

4. Differenzphilosophie als Vermittlung?

»Die« postmoderne Differenzphilosophie – es handelt sich um eine Bewegung in verschiedenen Ländern – ist viel stigmatisiert und wenig verstanden worden. Zu bedrohlich schien das bereits von Heidegger angekündigte und von ihm an einigen Beispielen auch schon durchgeführte Anliegen der Dekonstruktion vertrauter Denkstrukturen. Heidegger war zwar Schüler Husserls, aber durch die Beschäftigung mit Daoismus und Buddhismus für einige vorgeblich universale Strukturen des sich selbst absolut setzenden abendländischen Denkens hellsichtig geworden und kann als einer der Gründungsväter postmodernen Denkens bezeichnet werden. Als weitere Inspirationsquellen müssen Nietzsches Rationalismus- und Metaphysikkritik und der amerikanische Pragmatismus genannt werden, auf die wohl das postmoderne Paradigma der Pluralität zurückgeht. Doch das Klischeewort von der »postmodernen Beliebigkeit« machte die Runde. (Ich habe aber gezeigt, dass ein Konzept der Multiperspektivität nicht in Relativismus führen muss und dass die postmoderne Ethik sehr anspruchsvoll und alles andere als beliebig ist- sie dreht sich u. a. um die Begriffe Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit.¹) Zunehmende Pluralisierung und Fragmentarisierung, so meine Kritik, kann zwar zur Implosion des Sozialen führen. Sie macht aber auch deutlich, dass es verschiedene Welten und entsprechende Denkwelten mit Daseinsberechtigung gibt. Das Anliegen der Dekonstruktion ist also auch eng der postmodernen Forderung nach verbesserter Aisthesis verschwistert, das eine bessere Wahrnehmung des Fremden und der in diesem Zusammenhang auftauchenden andersartigen Phänomene erhofft. Insofern kann das postmoderne Differenzdenken einen Weg in die interkulturelle Philosophie bahnen, mit dem Anliegen, dieses an-

¹ Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 125–186 sowie 84–108; s. auch Münnix, *Anything goes? Zum Schlagwort von der »Postmodernen Beliebigkeit«*, in: Fuchs / Farokhifar / Schütte (Hg.), *Freiheit, Moral, Beliebigkeit. Was sollen wir tun?*, S. 43–60.

dersartige Fremde nicht nur wahrnehmen, sondern auch besser verstehen zu können.

Jacques Derrida betrat 1967 die philosophische Bühne mit gleich drei Büchern bei prominenten Verlagen², die allesamt zu Gründungsdokumenten der französischen Postmoderne wurden. Um kurzsichtigen Verdikten (wie »Karnevalisierung der Vernunft«, »Derrida und Lacan«³, s. o.) entgegenzuwirken, soll im Folgenden zum besseren Verständnis eine Linie von Heidegger über Foucault bis hin zu Derrida aufgezeigt werden. (Natürlich gibt es weitere Einflussgrößen und Diskursbeteiligte, aber diese drei beschäftigen sich explizit auch mit Bildern). So soll der Sinn von Dekonstruktionen (die keineswegs Destruktionen sind) im weiteren Fortgang aufgezeigt und das Differenzdenken auch in der Kunst plausibel gemacht werden.

4.1. Heideggers Kritik am Systemdenken und seine Philosophie des Kunstwerks

4.1.1 Heideggers Kritik der »abendländischen« Metaphysik

Heidegger übernimmt als Schüler Husserls den phänomenologischen Ansatz seines Lehrers, gibt ihm aber mit der »Hermeneutik der Faktizität« eine andere Richtung. In seiner Nietzsche-Interpretation stellt Heidegger fest, dass Nietzsches Bemerkung, der Mensch sei das nicht fest-gestellte Tier, noch gar nicht hinreichend verstanden worden sei: »Der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier: das *animal rationale* ist noch nicht in sein volles Wesen gebracht. (...) der bisherige Mensch (muss) über sich hinausgebracht werden.«⁴

Heidegger hatte in seinem Vortrag »Was ist das – die Philosophie?« kritisiert, dass im Verlauf der Geistesgeschichte festgeschrieben wurde, was als Ratio zu gelten habe, und die »begrifflich aufeinander bezogene Abgrenzung von Rationalität und Irrationalität«⁵ wiederum voraussetze, was Rationalität sei. Doch Heidegger entdeckt zwischen Rationalität und Irrationalität eine dritte Dimension: Mag

² Das waren die Husserl-Kritik »Die Stimme und das Phänomen«, »Die Schrift und die Differenz« und die »Grammatologie«. Für die Namensgebung der Bewegung sorgte dann Lyotard mit seiner »Condition postmoderne«.

³ Hassan, Postmoderne heute, in: Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne*, S. 53.

⁴ Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 38 f.

⁵ Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 10.

auch die Philosophie als eigentliche Verwalterin der ratio gelten; das wovon sie handelt, »berührt uns in unserem Wesen« und »geht uns selbst an, und es kann durchaus sein, dass diese Affektion durchaus nichts mit dem zu tun hat, was man Affekte und Gefühle, kurz das Irrationale, nennt.«⁶ Das ist keinesfalls, wie es auch »der« Postmoderne – z. B. von Habermas⁷ – unterstellt wurde, anti-aufklärerisch, denn die aufklärerische Vernunft muss sich – nicht nur nach Adorno – am Ende auch selbst hinterfragen und sich über sich selbst aufklären. Man kann diese Rationalismuskritik daher auch als eine neue Welle der Aufklärung sehen.⁸

Nicht nur, dass die abendländische Vernunft über logos und ratio bis hin zur heutigen instrumentellen Vernunft sich schrittweise verengt hat, weshalb Kunnemann von »Trichterrationalität« spricht⁹, in ihrem Inneren ist auch ein System von Einschlüssen und Ausschlüssen festzustellen, das durch künstliche Dichotomien wirksam wird.

Durch seine Beschäftigung mit dem ostasiatischen Denken wird Heidegger auch hellsichtig für ein besonderes Merkmal abendländischer Metaphysik: »Weil Sein für alle Metaphysik seit dem Anfang des abendländischen Denkens besagt: Anwesenheit, muss das Sein, wenn es in höchster Instanz gedacht werden soll, als das reine Anwesen gedacht werden, d. h. als die anwesende Anwesenheit, als die bleibende Gegenwart, als das stehende Jetzt.«¹⁰ Heidegger kritisiert aber, dass in dieser Metaphysik das Sein als aller Zeit enthoben, quasi ewig gedacht werden muss, nämlich unabhängig von allen geschichtlichen Veränderungen.¹¹ Für Heidegger zeigt sich, dass hier im innersten Kern abendländischen Denkens eine Metaphysik wirksam ist, die »im Wesen des Seins etwas Wesenhaftes ungedacht« lässt (ebd.).

Diese Metaphysik erweckt und befestigt nach Heidegger den

⁶ a. a. O., S. 9 f.

⁷ Habermas wehrt sich gegen die »Abwertung der Aufklärung als Ausgeburt einer terroristischen Vernunft«, und hält- vor allem gegen Lyotard – jede Aufklärungskritik für »neokonservativ«. S. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne*, S. 189. Später hat er sich mit Derrida getroffen, er steht ihm heute positiver gegenüber und betont sogar seine »klärende Wirkung«. (Habermas, *Ach Europa*, S. 40–64).

⁸ vgl. Münnix, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, S. 24 f

⁹ vgl. Kunnemann, *Der Wahrheitstrichter. Habermas und die Postmoderne*.

¹⁰ Heidegger, *Was heißt Denken?* S. 63. (Wie wir sahen, kann Heidegger sich da nur auf den mainstream »abendländischen« Denkens beziehen.)

¹¹ a. a. O., S. 64.

Glauben, als sei mit ihr die Frage nach dem Sein gedacht und geklärt. Doch

»das Aussagen der Metaphysik bewegt sich von ihrem Beginn bis in ihre Vollendung in einer durchgängigen Verwechselung von Seiendem und Sein ... Fast scheint es, als sei die Metaphysik durch die Art, wie sie das Seiende denkt, dahin gewiesen, ohne ihr Wissen die Schranke zu sein, die die dem Menschen den anfänglichen Bezug des Seins zum Menschenwesen verwehrt. Wie aber, wenn das Ausbleiben dieses Bezuges und die Vergessenheit dieses Ausbleibens von weither das moderne Weltalter bestimmten?«¹²

Seit Aristoteles habe sich die Philosophie immer wieder mit der zentralen Frage »Was ist das Seiende?« beschäftigt, und habe es doch immer wieder verfehlt.¹³

Abstraktionen – wie bei Husserl – erreichten das wirkliche Leben nicht. Das »Sein« sei als Abstraktum im Verlauf der Geschichte des Denkens »als physis, logos, Substanz, Objektivität, Subjektivität, Wille etc. bestimmt worden«.¹⁴ Heidegger geht es aber um die ontisch-ontologische Differenz von Sein und Seiendem, von »Vorhandenem« und »Zuhandem«, weshalb ein »Schritt zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher« nötig wird.¹⁵

Da diese Seinsvergessenheit uns vom Eigentlichen entfremdet, muss das Denken an die Wahrheit des Seins als Rückgang in den Grund der Metaphysik verstanden werden.¹⁶ Doch damit ist nicht die Denkfigur der rationalen Begründung gemeint, die Heidegger wie auch den Verbleib im Bereich des Ontischen (immer werde Seiendes mit Seiendem erklärt) als »Ontotheologie« kritisiert: Ein Streben nach Gründen und Begründungen im Rückgang auf – wie wir sahen ewige – erste Prinzipien des Seins, das wir in unserer Denkkultur als Legitimierung zu bemühen gewohnt sind, verliert nicht nur den Blick für die Verschiedenheit des Seienden¹⁷, was man für jede Deduktionsmetaphysik und jedes Systemdenken festhalten kann, da beide sich nicht genug mit Differenzen in der Phänomenwelt

¹² Heidegger, Einleitung zu: Was ist Metaphysik? In: Heidegger, *Wegmarken*, S. 365 f (in der 1. Auflage S. 199 f).

¹³ Hervorhebung d. d. A.; s. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?* S. 24 zitiert Aristoteles Met 2 1, 1028, b2 s99.

¹⁴ Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 64.

¹⁵ a. a. O., S. 64f (vgl FN 14).

¹⁶ Heidegger, Einleitung zu: *Was ist Metaphysik?* a. a. O., S. 375 (209).

¹⁷ Münnix, *Ethos der Pluralität*, S. 25

beschäftigen. Solches Denken muss auch zwangsläufig das eigentliche Sein verfehlen.

Doch Heidegger bleibt – wie auch in seiner Sprache: *der Mensch, das Geschick* – metaphysischen Denkstrukturen verhaftet, und das ist ihm auch bewusst: »Die Überwindung der Metaphysik beseitigt die Metaphysik nicht«, denn ein Denken, das an die Wahrheit des Seins denkt, begnügt sich zwar nicht mehr mit klassischen Metaphysik, aber es denkt auch nicht gegen sie, »es gräbt ihr den Boden«, es ist »Anderkenne an das Sein selbst«. ¹⁸ So sollen das »ist« und das »Sein« aus ihrer statischen Starrheit herausgelöst und der Vergegenständlichung entrissen werden. ¹⁹

Husserls »eidetische Reduktion« geht Heidegger nicht weit genug, denn dieser bleibe noch zu sehr den Strukturen dualistischen Denkens verhaftet. Heidegger möchte »eine Aneignung und Verwandlung des Überlieferten. Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel *Dekonstruktion* gemeint.« ²⁰ Nach Heidegger bedeutet dies keineswegs Destruktion, sondern »Abbauen, Abtragen und auf die Seite stellen. Dekonstruktion heißt: Unser Ohr öffnen, frei machen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht.« ²¹ Die positive Haltung einer Offenheit »für das Sein« bedeutet dann: »Sich von der Haltung des vorstellenden Denkens absetzen«, den »Absprung« zu wagen, weg aus der geläufigen Vorstellung vom Menschen als dem »animal rationale, das in der Neuzeit zum Subjekt für seine Objekte geworden ist.« ²² Denn Mensch und Sein können sich verfehlen und dies nur vermeiden, »indem sie jene

¹⁸ Heidegger, Einleitung zu: *Was ist Metaphysik?*, a. a. O., S. 363 (197).

¹⁹ Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte*, S. 106 kritisiert eine problematische Unstimmigkeit in Heideggers früher und später Philosophie: war in »Sein und Zeit« das ungegenständliche Sein *vor* dem Seienden und hatte einen Ort, »nämlich das Dasein, d. h. die Subjektivität«, so »hat es sich in Heideggers Spätdenken verselbständigt.« Das führe dazu, dass »durch die Betonung der Wechselseitigkeit von Sein und Seiendem [...] die ontologische Differenz in Gefahr (gerät), ihre Grundsätzlichkeit einzubüßen.« Deshalb »wird nun diese Differenz ihrerseits [...] zum Ersten erhoben und dem Seienden wie auch dem Sein noch vorgeordnet.« Entsprechend wird nun, statt von Seinsvergessenheit, von der Vergessenheit der Differenz geredet.)

²⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6.

²¹ Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, S. 32 ff. Die Opposition und wechselseitige Konstitution von Subjekt und Objekt ergab sich im »westlichen« Denken ja erst durch die Kantsche Interpretation der Cartesischen Substanzen *res cogitans* und *res extensa*, eine Dualität, die schon Leibniz mit dem Begriff der Kraft kritisiert hatte.

²² Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 24.

Bestimmungen *verlieren*, die ihnen die Metaphysik geliehen hat.«²³ Diese Dekonstruktion ist Befreiung, denn so kann man »aus der Bahn des Denkens im Spielraum der Überlieferung ausbrechen«, einen »Schritt zurück« gehen und offen werden für andere Denkweisen in einer globalisierten Welt.«²⁴

Und mit diesem Gedanken der Dekonstruktion wird Heidegger wie bereits oben ausgeführt neben Nietzsche und den Denkern des amerikanischen Pragmatismus²⁵ zu einem der Väter postmodernen Denkens, das – bei aller berechtigten Kritik²⁶ – mit seinem Paradigma der Pluralität ein Weg zur interkulturellen Philosophie sein kann.

4.1.2 Kritik am Dingbegriff

Für Nietzsche ist Wahrheit nicht im Bereich starrer abstrakter Begrifflichkeit zu finden, die dem lebendigen Leben nie adäquat sein kann²⁷, sondern kann allenfalls in der Kunst aufscheinen. Heideggers Kunstwerkaufsatz geht aber über Nietzsches Rationalismuskritik weit hinaus.

Zunächst geht es Heidegger um eine Kritik am Dingbegriff, den er als metaphysische Präsupposition kritisiert. (Man kann daher m. E. den Kunstwerkaufsatz bereits den »gekehrten Heidegger« zuschreiben und es nicht bloß als Fortführung des frühen Hauptwerks *Sein und Zeit* verstehen.)

Die traditionelle Ästhetik, die erst seit Baumgarten als ordentliche philosophische Disziplin gelte, sei »eine metaphysische Kunstlehre«²⁸ und zu sehr auf die Reproduktion der platonischen Trennung von Sinnlich-Materiellem und Geistigem fixiert, da sie Kunstwerke als Objekte für ein Subjekt auffasse.

Natürlich komme »das ästhetische Erlebnis ... am Dinghaften des Kunstwerks nicht vorbei. Das Steinerne ist im Bauwerk, das Hölzerne ist im Schnitzwerk, das Farbige ist im Gemälde.«²⁹ Doch über

²³ a. a. O., S. 30.

²⁴ a. a. O., S. 39.

²⁵ vgl. Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 41 ff.

²⁶ ebda, S. 122 ff.

²⁷ Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, SIII, S. 309–322.

²⁸ GA 53, S. 21.

²⁹ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, S. 10 (im folgenden Text mit »KW« abgekürzt).

dieses Dinghafte an Bildträgern hinaus ist das Kunstwerk natürlich noch etwas anderes, und genau dieses macht eben das Künstlerische aus. Daher sei es nie ein Ding, sondern über diesen Unterbau hinaus im Grunde etwas ganz anderes (KW 11).

Heidegger kritisiert, dass in der Tradition des abendländischen Denkens sogar dasjenige ein Ding ist, das gar nicht erscheint, z.B. »das Ding an sich« als das Ganze der Welt oder Gott. »Alles Seiende, das überhaupt ist, heißt in der Sprache der Philosophie ein Ding ... Im Ganzen nennt hier das Wort Ding jegliches, was nicht schlechthin nichts ist« (KW 12).

Heidegger möchte hier aber zwischen »Ding« und »Werk« unterscheiden. (ebd.)

»Das Ding ist, wie jedermann zu wissen glaubt, jenes, um das herum sich Eigenschaften versammelt haben. Dieses Kernhafte des Dings war den Griechen freilich das zum Grunde und immer schon Vorliegende. Diese Benennungen sprechen, was hier nicht mehr zu zeigen ist, von den griechischen Grunderfahrungen des Seins des Seienden im Sinne der Anwesenheit«. Die abendländische Auslegung beginne aber mit Übernahme der griechischen Wörter in das römische Denken, fortan rede man von *subjectum*, *substantia* und *akzidens*, doch mit der scheinbar wörtlichen und daher bewahrenden Übersetzung sei dahinter verborgen eine Übersetzung griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart: »*Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort.* Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen« (KW 14f).

Heidegger beschäftigt sich zunächst mit drei philosophischen Traditionen zum Dingbegriff, die er allesamt kritisiert:

Zunächst schien nach der geläufigen Meinung, die das Ding als Substanz mit Akzidentien begriff, die Bestimmung der Dingheit des Dings unserem natürlichen Blick auf die Dinge zu entsprechen. Der einfache Aussagesatz besteht aus dem Subjekt, und das heißt schon Umdeutung des griechischen *hypokeimenon*, und aus dem Prädikat, mit dem vom Subjekt Eigenschaften ausgesagt werden, die die Merkmale des Dings sind. Der Satzbau scheint den Bau der Dinge zu implizieren: die Vereinigung der Substanz mit ihren Akzidentien. Für Heidegger scheint eher der Satzbau den Dingbau zu überdecken, so dass der Mensch die Weise seiner Dingerfassung in Aussagen der Sprache auf den Bau der Dinge selbst überträgt (KW 15).

Das Ding als Träger seiner Merkmale ist aber nicht so natürlich, wie es uns scheinen mag:

Wir haben nur lange geübte Denkgewohnheiten als solche vergessen und nehmen sie für selbstverständlich (so wie für Nietzsche der Mensch die Herkunft des Denkens in Begriffen aus konkreten bildhaften Vorstellungen vergessen hat).

Dieser Ding- bzw. Substanzbegriff wird nun nicht mehr nur auf bloße und eigentliche Dinge angewendet, sondern auf jegliches Seiende übertragen, und so kann man auch niemals das dingliche vom nichtdinglich Seienden unterscheiden. Der Begriff trifft also das Dinghafte der Dinge gar nicht (KW 16). Bezeichnend ist auch, dass er auch für Dinge verwendet wird, die gar keine Dinge sind, wie z. B. das Kantische »Ding an sich«, das dem Denken unerreichbar und transzendent bleiben muss, so wie eine Wirklichkeit, die unabhängig von unserem Denken ist.

»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, weshalb man dem Denken abschwört, statt sich darum zu mühen, dass das Denken denkender werde. Aber was soll denn bei einer Wesensbestimmung des Dings ein noch so sicheres Gefühl, wenn allein das Denken das Wort haben darf? Vielleicht ist jedoch das, was wir hier und in ähnlichen Fällen Gefühl oder Stimmung nennen, vernünftiger, nämlich vernehmender, weil dem Sein offener als alle Vernunft, die inzwischen zur ratio geworden, rational missdeutet wurde.« (KW16 f)

Denn der Dingbegriff kann nicht das *wesende* Ding erfassen, weshalb er es »überfällt«. (KW 17) Das Ding *hat* nämlich kein Wesen, es »west«, womit Heidegger auf den Prozesscharakter des Seins aufmerksam machen möchte.

Das unverstellte Anwesen des Dinges geschieht längst, die unvermittelte Begegnung durch viele Sinnesempfindungen, die uns gleichsam überfallen (»die Dinge rücken uns auf den Leib«).

Das erzeugte nach Heidegger später eine andere Dingvorstellung: nämlich als »Einheit einer Mannigfaltigkeit des in den Sinnen Gegebenen« (KW 17). Aber auch dieser Dingbegriff lässt Heidegger ratlos: »Niemals vernehmen wir, wie er vorgibt, im Erscheinen der Dinge zunächst und eigentlich einen Andrang von Empfindungen, z. B. Töne und Geräusche, sondern wir hören den Sturm im Schornstein pfeifen, hören das dreimotorige Flugzeug, wir hören den Mercedes ... Wir hören im Haus die Tür schlagen und hören niemals

akustische Empfindungen oder auch nur bloße Geräusche.« Wir müssen daher von den Dingen weghören, um uns ihrem eigentlichen Sein zu nähern (KW 18). Hier liegt weniger ein Überfall auf das Ding vor, »sondern der übersteigerte Versuch, das Ding in eine größtmögliche Unmittelbarkeit zu uns zu bringen: Während die erste Auslegung des Dings uns dieses gleichsam vom Leibe hält und zu weit wegstellt, rückt die zweite es uns zu sehr auf den Leib.« (ebd.)

Zu große Distanz aber ist wie zu große Nähe von Nachteil. Heidegger wendet sich daher einer – ebenfalls sehr alten – dritten Bestimmung zu, nach der Dinge als Ineinander von Stoff und Form gesehen werden.

»In dieser Bestimmung des Dinges als Stoff (hyle) ist schon die Form mitgesetzt (morphe). Das Ständige eines Dinges, die Konsistenz, besteht darin, dass ein Stoff mit einer Form zusammengeht. Das Ding ist ein geformter Stoff. Diese Auslegung des Dinges beruft sich auf den unmittelbaren Anblick, mit dem uns das Ding durch sein Aussehen (eidos) angeht. Mit der Synthesis aus Stoff und Form ist endlich der Dingbegriff gefunden, der auf die Naturdinge und auf die Gebrauchsdinge gleich gut passt« (KW 19).

Damit ist dann das Dinghafte am Werk, insbesondere auch am Kunstwerk, das Stoffliche, aus dem es besteht. Der Stoff ist daher Unterlage und das Feld für die künstlerische Formung, also dass, was wir früher im Falle bildender Kunst Bildträger genannt haben, und die Form wäre dann die Darstellung selber.

»Die Unterscheidung von Stoff und Form ist ... das Begriffsschema schlechthin für alle Kunsttheorie und Ästhetik« (KW 19). Doch auch diesem Begriff misstraut Heidegger:

Weder sei die (bereits von Aristoteles getroffene) Unterscheidung von Stoff und Form hinreichend begründet, noch gehöre sie ursprünglich in den Bereich der Kunst und des Kunstwerkes.

»Zudem greift der Geltungsbereich auch dieses Begriffspaares seit langem schon weit über das Gebiet der Ästhetik hinaus. Form und Inhalt sind die Allerweltsbegriffe, unter die sich alles und jedes bringen lässt. Wird gar noch die Form dem Rationalen zugeordnet und dem Irrationalen der Stoff, sieht man das Rationale als das Logische und das Irrationale als das Alogische, wird mit dem Begriffspaar Form-Stoff noch die Subjekt-Objekt-Beziehung gekoppelt, dann verfügt das Vorstellen über eine Begriffsmechanik, der nichts widerstehen kann« (KW 19 f).

Das spricht für eine Ausweitung und Entleerung der entsprechenden Begriffe, denen Heidegger misstraut, denn sie ermöglichen es, ohne

Ansehung der Phänomenalität der Dinge Aussagen über sie zu machen, die ihr Sein nicht treffen. Auch hier schiebt sich eine dualistisch verfasste Sprache über das eigentliche Sein der Dinge und verdeckt es.

Die erste unzureichende Interpretation des Dings als Substanz war zu idealistisch. Ein (verborgen) metaphysisch verfasstes Substanz-Akzidens-Modell setzt statische Kategorien zur Erfassung von etwas wesenhaft doch Geschehendem. Das materialistische Dingverständnis begreift das Ding als Summe von Sinnesdaten und suggeriert eine falsche Unmittelbarkeit, da wir doch immer die Dinge als das, was sie sind, mit Begriffen der Sprache erkennen. Während die erste Auffassung zu theoretisch ist, klebt die zweite zu sehr an den Sinnesdaten.

Die dritte Auffassung sieht Heidegger in Verbindung mit christlichen Schöpfungsvorstellungen entstanden, in denen *materia* und *forma* auf der Grundlage des biblischen Glaubens als das Ganze des Seienden und daher als geschaffen zu sehen seien, wie z.B. in der thomistischen Philosophie das *ens creatum* als Angefertigtes aus der Einheit von *materia* und *forma* gedacht wird (KW 22). Die Unterscheidung von Stoff und Form sieht Heidegger nur im Hinblick auf das sog. »Zeug« als berechtigt an, das er vom »Werk«, also auch vom Kunstwerk, unterscheidet. Während Heidegger den Ursprung des Begriffsgefüges Stoff-Form am *hergestellten* Zeug für berechtigt und legitim hält, ist s. E. die Übertragung auf alle Phänomenbereiche des Seienden nicht statthaft. Neben dem bereits erwähnten glaubensmäßigen Beweggrund für diese Ausweitung sieht er auch noch einen existentiellen Beweggrund: Beim Zeug ist der Mensch selber an der Herstellung eines von ihm geformten Stoffes beteiligt.

»Denn er hat daran teil, wie ein Seiendes als das Gebrauchsding ins Sein gelangt. [...] Das Zeug ist in seinem als Stoff-Form-Gefüge verstandenen Zeugsein jener Bereich des Seienden, in welchem der Mensch in gewissen Grenzen in einer Mitwisserschaft mit diesem Seienden existiert. [...] Das ausgezeichnete existentielle Verhältnis zum Stoff-Form-Gefüge im Zusammenhang mit der erläuterten Zwischenstellung des Zeugs zwischen dem bloßen Ding und dem Kunstwerk bewegt uns dazu, im Stoff-Form-Gefüge bei entsprechender Ausweitung nicht nur die Seinsverfassung des Zeugs, sondern auch der bloßen Dinge und des Kunstwerks und schließlich alles Seienden zu sehen.«³⁰

³⁰ Friedrich Wilhelm v. Hermann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, S. 94f.

Bereits in *Sein und Zeit* hatte Heidegger klar gemacht, dass die Seinsweise des »Zeugs« in seiner Zuhandenheit im »Dienlichen« zu sehen sei. Wie das Kunstwerk sei es hergestellt, in einem Prozess, der einem bestimmten Stoff eine zweckdienliche Form verpasst, z.B. einem Hammer, oder dem »Schuhzeug«. Im Gegensatz zur Aristotelischen Zweck-Mittel-Trennung – die die These von der Neutralität der Technik ermöglichte – liegt es Heidegger aber daran, das Verwiesensein und Eingebettetsein in einen ganzen »Zeugzusammenhang« zu betonen: der Hammer verweist auf das Woraus seines Bestehens, aber auch auf das Wozu seiner Bewandnis, und beides hängt zusammen: Ein Hammer oder Krug aus Pudding wäre wenig zweckdienlich. Das Zeug ist eigens zu seinem Gebrauch hergestellt und angefertigt. Es ist zudem das Ding nie isoliert zu sehen, sondern eingebettet in komplexe Zusammenhänge, wie das Dach, das Fenster, der Bahnhof, das Telefon: hier ist eine komplexe Struktur nicht nur zur Herstellung und Verwendung, sondern auch zur Organisation von Arbeitsabläufen und Alltagsdienlichkeiten nötig, die eine Zeugganzheit schafft, ein Aufeinanderverwiesensein des komplex aufeinander bezogenen Zuhandenen.

Hier kann man nach Heidegger von Stoff und Form bzw. von geformtem Stoff sprechen, aber er unterscheidet dieses Zeug vom Werk (und Kunstwerk), dem eine eigene Seinsregion zukomme, die durch einen Prozess des sich ins Werk-Setzen der Wahrheit gekennzeichnet ist.

Das Wesen des Werkes liegt nämlich nicht darin, dass es etwas *darstellt*³¹, sondern darin, dass es »eine Welt aufstellt« (KW 40).

Die Dekonstruktion des Dingbegriffs zeigt, dass unser Begriffsgebrauch durch Sedimentierung und Gewohnheit den Zugang zu den Phänomenen gerade versperren kann, und das trifft auch für einen anderen Zug typischen abendländischen Denkens zu.

4.1.3 Kritik am Visualprimat

Eng verknüpft mit der Kritik des Dingbegriffs ist Heideggers kritische Auseinandersetzung mit der Privilegierung des Sehens. Denn seit Platons Unterscheidung von sichtbaren Erscheinungen als Abbild un-

³¹ Wetzel, Bildstreit und Wiedergabe – Heideggers Ursprungstheorie des Kunstwerks und ihre Dekonstruktion, in: Neuber/Veressov, a. a. O., S. 246.

sichtbarer ideeller Urbilder durchziehen optische Metaphern unsere Begriffe für Denken und Erkennen: Einsicht, Durchblick, Erklärung, Aufklärung (franz. »lumières«, engl. »enlightenment«), Scharfblick, Perspektive, Horizont, etc.

Unser Gesichtssinn ist dafür verantwortlich, dass wir uns die Dinge als kontinuierlich und zusammenhängend vorstellen³², dass wir sie »überblicken« und »erfassen« wollen: Zusammen mit dem Tastsinn sei das Sehen für Gegenstandskonstitution verantwortlich, und unser unterscheidendes gegenständliches Denken kann man als Angriff auf die Ganzheitlichkeit der Welt verstehen.³³ Es isoliert und trennt Dinge unzulässig aus einer Gesamtheit heraus (Heidegger: »Zeugganzheit«), ohne die das Isolierte nicht verständlich wäre. Das Sehen isoliert: »clare et distincte« (so Descartes' Forderung) kann man sehen, je besser geschlossen die Gestalten sind und je schärfer sie voneinander getrennt sind.«³⁴

So ergibt sich mit dem Visualprimat eine Gegenstandsfixierung, die wohl – da sie den Sehsinn privilegiert – mit dem »westlichen« Denken stärker korreliert ist als mit dem anderer Kulturen³⁵.

Denn der Fixierung auf Gegenstände durch das Sehen entspricht ein gegenständliches Verständnis der Wirklichkeit insgesamt. Dieses suggeriert eine nicht vorhandene Statik und verwehrt den Blick auf die Prozesshaftigkeit der Welt (wie sie am Beispiel des chinesischen Denkens deutlich wurde), es täuscht ein »Erfassen« eines nichtfassbaren Ganzen vor.³⁶ Denn »die Welt ist nie ein Gegenstand, der vor uns steht und angeschaut werden kann. Welt ist immer das Ungegenständliche.«³⁷

³² vgl. Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, S. 57 f, 70 f, 104, 158.

³³ Norbert Bolz, *Am Ende der Gutenberg-Galaxis*, S. 137 f.

³⁴ Straus, *Vom Sinn der Sinne*, S. 22.

³⁵ Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation* S. 58 macht z. B. darauf aufmerksam, dass Japaner weniger die Gegenstände focussieren, sondern den dazwischenliegenden Räumen mehr Bedeutung zumessen. Vgl. Magrittes Plastik *Die weiße Rasse*, die eine »westliche« Hierarchisierung der Sinne (oben Auge, darunter Ohr, Mund und unten Nase) zeigt.

³⁶ vgl. im folgenden Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 194 ff.

Foucault nimmt diesen Affekt in der Kritik seines »Okularzentrismus« (in »Überwachen und Strafen«) auf. Wie sehr Heidegger zusammen mit Bergson damit das postmoderne Denken in Frankreich beeinflusst hat, s. bei Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in 20th Century French Thought*.

³⁷ Heidegger, *Holzwege*, S. 33.

»Das Sehen ist der eigentlich distanzbildende Sinn: es bringt die Dinge auf Distanz und hält sie an ihrem Ort fest. Es ist der objektivierende Sinn schlechthin. Im Sehen gerinnt die Welt zu Objekten. Jeder Blick hat etwas vom Blick der Medusa: er lässt die Gegenstände erstarren, versteinert sie ... (Sehen) ordnet, distanziert und beherrscht die Welt.«³⁸

Ein am Sehen orientiertes Denken verfälscht das Wirkliche notwendigerweise und beständig, da jede Vorstellung »das unausgesetzte Werden still stellt und mit dem so Festgestellten gegenüber dem fließenden Werden ein Nichtentsprechendes, d. h. Unrichtiges und somit Irriges als das angebliche Wirkliche aufstellt.«³⁹ Die Gefahr ist dabei, dass man diese Vergegenständlichung schon für das eigentliche Sein hält, sich aber doch noch im Bereich des dinghaft Seienden aufhält.⁴⁰ Doch das Sein lässt sich nicht wie die Phänomene der Dingwelt vor- und herstellen. Entsprechend darf das Denken nicht rechnen, sondern muss sich vom Anderen des Seienden, also vom Sein her, bestimmen lassen. Die Logik findet zwar in der Betrachtung der Gegenständlichkeit des Seienden ihren Bezugspunkt, ist aber »nur eine Auslegung des Wesens des Denkens«.⁴¹

Bolz bemerkt, dass man Malewitschs »Gegenstandslose Welt« parallel zu Heideggers Antrittsvorlesung »Was ist Metaphysik?« lesen kann, denn Malewitschs berühmtes weißes Quadrat ist als Befreiung, als »Abschütteln der festgeprägten Formen unserer abendländischen Kultur« eine schwebenähnliche Nichts-Erfahrung.⁴² Die Abbildung von Gegenständen wie z. B. im Genre der Malerei von Stillleben (franz. »nature morte«) hat aber nichts mit lebendiger Wirklichkeit zu tun: »Wirklichkeit gegenständlich wiedergeben, heißt sie töten – Das ist Malewitschs Lesart von »nature morte«.⁴³

Mit Malewitsch, Heidegger und auch Benjamin wird daher deutlich, dass »neuzeitlicher Verstand gegenstandsbevangen«⁴⁴ ist: gerade

³⁸ Welsch, Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens, in: *Grenzgänge der Ästhetik*, S. 243 f.

³⁹ Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, S. 45 bezieht sich hier eindeutig auf Nietzsche.

⁴⁰ Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Nachwort S. 39.

⁴¹ a. a. O., S. 41, 44, 43.

⁴² Bolz, *Am Ende der Gutenberg-Galaxis*, S. S. 141 (»blanc« heißt im Französischen nicht nur weiß, sondern auch blank, leer.)

⁴³ a. a. O., S. 138 (In indianischen Sprachen sind »Fluss«, »Faust«, »Wind«, »Meer«, »Blitz« etc. Verben!)

⁴⁴ Malewitsch, *Suprematismus*, S. 60.

die Vorstellungen, die der Mensch von der Natur habe, sperrten ihn von ihr ab. Da das Denken, das am Optischen hängt, so einem angemessenen Weltverständnis im Wege steht, »muss man von der *noesis* auf *aisthesis* umstellen« und den gordischen Knoten der Gegenständlichkeit lösen.⁴⁵

Der Gesichtssinn galt lange als der objektivste Sinn⁴⁶, weil er nicht wie die anderen Sinne an die Zeit gebunden schien. Er ist sachorientiert, während z. B. das Hören sozialorientiert und zeitverhaftet bleibt und Höreindrücke erinnern muss, seine »Verursachungen« bleiben nicht.

Heidegger hatte »Stimmung« im Sinne eines Gestimmt-Seins verstanden, so wie ein Instrument sich einstimmt, um Klang hörbar werden zu lassen. Daher bedeutet Heideggers »Gestimmtsein« auch die Fähigkeit, das Seinsgeschehen zu vernehmen. Für Welsch kann uns – in Würdigung von Heideggers »Vernehmen des Seins« – das »rezeptiv-kommunikativ-symbiotische Weltverhältnis des Hörens« vielleicht bewahren vor der Katastrophe, auf die wir in der gegenstandsbezogenen technisierten Moderne unweigerlich zutreiben.⁴⁷

4.1.4 Die ontologische Differenz in der Kunst

Nun wird auch verständlich, wieso Heideggers ontisch-ontologische Differenz nicht einfach eine Fortführung bzw. Wiederaufnahme der klassischen Unterscheidung von Erscheinung und Idee (Platon), ens und essentia (Thomas v. Aquin) oder Erscheinung und Ding an sich (Kant) sein kann. In der klassischen Metaphysik habe man, so Heidegger, immer nach einem höchsten Seienden gesucht, aus dem alles abzuleiten sei, doch dabei immer nur Seiendes mit Seiendem erklärt, immer Vorstellbares mit Vorstellbarem.

Das Seiende in seiner konkreten Zuhandenheit sei vielgestaltig, individuell, umfasst für Heidegger aber neben Wirklichem auch noch mehr: »Das Seiende« – dies Wort nennt nicht nur das Wirkliche und dieses gar nur als das Vorhandene und dieses nur noch als Gegenstand

⁴⁵ a. a. O.

⁴⁶ Vgl. auch Hans Jonas' Abhandlung vom »Adel des Sehens« in: Konersmann (Hg.), *Kritik des Sehens*, S. 247–271, mit der er sich als ganz in abendländischer Tradition stehend erweist.

⁴⁷ Welsch, Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens, in: *Grenzgänge der Ästhetik*, S. 231.

der Erkenntnis, nicht nur das Wirkliche jeglicher Art, sondern zugleich auch das Mögliche, das Notwendige, das Zufällige, alles, was in irgendeiner Weise im Seyn steht, sogar das Nichtige und das Nichts.«⁴⁸ (wobei das Nichts nicht substantiell, sondern vom Ereignis her, als Nichtung, gedacht wird.)

Ein Seiendes kann nie isoliert gedacht werden, sondern immer nur im »Zeugzusammenhang«, der eine Fülle von Verweisungen und Verflechtungen in eine komplexe Lebenswelt beinhaltet. Und diese Gesamtheit kann immer nur seiend »sein«, wenn und weil das Sein sich in ihm artikuliert.

Dieses Sein aber muss ungegenständlich sein, sich der Vorstellung entziehen, obwohl es alles erst »anwesen« lässt und also ebenfalls vom Ereignis her gedacht werden muss. »Das Seyn« meint nicht nur die Wirklichkeit des Wirklichen, auch nicht nur die Möglichkeit des Möglichen, überhaupt nicht nur das Sein vom jeweiligen Seienden her, sondern das Sein aus seiner ursprünglichen Wesung [...], die Wesung nicht auf »Anwesenheit« eingeschränkt.«⁴⁹ Dieses Sein ist verborgen, es entzieht sich und kann nicht zum »Gegenstand« des Denkens werden: »Treffen« kann man nur ein »Etwas« (Seiendes) – wie aber kann Sein getroffen, erkannt, begriffen oder verstanden werden? Hier scheinen sich Heideggers Gedanken mit denen von Lévinas in *Totalität und Unendlichkeit* zu berühren: das Unendliche kann man nicht erfassen, jegliche behauptete Ganzheit muss das unabgeschlossene Unendliche immer verfehlen. Die Frage nach dem Sein müsste – richtig gestellt – ihren Gegenstand in seiner Vorstellbarkeit und Gegenständlichkeit vernichten.⁵⁰ (was der Grund dafür ist, dass der späte Heidegger »Seyn« durchkreuzt.)

»Im Versuch, das Sein selbst zu denken, muss von allen Hinsichten und sich absolut setzenden Perspektiven (Wissenschaft, Theologie, Metaphysik) abgesehen werden. Erst dann kann die Verborgenheit des Seins positiv, d. h. nicht mehr kritisch übergänglich, aus der Krise der Seinsvergessenheit heraus gedacht werden [...] Es gilt, die Verborgenheit ohne Rücksicht auf die Un-Verborgenheit rein als sie selbst zu denken.«⁵¹ Das ergibt eine »ontologische Not«:

⁴⁸ Heidegger, GA S. 65.

⁴⁹ a. a. O., S. 74f.

⁵⁰ Müller, *Wahrheitsgeschehen und Kunst*, S. 13.

⁵¹ Müller, a. a. O., S. 14.

»Die Not ist, dass die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge ... Es umfasst den Versuch, das »Ereignis« zu denken, das »die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte (ist), in die alle Wesung der Wahrheit des Seyns im voraus zurückgedacht werden muss.«⁵²

Dennoch ist die Unterscheidung von Sein und Seiendem eine bloß analytische, künstliche, denn beide treten immer zusammen auf, weshalb es auch zur »Seinsvergessenheit« kommen konnte. Das Sein ist dem Seienden also inhärent, aber es geht auch darüber hinaus und entzieht sich. Doch kann es »Lichtungen« des Seins geben, in denen das Sein aus seiner Verborgtheit ins Unverborgene tritt, und das kann in der Kunst geschehen.

Hier wird »etwas vom Sein des Seienden geoffenbart [...]. Es geht um eine Beschreibung der Welt als Phänomen, um *sehen zu lassen*, was sich *an* Seiendem innerhalb der Welt *zeigt*.« (SZ 63)⁵³

Dieses Sich-Zeigen passiert bei Zeichen nicht: Diese sind wie »Wegmarken, Flursteine, der Sturmball für die Schifffahrt, Signale, Fahnen, Trauerzeichen und dergleichen« (SZ 77) und verweisen auf Vorhandenes, wenngleich nicht Zuhandenes; sie sind »Zeigzeug«.

»In dieser deiktischen Funktion bringt das Zeigzeug die Dinge nicht näher, sondern vertritt als Ding ein anderes Ding. Durch diese Vertretung wird das abwesende Ding nicht wiedergegeben, nicht in seinem Sein restituiert, es wird repräsentiert oder durch etwas anderes dargestellt.«⁵⁴

Vor allem kann das Kunstwerk in der Darstellung nicht zeichenhaft auf ein Urbild verweisen.

Daher verwendet Heidegger im Kunstwerkaufsatz nicht zufällig das Bild des Tempels, der an keine Urbild-Abbild-Relation oder Nachahmungstheorie anknüpft, denn mit welchem Wesen welchen Dings soll denn ein griechischer Tempel übereinstimmen?

Statt nachzuahmen, also etwas ontologisch Sekundäres zu produzieren, ist die Wahrheit im Tempel als etwas Sammelndes im Werke. Der Tempel eröffnet einen Ort »für Tod und Geburt, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall« (KW 37), also die Sphäre der menschlichen Welt, und ist daher ein Werk. Durch sein Herausragen in die natürliche Umwelt, die physis, schafft er zugleich

⁵² Heidegger, *Beiträge zur Philosophie vom Ereignis*, in GA, 65 sowie Müller, a. a. O., S. 10.

⁵³ Wetzell, a. a. O., S. 245.

⁵⁴ Wetzell, ebd.

eine Offenheit, in der erst Pflanzen, Tiere und andere Naturerscheinungen ihren Ort haben. Er »lichtet« dieses »Worauf und Worin der Mensch sein Wohnen gründet« (KW 38): die Erde. Der Tempel gibt erst das Ganze frei, innerhalb dessen uns erst das Einzelne bedeutsam wird. Heidegger dachte also das Ganze nicht als Summe seiner Teile, sondern gerade andersherum: Wir kommen dem, was ist, eher nahe, wenn wir alles umgekehrt denken: Die Welt ist also nicht eine Anhäufung von Dingen (»Welt ist immer das Ungegenständliche«, KW 41), sie ist kein einzelner Gegenstand, sie *ist* nur als geschichtliches Geschehen erfahrbar (»Welt weltet«) und erst damit Teil des menschlichen Lebens.

Als Beispiel für diesen Zeugzusammenhang wählt Heidegger ein Bild van Goghs, die »Bauernschuhe«, und beschreibt:

»Aus der dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeugs startt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeugs 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 Glatte 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« (KW 27 f).

Die Welt der Bäuerin zeigt sich als eine sinnhafte Beziehung zwischen Acker, Wind und Boden, Korn, Feldweg und Zeug (Schuhen). Die sinnhafte Beziehung zeigt sich im Zweckbezug des Zeugs. Dieses Zeug dient in der Welt zu etwas. Der Sinnbezug des Zweckes setzt aber »die Verlässlichkeit des Zeugs voraus, also die erdhafte Grundlage des Zeugs. Sie erst hält die Welt zusammen. Nur im Zeug sind Welt und Erde da, nur hier zeigen sich Beziehung und deren Voraussetzung« (ebd.). Damit ist das Wesen des Zeugs gefunden – aber nicht durch eine Beschreibung des Zeugs, sondern des Bildes von van Gogh. Mit einem gemalten Paar Schuhe kann man nicht gehen, das Kunstwerk liegt auf einer anderen Ebene als das Zeug: Es eröffnet auf seine Weise einen neuen Bezug zur Welt. Das Werk »hat gesprochen. In der Nähe des Werkes sind wir jäh anderswo gewesen, als wir gewöhnlich zu sein pflegen«. (Das wird Foucault »Heterotopie« nennen.) »Es



Bild 35: Vincent van Gogh, Schuhe (1886)

ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, die Bauernschuhe, in Wahrheit *ist*. Dieses Seiende tritt in die Unverborgenheit des Seins hinaus. Im Werk ist ein Geschehen der Wahrheit am Werk.« (KW 30)⁵⁵. Dem Menschen ist also immer schon ein Verständnishorizont gegeben, innerhalb dessen uns Seiendes als sinnhaft begegnet. Dabei ist »die Welt« immer die einem konkreten Volk, z. B. den antiken Griechen, gegebene Welt.

⁵⁵ Ironischerweise muss man anmerken, dass wir durch den Kunsthistoriker Meyer-Shapiro, der van Gogh besucht hatte, wissen, dass es sich um van Goghs eigene Schuhe handelte (s. Jacques Derrida, *Die Wahrheit in der Malerei*, S. 381 ff), Heideggers Interpretation, zu der er sich angeregt fühlte, also falsch ist. Doch als Beispiel für das, was er mit Zeuganzheit und Verweisungszusammenhang meint, ist sie trotzdem gut geeignet.

Allerdings vermerkt Wetzel, a. a. O., S. 248 wollten sich beide, Heidegger imd Meyer-Shapiro, »in der Besessenheit ihres Zuschreibungswahns das Kunstwerk eigentlich aneignen.«

Die Unterscheidung zwischen »Kunstwerk« (als Teil des Seienden) und »Kunst« (das, was sich im Wahrheitsgeschehen zeigt) kann also als ein Teilaspekt der ontisch-ontologischen Differenz gesehen werden. Und diese Differenz bewirkt auch die Ablösung des »Werks« von seiner Erscheinungsweise. In dieser Differenz ereignet sich Wahrheit »als Streit zwischen Lichtung und Verbergung [...] im Sinne einer Offenheit des Seienden.«⁵⁶

»Kunst und Wahrheit emphatisch zusammenzudenken ist in der Philosophie nichts Neues. In je verschiedener Weise haben Kant, Schelling und Hegel das auch getan. Wahrheit als aletheia, als Lichtung vom Ereignis her denken und damit, wenn nicht die Metaphysik überwinden, so doch ihre Grenze angeben und sie hinter sich lassen, das hat nur Heidegger geschafft. Ich möchte aber behaupten, dass ihm das nie gelungen wäre, wenn nicht vor ihm Nietzsche alle überlieferten Wahrheitsauffassungen grundsätzlich zerstört hätte.«⁵⁷

Der ästhetischen Dekonstruktion folgte auch eine metaphysische. Für Bolle, der mit Nietzsche interpretiert, ist »mit der Abschaffung der wahren und damit auch der scheinbaren Welt [...] der Höhepunkt der Menschheit erreicht und fängt die Lehre Zarathustras über den Übermenschen, über den künstlerischen Menschen par excellence an.«⁵⁸ Es war Nietzsches Idee, dass sich Wahrheit nur noch in der Kunst zeigt, und doch ist Nietzsche für Heidegger noch ein »metaphysischer Denker, weil er das Seiende vom Begriff des Werts her denkt und das Sein des Seienden als Wille zur Macht entwirft. In diesem Entwurf wird nach Heideggers Deutung die Metaphysik vollendet, weil alles Seiende sich in gegenseitiger Verfügbarkeit zueinander verhält.«⁵⁹ (Das hatte Derrida später als Präsenzmetaphysik kritisiert.) »Dinge und Menschen werden zu Material, und zwar zu einem ästhetisch-technischen Material für den Übermenschen, in dessen großem Stil die planetarische Meisterung des Seienden organisiert wird.«⁶⁰

Für Heidegger hingegen ist ja das Sein nicht etwas, das wie das Seiende in der Welt vorkommt. Wird nun durch die Betonung der ontologischen Differenz eigens »das Sein« zum Thema erhoben, so wird es gleichzeitig verfehlt, was sich auch als Problem auf sprach-

⁵⁶ Wetzell, a. a. O., S. 247.

⁵⁷ Eric Bolle, *Die Kunst der Differenz*, S. 35.

⁵⁸ Bolle, a. a. O., S. 36.

⁵⁹ a. a. O., S. 37.

⁶⁰ ebda

licher Ebene zeigt: Durch die (hypostasierende) Substantivierung von »Sein« erscheint es, als sei das Sein ein innerweltliches Ding. Das Sein ist aber gerade nicht das Seiende⁶¹, sondern die unthematische Voraussetzung für das Seiende, mit der Heidegger in »Sein und Zeit« den Verständnishorizont bezeichnet hatte, auf dessen Grundlage uns innerweltlich Seiendes begegnet. Jedes verstehende Verhältnis zum innerweltlich Seienden muss sich in einem solchen kontextuellen Horizont bewegen, innerhalb dessen das Seiende erst als solches offenbar wird. Die ontologische Differenz trennt Sein und Seiendes für die philosophische Thematisierung, doch in Wirklichkeit kommt das Sein niemals ohne ein Seiendes vor. Das Sein bleibt also stets das Sein eines Seienden, weshalb zwar eine Differenz zwischen Sein und Seiendem besteht, beide aber nie getrennt voneinander auftreten können⁶². Daher zeigt sich das Sein zwar als das Nächste, weil es im Umgang mit der Welt schon vorausgehend und mitgänglich ist, andererseits erweist es sich als das Fernste, da es als Unthematisches nie explizit bewusst wird.⁶³

Das Sein vor allem als Verständnishorizont zu beschreiben, verfehlt jedoch die ontologische Dimension des Begriffs. Denn Sein bezeichnet ja das, was ist. Das Sein ist also nicht eine Vorstellung, die wir von den Dingen haben und dann gleichsam über sie werfen, so dass sie uns innerhalb der Welt verständlich werden. Sein und Verstehen fallen vielmehr untrennbar zusammen. Das bedeutet, dass die Welt nicht aus singulären Objekten besteht, sondern eine sinnhafte Totalität ist, in der sich immer schon Bezüge unter den Dingen herausgebildet haben. Hinter diese Bezüge kann nicht zurückgegangen werden. Heidegger weist mit dieser Betonung des Verstehens von Sinn vor allem klassische Vorstellungen der Erkenntnistheorie ab. Diese habe stets gefragt, wie etwas in Raum und Zeit erkannt wird, wie sich also ein vollkommen bezugsloses Objekt einem Subjekt zeigen kann.

Nun ist jedoch die Welt gerade durch diese sinnhaften Bezüge bestimmt, die sich nicht nachträglich aus den Dingen konstruieren lassen, sondern dem Verständnis jedes Dings vorausgehen müssen, damit wir es überhaupt erst als Ding (z. B. als Werkzeug) begreifen.

⁶¹ Heidegger, GA 9, *Wegmarken*, S. 334.

⁶² Oliver Jahraus, *Martin Heidegger*, S. 98–102.

⁶³ a. a. O., S. 100.

Auch das Unverstandene ist daher in das Sein eingebunden, gerade als das, was sich durch seine Sinn- und Bezugslosigkeit auszeichnet.

Das Seiende hingegen ist nicht bloß Materie, denn diese wäre bloß eine in Ausdehnung und Einheit unbestimmte amorphe Masse. Die ontologische Differenz will sich ja bewusst solcher Vorab-Festlegungen enthalten. Gerade die methodische Trennung von Sein und Seiendem soll erst die Möglichkeit für eine reflektierte Bestimmung beider eröffnen. Vor allem darf das Sein des Seienden nicht als Objekt für ein Subjekt bestimmt werden. Das bringt auch sprachliche Probleme: Wird nämlich durch die Betonung der ontologischen Differenz eigens »das Sein« zum Thema erhoben, so wird es gleichzeitig verfehlt, denn das Sein ist ja nicht etwas, das in der Welt so wie das Seiende vorkommt. Durch die (hypostasierende) Substantivierung »Sein« erscheint es, als sei das Sein ein innerweltliches Ding. Um das zu vermeiden, sagt Heidegger z.B. nicht »das Sein ist« (es »west«), denn mit *ist* sagt man ja gerade etwas über ein Seiendes aus, das ist. Das Sein ist aber gerade nicht das Seiende⁶⁴.

Das Sein als Verstehenshorizont und kontextueller Hintergrund ist also so vertraut, dass es sich der Aufmerksamkeit entzieht. Um es zu thematisieren, muss es zunächst in einen gewissen Abstand gebracht werden, und hierzu muss die ontologische Differenz betont werden.

Gottfried Boehm hat seinen Begriff der »ikonischen Differenz« nicht philosophisch begründet, eine Begründung aber angekündigt. Er spricht von einem Oszillieren, einem Wechselspiel bzw. »Spannungsverhältnis zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, von thematisch Identifizierbarem und unthematischem Horizont.«⁶⁵ Obwohl er glaubt, dass »man bei der Differenzphilosophie nichts holen« könne⁶⁶, ergäbe sich hier doch im Anschluss an Heideggers ontisch-ontologische Differenz die Möglichkeit einer philosophischen Begründung und Präzisierung der »ikonischen Differenz« in seinem Sinn.⁶⁷

⁶⁴ Diese Schwierigkeiten können in Sprachen ohne Kopula gar nicht entstehen. Benveniste vermutet, dass nur der griechische Wortgebrauch von »on« und die Hypostasierungen des »Seins« solche problematischen Ontologien haben hervorbringen können. Vgl. Derrida, *Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik*, in: Derrida, *Randgänge der Philosophie*, S. 195–228.

⁶⁵ Boehm, *Wie Bilder Sinn erzeugen*, S. 210f.

⁶⁶ so anlässlich eines Vortrags an der Universität Wien im Herbst 2016.

⁶⁷ vgl. andere Zitate Boehms zur »ikonischen Differenz« unter www.gib.uni-tuebingen.de/netzwerk/glossar/index.php?title=Ikonische_Differenz.

4.1.5 Die Überwindung der Ästhetik: *Kunst als Wahrheitsgeschehen*

Für die klassische Ästhetik ergeben sich aus dem dargestellten Differenzdenken Folgen: Im Kunstwerkaufsatz hatte Heidegger notiert: »Unsere Fragestellung nach dem Werk ist erschüttert ... Allein, dies war keine Fragestellung, die erst wir entwickelten. Es ist die Fragestellung der Ästhetik. Die Art, wie sie das Kunstwerk im Voraus betrachtet, steht unter der überlieferten Auslegung alles Seienden. Doch die Erschütterung dieser gewohnten Fragestellung ist nicht das Wesentliche« (KW 24).

Und in den zwischen 1936 und 1938 entstandenen »Beiträgen zur Philosophie« rekurriert Heidegger auf den Kunstwerktraktat mit den folgenden Worten:

»Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks will nicht auf eine zeitlos gültige Feststellung des Wesens des Kunstwerks hinaus, die zugleich als Leitfaden zur historisch rückblickenden Erklärung der Geschichte der Kunst dienen könnte. Die Frage steht im innersten Zusammenhang mit der Aufgabe der Überwindung der Ästhetik, und das heißt zugleich mit einer bestimmten Auffassung des Seienden als des gegenständlich Vorstellbaren. Die Überwindung der Ästhetik ergibt sich als notwendig aus der geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Metaphysik als solcher.«⁶⁸

Wie wenig Heidegger dem Wesen des Werkes Zeitlosigkeit oder Überzeitlichkeit unterstellt, so bestimmt denkt er es geschichtlich. Eine ›Überwindung‹ impliziert die bestimmte Negation von etwas, das vorgängig gegeben sein, Bestand haben muss. Dies ist – mit all ihrer möglichen Mächtigkeit – die Geschichte der abendländischen Metaphysik. Die Überwindung der Ästhetik ist daher ein Teilprojekt der im Heideggerschen Philosophieren seit 1930 immer virulenter werdenden, immer dringlicher geforderten ›Überwindung der Metaphysik‹, die als Forderung im Zusammenhang mit seinen buddhistisch-daoistischen Lektüren zu sehen ist und den Weg zu globalerem Denken eröffnen soll.

Ein Kunstwerk kann also Wahrheit eröffnen, besser: die Wahrheit zeigen, und hier ist anzumerken, dass es nicht um Richtigkeit bzw. Angemessenheit geht. Es geht um *aletheia*, um Unverborgenheit, die sich im Streit von Verbergung und Lichtung unverhofft er-

⁶⁸ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 503f.

eignishaft zeigt, als Entzug des Verdeckenden, denn dem Menschen in seiner Seinsvergessenheit ist die Wahrheit des Seins oft verborgen. Wenn es hingegen wie bei der Abbild- oder Nachahmungstheorie nur um die Richtigkeit der Darstellung geht, so ist eine ontische Reduktion am Werk: Die Richtigkeit kann als Reduktion auf das Ontische nie ein ausdrückliches Verhältnis zum Sein herstellen, dh. sie kann sich nie ausdrücklich begründen in den Möglichkeiten des Seins und ihren eigenen Sinn bestimmen.⁶⁹

Seit in einem ersten Anfang Platon die Wesenssetzung des Seienden als *idea* vollzogen hatte, wurde nicht mehr oder wenig noch nach dem Sinn und vielleicht auch dem Unbedachten dieser Weichenstellung gefragt. Man hatte darüber entschieden, was als Wirklichkeit Gültigkeit erlangen konnte. »Die Möglichkeit einer erneuten Entscheidung über Wirklichkeit war seitdem nicht mehr gegeben, weil der ursprüngliche Entscheidungsraum verlassen wurde, von dem alles abhängt: Die Wahrheit als Unverborgenheit des Seins«⁷⁰.

»Wahrheit wurde zur Richtigkeit, die über ihre eigene Richtung nicht mehr entscheiden konnte. ... Will nun Heidegger den Sinnhorizont der Richtigkeit in Frage stellen, weil die Bodenlosigkeit und Nichtursprünglichkeit des Denkens innerhalb dieses Horizonts kein Seinsverständnis mehr hervorbringen kann, sondern alles nur ontisch reduziert und deshalb die Seinsmöglichkeiten nivelliert, so muss er in diesen Bereich der »Unverborgenheit des Seienden« gelangen, und dafür ist gerade der griechische Tempel ein gutes Beispiel. Die Frage nach dem Ursprung des Kunstwerks bewegt sich also, so Heidegger selbst, wissentlich und doch unausgesprochen auf dem Weg der Frage nach dem Wesen des Seins.«⁷¹

Und im Gegensatz zur Phänomenologie Husserls, die ihm (z. B. mit dem intentionalen Vorstellungsbild der Darstellung) zu sehr am Optischen und am dualistischen Denken (»Bildobjekt« und »Bildsujet«) orientiert ist, will Heidegger die »temporale Qualität« und »Kinetik«⁷², die das Werk freisetzt, ins Bewusstsein heben, und geht damit auf das vorsokratische »*panta rhe*« Heraklits zurück. In der auch vom postmodernen Denken vollzogenen Loslösung vom sog. »Visualprimat« wird für die Phänomenologie bei Heidegger und danach ein

⁶⁹ Müller, *Wahrheitsgeschehen und Kunst*, S. 54.

⁷⁰ ebd.

⁷¹ ebd., S. 55. Die ontologisch gedachte Wahrheit wird also auf die Richtigkeit von Aussagen über die Welt reduziert.

⁷² Gottfried Boehm, Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne, in: Biemel / v. Hermann, (Hg.), *Kunst und Technik*, S. 259 und 266.

»Vernehmen des Seins«⁷³, ein Aufeinanderhören, wichtig. »Dass die Reduktion der Kunstwerkerfahrung auf den Seh sinn andere Wege der Bild-Erfahrung ver stellt, ist nicht unwahrscheinlich. Die alles in allem naturwissenschaftlich verfahren den Kunstwissenschaften haben die Kontingen z der leibhaft-denkerischen Kunsterfahrung – auch und gerade der musikalischen Kunstwerke – nie zureichend methodisch erwogen.«⁷⁴

Das Kunstwerk nun – im Unterschied zum Zeug – wird nicht hergestellt, sondern geschaffen, und der Unterschied besteht für Heidegger darin, dass das Handwerkliche und Zweckdienliche als Leitfaden für die Wesensbestimmung des Schaffens zurückgewiesen wird. Das künstlerische Schaffen ist ein Hervorbringen und anders als das (auch fabrikmäßige) Herstellen von Gebrauchsgegenständen kein »Anfertigen«.⁷⁵ Hatte die griechische »*technē*« (später »*ars*« im Unterschied zur lat. *scientia*) noch mit dem kunstvollen Verfertigen von Gegenständen, die wir heute unterschiedlichen Seinsbereichen zuordnen, Kunst und Technik ineins gedacht, so denkt Heidegger hier aus einer anderen Perspektive. Seiner Deutung des griechischen Seinsverständnisses gemäß bedeutet *technē* primär weder Handwerk noch Kunst und überhaupt keine praktische Leistung, sondern eine »Weise des Wissens« (KW 47). Wissen aber heißt: Geschehen haben im weitesten Sinne, nicht nur im Sinne des sinnlichen Sehens. Zwar haben das Kunstwerk und das Zeug die Gemeinsamkeit, dass sie im Schaffen und Anfertigen etwas entbergend hervorbringen und »ins Sein stellen«, doch muss das Zeug nicht wie das Kunstwerk verstanden werden. »Das schaffende Hervorbringen des Kunstwerks ist im Unterschied zum handwerklichen oder fabrikmäßigen Hervorbringen bestimmt als ein Entwerfendes und als solches empfangendes Bringen der Offenheit in das hervorzubringende Kunstwerk«⁷⁶ (v. Hermann merkt an, dass in Heideggers Handexemplar dazu der Begriff »Lichtung« vermerkt wurde.) Im Schaffen und Geschaffenwerden des Kunstwerks geschieht also eine »Lichtung des Seins«, in

⁷³ vgl. Wolfgang Iser, Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst, in: ders., *Ästhetisches Denken*, S. 82, sowie ders., Auf dem Weg zu einer Kultur des Hörens, in: ders., *Grenzgänge der Ästhetik*, S. 241 ff.

⁷⁴ Peter Trawny, Über die ontologische Differenz in der Kunst, Heidegger Studies 10, S. 207–212, hier S. 212. (Ich denke hier z. B. an Klangbilder wie in Mahlers »Symphonie von der neuen Welt« oder Debussys »La Mer«.)

⁷⁵ v. Hermann, a. a. O., S. 271 f.

⁷⁶ v. Hermann, a. a. O.