

Heideggers Dinge

Tobias Keiling
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau

Abstract

Things in Heidegger

This paper discusses the notion of a thing (Ding) in Heidegger. Its aim is to explain the systematic place of that notion in Heidegger's thought in relation to his ontological discourse: as what is explained through different understandings of being, things allow for a simultaneous differentiation and discussion of the different epochs in the so-called history of being. Thus a phenomenology of things and thingness serves as frame of reference for all explications of 'what there is.' If Heidegger is a realist, it is not because he attributes reality to all that is, but rather because all explanations of being refer back to how things are discovered as meaningful.

Keywords: Heidegger, ontology, phenomenology, realism

Das Interesse an ‚Dingen‘ im eminenten Sinn ist für Heideggers spätes Denken wesentlich. Während Heidegger in *Sein und Zeit* das Wort meidet, um die diesem Wort vermeintlich inhärenten ontologischen Vorfestlegungen in Frage zu stellen, wird ‚Ding‘ zu einem titelgebenden Schlüsselbegriff in späteren Texten. Welchen Stellenwert der Dingbegriff für den späten Heidegger hat, ist jedoch keineswegs leicht zu beantworten. Es ist nicht leicht zu sagen, wie es zu diesem Sinneswandel, dem „return of *das Ding*“, mit John Sallis gesagt, kommt.¹ Die Rückkehr des Dinges beginnt, so möchte ich im folgenden zeigen, gewissermaßen inmitten der Ruinen der Fundamentalontologie, und zwar in den *Grundproblemen der Phänomenologie*. Welche systematische

Funktion der Dingbegriff hat, wird am deutlichsten, wenn man Heideggers Diskurs über Dinge in den Zusammenhang phänomenologischer Fragestellungen zurückversetzt.

Dabei kann man darauf aufmerksam werden, dass Dinge eine durchaus problematische Doppelfunktion für die Phänomenologie haben: Husserl bezeichnet als ‚Dinge‘ eine Klasse intentionaler Bewusstseinsgegenstände, nämlich diejenigen intentionalen Objekte, die real existieren. Deren Erfahrung bildet die fundamentale Schicht der bewussten Erfahrung und bildet daher das Paradigma für alle Bestimmungen der nicht bloß formalen, sondern materialen phänomenologischen Ontologie. Dinge sind daher beides: Sie bezeichnen eine bestimmte Form von Erscheinung unter anderen, aber geben zugleich vor, was Existenz im phänomenologischen Sinn bedeutet, und zwar in dem für alle Phänomene verbindlichen Sinn. Was phänomenologisch intentionale Gegenstände sind, soll sich ontologisch als Ding oder zumindest als dinglich, also der paradigmatischen Idee von Dinglichkeit entsprechend, erweisen: Dinge sind für die phänomenologische Ontologie die paradigmatischen Gegenstände; zugleich sind sie Gegenstände unter anderen. Aus dieser doppelten Funktion zieht Heidegger die Konsequenz, ‚Dinge‘ und ‚Gegenstände‘ durchgängig terminologisch zu unterscheiden. Heidegger verwendet diese Begriffe kontrastiv (vgl. Heidegger, GA 79, 6; GA 77, 125, 128), in der Unterscheidung von ontologischen, also aus einem bestimmten Seinsbegriff gewonnenen Bestimmungen und einer phänomenologischen Präsenz des Seienden. Ein *Gegenstand* ist für Heidegger dasjenige Seiende, das nach einem spezifischen, anti-realitätem Seinsbegriff verstanden wird, nämlich demjenigen, den Heidegger als den des ‚Vorstellens‘ oder auch des ‚Herstellens‘ bezeichnet. *Dinge* sind dagegen Korrelate eines ontologisch unvoreingenommenen Erfahrens, das kein Seinsverständnis, keine Antwort auf die Seinsfrage voraussetzt oder auf eine solche zielt. Heidegger trennt also terminologisch die beiden Bedeutungsdimensionen, die ‚Ding‘ für Husserl hatte und macht so deutlicher darauf aufmerksam, dass es nicht zwingend ist, Dinge als Gegenstände ontologisch zu fassen,

sondern dass es alternative Weisen gibt, die Tatsache, dass es ‚etwas‘ ist, das erscheint, ontologisch zu interpretieren.

In der so skizzierten Weise lässt sich aber nicht nur der Dingbegriff, der in der Unterscheidung von Gegenständlichkeit einen Grundgedanken des späten Heideggers bündelt, mit der Phänomenologie verbinden. Wenn sich der für Heidegger entscheidende Übergang von Dinglichkeit zu Seiendheit eines bestimmten Seinssinnes als phänomenologisch verstehen ließe, wäre der Phänomenologie eine Beschreibungsmöglichkeit erschlossen, die hinter den Gedanken der Seinsgeschichte und damit hinter einen weiteren Grundgedanken von Heideggers Spätwerk, zurückreicht. Während sich die Beschreibungsmöglichkeiten einer Ontologie durch den innerhalb einer seinsgeschichtlichen Epoche festgelegten Seinsbegriff begrenzt sehen, ginge die Beschreibung von Dingen konstitutiv über Beschreibungsmöglichkeiten, die einen generalisierten Seinsbegriff voraussetzen, hinaus. Phänomenologie wäre dann Phänomenologie nicht des Seienden (des ontologisch interpretierten Phänomenalen), sondern gerade der Dinge im Unterschied zum ontologisch interpretierten Seienden (etwa Gegenständen). Sie ginge also hinter das Projekt einer ontologischen Neubestimmung des Phänomenalen zurück, wie es für Husserls Idee einer phänomenologischen Ontologie verbindlich war, in der die Phänomenologie, die mit einer Infragestellung ontologischer Festlegungen einsetzt, kulminieren sollte. Sie nimmt daher die von Heidegger – besonders im Phänomenparagrafen von *Sein und Zeit* – nur explizit gemachte, bei Husserl aber schon angelegte Re-„Ontologisierung der Phänomenologie“ (Figal 2009, 47) zurück.

Wenn sich so das spezifische Feld der Phänomenologie im Kontrast von phänomenologischem Beschreiben und ontologischem Bestimmen fassen lässt, dann zeichnet es die Phänomenologie aus, dass sie epochenspezifische Übergänge von Dinglichkeit zu Seiendheit zu beschreiben vermag. Die Seinsgeschichte ließe sich dann anhand einer Theorie der Dinglichkeit exemplifizieren, die als phänomenologische Dingtheorie vor der Ontologie läge. Eine phänomenologische Dingtheorie müsste dann auch thematisieren, wie sich Dinge

als ontologisch verallgemeinerungsfähig erweisen. Darin liegt der inhärent realistische Zug – in einem zu erläuternden Sinn – von Heideggers später Phänomenologie, die sich gerade im Kontrast zum ontologischen Diskurs ergibt. Vieles in seiner Beschäftigung mit Dinglichkeit deutet darauf hin, dass Heidegger genau auf eine solche Theorie zielte und diese tatsächlich durch den Versuch motiviert ist, die radikal geschichtliche Fassung seiner Ontologie phänomenologisch zu plausibilisieren. Dadurch entdeckt Heidegger eine von der Ontologie verschiedene Geltungsdimension philosophischer Bestimmungen, ohne dass Heidegger diese explizit als phänomenologisch bezeichnet hätte. Der entscheidende Schritt dabei besteht in einer spezifischen Aneignung des Dingbegriffs und seiner Entfaltung, die von Heideggers Diskurs über die Geschichtlichkeit von Sein nicht direkt betroffen, sondern im Gegenteil Phänomene von Dinglichkeit als solcher – insbesondere die Singularität der Dinge – gegen den Übergriff der Geschichte der ontologischen Konzeptualisierungen in Schutz zu nehmen bemüht ist².

Heideggers Aneignung des Dingbegriffs für eine anonymisierte Phänomenologie³ vollzieht sich prominent in *Der Ursprung des Kunstwerks* und macht – neben den kunstphilosophischen Ansprüchen – den Kern dieses Textes in seiner letzten Fassung aus. Vergleicht man nämlich die erste Ausarbeitung des Kunstwerkaufsatzes mit der in den *Holzwegen* veröffentlichten (Heidegger 2007 und GA 5), so fällt auf, dass in der ersten Ausarbeitung Dinge in keiner Weise thematisch sind, während die veröffentlichte Fassung nicht nur ausführlich auf die Frage eingeht, in welchem Sinne Kunstwerke Dinge sind, sondern auch die Perspektive eröffnen soll, „aus dem Wissen vom Werkhaften des Werkes die Frage nach dem Dinghaften des Dinges auf den rechten Weg“ (GA 5, 57) zu bringen. Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks dient also auch – und für die Phänomenologie ist dies entscheidend – der Bestimmung von Dinglichkeit. Genau während der Überarbeitung des Kunstwerkaufsatzes geschieht Heideggers nachhaltige Aneignung des Dingbegriffs. Deren Tragweite lässt sich nicht am Kunstwerkaufsatz allein nachzuvollziehen, vielmehr ist die Vorlesung entscheidend, die

Heidegger im Wintersemester 1935/36, also im Zeitraum zwischen den beiden maßgeblichen Fassungen des Kunstwerkaufsatzes, unter dem Titel *Grundfragen der Metaphysik* gehalten, aber erst 1962 unter einem anderen Titel, nämlich *Die Frage nach dem Ding*, veröffentlicht hat.⁴ Dieser zweite Titel gibt dabei sehr viel besser an, für welchen Begriff oder für welches Problem sich Heidegger maßgeblich interessiert: für Kants Theorie der Konstitution von Dinglichkeit als Ding in der Erscheinung. Die Vorlesung nimmt das im Ausgang der Auseinandersetzung mit der Kantischen These in den *Grundproblemen der Phänomenologie* entscheidende Problem des kantischen Dingbegriffs wieder auf, wobei ein ausführlicher *Vorbereitender Teil* dem systematischen Stellenwert des Dingbegriffs gewidmet ist, während der *Hauptteil* zunächst den „geschichtlichen Boden“ (GA 41, 55) der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt und dann eine ausführliche Interpretation nur eines kleinen Teils der ersten *Kritik* entwickelt, nämlich des *Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes* aus der transzendentalen Analytik (A 148/B 187 – A 235, B 294). Bereits dieser Aufbau der Vorlesung macht klar, dass Heideggers Interpretation hier die später in *Kants These über das Sein* (1962) artikulierte Einsicht voraussetzt, dass es die Kantische Urteilstheorie – und keineswegs die vermeintlich vulgärphänomenologische Gleichsetzung von Sein, Position und Wahrnehmung – ist, von der aus sich das in Kants These artikulierte Seinsverständnis maßgeblich erschließt. Dieses Seinsverständnis wiederum ergibt sich, so Heideggers Überzeugung, maßgeblich in der Konzentration auf die Frage, wie Kant die Konstitution von Dingen in der Erscheinung bestimmt.⁵ Das erklärte Ziel von Heideggers Vorlesung ist es dabei, Kants Seinsverständnis als ein spezifisch geschichtliches zu rekonstruieren, auch wenn eine explizite Thematisierung der Seinsgeschichte den zeitgleich entstehenden Manuskripten wie den *Beiträgen zur Philosophie* vorbehalten ist. Auf dem „Weg der eigentlichen ‚lebendigen‘ Geschichte“ der Frage nach dem Ding soll eine Möglichkeit deutlich werden, wie „sich der Anfang und ein entscheidendes Zeitalter auf eine neue Weise, weil in einem schöpferischen Sinne, zusammenschließen“ konnten (GA 41,

55). Die Vorlesung versucht, mit anderen Worten, die für die kantische Philosophie spezifische Seinsepoche herauszuarbeiten, indem der spezifische philosophische Neuanfang Kants – der eben in der Analyse der Urteile des Verstandes und deren Grundsätzen zu suchen ist – als solcher zur Geltung gebracht wird. Dies wiederum soll dadurch geschehen, dass Heidegger zeigt, was mit den Dingen ‚passiert‘, wenn sie im für das Seinsverständnis Kants spezifischen Sinne ontologisch verstanden werden.

Heideggers Interpretation soll dabei durch eine maximale Zurücknahme gekennzeichnet sein: „Künftig soll nur Kant sprechen.“ Diesen Anspruch bestimmt Heidegger näher als eine Verknüpfung von Fragen, nämlich genauer als die doppelte Voraussetzung, dass Heideggers eigene, für den Titel der Veröffentlichung maßgebliche „Frage ‚Was ist ein Ding?‘ zu der Frage Kants“ gemacht und „umgekehrt die Frage Kants zu der unseren“, also zu der Heideggers werde (GA 41, 56). Heideggers Interpretation meint sich einerseits also auf das für die Philosophie Kants Genuine – gemeint ist die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ – berufen zu dürfen, andererseits will sie sich als eine spezifische Perspektivierung verstanden wissen – beides vermittelt durch die Frage nach dem Ding, die einerseits als eine Frage ausgewiesen werden soll, die der *Kritik* nicht fremd ist, deren spezifischer Sinn als eine über die Philosophie Kants hinausgehende Interpretationsfrage sich aber aus Heideggers in den vorbereitenden Bemerkungen angestellten Überlegungen zu seinem eigenen Erkenntnisinteresse ergibt.⁶

Wenn es darum geht, den für Heidegger selbst spezifischen Dingbegriff zu umreißen, ist man auf diesen vorbereitenden Teil zurückverwiesen, in welchem Heidegger in eigener Sache spricht und Dinglichkeit als Problemtitel entfaltet. Dass das Interesse von Heideggers Kantinterpretation jedoch eigentlich darin besteht, das Problem der Intentionalität von der Dingkonstitution her wieder aufzugreifen und in einer historisch spezifischen – wie sich mit dem später verwendeten Ausdruck sagen ließe: seinsgeschichtlichen – Konfiguration zu verstehen, macht der Schluss der Vorlesung deutlich. Hier bestimmt Heidegger abschließend, wie sich die Frage Kants zu der von ihm

entwickelten Frage nach dem Ding verhalte. Dabei wird deutlich, dass Heidegger die zuvor in *Sein und Zeit* und in den *Grundproblemen der Phänomenologie* bloß angedeutete Angewiesenheit des transzendenten Daseins auf Dinge als eine Einsicht begreift, die sich eben aus der spezifischen Kantischen Fragestellung ergibt und Kant damit zum Vorläufer von Heideggers eigener Einsicht in die Transzendenz des Daseins macht. Kants Frage „Was der Mensch?“ sei eine Verwandlung der Frage Heideggers „Was ist ein Ding?“. Das bedeute nicht, dass für Kant „die Dinge zu einem menschlichen Gemächte werden, sondern heißt umgekehrt: Der Mensch ist als jener zu begreifen, der immer schon die Dinge überspringt, aber so, daß dieses Überspringen nur möglich ist, indem die Dinge begegnen und so gerade sie selbst bleiben – indem sie uns selbst hinter uns selbst und unsere Oberfläche zurückschicken.“ In Kants Frage nach dem Ding werde so „eine Dimension eröffnet, die über die Dinge hinaus- und hinter den Menschen zurückreicht.“ (GA 41, 246) Die Transformation von Heideggers Interpretationsfrage nach dem Ding zu „Kants Frage nach dem Ding“ habe nämlich, fasst Heidegger zusammen, ein gemeinsames Anliegen beider herausarbeiten können, so dass Heidegger mit Kant seine eigene Fundamentalontologie und mit der „geschichtlich-geistigen Grundstellung, die uns heute trägt und bestimmt“ (GA 41, 56), wohl auch die Philosophie seiner Zeit im Ergebnis seiner Interpretation durch eine spezifische ontologische Intentionalitätstheorie ausgezeichnet sieht. Dadurch beginnt Heidegger, auch seine eigene Philosophie einer Seinsepoche zuzuordnen. Eine Konsequenz dieser hier zum Ausdruck kommenden Relativierung ist sicher die Selbstkritik und -besinnung der Manuskripte, die in diesen Jahren entstehen. Doch der vermutlich am klarsten konturierte philosophische Neuanfang geschieht mit der Vorlesung zu Kant selbst, die mit jenen Worten zusammengefasst wird: Wenn sich die Vorlesung als die Verwandlung der Frage ‚Was ist ein Ding?‘ in die Kantische Frage ‚Was ist der Mensch?‘ auffassen lässt, dann ist klar, dass Dinge in dem in der Einleitung skizzierten Sinne eine für die Intentionalitätstheorie und Metaphysik der Erfahrung im Anschluss an Kant entscheidende Größe und zugleich für Heideggers

Anverwandlung der anthropologischen Fragestellung in der Daseinsanalyse ausschlaggebend sind. Wenn dies wiederum das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant ist, dann ließe sich eben die Frage nach dem Ding vermutlich auch in Bezug auf andere philosophiegeschichtliche Positionen erfolgversprechend stellen. Eben dies hat Heidegger nicht nur im ersten Teil der Vorlesung andeutungsweise getan, sondern es bildet auch das Zentrum der Überlegungen zum Ding im Kunstwerkaufsatz, die wiederum einige der ontologischen Thesen der *Grundprobleme der Phänomenologie* im Hinblick auf Dinglichkeit reformulieren. Im folgenden sollen diese drei Texte interpretiert werden, um eine eigene Perspektive auf Heideggers Diskurs über Dinge – und damit auf seinen späten Realismus – zu gewinnen.

1. Was ist ein Ding?

Heideggers eigene Überlegungen zur Entwicklung der Frage nach dem Ding sind mehr als bloß die Entwicklung einer auf Kant bezogenen Interpretationsabsicht und lassen sich von der geschichtlichen Gebundenheit von Philosophie als in spezifischer Weise relativ unabhängig verstehen: Heideggers Überlegungen zur Frage nach dem Ding am Beginn der Vorlesung umreißen eine eigenständige Theorie der Dinge, die auf eine Interpretation der Philosophiegeschichte zielt, ohne von dieser abhängig zu sein. Ohne dass die Geschichte der Philosophie aus seinem Denken ausgeschlossen werden sollte – im Gegenteil setzt Heidegger gerade zu einer detaillierten Interpretation an –, tritt die Bindung an die geschichtliche Situation dieser Frage zunächst zumindest so weit zurück, dass der Sinn der Frage gerade nicht von dieser abhängig ist. Heidegger fragt nicht: ‚Was heißt Sein für Kant?‘, sondern ‚Was sind Dinge, wenn Kant sie so und so versteht?‘. Damit situiert sich Heideggers eigene Dingtheorie aber, mit dem späteren Ausdruck gesagt, am Ende der Philosophie (vgl. GA 14, 69-74). Die Kantinterpretation der Vorlesung ist ein Beispiel für Denken außerhalb der metaphysischen Festlegung von Philosophie. Heidegger versteht sie dezidiert nicht als ontologisch, sondern als eigenständige phänomenologische

Beschreibung und Interpretationstheorie für die Kantinterpretation gleichermaßen, also in einer spezifischen Verknüpfung phänomenologischer und hermeneutischer Anliegen, die nicht selbst ontologisch formuliert, in die Seinsgeschichte einbezogen und so homogenisiert werden. Die hermeneutische Situation, die Heidegger hier beschreibt, ist vielmehr eine gegenüber den Dingen, in der diese von den Auslegungen dessen, was Dinge allgemein auszeichnet, unterschieden sind. Die Distanznahme von der als Seinsgeschichte verstandenen Philosophiegeschichte wird bereits darin deutlich, dass Heidegger die Frage nach dem *Ding* nicht als Frage nach dem *Seienden* formuliert. Darin liegt offenbar vor allem eine Absetzung vom Gedanken der ontologischen Differenz – denn als Seiendes lässt sich nach Heideggers eigenen Überlegungen etwas nur im Unterschied zu Sein verstehen, egal bei welchem Glied der Unterscheidung das Seinsverständnis ansetzen muss, um diesen Zusammenhang selbst zu thematisieren, und welches Seiende die Funktion des ontologischen Modells übernimmt. Auch die später als Leitfrage von Kants Denken ausgemachte Frage ‚Was ist der Mensch?‘ ist hier noch nicht relevant, und damit geht Heidegger auch vor eine anthropologische Ausrichtung der Philosophie zurück. Wie radikal die Überlegungen zum Erscheinen der Dinge zu Beginn der Kantvorlesung sind, wird aber am deutlichsten daran, dass die anthropologische Leitfrage für Heidegger auch eine Zuordnung in eine seinsgeschichtliche Epoche bedeutet, diejenige Epoche, in der Sein vom Sein des Menschen her verstanden wird. Mit der Zurücknahme ontologischer Festlegungen geht, ganz wie in der phänomenologischen Epoché Husserls, auch und besonders einher, Vorannahmen über diejenige Instanz einzuklammern, für die etwas erscheint. Im Verlaufe der Kantinterpretation muss sich Heidegger zwar auf die kantische Epoche der Seinsgeschichte einlassen, und eben dies bringt Heidegger dadurch zum Ausdruck, die beiden Fragen ‚Was ist ein Ding?‘ und ‚Was ist der Mensch?‘ aufeinander zu beziehen. Aber die phänomenologische Vorklärung von Dinglichkeit geht vor diese Festlegung zurück: Es geht tatsächlich nur um das Erscheinen der Dinge und nicht um das Sein des Menschen. Auf diese Weise versucht

Heidegger die Bedingungen zu klären, unter denen die korrelationistische Orientierung der Transzendentalphilosophie zum Thema werden kann, ohne diese vorauszusetzen.⁷

Heidegger vollführt diese Distanzierung vom ontologischen Diskurs durch eine Orientierung an der Beschreibungskraft der Sprache, auch das eine weit in die Spätphilosophie vorausdeutende Vorgehensweise. Im Unterschied zur in *Sein und Zeit* erklärten Bereitschaft (vgl. GA 2, 52), den alltäglichen oder wissenschaftlichen Sprachgebrauch auch gewaltsam zu überschreiten, orientiert sich Heidegger zu Beginn der Vorlesung in verblüffender, beinahe naiv anmutender Weise an der Alltagssprache und den Assoziationen und Imaginationen, die ein einzelnes Wort hervorruft:⁸

Woran denken wir, wenn wir ‚ein Ding‘ sagen? Wir meinen ein Stück Holz, einen Stein; ein Messer, eine Uhr; einen Ball, einen Speer; eine Schraube oder einen Draht; aber auch eine große Bahnhofshalle nennen wir ein ‚gewaltiges Ding‘; desgleichen eine riesige Tanne. Wir sprechen von den vielen Dingen, die es auf einer sommerlichen Wiese gibt: die Gräser und Kräuter, Schmetterlinge und Käfer; das Ding dort an der Wand – das Gemälde nämlich – nenne wir auch ein Ding, und ein Bildhauer hat in seiner Werkstatt verschiedene fertige und unfertige Dinge stehen. (GA 41, 4)

Heideggers Vertrauen in die Sprache geht sogar so weit, dass die Wortverwendung ihm als ein Beleg dafür dient, dass sich die Frage nach dem Ding in der Orientierung an demjenigen entwickeln muss, was mit Ding „im *engeren* Sinne“ (GA 41, 5) gemeint ist. Das ontologische Problem, welches das für die Seinsfrage exemplarische Seiende ist, ist damit gewissermaßen in die Bedeutungsklä rung des Wortes ‚Ding‘ selbst zurückgenommen: Der „engere Bereich“ (Ebd.), den ein Wort im engeren Sinne erschließt, ist exemplarisch für die Klärung dessen, was mit dem Wort überhaupt bezeichnet wird und auch dafür, was dasjenige ist, das so bezeichnet werden soll. Die „Frage nach dem Ding, auch wo es im weiteren und weitesten Sinne verstanden“ werde, ziele daher auf diesen engeren Sinn und gehe „zunächst von ihm aus“ (GA 41, 6). Aus

der Analyse des Sprachgebrauchs ergeben sich für Heidegger drei Bedeutungsbereiche von ‚Ding‘, von denen dem ersten paradigmatischer Status zukommt:

1. Ding im Sinne des Vorhandenen: Stein, ein Stück Holz, Zange, Uhr, ein Apfel, ein Stück Brot: die leblose und auch die belebten Dinge, Rose, Strauch, Buche, Tanne, Eidechse, Wespe...
2. Ding in dem Sinne, daß dies Genannte gemeint ist, aber dazu Pläne, Entschlüsse, Überlegungen, Gesinnungen, Taten, das Geschichtliche...
3. All dieses und jegliches andere dazu, was irgend ein Etwas und nicht Nichts ist. (GA 41, 6)

Allein die dritte Bedeutung von Ding ist damit mit der von ‚Seiendem‘ koextensiv, während die erste, wie Heidegger selbst erwähnt, „das Vorhandene“ meint. Liest man Heideggers These vom Vorrang der ersten Bedeutung, der Dinge im engeren Sinne, allein ontologisch, dann kommt sie einer Orientierung der Ontologie an einer Seinsregion, am Vorhandenen gleich.⁹ Doch wird gerade dieses ontologische Vokabular von Heidegger hier keineswegs terminologisch verwendet, im Gegenteil geht es offenkundig um eine Rücknahme solcher Festlegungen und Logiken der Generalisierung durch den Rekurs auf die Alltagssprache und triviale Beispiele: Durch die Orientierung an der nicht weiter problematisierten und als unterterminologisch verstandenen alltäglich gesprochenen Sprache sind alle ontologischen Festlegungen, die die Begriffe der Philosophie mit sich bringen, gewissermaßen eingeklammert.

Das wirklich Erstaunliche an diesen Passagen ist jedoch, dass Heidegger diesem Fragen dennoch ein Verständnis des für Dinglichkeit Wesentlichen, oder – wie es hier heißt – des *Unbedingten* zugesteht: Analog zur *Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie* in *Sein und Zeit* (§ 10) hebt Heidegger nämlich hervor, dass die positiven Wissenschaften, etwa die Mineralogie, Chemie oder Botanik genauso wenig wie das handwerkliche Können das spezifisch Dingliche zu fassen bekämen, da dieses Wissen die Dinge nicht „als Dinge“ thematisiere. Während Heidegger in

Sein und Zeit dieses Defizit als Fehlen ontologischen Fragens bestimmt, das gegenüber einzelwissenschaftlichen Fragestellungen Vorrang hat, ist hier ohne ontologische Festlegungen nur vom Ungenügen eines Fragens die Rede, das ein Phänomen nicht als solches, sondern im Zusammenhang unausgewiesener Voraussetzungen thematisiert. Die Frage nach dem Ding dagegen, so Heideggers Formulierung, frage bereits aus sich nach dem, was ein Ding als Ding erscheinen lässt und indem sie darauf zielt, etwas sich als es selbst zeigen zu lassen, ist dies eine phänomenologische Frage. Sie ergibt sich also aus der gesprochenen (deutschen) Sprache, in der Ding, Bedingung und Unbedingtes durch Wortgebrauch und -geschichte faktisch verbunden sind:

Indem wir so fragen, suchen wir jenes, was das Ding als Ding, nicht als Stein und als Holz, zu einem solchen macht, was das Ding zum Ding be-dingt. Wir fragen nicht nach Dingen irgendwelcher Art, sondern nach der Dingheit des Dinges. Sie, die das Ding zum Ding be-dingt, kann selbst nicht wieder ein Ding sein, d.h. ein Bedingtes. Die Dingheit muß etwas Unbedingtes sein. Mit der Frage ‚Was ist ein Ding?‘ fragen wir nach dem Unbedingten. (GA 41, 8)

Heideggers Engführung von „Dingheit des Dinges“ und „Unbedingtem“ ist sicherlich weniger überzeugend als seine bisherigen Bestimmungsversuche von ‚Ding‘ anhand des Sprachgebrauchs. Sie versuchen offenkundig einen argumentativen Regress durch die Berufung auf eine einzelsprachliche Evidenz abzuwenden. Zugleich nimmt Heidegger aber einen wichtigen Topos in der Philosophie Kants auf – die Rede vom Unbedingten in den Dingen¹⁰ – und versucht diesen, durch die Rückführung auf den Sprachzusammenhang anonymisiert, neu zu fassen. Entscheidend ist dabei die hier fast sprachspielerisch vorgebrachte Überlegung, dass das Unbedingte nicht etwas sei, das ‚hinter‘ den Dingen liege – wie das Sein das Seiende prinzipiiert, von dem es durch die ontologische Differenz getrennt bleibt. Vielmehr ist das jeweilige Dingsein als solches unbedingt, jedes Ding bringt also gewissermaßen seine eigenen,

selbst nicht mehr bedingten Bedingungen mit, und in dieser gewissermaßen relativen Begründung besteht die Dingheit der Dinge als das selbst Unbedingte.

Trotz ihres prekären Begründungsstatus' lassen sich diese aus dem Sprachgebrauch gewonnenen Begriffsprägungen also konkretisieren, und sie umreißen damit bereits jene terminologische Alternative zum ontologischen Diskurs, die Heidegger sucht. Dass dies entscheidend ist, wird umso deutlicher, wenn man sich klar macht, dass Heidegger gerade nicht zu argumentieren versucht, Dinge seien Seiendes, Seiendes sei als Seiendes von Sein abhängig und deshalb ‚bedingt‘ in diesem Sinne. Das Unbedingte ist nicht das Ereignis einer univoken ontologischen Differenz, sondern muss sich vielmehr an den Dingen selber ausweisen lassen, bevor es zu einem Seinsverständnis, etwa wie bei Kant zur „Vernunftidee“ (KrV, B XXI) werden kann. Die Schwäche der gewachsenen Aufmerksamkeit für den Sprachgebrauch ist zwar offensichtlich, da sie lediglich eine Intuition artikulieren, jedoch nicht überzeugend erläutern kann, in welchem Sinne die Dingheit des Dinges das Unbedingte ist. Doch eröffnet der Verzicht auf den ontologischen Diskurs eine ganze Dimension vorontologischen Fragens und Beschreibens, die ohne die (destruierten oder zu destruierenden) Begriffe der Tradition ebenso auskommt wie ohne Heideggers eigene aus Formen und Ableitungen des Verbs ‚sein‘ gebildeten Terminologien. Durch die Orientierung an den faktischen Sinnzusammenhängen der gesprochenen Sprache gewinnt die Phänomenologie der Dinglichkeit ihre erste Freiheit gegenüber dem ontologischen Diskurs.

Dass diese Beschreibungsversuche jedoch nicht bloß vage Orientierungen durch die Alltagssprache aufnehmen, sondern in den Zusammenhang der Phänomenologie wie der Seinsgeschichte gehören, machen die Überlegungen zu verschiedenen Modi der Dingerfahrung deutlich, die den Überlegungen zum Sprachgebrauch folgen. In einer „Zwischenbetrachtung“ problematisiert Heidegger den Rückgang auf die „alltägliche Erfahrung und Meinung von den Dingen“ (GA 41, 11) durch den Gedanken, die Dinge stünden „in verschiedenen Wahrheiten“ (GA 41, 14), unter denen die alltägliche

Dingerfahrung nur eine sei. Wenn – so Heideggers Beispiel – der „englische Physiker und Astronom Eddington“ einen Tisch sowohl als den „seit der Kindheit her bekannten Tisch“ als auch als den „wissenschaftlichen Tisch, d.h. den Tisch, den die Wissenschaft in seiner Dingheit bestimmt“, beschreiben kann – „nach der heutigen Atomphysik“ bestehe der Tisch „nicht aus Holz, sondern zum größten Teil aus leerem Raum; in diese Leere sind da und dort elektrische Ladungen hineingestreut, die mit großer Geschwindigkeit hin und her sausen“ (GA 41, 13) –, so macht dies darauf aufmerksam, dass dasselbe Ding auf zwei grundverschiedene Weisen verstanden werden kann, die wegen dessen Identität beide zum Phänomen des Dinges gehören. Es ist nicht so, dass das Ding Tisch ein Ding an sich, ein „objet blanc“ (Jocelyn Benoist) jenseits des Tisches, in den Weisen, in denen dieser erscheint, wäre. Die Realität des Tisches liegt vielmehr eben genau darin, dass dieser als Ding beide Erscheinungsweisen besitzt und diese phänomenal werden lässt.¹¹ Wenn das so ist, müssen jedoch nicht nur – mit Husserlschen Ausdrücken gesagt – die lebensweltliche und die naturwissenschaftliche Einstellung Eddingtons auseinandergehalten werden. Die entscheidende Pointe dieses Gedankens ist vielmehr, dass sich in beiden Einstellungen *dasselbe* Ding als Ding identifizieren lässt und aus einem explanatorischen und deskriptiven Zusammenhang in den anderen gewissermaßen mitnehmen lässt. Dabei verändert sich, wie wenn ein Wort in einen neuen Kontext kommt, die Bedeutung des erscheinenden Dings radikal, auch wenn es dasselbe bleibt. Die Bestimmung von etwas *als Ding* ist gegenüber den verschiedenen Einstellungen dagegen neutral und lässt sich daher gebrauchen, um die Frage zu formulieren, was dasselbe Ding in den verschiedenen Einstellungen jeweils *ist* und umgekehrt, wie die relative Wahrheits- bzw. Einstellungsunabhängigkeit der Dinge gedacht werden kann: „Die Dinge stehen in verschiedenen Wahrheiten. Was ist das Ding, daß es so mit ihm steht?“ Damit ist die Frage aufgeworfen, ob es einen maßgeblichen Explikationszusammenhang gibt,¹² in dem sich das „Dingsein“ als solches zeigt: „Von wo aus sollen wir das Dingsein der Dinge entscheiden?“ Die Frage nach der sozusagen genuin

dingphänomenologischen Einstellung, in der sich auch die Dinge als Dinge zeigen, die darin liegt, schiebt Heidegger jedoch mit Bezug auf seine Analysen der Alltagssprache auf: „Wir nehmen den Standort in der alltäglichen Erfahrung, mit dem Vorbehalt, daß auch ihre Wahrheit einmal eine Begründung fordert.“ (GA 41, 14) Die Erfahrung der Dinge als solcher, so wird dadurch klar, ist an keinen einzelnen der Verständniszusammenhänge, die Heidegger hier „Wahrheiten“ nennt, auch nicht an die alltägliche Lebenswelt, gebunden, und ist insoweit auch sicher nicht nur relativ zu einem von diesen oder von diesem hervorgebracht. Vielmehr ist die Dingerfahrung ursprünglicher als die jeweiligen Erkenntnisparadigmen, die Heidegger unterscheidet.

Dass sich zudem die verschiedenen „Wahrheiten“ trotz aller Ähnlichkeit zu Husserls phänomenologischer Methode nicht als frei wählbare Einstellungen des Phänomenologen, sondern als spezifisch heterogene Möglichkeiten des Seinsverstehens erweisen, wird im Abschnitt über die *Geschichtlichkeit der Dingbestimmung* (§ 10) klar, der damit die Verbindung von Phänomenologie und Seinsgeschichte in der Ausarbeitung der Frage nach dem Ding ausdrücklich herstellt. Die verschiedenen Wahrheiten des Dinges – die selbstverständliche, oder, wie Heidegger offenkundig im Anschluss an den Sprachgebrauch Husserls sagt: „natürliche“ Alltagswahrheit der verschiedenen „Zeitalter“ und der Gegenwart eingeschlossen¹³ – entsprechen, so das Ergebnis der dort vorgenommenen Rekonstruktion, den später so benannten seinsgeschichtlichen Epochen zumindest strukturell. Die „formale“ (Eunhae Chong)¹⁴ Bestimmung der Dingheit als Unbedingtes wird so (seins)geschichtlich wiederholt, jedoch in zueinander heterogenen Weisen der Dingerfahrung. Die Seinsgeschichte bestimmt so wesentlich mit, wie Dinge ontologisch begriffen werden können und eröffnet einen synchronen Möglichkeitsraum des phänomenologischen Verstehens und Beschreibens. Dies zeigt sich nach Heideggers Darstellung daran, dass die vermeintlich historisch vergangenen Möglichkeiten, Dinge zu verstehen, in einer geschichtsbewussten Theorie von Dinglichkeit aktualisiert werden können, weil sie sich in einer Geschichte der Dinge

angereichert haben, die das Phänomen der Dinglichkeit in verschiedenen Weisen für die jeweilige seinsgeschichtliche Epoche in maßgeblicher Weise expliziert. Mit dem lebensweltlichen Ding der Gegenwart gibt es zwar einen einheitlichen, aber lediglich vorläufigen Bezugspunkt für die verschiedenen Seinsauffassungen jener Epochen. Die Frage nach dem Ding geschichtlich zu fragen, heiße daher gerade nicht, allein doxographisch Dingbegriffe zur Kenntnis zu nehmen: Jeder „Bericht über die Vergangenheit, gleichsam über die Vorstufen der Frage nach dem Ding“, handele

von etwas, was still liegt; diese Art des historischen Berichts ist ein ausdrückliche Stilllegung der Geschichte – während diese doch ein Geschehen ist. Wir fragen geschichtlich, wenn wir fragen, was noch geschieht, auch wenn es dem Anschein nach vergangen ist. Wir fragen, was noch geschieht und ob wir diesem Geschehen gewachsen bleiben, so daß es sich erst entfalten kann. Wir fragen daher nicht nach früher vorgekommenen Meinungen und Ansichten und Sätzen über das Ding, um sie nacheinander aufzureihen, wie in einer Waffensammlung die Spieße aus den einzelnen Jahrhunderten. Wir fragen überhaupt nicht nach der Formel und nach der Definition vom Wesen des Dinges. Diese Formeln sind nur der Bodensatz und der Niederschlag von Grundstellungen, die das geschichtliche Dasein inmitten des Seienden im Ganzen zu diesem einnahm und in sich aufnahm. Nach diesen Grundstellungen aber fragen wir, nach dem Geschehen in ihnen und nach den geschehenden Grundbewegungen des Daseins, Bewegungen, die anscheinend keine mehr sind, weil sie vergangen sind. Aber, wenn eine Bewegung nicht feststellbar ist, braucht sie deshalb nicht weg zu sein; sie kann auch im Zustand der Ruhe sein. (GA 41, 42)

Die Realität der Denkmöglichkeiten am Ende der Philosophie und am Anfang des Denkens, so ließe sich mit späteren Begriffen sagen (vgl. GA 14, 69-74), bestimmt für Heidegger also auch die geschichtliche Dynamik des Daseins – nicht umgekehrt. Denn auch wenn Heidegger mit dieser Überlegung die Geschichtlichkeit zwar nicht als vom phänomenologisierenden Subjekt zu wählende Einstellung oder bloße Historie, wohl aber als Geschehen im Dasein begreift, so

ist dennoch aus dem Kontext der Passage klar, dass in dieses Dasein die Dinge immer schon hineingehören, und zwar eben in einer ontologisch-phänomenologischen Doppelfunktion: als reale ontologische Explananda innerhalb der jeweiligen Seinsepoche, die Seiendes als Seiendes bestimmen, und als in den verschiedenen Epochen erkennbar einheitliches Phänomen – als Dingheit des Dinges –, das epochale Repräsentationsmuster fraglich werden lässt und darüber hinaus zum gemeinsamen Bezugspunkt der verschiedenen geschichtlichen Wahrheiten über die Dinge werden und derart das Fragen nach dem Ding erneut motivieren und ausrichten kann. Wenn sie in das geschichtliche Dasein gehören, gehören die Dinge zum Ende der Philosophie und im Modus der Frage sogar zur phänomenologischen Möglichkeit, mit dem Denken (neu und anders) anzufangen. Der Übergang von der alltäglichen Erfahrung eines Dinges zum Gegenstand einer Frage vollzieht sich sogar eben mit der Frage: Was ist ein Ding?, die Heidegger zu Beginn der Vorlesung stellt und ihr ihre Fragwürdigkeit wiederzugeben sucht.¹⁵

2. Dingauslegung

Der Gedanke, dass es verschiedene Wahrheiten desselben Dinges geben kann, diese aber auch historisch als verschiedene Dingbegriffe – in den verschiedenen seinsgeschichtlichen Epochen – aufeinander folgen, wirft die Frage auf, wie die Geschichtlichkeit der Dinge simultan erfahren und philosophisch relevant werden kann. Diese wird in der überarbeiteten Fassung von *Der Ursprung des Kunstwerkes* thematisch, die somit an die Problematik der Einleitung in die Dingvorlesung direkt anschließt. Hier beginnt Heidegger mit der Gleichsetzung von Dingen und Seiendem, die jedoch nach und nach zurückgenommen wird: „Dinge an sich und Dinge, die erscheinen, alles Seiende, das überhaupt ist, heißt in der Sprache der Philosophie ein Ding.“ (GA 5, 5) Dieser weitestmögliche Dingbegriff wird zunächst dadurch spezifiziert, dass Heidegger Dinge von „bloßen Dingen“ unterscheidet und letzteren wie in der Dingvorlesung eine paradigmatische Rolle für den Dingbegriff zuspricht. Als bloße Dinge gälten

uns nur der Stein, die Erdscholle, ein Stück Holz. Die Natur- und Gebrauchsdinge sind die gewöhnlich so genannten Dinge. So sehen wir uns aus dem weitesten Bereich, in dem alles ein Ding ist (Ding = res = ens = ein Seiendes), auch die höchsten und letzten Dinge, auf den engen Bezirk der bloßen Dinge zurückgebracht. Das ‚bloß‘ meint hier einmal: das reine Ding, das einfach Ding ist und nichts weiter; das ‚bloß‘ meint dann zugleich nur noch Ding in einem fast schon abschätzigen Sinne. Die bloßen Dinge, mit Ausschluß sogar der Gebrauchsdinge, gelten als die eigentlichen Dinge. Worin besteht nun das Dinghafte dieser Dinge? Aus ihnen muß sich die Dingheit der Dinge bestimmen lassen. (GA 5, 6)

Während in *Sein und Zeit* für die Bestimmung von Dinglichkeit die Gebrauchsdinge – das *Zeug* – paradigmatisch sind, um nachzuweisen, dass das innerweltliche Seiende primär als zuhanden erfahren wird, wird diese Hierarchie im Kunstwerkaufsatz umgekehrt: Paradigmatisch ist nun der enge Bedeutungsbereich von ‚Ding‘, den Heidegger in der Dingvorlesung explizit als den Seinsbereich des Vorhandenen identifiziert hatte, jedoch ohne die Implikationen dieses ontologisch derivativen Begriffes zu erläutern. Durch diese Umkehrung bestätigt sich zwar die philosophische Tradition der Ontologie, die „schon von altersher, sobald die Frage gestellt war, was das Seiende überhaupt sei“ sich am Vorhandenen orientiert habe. Heidegger begründet dies jedoch nicht wie in *Sein und Zeit* durch ein spezifisch theoretisches, reifizierendes Fehlverhalten des Daseins (GA 2, 194-195), sondern dadurch, dass sich „die Dinge in ihrer Dingheit sich als das maßgebende Seiende immer wieder vordrängten“ (GA 5, 6). Damit ist gemeint, dass die Dinge in einer bestimmten seinsgeschichtlichen Epoche und Wahrheit über die Dinge nicht mehr als fraglich, sondern umgekehrt als exemplarische Exponenten des epochenspezifischen Seinsbegriffes erscheinen: „Die Antworten auf die Frage, was das Ding sei, sind in einer Weise geläufig, daß man dahinter nichts Fragwürdiges mehr vermutet.“ (GA 5, 6) Diese Fragwürdigkeit wiederherzustellen versucht Heidegger dadurch, statt der selbstverständlichen Ontologie des Alltäglichen drei verschiedene ontologische

„Auslegungen der Dingheit des Dinges, die, im Verlauf des abendländischen Denkens herrschend, längst selbstverständlich geworden und heute im alltäglichen Gebrauch sind,“ (GA 5, 6) zu unterscheiden. Damit bestätigt sich noch einmal seine Überzeugung, dass in Bezug auf Dinge die verschiedenen seinsgeschichtlichen Epochen gleichzeitig und in dieser Gleichzeitigkeit auch philosophisch zugänglich sind.

Die drei Varianten der ontologischen „Auslegung der Dingheit des Dinges“ kommen dabei darin überein, gleichermaßen „ein Überfall auf das Dingsein des Dinges“ (GA 5, 15) zu sein. Der allen drei von Heidegger diskutierten Auslegungen gemeinsame Grundzug besteht darin, eine ontologische Generalisierung, oder wie Heidegger sagt: „Ausweitung“ vorzunehmen, die sich als illegitim herausstellt, weil sie der Spezifität und Singularität des jeweiligen Dinges nicht gerecht wird. Die ontologisch generalisierende „Denkweise“ (GA 5, 15) verfehlt Dinglichkeit daher konstitutiv, während Heidegger die Spezifität der jeweiligen Dinge durch deren Bestimmung als Ding keineswegs bedroht sieht. Die in den einzelnen seinsgeschichtlichen Dingauslegungen „angelegte Ausweitung“ geschehe so, dass aus den einzelnen ontologischen Bereichen eine „Denkweise“ entsteht,

nach der wir nicht nur über Ding, Zeug und Werk, sondern über das Seiende im allgemeinen denken. Diese längst geläufig gewordenen Denkweise greift allem unmittelbaren Erfahren des Seienden vor. [...] So kommt es, daß die herrschenden Dingbegriffe uns den Weg zum Dinghaften des Dinges sowohl, als auch zum Zeughaften des Zeuges und erst recht zum Werkhaften des Werkes versperren. (GA 5, 15-16)

Die Übergeneralisierung der verschiedenen Auslegungen von Dinglichkeit besteht also ebenso hinsichtlich des Zuhandenen wie im Hinblick auf Kunstwerke. Für jede der drei für Heideggers Argumentation im Kunstwerkaufsatz wichtigen Seinsarten – Ding, Zeug, Werk – stellt die verallgemeinernde Auslegung ihres jeweils spezifischen Erscheinens eine phänomenologische illegitime Generalisierung dar. Im zweiten Fall korrigiert Heidegger dabei stillschweigend eine falsche

Verallgemeinerung eines Merkmals von Zeug, die für *Sein und Zeit* noch maßgeblich war: Während dort die Zuhandenheit des Zeugs das Sein alles innerweltlichen Seienden bestimmte, weil sie das Korrelat des verständigen Umgangs mit den Dingen war, restringiert Heidegger im Kunstwerkaufsatz die Reichweite dieser Bestimmung auf einen Teilbereich des innerweltlichen Seienden, wenn jetzt nur das Zeug im Unterschied zu Dingen und Werken durch Zuhandenheit, oder, wie es jetzt heißt: durch *Dienlichkeit* ausgezeichnet sein soll. Dadurch nimmt Heidegger aber nicht nur seine eigene Übergeneralisierung der Ontologie der Zuhandenheit zurück. Durch die Neubestimmung der genuinen Seinsweise von Zeug, des „Zeugseins des Zeuges“ (GA 5, 19) als *Verlässlichkeit* versucht Heidegger auch ein Merkmal für dieses Seinsverständnis einzuführen, das nicht mehr in gleicher Weise verallgemeinerungsfähig ist wie das Merkmal der Dienlichkeit, weil es auf den jeweiligen Kontext der Zeugverwendung abstellt und gerade die Verbundenheit des Gebrauchsdinges mit diesem Kontext herausstellt. Durch die Orientierung am verlässlichen Gebrauch unter Absehung vom Erfolg des Gebrauchs und damit von der Zweckerreichung löst sich Heidegger aus der Bestimmung von Zeug über das Herstellen. Das ist deshalb relevant, weil Herstellungsprozesse das Paradigma für „alles schöpferische Wirken Gottes“ abgeben können, das dann nicht mehr „anders vorzustellen“ sei denn „als das Tun eines Handwerkers“. Durch eine solche „theologische Auslegung alles Seienden“ wird die die Herstellung leitende Unterscheidung von Stoff und Form auf alles Seiende übertragen (GA 5, 14). Das ontologische Paradigma der Herstellung von dienlichem Zeug und die Schöpfungstheologie konnten daher eine historisch einmalige Verbindung eingehen. Eine solche Übertragung durch die Implementation eines spezifischen Seinsverständnisses in eine auf das Ganze des Seienden zielende Fragestellung ist dagegen für das Merkmal der Verlässlichkeit schwerer denkbar: Die Erfahrung der Verlässlichkeit, wie Heidegger sie als endliches Eingelassensein in eine bestimmte Welt beschreibt – die Bauernschuhe in der Welt der Bäuerin (GA 5, 19) –, ist nicht produktionsorientiert und damit zumindest nicht in gleicher Weise

(schöpfungstheologisch) generalisierbar wie die Ontologie der Zuhandenheit und der Herstellung.¹⁶ Die Beschreibung der Verlässlichkeit zielt auf die situative und existentielle Variabilität der Erfahrung selbst solcher Dinge, die durch ihre Funktion definiert sind und die Herstellungszwecken dienen. Dass die Schuhe jemandem gehören, macht deren Sinn als Dinge unmittelbar mit aus.¹⁷ Diese Erfahrung in den Vordergrund zu stellen, ist ein Versuch, gegen eine Übergeneralisierung zu immunisieren, die in der durch eine schöpfungstheologische Ontologie geprägten geschichtlichen Situation nahe liegt: Heidegger selbst hat wie selbstverständlich in *Sein und Zeit* Gebrauchsdinge in Herstellungskontexten erörtert, die geschichtliche Bedingtheit dieser Analysen aber bereits in den *Grundproblemen* selbst entdeckt (vgl. GA 24, 158-171).

3. Dinge und Zeit

Die Bedeutung, die in der Analyse solcher seinsgeschichtlichen Zusammenhänge dem Problem der Dingkonstitution zukommt, wird besonders deutlich, wenn man die Überlegungen zu den verschiedenen Dingauslegungen mit Heideggers Versuch in den *Grundproblemen* kontrastiert, etwa die Unterscheidung von Stoff und Form in seinen eigenen Entwurf einer temporalen Ontologie zu integrieren. blieb dort etwa der Ertrag der Auseinandersetzung mit der zweiten ontologischen These – „Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Wassein (*essentia*) und das Vorhandensein (*existentia*)“ (GA 24, 108) – im Dunkeln, kann Heidegger im Kunstwerkaufsatz die Überlegungen zur Paradigmatizität des Herstellens als ontologisches Verständnis von Dinglichkeit als hergestelltes Zeug reformulieren. Gleiches gilt für die vierte These, das Sein der Kopula, die nicht mehr reduktiv in den ontologischen Entwurf eines einzelnen Seinssinnes integriert werden muss, sondern als ein spezifisches Auslegungsparadigma von Dinglichkeit thematisiert werden kann, nämlich als die These der Analogie von „Satzbau“ und „Dingbau“ (GA 5, 8), also von Substanz und Akzidenz, Subjekt und Prädikaten. Während Heidegger in den *Grundproblemen*

auf eine Aufhebung dieser Pluralität ontologischer Paradigmen durch die Festlegung von Thesen und Problemen zielte, ist in der Dingvorlesung und im Kunstwerkaufsatz eine Steigerung der Fragwürdigkeit beabsichtigt. Zwar wird die in der Philosophiegeschichte entdeckte Pluralität der Ontologie auf ein Problem, das der ontologischen Bestimmung von Dinglichkeit nämlich, ausgerichtet. Die Pluralität und epochale Heterogenität ontologischer Festlegungen wird jedoch nicht länger durch die Zielsetzung unterdrückt, endlich einen einheitlichen Seinssinn zu fassen. Vielmehr wird die Falschheit dieser Zielsetzung gerade als solche deutlich, und zwar im Kontrast zur Identität des Dinges als Ding und dessen Differenz zu anderen Dingen. Diese versucht Heidegger nicht als ontologisch durch bestimmte metaphysische Identitätskriterien erzeugt, sondern als selbst ursprünglich zu denken. Nicht in ihrer Ableitbarkeit aus einem Unbedingten, sondern in ihrer faktischen jeweiligen Bestimmtheit soll die Unbedingtheit der Dinge liegen.

Die entscheidende Bedingung dafür, so vorgehen zu können, ist der Gedanke, die Bestimmung von Dingen als Dingen dürfe keine Übergeneralisierung sein, wie sie für die untersuchten ontologischen Dingauslegungen maßgeblich ist und diese alle in gleicher Weise zu einem „Vorgriff“ und „Überfall“ auf die Dinge werden lässt. Dass es für eine nicht-ontologische Bestimmung von Dinglichkeit dagegen gerade auf die Singularität des jeweiligen Dinges ankommt, wird wiederum in der Dingvorlesung am deutlichsten. Der zuvor nur vorläufig angenommene Vorrang der lebensweltlichen Erfahrung und Wahrheit begründet sich nämlich letztlich darin, dass „in der alltäglichen Erfahrung wir immer auf einzelne Dinge [treffen]“. Identische Dinge werden erst durch eine Abstraktionsleistung geschaffen, die es ermöglicht, einen Allgemeinbegriff zu schaffen, deren zwei oder mehr Individuationen dann vor einem stehen. Auch wenn die Lebenswelt also nur scheinbar natürlich und selbstverständlich, in Wirklichkeit aber geschichtlich geprägt ist: Gerade in dieser Erfahrungsweise, so Heideggers Überzeugung, kommt dennoch die vorontologische Singularität des Einzeldinges als etwas zur Geltung, das ein Ding zu einem

Ding mache. Heideggers Beschreibungen versuchen für diese Überlegung wieder eine vorthoretische Selbstverständlichkeit in Anspruch zu nehmen:

Die Dinge sind einzelne. Das heißt zunächst: Der Stein und die Eidechse und der Grashalm und das Messer sind je für sich. Außerdem gilt: Der Stein ist ein ganz bestimmter, gerade dieser; die Eidechse ist nicht die Eidechse überhaupt, sondern gerade diese, und so der Grashalm und so das Messer. Ein Ding überhaupt gibt es nicht, sondern nur einzelne Dinge, und die einzelnen sind außerdem je diese. Jedes Ding ist ein je dieses und kein anderes. Unversehens treffen wir auf solches, was zu einem Ding als Ding gehört. (GA 41, 141-5)

Diese Singularität wird dabei nicht nur von den Einzelwissenschaften, für die jedes Ding „immer nur ein Exemplar“ (GA 41, 15) ist, sondern – wie sich mit Blick auf den Kunstwerkaufsatz ergänzen ließe – ebenso von den verschiedenen ontologischen Dingauslegungen übergangen. Der ontologische „Überfall“ auf die Dinge raubt den Dingen mit ihrer Dinglichkeit ihre Singularität, die Heidegger als „*Einzelheit und Jediesheit*“ (GA 41, 14) und damit als vorontologische Merkmale von Dingen auch ohne expliziten Rückgriff auf seinsgeschichtliche Philosophien zu erläutern sucht.¹⁸ Sie sind präsent, ohne repräsentiert zu werden, und das macht es so schwierig, über sie begrifflich oder philosophisch zu sprechen. Dabei gibt Heidegger auch ein hervorragendes Beispiel für eine stillschweigende phänomenologische Interpretation einer dieser Möglichkeiten, das Dingsein der Dinge ontologisch zu repräsentieren: Wenn Heidegger nämlich festhält, dass die „Wesensbestimmung der Dingheit des Dinges, ein ‚je dieses‘ zu sein, im Wesen von Raum und Zeit“ gründe, deren Zusammenspiel wiederum den „Zeitraum“ ausmache, die „rätselhafte Einheit von Raum und Zeit“ (GA 41, 16), dann ist mit dem Zusammenhang von Raum und Zeit offenkundig ein Problem angesprochen, das nirgends in der Philosophiegeschichte prominenter verhandelt wird als in der transzendentalen Ästhetik Kants.¹⁹ Dieser Bezug wird von Heidegger jedoch nicht herausgestellt und auch nicht problematisiert, sondern allein eine am Problem der

Ununterscheidbarkeit zweier Einzeldinge, am Verhältnis von Innen und Außen und an der Veränderung von Dingen in der Zeit orientierte Beschreibung des Zeit- und Raumbezugs von Dingen zu geben versucht. Die Kantische Problematik tritt also als eine zur Philosophie Kants und damit in deren seinsgeschichtliche Epoche gehörige in spezifischer Weise zurück, wenn Heidegger diese als „Frage des Zeitraumes“ erörtert. Die „Wortverbindung ‚Zeitraum‘“ solle die „innere Einheit von Zeit und Raum“ anzeigen:

Dabei geht die eigentliche Frage auf das ‚und‘. Daß wir dabei die Zeit zuerst nennen, Zeitraum sagen und nicht Raumzeit, soll andeuten, daß bei dieser Frage die Zeit eine besondere Rolle spielt. Das heißt jedoch ganz und gar nicht, der Raum lasse sich aus der Zeit ableiten und sei überhaupt gegenüber der Zeit etwas Zweitrangiges. (GA 41, 16)

Diese Behauptung ist in verschiedenen Hinsichten erstaunlich: Wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Zusammenhang von Raum und Zeit – ohne die Thematisierung von objektiver Bewegung – eine kantische Problematik darstellt, dann erscheint diese Äußerung als ein Kommentar zu Heideggers Kantinterpretationen, die immer auf einen Vorrang der Zeit vor dem Raum abstellten.²⁰ Vor allem aber hatte Heidegger selbst in *Sein und Zeit* § 70 einen Vorrang der Zeitlichkeit vor der Räumlichkeit des Daseins behauptet, sollte diese Behauptung in *Zeit und Sein* jedoch ausdrücklich zurücknehmen.²¹ Ähnliches sieht Heidegger also bereits in der Dingvorlesung, jedoch ist es hier der Zusammenhang von Dingen, Raum und Zeit, der auf die Gleichrangigkeit von Zeit und Raum aufmerksam macht.²² Die Konsequenz dessen für das Dasein, das *qua* dingbezogenes wohl keineswegs allein zeitlich sein kann,²³ wird zwar nicht ausbuchstabiert, jedoch ließe sich ein Vorrang der Zeitlichkeit des Daseins angesichts dessen Transzendenz und ekstatischem Charakter kaum mehr behaupten, wenn für die Dinge Zeit und Raum gleichgeordnet sind.

Liest man von hier aus die temporale Ontologie, wie sie mit *Sein und Zeit* und den *Grundproblemen der*

Phänomenologie entwickelt wird, dann fällt auf, dass es der Dingbegriff ist, der die *Grundprobleme* zu ihrem Ende, wenn auch nicht zum beabsichtigten Abschluss bringt. Der geäußerten Absicht des letzten Kapitels, durch eine „vorbereitende ontologische Analytik der Existenzverfassung des Daseins“ das Phänomen der ontologischen Differenz „hinreichend klar“ zu vollziehen und so „methodisch sicher dergleichen wie Sein im Unterschied von Seiendem thematisch zu sehen“,²⁴ läuft der Rekurs auf Dinge entgegen, da sich das Seinsverstehen des Daseins von dessen Zeitlichkeit her verstehen lassen soll, die die „*Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses*“ sei und als solche in der „Problematik“ der Temporalität zugänglich werde.²⁵ Gerade im § 20 über *Zeitlichkeit und Temporalität* werden die Dinge aber wieder relevant, wenn Heidegger den spezifischen – nämlich zukünftigen – Charakter der Möglichkeiten des Daseins, des „Seinkönnens“ klären will. Heidegger erinnert an die zuvor zitierte Passage aus Rilkes *Malte* und resümiert dann:

Aus den Dingen her verstehen wir uns selbst im Sinne des Selbstverständnisses des alltäglichen Daseins. Sich aus den Dingen, mit denen wir umgehen, verstehen, besagt, das eigene Seinkönnen entwerfen auf das Tunliche, Dringliche, Unumgängliche, Ratsame der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung. Das Dasein versteht sich aus dem Seinkönnen, das durch das Gelingen und Mißlingen, durch die Tunlichkeit und Untunlichkeit seines Umgangs mit den Dingen bestimmt ist. Das Dasein kommt so aus den Dingen her auf sich zu. Es ist seines eigenen Seinkönnens gewärtig als des Seinkönnens eines Seienden, das sich auf das verläßt, was ergeben bzw. versagen. Das Seinkönnen entwerfen gleichsam die Dinge, d.h. der Umgang mit ihnen, also primär nicht das Dasein selbst aus seinem eigensten Selbst, das dennoch so, wie es ist, immer als Umgang mit Dingen existiert. (GA 24, 410).

Mit dieser Beschreibung ist die Abkehr vom ‚Zeug‘ und die Rückkehr zu den ‚Dingen‘ bereits vollzogen. Es sind die Dinge, die sich überhaupt erst in Bezug auf das Dasein, und damit erst zeitlich verstehen lassen. Dass das Dasein sich aus den Dingen versteht, kann im Falle des *Gewärtigens* als uneigentlicher

Erfahrung von Zukunft sogar soviel heißen, wie dass die Dinge selbst dem Dasein das Entwerfen abnehmen. Gegebenheit und ontologische Setzung der Dinge nehmen damit einen spezifischen Modus, der sich jedoch ohne den Rückgriff auf eine eigene Entwurfskapazität der Dinge nicht denken lässt – auch wenn Heidegger diese Beschreibung durch das „gleichsam“ wieder einschränkt. Entscheidend ist jedoch, dass der Spielraum, den das Dasein hat in der Alternative zwischen dem uneigentlichen Gewärtigen und dem authentischen, selbstbestimmten Entwerfen von Möglichkeiten, durch die Dinge definiert ist: Das Gegenstück zum Gewärtigen, die eigentliche Zukunft – über die in den *Grundproblemen* nichts gesagt ist, die in *Sein und Zeit* (§ 68 a) jedoch als *Vorlaufen* bestimmt wird – ist keine, die die Dinge als solche negiert, um dingfrei und weltlos – und damit auch solipsistisch²⁶ – zu existieren. Vielmehr könnte nach dem Bisherigen auch die authentische Zukunft nur in einem geänderten Verhalten zu den Dingen bestehen, und gleiches gälte dann auch von den anderen zeitlichen Ekstasen und ihren Modi, so dass auch in der Diskussion der Zeitlichkeit des Dingbezugs die Dopplung der Gegebenheitsweise der Dinge implizit ist: Als Möglichkeit, sich eigentlich oder uneigentlich aus diesen zu verstehen, sind die Dinge (implizit ontologisch, vorontologisch) bereits präsent, während es in der Infragestellung des faktischen Verhaltens zu den Dingen gilt, die Dinge (und zwar nunmehr explizit ontologisch) so zu repräsentieren, dass Dasein eigentlich existiert. Eben dort, wo die fundamentalontologische Fundierung der phänomenologischen Intentionalitätsstruktur vollendet werden und die temporale Ontologie ihr Ziel erreichen sollte darin, Sein allein aus dem Vollzug von Dasein zu explizieren, taucht das Moment einer ursprünglichen Dinglichkeit wieder auf. Weder die Zeitlichkeits- noch die Eigentlichkeitsanalyse, in ihrer mit den *Grundproblemen* zumindest umrissenen Vollendung, kommen ohne einen nicht weiter erörterten Bezug auf Dinge aus. Diese Erörterung kann jedoch im Rahmen der temporalen Ontologie auch schwerlich geleistet werden, denn deren systematischer Ansatz besteht gerade darin, alles Verstehen von Seiendem als vom vorherigen Verstehen von Sein überhaupt abhängig zu fassen, so dass kein

Seiendes – und insbesondere nicht das dingliche Seiende als Vorhandenes – in dieser Erörterung von Sein aus der Temporalität noch eine Rolle spielen dürfte. Ausgenommen ist allein das Dasein, das Heidegger zwar als Seiendes bezeichnet, das zugleich jedoch der Ort des Seinsverstehens (und -missverstehens) und als solches durch Zeitlichkeit und Temporalität ausgezeichnet ist. Aber eben zur Beschreibung von Dasein ist das vorontologische Erscheinen der Einzeldinge und ihre mögliche Vergegenständlichung im Seinsverstehen unverzichtbar. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Analyse der Weltlichkeit der Welt aus *Sein und Zeit* durch eine explizite Beschäftigung mit der Dingthematik zu ergänzen.

Die deutlichste Hervorhebung der Dinglichkeit findet sich im letzten Paragraphen der *Grundprobleme*, der das für das Kapitel zentrale Problem der ontologischen Differenz im Rahmen einer temporalen Ontologie lösen soll – wobei nicht ganz klar ist, ob dies tatsächlich gelingt.²⁷ Die Lösungsstrategie jedoch, die Heidegger anbietet, zielt darauf, ein spezifisch ontologisches, also auf das Sein bezügliches Verständnis der „*Vergegenständlichung des zuvor schon irgendwie Enthüllten*“ zu entwickeln, das von einem auf das Seiende gerichteten Verstehen verschieden ist. Auf der Ebene des Vollzugs von Seinsverstehen, der die Intentionalitätsstruktur fundiert oder ursprünglicher fasst, wird in dieser Weise Gegenständlichkeit erneut thematisch, und zwar auf doppelte Weise, nämlich zum einen aus der Vollzugsperspektive des Vergegenständlichens, zum anderen im Bezug auf das „zuvor schon irgendwie Enthüllte“. Ontisches und ontologisches Vergegenständlichen seien „zwei wesenhafte Grundmöglichkeiten der Vergegenständlichung“, die sich beide auf das Dasein zurückbeziehen: „Mit der faktischen Existenz des Dasein ist je schon enthüllt bzw. vorgegeben *Seiendes* und im dazugehörigen Seinsverständnis *Sein*. Seiendes und Sein sind, wenngleich noch indifferent, gleichursprünglich enthüllt.“ Damit klärt sich, worin der eindeutige Vollzug der ontologischen Differenz bestehen soll: In einer ontologisch aufgeklärten Vergegenständlichung des zuvor Gegebenen, einer ontologisch univoken und definitiven Repräsentation phänomenaler Präsenz. Im Unterschied zu den Vergegenständlichungen der

positiven Wissenschaften, die auf der Ebene des Seienden verbleiben, und noch das Dasein unter dem „Vorliegenden schlechthin“ einordnen und als „Positum“ (GA 24, 456) begriffen, geht die „Vergegenständlichung des Seins als solchen“ vom Dasein aus und macht das im Seinsverstehen immer schon Verstandene explizit. Führt man sich nun allerdings die Bindung des Seinsverstehens nicht nur an Zeitlichkeit, Temporalität und Praesenz, sondern auch an die Dinge vor Augen, dann ist keineswegs klar, dass sich beide Formen von Vergegenständlichung klar unterscheiden lassen – oder ob es nicht zuvor zu klären gälte, was überhaupt „Vergegenständlichung“ heißt und was diese mit den immer wieder erwähnten Dingen zu tun hat. Gerade dann, wenn die Vergegenständlichung sich auf das zuvor Enthüllte bezieht, dann muss sich sowohl die Vergegenständlichung der positiven Wissenschaften als auch die ontologische Vergegenständlichung, der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt, auf die Dinge als etwas zuvor Gegebenes und für die Vergegenständlichung in verschiedenen Weisen maßgebliches beziehen.²⁸ Da Heidegger jedoch gerade die Erfahrung der Dinge anführt, um die ontologische Differenz zu erläutern, also den Überstieg von Seiendem zu Sein, so sind Dinge spezifischer die Möglichkeiten nicht nur des ontischen Seinsverstehens, sondern auch jener ontologischen Generalisierung, die die ontologische Differenz auszeichnet. Diese müsste so geschehen, dass jeweils ausgehend von einem bestimmten Ding – etwa der von Rilke beschriebenen Mauer eines abgerissenen Hauses – eine ontologische Generalisierung möglich wird – nämlich etwa das Sein vom Leben her zu begreifen, also so, wie es sich in jener Repräsentation zeigt. Die an einem Ding gewonnene Seinsbestimmung wird auf andere Dinge übertragbar, so dass diese ebenfalls als Seiendes innerhalb des von dem ontologischen Modell definierten Seinsverständnisses erscheinen.

Heidegger zieht diese Konsequenz, wohlgemerkt, nicht, sondern interessiert sich für die temporalen Modalitäten dieses Seinsentwurfs. Doch interessanterweise sind gerade im Versuch einer temporalen Analyse Dinge eine unerlässliche Beschreibungsgröße: Wie Heidegger dies für das Gewärtigen

als die uneigentliche Modalität der Zeitigung der Zukunft durchgespielt hat, müsste wohl auch der ontologische „*Entwurf des Seins auf den Horizont seiner Verstehbarkeit*“ (GA 24, 459), um phänomenologisch einsichtig zu werden, auch und gerade auf die Dinge zurückkommen, um diese temporal zu interpretieren. Für Heideggers Dingbegriff heißt dies, dass dieser ontologisch als Möglichkeit der verschiedenen Vollzugsweisen der ontologischen Differenz, der Vergegenständlichung, bestimmt wäre. Dinge müssen als etwas erscheinen, das sich in ganz verschiedenen ontologischen Paradigmen, und wie sich ergänzen ließe, auch in verschiedenen seinsgeschichtlichen Epochen verschieden zeigt, sich jedoch in einer nur diesen eigenen Selbigkeit durch alle ontologischen Paradigmen durchhält. Nicht nur die ontische Vergegenständlichung, auch die „Fehlinterpretationen der Transzendenz, des Grundverhältnisses des Daseins zum Seienden und zu sich selbst“ (GA 24, 458) wären dann nicht allein durch die Geschichtlichkeit des Daseins und das ontologische Missverstehen der philosophischen Tradition zu erklären, sondern in der Analyse der Möglichkeit dieses philosophischen Fehlers auf die Interpretationsoffenheit der Dinge abzustellen. Dinge sind keinesfalls ungeschichtliche Objekte, sondern als mögliche Paradigmen für Vollzugsformen der ontologischen Differenz eminent geschichtlich, solange sich ältere Repräsentationsformen aufdrängen. Doch auch die Freiheit, verschiedene – ontische, ontologische, epochenspezifische – Vollzugsformen der ontologischen Differenz zu unterscheiden, konkretisiert sich nur in einer Behandlung von Dinglichkeit, die dem ontologischen Diskurs vorausliegt.

Damit ist vieles von dem angesprochen, was Heidegger in der Tat bei der expliziten Beschäftigung mit Dinglichkeit ab den dreißiger Jahren zum Thema machen wird. Dass die *Grundprobleme* nicht mit der Rekapitulation der temporal bestimmten ontologischen Differenz, sondern mit dem Hinweis darauf schließen, das „Wesentliche“ daran, den „Weg“ der Vorlesung „überhaupt einmal gegangen zu sein“, bestehe darin, „das wissenschaftliche Staunen vor den Rätseln der Dinge zu lernen“ (GA 24, 467), ist in dieser Perspektive jedenfalls

keineswegs trivial, sondern eine Vorausdeutung auf das Spätere.

4. Dinge, Präsenz und Repräsentation

Macht man sich damit das Ergebnis der Dingtheorie Heideggers im *Vorbereitenden Teil* der Dingvorlesung, im Kunstwerkaufsatz und in den *Grundproblemen* klar, dann wird deutlich, wie Dinglichkeit ein Fokus ganz verschiedener Zusammenhänge ist: Dinge sind der Gegenstand eines eigenen Fragens, sogar einer Verknüpfung von Fragen, die von der Seinsfrage nicht abhängig sein sollen; Dinge sind die Übergangspunkte verschiedener, alltäglicher und wissenschaftlicher Einstellungen oder Wahrheiten; Dinglichkeit ist das in seiner phänomenalen Präsenz einheitliche Explanandum ganz verschiedener ontologischer Theorien; Dinge sind dasjenige, an dem sich Zeit und Raum so instantiieren, dass Dinge je diese und einzelne sind; Dinge sind dasjenige, was ontisch bereits da ist, wenn sich ein Seinsverständnis ontologisch aufbaut. Versucht man diese Überlegungen im Kontext der Phänomenologie zu systematisieren, so ließe sich sagen: Dinge können vorontologisch präsent sein, wenn diese Präsenz auch gegen diese Präsenz verstellende Repräsentationsmuster, insbesondere gegen verschiedenen Formen letztlich dogmatischen Denkens freigelegt werden muss, und damit stehen Dinge am (meist unbemerkten) Übergang von Präsenz in Repräsentation wie umgekehrt im (gegebenenfalls destruktiven) Übergang von Repräsentation in Präsenz. Dadurch lässt sich aber Phänomenalität als solche nicht mehr ohne Bezugnahme auf die in Phänomenen präsenten Dinge denken, weil es eben diese sind, die phänomenale Präsenz und (ontologische) Repräsentation vermitteln.

Heideggers bewusst naiv anmutende und zugleich rhetorisch aufgeladene Beschreibungen zielen dabei offenkundig darauf, diese Präsenz der Dinge erfahrbar zu machen und von den verallgemeinernden Bestimmungen eines ontologisch voreingenommenen Vorstellens abzusetzen. Zugleich machen sie darauf aufmerksam, dass es auch von der

Sprachlichkeit der Phänomene einen eigenen Übergang zum Phänomen der Dinglichkeit geben muss, den Heidegger durch seine Beschreibungen aufzurufen versucht. Dabei versuchen Heideggers Beschreibungen solche Strukturen freizulegen, die im Unterschied zu ontologisch zuschreibbaren Prädikaten der Präsenz der Dinge als singulärer eigen sind und die Heidegger deshalb der Dinglichkeit als solcher zurechnet, nämlich die beiden Bestimmungen der Einzelheit und Jediesheit der Dinge. Auf die Schwierigkeit, diese Bestimmungen zu thematisieren, macht Heidegger hinsichtlich der Einzelheit selbst aufmerksam: Wenn „einzelne zu sein [...] offenbar ein allgemeiner, durchgängiger Zug an den Dingen“ (GA 41, 17) ist, dann ist alles andere als klar, wie dieses allgemeine Merkmal in seinem spezifischen Sinn allgemein bestimmt werden kann. Aber dieser Sinn ergibt sich eben nicht aus seiner allgemeinen Bestimmung. Die Bestimmung von Einzelheit als allgemeiner Bestimmung des Nicht-Allgemeinen (sondern Einzelnen) droht ontologisch zu einem Überfall auf die Dingheit der Dinge und logisch zu einer Paradoxie zu werden. Sachlich macht diese Paradoxie darauf aufmerksam, dass was immer die allgemeine Bestimmung der Einzelheit umfasst, gar nicht zur Dingheit des Dinges gehören könnte.

Damit ist aber auch ein Kriterium an die Hand gegeben, um zu diskutieren, ob Heideggers eigene Erläuterung von Dingen in den fünfziger Jahren, etwa im Vortrag *Das Ding*, tragfähig ist. Dort bestimmt Heidegger Dinge als „Versammlung“ des sogenannten „Gevierts“ aus Göttern und Sterblichen, Erde und Himmel (GA 79, 13), und es ist keineswegs klar, wie durch diese Beschreibung vermieden werden kann, erneut eine seinsgeschichtliche Epoche zu begründen, in der wiederum eine generelle These über das Sein der Dinge aufgestellt wird. Dass das Ding selbst ‚versammelt‘ und nicht als ‚hergestellt‘ oder ‚vorgestellt‘ aufgefasst werden soll, ist zwar der explizite Ausgangspunkt dieses Textes (GA 79, 5-7). Es ist bemerkenswert, dass Heidegger auch hier auf den ontologischen Diskurs verzichtet und keine Bestimmung geben möchte, die mit dem Seinsbegriff strukturell etwas Unbedingtes außerhalb der Dinge selbst annehmen muss. Dies kommt etwa darin zum Ausdruck, dass sich Heidegger an der

Wortgeschichte – etwa des Wortes Ding (thing, res, chose, *pragma*) orientiert, um seine Beschreibungen zu entwickeln. Das Versammeln der Dinge muss sich dabei jedoch als kontextspezifisch verstehen lassen, soll die Entdeckung der Jodiesheit der Dinge nicht wieder in Vergessenheit geraten. Wenn ontologische Weisen der Bestimmung von Dinglichkeit strukturell nicht in der Lage sind, die phänomenale Einzelheit und Jodiesheit der Dinge zu fassen, sondern übergeneralisieren, müsste die Bestimmung von Dinglichkeit zu einer Aufgabe der Phänomenologie werden. Eine solche Phänomenologie müsste sich deswegen als inhärent realistisch verstehen, weil es Dinge sind, die sie zu beschreiben sucht. Der Realismus des späten Heideggers wäre dann ein phänomenologischer Realismus, dessen Beschreibungen sich aus der Sprache entwickeln, in denen – in ganz verschiedenen Kontexten und in sehr verschiedenen Weisen – über die Dinge gesprochen wird und wir so deren Sinn entdecken.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Sallis 1990, 64: „In *Being and Time* Heidegger systematically avoids the word *Ding* (thing) on the ground that in addressing these beings as ‚things‘ (*res*) one tacitly anticipates their ontological character; taking it for granted in all its indefiniteness, taking for granted, in the end, the determination handed down by the ontology of *Vorhandenheit* rather than reopening the question of the ontological character of what would otherwise have been called things (SZ 67f. [GA 2, 91]) In later texts, on the other hand, he comes to use the word so decisively that it even serves to entitle some of those texts, for example, *Die Frage nach dem Ding* (*Vorlesung* presented in 1935-36) and ‚Das Ding‘ (*Vortrag* first presented in 1950). The story of this return of *das Ding* remains to be told.“ Als werkgeschichtliche Darstellung vgl. die Monographie von Dewalque (2003).

² Ausführlich dargestellt sind die hier skizzierten Überlegungen in Tobias Keiling, *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus* (im Erscheinen).

³ Die Bezeichnung von Heideggers Philosophie als anonymer Phänomenologie ist von Oliver Cosmus geprägt worden. Cosmus hat allerdings ein vom hier entwickelten verschiedenes Phänomenologieverständnis, für das der Gedanke phänomenologischer Evidenz entscheidend ist Vgl. Cosmus, 2001. Cosmus nimmt so eine Überlegung Klaus Helds auf, der eben in der Bindung an anschauliche Gegebenheit das „Prinzip der Phänomenologie“ sieht. Vgl. Held, 1989.

⁴ Heidegger macht im Vorwort zur dritten Auflage (1965) von *Kant und das Problem der Metaphysik* auf diese beiden Texte aufmerksam (GA 3, XVIII). Im Vorwort zur vierten Auflage (1973) weist Heidegger zudem darauf hin, dass diese Texte geeignet seien, seine eigene „Überdeutung Kants“ im Anschluss an *Sein und Zeit* und den Versuch zu korrigieren, in „Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen“ (GA 3, XIV). In dem Vorwort ist auch eine Notiz aus den dreißiger Jahren veröffentlicht, in der Heidegger festhält, der Zusammenhang von „[Sein] Seiendheit – Gegenständlichkeit u(nd) ‚Zeit‘“ habe den „eigenen Weg versperrt u(nd) mißdeutbar gemacht“ (GA 3, XIIV). Die Dingvorlesung ist damit wohl als erstes Dokument dieser Einsicht und damit des Versuchs zu verstehen, Kant nicht von der Verbindung von Sein und Zeit – sondern eben vom Dingbegriff – her zu lesen, auch wenn der Begriff früher schon relevant wird.

⁵ Heidegger macht im Vorwort zur dritten Auflage (1965) von *Kant und das Problem der Metaphysik* auf *Kants These über das Sein* und die Dingvorlesung aufmerksam (GA 3, XVIII). Im Vorwort zur vierten Auflage (1973) weist Heidegger zudem darauf hin, dass diese Texte geeignet seien, seine eigene „Überdeutung Kants“ im Anschluss an *Sein und Zeit* und den Versuch zu korrigieren, in „Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen“ (GA 3, XIV). In dem Vorwort ist auch eine Notiz aus den dreißiger Jahren veröffentlicht, in der Heidegger festhält, der Zusammenhang von „[Sein] Seiendheit –Gegenständlichkeit u(nd) ‚Zeit‘“ habe den „eigenen Weg versperrt u(nd) mißdeutbar gemacht“ (GA 3, XIIV). Die Dingvorlesung ist damit wohl als erstes Dokument dieser Einsicht und damit des Versuchs zu verstehen, Kant nicht von der Verbindung von Sein und Zeit – sondern eben vom Dingbegriff – her zu lesen, auch wenn der Begriff werkgeschichtlich bereits früher relevant wird.

⁶ Hierin liegt ein radikaler Unterschied zum Ansatz von *Kant und das Problem der Metaphysik*. Dort wollte Heidegger die Fundamentalontologie als die „zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins“ verstanden wissen und zeigen, „in welcher Absicht und Weise, in welcher Begrenzung und unter welchen Voraussetzungen sie die konkrete Frage stellt: was ist der Mensch?“ (GA 3, 1) Heidegger formuliert also nicht nur keine eigene Frage, sondern versteht sein eigenes philosophisches Projekt als Fortführung und Überbietung des Kantischen.

⁷ Quentin Meillasoux hat den Begriff des Korrelationismus‘ geprägt, um jene gegenseitige Bedingtheit von Erfahrungssubjekt und –objekt zu bezeichnen, die für ihn nicht nur die Metaphysik der Transzendentalphilosophie, sondern auch Heideggers Spätphilosophie präge: Vgl. Meillassoux (2006). Dabei übergeht Meillasoux nicht nur, dass Heidegger selbst die gegenseitige Bedingtheit von Subjekt und Objekt in seinen Interpretationen der neuzeitlichen Philosophie entdeckt und mit dem Begriff einer Metaphysik des ‚Vorstellens‘ gefasst hat, am prominenten in *Die Zeit des Weltbildes* (GA 5, 73-110). Auch bleibt seine eigene Analyse inhaltlich hinter der Heideggers zurück, weil Meillasoux zwar wiederholt fordert, die Absolutheit der Dinge oder Sachen (*les choses*) zu restituieren – eine dem späten Heidegger offenbar nahe These – aber den Dingbegriff selbst ungeklärt lässt. Dadurch muss Meillasoux aber klassische transzendentalphilosophische Figuren

wiederholen, die die korrelationistische Abhängigkeit der Dinge wiederherstellt, anstatt zu versuchen, den Dingbegriff phänomenologisch einzuholen, ohne diese Abhängigkeit voranzusetzen. Meillasoux' Projekt der Reabsolutierung der Dinge und ihrer Faktizität – „la facticité va se révéler être un savoir de l'absolu parce que nous allons enfin replacer dans la chose ce que nous tenions illusoirement pour une incapacité de la pensée“ (72) – kann sich deshalb nur in der Form einer transzendentalphilosophischen Setzung (*projection*) realisieren und durch den Rekurs auf Gegebenheit (*saisie*) bestätigen: „il nous faut projeter [sic!] l'irraison dans la chose même, et découvrir en notre saisie de la facticité la véritable intuition intellectuelle de l'absolu“. (111)

⁸ Simone Neuber hat darauf hingewiesen, dass Heidegger bei Kant eine Orientierung an der Sprache findet, die für ihn paradigmatisch sein kann, wenn auch eingengt auf die Analyse von Urteilen (Neuber 2010, 181-183). Der Sache nach hat Heidegger diese Einengung bereits überwunden, wenn sich seine semantischen Analysen der Einleitung an einzelnen Worten orientieren. Reflektiert ist dies nur in Ansätzen, wenn es heißt, im Urteil sei nur noch „verblaßt der ursprüngliche Sinn des λόγος als Sammlung“ (GA 41, 190, zitiert bei Neuber 2010, 188) gegenwärtig.

⁹ Die Probleme, die sich dann ergeben, werden etwa in Taylor Carmans Rekonstruktion des Realismus von *Sein und Zeit* deutlich: Wenn das Vorhandene vom Seinsverstehen unabhängig sein soll, und nur deshalb ontologisch paradigmatisch sein kann, so steht dies Heideggers Beschreibungen entgegen, dass Vorhandenheit gerade eine Seinsweise unter anderen, besonders im Unterschied zur Zuhandenheit ist. Es wäre zu prüfen, ob Heidegger den Terminus *Vorhandenheit* (*occurentness*) in dieser Ambivalenz gebraucht. Vgl. Carman 2003, 168-172.

¹⁰ Auch wenn Kant dies nicht erläutert, so kann sich Heidegger zu Recht darauf berufen, dass Kant tatsächlich gerade die Dinge als (von der Vernunft geforderten) Ort des Unbedingten bestimmt. So hält Kant fest, dass das Unbedingte als „das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt [...] in den Dingen an sich selbst“ und damit an den Dingen, „sofern wir sie nicht kennen“, liege (KrV, B XX). Klarerweise unterscheidet Kant jedoch von dieser spekulativen Zuschreibung des Unbedingten an die Dinge dessen Geltung. Diese ergebe sich nicht aus den Phänomenen, sondern zur Vermeidung eines Selbstwiderspruchs der Vernunft. Phänomenologisch wäre dies ein schwer haltbarer Geltungsgrund.

¹¹ Jocelyn Benoist orientiert sich in seiner Diskussion des „mythe des objets blancs“ an demselben Beispiel wie Heidegger in der Dingvorlesung. Dadurch wird besonders deutlich, wieso Dinge nach Heideggers Beschreibung gerade nicht leere Gegenstände, bloßes ‚an sich‘ („en soi blanc“) sind, sondern Erscheinungsfülle bündelnde Erfahrungspole und damit Dinge im eminenten Sinne: „Le même objet que l'on pourrait décrire dans une certaine situation comme une table peut, dans une autre, être décrit comme un système d'atomes, donc en lui-même, il n'est ni l'un ni l'autre, une description comme l'autre demeure extrinsèque et tout juste un moyen de caractérisation opératoire commode et circonstancielle pertinent. La clause de circonstancialité devrait être entendue comme une clause d'irréalité. [...] La

réalité, encore une fois, réside précisément en ceci : que ce qui nous est donné à chaque moment ne soit pas ‚n'importe quoi‘, un simple X, et qu'il y ait à chaque fois des façons plus ou moins bonnes (et certaines absurdes) de le décrire. Les façons de décrire ne sont pas des vues extérieures, interchangeable, sur la réalité : elles la capturent ou non dans sa réalité précisément.“ Benoist schließt hier die Frage an, die sich mit dem Hinweis auf einen phänomenologischen Realismus beantworten ließe: „Cependant, quelle valeur faut-il donner à cette irréductibilité du point de vue intentionnel, qui semble être le seul bon là où nous voulons cerner la réalité en tant que telle. Et non de simples fantômes d'objet?“ (Benoist 2011, 59-60).

¹² Vgl. GA 41, 13: „Welches ist nun der wahre Tisch? Nummer 1 [Tisch in der Alltagserfahrung, T.K.] oder Nummer 2 [Tisch als Gegenstand der Physik, T.K.], oder sind beide wahr? Im Sinne welcher Wahrheit? Welche Wahrheit vermittelt zwischen beiden? Es muß dann eine dritte geben, auf die bezogen jeweils Nummer 1 und Nummer 2 in ihrer Weise wahr sind und Abwandlungen der Wahrheit darstellen.“ Es ist extrem schwierig, anzugeben, ob dies Heideggers eigene Position darstellt und was dann unter ‚Wahrheit‘ zu verstehen ist. Klar ist jedoch, dass es die Dinge sind, die in den verschiedenen Wahrheiten erscheinen und daher für Identität und Differenz der Wahrheiten relevant sind.

¹³ Vgl. GA 41, 38: „Für das Zeitalter der Aufklärung war ‚natürlich‘, was sich nach bestimmten Grundsätzen der auf sich selbst gestellten Vernunft beweisen und einsehen läßt und deshalb jedem Menschen an sich und der allgemeinen Menschheit eignet. Für das Mittelalter war alles natürlich, was sein Wesen, seine *natura*, von Gott hat, dann aber kraft dieser Herkunft ohne weiteren Eingriff Gottes sich selbst gestalten und in gewisser Weise erhalten kann. Was dem Menschen des 18. Jahrhunderts natürlich war, das Vernünftige einer jeden anderen Bindung enthobenem allgemeinen Vernunft an sich, wäre dem mittelalterlichen Menschen sehr unnatürlich vorgekommen. Aber auch das umgekehrte war, wie man aus der französischen Revolution weiß, der Fall. Aus all dem ergibt sich: Was ‚natürlich‘ sei, ist ganz und gar nicht ‚natürlich‘, d.h. hier: selbstverständlich für jeden beliebigen Menschen. Das ‚Natürliche‘ ist immer geschichtlich.“

¹⁴ So versteht Eunhae Cheong zurecht die Rede vom Unbedingten als eine Bestimmung des „Wesens des Dinges“ (Cheong 2000, 266). Cheong stellt in seiner Interpretation jedoch nicht auf das reale Korrelat, sondern auf die existenztransformierende Wirkung der Dingerfahrung ab. Die Dingerfahrung wird deshalb einer ontologisch-aletheiologischen Transformation der Anthropologie unterstellt: „*Die eigentliche Geschichtlichkeit des Menschen [...] vollzieht sich als der geschickhaft-geschichtegründend-dingenlassende Vollzug der gewordenen Ek-sistenz, welcher der empfangend eröffnenden Verwahrung des Seins im Seienden gleichkommt.*“ (Cheong 2000, 275) Die Pluralität der Seinsbegriffe (als geschichtlicher Wahrheiten) wird so jedoch undenkbar, wie in Cheongs Interpretation der Dingvorlesung deutlich wird (Cheong 2000, 266-269).

¹⁵ Das wird etwa deutlich an der Episode zu Beginn der Vorlesung, in der Heidegger auf die Figur der thrakischen Magd zurückgeht, die den alltagsuntauglich gewordenen Theoretiker auslacht (GA 41, 1-3) Zu diesem

Topos vgl. Blumenberg 1987. Zwischen dem Philosophen und der Lebenswelt liegt daher eben gerade die gesteigerte Fraglichkeit von etwas so Alltäglichem wie den Dingen und die gesteigerte Fähigkeit, auf diese einzugehen.

¹⁶ Dennoch spricht dies nicht grundsätzlich gegen eine mögliche Generalisierung der Überlegung, eine gewisse Zuverlässigkeit oder Verlässlichkeit der Welt könne ein Grund für die Überzeugung sein, dass wir wahre Überzeugungen haben können. Dies fordert jedoch sicherlich ein anderes, etwa verifikationstheoretisches Verständnis von Verlässlichkeit, das Heidegger nicht explizit entwickelt, das sich an seiner Diskussion der Verlässlichkeit in *Der Ursprung des Kunstwerkes* aber entwickeln ließe. Vgl. zu einer reliabilistischen Verteidigung des Externalismus Grundmann 2003.

¹⁷ Darauf hat – in anderer Absicht – Derrida aufmerksam gemacht (Derrida 1978). Zur daran anschließenden Debatte vgl. Alloa 2011.

¹⁸ Das unterscheidet Heideggers Vorgehen von dem Eugen Finks in *Sein, Wahrheit, Welt* (1958). Fink versteht die Singularität des Einzeldinges nämlich als eine ontologische Eigenschaft des Dinges als Seiendem: „Jedes Ding ist einzelnes. Die Vereinzelnung ist das wesentliche Schicksal aller endlichen Dinge. Jedes Ding ist ontologisch einsam. Sofern Dinge existieren, ist das *Sein bereits gebrochen*, – zerrissen und aufgeteilt, durchzogen von Grenzen, von Umrissen des Aussehens aufgesplittert in viele Bezirke washaften Seins, – ist es als Sein von Seiendem.“ (Fink 1958, 100) Wie dieses partikularisierte Seinsverständnis mit dem Gedanken der ontologischen Differenz, die Sein von Seiendem überhaupt unterscheidet, zusammengehen soll, bleibt unklar.

¹⁹ Mit Zeit und Raum nimmt die Vorüberlegung zur Kantinterpretation die beiden Themen der *Transzendentalen Ästhetik* auf, die auch im Aufbau der *Kritik der reinen Vernunft* den später von Heidegger interpretierten Passagen voraufgeht. Es wäre daher vielversprechend, gerade die *Vorbereitenden Überlegungen* der Dingvorlesung als eine skizzenhafte Form von Heideggers eigenem Versuch einer ‚transzendentaler Ästhetik‘ zu untersuchen, der Heidegger dann bereits mit dem Zusammenhang von Ding und Wahrheit (§§ 7-9) die Skizze einer ‚transzendentalen Logik‘ folgen lässt. Gerade im Unterschied zu Kant steht dabei aber klarerweise die Rolle der Dinge in Wahrnehmungslehre und Logik im Vordergrund. Vgl. als Versuch, Heideggers ‚transzendentaler Ästhetik‘ zu bestimmen, im Rückgriff auf andere Texte und ohne den in der Dingvorlesung entscheidenden Einbezug von Dinglichkeit Moyle 2005.

²⁰ Stuart Elden hat darauf hingewiesen, dass sich dieser Vorrang im Zusammenhang der Kantinterpretation aus Heideggers Anliegen ergibt, die transzendentaler Logik und die transzendentaler Ästhetik zusammen interpretieren zu können (Elden 2001, 23-24).

²¹ Vgl. GA 14, 29: „Der Versuch in ‚Sein und Zeit‘ § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten.“

²² Dadurch unterscheidet sich die Behandlung des Zeitraums hier auch von derjenigen in den *Beiträgen*, in denen die Bestimmungen von Zeitraum sich nicht an Dinglichkeit orientieren und daher wesentlich abstrakter geschehen (GA 65, 371-388).

²³ Eine entsprechende Interpretation versucht Robert Frodemann (Frodeman 1992).

²⁴ Vgl. GA 24, 322: „Mit der Möglichkeit eines hinreichend klaren Vollzuges dieser Unterscheidung von Sein und Seiendem und demnach mit der Möglichkeit eines Vollzuges des Überschritts von der ontischen Betrachtung des Seienden zur ontologischen Thematisierung des Seins steht und fällt die Möglichkeit der Ontologie, d.h. der Philosophie als Wissenschaft. Die Erörterungen dieses Kapitels beanspruchen daher unser vorwiegendes Interesse. Sein und der Unterschied desselben von Seiendem kann nur fixiert werden, wenn wir das Verständnis von Sein als solches in den Griff bekommen. Das Seinsverständnis begreifen heißt aber, *das* Seiende zunächst verstehen, zu dessen Seinsverfassung das Seinsverständnis gehört, das Dasein. Die Herausstellung der Grundverfassung des Daseins, d.h. seiner Existenzverfassung, ist die Aufgabe der vorbereitenden ontologischen Analytik der Existenzverfassung des Daseins.“

²⁵ Vgl. GA 24, 323: „Die ontologische Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses ist die Zeitlichkeit selbst. Aus ihr muß daher dasjenige herauszuholen sein, von wo aus wir dergleichen wie Sein verstehen. Die Zeitlichkeit übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses und damit die Ermöglichung der thematischen Auslegung des Seins und seiner Artikulation und vielfältigen Weisen, d.h. die Ermöglichung der Ontologie. Daraus erwächst eine eigene, auf die Zeitlichkeit bezogene Problematik. Wir bezeichnen sie als die der Temporalität. Der Terminus ‚Temporalität‘ deckt sich nicht mit dem von Zeitlichkeit, obwohl er nur dessen Übersetzung ist. Er meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie als solcher.“

²⁶ Vgl. GA 24, 419: „Das Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus den Dingen her; in eins damit ist das Mitdasein Anderer verstanden. In den Bewandtnisbezügen liegt schon das Verständnis des Seinkönnens des Daseins als Mitsein mit Anderen.“

²⁷ Dies bejaht emphatisch Von Herrmann 1991, dem folgt McDonald 1997. Ähnlich Köhler 1993, der im Anschluss an *Kant und das Problem der Metaphysik* auf die Schematismuslehre zurückgeht. Kritisch Heinz 1982, die die Einsicht in die Geschichtlichkeit und gewachsene Pluralität der Ontologie durch den Versuch eines Neuentwurfs der Ontologie gefährdet sieht.

²⁸ Dieser Bezug auf etwas Vorgegebenes ist auch für die Erläuterung von Vergegenständlichung entscheidend, die Heidegger im auf die *Grundprobleme* folgenden Semester in der Vorlesung über *Kants Kritik der reinen Vernunft* gibt. Anders als in den *Grundproblemen* im Anschluss an Rilkes Wortwahl ist jedoch ‚Ding‘ nicht die maßgebliche Bezeichnung, um dieses Vorgegebene zu beschreiben. Vielmehr betont Heidegger den Vorrang des Ontologischen: „Vergegenständlichung heißt: etwas zum Gegenstand machen. Gegenstand kann nur werden, was vordem schon ist. Seiendes braucht aber nicht, um zu sein was und wie es ist, notwendig Gegenstand zu werden. ‚Seiendes wird Gegenstand‘ heißt nicht: Es kommt allerst in sein Sein, sondern: Als das Seiende, das es gerade schon ist, soll es für das erkennende Befragen Rede

stehen. Rede stehend auf die Frage, was und wie und woher es ist, steht das Seiende dem enthüllenden Befragen entgegen.“ (GA 25, 27).

BIBLIOGRAPHIE

Heideggers *Gesamtausgabe* wird zitiert mit der Abkürzung GA, Bandzahl, Seitenzahl.

SZ = M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 1927.

Alloa, Emmanuel. 2011. *Restitutions. Wiedergaben des Ursprungs des Kunstwerkes in der französischen Philosophie*. In: D. Espinet/T. Keiling (Hrsg.), *Heideggers Ursprung des Kunstwerkes. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 250-265.

Benoist, Jocelyn. 2011. *Éléments de philosophie réaliste*. Paris: Vrin.

Blumenberg, Hans. 1987. *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Carman, Taylor. 2003. *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cheong, Eunhae. 2000. *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*. Berlin: Duncker & Humboldt.

Cosmus, Oliver. 2001. *Heideggers anonyme Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Derrida, Jacques. 1978. *Restitutions. De la vérité en peinture*. In: *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 291-436.

Dewalque, Arnauld. 2003. *Heidegger et la question de la chose. Esquisse d'une lecture interne*. Paris: L'Harmattan.

Elden, Stuart. 2001. *Mapping the present: Heidegger, Foucault, and the Project of a Spatial History*. London: Continuum.

Figal, Günter. 2009. *Heidegger und die Phänomenologie*. In: *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 43-54.

Fink, Eugen. 1958. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Nijhoff.

Frodeman, Robert. 1992. „Being and Space. A Re-reading of existential spatiality in Being and Time.“ *Journal of the British Society for Phenomenology* 23: 33-41.

Grundmann, Thomas. 2003. *Der Wahrheit auf der Spur. Eine Verteidigung des erkenntnistheoretischen Externalismus*. Paderborn: Mentis.

Heidegger, Martin. 2007. *Der Ursprung des Kunstwerkes (erste Ausarbeitung)*. In G. Figal (ed.), *Heidegger-Lesebuch*, Frankfurt am Main: Klostermann, 149-170.

Heinz, Marion. 1982. *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam: Königshausen & Neuman/Rodopi.

Held, Klaus. 1989. *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*. In A. Gethmann-Siefert (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, 111-139.

Köhler, Dietmar. 1993. *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von ‚Sein und Zeit‘*. Bonn: Bouvier.

McDonald, Peter. 1997. *Daseinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers ‚Sein und Zeit‘*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Moyle, Tristan. 2005. *Heidegger's transcendental aesthetic*. Aldershot: Ashgate.

Neuber, Simone. 2010. *Alle Wege führen zu Kant. Heideggers Vorlesung ‚Die Frage nach dem Ding‘ und das Programm einer ‚aneignenden Verwandlung‘ Kants*. In B. Frischmann (Hrsg.), *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Freiburg/München: Alber, 174-190.

Sallis, John. 1990. *Time out*. In: *Echoes. After Heidegger*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 44-75.

Von Hermann, Friedrich-Wilhelm. 1991. *Heideggers ‚Grundprobleme der Phänomenologie‘. Zur ‚zweiten Hälfte‘ von ‚Sein und Zeit‘*, Frankfurt am Main: Klostermann.