „Nach der einen Lesart gibt Heidegger das zuvor entwickelte Verständnis der Begriffe »Wahrheit« und »Welt« auf, nach der anderen Lesart arbeitet er dieses Verständnis aus“ (Kern 2013, 133). Jacques Taminiaux (1993), obwohl er Heideggers Vorbereitung für die erste Ausarbeitung nicht gefunden hat, behauptet, dass Heidegger selbst gesagt habe, dass UKW eine entscheidende Rolle in der Kehre spielte.¹²⁴ Laut Taminiaux besteht die Kehre in Heideggers Denken darin, dass das Dasein schon seit 1934/35 (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35 über Hölderlin und Sommersemester 1935 *Einführung in die Metaphysik*) seine entscheidende Rolle in der Unverborgenheit des Seienden verloren hat.¹²⁵ Auch in UKW, so Taminiaux, errichtet das Dasein nicht mehr die Unverborgenheit oder die „Lichtung“, sondern es gehört zu ihnen.

Im Folgenden soll argumentiert werden, dass Heidegger nie auf irgendeines der drei Grundmomente der Seinsstruktur verzichtet, nämlich auf den Menschen als das besorgende Verweisende, auf die Welt als die Verweisungsganzheit und auf das Seiende oder das Ding. Es wird auch geklärt, dass keines dieser drei Momente den absoluten Vorrang besitzt oder ohne die anderen zwei bestehen kann.

Heidegger beginnt UKW mit einem „Trick“, der die Leser auf seine Kritik an der wissenschaftlichen Ansicht des Dinges oder des Seienden führen kann. Wie

Studien, vol. 5.

¹²³ Herrmann, 1994, 2. Diese Auskunft stammt aus dem Briefwechsel zwischen Heidegger und Elisabeth Blochmann (Großmann 1996, 125 und Kern 2013, 133).

¹²⁴ Taminiaux 1993, 392. „I remember Heidegger saying in passing during the Zähringen seminar held in September 1973 that the meditation on the origin of the work of art had played a decisive role in the *Kehre*, the turn that occurred in his thought in the thirties.“

¹²⁵ „Dasein is no longer the locus of truth. Unconcealment is now taken to be a *clearing* in the midst of beings, a clearing to which humans belong and are exposed, instead of instituting it.“ (Taminiaux 1993, 404)

Herrmann kommentiert, dient Heideggers Anführung der überlieferten Dingbegriffe nicht wirklich seiner eigenen Auslegung des Dingseins des Dinges, sondern er beabsichtigt, durch die Kritik an jenen traditionellen Auslegungen die Vergessenheit oder „den Entzug des ursprünglicher zu denkenden Seins des Seienden“ hervorzuheben (Herrmann 1994b, 103).

Das vorliegende Kapitel behandelt zuerst Heideggers Kritik an den drei überlieferten Dingbegriffen (2.1.1) und den Übergang vom bloßen Ding zur Zeug-Analyse und den vom Zeugsein zum Werksein (2.1.2). In UKW spielt das Zeug nicht mehr die einzige Hauptrolle wie in SZ, sondern es wird ein Mittelding zwischen Naturding und Kunstwerk (GA 5, 14) oder, wie im Unterabschnitt 1.2.1 dieser Arbeit dargestellt, zwischen der wissenschaftlichen und der ästhetischen oder poetischen Weise (im Sinne der ursprünglichen Dichtung), auf welche wir das Seiende erfassen. Worauf Heidegger in UKW abzielt, ist weder die wissenschaftliche Denkweise noch das Zeugsein des Zeuges, sondern das Kunstwerk. Es wird dann gezeigt werden, wie das Werk die Rollen der Langeweile und der Angst in SZ und WiM ersetzt, indem es die Welt als die Verweisungsganzheit „aufstellt“ (oder uns vor sie stellt) und wie es die Erde (das sich verschließende Seiende) in die Welt „her-stellt“ (also verwiesen sein lässt) (2.2). Dieser Vorgang ist die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden oder als das „Aufgehen“ (φύσις) des Dinges (2.3.1). Dies wird aber in Wahrheit nicht von dem Werk selbst, sondern von der Kunst (τέχνη) vollzogen (2.3.2). In UKW bringt der Streit zwischen Welt und Erde das Sein des Seienden hervor, während dies in EiM durch den Kampf zwischen dem Menschen (als dem Dasein) und der Welt offenbart wird. Dieser Kampf kann aber auch in einem Werk, einem sprachlichen Werk, gezeigt werden (2.4). Im Grunde sind das Sein des Seienden, die Welt als die Verweisungsganzheit und der Mensch als der Verweisende oder das Dasein als das Verweisen dieselbe Sache bzw. drei Seiten ein und derselben Sache.

2.1 Ding und Kunstwerk

Zunächst stellt Heidegger in seiner Erläuterung des Titels „Der Ursprung des Kunstwerkes“ die Frage: Was macht ein Werk zum Kunstwerk? Macht der Künstler ein Werk zum Kunstwerk, weil er es geschaffen hat? Oder eher umgekehrt, lässt das Kunstwerk den Künstler einen Künstler sein, indem es ihm den Ruf eines Künstlers gewinnt? Denn viele Leute schaffen Werke, aber nicht jeder Schöpfer kann als Künstler bezeichnet werden. Auf diese Frage bekommen wir nach Heidegger nie Antwort, bevor wir dessen gewiss sind, was Kunst ist. Denn sowohl das Kunstwerk als auch der Künstler sind Seiende und werden voneinander bestimmt, und keines davon ist der Ursprung des anderen (vgl. GA 5, 1). Aber genau wie das Sein oder die Welt als Verweisungsganzheit fürs Seiende ist die Kunst selbst für das Kunstwerk und den Künstler kein Seiendes. Wie sieht dann diese Kunst aus? Um diese Frage zu beantworten, so Heidegger, muss man sich noch an das wirkliche Kunstwerk wenden. Dies ist ein Kreis, den „der gewöhnliche Verstand“ zu vermeiden versuchen sollte, „weil er ein Verstoß gegen die Logik ist“ (GA 5, 2). Für die gewöhnliche Logik muss man entweder direkt von den wirklichen Kunstwerken und Künstlern oder von der „Ableitung“ des Begriffs „Kunst“ ausgehen, um die Kunst zu finden (GA 5, 2). Manchmal sagt man auch, dass es gar keine Kunst gibt, sondern nur Kunstwerk oder Künstler.¹²⁶ Ein solches Verständnis würde sich aber gerade der Strategie Heideggers anpassen, das Sein des Seienden zunächst im wirklichen Seienden, nämlich die Kunst selbst im wirklichen Kunstwerk, aufzusuchen.

Dann beginnt Heidegger die Einführung der gewöhnlichen Verständnisweisen des Kunstwerkes, damit bereitet er den Anlass vor, der seine Kritik an den überlieferten Begriffen des Dinges, zugleich des Kunstwerkes, auslösen kann. Nach dem gewöhnlichen Verständniss enthalten alle Kunstwerke in sich etwas, das zum Ding gehört, d. h. das „Dinghafte“ (GA 9, 3). Nicht nur die Putzfrau im

¹²⁶ Vgl. E. H. Gombrich 1996, *Die Geschichte der Kunst*, Berlin, 15. „Genau genommen gibt es ›die Kunst‹ gar nicht. Es gibt nur Künstler.“

Museum behandelt das Werk als einen Gegenstand, der etwas Dinghaftes hat, sondern ein Kunstkenner kann auch das Dinghafte überhaupt nicht übersehen (GA 9, 3-4). Freilich ist das Kunstwerk nicht nur etwas Dinghaftes. Der Künstler goss noch etwas anderes (Bedeutung, Gedanke, Idee), was dem Kunstwerk eigen ist, ins Kunstwerk ein, als er das Dinghafte anordnete und einstellte. Das Dinghafte scheint das Mittel oder das Medium zu sein, womit der Künstler uns etwas anderes im Werk darstellen wollte, bzw. es sei „der Unterbau“ des Werkes, worein und worüber der Künstler seine Idee baut (GA 9, 4). Um die wirkliche Kunst zu finden, müssen wir zuerst „hinreichend klar wissen“, was dieser Unterbau, nämlich das Ding, ist (GA 9, 4-5). Diese Behauptung Heideggers scheint etwas weit hergeholt zu sein. Selbst für die gewöhnliche Ansicht ist das Dinghafte in einem Kunstwerk nicht so wichtig und wesentlich wie die Idee, die der Künstler in es hineingegossen hat. Aber, wie gesagt, Heidegger will die Leser an die überlieferten Dingbegriffe heranführen. Bevor wir auf das bekannte Thema von SZ, nämlich die Umwelt von Zuhandenen oder die Welt als Verweisungsganzheit eingehen, müssen wir uns zunächst mit der Kritik an den Dingbegriffen beschäftigen.

Bevor er mit seiner Kritik anfängt, hat Heidegger den Bereich des Dinges so begrenzt:

Eher ist uns der Hammer ein Ding und der Schuh, das Beil und die Uhr. Aber ein bloßes Ding sind auch sie nicht. Als solches gilt uns nur der Stein, die Erdscholle, ein Stück Holz. Das Leblose der Natur und des Gebrauches. Die Natur- und Gebrauchsdinge sind die gewöhnlich so genannten Dinge.¹²⁷

¹²⁷ Hier heißen Gebrauchsdinge Holzstück oder Steinstück, aber nicht ein Zeug. Siehe GA 5, 6: „Die bloßen Dinge, mit Ausschluß sogar der Gebrauchsdinge, gelten als die eigentlichen Dinge.“ Vgl. Kockelmans 1985, 112-113. „Heidegger then reduces these types to two: the inanimate things of nature and the inanimate man-made things. By things in the strict sense of the term we mean only the former, the inanimate things of nature.“

2.1.1 Heideggers Kritik an den drei traditionellen Dingbegriffen

Dann bespricht er drei überlieferte Auslegungen der Dingheit des Dinges: 1) „das Ding als der Träger seiner Merkmale“, ein Granitblock ist z. B. Träger seiner Merkmale wie hart, schwer, ausgedehnt, unförmig und farbig; 2) das Ding als „die Einheit einer Mannigfaltigkeit des in den Sinnen Gegebenen“, ein Granitblock ist z. B. die Einheit einer Mannigfaltigkeit „des Farbigen, Tönenden, Rauhen, und Harten“ in den Empfindungen; 3) „[d]as Ding ist ein geformter Stoff“, ein Granitblock ist z. B. seinem Stoff aus Mineralien, die im Raum unordentlich verteilt und angeordnet sind.¹²⁸

Laut Heidegger stammt die erste Auslegung der Dingheit des Dinges, d. h. das Ding als der Träger seiner Merkmale, nicht direkt aus der „griechische[n] Grunderfahrung des Seins des Seienden im Sinne der Anwesenheit“, sondern aus der Übernahme und Übersetzung der griechischen Namen „ὑποκείμενον“ und „συμβεβηκότα“, mit welchen die Griechen ihre Erfahrung beschreiben, oder einfach aus dem „Übersetzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart“, nämlich „in das römisch-lateinische Denken“¹²⁹. Um diese Erfahrung zu erklären, hat Heidegger vor allem die gewöhnliche Erfassung des Dinges angeführt, dass man das Ding so versteht, „um das herum sich die Eigenschaften versammelt haben“ (GA 5, 7). Der Granitblock ist z. B. ein Ding, um welches herum sich bereits die Härte, die Schwere und die Farbe usw. versammelt haben. Für die Griechen aber ist ein solcher „Kern“ „das zum Grunde“ (ὑποκείμενον) und die Eigenschaften und Merkmale desselben bedeuten das Mitvorkommende (συμβεβηκότα). Für die Griechen meint das Ding einfach, dass, wenn z. B. der Granitblock da oder vorliegend ist, die Härte, Schwere und Farbe usw. auch vorkommen. D. h. das Ding und diese sogenannten „Eigenschaften“ kommen

¹²⁸ GA 5, 9-11. Laut Herrmann kommen diese drei Dingbegriffe bei Kant zusammen (Herrmann 1994b, 97-98). Siehe auch Kockelmans 1985, 122.

¹²⁹ GA 5, 7-8. Vgl. Kockelmans 1985, 114 und Herrmann 1994b, 68. Dieses „Übersetzen“ und „römisch-lateinische Denken“ verweist, der Meinung Kockelmans nach, besonders auf die Interpretationen von Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus.

immer gleichzeitig vor. Die Zugehörigkeit derselben zueinander bei den Griechen hat Heidegger hier nicht besprochen und die Frage, welches davon primär ist, hat er auch nicht beantwortet. Er sagt nur:

Diese Benennungen [ὑποκείμενον und συμβεβηκότα] sind keine beliebigen Namen. In ihnen spricht, was hier nicht mehr zu zeigen ist, die griechische Grunderfahrung des Seins des Seienden im Sinne der Anwesenheit. (GA 5, 7)

Laut Kockelmans und Herrmann redet Heidegger hier von der griechischen Erfahrung des Seins des Seienden im Sinn von „*phusis, logos, alētheia*“¹³⁰. Heidegger selbst gibt hier keine weitere Erklärung über die griechische Denkweise dieses Seins¹³¹ und wendet seine Sicht einfach zu der Übersetzung dieser Namen im römischen Denken:

ὑποκείμενον wird zu subiectum; ὑπόστασις wird zu substantia; συμβεβηκός wird zu accidens. (GA 5, 7-8)

Diese Übersetzung führt nach Heidegger dazu, „daß der Mensch die Weise seiner Dingerfassung im Aussagen auf den Bau des Dinges selbst hinüberträgt“ (GA 5, 8). Das gleichzeitige Vorkommen des Dinges und seines Mitvorkommenden wird nun durch die Zugehörigkeit der Akzidenzien zu ihrer Substanz ersetzt. Dies entspricht auch dem „Satzbau“, d. h. der „Verknüpfung von Subjekt und Prädikat“ (GA 5, 8). Der „vorgestellte Bau des Dinges“ (GA 5, 8), dass dem Ding die Merkmale *eigen* sind oder dass das Ding die Eigenschaften *hat*, ist laut Heidegger in unserer gewöhnlichen Denkweise oder Erfassungsweise des Dinges verwurzelt. Wie sich das Ding eigentlich verhält, ist aber noch nicht klar.

¹³⁰ Kockelmans 1985, 114. Vgl. Herrmann 1994b, 68.

¹³¹ Die weitere Erklärung kann man vielleicht in EiM, also in seiner Aufklärung des Begriffes φύσις finden. Vgl. GA 40, 65: „Etwas west an. Es steht in sich und stellt sich so dar. Es ist. »Sein« besagt im Grunde für die Griechen Anwesenheit.“ Heidegger bemüht sich um die Metaphysik, die die Anwesenheit des Anwesenden oder des Seienden oder die ursprüngliche Erfahrung des Seins bei den Griechen wiederherstellen kann (vgl. Herrmann 1994b, 68 und Karsten Harries 2009, 74).

Bisweilen haben wir noch das Gefühl, daß seit langem schon dem Dinghaften der Dinge Gewalt angetan worden und daß bei dieser Gewaltsamkeit das Denken im Spiel sei [...]. (GA 5, 9)

Heidegger denkt, dass eine solche Denkweise des Dinges zu vernünftig ist, und er schlägt vor, „[a]lles, was sich an Auffassung und Aussage über das Ding zwischen das Ding und uns stellen möchte“ zu beseitigen und sich an das „unvermittelte Begegnenlassen der Dinge“ zu wenden (GA 5, 10). Und um dies zu erreichen, brauchen wir in der Tat nichts zu tun, denn es geschieht bereits. Wir befinden uns immer in unseren sinnlichen Empfindungen, nämlich in der unmittelbaren Beziehung (strenggenommen mittels unseres Leibes) zum Ding.¹³² Dann bekommen wir den zweiten üblichen Dingbegriff, dass das Ding „die Einheit einer Mannigfaltigkeit des in den Sinnen Gegebenen“ (GA 5, 10) ist. Was darin gegeben ist, ist der gewöhnlichen Meinung nach die reine Wahrnehmung¹³³ wie die „des Farbigen, Tönenden, Rauhen, Harten“ (GA 5, 10). Aber Heidegger behauptet, dass wir diesen sogenannten reinen Empfindungen doch schon etwas vorausgesetzt haben. Reine oder bloße Geräusche gibt es in der Tat gar nicht, „sondern wir hören den Sturm im Schornstein pfeifen, wir hören das dreimotorige Flugzeug, wir hören den Mercedes im unmittelbaren Unterschied zum Adler-Wagen“ (GA 5, 10, vgl. SZ, 163). Hier können wir bereits Heideggers Wendung nach der Lebenswelt bemerken. Er hat den Umfang des Dinges schon in aller Stille verändert. Das Ding hier ist nicht mehr das bloße Ding wie der Granitblock, sondern ist ein Zeug.

Um ein reines Geräusch zu hören, müssen wir von den Dingen weghören, unser Ohr davon abziehen, d. h. abstrakt hören. (GA 5, 11)

¹³² Dazu vgl. Herrmanns Erörterung (1994b, 78-81) über die Einheit der phänomenologischen Reduktion, Destruktion und Konstruktion bei Heidegger.

¹³³ Es scheint so, dass die zweite Auslegung des Dingbegriffes hier von dem Phänomen redet. Aber dieses Phänomen ist, wie Herrmann aufzeigt, nicht das des Seins, sondern das des Seienden (vgl. Herrmann 1994b, 76).

Vom dem Zeug hören wir natürlich zuerst sein Geräusch in seiner Beziehung zu den anderen Dingen. Ab jetzt ist die besorgte Welt und das Zuhandene in SZ schon in die Diskussion zurückgekommen.¹³⁴ Auch die Naturdinge wie der Wind und der Granitblock werden in diese Welt hineingezogen, sie können nicht mehr rein natürlich sein.¹³⁵ Und wir sehen sofort, wie Heidegger seine Diskussion mittels der Kritik an dem dritten Dingbegriff in die Zeug-Analyse zurückführt.

Für die Einführung in die dritte überlieferte Auslegung des Dinges gibt Heidegger auch einen Grund, dass das Ding nur „bei seinem Insichruhen“ (GA 5, 11) zu finden sei. Es soll sein eigenes „Ständiges und Kerniges“ (GA 5, 11) haben. Der dritte Dingbegriff lautet dann, dass das Ding „ein geformter Stoff“ ist. Obwohl dieser dritte Dingbegriff sowohl für die natürlichen Dinge als auch für die Gebrauchsdinge und Kunstwerke gilt, ist seine Herkunft dennoch fragwürdig. Kommt dieser Dingbegriff aus dem „Dinghaften des Dinges“ oder aus dem „Werkhaften des Kunstwerkes“? (GA 5, 13) In der Tat hat Heidegger beide Möglichkeiten verneint.¹³⁶ Für die Ablehnung der letzteren Möglichkeit, dass das Form-Stoff-Gefüge im Werkhaften des Kunstwerkes liege, sieht er den Hauptgrund darin, dass „der Geltungsbereich [...] dieses Begriffspaars seit langem schon weit über das Gebiet der Ästhetik hinaus“ greift und dass man nicht feststellen kann, ob dieses Gefüge aus dem Kunstwerk stammte und dann „auf das Ding zurückübertragen“ wurde (GA 5, 12). Zur Verneinung der ersten Möglichkeit erklärt Heidegger, dass sowohl das Naturding als auch das

¹³⁴ Vgl. Herrmann 1994b, 83: „[A]ber die Dinge [hier sind] nicht als primäre Wahrnehmungsdinge, sondern als die aus einer Bewandnisganzheit bestimmten Gebrauchsdinge [zu verstehen], mit denen es im besorgenden Umgang ein Bewenden hat.“

¹³⁵ Siehe SZ, 70. „Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«. Mit der entdeckten »Umwelt« begegnet die so entdeckte »Natur.«“ Vgl. Herrmann 1994b, 83: „Was Heidegger hier an den Gebrauchsdingen verdeutlicht, ließe sich eben an den bloßen Naturdingen zeigen.“

¹³⁶ Trotzdem, dass Heidegger hier die Möglichkeit, die Dingheit des Dinges im Naturding und im Kunstwerk zu suchen, abgelehnt hat, zeigt sich das Ding im eigentlichen Sinne schließlich (im nächsten Abschnitt dieser Kunstwerk-Abhandlung) doch als Natur (auch als Naturding) im Kunstwerk.

Gebrauchsding als „ein in einer Form stehender Stoff“ zu betrachten ist, aber das Form-Stoff-Gefüge nicht dem Naturding entstammt, sondern seine Wurzel in dem Zeug bzw. in der Dienlichkeit desselben hat (GA 5, 13).

Bisher ist uns klar, dass Heidegger bei seiner Suche nach der Dingheit des Dinges immer schon seine eigene Dingerfassung vorausgesetzt hat. Es ist unbestreitbar, dass er ernsthaft die Dingheit des Dinges (auch des Naturdinges) und das Werkhafte des Kunstwerkes untersuchen will.¹³⁷ Am Anfang von UKW hat er jedoch weder das Naturding noch das Kunstwerk, sondern das Zeug als seinen Ausgangspunkt gewählt, um das Ding im eigentlichen Sinne zu suchen. Denn eine theoretische Betrachtung des abstrakten Naturdinges oder des Kunstwerkes ist für ihn quasi sinnlos. Seine eigene Dingerfassung gründet sich nach wie vor auf die Lebenswelt.

Heideggers Kritik an diesen drei Auslegungen lässt sich wie folgt umformulieren: Die drei Auslegungen sagen nur die Art und Weise aus, in der wir nicht nur von dem reinen Ding, sondern von allen Seienden sprechen, seien sie natürlich, handwerklich oder künstlerisch. Das Zeug bzw. das zuhandene Seiende kann auf diese Weise nicht von dem bloßen Seienden, dem reinen Ding oder dem Naturding, unterschieden werden. Eine Steinaxt ist beispielsweise Stein und Holz, die dünn und lang bearbeitet werden (das ist die Steinaxt bloß bei ihrem Erzeuger¹³⁸). In dieser Denkweise sprechen wir nur von Merkmalen, Mannigfaltigkeit und Stoff, aber über den Träger, die Einheit und das Ding selbst schweigen wir. Wir reden von dem Ding, als ob wir dessen völlig gewiss wären, was das Ding selbst ist. Wenn wir die Steinaxt als ein dünnes Steinstück behandeln, ist Axt selbst schon weg, genauso wie der Stein selbst, wenn wir ihn für im Raum unordentlich verteilte Mineralien halten (vgl. GA 9, 7-17).

¹³⁷ Herrmann 1994b, 1: „Das Überraschende war, daß Heidegger in diesen Vorträgen erstmals den Bereich der Kunst und mit diesem auch den der Natur zum Thema seiner Besinnung machte.“ Dies ist Herrmanns Wiedergabe der Meinung Gadamers. Vgl. Gadamer 1960, 251-252.

¹³⁸ GA 5, 20. „Sie [die blanke Dienlichkeit des Zeuges] erweckt den Anschein, der Ursprung des Zeuges liege in der bloßen Anfertigung, die einem Stoff eine Form aufprägt.“

Wir können bemerken, dass die drei gewöhnlichen Auslegungen der Dingheit noch eine Gemeinsamkeit haben: Sie bestehen darauf, ein Ding unbedingt innerhalb desselben als ein einzelnes¹³⁹ Vorhandenes zu untersuchen. In diesen Auslegungen gibt es eine ganz strenge Grenze bei dem Ding. Alles, was das Ding sein kann, muss sich auf sich selbst und darauf, als was es *selbst* nur für uns erscheint, beschränken. Was ein Ding ist, muss in sich selbst, d. h. ein Einzelnes oder ein bloß einzelnes Vorhandenes sein. Dies charakterisiert die Denkweise oder den Anspruch der Naturwissenschaften. Aber auch ein so schlichter Anspruch lässt sich in den drei gewöhnlichen Auslegungen der Dingheit nicht erreichen. Denn weder die Merkmale noch die Mannigfaltigkeit noch auch die Form sind so natürlich, wie sie sich verhalten. Die Härte, die Schärfe und die Schwere usw. scheinen die natürlichen Merkmale ein und desselben Dinges zu sein oder gelten für das, als was sich uns das eine und dasselbe Ding zeigt. Aber diese Merkmale sind in Wahrheit nicht so natürlich, denn sie deuten immer eine Beziehung zu einem anderen Ding an.¹⁴⁰ Ein Stein ist nicht bloß scharf, sondern scharf genug, um ein anderes Ding zu schneiden. Der Stein ist Stein als solcher. Er ist weder bloß seine Merkmale, Mannigfaltigkeiten oder sein Stoff noch der Träger oder die Einheit. Er ist nicht bloß die Versammlung dessen, was innerhalb ihm zu stehen scheint und durch unser handwerkliches oder technisches Mittel geteilt und gemessen oder durch das theoretische oder wissenschaftliche Mittel abstrakt begriffen werden könnte. Das Sein eines Dinges nur bei ihm selbst, durch das „Eindringen“ in dasselbe bzw. innerhalb desselben zu suchen, ist niemals ein praktischer oder wirksamer Weg.

¹³⁹ GA 41, 11: „Und wenn es an den Dingen liegt, ist es dann nur ihre irgendwie begründete oder nur zufällige Laune, uns so zu begegnen, oder begegnen sie uns als einzelne, weil sie in sich, als die Dinge, die sie sind, einzelne sind?“ Vgl. dazu Richard Polt 2013, 151: „Das Problem der »Jediesheit« des Dinges wird von den Naturwissenschaften, die bloß nach Allgemeinheiten suchen, nie bedacht“.

¹⁴⁰ In der Tat erscheinen die wahre Härte, Schwere und Farbe des Steins als das natürliche Sein des Steins nur im Kunstwerk. Vgl. GA 5, 33.

2.1.2 Rückkehr in die Zeug-Analyse

Soweit scheint Heidegger mit seiner Aufgabe fast vollständig gescheitert zu sein. Die Aufgabe beginnt mit der Frage nach der Kunst im Kunstwerk und wird dann dazu geleitet, zunächst das Dinghafte im Kunstwerk und deshalb die Dingheit des Dinges zu suchen. Allein es gelingt der Auseinandersetzung mit den drei überlieferten Auslegungen des Dinges nicht, die Dingheit zu finden.

Aber in dieser Auseinandersetzung entdeckt Heidegger die Spur der Wurzel der wichtigen Denkweise von Form und Stoff. Er behauptet, „[d]iese Dingbestimmung entstammt einer Auslegung des Zeugseins des Zeuges“ (GA 5, 17). Ein Zeug ist auch, wie gesagt, Stoff in bestimmten Formen. Im Granitblock ist die Form durch die unordentliche Anordnung des Stoffes bestimmt, demgegenüber werden die Anordnung und Auswahl des Stoffes bei der Herstellung eines Zeuges durch die Form bestimmt. Die Formen der Axt, nämlich „scharf“ und „hart“, bestimmen die Anordnung und Auswahl des Stoffes, nämlich „dünn“ und „Stein“ (GA 5, 13).

Dieses „Stoff-Form-Gefüge“ ist Heidegger zufolge so tief in unserem Glauben verwurzelt, weil wir selbst am Herstellen eines Zeuges teilgenommen haben (GA 5, 14), d. h. wir selbst haben das Zeug ein Zeug und das „Seiende“¹⁴¹ ein solches sein lassen. Und der Übertrag dieses Stoff-Form-Gefüges vom Zeug auf das Naturding wird von einer Überzeugung angetrieben, wonach „das Ganze des Seienden als Geschaffenes, und d. h. hier Angefertigtes, vorgestellt wird“ (ebd.). Das heißt, Gott hat das Ganze des Seienden geschaffen, genau wie wir selbst das Ganze des Zeuges hergestellt haben.

Das Kunstwerk kommt wie das Zeug auch aus der Handarbeit des Menschen, deswegen ist das Kunstwerk dem gewöhnlichen Verstand nach auch eine Einheit von Stoff und Form, nämlich von Dinghaftem und Idee.

So hat Heidegger – genauer gesagt die überlieferte Meinung – dem Zeug die wichtigste Auslegung des Dinges bzw. aller Seienden – „Stoff-Form-Gefüge“ –

¹⁴¹ Hier ist „Seiende“ noch nicht ein wirkliches, weil die Ganzheit noch nicht begriffen ist.

zugeschrieben. Aber die Form im Zeug ist nicht so selbstständig wie die im Naturding. Ein Granitblock bekommt seine unordentliche Form aus der Verteilung und Anordnung des Stoffes, die Form „dünn“ des Steines in der Axt entstammt demgegenüber der Form „scharf“, die der „Dienlichkeit“, nämlich um etwas zu spalten, gehorcht (vgl. GA 5, 13).

In solcher Dienlichkeit gründen sowohl die Formgebung als auch die mit ihr vorgegebene Stoffwahl und somit die Herrschaft des Gefüges von Stoff und Form. (GA 5, 13)

Ist die Dienlichkeit dann das eigentliche Zeugsein eines Zeuges? Als das von uns selbst hergestellte und damit das uns bekannteste Seiende scheint das Zeug unsere einzige Hoffnung zu sein, das Sein eines Seienden zu finden.

Wir sehen, dass es Heidegger gelingt, durch die Kritik an den drei überlieferten Dingbegriffen seine Untersuchung von dem reinen und bloßen Ding in die Analyse des Zeuges zurückzuführen.

Schon indem wir die eigentlichen Dinge bloße Dinge nennen, verrät sich die Sachlage. Das »bloß« meint doch die Entblößung vom Charakter der Dienlichkeit und der Anfertigung. Das bloße Ding ist eine Art von Zeug, obzwar das seines Zeugseins entkleidete Zeug. (GA 5, 15)

In SZ wird diese Wendung dadurch ausgeführt, dass Heidegger die dritte Bedeutung der Welt, nämlich die Umwelt oder die faktische Lebenswelt und die „Um-zu“-Struktur des Zeuges in ihr, in die Diskussion einführt, nachdem er die traditionellen Erfassungen des Erkennens, des Phänomens und der Welt kritisiert hat (SZ, 59ff.).

In UKW redet Heidegger nicht mehr von der Struktur „Um-zu“, sondern einfach von „Dienlichkeit“. Der Grund dieser „Dienlichkeit“, welcher sich in SZ als Verweisung oder als Vertrautheit der Umwelt zeigt, wird in UKW durch den Begriff „Verlässlichkeit“ ersetzt.¹⁴²

¹⁴² Vgl. Harries 2013, 252-253. Die Verlässlichkeit bezieht sich auch auf das „Bedeutungsganze der Welt“.

Das Zeugsein des Zeuges besteht zwar in seiner Dienlichkeit. Aber diese selbst ruht in der Fülle eines wesentlichen Seins des Zeuges. Wir nennen es die Verlässlichkeit. (GA 5, 19)

Und jetzt taucht endlich etwas Bekanntes vor uns auf. Wir werden sehen, wie die besorgte Welt im Zeug in UKW entfaltet wird und wie diese Welt durch das Kunstwerk ihre ontologische Struktur bekommt.

2.2 Welt und Erde im Kunstwerk

Angesichts des Scheiterns der drei überlieferten Dingbegriffe bei der Suche nach der Dingheit schlägt Heidegger vor, den bestimmten philosophischen Theorien auszuweichen und eine einfache und unmittelbare Beschreibung zu machen, damit wir das Zeugsein eines Zeuges verstehen können.¹⁴³ Eine solche Beschreibung ist zweifellos genau die, die er am Anfang von SZ gemacht hat. Als Beispiel wählt Heidegger ein Paar Schuhe, aber nicht die wirklichen Schuhe, sondern ein Paar Schuhe, das von van Gogh gemalt wurde. Man könnte einwenden, warum wir nicht ein Paar wirkliche Schuhe wählen, wenn die Beschreibung „unmittelbar“ sein muss.

Heidegger reagiert, dass wir allerdings „das dienliche Zeug in seinem Dienst aufsuchen“ sollen:

Die Bäuerin auf dem Acker trägt die Schuhe. Hier erst sind sie, was sie sind. Sie sind dies um so echter, je weniger die Bäuerin bei der Arbeit an die Schuhe denkt oder sie gar anschaut oder auch nur spürt. Sie steht und geht in ihnen. So dienen die Schuhe wirklich. An diesem Vorgang des Zeuggebrauches muß uns das Zeughafte wirklich begegnen. (GA 5, 18)

Endlich sind wir auf den Ausgangspunkt dieser Arbeit zurückgekommen. Die Bäuerin trägt die Schuhe, so wie wir gerade jetzt den Laptop und das Papierblatt

¹⁴³ GA 5, 17-18. Vgl. Herrmann 1994b, 105-106. „Gefordert ist [...], daß wir uns in einen solchen unmittelbar erfahrenden Bezug zu einem Zeug bringen, der frei ist von den erörterten drei Dingauslegungen. Das scheint zu gelingen, wenn wir ein Zeug ohne eine philosophische Theorie, wie sie in den drei Dingbegriffen vorliegt, ‚einfach beschreiben‘ (S. 22).“

benutzen. Im Tragen der Schuhe ist die Bäuerin in ihrer besorgten Welt, mit dem Ausdruck in SZ, „benommen“ (SZ, 61, 76, 113). Sie verliert sich in ihrem besorgenden Umgang mit den Zuhandenen. Dass sich das Sein eines Zeuges erst in dem Gebrauchen und in der Dienlichkeit desselben zeigt, ist unsere normale und gewöhnlichste Vorstellung des Zeuges oder des Gebrauchsdinges.

Solche richtigen Angaben erläutern nur, was wir schon wissen. Das Zeugsein des Zeuges besteht in seiner Dienlichkeit.¹⁴⁴

Demgegenüber scheint es so, dass wir im Gemälde von van Gogh nur „[e]in Paar Bauernschuhe und nichts weiter“ erfahren könnten. *Aber,*

[a]us der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeuges ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem ein rauher Wind steht. Auf dem Leder liegt das Feuchte und Satte des Bodens. Unter den Sohlen schiebt sich hin die Einsamkeit des Feldweges durch den sinkenden Abend. In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Kornes und ihr unerklärtes Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. Zur *Erde* gehört dieses Zeug und in der *Welt* der Bäuerin ist es behütet. Aus diesem behüteten Zugehören erstet das Zeug selbst zu seinem Insichruhen. (GA 5, 19)

In diesem außerordentlich poetischen Absatz taucht erstmals der wichtigste Begriff des Kunstwerk-Aufsatzes, die „Erde“, auf. Was Heidegger hier mit dem Namen „Erde“ nennt, ist nichts anderes als das Seiende, das sich immer

¹⁴⁴ GA 5, 18. Herrmann vermutet, dass Heidegger aus dem folgenden Grund nicht ein wirkliches Paar Bauernschuhe gewählt habe: „Statt der gegenwärtigen Wahrnehmung scheint die *vergegenwärtigende Zugangsweise* für den verfolgten Zweck auszureichen“ (Herrmann 1994b, 106). Und diese *vergegenwärtigende Zugangsweise* ist Herrmann nach „die Bildwahrnehmung“ (ebd., 107).

verschließt und durch das Verweisen des besorgenden Mensch erst in die Welt eingezogen wird oder werden kann.¹⁴⁵ Oder die „Erde“ besagt sogar einfach das Verweisen selbst, das die Seienden immer verbindet, die Welt konstituiert und das Seiende in ihr verwiesen (anwesend) sein lässt, aber dieses Verweisen selbst zeigt sich immer als etwas Dynamisches und etwa „Nichts“¹⁴⁶. Beide Möglichkeiten haben ihre Richtigkeit.¹⁴⁷ Um aber eine günstige Formulierungsweise festzulegen, vereinigen wir hier die beiden Möglichkeiten in einem Ausdruck. Die Erde meint in der nachfolgenden Auseinandersetzung das Seiende (oder die Seienden), das zum einen sich immer verschließend und zum anderen immer in der Welt (vom Verweisen als der Tätigkeit der Menschen oder eines Volkes¹⁴⁸) verwiesen ist,

¹⁴⁵ Herrmann betrachtet die Erde als die Naturdinge. Vgl. Herrmann 1994b, 125.

¹⁴⁶ Vgl. Thomson 2001a, 90. „Like the notorious ‘nothing’ that (Heidegger wrote in 1929) ‘makes possible the manifestation of entities as such for human existence [or ‘being-here,’ *Dasein*]’ (P 91/GA9 115), the ‘earth’ is thus Heidegger’s name in 1935–36 for what he most frequently calls ‘being as such,’ a dynamic phenomenological ‘presencing’ (*Anwesen*) that gives rise to our worlds of meaning without ever being exhausted by them, a dimension of intelligibility we experience *both* as it calls for and informs and as it overflows *and* escapes our attempts to pin it down.“

¹⁴⁷ Kockelmans erklärt die Erde auf beide Weisen. Vgl. Kockelmans 1985, 132-133: „Heidegger tells us that because of its relation to both world and earth, reliability keeps gathered together all beings within itself, i.e., all man-made things as well as the things ‘by nature’, insofar as the latter belong to the earth.“ Und ebd., 142-143: „In the early days, the Greeks called this emerging and rising itself and within the whole: *phusis*. *Phusis* also clears that on which and in which man grounds his dwelling. *We call this the earth*. This word is not meant here in the sense of a mass of matter deposited somewhere, or in the scientific sense of a planet. Earth is that to which *phusis* brings back and shelters everything that emerges. In the emerging of *phusis* the earth comes-to-presence and abides (*west*) as that which shelters.“ Aber der Erde hat Kockelmans in seiner gesamten Diskussion über van Goghs Gemälde und den griechischen Tempel (ebd., 125-155) tatsächlich nie eine eindeutige Definition gegeben (vgl. ders. 1984, 105-108). Die eindeutige Definition der Erde gibt er noch später (ebd., 191): „Rather, in the work truth is thrown toward a people that, in history, comes to preserve it. But what is so thrown and projected is never just an arbitrary demand so that the truly poetic projection is the disclosure of that into which *Dasein* as historical is already thrown. This is the earth. And for a historical people it is *its* earth, i.e., the self-closing ground on which it rests together with everything else that it itself already is, although still hidden from itself.“ Allein, diese Definition scheint nicht eine Erklärung der Erde, sondern der Welt bei Heidegger zu sein. Vgl. dazu Kockelmans 1984, 104 und Vincent Vycinas (1969, 261).

¹⁴⁸ Kern betrachtet die Erde grundsätzlich als das sich verschließende oder verbergende Seiende (Kern 2013, 136-137) und den Streit zwischen Welt und Erde einfach als die Beziehung zwischen „Lichtung und Verbergung“: „Für ein je faktisches Menschenwesen, ein je faktisches Volk, vollzieht sich der Streit zwischen Lichtung und Verbergung, der den Begriff eines endlichen

aber in Kurzform: das Sichverschließende oder das sich verschließende Seiende (Ding). Die „Welt“ bedeutet hier offensichtlich die Verweisungsganzheit, die wir schon in SZ und WiM bemerkt haben.¹⁴⁹ Und diese Ganzheit ist, wie in SZ, auch von den Befindlichkeiten der Menschen durchdrungen.¹⁵⁰ Oder die Welt erschließt sich als die Verweisungsganzheit erst in den Befindlichkeiten des Menschen.

Die Bäuerin ist bei der Arbeit als „die Frau“, wie „das Man“ in SZ, in das Alltagsleben und den Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen verschwunden. Die verschiedenen Seienden, der Acker, der Wind, der Feldweg, das Korn und das Brot usw., sogar die Not, die Geburt und der Tod in der Welt der Bäuerin offenbaren sich in den Stimmungen wie dem „klaglose[n] Bangen“, der „wortlose[n] Freude“ und dem „Zittern“. Die Bäuerin ist in die von ihren Stimmungen offenbarte Welt, mit dem Wort in SZ, „verfallen“. Mit dem Schuhzeug verbindet die Bäuerin schweigend die Seienden in ihrer Welt und webt die Seienden in ihr Weltnetz ein. „Zur Erde gehört dieses Zeug, und in der Welt der Bäuerin ist es behütet.“ (GA 5, 19) D. h. das Zeug verbindet alle verschiedenen Seienden miteinander und bildet so eine Verweisungsganzheit.

Das Zeugsein des Zeuges, die Verlässlichkeit, hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt. Die Dienlichkeit des Zeuges ist jedoch nur die Wesensfolge der Verlässlichkeit. Jene schwingt in dieser und wäre ohne sie nichts. Das einzelne Zeug wird abgenutzt und verbraucht; aber zugleich gerät damit auch

Verstehens überhaupt bestimmt, als ein Streit zwischen Welt und Erde.“ (Kern 2013, 137) Aber es wurde bereits von Kockelmans gezeigt, dass die Welt nicht bloß die Lichtung und die Erde der Verbergung entsprechen. „Yet, Heidegger continues, the world is not simply the open that corresponds to the clearing, nor is the earth simply the closed that corresponds to concealment.“ (Kockelmans 1985, 165)

¹⁴⁹ Vgl. Herrmann 1994b, 125, Young 2001, 24 u. 33.

¹⁵⁰ Vgl. Kockelmans 1985, 131. „All of this is to be understood in light of what was said in *Being and Time* about the relationship between *Befindlichkeit* and Verstehen.“ „Secondly, it is important to recall that it is primarily through primordial moodness that in each case the relevant ‘whole’ is made present to *Dasein*. Thus when Heidegger in the lecture on the art work speaks about ‘world’, it is primarily through *Befindlichkeit* that world as such is made manifest as a whole.“ Vgl. auch Herrmann 1994b, 113ff.

das Gebrauchen selbst in die Vernutzung, schleift sich ab und wird gewöhnlich. So kommt das Zeugsein in die Verödung, sinkt zum bloßen Zeug herab.¹⁵¹

Im Schuhzeug oder in der durch das Schuhzeug gebildeten Welt offenbaren sich die Seienden für die Bäuerin als das, was sie sind, oder als die Erde. Das Schuhzeug ist jetzt das Band (oder die Verbindung) zwischen den einzelnen Seienden als der Erde und der Verweisungsganzheit als der Welt.¹⁵² Aber dieses Schuhzeug ist nicht das in der Verwendung oder Arbeit der Bäuerin, sondern das in einem Bild van Goghs.¹⁵³ Das eigentliche Sein oder Bestehen eines Zeuges besteht weder in diesem oder jenem einzelnen Zeug noch im Gebrauchen desselben, sondern darin, dass es durch seine Verweisungen auf die anderen

¹⁵¹ GA 5, 20. Diese Verlässlichkeit ist eine andere Formulierung der „Vertrautheit“ der Welt oder des „Verweisungszusammenhangs“ in SZ. Dort hat Heidegger uns bereits auf die Beziehung zwischen dem zuhandenen Seienden und der Vertrautheit mit der Welt hingewiesen. „*Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.*“ (SZ, 87)

¹⁵² Wir können bemerken, dass, obwohl die Welt als die Verweisungsganzheit hier genau wie in SZ von dem Seienden als Zuhandenem und seiner Verweisung auf die anderen Seienden eingerichtet ist, der Bereich des Seienden etwas weiter als in SZ geworden ist. Das Seiende bedeutet nicht länger nur das Naturding und das Gebrauchsding, nämlich das Zeug, sondern auch die abstrakten Arten von Seienden, wie z. B. das „Wiederüberstehen[] der Not“, die „Geburt“ und der „Tod“ (GA 5, 19).

¹⁵³ Vgl. Thomson 2011a, 72: „[...] Heidegger’s interpretation of Van Gogh allows him to move phenomenologically from the analysis of a particular, individual (‘ontic’) work of art to the ontological structure of artwork in general.“ Aber Herrmann hat hier den neuen Begriff „Erde“ wahrscheinlich nicht so zutreffend aufgeklärt. Er hat zuerst die Erde als den wirklichen Gegenstand der besorgenden Arbeit und die Welt als die alltägliche besorgte Umwelt der Bäuerin beschrieben (Herrmann 1994b, 111-118). Dann erklärt er weiter: „Die vorgegangene Beschreibung war eine erste Auslegung dieses unthematischen Wissens der Bäuerin, das wir in der Sprache von ‚Sein und Zeit‘ als das *vorontologische Seinsverständnis* bezeichnen können.“ (Herrmann 1994b, 123) Bei seiner Erklärung scheint Herrmann das wirkliche Schuhzeug nicht von dem im Gemälde von van Gogh unterschieden zu haben. Er bleibt zu lange bei dem gebrauchten Schuhzeug stehen und scheint zu tief in das Zeugsein zu verfallen. Kockelmans behauptet auch, dass das, was Heidegger beschreiben will, nicht das Schuhzeug im Gemälde von van Gogh ist, sondern das von der Bäuerin gebrauchte. „But what is being described is not the painting by van Gogh, but rather the farmer’s wife’s shoes in their actual use, i.e., the shoes which Heidegger originally has taken as his example.“ (Kockelmans 1985, 126) Heidegger selbst hat sich in der Tat mit seiner Einführung des Gemäldes van Goghs bereits von dem wirklichen Schuhzeug, sogar auch dem Zeugsein gewissermaßen losgelöst.

zuhandenen Seienden als Momente und daher zusammen mit ihnen eine Ganzheit konstituiert. Das einzelne Zeug kann vernutzt und dann durch ein neues gleiches ersetzt werden. Aber die Verweisung des Zeuges als Moment der Welt verschwindet nie. Dies macht das Wesen der Welt aus.

Aber „all dieses“ Verständnis gehört nicht der Bäuerin bei der Arbeit, sondern uns als Betrachter des Gemäldes. Oder nicht nur wir, sondern die Bäuerin selbst erfährt auch „all dieses“, „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“ (GA 5, 19). Das Wegstellen der Schuhe und die Betrachtung des Gemäldes befreien die Bäuerin und uns vom Gebrauch der Schuhe,¹⁵⁴ von allen Unterschieden zwischen Substanz und Akzidenzien, zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit und zwischen Form und Stoff. „Das einzelne Zeug wird abgenutzt und verbraucht; aber zugleich gerät damit auch das Gebrauchen selbst in die Vernutzung, schleift sich ab und wird gewöhnlich.“ (GA 5, 20) Das Sein des Zeuges erscheint erst im Kunstwerk als dem gemalten Zeug. Dieses hat die schwere Last, die Seienden zu verbinden und sie in einer Ganzheit offenbart sein zu lassen. Wir als Betrachter des Schuhzeuges im Gemälde und die Bäuerin, die das Schuhzeug gerade wegstellt oder noch nicht anzieht, verstehen dieselbe, nämlich die Welt bzw. die Verweisungsganzheit, wie in der zweiten Art der Langeweile.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Vgl. Herrmann 1994b, 123. Herrmann meint, dass die Bäuerin auf jeden Fall kein ontologisches Verständnis ihres Schuhzeuges haben kann. „Nicht nur während der Arbeit, wenn die Bäuerin in den Schuhen geht, sondern auch nach der Arbeit beim Wegstellen und vor der Arbeit beim Anziehen der Schuhe, aber auch während des feiertäglichen Ausruhens, wenn ihr Blick die abgestellten Schuhe streift, hält sie sich in einem unthematischen Wissen des behüteten Zugehörens des Zeuges zu Erde und Welt.“ Aber Heidegger selbst hat das, was wir im Gemälde erfahren, mit dem, was die Bäuerin beim Wegstellen des Schuhzeuges und am Feiertag erfährt, gleichgesetzt, deswegen meint Herrmann, dass unsere Erfahrung des Schuhzeuges im Gemälde auch nur vorontologisch ist. Dies passt aber offensichtlich nicht so gut zu Heideggers eigener Absicht. Sowohl Harries (2009, 83) als auch Thomson (2011a, 92) betrachten Heideggers Beschreibung des Schuhzeuges im Gemälde als ontologisch.

¹⁵⁵ Herrmann besteht darauf, dass es eine Grundstellungswandlung und ein „Abstand“ zwischen Kunstwerk-Abhandlung und SZ gebe, da er unsere Erfahrung des Zeuges im Gemälde von van

In der Auseinandersetzung mit WiM und GdM wird die Verweisungsganzheit als Welt, wie wir uns erinnern können, durch die Langeweile (in WiM), nämlich durch die zweite Form der Langeweile (in GdM) aufgezeigt. Und das Verweisen selbst wird als das sogenannte „Nichts“ durch die Angst (in SZ und WiM) oder die tiefste Langeweile (in GdM) offenbart. In SZ befreit die Neugier bei dem „Ausruhen“ das Dasein von seinem alltäglichen besorgenden Umgang mit dem Zuhandenen und gibt ihm eine freigewordene Umsicht, mit welcher es die Welt nicht besorgt, sondern „sehen“ kann. Die Angst und die tiefste Langeweile enthüllen, wie das Dasein durch sein eigenes Verweisen auf die innerweltlichen Seienden seine eigene Welt aufgebaut hat.

Doch hier in UKW sind beide Seiten durch unsere Betrachtung des Gemäldes der Schuhe offenbart. „Das Kunstwerk gab zu wissen, was das Schuhzeug in Wahrheit *ist*. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit seines Seins heraus. Die Unverborgenheit des Seienden nannten die Griechen ἀλήθεια.“ (GA 5, 21) Das Zeugsein des Zeuges kann „[n]icht durch eine Beschreibung und Erklärung eines wirklich vorliegenden Schuhzeuges; nicht durch einen Bericht über den Vorgang der Anfertigung von Schuhen; auch nicht durch das Beobachten einer hier und dort vorkommenden wirklichen Verwendung von Schuhzeug“ gefunden werden (GA 5, 20-21).

Was das Sein eines Seienden ist, tritt nur, wie gezeigt, in der Verweisungsganzheit hervor. Und nur durch das Kunstwerk – oder genauer gesagt durch die Betrachtung des Kunstwerkes – begegnet uns die Verweisungsganzheit. In diesem Sinn ist die Wahrheit eines Seienden ins Kunstwerk „gesetzt“, sofern das Kunstwerk uns vor die Verweisungsganzheit gebracht hat und damit das Seiende in seinem Sein bleiben lässt.

Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt.
»Setzen« sagt hier: zum Stehen bringen. (GA 5, 21)

Gogh nicht als ontologisch, sondern als bloß vorontologisch betrachtet (vgl. Herrmann 1994b, 129).

„Ein Seiendes, ein Paar Bauernschuhe, kommt im Werk“, nämlich in der von dem Kunstwerk offenbarten Verweisungsganzheit, „in das Lichte seines Seins zu stehen“ (GA 5, 21). „Das Sein des Seienden kommt in das Ständige seines Scheinens.“ (GA 5, 21) Durch das Kunstwerk befreien wir uns nicht nur von der Denkweise, in der das Sein des Seienden nur innerhalb desselben als eines Vorhandenen untersucht wird, sondern auch von der Zuhandenheit oder der Dienlichkeit des Seienden. Bei der Betrachtung des Gemäldes von van Gogh fangen wir damit an, das Sein des Seienden in dem Weltnetz und in der Verweisungsganzheit zu suchen und das Seiende in dieser Ganzheit, d. h. in seinem Sein, stehen bleiben zu lassen. Dabei sind wir nicht mehr der Verwender oder „das Man“, sondern wir gehen zu uns selbst als dem eigentlichen Dasein zurück und bringen uns selbst vor die Verweisungsganzheit, um das Seiende in ihr zu begreifen und das Sein des Seienden zu erreichen.

Nun hat Heidegger den ersten Erfolg gehabt, nämlich das Sein des Zeuges. Wodurch aber? Durch die Anschauung des Kunstwerkes. Allein, das Sein des Kunstwerkes selbst ist uns noch nicht so offensichtlich wie das des Zeuges darin. Wir haben schon erfahren, dass und wie wir durch die Betrachtung eines Kunstwerkes das Sein des Gebrauchsdinges, des Zeuges oder des zuhandenen Seienden entdecken. Aber ist diese Beobachtung eines Kunstwerkes dem Kunstwerk selbst gleich? Und inwiefern können wir das Sein des Kunstwerkes begreifen? Was geschieht also in einem Kunstwerk? Heidegger antwortet:

Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden. Im Werk geschieht diese Eröffnung, d. h. das Entbergen, d. h. die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit. (GA 5, 25)

Die jetzige Aufgabe Heideggers liegt dann darin, das Sein des Kunstwerkes, nämlich die Kunst selbst, und die Wahrheit, die in dem Werk geschieht und sich ins Werk setzt, zu untersuchen.

2.3 Kunst, Wahrheit und das Ding

Was Heidegger im Kunstwerk-Aufsatz sucht, ist aber vor allem nicht das Sein des Zeuges, sondern der Ursprung des Kunstwerkes, also die Kunst, und daneben auch das Dinghafte in ihm, das aber kein bloßes Naturding sein kann und soll. Wir werden sehen, dass die Kunst für Heidegger nichts anderes ist als die ontologische Denkweise in SZ, mit welcher wir die Beziehung zwischen der Welt als Verweisungsganzheit und dem sich verschließenden Seienden erfassen. Das Werk stellt eine Welt auf und das Dinghafte des Werkes ist demnach das Seiende, das von dem Werk her-gestellt wird, indem dieses Seiende in der vom Werk aufgestellten Welt verwiesen ist. Sofern das Seiende in die menschliche Welt als die Ganzheit der Verweisungen hineingezogen wird, bekommt es sein „Aussehen“ und geht es aus seiner Verborgenheit auf als das, was es ist. In diesem Sinne ist die Kunst (τέχνη) eine der Weisen, auf die die Unverborgenheit (ἀλήθεια) und das Aufgehen (φύσις) des Seienden geschieht, oder die Kunst ist die Weise, auf welche die Menschen die ἀλήθεια und die φύσις des Seienden zeichnen.

2.3.1 Werk und Wahrheit

Da sich der zu Beginn der Kunstwerk-Abhandlung geplante Weg, d. h. den Ursprung des Kunstwerkes mittels der Auslegung des Dinghaften darin zu finden, nicht mehr durchführen lässt und das Dinghafte vielmehr unseren „Zugang zum Werksein des Werkes verbau[t]“, entscheidet sich Heidegger dafür, zunächst „das reine Insichstehen des Werkes“ (GA 5, 25) zu enthüllen. Deswegen wählt Heidegger kein „darstellende[s]“ Kunstwerk, sondern einen griechischen Tempel, der „nichts abbildet“, um das Sein des Kunstwerkes selbst zu erforschen (GA 5, 27).

Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes

gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück. (GA 5, 27-28)

„[D]ie Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich“ besagt, dass die Welt als Verweisungsganzheit des griechischen Volkes in dem Tempel festgelegt und darin behalten ist. Aber dieser Tempel behält nicht einfach die Welt in sich, sondern er bringt auch uns und brachte die Griechen vor die Welt derselben als die Verweisungsganzheit.¹⁵⁶ Das ist der erste Charakter des Kunstwerkes, eine Welt zu „eröffnen“ oder „aufzustellen“.¹⁵⁷

Zugleich geschieht in diesem Tempel noch etwas anderes. Die Verweisungsganzheit in ihm erhält sich nicht nur, sondern verweist auch noch.

Dastehend hält das Bauwerk dem über es wegrasenden Sturm stand und zeigt so erst den Sturm selbst in seiner Gewalt... 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. (GA 5, 28)

Die Griechen, die den Tempel erbauten, verwiesen erneut mit der Verweisungsganzheit, die im Tempel aufbewahrt wurde, auf das Leblose und die

¹⁵⁶ Vgl. Kockelmans 1985, 148. „As the totality of what is for the sake of each *Dasein* at any given time, the world is brought by *Dasein* before *Dasein* itself.“ Aber Kockelmans Erörterung der Welt in UKW ist zweideutig, er betrachtet sie sowohl als ontologisch (die Welt als die Weltlichkeit in SZ oder die weltende Welt) (vgl. ebd., 145) als auch als quasi ontisch (die Welt als die Umwelt) (vgl. ebd., 149). Thomson begreift die Welt einfach als die Welt von Bedeutungen („the world of meaning“; Thomson 2011a, 90). Vgl. auch Dreyfus 2005, 410-411: „[T]he temple opened a world for the Greeks by articulating their style. The Greeks’ practices were gathered together and focused by the temple so that they saw nature and themselves in the light of the temple. Everything looked different once the style was articulated.“

¹⁵⁷ GA 5, 27-30. Julian Young hat Recht, wenn er sagt, “the role of the artwork is not to create but rather to ‘make expressly visible’, to ‘thematize’ a world *which is already in existence*” (Young 2001, 33-34). Vgl. auch Thomson 2011a, 68-70. Thomson hat Heideggers drei Beispiele, also das Gemälde von van Gogh, der griechische Tempel und C. F. Meyers Gedicht, den drei Zeiten zugeteilt und meint, dass sie „the three main historical ‘epochs’ in Western humanity’s understanding of being“ beschreiben. Aber diese Einteilung scheint uns nicht helfen zu können, die Erörterungsstrategie Heideggers zu verstehen, dass er uns je eine Stufe tiefer in die Beziehung zwischen der Welt und dem Seienden oder in das Sein des Kunstwerkes, in die Kunst einführen wollte, als er jedes Mal ein neues Beispiel anführte.

Lebewesen in der Natur und ließen sie in diese Ganzheit eintreten. Dies ist der zweite Charakter des Kunstwerkes, die Welt wieder in die Erde „zurückzustellen“ oder die Erde „herzustellen“ (GA 5, 28-33). Das Kunstwerk lässt das Verweisen wieder verweisen oder wirken, d. h. lässt es tätig sein oder setzt es in Bewegung. Die Welt als die Verweisungsganzheit ist nicht die bloße Summe von Verweisungen.¹⁵⁸ Sie ist auch nicht statisch, sondern dynamisch und *offen* und zieht mittels des Verweizens die anderen Seienden, seien sie schon in oder noch nicht in ihr, unendlich in sich selbst hinein.¹⁵⁹ So ist die Welt immer wachsend¹⁶⁰ und sich verbreitend. Mit Heideggers Wort, die „Welt *wel tet*“ (GA 5, 30).

Die Verweisungsganzheit ist einerseits das Ergebnis der Tätigkeit des Verweizens auf die reinen Seienden, das heißt, „[d]ie Welt gründet sich auf die Erde“ (GA 5, 35); andererseits ist diese Verweisungsganzheit wiederum der Grund des neuen Verweizens auf die reinen Seienden, so Heidegger: „Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her.“ (GA 5, 32) Beide Momente können wir im Tempel als dem Kunstwerk finden.

Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt. (GA 5, 28)

Einen solchen dynamischen Kreis von der Verweisungsganzheit und dem eigentlichen Ding nennt Heidegger den Streit von Welt und Erde im Kunstwerk (GA 5, 35).

¹⁵⁸ Vgl. GA 5, 30. „Welt ist nicht die bloße Ansammlung der vorhandenen abzählbaren oder unabzählbaren, bekannten und unbekanntem Dinge. Welt ist aber auch nicht ein nur eingebildeter, zur Summe des Vorhandenen hinzu vorgestellter Rahmen.“

¹⁵⁹ Sheehan meint, dass die Welt als „meaning-constituting structure“ bei Heidegger sowohl statisch als auch dynamisch ist. „‘World’ is what Heidegger means by ‘being’ (das Sein), and he uses many terms and metaphors for this meaning-constituting structure. Each of the terms has both a static-intransitive and a dynamic-transitive meaning.“ (Sheehan 2005, 200.)

¹⁶⁰ Laut Kockelmans ist die Erde hier auch schon wachsend (vgl. Kockelmans 1985, 116). Thomson vertritt die gleiche Ansicht (Thomson 2011a, 90).

Ein Seiendes kann nur dann als Seiendes sein, wie es ist, wenn es in der Verweisungsganzheit steht. Ein solches Stehen bedeutet allerdings keineswegs, an diesem oder jenem Ort im physikalischen Raum zu stehen, wie der Tisch in einem Zimmer, sondern es bedeutet, dass das Seiende in einer Verweisungsganzheit verwiesen wird, d. h. im Verweisen steht. Wie in SZ, versucht Heidegger in UKW auch, eine neue Räumlichkeit darzustellen. Diese ist die dynamische Verweisungsganzheit oder die weltende und offene Welt. In einer solchen Welt „bekommen alle Dinge ihre Weile und Eile, ihre Ferne und Nähe, ihre Weite und Enge“¹⁶¹. Die Erde besagt demnach die natürlichen oder bloßen Dinge, die aber in der Verweisungsganzheit verwiesen sind oder die somit in dem neuen Raum ihre Stellen bekommen. Der Name „Erde“ bezeichnet die natürlichen Seienden, die sich „der technisch-wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Natur“ (GA 5, 33) verschließen und nur in das „Offene“ der Welt als der Verweisungsganzheit „her-gestellt“ werden können. „Die Erde ist das wesenhaft Sichverschließende. Die Erde her-stellen heißt: sie ins Offene bringen als das Sichverschließende.“ (GA 5, 33) Das Her-stellen ist nicht gemeint im Sinne von Schaffen oder Erzeugen, sondern heißt, die reinen Seienden einfach in die Verweisungsganzheit zu stellen und sie das sein zu lassen, was die Dinge als solche im Ganzen oder in der Welt sind.¹⁶² Die Erde bezeichnet die Dinge *als solche*, die sich nicht durch die technisch-wissenschaftliche Denkweise, sondern nur in der Verweisungsganzheit zeigen können.¹⁶³ Oder sie verschließt sich sogar vor der Welt als Verweisungsganzheit. Es scheint, dass die Erde als das natürliche Ding in der Welt als der Verweisungsganzheit verwiesen und dann in der Welt als dem Offenen gelichtet sei. Aber eben in diesem Prozess erhält sich die Erde in ihrem Sich-Verschließen, da die Welt die Möglichkeiten der Verweisungen des Seienden nicht ausschöpfen kann. Der Wind kann sich in verschiedenen

¹⁶¹ GA 5, 31. Vgl. SZ, 105ff.

¹⁶² Vgl. GA 9, 188ff. „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seiendem.“

¹⁶³ Vgl. dazu Harries 2013, 253-254.

Verweisungsganzheiten sowohl als die Kraft der Göttlichen (z. B. von Aiolos) bei den Griechen als auch als das Naturphänomen z. B. in unserer modernen Welt zeigen. Der Wind kann als die Kraft betrachtet werden, die die Windmühle antreibt oder die Handelsflotte vorantreibt, die jeweils die Nahrung des Bauern und das Heimweh der Seeleute betreffen, oder als die Kraft, mittels welcher der Windpark Energie erzeugen kann, mit der die Menschen in der heutigen Zeit ihr alltägliches Leben führen. All dies ist dem Wind zu verdanken. Er wird in die verschiedenen menschlichen Welten eingezogen und ist daher in die Verweisungsganzheiten verwiesen. Während man ihn in einer Ganzheit so verweist, ist die Möglichkeit seiner Verweisung in einer anderen Welt verborgen. In der Welt als Ganzheit wird dem Wind als einem natürlichen Ding oder Seienden weder eine bestimmte Definition noch ein festes Wesen gegeben. Er zeigt sich immer nur in der Welt als Ganzheit und verbirgt sich zugleich in sich selbst. Die Welt lässt die Erde als etwas zeigen, aber gleichzeitig bewahrt sie als das, was unendlich verwiesen werden kann und sich daher nie schlechthin erschließen wird.

Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d.h. ständig sich verschlossen hält. Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verströmen sich in einen wechselweisen Einklang. (GA 5, 33)

Fassen wir jetzt kurz zusammen, was im Kunstwerk geschieht. Das Bild von van Gogh, welches ein bestimmtes Ding, nämlich das Schuhzeug darstellt, zeigt das Sein desselben in der Welt der Bäuerin. Das Tempelwerk, das aber nicht „darstellend“ ist, zeigt das Sein der natürlichen Dinge in der Welt der Griechen. Sowohl das Sein des Zeuges als auch das Sein der natürlichen Dinge zeigen sich nur in der durch das Kunstwerk eröffneten Welt. D. h. das Sein des Kunstwerkes selbst besteht darin, dass es immer Welt eröffnet und dadurch die natürlichen Seienden oder die Erde, die kein Kunstwerk ist, sich in dieser Welt zeigen lässt.

„Das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde sind zwei Wesenszüge im Werksein des Werkes.“ (GA 5, 34)

Das Kunstwerk selbst aber ist ein „Insichstehen“ (GA 5, 25ff.). Es zeigt sich nicht innerhalb der Welt als der Verweisungsganzheit, sondern es gibt uns diese Ganzheit und lässt die Erde als die sich verschließenden natürlichen Dinge in dieser Ganzheit verschlossen bleiben, aber zugleich entfaltet sein. Dadurch, dass das Werk die Welt eröffnet und die natürlichen Dinge als solche in der Welt scheinen lässt, erhält das Werk sein eigenes Sein.

Es gibt also eine Bewegung im Kunstwerk, die der Streit zwischen der Welt und der Erde ist. Die Welt bezeichnet die entscheidenden Sachen eines Volkes, z. B. die „Not“, die „Geburt“ und den „Tod“ (GA 5, 19) in dem Bild des Schuhzeuges oder die Gestalt des menschlichen Geschickes von „Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall“ (GA 5, 28) im Tempelwerk, sogar die Entscheidung, „was heilig ist und was unheilig“ (GA 5, 29) usw. im Sprachwerk, in der Tragödie. Im Gegensatz dazu ist das, was als Erde bezeichnet wird, die Seienden, die normalerweise zur Natur gehören.

Der Glanz und das Leuchten des Gesteins, anscheinend selbst nur von Gnaden der Sonne, bringt doch erst das Lichte des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht zum Vorschein. Das sichere Ragen macht den unsichtbaren Raum der Luft sichtbar. 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. (GA 5, 28)

Das Tempelwerk besteht aus dem Gestein und auch der Sonne, die zur Natur gehören. Aber gleichzeitig eröffnet dieses aus den natürlichen Dingen bestehende Werk unmittelbar eine Welt von den entscheidenden Sachen der Menschen oder eines Volkes. Erst in dieser Welt erscheinen die anderen Dinge, die wie das Gestein und die Sonne auch der Natur gehören, als das, was sie sind. Umgekehrt, wenn die natürlichen Dinge als solche erscheinen, enthält deren jedes bereits die

Welt in sich selbst. Das Tempelwerk verbindet die natürlichen Dinge in die entscheidenden menschlichen Sachen. Man kann auch sagen, dass das Werk die Seienden als Knoten in das Weltnetz einwebt.

Wir bemerken, dass das Zeugsein in dem Tempelwerk einfach verschwunden ist. Im Bild des Schuhzeuges sind die natürlichen Dinge und die Welt der Bäuerin durch das gemalte Schuhzeug verbunden. Dementsprechend sind sie in dem Tempelwerk unmittelbar durch den Tempel selbst verbunden. Sowohl das gemalte Schuhzeug als auch das Tempelwerk stellen eine Welt dadurch auf, dass sie die natürlichen Dinge als die Erde in sich selbst verbinden. D. h. das Werk lässt alle natürlichen Dinge aufeinander in einer Ganzheit verweisen, auf welcher die entscheidenden menschlichen Sachen basieren. Das „Wiederüberstehen der Not“ gründet sich z. B. auf den Acker, den Wind, den Feldweg und das Korn. Nicht nur diese Seienden, sondern auch andere natürliche Seiende bekommen umgekehrt ihr Sein nur in dem „Wiederüberstehen der Not“, dem „Beben in der Ankunft der Geburt“ und dem „Zittern in der Umdrohung des Todes“ (GA 5, 19). Dies ist der Kreis oder Streit im Werk.

Das Werk stellt die Welt auf oder webt das Weltnetz dadurch, dass es die natürlichen Seienden in sich zusammensetzt. Nur das gemalte Schuhzeug und das Werk, die in sich die natürlichen Dinge zusammenverbinden und sie als solche sein lassen, können eine Welt der entscheidenden menschlichen Sachen eröffnen.¹⁶⁴ Die natürlichen Dinge können umgekehrt nur in einer so aufgestellten Welt ihr Sein bekommen und in ihm stehen bleiben.¹⁶⁵ Dies ist die Bewegung

¹⁶⁴ Dreyfus unterscheidet bewusst die Welt in SZ von der seit dem Anfang der 1930er-Jahre. „When he wrote *Being and Time*, Heidegger thought that he could give an ontological account of the universal structures of Worldhood and [...] was, therefore, not interested in what he called ontic accounts of specific sub-worlds and various cultures. It was only in the early 1930s that he realized that, in our Western culture at least, the understanding of being has a history.“ (Dreyfus 2005, 407)

¹⁶⁵ Dreyfus scheint die zwei Momente des Streites im Kunstwerk, also auch den Streit selbst nicht so zutreffend begriffen zu haben, da er das Dinghafte oder die Erde im Werk nur als die natürliche Materie desselben betrachtet hat. Vgl. Dreyfus 2005, 412f. „The temple draws the people who act in its light to clarify, unify, and extend the reach of its style, but being a material thing it resists rationalization. And since no interpretation can ever completely capture what the work means, the

oder die „höchste Bewegtheit“ im Werk. Aber das Werk als das Nähernde oder das Verweisende ist „in sich beruhend“ und enthält „die Ruhe“.¹⁶⁶

Das Werk webt immer die natürlichen Dinge in sich ein, oder es stellt in sich immer Verweisungen zwischen denselben auf, um das Weltnetz zu erweitern oder zu erneuern. Dadurch lässt es sowohl die natürlichen als auch die anderen Seienden in diesem Weltnetz abermals verwiesen werden und auf ihren eigenen Stellen oder in ihrem Sein stehen, nämlich seiend oder Seiende werden. „Die Bestreitung des Streites ist die ständig sich übertreibende Sammlung der Bewegtheit des Werkes.“ (GA 5, 36) Die Einheit des Werkes besteht also aus den verwiesenen Dingen oder Seienden als Knoten und ihren Verweisungen, die unmittelbar die entscheidenden menschlichen Sachen zeigen.

Nur wenn die natürlichen und die anderen Seienden in der Verweisungsganzheit verwiesen sind, können sie sich erst in ihrem Sein befinden, nämlich als Seiende sein. Das Verweisen selbst ist aber kein Seiendes, sondern „über das Seiende hinaus“ und „eine offene Stelle“. Das Verweisen der Welt nennt Heidegger „Lichtung“. Diese Lichtung als das Verweisen selbst ist „wie das Nichts“.¹⁶⁷

Das Seiende kann als Seiendes nur sein, wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung herein- und hinaussteht. Nur diese Lichtung schenkt und verbürgt uns

temple sets up a struggle between earth and world.“

¹⁶⁶ GA 5, 35. Vgl. GA 40, 65-66, 108.

¹⁶⁷ GA 5, 39-40. Später bespricht Heidegger noch einmal „das Nichts“. Dort sind für ihn das Nichts mit dem „Geschehen der Wahrheit“ oder dem Sein des Seienden identisch, „wenn mit dem Nichts das bloße Nicht des Seienden gemeint und wenn dabei das Seiende als jenes gewöhnlich Vorhandene vorgestellt ist, was hernach durch das Dastehen des Werkes als das nur vermeintlich wahre Seiende an den Tag kommt und erschüttert wird“. (GA 5, 59) Vgl. SZ, 133 und GA 9, 114. Vgl. auch Thomson 2011a, 85: „This active ‘noth-ing’ of the nothing was the first name Heidegger came up with to describe the phenomenological manifestation of that which both elicits and eludes complete conceptualization, an initially inchoate phenomenon we encounter when we go beyond our guiding conception of what-is. To experience this ‘noth-ing’ is to become attuned to something that is not a thing (hence ‘nothing’) but which conditions all our experiences of things, something that fundamentally informs our intelligible worlds but that we experience initially as what escapes and so defies our ‘subjectivistic’ impulse to extend our conceptual mastery over everything.“

Menschen einen Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind. (GA 5, 40)

Während wir als Menschen das Seiende in einer seiner Verweisungen auf die anderen verwiesen sein lassen, sind seine anderen Verweisungsmöglichkeiten verdeckt. Oder, während das Seiende in einem Weltnetz so verwiesen wird, sind seine Verweisungen auf die anderen in einer anderen Welt weg. Oder einfach so, dass das Seiende immer nur in einer bestimmten menschlichen Welt als Verweisungsganzheit verwiesen wird und sich dann als etwas zeigt, aber sein sogenanntes „Selbst“ zeigt sich nie. „[D]as Seiende erscheint zwar, aber es gibt sich anders, als es ist.“ (GA 5, 40) Es selbst ist uns versagend.¹⁶⁸ In diesem Sinn ist die Lichtung dann gleichzeitig eine Verbergung.¹⁶⁹ Diese Verbergung ist dann auch ein „Verstellen“ (GA 5, 40). Das Seiende verstellt sich, als ob es sich uns in den Verweisungen gezeigt hätte. Die Verbergung bezeichnet den bewegenden Charakter der Verweisungsganzheit. Das Seiende ist nicht das, was immer in ein und derselben statischen Verweisungsganzheit steht und darin verwiesen wird, sondern es wird immer in der erweiterten oder erneuerten Verweisungsganzheit neue Verweisungen bekommen. Das, als was es sich nun in der Verweisung offenbart, ist nicht es selbst, denn es wird in den neuen Verweisungen zu einem anderen. Es kann nicht ein bestimmtes Seiendes sein bzw. es wird nicht immer in ein und derselben festen Verweisung stehen, sonst wird es ein toter Gegenstand.¹⁷⁰

Das sagt: Die offene Stelle inmitten des Seienden, die Lichtung, ist niemals eine starre Bühne mit ständig aufgezoogenem Vorhang, auf der sich das Spiel des Seienden abspielt. (GA 5, 41)

¹⁶⁸ GA 5, 40. „Seiendes versagt sich uns bis auf jenes Eine und dem Anschein nach Geringste, das wir am ehesten treffen, wenn wir vom Seienden nur noch sagen können, daß es sei.“

¹⁶⁹ GA 5, 40. „Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung.“ Vgl. SZ, 133: „Nur einem existenzial so gelichteten Seienden [Dasein] wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen.“ Vgl. auch Ute Guzzoni 2009, 8 und Lucian Ionel 2020, 190.

¹⁷⁰ Vgl. Dreyfus 2005, 412. „Thus, earth is not passive matter, but comes into being precisely as what resists any attempt to abstract and generalize the point of the paradigm.“

Die Lichtung lässt das Seiende verwiesen sein, aber verbirgt es zugleich in seinem „Selbst“. Die Lichtung fragt nicht danach, was das Seiende selbst ist oder was in ihm ist, sondern lässt es einfach in der Ganzheit soundso sein und gibt ihm niemals ein sogenanntes festes Wesen. In diesem Sinne ist die Lichtung unmittelbar Verbergung.¹⁷¹

In jenem gemalten Schuhzeug oder im Tempelwerk bzw. in der von ihnen aufgestellten Verweisungsganzheit werden die natürlichen Dinge zunächst als das sich Versagende und Verbergende verwiesen. In dieser Verweisungsganzheit erscheinen die entscheidenden Sachen der Menschen oder eines Volkes. In ihr sind die natürlichen Dinge nicht mehr so natürlich, weil sie jetzt in der menschlichen Welt verwiesen und auch für den Menschen entscheidend sind. Sie sind daher nicht das bloß natürliche Ding, sondern das Seiende. „Erde durchragt nur die Welt, Welt gründet sich nur auf die Erde, sofern die Wahrheit als der Urstreit von Lichtung und Verbergung geschieht.“¹⁷² Nur in der Verweisung auf die anderen Seienden, in der Verweisungsganzheit oder im Ganzen ist das Seiende seiend als solches.

Das Bild, das die Bauernschuhe zeigt, das Gedicht, das den römischen Brunnen sagt, bekunden nicht nur, was dieses vereinzelte Seiende als dieses sei, falls sie je bekunden, sondern sie lassen Unverborgenheit als solche im Bezug auf das Seiende im Ganzen geschehen. Je einfacher und wesentlicher nur das Schuhzeug, je ungeschmückter und reiner nur der Brunnen in ihrem Wesen aufgehen, um so unmittelbarer und einnehmender wird mit ihnen alles Seiende seiender. (GA 5, 43)

Es ist das Verweisen und die durch dasselbe gewobene Verweisungsganzheit, wie sich ergibt, was das Seiende in seinem Sein stehen lässt. Das Verweisen zieht die einzelnen Seienden in ihr Ganzes zusammen, in welchem sie als solche sind. Die Welt ist „die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheiden fügt. Jede Entscheidung aber gründet sich auf ein Nichtbewältigtes, Verborgenes, Beirrendes, sonst wäre sie nie Entscheidung“ (GA 5, 42).

¹⁷¹ Vgl. Kockelmans 1985, 165-166.

¹⁷² GA 5, 42.

2.3.2 Kunst, Wahrheit und das Sein (φύσις) des Dinges

Bisher haben wir von Heidegger erfahren, dass das, was das Werk ein Kunstwerk sein lässt, das Geschehen der Wahrheit als der Streit zwischen der Welt (als dem Aufstellen der Verweisungsganzheit) und der Erde (als dem Zurückstellen des Seienden in diese Verweisungsganzheit) ist (vgl. GA 5, 45). „Zum Wesen des Werkes gehört das Geschehen der Wahrheit.“ (GA 5, 44) Die Kunst, die das Werk zum Kunstwerk macht, ist das Wesen des Kunstwerkes. Die Wahrheit geschieht im Kunstwerk, aber wie?

Was ist die Wahrheit, daß sie als Kunst geschehen kann oder sogar geschehen muß? Inwiefern gibt es die Kunst? (GA 5, 44)

Anders gefragt, woher kommt die Wahrheit im Kunstwerk oder warum geschieht sie nicht irgendwo anders,¹⁷³ oder einfacher, wer begreift die Wahrheit und macht das Werk zu einem Kunstwerk? Wir als Zuschauer oder der Künstler? Das Werk ist schon da, bevor wir die Wahrheit in ihm erfahren.

Im Werk ist das Geschehnis der Wahrheit am Werk. Aber was so am Werk ist, ist es doch im Werk. Demnach wird hier schon das wirkliche Werk als der Träger jenes Geschehens vorausgesetzt. Sogleich steht wieder die Frage nach jenem Dinghaften des vorhandenen Werkes vor uns. (GA 5, 45)

Was Heidegger hier als „Träger“ und „Dinghaftes“ bezeichnet, ist nicht der Farbstoff oder die Malerleinwand des Gemäldes, sondern dieses Gemälde als ein Ganzes, in welchem die Wahrheit (oder die Kunst) geschieht. Das Gemälde, nämlich das Kunstwerk, steht vor uns als ein Vorhandenes, „ein Gewirktes“ (GA 5, 45). Erst in einem Gewirkten geschieht die Wahrheit. „Das Werthafte des Werkes besteht in seinem Geschaffensein durch den Künstler.“ (GA 5, 45)

¹⁷³ Eigentlich hat Heidegger noch vier andere Weisen als die Kunst aufgezählt, auf welche die Wahrheit geschieht. Diese sind: „die staatgründende Tat“, „die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden“ und „das wesentliche Opfer“ und „das Fragen des Denkers, das als Denken des Seins dieses in seiner Frag-Würdigkeit nennt“ (GA 5, 49). Aber Heidegger selbst hat diese vier Weisen nicht entfaltet.

Erst jetzt gibt Heidegger zu, dass es unvermeidbar ist, „den Vorgang des Schaffens“ zu begreifen, damit das Geschaffensein des Werkes gezeigt werden kann (GA 5, 45). Wir müssen also die Tätigkeit des Künstlers untersuchen. Die Tätigkeit des Künstlers, das Schaffen des Werkes als Hervorbringen, scheint der Anfertigung des Zeuges gleich zu sein, denn sowohl der Künstler als auch der Handwerker bringen durch ihr „handwerkliche[s] Tun“ (GA 5, 46) etwas hervor. „Dem nächsten Anschein folgend, finden wir in der Tätigkeit des Töpfers und des Bildhauers, des Schreiners und des Malers dasselbe Verhalten.“ (GA 5, 46) Deswegen „gebrauchen“ die Griechen „dasselbe Wort τέχνη für Handwerk und Kunst“ und „benennen“ sie „den Handwerker und den Künstler mit dem selben Namen τεχνίτης“ (GA 5, 46). Es sieht so aus, dass der Künstler mit seinem handlichen Tun die Farbstoffe oder das Baumaterial, wie sie der Handwerker macht, in eine bestimmte Form bringt und daher ein Gemälde oder einen Tempel herstellt.

Aber Heidegger meint, dass diese Erklärung der Tätigkeit der Künstler und des Schaffens des Kunstwerkes uns gar nicht hilft, das Wesen des Kunstwerkes, d. h. die Kunst zu begreifen. Es würde bedeuten, dass man in der deutschen Sprache das Wort „künstlerisch“ mit dem Wort „künstlich“ gleichsetzt. Auf diese Weise ist die Tätigkeit des Künstlers von der des Handwerkers, sogar des technischen Herstellens und der technischen Industrie (vgl. GA 5, 46), nicht zu unterscheiden. Im zweiten Abschnitt der Kunstwerk-Abhandlung „Das Werk und die Wahrheit“ hat Heidegger schon begründet, dass das Wesen des Kunstwerkes „das Geschehen der Wahrheit“ ist. Die Tätigkeit des Künstlers in Hinsicht auf sein handwerkliches Tun zu erklären, kann die wesentliche Beziehung zwischen dem Künstler und dem Wesen des Kunstwerkes, d. h. der Kunst oder der Wahrheit in demselben, nicht treffen. Um diese wesentliche Beziehung zu verdeutlichen, präsentiert uns Heidegger sein eigenes Verständnis des Wortes τέχνη:

Das Wort τέχνη nennt vielmehr eine Weise des Wissens. Wissen heißt: gesehen haben, in dem weiten Sinne von sehen, der besagt: vernehmen des Anwesenden

als eines solchen. Das Wesen des Wissens beruht für das griechische Denken in der ἀλήθεια, d. h. in der Entbergung des Seienden. Sie trägt und leitet jedes Verhalten zum Seienden. Die τέχνη ist als griechisch erfahrenes Wissen insofern ein Hervorbringen des Seienden, als es das Anwesende als ein solches *aus* der Verborgenheit *her* eigens *in* die Unverborgenheit seines Aussehens *vor* bringt; τέχνη bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens. (GA 5, 46-47)

Wir können sehen, dass Heidegger uns durch seine eigene Erörterung des Wortes τέχνη in die Diskussion über die Wahrheit im Kunstwerk zurückgeführt hat. Über die Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden (ἀλήθεια) hat Heidegger bereits in seiner Analyse des Gemäldes von van Gogh diskutiert.¹⁷⁴ Dort hat er die Wahrheit so erklärt:

Im Werk ist, wenn hier eine Eröffnung des Seienden geschieht in das, was und wie es ist, ein Geschehen der Wahrheit am Werk. (GA 5, 21)

Und in der danach entfalteten Auseinandersetzung hat Heidegger gezeigt, dass sich das Was und das Wie des Seienden nur in der Entbergung desselben, nämlich im Streit der Welt (als der Verweisungsganzheit) und der Erde (als dem Sichverschließenden vor diese Ganzheit) offenbart. D. h. das, was ein Seiendes ist, zeigt sich nur, wenn es in die Verweisungsganzheit hineingezogen wird und dann aufgrund derselben noch auf die anderen Seienden verwiesen wird. Wir „sehen“ und „wissen“, was das Seiende ist, weil es in der Verweisungsganzheit „entbergt“ wird.¹⁷⁵ Erst in diesem Prozess bekommt das Seiende sein „Aussehen“ (vgl. SZ, 172). Das „Her-vor-bringen“ des Seienden bedeutet nicht, z. B. einem Paar Schuhe durch „die Anordnung des Stoffes“ (GA 5, 13) eine Form zu geben, auch nicht, die Form der Schuhe für den Gesichtssinn einfach mit Farbe zu zeichnen, sondern die Verweisung desselben Zeuges in der

¹⁷⁴ Vgl. Gadamer 1960, 256.

¹⁷⁵ Vgl. Kockelmans 1985, 169. „The word ‘*technē*’ rather signified some kind of knowledge; and to know for them meant to have seen, i.e., to apprehend that which comes-to-presence as such. Furthermore, for Greek thought the essence of knowing consisted in *alētheia*, i.e., in the revealment of the beings.“ Vgl. auch Kockelmans 1984, 231.

Verweisungsganzheit zu zeigen.¹⁷⁶ Nicht nur das Schaffen oder die Tätigkeit des Künstlers, sondern auch die Anfertigung des Handwerkers basieren auf dieser Verweisungsganzheit und den Verweisungen des Zeuges als des Zuhandenen. In diesem Sinne formuliert Heidegger wie folgt:

Der Künstler ist nicht deshalb ein τεχνίτης, weil er auch ein Handwerker ist, sondern deshalb, weil sowohl das Herstellen von Werken als auch das Herstellen von Zeug in jenem Her-vor-bringen geschieht, das im vorhinein das Seiende von seinem Aussehen her in sein Anwesen vor-kommen läßt. Dies alles geschieht jedoch inmitten des eigenwüchsig aufgehenden Seienden, der φύσις.
(GA 5, 47)

Der Künstler hat das in der Verweisungsganzheit (als der Welt) verwiesene Seiende gesehen und es dann zusammen mit der Ganzheit bzw. als die Ganzheit „her-gestellt“, indem er das, was er gesehen hat, gemalt hat. Er hat in dem Werk nicht nur das Seiende gezeichnet, sondern auch die Welt, welcher es zugehörig ist, eröffnet, und lässt dadurch das Seiende als solches „aufgehen“. Es ist aber doch merkwürdig, dass Heidegger sagt, dass „das Herstellen von Zeug“ auch „inmitten des eigenwüchsig aufgehenden Seienden der φύσις“ geschieht. Es ist unbestreitbar, dass der Handwerker um die Dienlichkeit z. B. der Schuhe weiß und auch die Verweisung derselben auf die anderen Sachen, z. B. den matschigen Acker, gut kennt. Aber so gut wie die Bäuerin? Oder kannte er auch die Welt der Bäuerin so gut wie van Gogh (oder wie Heidegger selbst)? Heidegger hat hier nicht so ausführlich aufgeklärt. Aber wir können auf jeden Fall feststellen, dass der Handwerker Schuhe machen kann, indem er sich deren Verweisung auf die

¹⁷⁶ Der Begriff φύσις soll im Abschnitt 2.4 ausführlicher erklärt werden. Zur Beziehung zwischen φύσις und τέχνη als ποιήσις vgl. Ingeborg Schüssler 2012, 69: „Im ersten, griechischen Anfang geht also das Sein alles dessen, was ist, als φύσις auf, d. h. es geht [...] aus einem Rückgang in ein Sichverbergen in das Offene seines Erscheinens hervor. [...] Die Griechen erfuhren indes die ποιήσις als das Her-vor-bringen des Seins in den Glanz des Erscheinens.“ Alexander Aichele redet zwar auch von der Beziehung zwischen φύσις und Technik und betont die Bewegtheit der φύσις, aber seine Erörterung betrifft die φύσις als das Aufgehen des Seienden und die τέχνη als ποιήσις nicht, sondern bleibt nur, Heideggers Denken nach, auf der ontischen Stufe (vgl. Aichele 2012, 136).

anderen Seienden in der Welt bewusst ist. In diesem Sinne hat er auch gesehen oder weiß er auch, was das Zeug oder das Seiende ist. Sein handliches Tun basiert nicht auf der abstrakten Form des Zeuges, sondern auf seinem „Wissen“ über das Zeug.

Nun ist es uns klar, dass weder die Tätigkeit des Künstlers noch die des Handwerkers auf dem handlichen Tun beruht, sondern auf ihrem Verständnis und Wissen um das verwiesene Seiende in der Welt als der Verweisungsganzheit. So behauptet Heidegger: „τέχνη bedeutet nie die Tätigkeit eines Machens.“ (GA 5, 47)

Die Wahrheit geschieht im Werk, weil, wie sich gezeigt hat, der Künstler in dem Werk nicht nur das Seiende wie ein Paar Schuhe gezeichnet, sondern auch die Welt, zu der es gehört, eröffnet hat.

Die Einrichtung der Wahrheit ins Werk ist das Hervorbringen eines solchen Seienden, das vordem noch nicht war und nachmals nie mehr werden wird. Die Hervorbringung stellt dieses Seiende dergestalt ins Offene, daß das zu Bringende erst die Offenheit des Offenen lichtet, in das es hervorkommt. Wo die Hervorbringung eigens die Offenheit des Seienden, die Wahrheit, bringt, ist das Hervorgebrachte ein Werk. Solches Hervorbringen ist das Schaffen. (GA 5, 50)

Das Werk offenbart eine Welt als die Verweisungsganzheit, in welcher das Seiende verwiesen wird und dadurch in seinem Sein steht. Aber die Sache ist nicht nur so. Diese Verweisungsganzheit wird auch immer die anderen Dinge, die noch nicht darin verwiesen sind, in sich hineinziehen. Selbst die bereits verwiesenen Seienden werden in neuen Verweisungen erneut verwiesen. Das Ding oder das Seiende behält in sich immer die Möglichkeit, verwiesen zu sein und neue Verweisungen zu bilden. Es zeigt sich als das, was nie durchaus von einer bestimmten Welt bestimmt wird. Für die Welt ist ein solches Ding das Sichverschließende, nämlich die Erde.

Indem aber eine Welt sich öffnet, kommt die Erde zum Ragen. Sie zeigt sich als das alles Tragende, als das in sein Gesetz Geborgene und ständig

Sichverschließende. Welt verlangt ihre Entschiedenheit und ihr Maß und läßt das Seiende in das Offene ihrer Bahnen gelangen. Erde trachtet, tragend-auftragend sich verschlossen zu halten und alles ihrem Gesetz anzuvertrauen. (GA 5, 50-51)

Es ist das, was Heidegger den Streit zwischen der Welt und der Erde nennt.¹⁷⁷ Aber „der Streit ist kein Riß als das Aufreißen einer bloßen Kluft, sondern der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden“ (GA 5, 50). Sobald eine Welt aufgestellt wird, taucht die Erde auf. Einerseits läßt die Welt das Ding ein Seiendes sein (oder läßt es als ein Seiendes aufgehen),¹⁷⁸ andererseits macht die Erde als das immer zu verweisende Ding den Grund der Welt aus. Deshalb nennt Heidegger diesen Streit auch die Wahrheit (im Sinne von ἀλήθεια).¹⁷⁹

Dieser Riß reißt die Gegenwendigen in die Herkunft ihrer Einheit aus dem einigen Grunde zusammen. Er ist Grundriß. Er ist Auf-riß, der die Grundzüge des Aufgehens der Lichtung des Seienden zeichnet. (GA 5, 51)

Indem das Werk eine Welt offenbart, treten die Erde und auch der Streit zwischen ihnen auf. Das Werk als ein ausgezeichnetes, sogar einzigartiges¹⁸⁰ Seiendes hat den Streit als den Riß in sich festgestellt. „Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt.“¹⁸¹ Das Werk ist in diesem Sinne kein Seiendes mehr, sondern es selber ist die Welt oder der Streit von Welt und Erde,

¹⁷⁷ Vgl. Gadamer 1960, 259. „Was so am Kunstwerk seine Ausweisung findet, soll aber das Wesen des Seins überhaupt ausmachen. Streit von Entbergung und Verbergung ist nicht nur die Wahrheit des Werkes, sondern die alles Seienden. Denn Wahrheit ist als Unverborgenheit stets ein solches Gegeneinander von Entbergung und Verbergung. Beides gehört notwendig zusammen. Das will offenbar sagen, Wahrheit ist nicht einfach schlechthinnige Anwesenheit von Seiendem, so daß es dem richtigen Vorstellen gleichsam entgegensteht.“

¹⁷⁸ Vgl. GA 9, 189-190: „Das Seiende im Ganzen enthüllt sich als φύσις, die »Natur«, die hier noch nicht ein besonderes Gebiet des Seienden meint, sondern das Seiende als solches im Ganzen, und zwar in der Bedeutung des aufgehenden Anwesens.“

¹⁷⁹ Zur Beziehung zwischen Wahrheit als Unverborgenheit, Welt und Dingen vgl. Wrathall 2006, 242. „The claim that unconcealment is the essence of truth, then, is motivated by the recognition that we have to see truth in the context of a more general opening up of the world, that is, in the context of an openness to the world and comportment toward things in the world that is more fundamental than thinking and speaking about them.“

¹⁸⁰ Siehe GA 5, 53.

¹⁸¹ GA 5, 51. Siehe auch GA 5, 57: „Dieser Streit ist festgestellt in die Gestalt des Werkes und wird durch dieses offenbar.“

oder der *Ort*, wo dieser Streit stattfindet. Und sein Dinghaftes ist demnach nicht wie der Farbstoff im Gemälde oder der Stein im Tempel als die Materialien, sondern ist das sich verschließende Ding, der andere Streitende, nämlich die Erde.

Im Werkschaffen muß der Streit als Riß in die Erde zurückgestellt, die Erde selbst muß als das Sichverschließende hervorgehoben und gebraucht werden. Dieses Brauchen aber verbraucht und mißbraucht die Erde nicht als einen Stoff, sondern es befreit sie erst zu ihr selbst. (GA 5, 52)

Denn das Sein oder das Wesen des Werkes liegt, wie Heidegger argumentiert, nicht in seiner abstrakten Form, sondern in der *Wahrheit* als Unverborgenheit, die durch die Offenbarung einer Welt als Verweisungsganzheit im Werk geschieht. Eben durch diese Welt sollen die Dinge und die Seienden verwiesen werden und können sie sich zugleich als das Sichverschließende vor der Welt bewahren. Die Erde als das Dinghafte des Kunstwerkes bedeutet dementsprechend nicht den Stoff im engen Sinne, nämlich die Farbe oder den Stein, sondern die Dinge, die wir beim Aufbau unserer Welt als der Verweisungsganzheit brauchen. Wir verweisen ein Ding auf ein anderes und bekommen dadurch die Verweisungen zwischen ihnen, mit welchen wir unsere Welt konstituieren. Dabei ist das Ding zu verweisen und ein Seiendes als solches zu sein. Aber durch diese Welt können wir nie die Weisen erschöpfen, auf welche das Ding verwiesen werden kann. Das Ding verbirgt sich und verschließt sich, indem es sich nicht erschöpflich verweisen lässt. Eben durch die Aufstellung einer Welt zeigt sich das Ding als etwas Unerschöpfliches.

Was jedoch an dem als Gegenstand genommenen Werk so aussieht wie das Dinghafte im Sinne der geläufigen Dingbegriffe, das ist, vom Werk her erfahren, das Erdhafte des Werkes. Die Erde ragt ins Werk, weil das Werk als solches west, worin die Wahrheit am Werke ist, und weil Wahrheit nur west, indem sie sich in ein Seiendes einrichtet. (GA 5, 57)

Wir sehen, dass das Form-Stoff-Gefüge von Heidegger durchaus aus dem Werk eliminiert und durch die Gegenwendigkeit oder den Streit von Welt und Erde ersetzt wird.

Der maß- und gewichtgebende Vorblick für die Auslegung des Dinghaften der Dinge muß auf die Zugehörigkeit des Dinges zur Erde gehen. Das Wesen der Erde als des zu nichts gedrängten Tragenden-Sichverschließenden enthüllt sich jedoch nur im Hineinragen in eine Welt, in der Gegenwendigkeit beider. (GA 5, 57)

Das Werk ist nun der Ort, wo die Wahrheit geschieht. Solange die Welt als die Verweisungsganzheit im Werk aufgestellt wird, streiten die Streitenden, nämlich diese Ganzheit und das in ihr verwiesene Seiende, miteinander und bringt der Streit die Unverborgenheit des Seienden hervor. Die Welt im Werk aufzustellen und damit die Streitenden streiten zu lassen, heißt dann, die Wahrheit geschehen zu lassen. „Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.“ (GA 5, 59)

Nachdem er diese zusammenfassende Stellungnahme über die Kunst und die Wahrheit abgegeben hat, erwähnt Heidegger anschließend wiederum die Beziehung zwischen der Wahrheit, dem Nichts und dem Seienden:

Dann entsteht die Wahrheit aus dem Nichts? In der Tat, wenn mit dem Nichts das bloße Nicht des Seienden gemeint und wenn dabei das Seiende als jenes gewöhnlich Vorhandene vorgestellt ist, was hernach durch das Dastehen des Werkes als das nur vermeintlich wahre Seiende an den Tag kommt und erschüttert wird. (GA 5, 59)

Von diesem Nichts hat Heidegger einmal auf Seite 40 der Kunstwerk-Abhandlung geredet. Dort bezeichnet er mit dem Wort „Nichts“ die Beziehung zwischen Welt und Erde bzw. zwischen dem Sein des Seienden und dem Seienden selbst. Er betont hier noch einmal, dass das, was das Seiende als ein solches Seiendes macht, weder ein bestimmtes Seiendes noch ein Seiendes im gewöhnlichen Sinne, also ein Vorhandenes, sondern ein Nicht-Seiendes ist. Was das Seiende als solches

sein lässt ist der Ort, der erst durch den Streit zwischen Welt und Erde gewonnen wird. Heidegger nennt ihn „die offene Mitte“, „die offene Stelle“ (GA 5, 40-42) oder „das Offene der Welt“ (GA 5, 31ff.). Und die Beziehung bzw. die Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein (als einem Nicht-bestimmtes-Seiendes oder dem Nichts) behandelt Heidegger als das Hauptthema in seiner EiM.

2.4 Sein und Denken (φύσις und λόγος) in EiM

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (GA 40, 3) Heidegger stellt diese Frage erneut, um deutlich zu machen, dass und wie er die traditionelle Untersuchung von Seiendem und Sein abbrechen und seinen neuen Plan skizzieren will. Der Meinung Heideggers nach betrachtet die traditionelle Logik alle Dinge und Sachen, einschließlich des abstraktesten Begriffs wie Gott, als Seiendes, solange sie gedacht werden können. Und das Wort „Sein“ ist das allgemeinste und leerste Prädikat dessen, was als ein Seiendes gedacht werden kann. In einem solchen Sinne kann auch das Nichts quasi ein Seiendes sein.

»Sein« ist doch der allgemeinste Begriff. Sein Geltungsbereich erstreckt sich auf alles und jedes, sogar auf das Nichts, das als Gedachtes und Gesagtes auch etwas »ist«. (EiM, GA 40, 43)

Deshalb sagt Heidegger, dass es unmöglich sei, über das „Nichts“ zu reden.¹⁸² Auch deshalb sind Sein und Seiendes für die traditionelle Metaphysik absolut identisch. Die Fragen sowohl nach dem Sein des Seienden als auch nach dem Nichts sind Heidegger zufolge in der traditionellen Logik ausgestrichen. Was es noch gibt, ist nur das Seiende, was unmittelbar „ist“.

¹⁸² GA 40, 5. Vgl. Heideggers Kritik über das Werden zwischen Sein und Nichts bei Hegel. „Hegels *Negativität* ist keine, weil sie mit dem Nicht und Nichten nie ernst macht,– das Nicht schon in das »Ja« aufgehoben hat. [...] Das Seyn »ist« das »Nichts«,– nicht weil sie gleichwenig unbestimmt und unvermittelt, sondern »grund«verschieden das Eine sind!“ (GA 68,47)

Heidegger betrachtet aber „das Seiende“ in dieser Frage auf eine andere Weise, nämlich im Hinblick auf die φύσις bei den Griechen.¹⁸³ „Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.“ (GA 40, 17) Wir haben bereits in 2.3.2 gesehen, in welchem Sinne Heidegger das Wort φύσις verwendet. Es drückt aus, dass das Seiende in die Verweisungsganzheit oder in sein Ganzes eintritt und somit in der Unverborgenheit oder in seinem Sein steht, nämlich als es selbst „aufgeht“.

Bevor Heidegger in EiM mit seiner ehrlich ausführlichen Erörterung des Begriffes φύσις anfängt, hat er zunächst das Verhältnis von „Aussehen“ (εἶδος oder ἰδέα) und „Anwesen“ (οὐσία) des Seienden behandelt. Oder man kann sagen, Heidegger führt hier eine Rückblende durch (vgl. GA 40, 65-66).

Unter „Aussehen“ versteht Heidegger, wie wir schon in SZ und in UKW gesehen haben, den Umstand des Seienden, dass es in seinem Sein steht oder als ein solches Seiendes in der Welt als der Verweisungsganzheit verwiesen ist (vgl. SZ, 172, GA 5, 46-47). In SZ wird dieser Umstand, nämlich das Aussehen des Seienden, durch die freigewordene Umsicht des Daseins in seiner Befindlichkeit Neugier gesehen. Und in UKW wird das Aussehen des Seienden erst durch das Zurückstellen der Erde in die Welt gewonnen, d. h. dadurch, dass sich das sich verschließende Ding in der Verweisungsganzheit verweisen lässt. In der Tat hat Heidegger bereits in UKW die Beziehung zwischen dem Aussehen und dem Anwesen des Seienden erwähnt. Wiederholen wir sie hier:

Das Wort τέχνη nennt vielmehr eine Weise des Wissens. Wissen heißt: gesehen haben, in dem weiten Sinne von sehen, der besagt: vernehmen des Anwesenden als eines solchen. Das Wesen des Wissens beruht für das griechische Denken in der ἀλήθεια, d. h. in der Entbergung des Seienden. (GA 5, 46-47)

In UKW hat Heidegger zunächst den Streit von Welt und Erde dargestellt und dann das Anwesen und Aussehen des Seienden und ihre Beziehung in die

¹⁸³ GA 40, 5. „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.“

Diskussion eingeführt. Nun, in EiM, sagt Heidegger uns in der Tat nichts anderes, oder vielmehr am Anfang seiner Erklärung sogar weniger, als das Verständnis in UKW. Der Begriff εἶδος bedeutet Heideggers Meinung nach, dass die Sache „sich sehen lassen“ kann. „Sie ruht im Erscheinen, d. h. Hervorkommen ihres Wesens.“ (GA 40, 65) Er ergänzt anschließend, dass dieses Aussehen jedoch in einem anderen Begriff bei den Griechen, nämlich in οὐσία wurzelt und mit ihr eng verbunden ist. Die Letztere bedeutet:

Etwas west an. Es steht in sich und stellt sich so dar. Es ist. »Sein« besagt im Grunde für die Griechen Anwesenheit. (GA 40, 65)

Und er ergänzt anschließend wieder:

Aber die griechische Philosophie ist in diesen Grund des Seins, in das, was er birgt, nicht mehr zurückgegangen. Sie blieb im Vordergrund des Anwesenden selbst und suchte es in den aufgeführten Bestimmungen [εἶδος oder ἰδέα als Aussehen] zu betrachten. (GA 40, 65)

Dann beschäftigt Heidegger sich erst mit seinem echten Thema, d. h. der φύσις als der Unverborgenheit (ἀλήθεια) des Seienden. Was er hier wirklich erörtern will, ist doch das Verhältnis der Wahrheit zum Streit von Welt und Seienden (oder Ding). Am Anfang der EiM wird die allgemeine Auffassung der Griechen von φύσις dargestellt.

Was sagt nun das Wort φύσις? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z. B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten. Lexikalisch bedeutet φύειν wachsen, wachsen machen. Doch was heißt wachsen? Meint es nur das mengenmäßige Zu-nehmen, mehr und größer Werden?

Die φύσις als Aufgehen kann überall, z. B. an den Vorgängen des Himmels (Aufgang der Sonne), am Wogen des Meeres, am Wachstum der Pflanzen, am Hervorgehen von Tier und Mensch aus dem Schoß, erfahren werden. (GA 40, 16)

Heidegger zeigt zunächst die Bedeutung von φύσις im gewöhnlichen Sinne auf, nämlich im Sinne von Wachstum und Bewegung des natürlichen Dinges oder der physikalischen Natur. Das Wachstum des natürlichen Dinges heißt normalerweise „das mengenmäßige Zu-nehmen, mehr und größer Werden“. Aber er bleibt nicht bei dieser Bedeutung stehen.

Aber φύσις, das aufgehende Walten, ist nicht gleichbedeutend mit diesen Vorgängen, die wir heute noch zur »Natur« rechnen. Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen darf nicht als ein Vorgang genommen werden, den wir unter anderen am Seienden beobachten. Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt. (GA 40, 16-17)

„Aufgehen“, „Entfalten“ und „Wachsen“ ist für ihn (oder für die Griechen) nicht nur (oder vor allem nicht) das körperliche oder physikalische Wachstum des natürlichen Dinges, sondern (auch) der Vorgang, in welchem ein Seiendes sein Sein bekommt und sich in diesem Sein hält und verbleibt, oder einfach darin steht.

Φύσις ist das *Ent-stehen*, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses so erst in den Stand bringen. (GA 40, 17)

Das Seiende stammt oder entsteht aus dem Sein, oder die φύσις lässt das Seiende in seinem Sein stehen, indem sie es in die Welt bringt. Insofern ist die φύσις identisch mit der Unverborgenheit des Seienden. Das Seiende dadurch hinausstehen zu lassen, dass es in seinem Sein steht, ist die φύσις als Unverborgenheit, als „Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen“. Und dieses Hinausstehen entspricht auch dem „Aussehen“ und das Stehen in seinem Sein entspricht dem „Anwesen“.

»Sein« sagt für die Griechen: die *Ständigkeit* in dem Doppelsinne:

1. das In-sich-stehen als Ent-stehendes (φύσις),
2. als solches aber »ständig«, d. h. bleibend, Verweilen (οὐσία). (GA 40, 68)

All dies beruht aber, wie erwähnt, auf dem Begriff der Unverborgenheit (ἀλήθεια) des Seienden. Nur in der Welt bzw. in dem Streit zwischen der Welt als der Verweisungsganzheit und der Erde als dem sich verschließenden Ding kann das Seiende als ein solches Seiendes hinausstehen (Aussehen) und zugleich in seinem Sein stehenbleiben (Anwesen). Über die Unverborgenheit als den Streit von Welt und Erde (Ding) hat Heidegger in EiM im Grunde nichts anderes gesagt als in UKW.

Φύσις meint das aufgehende Sichaufrichten, das in sich verweilende Sichentfalten. In diesem Walten sind aus ursprünglicher Einheit Ruhe und Bewegung verschlossen und eröffnet. Dieses Walten ist das im Denken noch unbewältigt überwältigende An-wesen, worin das Anwesende als Seiendes west. Dieses Walten aber tritt erst aus der Verborgenheit heraus, d. h. griechisch: ἀλήθεια (Unverborgenheit) geschieht, indem das Walten sich als eine Welt erkämpft. *Durch Welt wird das Seiende erst seiend*¹⁸⁴. (GA 40, 65-66)

Was Heidegger hier mit dem Wort „Welt“ bezeichnet, ist nichts anderes als die Verweisungsganzheit, durch die der Streit zwischen der Welt selbst und der Erde als allem Ding beginnt, das in der Ganzheit verwiesen wird und sich dadurch als „Anwesendes“ und als das Seiende als solches zeigt.¹⁸⁵ Die Welt gründet sich umgekehrt auf den Streit und wird durch denselben eine dynamische. So ist sie auch die Herkunft des Seins des Seienden. Um diese Beziehung zwischen der Welt und dem Streit aufzuklären, führt Heidegger das Fragment 53 von *Heraklit* an und fügt ihm seine eigene Übersetzung bzw. Erfassung hinzu:

[Π]όλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

¹⁸⁴ Hervorhebung Q. S.

¹⁸⁵ Zur Beziehung zwischen φύσις und ἀλήθεια als Unverborgenheit und der zwischen Unverborgenheit und Welt oder „Als-Struktur“ vgl. Guignon 2001, 39. „The context of meaningful relations that emerges in this way is called a *world*. Seen from this standpoint, a world initially comes into being through an ‘originary struggle’ (47), a primordial unfolding of oppositions and distinctions on the basis of which beings come to *be* at all.“

Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie. (GA 40, 66)

Heidegger betont, dass „[d]er hier genannte πόλεμος [...] kein Krieg nach menschlicher Weise“, sondern „ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit“ ist. (GA 40, 66) Wir können uns daran erinnern, dass und wie Heidegger den Streit von Welt und Erde als das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit bezeichnet. Die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden hat ihren Grund nicht in diesem oder jenem Seienden, sondern geschieht aus sich selbst im Werk. Hier betont Heidegger wieder, dass die Unverborgenheit als der Streit von Welt und Seienden nicht von einem bestimmten Seienden her geschieht, sondern sie ist umgekehrt die Herkunft des Seins alles Seienden.¹⁸⁶ „Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf; denn er läßt die Kämpfenden allererst als solche entspringen[.]“ (GA 40, 66) Auch in diesem Sinne ist der Streit ein „waltender Streit“ und die φύσις das „Walten“ (GA 40, 66).

Das Seiende wird jetzt erst als solches seiend. Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte. Kampf läßt nicht als solcher nur ent-stehen, sondern er allein bewahrt auch das Seiende in seiner Ständigkeit. (GA 40, 66-67)

Einen solchen Streit, der die Seienden in einer Welt verwiesen sein, mit anderen Worten, in dieselbe gesammelt sein lässt, nennt Heidegger „Sammlung (λόγος)“.

¹⁸⁶ Zur Beziehung zwischen Sein, φύσις und Streit von Welt und Erde im Kunstwerk vgl. Guignon 2001, 41f. „The world brought about by the temple defines and illuminates the Being of beings as *phusis* [...]“ und „The work also displays the characteristics of *phusis* in the way it brings about a *polemos*, or strife [...]“. Dahlstrom weist auch darauf hin, dass Heidegger die φύσις weder als Seiendes noch als Seiendheit, sondern als das Sein selbst versteht (vgl. Dahlstrom 2011, 139). Dies betont auch Susan Schoenbohm (2001). Und beide Interpreten zeigen die Beziehung zwischen der φύσις als dem Sein und der φύσις als dem Aufgehen des Seienden oder als der Unverborgenheit (auch der Verborgenheit), aber sie haben nicht erklärt, wie und wo das Seiende aufgeht, nämlich wie sich das Seiende auf die Verweisungsganzheit als Weltstruktur bezieht.

In der Aus-einandersetzung wird Welt. [Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (λόγος). Πόλεμος und λόγος sind dasselbe.]¹⁸⁷

Bisher hat uns Heidegger auf einem Umweg in das Verhältnis von φύσις und λόγος eingeführt. Der λόγος wird hier zwar als Sammlung erwähnt, aber „der λόγος als Vernunft und Verstand“ und das „ursprüngliche Auseinandertreten von λόγος und φύσις“ (GA 40, 131) sind derzeit noch nicht klar. Nachdem er die Einheit von Sein und Werden (im Sinn von „Aufgehen“) und die von Sein und Schein (im Sinn von „aufgehend-erscheinendes Anwesen“) begründet hat,¹⁸⁸ fängt Heidegger damit an, die gewöhnlich vorgestellte Spaltung von φύσις und λόγος, nämlich von Sein und Denken, zu beseitigen.

„Gehen wir“ mit Heidegger „sogleich auf das Entscheidende zu und fragen: Was heißt λόγος und λέγειν, wenn es nicht denken heißt?“ (GA 40, 132) Durch seine etymologische Analyse des Wortes λόγος betont er wieder die ursprüngliche Bedeutung desselben, nämlich „Sammlung“ (GA 40, 132-133, 136-137). Diese Sammlung heißt: alles Seiende zusammenzubringen und es in sein Sein kommen und in demselben stehen zu lassen.

[E]r [λόγος] west als das Zusammen im Seienden, das Zusammen des Seiend, das Sammelnde; [...] alles was geschieht, d. h. in das Sein kommt, steht da gemäß diesem ständigen Zusammen; dieses ist das Waltende. (GA 40, 136)

Insofern ist der λόγος einfach dem Streit (πόλεμος) gleich. Deswegen wiederholt Heidegger die Einheit von λόγος (nicht im Sinne von Sprache, sondern von Sammlung) und φύσις (im Sinne von Sein). „Λόγος ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d. h. das Sein.“ (GA 40, 139) Aber diese Sammlung hat in sich den Streit von Welt und Seienden als ihren Grund (vgl. GA 40, 140).

¹⁸⁷ GA 40, 66. (Eckige Klammern von Heidegger). Der Streit von Welt und Erde in UKW ist auch ähnlich beschrieben. Dort nennt Heidegger ihn den „Riß“ (GA 5, 50).

¹⁸⁸ Vgl. besonders GA 40, § 44. Hier sollen Heideggers Überwindung der zwei Unterscheidungen, nämlich von Sein und Werden und von Sein und Schein, nicht besonders entfaltet werden.

Das Ganze des Seienden wird in seinem Sein je von einem Gegensatz zum anderen hinüber und herüber geworfen, das Sein ist die Gesammeltheit dieser gegenwendigen Unruhe. (GA 40, 142)

Wieder ein großer „Umweg“. Bisher hat Heidegger die Frage, die Beziehung zwischen φύσις als Sein und λόγος als Denken noch nicht vorangetrieben. Das Vorgehen dieser Frage beginnt mit Heideggers eigener Erläuterung der Fragmente 5 und 8 von Parmenides. Er hat das Fragment 5: „τὸ γὰρ ἀπὸ νοεῖν ἑατὶν τε καὶ εἶναι“ so erörtert:

Vom Vernehmen sagt der Satz des Parmenides, es sei dasselbe wie das Sein. (GA 40, 147)

Und weil er das Sein als φύσις erklärt, bedeutet dieser Satz dann:

[W]o Sein waltet, da waltet mit und geschieht mit als ihm zugehörig: Vernehmung, aufnehmendes Zum-stehen-bringen des sich zeigenden in sich Ständigen [φύσις]. (GA 40, 147)

Der Satz in Fragment 8: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οἴνεκεν ἐστὶ νόημα lautet dann:

Dasselbe ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht. (GA 40, 147)

Das „Worumwillen“ ist laut Heidegger natürlich auch die φύσις. Dann kann dieser Satz auch so formuliert werden:

Zu ihr [φύσις] gehört Vernehmung, ihr Walten ist Mitwalten von Vernehmung. (GA 40, 147)

Was Heidegger mit solch großer Mühe ausdrücken will, ist nur, dass es zum Wesen oder Sein des Menschen selbst gehört, nach dem Sein des Seienden als der φύσις überhaupt zu fragen, und dass dort, wo die φύσις als Unverborgenheit des Seienden geschieht, auch der Mensch da ist und sein muss.

Das Wesen und die Weise des Menschseins kann sich dann aber nur aus dem Wesen des Seins bestimmen.

Wenn jedoch zum Sein als φύσις das Erscheinen gehört, muß der Mensch als Seiender diesem Erscheinen zugehören. Da wiederum das Menschsein inmitten des Seienden im Ganzen offenbar ein eigenes Sein ausmacht, wird die Eigenheit des Menschseins aus der Eigenart seiner Zugehörigkeit zum Sein als dem waltenden Erscheinen erwachsen. (GA 40, 148)

Was Heidegger hier sagt, ist wiederum nichts als die Beziehung zwischen der Welt als Verweisungsganzheit und dem Menschen (in SZ dem Dasein) selbst, der durch sein Verweisen die Welt aufrichtet. In diesem Sinn ist der Mensch genau das In-der-Welt-sein und zugleich losgelöst von den anderen Seienden. „Wer der Mensch sei“, können wir nur dadurch wissen,

daß der Mensch in die Auseinandersetzung mit dem Seienden tritt, indem er es in sein Sein zu bringen versucht, d. h. in Grenze und Gestalt stellt, d. h. ein Neues (noch nicht Anwesendes) entwirft, d. h. ursprünglich dichtet, dichterisch gründet (GA 40, 153).

Durch diesen Ausdruck führt Heidegger uns in das Verhältnis zwischen dem Menschen als Verweisen und der Welt als Verweisungsganzheit, die in SZ durch die Angst und in UKW durch das Kunstwerk offenbart wird. Die Welt als die Verweisungsganzheit bestimmt einerseits, wie ein Seiendes verwiesen werden und in seinem Sein stehen kann; andererseits verweist der Mensch (oder dort das Dasein) ein Seiendes aufgrund dieser Ganzheit auf die anderen, dadurch sollen neue Verweisungen errichtet werden, die wieder Momente der Welt als der Verweisungsganzheit ausmachen. Hier wiederholt Heidegger diese Beziehung zwischen dem Menschen und der Welt als dem Sein und erhellt uns abermals durch seine Erörterung das „erste Chorlied aus der »Antigone« des Sophokles“ (GA 40, 155-167). Er hat einerseits das Wort δεινόν darin als „das Überwältigende“ erklärt:

Das δεινόν ist das Furchtbare im Sinne des überwältigenden Waltens, das in gleicher Weise den panischen Schrecken, die wahre Angst erzwingt wie die

gesammelte, in sich schwingende, verschwiegene Scheu. Das Gewaltige, das Überwältigende ist der Wesenscharakter des Waltens selbst. (GA 40, 158-159)

Es liegt uns nahe, dass das Überwältigende „*die Welt als solche*“ (SZ, 187) als die Verweisungsganzheit ist, in der alles Seiende sein Sein bekommt und vor welcher sich das Dasein allein in der Angst befindet und auch vor welcher es „das Unheimlichste“ (GA 40, 158) ist. Andererseits wird dasselbe Wort von Heidegger als „der Gewalt-tätige“, als der Mensch (τὸ δεινότατον) erklärt, der als der Verweisende oder das Verweisen selbst als der Ursprung aller Verweisungen gilt.

[D]er die Gewalt braucht, nicht nur über Gewalt verfügt, sondern gewalt-tätig ist, insofern ihm das Gewaltbrauchen der Grundzug seines Tuns nicht nur, sondern seines Daseins ist. (GA 40, 159)

Dies drückt die Lage des Menschen als des Daseins aus, dass es als „*das In-der-Welt-sein als solches*“, als das Verweisen selbst die Welt als die Verweisungsganzheit konstituierend ist (SZ, 186-187). Auch in diesem Sinne sagt Heidegger:

Weil in einem ursprünglich einigen Sinne zwiefach δεινόν, ist er τὸ δεινότατον, das Gewaltigste: gewalt-tätig inmitten des Überwältigenden. (GA 40, 159)

All dies deutet darauf hin, dass nur der Mensch als das Dasein das Sein des Seienden und die Welt als solche verstehend ist. Der Mensch und die Welt als die Verweisungsganzheit und als die φύσις sind „wechselweise“ „[z]usammengehörig“. ¹⁸⁹ Und „Denken und Sein“ sind insofern „dasselbe“ (GA 40, 154). Dies ist deshalb so, weil der Mensch als der Verweisende oder das Verweisen selbst nicht nur die Verweisungen dieser Verweisungsganzheit hervorbringt, sondern er mittels der Ganzheit auch wiederum auf andere neue Seiende verweist und sie dadurch in die Welt, nämlich in ihr Sein eintreten und dann in demselben stehen lässt. Auf solche Weise steht

¹⁸⁹ Vgl. Christian Martin 2009, 99.

das Seiende in seinem „Erscheinen“ und „Aussehen“, so ist es „Anwesend“. Auch in diesem Sinne ist der Mensch „τό δεινότατον, das Gewaltigste“.

Diese Seinsart des Menschen bzw. dieses Verhältnis zwischen Menschen und Welt wird laut Heidegger erst durch den „dichterischen Entwurf des Menschseins“ (GA 40, 155) offenbart.¹⁹⁰ Diesem dichterischen Entwurf gibt Heidegger auch andere Namen, nämlich „das dichterische Sagen“, „denkerische Entwurf“, und sie zeigen sich auch in anderen Weisen, d. h. die „des bauenden Bildens, des staatschaffenden Handelns“ (siehe GA 40, 166). Das Letztere erwähnt er bereits in UKW, aber es ist hier wie auch dort nicht entfaltet. Dem dichterischen Entwurf, dem dichterischen Sagen und dem denkerischen Entwurf gibt Heidegger einen gemeinsamen Namen „τέχνη“. Wie in UKW heißt das Wort τέχνη hier auch „»Wissen«“ (GA 40, 168). Über diese τέχνη als der Kunst hat Heidegger in EiM nichts anderes gesagt als in UKW.

Die Kunst im eigentlichen Sinne und das Kunstwerk nennen die Griechen deshalb in betonter Weise τέχνη, weil die Kunst das Sein, d. h. das in sich dastehende Erscheinen, am unmittelbarsten [in einem Anwesenden (im Werk)] zum Stehen bringt. 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. Er-wirken heißt hier ins Werk bringen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die φύσις, zum Scheinen kommt. Durch das Kunstwerk als das seiende Sein wird alles sonst Erscheinende und noch Vorfindliche erst *als Seiendes* oder aber Unseiendes bestätigt und zugänglich, deutbar und verstehbar. (GA 40, 168)

Mit τέχνη meint Heidegger hier (bzw. meinen die Griechen in Heideggers Sicht) nicht nur die „Kunst im eigentlichen Sinne“, sondern auch „das Werk“, denn das Werk ist hier strenggenommen nicht mehr ein innerweltliches Seiendes. Indem „die Kunst in einem ausgezeichneten Sinne das Sein im Werk als Seiendes zum

¹⁹⁰ Vgl. GA 40, 158: „Nur dem dichterisch-denkerischen Entwurf eröffnet sich solches Sein.“ Vgl. auch GA 40, 164: „Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß es sich nicht um eine Beschreibung und Abschilderung der Bereiche und des Gehabens des Menschen handelt, der unter anderem Seienden auch vorkommt, sondern um den dichterischen Entwurf seines Seins aus den äußersten Möglichkeiten und Grenzen.“

Stand und Vorschein bringt“, ist das Werk vielmehr der Ort des Seins, der φύσις. Oder einfacher gesagt, das Werk gibt dem Menschen eine Welt, ja das Werk selbst ist unmittelbar die Welt, mittels derer oder in der das Seiende von dem Menschen als dem Verweisen selbst verwiesen wird. Deshalb kann man auch sagen, das Werk ist das Sein selbst, aber in der Form eines „ausgezeichneten“ Seienden, es ist „das seiende Sein“.

Die Kunst vertritt dann auch die Seinsweise des Menschen oder sein „Wissen“ des Seins von Seienden (φύσις):

Kunst ist Wissen und deshalb τέχνη. (GA 40, 168-169)

In UKW liegt der Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit der τέχνη als Kunst oder Wissen auf der Beziehung bzw. auf dem Streit zwischen der Welt als der Verweisungsganzheit und der Erde als dem sich verschließenden Seienden, dem Ding. Hier in EiM betont Heidegger das Gegenüberstehen des Menschen als des Verweisens selbst und des Seins als der φύσις oder der Welt als der Verweisungsganzheit, in der das Seiende seiend ist bzw. in seinem Sein steht.

Die Seinsweise des Menschen ist bereits als τέχνη bezeichnet, so benennt Heidegger die φύσις dann δίκη (auf Deutsch „Fug“):

Das Sein, die φύσις, ist als Walten ursprüngliche Gesammeltheit: λόγος, ist fügender Fug: δίκη. (GA 40, 169)

Dies sagt nichts anderes aus, als dass der Mensch als der Verweisende nur aufgrund einer bereits vorliegenden Weltstruktur als Verweisungsganzheit verweisen kann und muss. Aber dieser Verweisende soll immer mittels der Weltstruktur auf die anderen und neuen Seienden verweisen, sodass er die vorliegende Verweisungsganzheit erweitern kann, und die erweiterte Ganzheit soll umgekehrt das Verweisen bestimmen.

So stehen das δεινόν als das Überwältigende (δίκη) und das δεινόν als das Gewalt-tätige (τέχνη) einander gegenüber, allerdings nicht wie zwei vorhandene Dinge. Dieses Gegenüber besteht vielmehr darin, daß die τέχνη aufbricht gegen die δίκη, die ihrerseits als Fug über alle τέχνη verfügt. Das wechselweise

Gegenüber ist. Es ist nur, insofern das Unheimlichste, das Menschsein, geschieht, indem der Mensch als Geschichte west. (GA 40, 169)

In diesem Prozess verweist sich der Mensch immer und damit bleibt er, um die Verweisungsganzheit zu erweitern bzw. „aufzubrechen“. In diesem Aufbrechen ist der Mensch selbst als das reine Verweisen einsam. Die Einsamkeit und die Unheimlichkeit sind die Situationen, in denen sich der Mensch befindet, sofern er dem Sein selbst gegenübersteht, bzw. er selbst schlechthin bei dem Sein ist. Sie sind auch die Quelle der Angst des Daseins. Aber auch nur in dieser Unheimlichkeit begegnet dem Menschen das Sein selbst.

Δίκη ist der überwältigende Fug. Τέχνη ist die Gewalt-tätigkeit des Wissens. Der Wechselbezug beider ist das Geschehnis der Unheimlichkeit. (GA 40, 174)

Heidegger meint dann, dass die Einheit von Denken und Sein doch in diesem „Wechselbezug“ besteht.

Wir behaupten jetzt: Die Zusammengehörigkeit von νοεῖν (Vernehmung) und εἶναι (Sein), die der Spruch des Parmenides sagt, ist nichts anderes als dieser Wechselbezug. (GA 40, 174)

Aber die Beziehung oder Einheit von νοεῖν (im gewöhnlichen Sinne Denken) und λόγος (Sammlung) oder vor allem die Einheit von Sein (εἶναι) und Denken (welche man gewöhnlich auch mit λόγος benennt) wurde bisher noch nicht behandelt. Um dieses Problem zu lösen, spricht Heidegger zunächst nicht direkt über die beiden oben genannten Beziehungen, sondern er führt eine quasi neue Bedeutung bzw. die zweite Bedeutung¹⁹¹ von λόγος in seine Argumentation ein.

Logos kann hier nicht die Gesammeltheit als Fuge des Seins bedeuten, sondern muß in eins mit der Vernehmung jene (menschliche) Gewalt-tat meinen, kraft deren das Sein in seiner Gesammeltheit gesammelt wird. Not ist die Sammlung, zugehörig der Vernehmung. Beide müssen geschehen »umwillen des Seins«.

¹⁹¹ Wenn wir die gewöhnliche Bedeutung von λόγος, nämlich das logische Denken, mitzählen, dann ist diese neue Bedeutung in der Tat die dritte.

Sammlung besagt hier: sich fangen innerhalb der Zerstreung in das Un-ständige, sich wieder auffangen aus der Verwirrung in den Schein. (GA 40, 178)

Dieser Logos heißt nicht mehr nur das Sein selbst als die φύσις, als die Sammlung, die alles Seiende in sich versammelt und es in sich aufgehen (erscheinen) lässt. Oder kurz gesagt, der Logos bedeutet nicht mehr die Welt als die Verweisungsganzheit, in der das Seiende verwiesen ist und in seinem Sein steht. Der Logos drückt nun die Situation des Menschen aus, in welcher er sich als der Verweisende oder als das Verweisen von den verschiedenen Seienden befreien kann und sich damit in seine unmittelbare Beziehung zu dem Sein selbst setzt. Der Mensch bleibt in sich, in seiner Tätigkeit des Verweisens, indem er sich von den Seienden loslöst und sich in das Sein selbst stellt bzw. sich ihm entgegensetzt. So ist der Mensch als der Verweisende auch eine Sammlung (oder als das Sammeln, λόγος im zweiten Sinn), indem er durch sein Verweisen die Welt und das Sein als die φύσις, als die Sammlung (λόγος im ersten Sinn) möglich macht.

Aber diese Sammlung [λόγος im zweiten Sinn], die noch Abkehr ist, kann nur kraft der Sammlung [λόγος im ersten Sinn] vollzogen werden, die als Zukehr den Zusammenriß des Seienden in die Gesammeltheit seines Seins vollbringt. So rückt hier der Logos als Sammlung in die Not und scheidet sich vom Logos als der Gesammeltheit des Seins (φύσις). (GA 40, 178)

Heidegger bespricht hier noch einmal die wechselseitige Zusammengehörigkeit oder den „Wechselbezug“ des Menschen und des Seins. Einerseits befindet sich der Mensch nur dann in seinem eigenen Sein, wenn er sich von einem bestimmten Seienden oder von der Verweisung auf dasselbe trennt und sich dadurch vor die Welt als die Verweisungsganzheit stellt. Mittels seiner Gegenüberstellung gegen die Welt oder gegen das Sein als φύσις (oder λόγος im ersten Sinn, λόγος-α) erkennt (oder vernimmt) der Mensch sich selbst und zugleich die Welt oder das Sein als φύσις. Andererseits gründet sich die ganze Verweisungsganzheit in der Tat auf das Verweisen selbst als die Sammlung bzw. das Sammeln (λόγος im zweiten Sinn, λόγος-β).

Der λόγος als Sammlung [λόγος-β], als das Sichsammeln des Menschen auf den Fug, versetzt das Menschsein allererst in sein Wesen und stellt es so in das Unheimische, sofern das Einheimische vom Schein des Gewöhnlichen, Üblichen und Platten beherrscht ist. (GA 40, 178)

Bisher sind eben die Sammlung (λόγος-α) als φύσις und das νοεῖν noch nicht miteinander verbunden, und es entsteht sogar ein neuer λόγος-β.

Durch die Einführung des neuen λόγος-β, der als λέγειν (im Sinn von Sammeln als Menschsein) mit νοεῖν (dem „Erkennen“, „Verstehen“ oder „Vernehmen“ des Seins) identisch ist, wird die Einheit von φύσις als λόγος (im Sinn von Sammlung des Seins) und νοεῖν, nämlich die Einheit von Sein und Denken, erreicht. Die Seinsart des Menschen besteht darin, nach dem Sein zu fragen und es zu vernehmen, dadurch aber, dass er sich selbst in das Geschehen des Seins hineinstellt, oder dass er sich immer schon in diesem Geschehen befindet. Das heißt, dass der Mensch Mensch ist, indem er das Seiende durch das Verweisen (oder das Sammeln) in eine Welt als Verweisungsganzheit setzt und das Seiende darin, d. h. auch in seinem Sein verweilen lässt. „Sammeln steht hier im Gegensatz zum Verbergen. Sammeln ist hier ent-bergen, offenbarmachen.“ (GA 40, 179) In diesem Prozess „erkennt“ der Mensch das Sein. So sagt Heidegger:

Erst aus dem λέγειν erhält das νοεῖν sein Wesen als versammelndes Vernehmen. (GA 40, 178)

Auch in diesem Sinne erfasst Heidegger den Logos als das Wesen der Sprache.

Der Logos begründet das Wesen der Sprache. Er ist als solcher ein Kampf und der gründende Grund des geschichtlichen Daseins des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen. (GA 40. 176)

Das Verweisen oder Sammeln des Menschen beruht aber immer auf einer bereits gebildeten Welt oder Weltstruktur. Der Logos oder die Sprache bekommt hier den gleichen Sinn wie die τέχνη als die Kunst, d. h. eine Welt in einem bestimmten, „ausgezeichneten“ Seienden aufzustellen und damit den oben genannten dynamischen Prozess zu starten.

Das Wort, das Nennen, stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit. [...] Das Wort sinkt aus der Höhe seiner ursprünglichen Gewalt-tat als Eröffnung des Seins zum bloßen Zeichen herab, so zwar, daß dieses selbst sich dann vor das Seiende schiebt. (GA 40, 180-181)

Nicht nur so. Die Sprache ist Sprache oder das Wort ist nur dann Wort, weil sie den Ort offenbaren, wo sich die φύσις als das Sein ereignet. Sie haben auch diesen Prozess in sich bewahrt.

Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet. Diese Eröffnung wird gesammelt in dem zweiten Sinne, wonach das Wort das ursprünglich Gesammelte bewahrt und so das Waltende, die φύσις, verwaltet. (GA 40, 181)

Dieser Prozess, in welchem das Seiende in eine Welt hineingezogen wird und deshalb in seinem Sein steht, wurde von der traditionellen Metaphysik von Anfang an als „Nichts“ verpasst.

Damit weist man aber die Frage nach dem Sein zurück und behandelt das Sein wie ein Nichts (nihil), was es auch in gewisser Weise »ist«, sofern es west. In der Vergessenheit des Seins nur das Seiende betreiben – das ist Nihilismus. (GA 40, 212)

Art und Richtung des Gegensatzes von Sein und Denken sind deshalb so einzigartig, weil hier der Mensch dem Sein ins Angesicht tritt. (GA 40, 150)

In seiner *Einführung in die Metaphysik* setzt Heidegger einerseits φύσις mit λόγος als der „ständige[n] Sammlung“ gleich, die „die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d. h. das Sein“ ist (GA 40, 139). Die Seienden in der Welt bzw. in der Weltstruktur sind aufeinander verwiesen und behalten dabei die Verweisungen auf die anderen in sich. Das Sein des Seienden steht in den Verweisungen, die die anderen Seienden in die Welt zusammenbringen. Λέγειν bedeutet ursprünglich das Zusammenbringen. Der λόγος in diesem Sinne ist auch das Sprechen überhaupt, das als das Verweisen auch die Seienden in die

Verweisungsganzheit verbindet und somit das Sein des Seienden ausmacht. Der Mensch spricht oder denkt, indem er den λόγος, das Sprechen, überhaupt hört.¹⁹² Andererseits setzt Heidegger die φύσις auch mit νοεῖν als der Vernehmung des Seins des Seienden (GA 40, 180) gleich. Vernehmen heißt auch, etwas zu hören. Was νοεῖν als die Vernehmung vernimmt oder was der Mensch als der Vernehmende vernimmt, ist auch das oben genannte Zusammenbringen, also die Sammlung, der λόγος.

Mit der Gleichsetzung der φύσις mit dem λόγος und dem νοεῖν erläutert Heidegger ein Denken, das sich von dem überlieferten Begriff des Denkens als „Logik“ oder Vernunft unterscheidet. Er hat damit auch eine neue „Entsprechung“¹⁹³ zwischen dem Sein und dem Denken erreicht.

Es ist das Denken als τέχνη (Kunst), als λόγος oder νοεῖν, was das Seiende sich als solches zeigen lässt. Was die Künstler zeichnen, die Dichter sprechen und die Denker denken, ist dasselbe, nämlich die Natur, die aber nicht im wissenschaftlichen Sinne ist, sondern die φύσις, das Ding in seiner Unverborgenheit. Was die „Blumen am Rain“ sind, ist weder die Farbe, die Form, die Blumenblätter derselben oder die Gattung, in die sie gehören, noch ihre Dienlichkeit, sondern was sie im Ganzen, in unserer Lebenswelt, in der Verweisungsganzheit und in der φύσις sind.¹⁹⁴ Die Künstler zeichnen das Ding in seinem Sein, die Dichter sprechen es in seinem Sein, und die Denker denken es in seinem Sein, nur so wird es in seiner φύσις begriffen, verstanden und gezeigt.¹⁹⁵

Dieses Sein, in das das Seiende hineingeht und in welchem es verweilt, ist der Prozess, in welchem das Ding als Seiendes, die Welt als Verweisungsganzheit und der Mensch als Dasein miteinander streiten. Und dieser Prozess wurde von der traditionellen abendländischen Metaphysik als „Nichts“ betrachtet und dann einfach verpasst.

¹⁹² Das Verhältnis von Menschen und Sprechen überhaupt wird im nächsten Abschnitt behandelt.

¹⁹³ Vgl. „Moira (Parmenides VIII, 34-41) (1952)“, in: GA 7, 242-243.

¹⁹⁴ GA 40, 18. „Das Seiende als solches im Ganzen nennen die Griechen φύσις.“

¹⁹⁵ Vgl. Pöggeler 1994, 148.

Kapitel III Sprache, Welt und Ding

In den letzten beiden Kapiteln haben wir davon erfahren, dass das Seiende (oder das Ding), die Welt und die wesentliche Seinsart des Menschen (Dasein) zusammengehören und nicht voneinander getrennt werden können. Dies enthüllt auch die Situation des Menschen, dass er allein da ist und sich einfach verweist und dass er sich an „nichts“ halten kann. Das Verweisen des Daseins, welches das Seiende in die Welt hineinzieht und es dadurch im Ganzen „aufgehen“ (φύσις) oder auftauchen lässt, ist, wie wir sehen, nichts anderes als die Sammlung (der λόγος).

In UKW haben wir auch gesehen, was Heidegger unter Ding als Erde versteht. Und am Ende des letzten Kapitels haben wir erklärt, in welchem Sinne das Wesen der Sprache der Logos als Sammeln bezeichnet werden kann und wie sich dieses Sammeln mit dem Denken gleichsetzen lässt. In den Schriften zu Beginn der 1950er-Jahre, z. B. in „Die Sprache“ (1950), „Das Ding“ (1950) und „Bauen Wohnen Denken“ (1951), beschäftigt sich Heidegger wieder speziell mit den Beziehungen zwischen Menschen und Ding, zwischen Ding und Welt und zwischen Welt, Menschen und Denken. Aber hat sich die Seinsstruktur in Heideggers Denken wirklich verändert? Ist die Weltstruktur, die Verweisungsganzheit noch gültig für die Auslegung der oben genannten Texte? Hat Heidegger in den 1950er-Jahren den Gehalt bzw. den Umfang der Ausdrücke „Welt“, „Ding“ und „Mensch“ modifiziert? Wenn ja, inwiefern? Und vor allem: Hat Heidegger einen Ausweg für den Menschen gefunden, der einsam in und bei der Welt ist?

Um diese Fragen zu beantworten, wählen wir zunächst den Aufsatz „Die Sprache“ als Gegenstand unserer folgenden Untersuchung, sodass wir die Diskussion direkt an Heideggers Erörterungen der Welt, des Dings, insbesondere der „Sprache“ in UKW und EiM anschließen können. Der Begriff „Sprache“ wird weder in UKW noch in EiM als Hauptthema untersucht, sondern er wird lediglich am Ende der beiden Texte kurz erwähnt. Kann also die Sprache im Aufsatz „Die

Sprache“ die konkrete und inhaltliche Entfaltung oder eine weitere Entwicklung der $\tau\acute{\epsilon}\lambda\gamma\upsilon\eta$ in UKW und des Logos als Sammlung in EiM betrachtet werden?

3.1 Das Verweisen als Sprechen und die Welt

Womit Heidegger sich in „Die Sprache“ auseinandersetzen will, ist in der Tat nicht die Sprache im Sinn der alltäglichen Rede oder des Gespräches, sondern das Wesen der Sprache, das er am Ende der EiM als eine Zusammenfassung der Sammlung oder des Sammelns bei Menschen erwähnt: „Der Logos begründet das Wesen der Sprache.“ (GA 40, 176) Seine Erörterung der Sprache beginnt mit dieser These:

Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis. (GA12, 10)

Es geht ihm hier nicht um die alltägliche Sprache, sondern „[d]ie Sprache selbst“ (GA 12, 10). Und auf die Frage: „Wie steht es mit der Sprache selbst?“, gibt Heidegger anfangs nur die Antwort: „*Die Sprache spricht.*“ (GA 12, 10) Was er mit dieser These, die für den „logisch geschulte[n] Verstand [...] eine nichtssagende Tautologie“ (GA 12, 10) ist, ausdrücken will, ist nichts anderes, als dass unser Sprechen nur möglich ist, wenn es auf dem Logos als der Sammlung oder auf der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ als dem Geschehen des Seins basiert. Die $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ geschieht, wie wir in EiM erfahren haben, in der Gegenwärtigkeit oder in dem Streit zwischen der Welt und dem Seienden, das Heidegger auch Ding nennt, insofern es sich vor der Welt als das Sichverschließende verhält.

Wie er die Diskussion in UKW mit der Kritik an den überlieferten Dingbegriffen beginnt, um seine eigene Aufklärung des Dinges herauszuführen, so gibt Heidegger hier in dem Sprache-Vortrag auch eine „gängige Meinung“ (GA 12, 11-12) wieder, um darzustellen, dass unser gewohntes Verständnis der Sprache das Wesen derselben nicht treffen kann. Unserer gewöhnlichen Vorstellung nach ist die Sprache oder das Sprechen „eine Tätigkeit des Menschen“ (GA 12, 12). Dagegen will Heidegger behaupten, dass wir selbst

vielmehr der Sprache oder dem Wesen der Sprache angehören. In welchem Sinn? Insofern, dass wir sprechen können, indem wir das Sein des Seienden „verstehen“ oder „wissen“.

Einerseits geschieht das Sein, wenn die Seienden in einem Ganzen oder in der Welt versammelt sind bzw. in derselben als der Verweisungsganzheit verwiesen werden, welche umgekehrt das Seiende und seine Verweisung auf die anderen zum Grund hat. Das ursprüngliche Sprechen spricht in der Tat nur von dieser Versammlung oder von dem dynamischen Prozess zwischen dem Seienden und seinem Sein, zwischen Ding und Welt.

Andererseits steht der Mensch bereits in der Versammlung, denn es ist er, als der Verweisende, der das Seiende in die Welt als die Verweisungsganzheit bringt und es in ihr verwiesen sein lässt. Nach Heidegger spielt die Sprache in diesem Sinne die gleiche Rolle wie das Verweisen. Oder streng genommen, die Sprache lässt dieses Verweisen wiederholen bzw. wiederum geschehen.

Im Gesprochenen versammelt das Sprechen die Weise, wie es währt, und das, was aus ihm währt – sein Währen, sein Wesen. (GA 12, 14)

Die Sprache, die das Wesen aller Arten von Kunst ist, hat ihr eigenes Wesen darin, dass sie das Sein des Seienden (φύσις) oder die Sammlung (λόγος) des Seienden in der Welt bzw. den Streit oder den Riß von Welt und Seienden in dem von der Sprache selbst Gesprochenen (das Gedicht oder das Wort) geschehen lässt. Um dieses Wesen der Sprache oder „das Sprechen der Sprache“ zu zeigen, wählt Heidegger das Gedicht „*Ein Winterabend*“ von G. Trakl als ein Beispiel für „rein Gesprochenes“ (GA 12, 14-15).

3.1.1 Sprache und Ding

Wir folgen hier nicht Heideggers Erörterung des Gedichtes, die er Wort für Wort durchgeführt hat, sondern versuchen nur, die Spuren zu finden, die für unser Verständnis des Verhältnisses von Welt und Ding und von Sein und Sprache

hilfreich sind. Kommen wir also gleich zur Sache.

In seiner Erörterung der ersten beiden Verszeilen des Gedichtes hat Heidegger zuerst das Sprechen als Nennen bezeichnet. Er hat diese zwei Zeilen

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet,

so erläutert:

Dieses Sprechen nennt den Schnee, der spät am schwindenden Tag, während die Abendglocke läutet, lautlos das Fenster trifft. Bei solchem Flockenfall währt alles Währende länger. Darum läutet die Abendglocke, die täglich ihre streng begrenzte Zeit hindurch ertönt, lang. Das Sprechen nennt die Winterabendzeit. (GA 12, 18)

„Das Sprechen nennt den Schnee“ und „die Winterabendzeit“. Aber wenn wir uns fragen, *was* hier Schnee und Winterabendzeit sind oder bedeuten, dann bekommen wir keine Antwort, denn diese Fragestellung ist bereits falsch. Das Nennen heißt kein Definieren. Eine Definition scheint in der Lage zu sein, einer Sache unmittelbar eine Bedeutung zu geben. In diesem Sinne kann es die Sache direkt in die Vorstellung bringen, als ob sie vor unseren Augen wäre. Man definiert „Schnee“ zum Beispiel als „Niederschlag in Form von Schneeflocken“, die dann wiederum als „kleines, leichtes, lockeres, weißes, zartes Gebilde aus mehreren zusammenhaftenden Eiskristallen“¹⁹⁶ definiert werden können. Durch diese Definitionen, so glauben wir, kann man sich den Schnee so vorstellen, als ob er direkt vor unseren Augen wäre. Aber das „Nennen“ bedeutet laut Heidegger nicht das Vorstellen oder Herbeibringen.

Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dies Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen. (GA 12, 18)

Nennen heißt nicht, etwas mittels Vorstellungsweise vor die Augen herbeibringen.

¹⁹⁶ Duden Wörterbuch, Online-Version, 2020.

Es ruft und:

Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe. Allein, indem der Ruf herruft, hat er dem Gerufenen schon zugerufen. Wohin? In die Ferne, in der Gerufenes weilt als noch Abwesendes. (GA 40, 18)

Diese Sätze scheinen vollständig widersprüchlich zu sein. „Der Ruf bringt“ zum einen „das Anwesen in eine Nähe“, aber er ruft zum anderen das Gerufene „als noch Abwesendes“ in „die Ferne“. Was bedeutet das in der Tat? Lesen wir den nächsten, nämlich den letzten Absatz auf Seite 18, stellen wir fest, dass Heidegger hier zwei Arten oder Bedeutungen sowohl von Anwesen bzw. Abwesen als auch von Nähe bzw. Ferne angegeben hat.¹⁹⁷

Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des Vorliegenden oder die des Gerufenen? (GA 12, 18)

Die Anwesenheit bedeutet einerseits, dass etwas in einem bestimmten Raum in Bezug auf den physikalischen Charakter steht. Der Zuhörer ist anwesend, in dem er zu der Vorlesung erscheint und in dem Saal steht (wir bezeichnen diese Art von Anwesen als Anwesen-p, also physikalisch). Andererseits bedeutet die Anwesenheit, dass sich etwas in einer „Umwelt“ befindet, indem es sich auf die anderen Sachen in ihr bezieht oder es darin verwiesen ist. Der Schnee ist zum Beispiel an dem Winterabend als einer Umwelt auf die anderen Dinge, auf die Glocke und das Fenster, bezogen und verwiesen. In dieser Beziehung und Verweisung auf die anderen Sachen in der Umwelt oder der Lebenswelt ist der Schnee in derselben anwesend (wir bezeichnen diese Art von Anwesen in der Welt als Anwesen-u, also umweltlich).

¹⁹⁷ Dieses Problem begegnet uns wieder in „Das Ding“. Vgl. GA 7, 167.

Der Schnee wird auch deshalb „in die Nähe“ gebracht, weil er in der besorgenden Umwelt verwiesen wird. Diese Umwelt tritt umgekehrt gerade dadurch auf, dass sie sich auf die Dinge gründet, die sich aufeinander beziehen und damit Verweisungen erzeugen. Die Dinge selbst, die als je Einzelnes in der Umwelt stehen, sind der Umwelt dennoch fern, denn sie verschmelzen nicht direkt mit der Umwelt, sondern bleiben noch bei sich selbst.¹⁹⁸ Von dieser Nähe wird hinsichtlich der ursprünglichen Welträumlichkeit gesprochen (vgl. SZ, § 22).

Angesichts der physikalischen Räumlichkeit ist der Schnee aber doch in der Ferne. „[D]er Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt.“ Das Herrufen bringt nicht den Schnee als ein Vorliegendes vor unsere Augen herbei, um ihn „im nächsten Bezirk [im Sinn von physikalischem Raum] des Anwesenden [als des Vorliegenden, als Anwesenden-p] abzusetzen“¹⁹⁹, sondern es lässt ihn in seinem Sein, nämlich in seiner Umwelt stehen als das, was er ist (Anwesend-u im Sinn von φύσις und οὐσία²⁰⁰).

Die Verse bringen den bereiteten Tisch und das wohlbestellte Haus in jenes dem Abwesen zu-gehaltene Anwesen. (GA 12, 19)

Dieses „Abwesen“ und „zu-gehaltene“²⁰¹ erinnert uns daran, wie Heidegger in SZ „die freigewordene Umsicht“ beschreibt und wie er in UKW das Ding bzw. das Sein des Dinges durch die Betrachtung des Gemäldes von van Gogh gefunden hat. In den beiden Texten begründet er, dass sich das Seiende nur durch unsere Loslösung von der besorgten Welt und von dem Zuhandenen zeigen kann. Und nur so begegnet uns die Welt als die Verweisungsganzheit, als die ontologische Weltstruktur.²⁰² Dieses „Abwesen“ (in Hinsicht auf die Vorhandenheit und Zuhandenheit des Dinges) drückt einen ähnlichen Umstand wie in SZ und UKW

¹⁹⁸ Vgl. GA 7, 179. „Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während, west die Nähe in ihrem Nähern.“

¹⁹⁹ Ergänzung in eckigen Klammern Q. S.

²⁰⁰ Vgl. GA 40, § 20.

²⁰¹ Siehe besonders GA 5, 16: „Dazu ist aber nur eines nötig: unter *Fernhaltung* der Vor- und Übergriffe jener Denkweisen das Ding z. B. in seinem Dingsein auf sich beruhen lassen.“

²⁰² Vgl. SZ, § 36, und GA 5, 19.

aus, dass das Seiende oder das Ding sein Sein weder in seinem vorhandenen noch in dem zuhandenen Anwesen erhält, sondern nur in seinem Ganzen als der Welt, als der Verweisungsganzheit.

Was ruft die erste Strophe? Sie ruft Dinge, heißt sie kommen. Wohin? Nicht als Anwesende unter das Anwesende [im Sinn von Anwesend-p], nicht den im Gedicht genannten Tisch hierher zwischen die von Ihnen besetzten Sitzreihen. Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen [Anwesen-u]. (GA 12, 19)

Dieses „Abwesen“ bedeutet dann die Loslösung sowohl vom vorhandenen als auch vom zuhandenen Charakter des Dinges. Und das Anwesen sagt nichts anderes aus als das Sein, also den Umstand, dass das Ding in der Welt als der Verweisungsganzheit verwiesen ist.²⁰³

3.1.2 Eine neue Beziehung zwischen Ding und Welt?

Es scheint, dass Heidegger bisher, verglichen mit seiner Auseinandersetzung mit der τέχνη in UKW und EiM, nichts Neues über die Sprache und die Beziehung zwischen dem Seienden (oder dem Ding) und der Welt gesagt habe. Allein gerade in den nachfolgenden Sätzen desselben Absatzes legt Heidegger eine, zwar nicht ganz umgekehrte, aber doch neue Beziehung des Dinges auf die Welt vor.

In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen. Das Heißen ist Einladen. Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen. Der Schneefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmernden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. Die genannten Dinge versammeln, also

²⁰³ Die Beziehung von Nähe und Ferne oder von Anwesen und Abwesen im Sinne von ursprünglicher Welträumlichkeit wird von Thomä als die „Spannung von Offenbarung und Verdeckung, Entbergen und Verbergen“ ausgelegt. „Die Vergessenheit des Seins“, laut Thomä, „besteht genau in dem Vergessen dieser Spannung“ (Thomä 2013b, 298).

gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. (GA 12, 19)

Blicken wir auf das Verhältnis von Welt und Ding in UKW zurück (dort offenbart sich das Letztere als das sich verschließende Seiende, als die Erde), erinnern wir uns daran, dass das Ding, welches im Gemälde von van Gogh oder in Heideggers eigener Erörterung desselben auftaucht, nur dann in seinem Sein steht, wenn es in der Weltstruktur verwiesen ist. Die Dinge, wie zum Beispiel „Acker“, „rauhes Wind“, „Leder“, „Boden“, „Feldweg“, „Korn“, „Feld“ und „Brot“ usw., sogar auch die abstrakten Sachen, z. B. „die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes“, zeigen sich nur in „der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges“ (GA 5, 19). Jenes Paar Schuhe im Gemälde von van Gogh eröffnet die Welt oder stellt die Weltstruktur dar, in welcher die Dinge verwiesen werden und ihr Sein erhalten. Auch der griechische Tempel als ein Kunstwerk, als ein ausgezeichnetes Seiendes stellt eine Welt auf, in welcher die Dinge, z. B. der „Sturm“, der „Glanz und das Leuchten des Gesteins“, die „Gnaden der Sonne“, „das Licht des Tages, die Weite des Himmels, die Finsternis der Nacht“, die „Luft“, „das Wogen der Meerflut“, „der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille“ erst „als das zum Vorschein“ kommen, „was sie sind“ (GA 5, 28). Kurz gesagt werden die Dinge als Erde in UKW, sei es konkret oder abstrakt, sichtbar oder formlos, durch das Kunstwerk, also durch das Paar Schuhe von van Gogh und den griechischen Tempel, in die Welt versammelt.

Kommen wir jetzt zu Heideggers Erläuterung in „Die Sprache“ zurück. Die in dem Gedicht von dem Sprechen der Sprache „genannten Dinge“, z. B. der „Schneefall“, das „Läuten der Abendglocke“, „Haus und Tisch“, *versammeln* „bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen“. Wir bemerken, dass der Sinn der Dinge und ihre Rolle, die sie in der Beziehung zwischen ihnen selbst und der Welt spielen, bereits geändert sind. Das Kunstwerk in UKW, nämlich das Gemälde oder der Tempel, wird von den Dingen (im Gedicht) verdrängt. Die

Dinge im Gedicht (oder jedes Wort des Gedichtes) sind jetzt wie ein Kunstwerk. Sie können eine Welt eröffnen bzw. dieselbe in sich versammeln.

Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind.
(GA 12, 19)

Dementsprechend ändert sich, gewissermaßen, auch die Bedeutung der Welt. Sowohl in SZ als auch in UKW besteht die Welt als die Verweisungsganzheit aus Verweisungen, welche grundsätzlich aus dem besorgenden Umgang des Menschen mit den Zuhandenen stammen. Jetzt wird diese Richtung weiter²⁰⁴ abgeschwächt und die Verweisung bekommt ihren weitesten Sinn. Heidegger hebt nun die allgemeinen Beziehungen zwischen Menschen und Himmel, zwischen Menschen und Göttlichen und zwischen Menschen und Erde hervor. Ist aber der besorgende Umgang insgesamt aus der Welt als Bedeutungsganzheit weggelassen? Keineswegs. Schneefall wird nicht als Schneefall bezeichnet, weil er bloß ein Naturereignis ist. Das Naturereignis betrifft immer die Sorge des Menschen für den Lebensunterhalt. Auch so ist die Erde, welche uns alles anbietet, was wir gebrauchen und wovon wir uns nähren. Das Göttliche bestimmt die Wege unserer geistigen Welt und der Tod ist das allerletzte Fragen nach dem Menschen selbst. Vor dem Tod und dem Göttlichen rollen in der menschlichen Welt Kummer und Freude, Trennung und Wiedervereinigung auf (vgl. GA 5, 19, 28). Wegen der Menschen oder ihrer Sorge sind „Himmel und Erde, Sterbliche und Göttliche“ in eins gekommen. Diese Einheit nennt Heidegger „das Geviert der Vier“ oder „die Welt“.²⁰⁵

²⁰⁴ In der Tat ist der besorgende Umgang des Menschen mit den zuhandenen Seienden in dem griechischen Tempel schon ausgeblendet, demgegenüber ist dort die Beziehung zwischen dem Menschen und dem Göttlichem erhöht (vgl. GA 5, 27-28).

²⁰⁵ Die Formulierung „Geviert“ bei Heidegger, laut Manuel Schölles, „verweist deutlich auf einen Grundbegriff des Pythagoreismus, die Tetraktys (τετρακτύς), ohne daß Heidegger diesen Bezug ausdrücklich macht“ Schölles (2015, 2-3). Und den konkreten Inhalt der Vierheit, nämlich „Himmel und Erde, Götter und Menschen“, wie Pöggeler (1994 [1963], 248) und Kockelmans (1984, 97) zeigen, kann man in dem platonischen Dialog *Gorgias* finden (*Gorgias* 507e6-508a8). Dort handelt es sich schon um die harmonische Beziehung zwischen der natürlichen und der menschlichen Welt, die durch die „Gerechtigkeit und Besonnenheit“ der Menschen ausgeführt

Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt. (GA 12, 19)

Die Welt hat nun ihren relativ konkreten und klaren Inhalt bekommen.²⁰⁶ Die Verweisungen in ihr als der Ganzheit bestehen nun also aus der allgemeinsten besorgenden Beziehung des Menschen auf die Naturereignisse (Himmel), die bloßen Naturdinge (Erde) und auf den Tod und das Schicksal des sterblichen Menschen selbst (also die göttlichen Sachen).²⁰⁷ Die Welt ist nunmehr nicht in ein bestimmtes Seiendes, wie das Schuhzeug oder den Tempel in UKW, sondern in allen Dingen selbst versammelt. Wir bemerken hier auch, dass der Umfang des Begriffes „Erde“, im Vergleich zu dem in UKW, verengt ist. Mit dem Ausdruck „Erde“ als einem Moment des Geviertes bezeichnet Heidegger nicht mehr den einen Streitenden, der als das sich verschließende Seiende (oder Ding) der Welt

werden kann, die dann eine Gemeinschaft haben und darin ihre Glückseligkeit erhalten können. „Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, daß auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit.“ (Übers. von F. Schleiermacher) Hier sind mit den Weisen auch die Pythagoreer gemeint (Schölles, 2015, 3). Die Gemeinschaft der Menschen als ein Volk und die Beziehung zwischen der natürlichen und der menschlichen Welt im Geviert bei Heidegger wird auch von Young hervorgehoben: „‘Sky’ and ‘Earth,’ evidently, add up, in some sense of the word, to nature. And individuals, mortals, gathered together by a common ‘heritage,’ by a shared pantheon of gods, are clearly culture or community: it is by, and only by, dwelling ‘in the sight of the gods,’ says Heidegger, that ‘man become[s] a people (*Volk*)’ (GA 39 216). So the fourfold of earth, sky, gods, and mortals is really the twofold of nature and culture (or ‘history,’ as the Germans tend to call it).“ (Young 2006, 375)

²⁰⁶ Young betont die philosophische Bedeutung des Geviertes und nimmt an, dass das Geviert dem Denken des späten Heidegger entscheidend ist. „Yet without understanding the fourfold – the fourfold of earth, sky, gods, and mortals – one can understand almost nothing of later Heidegger.“ (Young 2006, 373) Die vorliegende Untersuchung versucht zu zeigen, dass man das Geviert nicht begreifen kann, ohne die dynamische Beziehung zwischen Seienden, Menschen und Welt als Verweisungsganzheit oder Bewandnisganzheit zu beachten.

²⁰⁷ In diesem Sinne sind wir eigentlich in UKW dem Himmel, den Göttlichen und der Erde schon begegnet. In UKW treten die Naturdinge, die Naturereignisse und das Schicksal der Menschen oder eines Volkes schon auf, obwohl sie dort nicht so ausdrücklich klassifiziert sind (vgl. GA 5, 19, 27-28).

„gegenwendig“ ist. Die Erde bedeutet hier nur die Naturdinge, die aber immer in die menschliche Welt verbunden werden. Was jetzt der Welt „gegenwendig“ und zugleich einig ist, ist das Ding oder sind, strenggenommen²⁰⁸, „die Dinge“.

Die Dinge behalten oder versammeln einerseits in *sich* die oben genannten allgemeinsten Beziehungen des Geviertes, insofern können sie die Welt bei sich „verweilen“ lassen und zugleich dieselbe „ent-falten“ (GA 12, 19). Das zugleich „Verweilenlassen“ und „Ent-falten“ der Welt als einer Ganzheit bei den Dingen nennt Heidegger „das Dingen der Dinge“. Andererseits sind die Dinge dennoch als die Einzelnen *jeweilig* in der Welt.²⁰⁹ „Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind.“ (GA 12, 19) Wir scheinen auf die Beziehung zwischen Welt und Erde in UKW zurückgekommen zu sein. Aber die Erde dort ist als das Ding durch ihr Sichverschließen charakterisiert, sie ist der Welt „gegenwendig“ und wartet auf das Verweisen der Letzteren. Aber hier sind die Dinge die Welt in sich „austragend“ (GA 12, 19). Die Welt wird nun von den Dingen aufgebaut, die nun aber jeweils die allgemeinsten Verweisungen der Welt in sich behalten. Die Dinge sind in der Welt, die Welt ist in den Dingen.

Denn Welt und Dinge bestehen nicht nebeneinander. Sie durchgehen einander.
(GA 12, 21-22)

Heidegger betont hier die unmittelbare Beziehung bzw. „[d]ie Innigkeit von Welt und Ding“²¹⁰. Das Versammeln oder die Versammlung der Welt als der Ganzheit gehört weder bloß (wie in UKW) zu einem Kunstwerk noch bloß (wie in EiM) zu dem Verweisenden als dem Menschen, sondern vor allem auch zu den Dingen

²⁰⁸ Es gibt hier die kleine interessante Einzelheit, dass Heidegger seit seinem ersten Gebrauch des Wortes „Dinge“ in „Die Sprache“ (GA 12, 19) bis zur Seite 25 außerhalb des Ausdruckes wie „Welt und Ding“ oder „Ding-Welt“ den Singular des Wortes „Ding“ niemals verwendet hat. Hier zeigt sich die Welt als das Geviert sozusagen nicht in diesem oder jenem einzelnen Ding, sondern in allen Dingen.

²⁰⁹ GA 7, 175. „Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.“

²¹⁰ GA 12, 22ff. Auch in UKW hat Heidegger bereits von der „Innigkeit“ von Welt und Erde geredet. „Der Streit ist kein Riß als das Aufreißen einer bloßen Kluft, sondern der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden.“ (GA 5, 51)

selbst, obwohl dies im Augenblick²¹¹ noch durch das „Rufen“, das „Nennen“ oder vornehmlich durch das Sprechen der Sprache verwirklicht wird.²¹² In der Innigkeit von Welt und Ding oder in der unmittelbaren Beziehung zwischen ihnen gibt es jedoch ein „Zwischen“.

Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutsche »unter«. Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung. Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied. (GA12, 22)

Obwohl die Dinge eine Welt in sich versammeln und dieselbe zugleich eröffnen, sind sie nicht die Welt selbst. Dementsprechend verschwindet die Welt nicht einfach in die Dinge, obwohl die Ersteren schon in den Letzteren versammelt ist. Die Welt besteht aus den allgemeinsten besorgenden Verweisungen, nämlich den Beziehungen des Menschen auf Himmel, Erde und das Göttliche, die aber im Grunde von den Dingen getragen werden. Ohne die Dinge wäre die Welt nicht Welt, wie sie ist. Die Dinge scheinen umgekehrt selbstständig zu sein. Wäre dies aber der Fall, so wären die Dinge bloß natürliche und starre Dinge. Ohne die Welt wären die Dinge nicht Dinge, die in ihrem eigentlichen Sein stehen. Welt und Ding sind einerseits wirklich untrennbar und durchdringen sich gegenseitig („unter“ im Sinn von „inter“), „verschmelzen“ aber andererseits nie miteinander (d. h. Schied).

Diese Beziehung von Welt und Ding hier ist dennoch der von Welt und Erde in UKW ähnlich, obwohl die Dinge hier nicht mehr sich verschließend sind. Die rohe Gestalt, nämlich die gegenseitige Abhängigkeit und Selbstständigkeit von Welt und Ding, lässt sich hier noch im Sprechen der Sprache bewahren. Diese

²¹¹ In „Das Ding“ soll diese Beziehung von Welt und Ding direkt in einem besonderen Ding, d. h. im „Krug“ entfaltet werden (GA 7, 175).

²¹² GA 12, 21. „Das Sprechen der beiden ersten Strophen spricht, indem es Dinge zur Welt und Welt zu den Dingen kommen heißt.“

Gestalt erklärt Heidegger mit der Metapher der „Schwelle“ im Gedicht:

Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt. Er hält die Mitte, in der die Zwei, das Draußen und das Drinnen, einander durchgehen, aus. Die Schwelle trägt das Zwischen. [...] Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte. Aber der zu Stein ereignete Schmerz hat sich nicht in die Schwelle verhärtet, um in ihr zu erstarren. Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz. (GA 12, 24)

„Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz“, wie der Streit von Welt und Erde in UKW immer im Kunstwerk geschieht.

Indem das Werk eine Welt aufstellt und die Erde herstellt, ist es eine Anstiftung dieses Streites. Aber dieses geschieht nicht, damit das Werk den Streit in einem faden Übereinkommen zugleich niederschlage und schlichte, sondern damit der Streit ein Streit bleibe. (GA 5, 36)

Auch die Ausdrücke wie „Reißen“, „Riß“ und „Fügen“, „Fuge“ in UKW sind hier für den Schmerz als „das versammelnde Scheiden“ aufbewahrt.²¹³ Der „Grundriß“ von Welt und Ding oder „die Innigkeit des Unter-Schiedes“ (GA 12, 24) zwischen ihnen ist nach wie vor bemerkbar, d. h. die Verweisungen zwischen Dingen machen die Welt als Ganzheit aus und die Welt lässt umgekehrt die Dinge in sich verwiesen.

3.1.3 Wer spricht in der Tat?

In UKW und EiM wird dieser oben genannte dynamische Prozess durch die τέχνη angetrieben, deren Wesen, wie Heidegger erwähnt hat, die Dichtung ist.²¹⁴ „Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne“ (GA 5, 62) oder „[d]ie Sprache ist die Urdichtung“ (GA 40, 180). Jetzt sind wir endlich zum Wesen, zum Ursprung der τέχνη, also zur Sprache selbst geführt.

²¹³ GA 12, 23. Vgl. GA 5, 51.

²¹⁴ Vgl. GA 5, 59. „Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung.“ Vgl. auch GA 12.

Das ursprüngliche Rufen, das die Innigkeit von Welt und Ding kommen heißt, ist das eigentliche Heißen. Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens. Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen. Es ist das Sprechen der Sprache. Die Sprache spricht. Sie spricht, indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt. (GA 12, 25-26)

Knacken wir nun den Jargon Heideggers, sehen wir, wovon hier gesprochen wird. Fragen wir uns: Wie lässt sich das Ding in sein Anwesen rufen und wie kann die Welt in die Dinge versammelt werden? Anders gefragt: Wer lässt das Ding in der Welt verwiesen sein und dann sein Sein erhalten? Wer macht die Welt, die Verweisungen in die Dinge versammelt? Wer hat dies verwirklicht? Heideggers Antwort auf diese Frage ist immer vage und heimlich. Das ursprüngliche Rufen selbst ruft und heißt, die Sprache selbst spricht. Dies ist seine Antwort. Auch der Dichter, der Autor des Gedichtes selbst, ist ihm zufolge „unwichtig“, „[d]as Großgeglückte“ eines eigentlichen Gedichtes „besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann“ (GA 12, 15). Dies passt auch zu dem Ausdruck in UKW. „Gerade in der großen Kunst, und von ihr allein ist hier die Rede, bleibt der Künstler gegenüber dem Werk etwas Gleichgültiges, fast wie ein im Schaffen sich selbst vernichtender Durchgang für den Hervorgang des Werkes.“ (GA 5, 26) „Die Sprache spricht.“ Das Werk beruht „allein für sich auf sich“. Der Streit von Welt und Erde ereignet *sich* als die Wahrheit (ἀλήθεια) des Seienden im Werk. Wirklich? Wenn die Sprache, das Gedicht, das Werk oder andere Arten von Kunst die Tatsache aussagen, was ist dann diese Tatsache?

Schauen wir noch einmal zurück auf Heideggers ausführliche Erörterung der ersten beiden Zeilen des Verses auf Seite 17. Wer spricht?, fragen wir uns wieder. Natürlich der Mensch, oder streng genommen, die Menschen als ein Volk. Dies leugnet Heidegger nicht: „Wollen wir auch noch leugnen, daß der Mensch dasjenige Wesen sei, das spricht? Keineswegs.“ (GA 12, 18) Seine *Frage* ist: „Inwiefern spricht der Mensch? [...] Was ist Sprechen?“ (GA 12, 18) Mit dieser Frage entfaltet er dann seine Auseinandersetzung mit dem Gedicht. Das Sprechen nennt das Ding, indem das Rufen „das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine

Nähe“ (GA 12, 18) bringt. Das Sprechen „heißt“ die Dinge in die menschliche Welt kommen. „Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen.“ (GA 12, 19) Wie kann dies geschehen? Kann das Rufen oder das Sprechen der Sprache wirklich die Dinge die Menschen „angehen“ lassen? Sind die Dinge in der Tat von dem Sprechen in die menschliche Welt eingeladen? In welchem Sinne? Ist es „der nennende Ruf“, der die Welt aufgebaut und sie in die Dinge versammelt hat? Wahrscheinlich nicht.

Gehen wir noch weiter zurück, nämlich auf das Verhältnis *zwischen* Sprache und λόγος als Sammlung in EiM, vergegenwärtigen wir uns, dass der Mensch deshalb sprechen kann, weil er selbst in der Sammlung steht.

Das Menschsein ist nach seinem geschichtlichen, Geschichte eröffnenden Wesen Logos, Sammlung und Vernehmung des Seins des Seienden: das Geschehnis jenes Unheimlichsten [des Menschen als des Daseins oder des Verweisenden], in dem durch die Gewalt-tätigkeit [das Verweisen des Menschen] das Überwältigende [die Welt als die Verweisungsganzheit] zur Erscheinung kommt und zum Stand gebracht wird. Aus dem Chorlied der »Antigone« des Sophokles hörten wir aber: Zugleich mit dem Aufbruch in das Sein geschieht das Sichfinden in das Wort, die Sprache. (GA 40, 180)

Wir können aus diesen Sätzen lernen, dass es nicht die Sprache ist, was die Welt als die Verweisungsganzheit aufbaut oder sie „zur Erscheinung“ kommen lässt. Was die Welt „zum Stand“ bringt, ist „die Gewalt-tätigkeit“ als das Verweisen des Menschen. Die Sprache kommt mit dem Verweisen des Menschen. Nur durch das besorgende Verweisen des Menschen kann die Welt aufgebaut und das Seiende in ihr verwiesen werden.²¹⁵ So ist das Seiende in seinem Sein stehend.

Der Geheimnischarakter gehört zum Wesen des Ursprungs der Sprache. Darin liegt aber: Die Sprache kann nur aus dem Überwältigenden und Unheimlichen

²¹⁵ Vgl. Kockelmans 1984, 122-123: „For Heidegger, however, man is the place in which Being, truth, and world come-to-pass in order that the beings can show themselves as such and as that which they in truth are“... „in order that can appear in their Being, in order that Being can come-to-pass and, as unconcealment, can ‘articulate’ itself into its building-structure which we call the world.“

angefangen haben, im Aufbruch des Menschen in das Sein. In diesem Aufbruch war die Sprache als Wortwerden des Seins: Dichtung. Die Sprache ist die Urdichtung, in der ein Volk das Sein dichtet. (GA 40, 180)

Die Sprache selbst baut die Welt eigentlich nicht auf, sondern sie beschreibt den Prozess, dass und wie der Mensch bzw. das Volk, der (oder das) immer schon in der Welt ist, durch sein Verweisen dieselbe als eine Ganzheit aufstellt und dem Seienden in ihr seine Stelle findet.²¹⁶ Diese Sprache, wie Dieter Thomä und Charles Tylor schreiben, unterscheidet sich von unserem Sprechen im alltäglichen Leben, also von dem Gespräch oder „Gerede“, welches immer als „ein Mittel subjektiven Ausdrucks“ (Thomä 2013b, 261-262) oder als „Instrument“ (Tylor 2005, 448, 452) gilt, welches bloß unser Ziel und unseren Zweck ausdrückt. Die Sprache ist bei Heidegger wohl nicht mehr etwas Subjektives, aber sie ist auch nicht etwas ganz von den Menschen Getrenntes.²¹⁷

Kommen wir jetzt zu „Die Sprache“ zurück. *Von wem sind die Dinge in der Tat eingeladen, „dass sie als Dinge die Menschen angehen“* (GA 12, 19)?

²¹⁶ Wir können sogar noch weiter, d. h. auf Heideggers Denken an „die Sprache“ in SZ zurückgehen. Dort hat Heidegger auch ausdrücklich gesagt, worauf sich die Sprache gründet. Obwohl dieses Denken in SZ etwas weit von dem in „Die Sprache“ entfernt ist, fügen wir hier trotzdem einige Wörter von Heidegger ein: „Daß jetzt erst Sprache Thema wird, soll anzeigen, daß dieses Phänomen in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat. *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.*“ (SZ, 160) Und: „Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins. Als konstitutive Momente gehören ihr zu: das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung. Das sind keine Eigenschaften, die sich nur empirisch an der Sprache auffinden lassen, sondern in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale Charaktere, die so etwas wie Sprache ontologisch erst ermöglichen.“ (SZ, 162-163) Das Verhältnis von den Ausdrücken „Sprache“ und „Welt“ als Bewandnisganzheit in SZ, UKW und in „Die Sprache“ hat Thomä exakt begriffen: „So will Heidegger die Dinge, die genannt sind, »in den Glanz von Welt« bringen (US 24), sie also von der »Welt« her einbeziehen. Diese »Welt« lässt pragmatische Gesichtspunkte im Sinne der früheren »Bewandnis« nur unter der Voraussetzung zu, dass sie sich von der Sammlung der Dinge her ergeben.“ (Thomä 2013c, 303-304)

²¹⁷ Vgl. Luckner 2012, 108: „Ohne diejenigen, die wissen, dass ihre eigene Existenz befristet ist, kann das Ding nicht Ding sein. Nur die Sterblichen auch können überhaupt die Frage nach dem Sein und damit auch die Frage nach dem Ding-Sein stellen, nehmen ein Interesse am Sein des Dinges.“

Der Schneefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmernden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. (GA 12, 19)

Ist dies die Tatsache? Die Tatsache ist vielmehr das Gegenteil: Im Schneefall, im Sturm und unter der sengenden Sonne kann nur der besorgende Mensch das verstehen, was der Himmel ist. Erst den besorgenden Menschen erinnert „[d]as Läuten der Abendglocke“ daran, was „Geburt und Tod, Unheil und Segen“ (GA 5, 28) sind. Nur der besorgende Mensch kann sich bei seinem Blick auf das Haus und den Tisch dessen bewusst sein, dass sie zur Erde gehören, die ihm alles Benötigte und alle Nahrung sichert und ihn vor Kälte und Hunger bewahrt. Es ist der besorgende Mensch, der die Dinge in seine Welt bringt und die Letztere in die Ersteren versammelt. „Brot und Wein sind die Früchte des Himmels und der Erde, von den Göttlichen den Sterblichen geschenkt.“ (GA 12, 25) Die Dinge versammeln in sich die Welt, dies ist nur dem besorgenden Menschen „erkennbar“ und erfahrbar, denn nur er steht „zwischen“ den Dingen und der Welt. Er ist zwischen Dingen und Himmel, zwischen Dingen und Göttlichen und zwischen Dingen und Erde. Nicht die Sprache, sondern der besorgende Mensch ist das *Zwischen* von Welt und Ding.

Der Unter-Schied als der dynamische Prozess ist freilich der zwischen Welt und Ding. Aber die Sprache, die wie der *Gott* aus Leere die Welt und die Dinge schaffen kann, gibt es nicht. Das Wesen der Sprache liegt in dem Menschen, in dem besorgenden Verweisen desselben. Das besorgende Verweisen bringt die Dinge in ihr Sein, d. h. es bindet sie in die Welt bzw. Weltstruktur ein. Und diesmal sind die Dinge nicht mehr sich verschließend, sondern sie behalten in sich ihr Sein, ihre Verbindungen mit der Welt. Die Sprache selber führt diesen Prozess nicht aus, sondern sie beschreibt ihn. Das ursprüngliche Ausführende dieses Prozess ist das besorgende Verweisen des Menschen.

3.2 Das Verweisen als Nähern und das „Dingen“ des Dinges

In UKW, EiM und „Die Sprache“ wendet sich Heidegger bei der Erläuterung der Beziehung von Welt und Ding immer der τέχνη (als Kunst) oder dem Wesen derselben zu, nämlich der Sprache oder der Dichtung im weitesten Sinne. Aber in „Das Ding“ macht er einen Versuch, sich von dem Kunstwerk und dem Gedicht (d. h. auch von der Sprache als der Dichtung) loszulösen, um den dynamischen Prozess zwischen Welt und Ding zu beschreiben. Diesmal wählt er ein ausgezeichnetes Ding, das weder ein Kunstwerk noch ein Naturding ist, sondern ein Zeug, ein Krug. Dies bedeutet aber nicht, dass Heidegger nochmals zur Zeug-Analyse zurückkehrt, sondern dass er die Beziehung von Welt und Ding an einem wirklichen Ding selbst entfalten will. Dieses Ding übernimmt die Aufgabe, eine Welt zu eröffnen.

In unserer Auseinandersetzung mit dem Aufsatz „Die Sprache“ haben wir die kleine interessante Einzelheit (3.1.2) bemerkt, dass Heidegger dort in seiner Erläuterung der Beziehung von Welt und Ding nie *von* einem einzelnen Ding, sondern immer von *den Dingen* redet. Ein bestimmtes Ding soll dort nicht alle Beziehungen von Dingen und Welt und von Welt und Menschen in sich behalten, auch wenn sich dieses Ding in einem Gedicht, in der Sprache als Dichtung befindet. Oder diese Kleinigkeit sagt eine andere Möglichkeit aus, dass das Ding im Singular nur ein Versuch und eine Vorbereitung ist. Was Heidegger am Ende sagen will, soll es sein, dass nicht nur ein bestimmtes Ding wie der Krug, das Gemälde von van Gogh oder der griechische Tempel, sondern jedes Ding und alle Dinge eine Welt behalten können (vgl. GA 7, 183f.). Und der Krug ist nicht ein so ausgezeichnetes Ding unter den anderen, sondern nur ein Beispiel oder Vorbild dafür, was die Welt als weltend in sich versammelt. In „Das Ding“ stellt uns Heidegger ein besonderes Ding vor, welches, wie jene ausgezeichneten Kunstwerke (das Gemälde von van Gogh und der griechische Tempel) oder die Gedichte Sophokles' und Trakls, eine Welt als Verweisungsganzheit aufstellen und in sich die Verweisungen der Dinge in dieser Welt bewahren kann. Jetzt

untersuchen wir, wie Heidegger ein solches besonderes Ding gesucht und gefunden hat.

3.2.1 Die Doppeldeutigkeit von Nähe und Ferne

Heidegger beginnt seine *Suche* nach dem eigentlichen Ding mit der Kritik an der überlieferten Erfassung der Welträumlichkeit, nämlich der Nähe und der Ferne, und daher auch an dem gewöhnlichen Verständnis des Anwesens oder des Seins des Seienden.²¹⁸ Diese Erfassung und dieses Verständnis haben ihre Wurzel darin, dass man immer dazu neigt oder darauf besteht, die Welträumlichkeit in Bezug auf ihren physikalischen Charakter und das Ding als Gegenstand zu untersuchen. In der heutigen Zeit bleibt diese Tendenz nicht mehr bloß im Bereich der reinen Theorie stehen, sondern hat sich in der realen Welt entwickelt und beherrscht so unsere tägliche Lebenswelt.

In Heideggers Zeit, natürlich auch in der heutigen, bemühten sich die Menschen darum, den Abstand zwischen den Menschen selbst und *den* Dingen hinsichtlich sowohl des Raumes als auch der Zeit im physikalischen Sinn mithilfe der verschiedenen modernen technischen Mittel zu beseitigen. Wir bringen die Dinge vor uns bzw. uns selbst vor die Dinge, wie zum Beispiel durch „die Flugmaschine“, „den Rundfunk“ und den Dokumentarfilm (vgl. GA 7, 167). Darunter repräsentiert der Fernsehapparat den Gipfel dieser Beseitigung der Entfernung zwischen uns und den Dingen, indem er uns wörtlich „fernsehen“ lässt. „Den Gipfel der Beseitigung jeder Möglichkeit der Ferne erreicht die Fernsehapparatur, die bald das ganze Gestänge und Geschiebe des Verkehrs durchjagen und beherrschen wird.“ (GA 7, 167) Eben in diesen Vorgängen haben wir laut Heidegger das Ding verpasst, und das Ding ist von uns immer entfernt.²¹⁹

²¹⁸ Zu Heideggers Kritik an dem traditionellen Verständnis der Räumlichkeit und der Nähe und Ferne vgl. SZ, § 19 und GA 12, 18.

²¹⁹ Vgl. dazu David Gunkel und Paul Taylor 2013, 142. Gunkel legt Walter Benjamins Einstellung zu den modernen Medien dar, die der Heideggers gegenübersteht. Die modernen Medien, besonders der Film und die Kamera, können uns die Dinge, der Meinung Benjamins nach, doch

Heideggers Behauptung ist allerdings *vorausschauend*, bis heute sind die Fernsehmedien doch noch unser Verständnis der Welt und des öffentlichen Lebens leitend und lenkend. Die Mannigfaltigkeit der Meinungen und Ansichten über die öffentlichen Angelegenheiten, sowohl z. B. über die Weltgeschichte und die Weltlage als auch über den Klimawandel und den Umweltschutz, bekommt durch das Fernsehen ihre größte Verbreitung und hat unser Leben durchdrungen. Aber Heidegger hatte nicht die Gelegenheit, mit eigenen Augen zu sehen, wie das Internet nach der Entwicklung in den letzten 30 Jahren den neuen Gipfel der Entfernungsbeseitigung erreicht hat. Aktuell überwiegt das Internet sogar das Fernsehen, jenes kann darüber hinaus das Ding vor uns ohne die Beschränkung von Zeit und Ort bringen, egal wann und wo wir uns befinden. Und das weltweite Online-Shopping kann voraussichtlich in der nächsten Zukunft alle Dinge zu uns bringen.

Ist alles daher uns nahe? *Heideggers* Antwort ist negativ:

Allein, das hastige Beseitigen aller Entfernungen bringt keine Nähe; denn Nähe besteht nicht im geringen Maß der Entfernung. Was streckenmäßig in der geringsten Entfernung zu uns steht, durch das Bild im Film, durch den Ton im Funk, kann uns fern bleiben. Was streckenmäßig unübersehbar weit entfernt ist, kann uns nahe sein. Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne. (GA 7, 167)

In 3.1.1 haben wir erklärt, dass Heidegger uns zwei Arten oder Bedeutungen sowohl von „Nähe“ als auch von „Ferne“ beschrieben hat. Hier erklärt er uns diese beiden Wörter und ihre Doppeldeutigkeit quasi noch ausführlicher als in „Die Sprache“. Heidegger verwendet hier den Ausdruck „Nähe“ nur in einem Sinne, d. h. das Ding versammelt in sich die Vier, nämlich „Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen“ und bringt sie „in ihren Fernen einander nahe“ (GA 7, 179).

Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. (GA 7, 179)

nahe machen (vgl. Benjamin 1974, 461).

Diese Art von Nähe in „Die Sprache“ haben wir so erklärt, dass ein Ding in der Nähe steht, indem es in die besorgende Umwelt des Menschen nahegebracht wird oder in der menschlichen Welt besorgend verwiesen ist. Im Gegensatz dazu bezeichnet Heidegger hier die andere Art von „Nähe“, nämlich die von uns gewöhnlich vorgestellte oder die physikalische „Nähe“, als „im geringen Maß der Entfernung“, „streckenmäßig in der geringsten Entfernung“ oder als „kleine Entfernung“. In der Tat verwendet er hier nicht das Wort „Nähe“, soweit er diese physikalische „kleine Entfernung“ beschreibt. Die Bedeutung von Heideggers Nähe ist deshalb gewissermaßen klar. Sie bedeutet hier nur die Beziehungen zwischen Dingen in der von Menschen besorgten Welt und hat gar nichts mit der physikalischen Welt oder Entfernung zu tun.

Gehen wir noch einmal auf den Begriff „*Ferne*“ ein. Mit der Entfernung ist zunächst die physische, also die räumliche Entfernung gemeint. Dies lässt sich mit folgendem Satz beweisen: „Den Gipfel der Beseitigung jeder Möglichkeit der Ferne erreicht die Fernsehapparatur [...]“.

Aber was meinte er mit dem „fern“, als Heidegger sagte: „Was streckenmäßig in der geringsten Entfernung zu uns *steht*, durch das Bild im Film, durch den Ton im Funk, kann uns fern bleiben“? Heißt es, dass die Sache im Film oder im Radio uns noch fern ist, weil sie in Hinsicht auf die geografische Lage in der Ferne von uns liegt? Wahrscheinlich nicht. Heidegger hat die Voraussetzung dieses Satzes schon festgestellt: „Was streckenmäßig in der geringsten Entfernung zu uns *steht*.“ Dabei geht es nicht darum, ob wir z. B. eine antike Ruine im Film sehen oder wir sie vor Ort bewundern, indem wir dorthin fliegen. Beides ist für Heidegger das Beseitigen der physikalischen Entfernung. Im Sinne von physikalischem Abstand ist uns die antike Ruine auf beide Weisen nicht „fern“. Was heißt denn dieses „fern“ und auf welche Weise kann etwas noch uns fern sein, nachdem die physikalische Entfernung beseitigt wurde? Wenn wir uns an Heideggers Behauptung über die Bewahrung des Kunstwerks erinnern, können wir möglicherweise die Anzeichen finden. In UKW hat Heidegger uns das Phänomen gezeigt, dass die Welten der antiken Kunstwerke immer schon weg

sind, egal wie wir uns bemühen, sie zu bewahren oder sie an Ort und Stelle zu besuchen (vgl. GA 5, 26). Die Werke sind uns fern, nicht weil sie uns in Bezug auf die physikalische Raumzeit fern sind, sondern weil sie ihre eigenen Welten haben, die schon weg oder nicht (mehr) da sind. Dies passt auch zu dem Ding, das wir hier behandeln. Obwohl etwas „streckenmäßig in der geringsten Entfernung zu uns steht“, kann es „uns fern bleiben“, da es noch nicht in seine bzw. unsere Welt eingegangen ist oder nicht in der Welt als einer Ganzheit betrachtet wird, die auf unserem besorgenden Verweisen beruht. Diese Ferne ist dann, wie die Nähe, ein Ausdruck, der die Beziehung von Ding und Welt (oder die ursprüngliche Welträumlichkeit) als Verweisungsganzheit charakterisieren kann.

„Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne.“ Die kleine und große Entfernung (d. h. „Nähe“ und „Ferne“ im gewöhnlichen Sinn) gehören zur physikalischen Raumzeit. Die Nähe und Ferne, die Heidegger in „Das Ding“ suchen will, gehören zur ursprünglichen Welträumlichkeit als der Verweisungsganzheit. Nun lässt sich die Doppeldeutigkeit von Nähe und Ferne aufzeigen. Die nächste Frage lautet dann: Wo ist eine solche Nähe?

3.2.2 Der Krug: ein ausgezeichnetes Ding oder nur ein Beispiel?

Die Nähe oder das Wesen der Nähe sucht *Heidegger* nicht direkt hier oder dort, sondern dadurch, dass er uns zeigt, was für ein Ding und wie ein Ding in der Nähe stehen kann. Die Antwort auf die Frage nach der Nähe liegt in dem Ding, aber das Ding ist nur dann ein solches, wenn es in der Nähe steht. Wiederum ein Kreislauf.

Wie steht es mit der Nähe? Wie können wir ihr Wesen erfahren? Nähe läßt sich, so scheint es, nicht unmittelbar vorfinden. Dies gelingt eher so, daß wir dem nachgehen, was in der Nähe ist. In der Nähe ist uns solches, was wir Dinge zu nennen pflegen. Doch was ist ein Ding? Der Mensch hat bisher das Ding als Ding so wenig bedacht wie die Nähe. (GA 7, 168)

Mit einem solchen Kreis hat Heidegger bereits seine Explikation der Beziehung

zwischen Ding und Welt begonnen. Das Ding ist nur deshalb ein Ding, weil es in der Nähe, in einer Welt steht. Und was die Nähe oder die Welt bedeutet, lässt sich in dem Ding darstellen, welches einerseits in der Welt steht und andererseits diese seine Beziehung auf die Welt wieder in sich behält. In UKW und in „Die Sprache“, wie wir uns vergegenwärtigen können, wird das Verhältnis von Welt und Ding immer durch ein bestimmtes Ding oder bestimmte Dinge im Werk (z. B. das Paar Schuhe im Gemälde von van Gogh und den Schnee, die Glocke, das Haus und den Tisch im Gedicht Trakls) oder einfach durch das Kunstwerk selbst (z. B. den griechischen Tempel) dargestellt. Um die oben genannte Beziehung zu verdeutlichen, wählt Heidegger hier in „Das Ding“ ein Ding, genauer gesagt, ein Werkzeug, d. h. einen Krug, weil dieser als „ein Gefäß [...] anderes in sich“ (GA 7, 168) fassen kann. Dieses Fassen meint, wie wir sehen werden, nicht wirklich das von Flüssigkeit wie Wasser oder Getränke, sondern das Versammeln der verschiedenen Verweisungen zwischen Dingen, oder zwischen Dingen und Welt. Zuvor fand das Versammeln nur im Kunstwerk statt. Aber jetzt unterscheidet sich der Krug einerseits von den Dingen in den Kunstwerken (egal, ob sie Naturdinge oder Zeuge oder sogar Kunstwerke selbst sind), da es bei dem Krug hier nicht mehr um die Kunst geht. Andererseits unterscheidet er sich auch von den anderen Gebrauchsdingen oder Zeugen in der faktischen Lebenswelt, weil die anderen Gebrauchsdinge wie z. B. „[e]ine Sense [...] oder ein Hammer [...] unvermögend“ sind, alle verschiedenen Verweisungen von Welt und Dingen in sich zu versammeln (vgl. GA 7, 174).

Bevor er mit seiner eigenen Erklärung des Seins des Kruges anfängt, hat Heidegger zuerst die Tendenz kritisiert, das Wesen dieses Zeuges von der Herstellung oder Erzeugung desselben als eines Gegenstandes oder eines Hergestellten aus zu untersuchen. „Der Krug ist nicht Gefäß, weil er hergestellt wurde, sondern der Krug mußte hergestellt werden, weil er dieses Gefäß ist.“ (GA 7, 179) Danach hat er auch verneint, die Dienlichkeit des Kruges als das Wesen desselben zu betrachten, denn was den Krug dienlich macht, d. h. „Wandung und Boden“ als „das Undurchlässige am Gefäß“, ist „noch nicht das Fassende“ (GA 7,

170). Das eigentliche Fassende, was das Wesen des Kruges ausmacht, ist laut Heidegger die Leere oder das „Nichts“ am Krug.

Wenn wir den Krug vollgießen, fließt der Guß beim Füllen in den leeren Krug. Die Leere ist das Fassende des Gefäßes. Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist. (GA 7, 170)

Kann die Leere wirklich irgendetwas fassen? Von dem physikalischen Standpunkt aus ist die Antwort auf jeden Fall negativ: „Die physikalische Wissenschaft versichert uns, der Krug sei mit Luft angefüllt und mit alledem, was das Gemisch der Luft ausmacht.“ (GA 7, 171) Der physikalischen Ansicht nach ist das Fassende des Kruges ein „Hohlraum“ (GA 7, 172), welcher entweder mit Flüssigkeit oder mit Luft gefüllt sein muss. Die eigentliche Leere oder das Nichts gibt es demnach gar nicht. All dies beruht auf dem Prinzip, dass das Ding ein Gegenstand sein muss und dass das, was nicht zum Gegenstand werden kann, „nichtig“ ist. Der Krug ist diesem Prinzip nach nur Krug und der Hohlraum bloß Hohlraum, der aus „Wandung und Boden“ des Kruges besteht. Auch wenn der Letztere mit Wein gefüllt wäre, wären Krug und Wein nur zwei Gegenstände. Zwischen ihnen gibt es dem physikalischen Prinzip nach nur eine abstrakte räumliche Grenze und sonst *nichts*.

Aber für Heidegger muss es am Krug eine Leere geben. Diese ist ein Ort, an dem sich die anderen Dinge versammeln können. Der Krug verbindet das Wasser und den Durst des Menschen. Wenn der Krug Wein fasst, dann versammelt nicht nur der Wein, sondern auch der Krug in sich „*Regen* und *Tau*“ von Himmel sowie auch Nährstoff von Erde (vgl. GA 7, 174). Alle Dinge sind Dinge als solche, weil sie in diesen Verbindungen und Versammlungen stehen. Und all dies setzt die Leere oder das Nichts des Kruges voraus. Wenn man ihn dieser Leere beraubt und ihn als einen Gegenstand vorstellt, werden alle Versammlungen als etwas Nichtiges getilgt.

Wir stellten das Wirkende des Gefäßes, sein Fassendes, die Leere, als einen mit Luft gefüllten Hohlraum vor. Das ist die Leere wirklich, physikalisch gedacht:

aber es ist nicht die Leere des Kruges. Wir ließen die Leere des Kruges nicht *seine* Leere sein. Wir achteten dessen nicht, was am Gefäß das Fassende ist. Wir bedachten nicht, wie das Fassen selber west. Darum mußte uns auch das entgehen, was der Krug faßt. Der Wein wurde für das wissenschaftliche Vorstellen zur bloßen Flüssigkeit, diese zu einem allgemeinen, überall möglichen Aggregatzustand der Stoffe. Wir unterließen es, dem nachzudenken, was der Krug faßt und wie er faßt. (GA 7, 173)

Was der Krug fasst, ist für Heidegger nicht die Flüssigkeit als Gegenstand, sondern die Verbindungen zwischen Dingen. Und das Ding ist laut Heidegger nur dann ein wirkliches Ding, wenn es in den Verbindungen mit den anderen bzw. in den Verweisungen auf die anderen steht. Der Krug spielt nun die Rolle, die zuvor zum Kunstwerk, zum Gedicht oder zur Sprache als der Dichtung gehört. Und dieser Krug als das Ding ist nun, wie gezeigt, vielmehr ein Ort, an dem die Dinge aufeinander verwiesen werden und dadurch die Verweisungen entstehen, die eine Ganzheit ausmachen. In dieser Ganzheit sind die Dinge behalten.

Wie faßt die Leere des Kruges? Sie faßt, indem sie, was eingegossen wird, nimmt. Sie faßt, indem sie das Aufgenommene behält. Die Leere faßt in zwiefacher Weise: nehmend und behaltend. Das Wort »fassen« ist darum zweideutig. Das Nehmen von Einguß und das Einbehalten des Gusses gehören jedoch zusammen. Ihre Einheit aber wird vom Ausgießen her bestimmt, worauf der Krug als Krug abgestimmt ist. Das Zwiefache Fassen der Leere beruht im Ausgießen. (GA 7, 173)

Wenn unsere bisherigen Annahmen und Kombinationen über die Verweisungen zwischen Dingen und das „Fassen“ des Kruges bei Heidegger richtig sind, dann heißt das „Nehmen von Einguß“ hier, die Dinge in sich hineinzuziehen und sie zu verbinden. Dementsprechend kann das „Einbehalten des Gusses“ andeuten, die Verbindungen zwischen Dingen in sich selbst zu behalten und eine Ganzheit auszubilden. Was der Krug ausgießt, sind dann wieder die Dinge, die jetzt aber in der Ganzheit stehen. Oder das, was er ausgießt, ist einfach die Ganzheit, in der die Dinge Dinge sind. Das Wesen des Kruges besteht also darin, die Dinge in eine

Ganzheit zu verbinden und dieselbe dann darzustellen. Dieser Vorgang geschieht auch in den Kunstwerken und Gedichten, die wir vorher in den Auseinandersetzungen mit UKW (siehe 2.2) und mit dem Aufsatz „Die Sprache“ (siehe 3.1.1) behandelt haben. Das Ausgeben dieser Ganzheit, nämlich das Ausgießen des Kruges nennt Heidegger das Schenken und „[i]m Schenken des Gusses west das Fassen des Gefäßes“ (GA 7, 173). Der dynamische Prozess, d. h. aus den Dingen eine Ganzheit aufzubauen (das Fassen) und die Dinge in derselben Ganzheit wieder darzustellen (das Schenken des Gusses), wird dann in dem Krug erreicht.

Wir nennen die Versammlung des Zwiefachen Fassens in das Ausgießen, die als Zusammen erst das volle Wesen des Schenkens ausmacht: das Geschenk. Das Krughafte des Kruges west im Geschenk des Gusses. (GA 7, 173)

Was der Krug fasst, ist nicht dieses oder jenes Getränk, sondern die Dinge und ihre Verweisungen. Und was er ausgießt, ist auch nicht ein bestimmtes Getränk, sondern die Ganzheit, die aus den Dingen entsteht und in der sie immer noch stehen. „Gießen ist nicht das bloße Ein- und Ausschütten.“ (GA 7, 175) Was in dem Krug versammelt ist, sind dann die bereits in „Die Sprache“ auftretenden Vier oder die Einfalt der Vier, nämlich von „Erde und Himmel“, „Göttlichen und Sterblichen“ (GA 7, 175). In diesem Sinne wird der Krug selbst die Nähe. In dieser Nähe sind die Dinge Dinge, wie sie sind, d. h. die Dinge „dingen“. Die Nähe ist aber nicht ein bloßer Raum oder Ort, in oder an dem die Dinge statisch bleiben, sondern sie ist eine Verweisungsganzheit, in der die Dinge verwiesen werden und somit die Dinge werden, was sie sind.

Das Ding ist nicht »in« der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet im Nähern als das Dingen des Dinges. (GA 7, 179)

Die Nähe als eine Verweisungsganzheit lässt das Ding in sich selbst verwiesen sein, dabei bekommt das Ding seine Verweisungen auf die anderen und wird zum Ding, das sich in Verweisungen bzw. in der Ganzheit der Verweisungen befindet. Dieser dynamische Prozess ist das „Dingen“ des Dinges, den Heidegger so

beschreibt:

Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während, west die Nähe in ihrem Nähern. (GA 7, 179)

Wir können diese drei Sätze so übersetzen: Verweisungsganzheit (Nähe) lässt das Ding (das Ferne) als Ding in sich selbst verwiesen (genähert) sein. Verweisungsganzheit macht (wahrt) dadurch das Ding in seinen Verweisungen auf die anderen als *ein Ding* (d. h. in dem Fernen) stehend. Das Ding als Ding in seinen Verweisungen auf die anderen oder in der Verweisungsganzheit stehen zu lassen, ist die wesentliche Art und Weise, in der sich die Verweisungsganzheit verweist.

Das Ding dingt, indem es immer in den Verweisungen auf die anderen steht, und alle Dinge bauen zugleich mit ihren Verweisungen aufeinander eine Verweisungsganzheit auf. Nicht nur so: Soweit die Dinge in der Verweisungsganzheit stehen und in ihr verwiesen bleiben, ist sie umgekehrt auch in ihnen dargestellt. Die Dinge gehören zu dem Himmel, der Erde, den Göttlichen und den Sterblichen (den Vier). Umgekehrt aber sind die Vier in den Dingen behalten, mit Heideggers Wort, „verweilt“:

Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts. (GA 7, 179)

Durch das „Dingen“ des Dinges spiegeln sich die Vier ineinander. In dem Ding, z. B. in der „nährenden Fruchtenden“ stellt sich die Erde als „die bauend Tragende“ dar, der Himmel als „die Zeiten des Jahres“, als „Licht und Dämmer des Tages“ (GA 7, 179), die Göttlichen als unsere geistige und seelische Welt und auch unser eigenes Sein, unser Tod. Grundsätzlich teilt Heidegger die natürlichen Dinge in zwei Arten ein, die jeweils als Erde und Himmel bezeichnet werden. Allein, sie sind nicht so natürlich wie sie zu sein scheinen, denn sie beziehen sich immer auf unser Verstehen derselben,²²⁰ unsere geistige Welt und unser Selbst als

²²⁰ Vgl. Richardson 2003, 572. „Earth and sky, taken together, then, would suggest the entire ‘world’ of ‘physical’ nature.“ Aber zusammen mit Göttlichen und Sterblichen gehören sie dem

den Sterblichen. Diese Durchdringung oder das „Spiegeln“ ineinander von Himmel, Erde, Göttlichen und uns selbst als den Sterblichen nennt Heidegger die Einfalt der Vier, das Geviert oder die Welt. „Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet.“ (GA 7, 181)

Jedes Ding ist in einer Welt verwiesen und ist daher Ding. Umgekehrt behält jedes Ding in sich die Welt als die Verweisungsganzheit. „Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges aus Einfalt der Welt.“ (GA 7, 182) Nur in dem „Dingen“ des Dinges und dem „Welten“ der Welt sind Ding Ding und Welt Welt, wie sie als solche sind. Dies sagt nichts als den dynamischen Prozess von Dingen und Welt aus, d. h. das Ding ist in der Welt verwiesen und die Welt wird umgekehrt von den Verweisungen zwischen Dingen aufgebaut. Dass „[d]as Ding dingt Welt“ und „die Welt weltet“, ist ein und dieselbe Sache.

Auch in dem „Dingen“ des Dinges und dem „Welten“ der Welt sind Menschen als solche. Der dynamische Prozess von Welt und Dingen ist auch die Denkweise und die Seinsart der Menschen selbst. „So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des Wortes die Bedingten.“ (GA 7, 182) Obwohl Heidegger die Rolle des Menschen in diesem Prozess absichtlich nicht hervorhebt, verstehen nur die Menschen selbst diesen Prozess. „Erst die Menschen als die Sterblichen erlangen wohnend die Welt als Welt.“ (GA 7, 184) Und in „Bauen Wohnen Denken“ (1951) wird dann die Rolle

Gebiet „Sein“ (Being). Vgl. dazu auch James C. Edwards 2006, 461. „Earth is not simply that which is (in our sense) “physical”; it is Heidegger’s way of talking about what is an sich. Earth is the dark *physis*, that which rises up out of itself to confront us with its brute reality; it is that mystery which challenges us to respond to it by trying to draw it out into the light of our common understanding.“ Siehe auch Kockelmans 1984, 94-95. Die Vier beziehen sich nicht auf die ontischen Dinge, sondern die Ding im ontologischen Sinne. Aber Kockelmans gibt dem „Himmel“ eine geistige bzw. geistliche Bedeutung und übersetzt daher diesen Terminus nicht als „sky“, sondern als „heaven“ (ebd., 95-96). Pöggeler, obwohl er auch andeutet, dass es in dem Geviert um das Sein selbst geht, betrachtet die Erde hier als die „Verbergung“ und den Himmel als das „Entbergen“, und meint dann, dass die Welt „der Streit von Erde und Himmel“ (Pöggeler 1994, 252) ist. Dies scheint nicht so überzeugend zu sein.

der Menschen in der Welt oder die Beziehung zwischen Menschen und Welt wieder zum Hauptthema.

3.3 Das Verweisen als Bauen und das Wohnen in der Welt

Am Ende des Aufsatzes „Das Ding“ fällt uns auf, dass Heidegger in seiner Zusammenfassung des Verhältnisses von Menschen und Welt das Wort „wohnend“ einführt. Es wird durch dieses Wort angedeutet, dass die *grundlegende* Seinsweise der Menschen darin besteht, das Ding als dingend und die Welt als weltend zu denken.

In SZ und WiM, wenn wir uns noch erinnern können, hat Heidegger das Wort „Angst“ benutzt, um die Einstellung des Daseins vor der Welt zu charakterisieren. In UKW und EiM betont er, dass der Mensch als Künstler, Dichter oder Denker die Welt als Ganzheit weiß und zeigen kann. In „Die Sprache“ und „Das Ding“ wird die Beziehung der Menschen auf die Welt (also die Sprache) grundsätzlich als „Ent-sprechen“ beschrieben. Hier, in „Bauen Wohnen Denken“ (BWD), wird diese Beziehung durch „Bauen“ und „Wohnen“ gekennzeichnet. Freilich sind „Bauen“ und „Wohnen“ hier kein Begriff „von der Baukunst und der Technik“ (GA 7, 147), sondern die Seinsart der Menschen, in der sie die Dinge verweisen und damit die Welt als die Verweisungsganzheit aufbauen (Bauen), und dann die Dinge wieder in der letzten verwiesen sein, also anwesend sein (Wohnen) lassen.²²¹ In diesem Prozess übernehmen die Menschen die Pflicht, sich zu verweisen.

Das »Sein bei« der Welt als Existenzial meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das »Nebeneinander« eines Seienden, genannt »Dasein«, mit anderem Seienden, genannt »Welt«. (SZ, 54)

²²¹ GA 7, 148. „Bauen nämlich ist nicht nur Mittel und Weg zum Wohnen, das Bauen ist in sich selber bereits Wohnen.“

Das Wohnen bezeichnet die Seinsart des Daseins oder des Menschen, also das In-der-Welt-sein. Die Beziehung zwischen dem Wohnen und dem Dasein als dem In-der-Welt-sein taucht schon in SZ auf. Wie Anton F. Koch zusammengefasst hat: „In‘ stammt von ‚innan-‘, *wohnen*. Und ‚bin‘ hängt zusammen mit ‚bei‘. ‚Sein‘ qua Infinitiv zu ‚bin‘ heißt *wohnen bei, vertraut sein mit*. In-der-Welt-sein ist Sein (Wohnen) bei der Welt, Aufgehen in der Welt, das ein im In-Sein fundiertes Existenzial ist.“²²² Dies besagt nicht bloß die Seins- oder Denkweise der Menschen, sondern auch die Seinsart der Welt und des Dinges.

3.3.1 Wohnen und Bauen

Zu Beginn des Aufsatzes von 1951 zählt Heidegger zwei Arten sowohl von „Wohnen“ als auch von „Bauen“ auf. Einerseits unterscheidet er das Wohnen im Sinn von „eine Unterkunft innehaben“ von dem Wohnen als „zu Hause“ (GA 7, 147). Der erstere Sinn beruht auf der physikalischen Räumlichkeit und der letztere auf der ursprünglichen Welträumlichkeit als der Verweisungsganzheit, die ihren Grund in dem besorgenden Verweisen der Menschen hat. Für jene ist die Wohnung ein Raum, der in unserer gewöhnlichen Vorstellung „gut gegliedert, leicht zu bewirtschaften, wünschenswert billig, offen gegen Luft, Licht und Sonne sein“ (GA 7, 147) kann. Nach der ursprünglichen Welträumlichkeit können aber auch Bauten wie „Spinnerei“ und „Kraftwerk“, ja sogar „Lastzug“ und „Autobahn“, was strenggenommen keine Bauten sind, auch die Menschen, wie zum Beispiel „die Arbeiterin“, den „Ingenieur“ und den „Lastzugführer“ „zu Hause“ sein machen. Diese „Bauten jedoch, die keine Wohnungen sind, bleiben ihrerseits vom Wohnen her bestimmt, insofern sie dem Wohnen der Menschen dienen“ (GA 7, 147). Dementsprechend unterscheidet Heidegger auch zwei Arten von Bauten.

Unter dem ersten Umstand, d. h. man versteht unter Wohnen das Innehaben

²²² Koch 2014, Aufzeichnung des Seminars im SoSe. Siehe auch SZ, 54.

einer räumlichen Unterkunft, sind Wohnen und Bauen „zwei getrennte Tätigkeiten“ (GA 7, 148) Unter dem zweiten Umstand sind dann die Bauten, die der gewöhnlichen Vorstellung nach keine Wohnung sind, „vom Wohnen bestimmt“. Allerdings bedeutet dieses Wohnen nicht, in einem bestimmten Wohnungsbau oder in irgendeiner Stadt zu leben, sondern es bedeutet, dass der Mensch immer in einer Welt als Verweisungsganzheit steht und sie durch sein besorgendes Verweisen aufbauend wahr. In diesem Sinne sagt Heidegger:

Bauen nämlich ist nicht nur Mittel und Weg zum Wohnen, das Bauen ist in sich selber bereits Wohnen. (GA 7, 148)

An diese Bedeutung des Bauens schließt Heidegger die Seinsweise des Menschen dadurch an, dass er die Begriffe „Bauen“ (auch „Wohnen“) und „bin“ in dem althochdeutschen Wort »buan« verbindet.

Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen. Das alte Wort bauen, das sagt, der Mensch *sei*, insofern er wohne, dieses Wort bauen bedeutet nun aber *zugleich*: hegen und pflegen, nämlich den Acker bauen, Reben bauen. Solches Bauen hütet nur, nämlich das Wachstum, das von sich aus seine Früchte zeitigt. Bauen im Sinne von hegen und pflegen ist kein Herstellen. (GA 7, 149)

Wir haben schon davon erfahren, dass Heidegger das Bauen als das Aufbauen der Welt als Verweisungsganzheit begreift. Hier bedeutet das Bauen als das Wohnen oder das Sein des Menschen, so Heidegger, auch „hegen und pflegen“. Was meint er hier tatsächlich? „[D]en Acker bauen, Reben bauen“, ist dies die Weise, wie der Mensch ist und wie er „auf der Erde“ wohnt? Ja und Nein. Ja, weil das besorgende Arbeiten, aus Heideggers Sicht, die ursprüngliche Weise ist, wie der Mensch mit den Dingen in der Lebenswelt umgeht (das vorontologische An-sich). Nein, denn was Heidegger hier beschreibt will, ist nicht nur die Lebenswelt selbst, sondern auch dieselbe im Allgemeinen bzw. die allgemeine und ontologische Struktur derselben. Wenn das Bauen das Aufbauen der Welt als

Verweisungsganzheit meint, dann sollen „hegen und pflegen“, wie gezeigt, die Wahrung oder Erhaltung dieser Welt bedeuten. Auf welche Weise? Dadurch, dass der Mensch die Dinge immer in der Welt als Verweisungsganzheit verwiesen sein und damit seiend und anwesend werden lässt. Dies ist „das Wachstum“ sowohl der Welt als auch der Dinge. Das Bauen als das ursprüngliche besorgende Verweisen des Menschen, des Verweisenden, geschieht jederzeit „an sich“ in der Lebenswelt, sodass man es gar nicht bemerkt.

Das Bauen als Wohnen, d.h. auf der Erde sein, bleibt nun aber für die alltägliche Erfahrung des Menschen das im Vorhinein, wie die Sprache so schön sagt, »Gewohnt« (GA 7, 149)

Die Dinge sind nur dann Dinge als solche, wenn sie in der Welt als Ganzheit verwiesen sind. Und die konkrete Entfaltung der Welt als Verweisungsganzheit zeigt sich als das Geviert, welches bereits in den Aufsätzen „Die Sprache“ und „Das Ding“ dargestellt wird. „Die Sprache“ betont den dynamischen Charakter der Welt selbst, und die Rollen, die das Ding und der Mensch darin spielen, werden dort quasi herabgesetzt. In „Das Ding“ wird dann die Stellung des Dinges hervorgehoben, d. h. das Ding – genauer gesagt jedes Ding – kann die Welt in sich versammeln. Insofern sind die Rollen, die die Welt und der Mensch spielen, dort nicht das Hauptthema. Aber was Heidegger hier in BWD betonen will, ist wiederum der Mensch selbst als der besorgende Verweisende, der die Weltstruktur aufbaut und das Ding in ihr bewahrt. Deswegen verdeutlicht Heidegger, nachdem er die Einfalt der Vier, also das Geviert wiedergegeben hat, abermals das Geviert besonders unter dem Gesichtspunkt des Menschen selbst, d. h. die Beziehung des Menschen als des Sterblichen jeweils auf die Erde, den Himmel, die Göttlichen und sogar auf sich selbst (vgl. GA 7, 152-153).

Die Sterblichen „retten“ die Erde, indem sie sie in ihr (der Erde) „eigenes Wesen freilassen“ (GA 7, 152). Dies besagt nichts anderes, als dass die Menschen durch ihr besorgendes Verweisen die Naturdinge in der menschlichen Weltstruktur verwiesen sein und damit ihr eigenes Anwesen oder ihren Sinn

bekommen lassen. Dass die Sterblichen „den Himmel als Himmel empfangen“ (GA 7, 152), kann man so verstehen, dass sich das Naturgesetz und die Naturereignisse erst in der von den Menschen besorgten Welt als das zeigen, was sie sind. Nur im besorgenden Umgang der Menschen mit den Dingen sind „die Fahrt“ der Sonne und des Mondes, „die Bahn“ der Gestirne für die Menschen sinnvoll, und die Zeiten des Jahres „Segen“ und „Unbill“ (GA 7, 152). In ihrem besorgenden Verweisen verstehen die Menschen, was „Unheil“ und was „Heil“ (GA 7, 152) ist. Die Göttlichen vertreten das allerletzte Fragen des Volkes nach den geistigen Sachen in seiner Welt. Und in ihrem besorgenden Verweisen begegnet den Menschen ihr Selbst und ihr eigentliches Sein, der Tod. Umgekehrt entfaltet sich ihr besorgendes Verweisen immer auch aus dem Tod heraus. Durch ihren Tod verstehen sich die Menschen selbst. Nur die Menschen „vermögen“ „den Tod als Tod“ (GA 7, 152).

Das Pflegen und das Errichten ist das Bauen im engeren Sinne. *Das Wohnen* ist, insofern es das Geviert in die Dinge verwahrt, als dieses Verwahren ein *Bauen*. (GA 7, 153)

Indem die Menschen die Dinge in die Weltstruktur verwiesen werden lassen, zeigt sich sie umgekehrt auch in den Dingen. In „Das Ding“ nennt Heidegger diesen Vorgang das „Dingen“ des Dinges bzw. das „Welten“ der Welt, beides ist dieselbe Sache. Hier wird jedoch die Stellung der Menschen in diesem Prozess hervorgehoben. Durch ihr besorgendes Verweisen „verwahren“ die Menschen die Dinge in die Welt und gleichzeitig die Welt in die Dinge. Dieses verweisende „Verwahren“ wird nun als Wohnen und Bauen bezeichnet, es ist die Seinsart der Menschen. „Das Wohnen als Schonen verwahrt das Geviert in dem, wobei die Sterblichen sich aufhalten: in den Dingen.“ (GA 7, 153)

3.3.2 Menschen als Verweisende und die Räume der menschlichen Lebenswelt

In „Das Ding“ wählt Heidegger den Krug als Beispiel, um darzustellen, wie ein Ding in sich die Vier versammeln kann. In BWD wechselt er das Beispiel und

wählt diesmal die Brücke. Im Prinzip unterscheidet sich die Brücke von dem Krug nicht, denn sowohl Brücke als auch Krug als ein Ding oder als »thing« „versammelt“ (GA 7, 155) auch Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen bei sich. Was Heidegger in dem neuen Beispiel zusätzlich betonen will, ist, dass die Brücke das Geviert bei sich versammeln kann, indem sie nicht bloß ein Ding, sondern auch „ein Ort ist“ (GA 7, 156). Hier unterscheidet Heidegger den Ort von der „Stelle“ im gewöhnlichen Sinne. Diese gehört aus seiner Sicht zum geometrischen oder physikalischen Raum, aber jener, der Ort, ist der Ausdruck der ursprünglichen Welträumlichkeit, nämlich der Welt als Verweisungsganzheit. Nur das Ding, das das Geviert, d. h. die voneinander durchdrungenen Vier (Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) bei sich versammelt, kann eine Welt offenbaren, in der die Dinge aufeinander verwiesen sind und sich die Verweisungen von ihnen zeigen. Ein solches Ding nennt Heidegger „Stätte“, wo die Dinge durch ihre Verweisungen aufeinander von der Welt als Verweisungsganzheit bestimmt werden. Und eine solche Welt wird aufgrund der in ihr verwiesenen Dinge und der Verweisungen als ein Raum betrachtet. Die Brücke als ein solcher Ort hat die Welt eingeräumt, insofern sie die Dinge aufeinander verweisen und die Verweisungen in sich fixiert sein lässt.

[N]ur solches, was selber ein *Ort* ist, kann eine Stätte einräumen. [...] Aus dieser Stätte bestimmen sich Plätze und Wege, durch die ein Raum eingeräumt wird. (GA 7, 156)

Nicht nur die Brücke, sondern auch die anderen Dinge, genauer gesagt, die anderen Bauten wie „Flughalle, Stadion und Kraftwerk“, „Bahnhof und Autobahn, Staudamm und Markthalle“ (GA 7, 147) sind Orte, wo die Dinge versammelt und verwiesen sind und wo die Verweisungen der Dinge aufeinander behalten werden. Erst mit diesen Verweisungen wird die Weltstruktur als Ganzheit, als die ursprüngliche Welträumlichkeit aufgebaut.

Diese Dinge sind Orte, die dem Geviert eine Stätte verstatten, welche Stätte jeweils einen Raum einräumt. (GA 7, 157)

Den Bezug von Ort und Raum kann man sich so vorstellen, dass diese Orte die Verweisungen der Dinge in sich behalten und dass sie durch diese Verweisungen die Weltstruktur als Verweisungsganzheit, als einen Raum oder als Räume errichten. Die Orte räumen die Welt als den Raum ein. Die Welt als das „Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d. h. versammelt durch einen Ort, d. h. durch ein Ding von der Art der Brücke. Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus »dem« Raum.“ (GA 7, 156) Dieses „»dem«“ bezieht sich hier auf den mathematischen bzw. physikalischen Raum, von welchem man die Räume der Lebenswelt unterscheiden muss, denn der Erstere enthält „keine Räume und Plätze“. „Wir finden in ihm niemals Orte, d. h. Dinge von der Art der Brücke.“ (GA 7, 158) Und als Menschen befinden wir uns eigentlich von Anfang an schon in diesen Welträumen als der Verweisungsganzheit.

Die Räume, die wir alltäglich durchgehen, sind von Orten eingeräumt; deren Wesen gründet in Dingen von der Art der Bauten. Achten wir auf diese Beziehungen zwischen Ort und Räumen, zwischen Räumen und Raum, dann gewinnen wir einen Anhalt, um das Verhältnis von Mensch und Raum zu bedenken. (GA 7, 158)

Aus dem Verhältnis von Ort und Räumen bei Heidegger lernen wir hier, dass die Räume der Lebenswelt von den Orten (auch Dingen und Bauten) wie Brücke, Bahnhof und Markthalle usw. eingeräumt werden. Mit anderen Worten: Die Welt als Verweisungsganzheit besteht aus den Orten, die die Verweisungen der Dinge in sich versammeln. Und es wurde schon mehr als einmal erwähnt, dass die Menschen die Verweisenden sind und letztendlich nur die Menschen sich verweisen können. Es sind die Menschen, die in Wahrheit durch ihr besorgendes Verweisen das Geviert (also die Verweisungen der einzelnen Dinge) in die Dinge als die Bauten oder als die Orte versammeln und dann mit ihnen die Welt bzw. die Weltstruktur einrichten.

Ist die Rede von Mensch und Raum, dann hört sich dies an, als stünde der Mensch

auf der einen und der Raum auf der anderen Seite. Doch der Raum ist kein Gegenüber für den Menschen. Er ist weder ein äußerer Gegenstand noch ein inneres Erlebnis. Es gibt nicht die Menschen und außerdem *Raum*; denn sage ich »ein Mensch« und denke ich mit diesem Wort denjenigen, der menschlicher Weise ist, das heißt wohnt, dann nenne ich mit dem Namen »ein Mensch« bereits den Aufenthalt im Geviert bei den Dingen. (GA 7, 158-159)

Das Verweisen der Menschen ist bei ihm selbst nicht ein Ding oder ein Seiendes, aber es ist die Wurzel aller Verweisungen und aller Versammlungen der Dinge bzw. der Welt. Durch ihr besorgendes Verweisen auf die Dinge und auf die Orte verstehen die Menschen dieselben. Erst durch dieses Verweisen sind die Räume möglich.

Räume öffnen sich dadurch, daß sie in das Wohnen des Menschen eingelassen sind. Die Sterblichen *sind*, das sagt: *wohnend* durchstehen sie Räume auf Grund ihres Aufenthaltes bei Dingen und Orten. (GA 7, 159)

Indem die Menschen Dinge und Orte in ihre Welt einbinden, räumen sie dieselbe als einen Raum ein. Dieses Verbinden oder Verweisen lässt einerseits die Menschen sich bei Dingen aufhalten, andererseits sind die Menschen durch ihr Verweisen die Weltstruktur als Räumlichkeit einrichtend und wahrend, d. h. die Menschen „durchstehen“ „*wohnend*“ die Weltstruktur. Die Dinge besorgend zu verbinden oder zu verweisen und damit die ursprüngliche Räumlichkeit der Lebenswelt zu errichten, das ist die Seinsweise, ja das Sein der Menschen.

Und nur weil die Sterblichen ihrem Wesen gemäß Räume durchstehen, können sie Räume durchgehen. Doch beim Gehen geben wir jenes Stehen nicht auf. Vielmehr gehen wir stets so durch Räume, daß wir sie dabei schon ausstehen, indem wir uns ständig bei nahen und fernen Orten und Dingen aufhalten. (GA 7, 159)

In den Räumen der Lebenswelt sind die Menschen, strenggenommen, kein Seiendes unter den Dingen und Orten. Sie verweisen sich einfach, um einerseits die Dinge aufeinander zu verweisen und dadurch die Struktur der Lebenswelt

aufzustellen und zu erweitern, andererseits lassen sie die Dinge in der aufgestellten Welt wieder verwiesen werden. In diesem Prozess sind Menschen die reine Tätigkeit. Dies haben wir bereits in unserer Auseinandersetzung mit WiM gezeigt. Dort wird aber der Mensch als das Dasein so erläutert, dass es sich als das Verweisende oder das Verweisen selbst an nichts halten bzw. festhalten kann, obwohl es die Seienden in der Welt verwiesen werden lässt. Auch aus diesem Grund gerät das Dasein in die Angst und flüchtet vor der Welt als Verweisungsganzheit wie auch vor sich selbst.

Zusammenfassung

Wir begannen die vorliegende Untersuchung mit den Fragen: Wie sieht die Lebenswelt bei Heidegger aus und welche Art von Struktur besitzt diese Welt? Und wichtiger: Wie bezieht sich diese Weltstruktur auf das Sein selbst?

Am Anfang ging es uns darum, in der Heideggerschen Zeug-Analyse in SZ eine ontologische Struktur der Umwelt bzw. der Welt zu finden. Wir haben gesehen, dass Heidegger nicht die Absicht hat, bei dem Sein oder der Zuhandenheit des Zeuges stehenzubleiben. In der Analyse des Zeuges oder der uns am nächsten liegenden Umwelt zielt er vielmehr darauf ab, uns die Verweisungen der Seienden in der Welt zu zeigen, die mit Ent-fernung und Ausrichtung behaftet sind. Mit diesen Verweisungen baut das Dasein (oder der Mensch) zusammen mit den anderen die Weltstruktur als die Verweisungs- oder Bewandnisganzheit auf, oder räumt es die Welt ein. Diese Ganzheit macht dann die ursprüngliche Welträumlichkeit aus, in der das Seiende erst seine Stelle bekommt. Aber nur durch diese Stelle kann man das Sein des Seienden noch nicht bestimmen. Um sich *als* solches zu offenbaren, braucht das Seiende noch die Stimmungen des Menschen, in denen sich das Dasein immer schon *befindet*. Die von dem Dasein besorgte Welt als die Verweisungsganzheit ist dann immer von den Stimmungen desselben durchdrungen. In seinem Verweisen und seinen Stimmungen ist das Dasein immer die Welt schweigend (bzw. an sich) konstituierend. Darunter gibt es aber zwei Grundstimmungen, die Langeweile und die Angst, in denen sich nicht das innerweltliche Seiende offenbart, sondern das Dasein der Welt als Verweisungsganzheit und sich selbst als dem Verweisenden begegnet, das allein diese Ganzheit aufbaut.

In der Lebenswelt sind wir als besorgende Menschen oder als das Dasein vor allem immer von dem zuhandenen Seienden benommen und in unserer Sorge aufgegangen. Dies ist unsere existenzielle Faktizität. In der Unverwendbarkeit oder in dem Bruch der Zuhandenheit des Gebrauchsdinges bemerkt das Dasein dann, dass das innerweltliche Seiende immer in seinen Verweisungen auf die

Zusammenfassung

anderen steht. Aber in solcher Unverwendbarkeit meldet sich die Welt als die Verweisungsganzheit eigentlich noch nicht, weil das besorgende Dasein, solange es sich wegen dieser Unverwendbarkeit langweilt, immer versucht, die Zuhandenheit des Gebrauchsdinges wiederherzustellen. Das alltägliche Dasein kann keine oberflächliche Langeweile dulden. Dies entspricht der ersten Art von Langeweile in GdM.

Die Welt zeigt sich als die Verweisungsganzheit oder als die ontologische Struktur nur in der Loslösung des Daseins von dem Zuhandenen. In dieser Loslösung stellt das Dasein sich selbst vor die Welt als das Ganze. Diese Loslösung findet in der Neugier (in SZ) oder in der Langeweile (in WiM) statt. Dies entspricht der zweiten Langeweile in GdM. Aber das Wesen der Langeweile des Daseins besteht darin, dass es sich von seinem Besorgen mit der Welt und dem innerweltlichen Seienden befreit und dadurch imstande ist, jene als das Ganze und dieses als das Seiende in diesem Ganzen zu betrachten. In seiner Langeweile ist sich das Dasein dessen bewusst, dass die Welt aus Verweisungen der Seienden aufeinander besteht. Erst wenn sich das Dasein von dem zuhandenen Seienden löst, taucht das Letztere im Ganzen, in der Welt als Verweisungsganzheit ein, zu der es gehört.

Das Seiende ist seiend oder zeigt sich als solches, indem es in seinem Ganzen, in der Verweisungsganzheit, genauer gesagt in den Verweisungen auf die anderen, steht und darin verwiesen ist. Aber allein durch die Verweisungsganzheit als die statische Struktur kann das Seiende noch nicht in seinem Sein stehen. Es muss auch in der Weltstruktur verwiesen werden. Dies kann nur von dem Dasein als dem Verweisenden vollzogen werden. Das Seiende ist seiend, indem das Dasein es auf die anderen Seienden verweist und sie zusammen in die Welt als die Verweisungsganzheit hineinzieht. So zeigt es sich als das, was es ist. Dabei wird die Welt oder Weltstruktur von dem Dasein aufgebaut. In seinem Verweisen oder Aufbauen hat sich die Beziehung zwischen Dasein und Welt oder zwischen Dasein und Seienden – im Vergleich zu der in seinem besorgenden Umgang – geändert. In dem Verweisen selbst sorgt das Dasein nicht mehr für diese oder jene

Person, es besorgt sich auch nicht um dieses oder jenes Seiende. Es ist nicht von irgendeinem Seienden innerhalb der Welt, auch nicht von der ganzen besorgten Welt selbst benommen. Es baut die Welt auf, indem es allein da ist und sich einfach verweist. Bei dem Aufbauen der Welt kann sich das Dasein an Nichts, oder an kein anderes Seiendes als sich selbst halten. Dies ist das Wovor und Worum der Angst des Daseins (sowohl in SZ als auch in WiM). Diese Angst entspricht der dritten bzw. tiefsten Langeweile in GdM.

Um das Sein des Seienden klarzumachen, brauchen wir drei Grundmomente, nämlich das Seiende, die Welt als das Ganze und das Dasein als das Verweisen oder das In-der-Welt-sein. Jedes Moment ist mit den anderen zwei verbunden, und jedes ist von den anderen abhängig.

In WiM erläutert Heidegger das Seiende in der Verweisungsganzheit mittels der Langeweile und das Verweisen oder das eigenste Dasein (das In-der-Welt-Sein) mittels der Angst (auch in SZ). Aber im UKW werden sowohl die Rolle der Langeweile als auch die der Angst durch das Kunstwerk ersetzt. Selbst in SZ und WiM sind die Langeweile und die Angst nicht alltägliche Bestimmungen. Die Angst ist eine allgemeine Einstellung, die wir vor dem Verweisen oder vor dem Umstand haben, dass wir als Dasein weder innerhalb noch außerhalb der Welt, sondern genau in bzw. *bei* ihr als der Verweisungsganzheit als solcher sind. Das alltägliche „wir“ neigt dazu, sich an diesem oder jenem Seienden festzuhalten und das Verweisen, welches das Seiende eigentlich *seiend* macht, abzulehnen, indem das „wir“ es für „Nichts“ hält.

In SZ, WiM und GdM (1927-30) liegt der Schwerpunkt grundsätzlich darauf, dass sich das Dasein vor dem Sein oder vor sich selbst als dem In-der-Welt-sein ängstigt.

Wir können leicht bemerken, dass die Rolle des Daseins, das sich in der Langeweile befindet oder das sich von seinem besorgenden Umgang mit dem zuhandenen Seienden loslöst oder befreit, in UKW fast verschwunden zu sein scheint. Nur die Bäuerin „am Feiertag“ spielt noch die Rolle des Daseins wie in SZ und WiM. D. h. sie löst sich aus der tiefsten Langeweile heraus von der

Zusammenfassung

Dienlichkeit und Zuhandenheit des Zeuges los und bringt sich selbst vor die Verweisungsganzheit, oder umgekehrt, sie stellt diese vor sich selbst. Im UKW übernimmt das Kunstwerk diese Rolle der Grundstimmung von Langeweile, indem es eine Welt aufstellt.

Das Werk stellt nicht nur die Welt auf, sondern stellt auch die Erde oder die Seienden her. Aber nicht in der Weise, dass das Werk sie in einen bestimmten Raum stellt, sondern dass es sie in der menschlichen Welt zeigen lässt. Die Seienden können sich demnach in unserer ursprünglichen Erfahrung mit ihnen darstellen und erhalten dadurch ihr Sein.

Aber das Werk als ein lebloses Seiendes kann in der Tat weder eine Welt aufstellen noch die Erde herstellen. Erst der Künstler oder vielmehr die τέχνη (die Kunst oder die poetische Denkweise) des Künstlers oder des Menschen macht diese Aufstellung und Herstellung möglich. Das Wesen des Schaffens des Werkes besteht darin, dass der Künstler den Streit oder den Riss zwischen der Welt und der Erde sieht und ihn im Werk verankert. Wir als Betrachter schonen das Werk und bewahren es auf, aber nicht in der Weise, dass wir es vor einer Verwitterung oder Zerstörung schützen, sondern dadurch, dass wir, wie der Künstler, auch den Streit darin sehen können und ihn wirksam werden lassen. Wir können die menschliche geschichtliche Welt im Werk erkennen und verstehen, und dann das Seiende (Erde) in der Welt aufgehellt sein lassen.

Alles, was den Kreis des Verweizens auf das Seiende und der Verweisungsganzheit darstellen und das Seiende in einem Ganzen sein Sein bekommen lassen kann, ist nach Heidegger eine der Weisen, in denen die Wahrheit geschieht. Zu diesen Weisen gehört nicht nur das Kunstwerk, z. B. das Bild und der Tempel, sondern auch „die staatgründende Tat“, „die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden“ und „das wesentliche Opfer“ und „das Fragen des Denkers, das als Denken des Seins dieses in seiner Frag-Würdigkeit nennt“ (GA 5, 49).

Der Mensch oder das menschliche Seiende ist nicht länger, wie es sich im Denken Heideggers in den Jahren 1927-30 verhält, in der Angst vor der Welt

selbst, vor dem Sein selbst oder vor seinem eigenen Sein, dem In-der-Welt-sein oder dem Verweisen. Der Mensch kann nun z. B. als der Künstler und der Denkende das Sein des Seienden als ein sich Geschehendes sehen und dasselbe vielmehr im Werk zeichnen und bewahren. In *EiM* beschreibt Heidegger die Seinsweise des Menschen so, dass der Mensch als das „Gewaltigste“ gegen die Weltstruktur als das „Überwältigende“ kämpfen kann. In diesem Sinne ist der Mensch einerseits die Welt aufbauend und setzt sie andererseits voraus. Die Spur des dynamischen Prozesses zwischen den drei Grundmomenten des Seins, d. h. zwischen Seienden (Dingen), Welt und Mensch, können wir noch in *UKW* und *EiM* finden.

Eigentlich verschwindet dieser dynamische Prozess im Denken des sogenannten späten Heidegger auch nicht. Wie in seiner Erörterung der »Antigone« des *Sophokles* behandelt Heidegger auch in „Die Sprache“, also durch seine Erläuterung des Gedichtes G. Trakls „Ein Winterabend“, die Beziehung von Welt und Ding und die von Welt und Menschen. Aber diesmal gibt er der Welt als der Verweisungsganzheit einen vollendeten Umfang, der deutlich weiter als der in *SZ* und ausdrücklicher als der im *UKW* ist. Das Gedicht „heißt sie [die Dinge] kommen“. Alle Dinge werden in die menschliche Welt eingebunden, seien sie natürlich oder geistig, sichtbar oder unsichtbar, menschlich oder göttlich. Jedes Seiende enthält umgekehrt in sich die verschiedenen Verweisungen auf die anderen, nämlich „Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen“. Die Welt besteht aus den Seienden, deren jedes umgekehrt die Welt als die Verweisungsganzheit enthält. Mit dem Gedicht G. Trakls sagt Heidegger nichts anderes als den Kreis oder den dynamischen Prozess des Verweisens auf die Seienden und den der Verweisungsganzheit als der Welt. Das Sprechen „heißt“ „Dinge zur Welt und Welt zu den Dingen kommen“. „Sie durchgehen einander.“ (GA 12, 21-22)

Aber die Sprache selbst kann in der Tat nicht sprechen. Die Sprache spricht, dies besagt nur, dass die Welt immer im besorgenden Umgang des Menschen mit dem Seienden aufgebaut wird. Dabei sind die Dinge immer in die menschliche

Welt verbunden und darin verwiesen und bekommen so ihr Sein. Erst in der eigentlichen „Dichtung“ oder in dem Sprechen des Menschen als Denkendem wird der Prozess von Welt und Dingen dargestellt. Mit den Verweisungen aufeinander entfaltet jedes der Dinge eine Welt als Verweisungsganzheit, in der es erneut verwiesen wird und dadurch „dingt“. ²²³ Das Sprechen, die eigentliche Dichtung oder man kann sagen das Verweisen, bildet einerseits die Welt auf und lässt andererseits die Dinge „dingen“. Die Sprache spricht, die Welt „weltet“ und das Ding „dingt“, dies besagt ein und dieselbe Sache, nämlich das Sein selbst oder das Seyn. Heidegger nennt solches Sprechen oder Verweisen die „Mitte“ zwischen der Welt und den Dingen oder den „Unter-Schied“ (GA 12, 22ff.).

Das Sprechen spricht zuerst. D. h. das Verweisen verweist. Dann sprechen die Menschen als die Sterblichen, weil sie dieses ursprüngliche Sprechen kennen und achten. Sie kennen den Kreis der Dinge und der Welt oder, wie erklärt, den der verwiesenen Seienden und der Verweisungsganzheit. Die Sterblichen hören das Sprechen als den „Unter-Schied“, als den „Riß“, und sprechen dann (GA 12, 24) wie der Künstler „den Riß“ (GA 5, 51) als den Streit zwischen der Erde und der Welt findet und sieht und ihn zeichnet. Der sterbliche Mensch gehört zu dem Verweisen und dieses gehört umgekehrt zu jenem. „Die Weise, nach der die Sterblichen, aus dem Unter-Schied in diesen gerufen, ihrerseits sprechen, ist: das Entsprechen.“²²⁴

Das Seiende in seinem Sein bleiben und es als solches sein oder in der Welt aufgehen ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) zu lassen,²²⁵ ist für Heidegger die Aufgabe des Philosophierens,

²²³ Vgl. Kockelmans 1994, 80-81. „Die Sprache spricht daher, indem sie Ding-Welt und Welt-Ding in das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt (ebd. 28). Das Austragen von Welt und Dingen in der Sprache (die Diaphora) ist das »Ereignis des Unter-Schiedes«.“

²²⁴ GA 12, 29. Vgl. Sheehan 2011, 59. „The ‘turn’ in its proper sense refers to the back-and-forth relation of need between man and meaning-giving: man needs meaning as much as meaning needs man.“

²²⁵ Vgl. GA 9, 189-190. „Das Seiende im Ganzen enthüllt sich als $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, die »Natur«, die hier noch nicht ein besonderes Gebiet des Seienden meint, sondern das Seiende als solches im Ganzen, und zwar in der Bedeutung des aufgehenden Anwesens.“

seiner Metaphysik und des Denkens.

Erst wenn das Seiende, wie es sich herausstellt, in der Verweisungsganzheit als der Welt verwiesen ist, bekommt es sein Sein. Um diese Verweisungsganzheit zu konstituieren, brauchen wir zunächst das Verweisen. Das Verweisen ist das Einzige, das einerseits die Seienden verbinden und die Ganzheit bilden kann und andererseits die Seienden in dieser gebildeten Ganzheit aufeinander verwiesen sein lässt.

Dass nur der Mensch als der Sterbliche verweisen und sprechen kann, ist eine unvermeidliche Tatsache. Obwohl Heidegger in UKW und UzS die Verwendung des Wortes „Dasein“ vermeidet und die Hauptrolle dem Kunstwerk und dem Sprechen oder der Sprache überhaupt, ja, wie es in „Das Ding“ gezeigt wird, dem Ding selbst zugewiesen hat, ist die zentrale Stellung bzw. die Mittelstellung des Menschen zwischen Seienden (Dingen) und Welt in diesen Schriften nie verschwunden. Nicht nur die Bäuerin am Feiertag, die Schaffenden und die Bewahrenden des Kunstwerkes (GA 5, 54) im UKW, sondern auch die Sterblichen in UzS wissen, wie das Seiende in der Verweisungsganzheit steht und verwiesen wird. Sie *erkennen* die Verweisungen der Seienden aufeinander in der Ganzheit, weil nur die sterblichen Menschen selbst die Welt mit diesen Verweisungen aufbauen und haben können. Nur als das Endliche vor dem Tod und vor dem Göttlichen kann der Mensch die Dinge oder die Seienden auf die entscheidenden menschlichen Sachen verweisen und die Seienden zu etwas Sinnvollem in der menschlichen Welt und etwas dem Menschen Zugänglichen machen. Nur die Menschen verstehen und nennen etwas *als* etwas.

Durch seine Erklärung der Welt als des Ganzen, genauer gesagt, als der Verweisungs- oder Bewandtnisganzheit oder als des versammelten Geviertes, versucht Heidegger nicht nur die Seinsart des Dinges, sondern auch die Seinsweise des Menschen überhaupt aufzuzeigen, in der derselbe das Ding erfasst und erlebt.

In der Auseinandersetzung mit dem Sein des Zeugs in SZ haben wir bereits festgestellt, dass es neben der Weise, die Dinge als ein „Um-zu“ zu verstehen, bei

Heidegger noch zwei andere Weisen gibt, nämlich die wissenschaftliche und die ästhetische. Jetzt können wir sagen, dass das Ding im eigentlichen Sinne nur auf die ästhetische bzw. poetische Weise begriffen werden kann. Sowohl in der Struktur „Um-zu“ oder in der Dienlichkeit²²⁶ als auch in der wissenschaftlichen Untersuchung verschwindet das Ding selbst oder das eigentliche Ding.²²⁷ Die „Blumen am Rain“ als das Ding als solches können weder durch das „Um-zu“ noch durch die Untersuchung des Botanikers begriffen werden, sondern nur im Gedicht oder durch das Sprechen überhaupt.²²⁸ Laut Heidegger ist das Kunstwerk nicht etwas Darstellendes, sondern eine Art und Weise, in der man das Ding in seinem Sein stehen lässt, indem es in der Verweisungsganzheit verwiesen werden kann.

Auch das Dasein als das Sprechende bekommt sein Sein erst im Kreis der Dinge und der Verweisungsganzheit. In diesem Kreis ist es nicht nur das Dasein als das Verfallende wie das „Man“ in SZ oder die „Bäuerin“ bei der Arbeit in UKW, sondern auch das in sich stehende Dasein, das durch sein Verweisen die Weltstruktur konstituiert. Als ein solches Dasein ist es in der Befindlichkeit der Angst oder der tiefsten Langeweile, es ist der Beobachter des Bildes und die Bäuerin am Feiertag, der Schaffende und der Bewahrende des Kunstwerkes oder das Sprechende, das dem Sprechen überhaupt entspricht. Als ein solches Dasein ist es weder ein bestimmtes Seiendes innerhalb der Welt noch direkt das Sein des Seienden, sondern das einzige Seiende bzw. die Tätigkeit des Verweisens zwischen dem Ding und der Welt, was das Ding „dingen“ und die Welt „welten“ macht. Der Mensch baut die Weltstruktur auf, und er wohnt oder verweilt bei der Welt und denkt an das Sein des Seienden, des Dinges. Dabei erkennt es auch sich selbst.

Heidegger bemüht sich darum, uns zu unserer ursprünglichen Erfahrungsweise

²²⁶ Vgl. GW 12, 169. Die natürlichen Dinge und die Werkzeuge „erfüllen also ihre Bestimmung nur durch ihren Gebrauch und Abnutzung, und entsprechen nur durch ihre Negation dem, was sie seyn sollen“.

²²⁷ Vgl. Luckner 2008, S. 115.

²²⁸ Vgl. Thomson 2011.

zurückzuführen, in der wir dem Ding in unserer faktischen Lebenswelt begegnen und mit ihm umgehen. Als Menschen besorgen wir uns um etwas und sorgen für die anderen und für uns selbst. In diesem Besorgen sind nicht nur die natürlichen Dinge und Gebrauchsdinge eingeschlossen, sondern vor allem auch unser Verständnis von uns selbst als Menschen, sowohl in der jetzigen Zeit als auch in den vergangenen Zeiten. Heidegger hat die Struktur der menschlichen geschichtlichen Welt und die geschichtliche Sicht bezeichnet, die wir als geschichtliche Menschen haben sollen. Aber die konkreten Wege und Bezüge unserer eigenen Welt bleiben immer von uns selbst zu entscheiden.

Aber sind die Dinge uns heute immer näher, oder vielmehr immer ferner?

In dieser Zeit, die von beispiellosen Fortschritten in Wissenschaft und Technik geprägt ist, schienen wir noch nie ein so klares Verständnis von der Natur der Dinge zu haben wie heute. Sowohl die Beherrschung der Materie auf der Mikroebene, z. B. die Kernenergie und das Gen-Editing, als auch die Erforschung des Universums auf der Makroebene, scheinen ein nie dagewesenes Niveau zu erreichen. Nachdem der Homo sapiens die Jäger-Sammler-Gemeinschaften und die landwirtschaftlichen Gesellschaften erlebte, erreicht die modernen Menschen, dank der industriellen Revolution, die Zeit von Wissenschaft und Technologie. Auch in diesem Vorgang sind mehr und mehr Menschen von der Feldarbeit und der Handarbeit befreit. Diese Befreiung bringt ihnen allerdings keine „freigewordene Sicht“, sondern die Fließbandarbeit in den Fabriken.

Alle Arbeit wird als Wert im Allgemeinen abstrahiert, der seinerseits in Form von Waren und Geld in den Austausch und die Zirkulation eintritt. Die Beziehung zwischen dem Ding, dem Zeug und dem Menschen als dem Erzeuger der Waren ist für den einzelnen Arbeiter völlig zerstört. Die Verweisungs- oder Bedeutungsstruktur zwischen der menschlichen Arbeit, den Dingen und dem Zeug wird vollständig geglättet.

Aber durch das einfache Verhältniß, daß das Instrument als Instrument benutzt wird und das Rohmaterial als Rohmaterial der Arbeit gesetzt wird, durch den

Zusammenfassung

einfachen Process, daß sie in Contact mit der Arbeit kommen, als ihr Mittel und Gegenstand gesetzt und so als Vergegenständlichung der lebendigen Arbeit, Momente der Arbeit selbst gesetzt sind, werden sie erhalten *nicht der Form, aber der Substanz* nach und ökonomisch betrachtet, ist vergegenständlichte Arbeitszeit ihre Substanz.²²⁹

In einer Industrie- oder Informationsgesellschaft müssen die Menschen nicht mehr abhängig vom Wetter leben. Für die meisten Menschen in der entwickelten Welt entscheiden nicht mehr die Naturgewalten, denen sie begegnen, über Leben und Tod, sondern die Verfügbarkeit von Arbeit oder die Arbeitslosigkeit. Natürlich gibt es in einer Wohlstandsgesellschaft keine wirkliche tödliche Bedrohung mehr. Offensichtlich bedroht die raue natürliche Umwelt nicht mehr den Lebensunterhalt eines großen Teils der Bevölkerung, was natürlich dem modernen industriellen und technologischen Fortschritt zu verdanken ist.

Aber auch wegen der hochgradigen sozialen Arbeitsteilung, die durch die moderne Industrie und Technologie hervorgerufen wurde, hat sich der Mensch allmählich von der Konstruktion der Welt, in der er sich befindet, abgekoppelt. In der nahen Zukunft werden immer mehr Menschen die Möglichkeit verlieren, sich am Aufbau der Welt, in der sie leben, zu beteiligen, und damit wurzellos werden. Sie werden nicht mehr in der Lage sein, ihren Lebensunterhalt einfach durch gemeinschaftliche Arbeit in kleinen Gruppen zu verdienen. Ganz zu schweigen davon, dass sie sich auf ein paar einfache Werkzeuge verlassen, um sich zwischen Himmel und Erde einzurichten, wie es Henry David Thoreau darstellte.

Im Deutschland von Heideggers Zeit konnte die Arbeiterin noch in der Spinnerei „zu Hause“ sein, wie der Ingenieur im Kraftwerk und der Lastzugführer auf der Autobahn (GA 7, 147). Aber die Menschen im 21. Jahrhundert müssen sich auf die Strukturen der Welt verlassen, die komplett von anderen gebaut wurden, um zu überleben. Die Ketten der Welt bzw. die Verweisungen der

²²⁹ Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58 (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)* 2., unveränd. Aufl., in: MEGA2 Band II/1, Berlin, 2006. S. 271. Hervorhebung vom Q. S.

Weltstruktur sind alle in den Händen von großen Konglomeraten und Konzernen. Selbst die undifferenzierte abstrakte Arbeit des Menschen im industriellen System, angetrieben durch das Kapital, wird durch Maschinen und möglicherweise später durch künstliche Intelligenz ersetzt werden. Zu diesem Zeitpunkt wird sich der Mensch in einem Zustand befinden, in dem er völlig außer Haus ist. Vielmehr geschieht das bereits.

Aber auf der anderen Seite wird dieser Zustand des Nicht-Zuhause-Seins durch die Fülle von Waren gemildert. Die Menschen sind heute in der Lage, sich von ihrer eigenen Arbeit zu lösen und stattdessen ihre neue Welt- und Bedeutungsstruktur durch die Waren um sie herum, die Nachfrage nach ihnen und den Konsum von ihnen aufzubauen. Ist eine solche Weltstruktur verlässlich oder vertrauenswürdig? Wie Baudrillard sagt, ist es die „Knappheit“ und ihr „Zwillingsbruder“, der „Zwangskonsum“, die die Grundstruktur der heutigen Gesellschaft bestimmen. Und die wirkliche „Fülle“ hat sich längst von den Menschen verabschiedet.

Es ist also kein Paradox, wenn wir behaupten, dass unsere »Überfluss«gesellschaften den Überfluss *verloren* haben und dass dieser sich auch durch einen unabsehbar großen Produktivitätsüberschuss, durch die Freisetzung neuer Produktivkräfte nicht wiederherstellen lässt. Da sich Überfluss und Reichtum strukturell in Bezug auf eine gesellschaftliche Organisation definieren, könnten sie einzig durch eine Revolution dieser Organisation und der sozialen Beziehungen wieder entstehen.[...] Anstelle einer solchen Fülle haben wir den »Konsum«, den lebenslänglichen Zwangskonsum, den Zwillingsbruder der Knappheit.²³⁰

Das Vertrauen in die Technologie und der daraus resultierende materielle „Überfluss“ erlauben es uns, von Waren, Dingen und Werkzeugen umgeben zu sein, aber gleichzeitig haben sie uns allmählich von der Konstruktion der Welt, zu der wir gehören, und von dem eigentlichen Ding entfernt. Das Individuum muss

²³⁰ Jean Baudrillard 2015, 100.

Zusammenfassung

sich nicht mehr mit der Natur auseinandersetzen, und die Verweisungen zwischen den natürlichen Dingen und Werkzeugen sowie zwischen den verschiedenen Werkzeugen sind hochtechnisiert und industrialisiert. Der Mensch kann durch die vorhandenen Objekte weiter gebunden sein, sodass er nicht mehr zu einer transzendentalen bzw. freigewordenen Sicht gelangen kann. Da er nie vollständig an der Konstruktion und dem Aufbauen der Welt, in der er sich befindet, teilnimmt, kann er natürlich auch nicht zurückblicken und die Struktur dieser Welt und sich selbst sehen. Er würde ganz direkt in das fallen, was Heidegger Alltäglichkeit nennt: in die Mitte der vorhandenen Dinge. Müssen wir alle zur landwirtschaftlichen Arbeit zurückkehren oder sogar zu einer Existenzweise, die auf Jagen und Sammeln basiert? Kann eine Rückkehr zur alten Lebensweise oder ein gelegentliches Erleben einer vergangenen Existenzweise die Probleme der Menschen von heute einfach lösen? Und wohin wird die heutige Informationsrevolution die Menschen führen?

Verzeichnis der zitierten Literatur

Siglenverzeichnis

Heidegger, Martin

- SZ: *Sein und Zeit*, Tübingen 1984.
- UKW: „Der Ursprung des Kunstwerkes“. In: *Holzwege* (GA5), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977.
- BWD: „Bauen Wohnen Denken“. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 2000.
- WiM: „Was ist Metaphysik?“. In: *Wegmarken* (GA 9), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1976.
- GdM: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (GA 29/30), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1983.
- EiM: *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1983.

Gesamtausgabe (GA)

- GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1985.
- GA 15: *Seminare*, hg. v. Curd Ochwad, Frankfurt a.M. 2005.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1979.
- GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hg. v. Walter Biemel, Frankfurt a.M. 1976.
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1975.
- GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1984.
- GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a.M. 1993.
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M. 1988.
- GA 68: *Hegel*, hg. v. Ingrid Schüßler, Frankfurt a.M. 1993.

Sekundärliteratur

- Aichele, Alexander (2012): „Natur – Technik – Ding. Heideggers aristotelischer Dynamismus“. In: Friesen, Hans u. a. (Hg.): *Ding und Verdinglichung. Technik und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*. Paderborn, 127-140.
- Baudrillard, Jean (2015): *Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen*, (Übers. von Annette Foegen). Wiesbaden.
- Benjamin, Walter (1974): „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“. In: Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hg.), *Gesammelte Schriften von Walter Benjamin*. Bd. 1.2, Frankfurt a. M., 471-507.
- Blattner, William D. (1992): „Existential temporality in Being and time (why Heidegger is not a pragmatist)“. In: Dreyfus, Hubert L./Hall, Harrison (Hg.): *Heidegger: A Critical Reader*. Cambridge (Mass.), 99-129.
- Blattner, William D. (2006): *Heidegger's 'Being and Time': A Reader's Guide*. London.
- Blattner, William D. (2013): „Authenticity and Resoluteness“. In: Wrathall, Mark A. (Hg.): *Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge, 320-337.
- Brandom, Robert B. (2005): „Heidegger's Categories in Being and Time“. In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 214–232.
- Carman, Taylor (2013): „The Question of Being“. In: Wrathall, Mark A. (Hg.): *Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge, 84-99.
- Dahlstrom, Daniel O. (2001): *Heideggers Concept of Truth*. Cambridge.
- Dahlstrom, Daniel O. (2011): “Being at the beginning: Heidegger's interpretation of Heraclitus”. In: Dahlstrom, Daniel O. (Hg.): *Interpreting Heidegger Critical Essays*, Cambridge, 135–155.
- Dill, Matt (2017): „Heidegger, Art, and the Overcoming of Metaphysics“, in: *European Journal of Philosophy* 25:2, pp.294–311.
- Dreyfus, Hubert L. (1984): “Between Techné and Technology. The Ambiguous Place of Equipment in Being and Time”. In: *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 32, 23-35.
- Dreyfus, Hubert L. (1991): *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge (Mass.).
- Dreyfus, Hubert L. (2005): „Heidegger's Ontology of Art“. In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 407–419.

- Dreyfus, Hubert L. (2006): "Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics". In: Guignon, Charles B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger (2nd Edition)*. New York, 345-372.
- Dreyfus, Hubert L. (2013): "The myth of the pervasiveness of the mental". In: Schear, Joseph K. (ed.): *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*. New York, 15-40.
- Dreyfus, Hubert L. (2015): „In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§ 19–24)“. In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin, 65–82.
- Edwards, James C. (2005): "The Thinging of the Thing: The Ethic of Conditionality in Heidegger's Later Work". In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 456–467.
- Espinet, David (2011): „Kunst und Natur. Der Streit von Welt und Erde“. In: Espinet, David/Keiling, Tobias (Hg.): *Heideggers Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a. M., 46–65.
- Fell, Joseph P. (1992): "The Familiar and the Strange: On the Limits of Praxis in the Early Heidegger". In: Dreyfus, Hubert L./Hall, Harrison (Hg.): *Heidegger: A Critical Reader*. Cambridge (Mass.), 65-80.
- Figal, Günter (2017): *Freiräume*. Tübingen.
- Figal, Günter (2018): *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen.
- Fink, Eugen (1949): „Welt und Endlichkeit“. In: ders: *Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Freiburg/München, 2016, 191-402.
- Fink, Eugen (1958): *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag.
- Frede, Dorothea (2006): "The question of being: Heidegger's project". In: Guignon, Charles B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger (2nd Edition)*. Cambridge/New York, 42–69.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): „Die Wahrheit des Kunstwerkes“. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 3., Tübingen 1987, 249–261.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen.
- Gallagher, Shaun/Zahavi, Dan (2012): *The Phenomenological Mind (Second edition)*, Abingdon/New York.
- Gander, Hans-Helmuth (2001): *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Frankfurt a.M.
- Garavito, Juan P. (2012): *Leere, Unendlichkeit, Nichts: Die Langeweile als Grundstimmung unseres heutigen Daseins und als Grundlage der*

neuzeitlichen Räumlichkeit. Eine Interpretation von Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1929/30, Hamburg.

- Gethmann, Carl Friedrich (1993): *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York.
- Gordon, Peter E. (2013): „The Empire of Signs: Heidegger’s Critique of Idealism in Being and Time“. In: Wrathall, Mark A. (Hg.): *Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*, Cambridge, 223–238.
- Graeser, Andreas (1993): „Das hermeneutische ›als‹. Heidegger über Verstehen und Auslegung“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47, 559–572.
- Grondin, Jean (2013): „Hermeneutik. Das Gespräch mit Dilthey in der Vorlesung »Hermeneutik der Faktizität« und in nachfolgenden Schriften“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, 44–48.
- Grondin, Jean (2015): „Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion (§§ 1–8)“. In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin, 1–26.
- Großmann, Andreas (1996): *Spur zum Heiligen. Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger*, Bonn.
- Guignon, Charles (2001): „Being as Appearing: Retrieving the Greek Experience of Physis. In: Polt, Richard/Fried, Gregory (Hg.): *A Companion to Heidegger’s »Introduction to Metaphysics«*. New Haven, 17–33.
- Guzzoni, Ute (2009): *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*. Freiburg/München.
- Gunkel, David J./Taylor, Paul A. (2014): *Heidegger and the Media*. Cambridge/Malden.
- Hall, Harrison (1993): „Intentionality and world: Division I of *Being and Time*“. In: Guignon, Charles B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge, 122–140.
- Harries, Karsten (1992): „Verwahrloste Welt“. In: Jamme, Christoph/ Harries, Karsten (Hg.): *Martin Heidegger. Kunst, Politik, Technik*. München, 203–221.
- Harries, Karsten (2009): *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger’s “The Origin of the Work of Art”*. Dordrecht.
- Harries, Karsten (2013): „»Das Ding«, »Bauen Wohnen Denken«, »...dichterisch wohnt der Mensch ...« und andere Texte aus dem Umfeld. Unterwegs zum Geviert“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, 250–261.
- Haugeland, John (1992): „Dasein’s Disclosedness“. In: Dreyfus, Hubert L./Hall, Harrison (Hg.): *Heidegger: A Critical Reader*, Cambridge (Mass.), 27–44.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1832): *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Band 21, Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke (Hg.), Hamburg 1984.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1994a): „Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Phänomenologie“. In: Spaude, Edelgard (Hg.): *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*. Freiburg im Breisgau, 11–30.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (1994b): *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«*. Frankfurt a. M.
- Hüsch, Sebastian (2014): *Langeweile bei Heidegger und Kierkegaard*, Tübingen.
- Husserl, Edmund (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana VI)*, 2. Aufl., hg. v. Walter Biemel. Den Haag, 1976.
- Ionel, Lucian (2020): *Sinn und Begriff: Negativität bei Hegel und Heidegger*, Berlin/Boston.
- Jung, Matthias (2013): „Die frühen Freiburger Vorlesungen und andere Schriften 1919–1923. Aufbau einer eigenen Philosophie im historischen Kontext“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, 13–21.
- Jung, Matthias/Holger Zaborowski (2013): „Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, 8–13.
- Kant, Immanuel (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998.
- Kern, Andrea (2013): „»Der Ursprung des Kunstwerkes«. Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, 133–143.
- Kisiel, Theodore J. (1995): *The Genesis of Heidegger 's Being and Time*. Berkeley u. a.
- Koch, Anton F. (2006): *Versuch über Wahrheit und Zeit*. Paderborn.
- Koch, Anton F. (2014): *Die Evolution des logischen Raumes Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*. Tübingen.
- Koch, Anton F. (2019): Die Lesbarkeit der Dinge als Theorem der philosophischen Hermeneutik. In: Antonia Egel, David Espinet, Tobias Keiling u. Bernhard Zimmermann (Hg.): *Die Gegenständlichkeit der Welt. Festschrift für Günter Figal zum 70. Geburtstag*, Tübingen.
- Kockelmans, Joseph J. (1984): *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*, Bloomington.
- Kockelmans, Joseph J. (1985): *Heidegger on Art and Art Works*, Dordrecht.

- Kockelmans, Joseph J. (1994): „Sprache – Hegel und Heidegger“. In: Spaude, Edelgard (Hg.): *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*. Freiburg im Breisgau, 60-83.
- Luckner, Andreas (2008): *Heidegger und das Denken der Technik*, Bielefeld.
- Luckner, Andreas (2012): „Heideggers Dinge“. In: Friesen, Hans u. a. (Hg.): *Ding und Verdinglichung. Technik und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*. Paderborn, 99-110.
- Martel, Christoph (2008): *Heideggers Wahrheiten. Wahrheit, Referenz und Personalität in Sein und Zeit*, Berlin/New York.
- Martin, Christian (2009): „Heideggers Physis-Denken“. In: *Philosophisches Jahrbuch 116*, 90-114.
- Marx, Karl (2006), *Ökonomische Manuskripte 1857/58 (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie) 2.*, unveränd. Aufl., in: MEGA2 Band II/1, Berlin.
- McDowell, John (2013): “The myth of the mind as detached”. In: Schear, Joseph K. (ed.): *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*. New York, 41-58.
- Messinese, Leonardo (2015): *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik. Ein kritischer Dialog*. Berlin.
- Olafson, Frederick A. (1987): *Heidegger and the Philosophy of Mind*, New Haven.
- Okrent, Mark B. (1988): *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*. New York.
- Okrent, Mark B. (2005): “The Truth of Being and the History of Philosophy”. In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 468–485.
- Plato, *Gorgias*. In: Gunther Eigler (Hg.): *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, Bd. 2, Darmstadt 2016.
- Pocai, Romano (2015): „Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§ 14–18)“. In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin, 49–64.
- Pöggeler, Otto (1984): *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, Freiburg/München.
- Pöggeler, Otto (1992): „Heidegger und die Kunst“. In: Jamme, Christoph/Harries, Karsten (Hg.): *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*. München, 59–84.
- Pöggeler, Otto (1994): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart.
- Polt, Richard (2001): “The Question of Nothing”. In: Polt, Richard/Fried, Gregory (ed.): *A Companion to Heidegger's »Introduction to Metaphysics«*. New Haven/London, 57-82.

- Polt, Richard (2013): „»Die Frage nach dem Ding« Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen der modernen Wissenschaft“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, 151–152.
- Rentsch, Thomas (2013): „*Sein und Zeit*. Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger-Handbuch*. Stuttgart, 48–74.
- Richardson, William J. (2003) *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York.
- Rorty, Richard (2005): „Heidegger, Contingency, and Pragmatism“. In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 511–32.
- Schnell, Alexander (2015): *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen 2015.
- Schoenbohm, Susan (2001): „Heidegger’s Interpretation of Physis“. In: Polt, Richard/Fried, Gregory (ed.): *A Companion to Heidegger’s „Introduction to Metaphysics“*, New Haven, Conn. u. London.
- Schölles, Manuel (2015): *Warum gibt es überhaupt Vieles und nicht nur Eines? Archytas und die Pluralität des Seins*. Heidelberg Dissertation.
- Schüßler, Ingeborg (2012): „Machenschaft und Gestell. Heideggers zweifache Auslegung der Technik“. In: Friesen, Hans u. a. (Hg.): *Ding und Verdinglichung. Technik und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*. Paderborn, 65-98.
- Sheehan, Thomas (2001): “Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics”. In: Polt, Richard/Fried, Gregory (ed.): *A Companion to Heidegger’s »Introduction to Metaphysics«*. New Haven/London, 3-16.
- Sheehan, Thomas (2005): „Dasein“. In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 193–213.
- Sheehan, Thomas (2011): „Facticity and Ereignis“. In: Dahlstrom, Daniel O. (Hg.): *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, Cambridge, 42–68.
- Sheehan, Thomas (2013): „What if Heidegger were a Phenomenologist?“. In: Wrathall, Mark A. (Hg.): *Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*, Cambridge, 381–401.
- Sheehan, Thomas (2015): *Making sense of Heidegger*. London/New York.
- Taminiaux, Jacques (1993) “The Origin of ‘The Origin of the Work of Art’”. In: Sallis, John (Hg.): *Reading Heidegger. Commemorations*. Bloomington/Indianapolis, 392-404.
- Taylor, Charles (2005): „Heidegger on Language“. In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 433–454.

- Thomä, Dieter (2013a): „Die Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger Handbuch*. Stuttgart, 102–108.
- Thomä, Dieter (2013b): „Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst. Befangen im Singen und Nennen“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, 261–270.
- Thomä, Dieter (2013c): „Sprache. Von der »Bewandtnisganzheit« zum »Haus des Seins«“. In: Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger Handbuch*, Stuttgart, 295–304.
- Thomson, Iain (2011a): *Heidegger, Art, and Postmodernity*. New York.
- Thomson, Iain (2011b): „Ontotheology“. In: Dahlstrom, Daniel O. (Hg.): *Interpreting Heidegger Critical Essays*. Cambridge, 106-132.
- Tugendhat, Ernst (1992): „Heideggers Seinsfrage“. In: Ders.: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M., 108–135.
- Vycinas, Vincent (1969): *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague.
- Wetz, Franz J. (1994): *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*. Stuttgart.
- Wrathall, Mark A. (2005): „Unconcealment“. In: Dreyfus, Hubert L./Wrathall, Mark A. (Hg.): *A Companion to Heidegger*. Malden, 337–357.
- Wrathall, Mark A. (2006): „Truth and the essence of truth in Heidegger’s thought“. In: Guignon, Charles B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger (2nd Edition)*, New York, 241-267.
- Wrathall, Mark A. (2013): „Heidegger on Human Understanding“, in: Mark A. Wrathall (Hrsg.): *Cambridge Companion to Heidegger’s Being and Time*. New York, S.177–200.
- Young, Julian (2001): *Heidegger’s Philosophy of Art*. Cambridge.
- Young, Julian (2006): „The Fourfold“. In: Guignon, Charles B. (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger (2nd Edition)*, New York, 373-392.