

Heideggers „Technikphilosophie“

1. Vorlesung

Die „Technikphilosophie“ ist heute ein Teil der akademischen Lehre und Forschung oder, einfacher gesagt, der Name für einen Bereich der Philosophie überhaupt. Doch ohne Zweifel ist der Begriff problematisch. „Technikphilosophie“ soll bedeuten Philosophie der Technik. Das ist jedoch genauso unsinnig wie eine Philosophie des Fußballs. Es gibt keine Philosophie der Technik. Was es stattdessen gibt, ist ein Philosophieren, das die Technik als ein Phänomen unserer Welt ernstnimmt; ernstnimmt insofern, als davon ausgegangen wird, dass die Technik eine konstitutive Bedeutung für diese Welt hat. Der Titel „Heideggers Technikphilosophie“ ist demnach eine Konzession an den technischen Charakter der Universität. Ein besserer Titel wäre: Heideggers Denken des Ge-Stells.

Die Technik als ein konstitutives und vielleicht sogar konstituierendes Element unserer Welt wahr- und ernstzunehmen - das sei kurz vorangesagt - ist nicht besonders schwer. Denken wir daran, dass ein ganzer großer Teil der Phänomenologie oder auch einfach nur der Philosophie mit dem „Leib“ oder, aus einer anderen Tradition kommend, mit dem „mind“ beschäftigt, dann leuchtet keineswegs ein, warum sich die Philosophie nicht ebenso mit der Technik beschäftigen soll. Denn genauso wie wir sagen können, dass der Leib oder der Körper in jeder Hinsicht unserer Welterfahrung da ist, können wir sagen, dass das auch für die Technik gilt. Es gibt den Menschen genausowenig ohne die Technik wie es ihn ohne seinen Körper (oder sein Gehirn) gibt.

Um noch einmal die Frage nach dem konstituierenden Element der Technik aufzunehmen: ist unsere Welt nicht im Grunde eine Produktion, ein Produkt, der Technik? Ließe sich nicht diese Formulierung aufrecht erhalten: die Welt ist ein Produkt der Technik? Was in dieser Welt geschieht ohne und jenseits der Technik? Es könnte einem schon etwas einfallen - doch die Phänomene wären auf einen bestimmten Bereich beschränkt. Ich kann mich darauf nicht länger einlassen.

Nun ist die Frage, wie eine solche Vorlesung, die sich Heideggers Verständnis und d.h. Auslegung der Technik widmet, methodisch vorgeht. Ich habe mich gefragt, ob ich etwa historisch verfahren soll, indem ich Heideggers Denken, sagen wir, seit „Sein und Zeit“ betrachte und dann von da aus zum sogenannten „späten Heidegger“ vorschreite. Das hätte einen durchaus informativen Charakter, so dass man nach der Vorlesung sagen kann, man wisse nun, was Heidegger 1927, 1935, 1939 und dann 1949 etc. über die Technik gedacht hat. Man könnte dann auch zur Kenntnis nehmen, inwiefern sich die Sprache ändert und der Begriff des „Ge-Stells“ erscheint. Das ist sinnvoll, meine ich, aber ich möchte doch anders verfahren.

Ich möchte mir einen spezifischen Text Heideggers nehmen und diesen gleichsam Wort für Wort nach-lesen. Das stellt uns zunächst einmal vor das technische Problem, wie Sie den Text bekommen können bzw. wie Sie ihn dann auch Wort für Wort mitverfolgen können. Nur so, denke ich, wird diese meine Entscheidung für diese Vorlesung fruchtbar sein können. Wenn Sie ohne Text da sitzen und mir nur zuhören, wird das, fürchte ich, Ihnen ziemlich wenig bringen. Heideggers Texte sind dafür zu schwierig. (Zur Lösung des technischen Problems: ich kann ein pdf des Textes zum downloaden bereitstellen, ich kann aber auch zu 30 % Rabatt Ihnen den Text vom Verleger bestellen.)

Der Text, den ich wähle, bzw. die Texte sind die „Bremer Vorträge“. Es handelt sich um vier Vorträge und einen „Hinweis“, von dem nicht zu sagen ist, ob Heidegger ihn auch gesprochen oder nur den Vorträgen schriftlich vorangestellt hat. Die Vorträge wurden im Jahre 1949 bzw. 1950 gehalten, eben in Bremen, d.h. im berühmten von reichen Kaufleuten gegründeten „Club zu Bremen“, und im Schlosshotel Bühlerhöhe im Nordschwarzwald bei Baden-Baden - zwei äußerst bourgeoise Veranstaltungsorte also. Diese Vorträge spielen eine besondere Rolle im Werk Heideggers, weil er hier sein Denken über die Technik am ausführlichsten entfaltet.

(Eine weitere historische Anmerkung: Heidegger war, wie Sie wissen, auf Grund seines Engagements für die Nationalsozialisten nach dem Krieg die Lehrerlaubnis entzogen worden. Karl Jaspers, ein Kollege und vielleicht Freund aus der Zeit vor 33, hatte ein negatives Gutachten verfasst. Heidegger war also in Deutschland isoliert (in Frankreich nicht). Die Situation war kompliziert: Heidegger sah, wie ehemalige Nazis durch opportunistische Selbstanklagen wieder erfolgreich arbeiten konnten. Das wollte er nicht. Andererseits - das zeigen Texte, die ich herausgebe und die im nächsten Frühjahr erscheinen werden - hatte er sich philosophisch wohl auch besonders tief in den Nationalsozialismus - bzw. in das, was er für den „wahren“ Nationalsozialismus hielt - verstrickt, so dass eine bloße Entschuldigung ohnehin dem Problem nicht angemessen war - wie kann man sich schon für das Denken „entschuldigen“ - das ist übrigens eine „ethische Frage“: gibt es „böse“ Gedanken - ich meine nein - sowenig wie es gute Gedanken gibt (dass ich denke, es sei gut, den Armen Geld zu geben, ist solange irrelevant, wie ich den Armen kein Geld gebe - Moral, solange sie nur geredet wird, ist geradezu widerlich - lieber ein handelnder Zyniker als ein schwadronierender Moralphilosoph)? Da kamen ihm nun diese beiden Möglichkeiten, sein Denken einer ausgewählten Hörerschaft neu zu präsentieren, gelegen.)

Ich beginne also heute bereits meine Ausführungen mit der Auslegung des kurzen Textes vor den eigentlichen Vorträgen, der die Überschrift hat „Der Hinweis“. Es handelt sich demnach nicht einfach um einen Hinweis, sondern um *den* Hinweis - Hinweis worauf? Das

zeigt sich, wenn wir uns ihn ansehen. Die Überschriften der vier Vorträge lauten: Das Ding, Das Ge-Stell, Die Gefahr, Die Kehre. Die durchgängige Verwendung des bestimmten Artikels macht auf etwas aufmerksam. Auf was? Sie machen darauf aufmerksam, dass es überall in diesen Vorträgen samt dem Hinweis um „das Sein“ geht. Vom Sein nämlich können sie im Grunde mit bestimmtem oder womöglich ganz ohne Artikel sprechen - gewiss aber nicht mit dem unbestimmten. Die Formulierung „ein Sein“ ist - philosophisch betrachtet - unsinnig. Denn „ein Sein“ wäre stets identisch mit jedem anderen „ein Sein“ - es liefe stets auf „das Sein“ hinaus. Dass es sich in den Vorträgen überall um „das Sein“ oder sogar „das Sein selbst“ handelt, wird sich im Verlaufe der Auslegungen herausstellen. Ich werde dann auch an entsprechender Stelle etwas über „das Sein“ oder „das Seyn“ sagen. Für den Anfang brauchen wird das noch nicht zu besprechen. Oder vielleicht doch?

Ich frage so, weil Heidegger Den Hinweis, Das Ding, Das Ge-Stell, Die Gefahr, Die Kehre unter eine Gesamtüberschrift gestellt hat: „Einblick in das, was ist“. Diese Überschrift ist einfach. Einblick - in etwas hineinblicken, sich einen Einblick verschaffen, sagen wir. Und doch: Einblick in - das setzt ein Außen voraus. Wir verschaffen uns einen Einblick von Außen, können das, weil wir uns nicht in dem befinden, worein wir blicken. Und noch etwas: Blicken - das ist etwas anderes als Sehen - wenn auch das Blicken ein Sehen und das Sehen ein Blicken sein kann. Das Spezifische am Einblick ist die Augenblickshaftigkeit. Ich habe sie angeblickt - das ist ein kurzer und tiefer Vorgang. Kurz, und vielleicht wegen seiner Kürze tief. Worein wird geblickt? „In das, was ist“. Was ist aber? Erinnern Sie sich bitte daran, dass dieser Ausdruck geradezu alltäglich ist. Wir fragen häufig jemanden: was ist? Der Ausdruck ist uns ganz vertraut. Trotzdem ist es plötzlich seltsam zu hören, dass wir einen Einblick nehmen sollen in das, was ist.

Was ist? Das, was jetzt und hier geschieht. Auch das, was gestern geschah, ist. Und was in Zukunft geschehen wird? Ist irgendwie auch schon. Wie aber? So, dass es noch nicht ist, während das, was gestern geschah, nicht mehr ist. Das sind zwei Weisen des ist - über die wir uns jetzt nicht weiter zu unterhalten brauchen. Es geht nur darum, die Formulierung „Einblick in das, was ist“ zu verstehen. Die Vergangenheit und die Zukunft aber gehören irgendwie zu dem, was ist hinzu - die Gegenwart ist ja nicht einfach vom Himmel gefallen (übrigens: wer sagte etwas von der „Zeit“?). Zudem: ich habe das Wort „ist“ mit dem Wort „geschehen“ übersetzt. Was ist, ist das, was geschieht. Ob ich das zurecht getan habe, wird sich zeigen. Einblick in das, was ist, meint demnach: ein von außen (woher?) kommender kurzer und tiefer Blick auf das, was hier und jetzt ist, hier und jetzt geschieht, wobei die Vergangenheit und die Zukunft irgendwie dazu gehören.

Ich beginne mit dem „Hinweis“. Dass es darin um die Technik geht, wird uns sogleich klar werden. Ich lese den ersten Abschnitt:

„Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein. Wohin der Mensch vormals Wochen und Monate lang unterwegs war, dahin gelangt er jetzt durch die Flugmaschine über Nacht. Wovon der Mensch früher erst nach Jahren oder überhaupt nie eine Kenntnis bekam, das erfährt er heute durch den Rundfunk stündlich im Nu. Das Keimen und Gedeihen der Gewächse, das die Jahreszeiten hindurch verborgen blieb, führt der Film jetzt öffentlich in einer Minute vor. Entfernte Stätten ältester Kulturen zeigt der Film, als ständen sie eben jetzt im heutigen Straßenverkehr. Der Film bezeugt überdies sein Gezeigtes noch dadurch, daß er zugleich den aufnehmenden Apparat und den ihn bedienenden Menschen bei solcher Arbeit vorführt. Den Gipfel aller Beseitigung aller Entfernung erreicht die Fernsehapparatur, die bald das ganze Gestänge und Geschiebe des Verkehrs durchjagen und beherrschen wird.“

Der erste Satz ist offenbar die Zusammenfassung von dem, was Heidegger an Beobachtungen folgen lässt. „Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein.“ Das soll meinen: Entfernungen in Zeit und Raum, die uns früher groß erschienen, erscheinen uns heute als klein und immer kleiner. Heidegger denkt dabei an die *Bewegung* in Zeit und Raum. Die Entfernung von Düsseldorf nach New York war vor 100 Jahren zwar genauso groß wie heute, doch wir sind heute in der Lage, diese Entfernung „schrumpfen“ zu lassen, indem wir von 100 Jahren wahrscheinlich 1 Woche unterwegs gewesen wären, während wir heute 6 Stunden brauchen. Falls wir nach New York reisen wollen. Falls wir aber nur wissen wollen, was in New York geschieht, dann brauchen wir schon nicht einmal mehr den „Rundfunk“, sondern wie im Falle von 9/11 können wir live dabei sein bei dem, was in New York geschieht. Und wir können auch sehen, was Menschen Jahrtausende lang nicht gesehen haben, wie eine Blume in Sekunden aufblüht und vergeht im „Zeitraffer“ (welch ein sprechendes Wort). Auch Orte, womöglich Orte mit einer spezifischen Geschichte irgendwo auf der Welt, erscheinen uns so, als würden sie sich in Wuppertal befinden. Der Film, so Heidegger, hat die Möglichkeit, das filmische Zeigen noch selbst zu bezeugen, indem er die filmenden Geräte zeigt. Die „Fernsehapparatur“ nennt Heidegger den „Gipfel“ aller Beseitigung, weil er meint, dass es allgegenwärtig sein wird. Nun: wir könnten noch ein paar Phänomene zu dem, was Heidegger da 1949/50 thematisiert, hinzufügen: die Raumfahrt (die Heidegger noch kommentierte), das Telephon, den computer, das handy und smartphone, das Internet, d.h. den Cyberspace etc. Freilich: das Internet - das ist gewiss die wichtigste Erfindung des letzten Jahrhunderts.

Und - könnte man fragen: was soll's? Heidegger sagt das sogleich im nächsten Abschnitt:

„Der Mensch legt die längsten Strecken in der kürzesten Zeit zurück. Er bringt die größten Entfernungen hinter sich und bringt so alles auf die kleinste Entfernung vor sich.“

Das soll der Ertrag der Bewegung sein: ich kann in kürzester Zeit meinen Freund in Paris besuchen. Ich kann ihn sogar durch skype hier und jetzt sehen, wenn ich will. Mein Freund ist dadurch in einer sehr kleinen Entfernung vor mir. Immerhin kann ich ihn ja da sehen, wie er zu mir redet, kann ihn sehen, wie es ihm geht. Heidegger macht aber nun einen Einwand:

„Allein, das hastige Beseitigen aller Entfernungen bringt keine Nähe; denn Nähe besteht nicht im geringen Maß der Entfernung. Was streckenmäßig in der geringsten Entfernung zu uns steht, durch das Bild im Film, durch den Ton im Funk, kann uns fern bleiben. Was streckenmäßig unübersehbar weit entfernt ist, kann uns nahe sein. Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne.“

Der Einwand liegt nahe, wir hätten ihn selbst machen können. Was da unter dem Einfluss der Technik beschrieben wird, die Überwindung von Distanzen, das sind gleichsam nur physikalische Dinge - etwas gilt als fern (5000 Kilometer) und kann jetzt schneller überwunden werden (Flugzeug fliegt 800 - also Passagierflugzeug). Was aber Ferne ist und Nähe, das ist etwas Subjektives. Mir kann meine Geliebte in Tokio näher sein als mein Nachbar in der Wohnung unter meiner. Mir kann ein Ereignis, das vor zwei Jahren stattfand, näher sein, als etwas, das gestern geschah. Ebenso kann mir der Mensch, mit dem ich zusammenlebe, ferner sein, als jemand, der in Australien lebt. Oder ein Film, den ich gerade sehe, kann mich so langweilen, dass er mich gar nicht erreicht. Nähe und Ferne - etwas Subjektives. Aber das sagt Heidegger nicht. Er sagt: „Kleine Entfernung ist nicht schon Nähe. Große Entfernung ist noch nicht Ferne.“ Heidegger sagt nicht: Ferne und Nähe sind subjektiv, er sagt: Ferne und Nähe sind nicht physikalisch messbar. Das ist nicht dasselbe wie: was fern und nah ist, entscheide ich. Im Gegenteil: was fern ist und nah, sagt wohl die Ferne und die Nähe selbst.

„Was ist die Nähe, wenn sie trotz der Verringerung der längsten Strecke auf die kürzesten Abstände ausbleibt? Was ist die Nähe, wenn sie durch das rastlose Beseitigen der Entfernungen sogar abgewehrt wird? Was ist die Nähe, wenn mit ihrem Ausbleiben auch die Ferne wegbleibt?“

Wir kennen das. Da fliegt ein Tourist tausende von Kilometern und es stellt sich zwischen ihm und dem, was er sieht, niemals Nähe ein. Alles bleibt fremd. Ja, vielleicht bleibt sogar wegen dieser technischen Veranstaltung alles fremd - vorausgesetzt Fremdheit ist nicht eine besondere Art der Nähe. Jedenfalls - wenn wir keine Nähe mehr erfahren, nicht mehr wissen, was das ist, dann können wir auch keine Ferne mehr erfahren. Und bei all dem sagt Heidegger nicht, Nähe und Ferne seien „subjektiv“, sondern: wenn Nähe ausbleibt - als würde sich Nähe von selbst ereignen - dann bleibt auch Ferne aus. Und so wird es wohl sein: Nähe und Ferne ereignen sich von selbst - ich kann niemanden dazu zwingen, mir nah oder fern zu sein ... Ich kann die Nähe und Ferne nicht dazu bringen, dass sie sich ereignen.

Nähe und Ferne bleiben aus. Was entspringt daraus? Heidegger formuliert das in einer seiner so häufig verwendeten rhetorischen Fragen:

„Was geht da vor sich, wenn durch das Beseitigen der großen Entfernungen alles gleich fern und nahe steht? Was ist diese Gleichförmige, worin alles weder fern noch nahe, gleichsam ohne Abstand ist?“

Die Technik, so kann ich vorläufig sagen, lässt die Entfernungen in Raum und Zeit „schrumpfen“. Wir sind in kürzester Zeit an den entferntesten Orten. Dadurch, so können wir jetzt schließen, verschwindet der Unterschied zwischen Nähe und Ferne. Es gibt keine Ahnung mehr davon, was Nähe und was Ferne ist. Alles ist jetzt gleich nah und gleich fern. Alles ist gleichförmig geworden: „Alles wird in das gleichförmig Abstandlose zusammengeschwemmt.“ Das bedeutet dann aber auch, dass der Tourist, von dem ich gerade sprach, in seinem Ausland keineswegs Fremde erfährt. Die „fremde Kultur“ ist ein Spektakel oder, wie Heidegger sagen würde, ein Erlebnis. Der Mensch verhält sich indifferent in und zu seiner Welt.

Doch an dieser Stelle müssen wir eine Differenzierung einführen, die Heidegger leider selten macht, weshalb er zuweilen selber indifferent erscheint. Die Technik - Heidegger verwendet das Wort nicht - zieht alles ins „gleichförmig Abstandlose“, alles, d.h. Menschen und Dinge. Das können wir aber vermutlich so absolut nicht sagen. Es gibt doch Menschen, mit denen wir Nähe teilen. Heidegger bezweifelt das nicht. Er meint jedoch, dass dies nur in einer bestimmten Situation geschieht. Ich zitiere den nächsten Abschnitt:

„Alles wird in das gleichförmig Abstandlose zusammengeschwemmt. Wie? Ist das Zusammenrücken in das Abstandlose nicht noch unheimlicher als ein Auseinanderplatzen von allem? Der Mensch starrt auf das, was mit der Explosion der Atombombe kommen könnte. Der Mensch sieht nicht, was lang schon angekommen *ist* und zwar geschehen *ist* als das, was die Atombombe und deren Explosion nur noch als seinen letzten Auswurf aus sich hinauswirft, um von der einen Wasserstoffbombe zu schweigen, deren Initialzündung, in der weitesten Möglichkeit gedacht, genügen könnte, um alles Leben auf der Erde auszulöschen. Worauf wartet diese ratlose Angst noch, wenn das Entsetzliche schon geschehen *ist*?“

Wir erinnern uns, 1945 waren zwei Atombomben in Japan gezündet worden. Heidegger wäre darauf hinzuweisen, dass für zwei Städte die Atombombe 1949 schon gekommen war, um 92 000 Menschen sogleich und 130 000 an den Spätfolgen zu töten. Für Heidegger ist jedoch über die Atombombe hinaus etwas angekommen, das er „das Entsetzliche“ nennt, was offenbar nicht identisch ist mit der Atombombe. Dieses „Entsetzliche“ sehe der Mensch nicht. Und - was beachtet werden muss - dieses „Entsetzliche“ „*ist*“ schon geschehen. Heidegger unterstreicht das Wort „*ist*“, das

Entsetzliche gehört also zum Sein selbst. Es ist demnach nicht etwas Beiläufiges. Wir werden darauf zurückkommen.

Hier aber wollen wir Heideggers eigentümlicher Härte in seinem Denken noch etwas weiter folgen. Wir müssen sehen, welches Drama Heidegger in seinem Denken der Technik entfaltet. Mit der Nennung der Atombombe hat er bereits eine gewisse Dramatik erreicht. In einem bisher unveröffentlichten Text aus dem Jahr 1946 schreibt er folgendes über die Atombombe - und Sie müssen jetzt genau zuhören:

„Im Weltalter der Kriege und Zerstörungen ist es nötig, das Kostbare zu schützen. Der beste Schutz bleibt, daß er unauffällig im Unbekannten gehalten wird. Die größte Zerstörungskraft eignet heute der Öffentlichkeit. Denn sie zerstört, indem sie den Anschein errichtet, als baue sich in ihr und durch sie eine Welt auf. Die Atombombe läßt dagegen nur alles in Staub zerfallen, in dem sie selbst in die Vernichtung eingeht. Die Öffentlichkeit aber arbeitet sich aus ihrem Vernichtungsgeschäft ständig heraus. Dieses ist ihr Element. Es gilt, vor dieser Zerstörung das Kostbare, das Denken als Andenken, in das Unbekannte zurückzunehmen, gleichsam zu vergraben.“

Ein wenig später heißt es noch einmal: „Verheerender als die Hitzewelle der Atombombe ist der ‚Geist‘ in der Gestalt des Weltjournalismus. Jene vernichtet, indem sie nur auslöscht; dieser vernichtet, indem er den Schein von Sein errichtet auf dem Scheingrund der unbedingten Wurzellosigkeit.“ Nun - versuchen wir erst einmal zu verstehen, was Heidegger hier zu bedenken gibt. Es gehe darum, im „Weltalter der Kriege und Zerstörungen“ „das Kostbare zu schützen“. Was ist „das Kostbare“? Er sagt es: „das Denken als Andenken“. Das „Denken als Andenken“ ist *nicht* die Philosophie. Die Philosophie ist für Heidegger vielmehr dem Technischen gänzlich anheimgefallen. Die Universität gehört zu dem, was Heidegger „die Öffentlichkeit“ nennt.

Die Öffentlichkeit nun sei „verheerender“ als die Atombombe. Weil sie gleichsam unsichtbar zerstört und sich dabei immer weiter erhält, während - der Vergleich ist natürlich mit Absicht gewählt - die Atombombe in ihrer Auslöschung ganzer Städte sich selbst auslöscht. Die Öffentlichkeit „arbeitet sich aus ihrem Vernichtungsgeschäft ständig heraus“. Was vernichtet die aber? Das Kostbare, das „Denken als Andenken“ - und damit das, was nach Heidegger den Menschen gleichsam erst zum Menschen macht. Die Härte dieses Gedankens: dort die Vernichtung von ca. 200 000 Menschenleben, hier die Vernichtung des „Denkens als Andenken“. Wohlgedenkt: die Technik ist natürlich für beides zuständig.

Die Öffentlichkeit vernichtet. Was? Das Denken des Andenkens, wir können auch sagen: die Freiheit des Denkens. Heidegger gibt nun allerdings nicht an, wie diese Vernichtung vor sich geht. Wir können das aber rekonstruieren, und ich werde dabei einige Begriffe verwenden, die Heidegger nicht verwendet. Die Öffentlichkeit, von der Heidegger spricht,

ist eine technisch produzierte. Wir hatten ja schon Beispiele aus diesem Bereich ganz zu Anfang kennengelernt: Rundfunk, Film, Fernsehen. Hinzutritt der „Weltjournalismus“. Später, im Vortrag „Das Ge-Stell“ wird Heidegger noch einmal darauf eingehen. In diesen Medien spielt sich die technische Produktion der Öffentlichkeit ab, ja sie sind die technisch produzierte Öffentlichkeit. Nun gehört diese Öffentlichkeit wie alles technisch produzierte zu einer kapitalistisch verfahrenen Ökonomie (ich verstehe das Kapital hier nicht als das Element einer „bloß“ kapitalistischen Ökonomie, sondern als ein notwendiges Phänomen einer jeden Ökonomie - sei dieses Kapital in den Händen weniger oder in der Hand des Staates). Eine notwendig kapitalmäßig verfahrenende Ökonomie hat auf Grund ihrer Vorgabe der Vermarktung ihrer Produkte - wir können auch sagen: ihrer ihr notwendig inhärierenden Effizienz - Aufgaben zu erfüllen, die das Denken als Andenken, das freie Denken, unmöglich machen. Eine dieser Aufgaben ist es z.B. „verständlich“ zu sein und überhaupt etwas Spezifisches zu darzustellen. Zudem sollte es zwar kritisch sein, aber nicht zu kritisch. Auch sollte es „moralisch“ sein. Voraussetzungen, die ein freies Denken nicht erfüllen kann. Ein Denken ist insofern frei, als es niemandem, noch nicht einmal sich selbst gegenüber, rechenschaftspflichtig ist. Ich hatte vorhin schon die Frage gestellt, ob es gut oder böse Gedanken gibt. Nach Heidegger ist diese Formulierung als solches schon unsinnig. Wer, wenn nicht das Denken selbst, hätte zu beurteilen, was gut und was böse ist. Und so gibt es auch keine Institution, die das Denken verpflichten könnte. In der Öffentlichkeit gibt es aber stets Institutionen, die das Denken verpflichten - z.B. die Universitätsphilosophie wird dazu verpflichtet, Studenten zu prüfen, Dissertationen durchzuführen, kurz: dem Paradigma der Produktion zu gehorchen. Das ist für Heidegger die Vernichtung des Denkens.

Hat sich jetzt nicht plötzlich das ganze Thema verschoben? Was hat denn die Gleichförmigkeit von Nähe und Ferne mit dem Verhältnis von Öffentlichkeit und Denken zu tun? Nun, die Frage war, woher sich dieses Ausbleiben von Nähe und Ferne eigentlich ereignet. Was ist der Bereich, wo dieses Ausbleiben geschieht. Mir scheint, mit der Öffentlichkeit haben wir diesen Bereich gefunden. Die Öffentlichkeit ist der Bereich jenes „gleichförmig Abstandlosen“. Die Öffentlichkeit als Bereich ist nicht so einfach zu bestimmen, zu bestimmen, wo sie aufhört und wo sie endet - wer kann das sagen. Aber immerhin scheint es möglich zu sein, zu sagen, dass nicht alles sich in der Öffentlichkeit ereignet oder nicht ereignet. Letztlich scheint Heideggers Denken selbst dafür ein Hinweis zu sein. Wäre es der Öffentlichkeit hörig, könnte es solche grotesken Vergleiche wie die zwischen der Atombombe und der Öffentlichkeit nicht machen.

Und doch ist die Frage, ob diese Verschiebung der Diskussion zum Thema Öffentlichkeit und Denken die Bremer Vorträge überhaupt trifft, berechtigt. Es hat ja den Anschein, als wäre vom Denken nirgendwo die Rede. Dazu ist zu sagen, dass wir uns ja erst am Anfang des Textes befinden. Heidegger wird noch etwas über das Denken und das Denken des Seins sagen. Und das Wichtigste ist natürlich, dass die Vorträge selbst das Denken

vorführen, es realisieren. Denken - ist demnach ein mehr oder weniger unthematisches Problem der Vorträge. Ich würde sogar sagen, dass die Freiheit des Denkens eines der wichtigsten Themen Heideggers sind, vermutlich schon seit Anfang der dreißiger Jahre.

Zurück zum „Hinweis“. Wir hatten gesehen, wie Heidegger behauptet, dass der Mensch nicht sehe, „was lang schon angekommen *ist* und zwar geschehen *ist*“ und wovon die Atombombe und die Wasserstoffbombe nur der „letzte Auswurf“ sei. Das, was da lang schon angekommen und geschehen ist, das nennt Heidegger das „Entsetzliche“. Der letzte Abschnitt des „Hinweises“ lautet:

„Das Entsetzende ist Jenes, das alles, was ist, aus seinem vormaligen Wesen heraussetzt. Was ist dieses Entsetzende? Es zeigt und verbirgt sich in der Weise, wie alles anweist, daß nämlich trotz allem Überwinden der Entfernungen die Nähe dessen, was ist, ausbleibt.“

Das Wort „entsetzlich“ meint gewöhnlich etwas Schreckliches. Doch Heidegger hört das „Entsetzen“ wörtlich. Etwas wird „herausgesetzt“, eben durch das Entsetzliche, das allerdings vom Menschen nicht gesehen wird, auch nicht gesehen werden kann, wenn das Entsetzliche, wie ich vorhin behauptet habe, das Sein selbst ist. Und doch: auf eine bestimmte Weise kann es eben doch gesehen werden.

Dafür hat Heidegger den „Hinweis“ gegeben. Wir sehen ja, wie die Entfernungen schrumpfen, wie der Planet schrumpft in seiner technischen Beherrschung. Und wir sehen und können auch erfahren, wie „trotz allem“ die „Nähe dessen, was ist, ausbleibt“. In dem, was ist, ereignet sich keine Nähe, sondern, wie in Bezug auf die Öffentlichkeit dargestellt, Indifferenz, d.h. das „gleichförmig Abstandlose“.

Was hier aber aus sich herausgesetzt wird, das ist „alles, was ist, aus einem vormaligen Wesen“. Etwas hatte ein vormaliges Wesen, aus dem es herausgesetzt wurde. Dieses Herausgesetztwerden ist keine einfach Veränderung. Es ist offenbar so etwas wie ein Verlust. Alles, was ist, hat sein „vormaliges Wesen“ verloren, es hat nun ein anderes anstelle des Verlorenen. Wie kann aber „vormaliges Wesen“ verloren gehen? Was heißt das überhaupt?

„Wesen“ wird für gewöhnlich, d.h. für Heidegger stets metaphysisch, als das Was einer Sache verstanden, d.h. als seine *essentia* oder meinetwegen *substantia*. Das Wesen des Lebens ist Bewegung - d.h. Wesen wird hier verstanden im begriffslogischen Zusammenhang. Alles wird ausgesagt im Verhältnis von *substantia* und *accidentia*: der Baum ist grün. *Substantia* und *accidentia* funktionieren wie Subjekt und Prädikat. „Wesen“ bei Heidegger heißt aber nicht *substantia*. Es heißt soviel wie Geschehen, „wesen“ im Sinne von „anwesen“, im Sinne von „was west“. Das ist also Wesen im alten deutschen

Sinne. Das „vormalige Wesen“ ist also lediglich das, was etwas vormalig gewesen ist, als was es einmal geschah. Dieses Wesen ist nun verloren gegangen.

Die nächste Frage liegt auf der Hand. Wir haben soviel von Nähe und Ferne, vor allem von Nähe gesprochen, dass nun gefragt werden muss: „Wie steht es mit der Nähe? Wie können wir ihr Wesen erfahren?“ Das sind die ersten beiden Fragen des ersten Bremer Vortrags über Das Ding.

2. Vorlesung

Wir haben in der letzten Stunde begonnen, Heideggers Philosophie der Technik in den „Bremer Vorträgen“ kennenzulernen. Bei den Bremer Vorträgen handelt es sich um vier Vorträge (Das Ding, Das Ge-Stell, Die Gefahr, Die Kehre) und „Den Hinweis“. Da Heidegger immer den bestimmten Artikel gebraucht, habe ich interpretiert, dass es überall letztlich um „das Sein“ geht. Ich hatte dann kurz angedeutet, dass das Wort „das Sein“ keinen unbestimmten Artikel zulässt. Eine solche grammatische Form nennt man Singularetantum, d.i. ein Wort, das nur im Singular gebräuchlich ist. „Das Sein“ als substantivierter Verbinfinitiv gehört zu dieser Wortform. „Ein Sein“ setzt ja einen möglichen Plural von „Seinen“ voraus - was es aber nicht gibt. Freilich ist das nur eine grammatische Erklärung. Es gibt natürlich auch eine inhaltliche, auf die ich aber erst später, im weiteren Verlauf der Vorlesung eingehen werde.

Im „Hinweis“ hatten wir gesehen, dass Heidegger anhand verschiedener Beispiele zeigt, inwiefern technische Phänomene „Nähe“ und d.h. dann auch „Ferne“ zerstören, jedenfalls hatte Heidegger das ausgeführt, ohne allerdings zunächst weiter zu erklären, was eigentlich Nähe ist. Ich hatte dann auch darauf hingewiesen, dass die meisten Beispiele, die Heidegger nennt, aus dem Bereich der „Medien“, d.h. der Öffentlichkeit stammt. Ich hatte ihnen dann jenes seltsame Textstück zitiert, in dem Heidegger die Öffentlichkeit mit der Atombombe vergleicht und die Öffentlichkeit für weitaus zerstörerischer hält, weil sie zerstört und dabei den Anschein erweckt, sie erzeuge erst eine Welt. Wir können davon ausgehen, dass Heideggers Denken der Technik stets auch ein Bedenken der Öffentlichkeit ist. (Heidegger kannte den Begriff der „Mediengesellschaft“ noch nicht. Heute gibt es die „Medientheorie“ oder sogar „Medienphilosophie“. Nebenbei gesagt: die wichtigsten Medienphilosophen der letzten Jahrzehnte Kittler, Bolz und auch Mersch sind im Grunde allesamt von Heideggers Technik-Denken inspiriert.)

Wir sahen gegen Ende der letzten Stunde, dass nun im Grunde einer Erläuterung der Nähe folgen müsste. Wir springen jetzt an den Beginn des ersten Vortrags „Das Ding“. Ich lese den ersten Abschnitt:

„Wie steht es mit der Nähe? Wie können wir ihr Wesen erfahren? Nähe läßt sich, so scheint es, nicht unmittelbar vorfinden. Dies gelingt eher so, daß wir dem nachgehen, was in der Nähe ist. In der Nähe ist uns solches, was wir Dinge zu nennen pflegen. Doch was ist ein Ding? Wie lange schon hat der Mensch die Dinge betrachtet und befragt, wie vielfältig hat er sie benutzt und wohl auch vernutzt. Wie eindringlich hat er aus solchen Absichten die Dinge auch erklärt, d. h. auf ihre Ursachen zurückgeführt? Der Mensch verfährt so mit den Dingen seit langem und verfährt so noch immer, ohne doch hierbei jemals das Ding *als Ding* zu bedenken.“

Heidegger beginnt mit der Frage, wie wohl das „Wesen der Nähe“ zu erfahren sei. Ich hatte in der letzten Stunde auch erläutert, dass wir stets, wenn Heidegger „Wesen“ sagt, nicht mehr an die *essentia* oder *substantia* mit ihrer Herkunft bei Aristoteles denken dürfen, sondern dass wir das „wesen“ als *Verbum* hören müssen. Das Wesen der Nähe wäre das Geschehen der Nähe, die Weise, wie Nähe geschieht. Doch Heidegger beantwortet die Frage, wie das „Wesen der Nähe“ erfahren werden kann, nicht unmittelbar.

Zunächst bezieht er sich auf ein Seiendes, das „in der Nähe“ sei, auf ein „Ding“. Denn Dinge umgeben uns, sind also in der Nähe. Allerdings kommt Heideggers Klärung der Nähe auch jetzt nicht sehr weit, denn er fragt abrupt: „Doch was ist ein Ding?“ Eine seltsame Frage, könnte man sagen, denn wenn wir etwas kennen sollten, dann doch wohl „Dinge“. Wir kennen auch Dinge, sagt Heidegger, doch wir hätten ihr Verständnis stets aus ihren „Ursachen“ abgeleitet. Eine „Ursache“ des Dings - das wäre die Antwort, warum es ein bestimmtes Ding gebe. Das sagt Heidegger im Satz zuvor: wir erklären Dinge aus ihrem Nutzen. Wir benutzen Dinge, um mit ihnen etwas zu machen. Darüber, so Heidegger, vergessen wir dann, das „Ding *als Ding*“ zu betrachten.

Wenn nun der Mensch nicht bedacht hat, was ein Ding als Ding ist, dann gibt es hier eine Ähnlichkeit zur Nähe. Das sagt Heidegger am Beginn des nächsten Abschnitts. Ich werde diesen Abschnitt, in dem der Vortrag jetzt nachgerade Fahrt aufnimmt, in zwei Hälften teilen:

„Der Mensch hat bisher das Ding als Ding so wenig bedacht wie die Nähe. Ein Ding ist der Krug. Was ist der Krug? Wir sagen: ein Gefäß; solches, was anderes in sich faßt. Das Fassende am Krug sind Boden und Wand. Dieses Fassende ist selbst wieder faßbar am Henkel. Als Gefäß ist der Krug etwas, das in sich steht. Das Insichstehen kennzeichnet den Krug als etwas Selbstständiges.“

Bei der Bemerkung, dass der Mensch sowohl über Nähe als auch über das Ding „wenig“ nachgedacht habe, hält sich Heidegger nicht lang auf. Sogleich nennt er „ein Ding“, und zwar einen „Krug“. Der Krug sei ein Gefäß, das etwas in sich fasst und dabei selbst gefasst werden kann. Zudem stehe das Gefäß „in sich“. Er ist etwas „Selbstständiges“. In der Tat: zwar können wir den Krug benutzen, er hat einen Zweck, doch in einer gewissen Hinsicht benutzen wir den Krug die meiste Zeit keineswegs. Dann steht er da und ist selbstständig, was wir bei Heidegger ganz wörtlich hören müssen: er steht von selbst. So fährt er nun fort:

„Als der Selbststand eines Selbstständigen unterscheidet sich der Krug von einem Gegenstand. Ein Selbstständiges kann Gegenstand werden, wenn wir es vor uns stellen, sei es im unmittelbaren Wahrnehmen, sei es in der erinnernden Vergegenwärtigung. Das Dinghafte des Dinges beruht jedoch weder darin, daß ein Ding zum Gegenstand eines

Vorstellens wird, noch läßt sich überhaupt das Dinghafte eines Dinges von der Gegenständlichkeit des Gegenstandes aus bestimmen, auch dann nicht, wenn wir das Gegenstehen des Gegenstandes nicht bloß auf die Rechnung unseres Vorstellens nehmen, sondern das Gegenstehen dem Gegenstand selber überlassen als seine Sache.“

Diese Beschreibung ist überraschend, da gleichsam der Text wiederholt springt. Nähe - Ding - Selbststand - Gegenstand. Also: zunächst unterscheidet sich nach Heidegger ein Selbststand ganz entscheidend von einem Gegenstand, was dann auch heißt, dass ein Ding kein Gegenstand sein kann. Das Selbstständige ist kein Gegenstand, kann aber Gegenstand werden, „wenn wir es vor uns stellen, sei es im unmittelbaren Wahrnehmen, sei es in der erinnernden Vergegenwärtigung“. Auch hier sind wir wieder aufgefordert, den Text wörtlich zu nehmen: wenn wir etwas vor uns hinstellen, stellen wir es vor. Das Vorstellen als Wahrnehmung und Vergegenwärtigung ist ein vor-sich-hin-stellen von etwas. Vorgestellt werden nach Heidegger Gegenstände deshalb, weil diese eben in einem Gegenüber vor uns stehen, uns so entgegenstehen. Vorstellen und Gegenstand gehören zusammen.

Das aber, was ein Ding sein lässt, Heidegger nennt es das „Dinghafte des Dinges“, hat weder etwas mit dem Vorstellen eines Gegenstandes zu tun noch mit dem Gegenständlichen selbst. Das Ding hat sogar auch dann nichts mit dem Gegenstand zu tun, wenn wir ihn „nicht bloß auf die Rechnung unseres Vorstellens“ nehmen, d.h. wenn wir ihn zu einer von unabhängigen Sache machen. Dieses letzte allerdings erklärt Heidegger vorerst nicht. Wir lernen: das Ding ist niemals ein Gegenstand und setzen voraus, dass Heidegger später noch einmal darauf eingehen wird.

Das Ding ist selbstständig, will sagen, das Ding hat nichts mit unserem Vorstellen zu tun. Das sagt auch der nächste Abschnitt, den ich wieder erst nur zur Hälfte vortragen werde:

„Der Krug bleibt Gefäß, ob wir ihn vorstellen oder nicht. Als Gefäß steht der Krug in sich. Doch was heißt das, das Fassende stehe in sich? Bestimmt das Insichstehen des Gefäßes den Krug schon als ein Ding? Der Krug steht als Gefäß doch nur, insofern er zu einem Stehen gebracht wurde. Dies geschah freilich, und es geschieht durch ein Stellen, nämlich durch das Herstellen.“

Der Krug ist ein Gefäß - das ist er jenseits unserer Vorstellen, eben unabhängig von ihm. Nun nimmt Heidegger wieder einen Gedanken auf, den er vorhin äußerte und vielleicht nicht ganz ausführte: das Gefäß „steht in sich“. Nun fragt er ausdrücklich, was das heiße. Und wirklich, schauen wir noch einmal zurück, dann hatte Heidegger wirklich noch nicht erläutert, was „Insichstehen“ bedeutet. Denn vorher sagte er lediglich: „Das Insichstehen kennzeichnet den Krug als etwas Selbstständiges.“ Insoweit der Krug in sich steht, ist er etwas Selbstständiges. Dadurch ist aber das Insichstehen noch nicht bloße Selbstständigkeit. Nun wird auch die wichtige Frage gestellt, ob das Ding Ding sei nur wegen seines

Insichstehens? Das scheint Heidegger jetzt nämlich zu bezweifeln. Denn der Krug stehe doch nur, „insofern er zu einem Stehen gebracht wurde“. Wodurch ist er dazu gebracht worden? Durch ein „Stellen“, genauer durch das „Herstellen“. (Wir gehen offenbar vom Vorstellen über zum Herstellen ...)

An dieser Stelle schließt sich die zweite Hälfte des Abschnitts erklärend an:

„Der Töpfer verfertigt den irdenen Krug aus der eigens dafür ausgewählten und zubereiteten Erde. Aus ihr besteht der Krug. Durch das, woraus er besteht, kann er auch auf der Erde stehen, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch Tisch und Bank. Was durch solches Herstellen besteht, ist das Insichstehende. Nehmen wir den Krug als hergestelltes Gefäß, dann fassen wir ihn doch, so scheint es, als ein Ding und keinesfalls als bloßen Gegenstand.“

Der Krug besteht aus Erde und kann daher auf der Erde stehen. Hergestellt hat ihn so der Töpfer, indem er vorher die passende Erde ausgesucht hat. Er kann aber auch auf „Tisch und Band“ stehen. Also steht er ganz in sich. Daraus zieht Heidegger den Schluss, dass er so als ein Hergestelltes dann wohl als ein insichstehendes Ding und keineswegs als Gegenstand gelten kann. Denn was in *sich* steht, steht nicht *uns* (für uns) gegenüber.

Diese Denkmöglichkeit wird aber sogleich im nächsten Satz in Zweifel gezogen:

„Oder nehmen wir auch jetzt den Krug immer noch als einen Gegenstand? Allerdings. Zwar gilt er nicht mehr nur als Gegenstand des bloßen Vorstellens, dafür aber ist er Gegenstand, den ein Herstellen zu und her, uns gegenüber und entgegen stellt. Das Insichstehen schien den Krug als Ding zu kennzeichnen. In Wahrheit denken wir jedoch das Insichstehen vom Herstellen aus. Das Insichstehen ist das, worauf das Herstellen es absieht. Das Insichstehen ist so noch und ist trotz allem immer noch von der Gegenständlichkeit her gedacht, wengleich das Gegenstehen des Hergestellten nicht mehr im bloßen Vorstellen gründet. Doch von der Gegenständlichkeit des Gegenstandes und des Selbststandes führt kein Weg zum Dinghaften des Dinges.“

Der Krug bleibt ein Gegenstand, weil wir ihn vom Herstellen her verstehen. Zwar haben wir gleichsam das Vorstellen hinter uns gelassen, doch das hilft nichts. Das Insichstehen des Gefäßes verweist ganz und gar auf das Herstellen, das Herstellen, sagt Heidegger, „sieht es darauf ab“, Insichstehendes hervorzubringen. Dadurch bleibt das Gefäß Gegenstand, ist noch kein Ding. Heidegger zieht die Konsequenz: vom Gegenstand und Selbststand gibt es keinen Weg zum Ding als Ding. Doch - warum eigentlich nicht? Sind das nicht alles nur Behauptungen? Hören wir Heideggers kurzen nächsten Abschnitt:

„Was ist das Dingliche am Ding? Was ist das Ding an sich? Wir gelangen erst dann zum Ding an sich, wenn unser Denken zuvor erst einmal das Ding als Ding erlangt hat.“

Heidegger nimmt gleichsam das Tempo aus dem Vortrag, das er vorher hineingebracht hatte, wieder heraus. Er fragt noch einmal, was das Dingliche am Ding sei, so als hätten wir vorher darüber gar nicht nachgedacht. Und genau das sagt Heidegger, „unser Denken“ hat das „Ding als Ding“ noch nicht „erlangt“. Wir können hinzufügen: ja, das stimmt, wir haben zu schnell sogleich vom Insichstehen, Selbststand, Gegenstand, Vorstellen und Herstellen gesprochen und sind nicht beim Ding geblieben, sind nicht in seiner Nähe geblieben.

So setzt Heidegger noch einmal wieder langsam an:

„Der Krug ist ein Ding als Gefäß. Zwar bedarf dieses Fassende einer Herstellung. Aber die Hergestelltheit durch den Töpfer macht keineswegs dasjenige aus, was dem Krug eignet, insofern er als Krug ist. Der Krug ist nicht Gefäß, weil er hergestellt wurde, sondern der Krug mußte hergestellt werden, weil er dieses Gefäß ist.“

Wiederholt hören wir, dass der Krug als Ding Gefäß sei. Konzidiert wird dann, dass dieses Gefäß der Herstellung bedarf. Der Krug muss ja hergestellt worden sein durch einen Töpfer. Krüge wachsen nicht an Bäumen. Doch die Hergestelltheit, sagt Heidegger, hat nichts mit dem Krug als solchen zu tun. Ich kann hinzufügen: das entspringt schon daraus, dass natürlich nicht nur Krüge hergestellt werden müssen - alles, was nicht natürlich ist, muss hergestellt werden. Und das ist sehr viel mehr als nur der Krug. Daher lässt sich dann auch sagen, dass der Krug als solcher wenig mit dem Herstellen zu tun hat. Deshalb kann Heidegger nun sagen: „Der Krug ist nicht Gefäß, weil er hergestellt wurde, sondern der Krug mußte hergestellt werden, weil er dieses Gefäß ist.“ Diese seltsame Umdrehung setzt aber etwas Eigentümliches voraus, nämlich das, dass der Krug als Gefäß schon da ist, bevor er hergestellt wird. Wie ist das möglich? Ich lese den nächsten Absatz:

„Die Herstellung läßt freilich den Krug in sein Eigenes eingehen. Allein, dieses Eigene des Krugwesens wird niemals durch die Herstellung verfertigt. Losgelöst aus der Verfertigung hat der Krug sich darein versammelt, zu fassen. Beim Vorgang des Herstellens muß der Krug allerdings zuvor sein Aussehen für den Hersteller zeigen. Aber dieses Sichzeigende, das Aussehen (das εἶδος, die ἰδέα), kennzeichnet den Krug lediglich nach der Hinsicht, in der das Gefäß als Herzustellendes dem Herstellen entgegensteht.“

Heidegger spricht nun von einem „Eigenen“ des Kruges, was er dann auch „Krugwesen“ nennt. Es ist das, was ein Krug als solchen sein lässt, was ihn als *dieses* Ding anwesen lässt. Wenn nun zwar der einzelne Krug notwendiger Weise hergestellt wird, wird das „Eigene“ des Kruges jedoch selbst keineswegs hergestellt. Ein Krug ist ein Krug, ob er nun hergestellt wird oder nicht. Er ist stets ein „Fassendes“. (Derselbe Gedanke kehrt wieder im Gegenspiel zum Herstellen. Krüge können kaputt gehen, das heißt aber nicht, dass der Krug schlechthin in seinem Eigenen kaputtgeht. Wieso?

Heidegger bezieht sich nun auf einen sehr alten Gedanken der Philosophie, eine sehr alte Einsicht, die allerdings immer noch wahr geblieben zu sein scheint. Wenn jemand etwas herstellen will, muss er es vorher schon „sehen“. D.h. der Krug muss schon vor seiner einzelnen Herstellung zeigen können, wie er aussieht. Dieses Sichzeigende oder dieses Aussehen ist für Platon das εἶδος oder die ἰδέα. Und in der Tat: wenn wir diese griechischen Worte auf ihre Herkunft hin untersuchen würden, würden wir zuerst sehen, dass sie miteinander verwandt sind und dass sie beide im Ursprung den Zusammenhang von Sehen und Wissen bedeuten, einen Zusammenhang, den auch die deutsche Sprache kennt: ich sehe ein = ich verstehe, ich weiß; das ist einleuchtend = das ist verständlich etc. Bevor also der Hersteller an die Arbeit geht, muss er eine Idee von dem haben, was er da herstellt. Idee und Herstellung scheinen sich zu entsprechen. Deshalb kann Heidegger sagen, dass dieses Vorherwissen von dem, wie der Krug aussieht, allein in Bezug auf seine Herstellung verstanden werden muss. Das ist eine gewisse Kritik an der Platonischen Ideenlehre (gibt es nicht!) dahingehend, dass Heidegger wohl sagen will, der Philosoph müsse immer schon an das Herstellen, die Produktion gedacht haben, als er auf sie kann. Genau das sagt der nächste Abschnitt:

„Was jedoch das so aussehende Gefäß als Krug, was und wie der Krug als dieses Krugding ist, läßt sich durch die Hinsicht auf das Aussehen, die ἰδέα, niemals erfahren, geschweige denn sachgemäß denken. Darum hat Plato, der die Anwesenheit des Anwesenden vom Aussehen her vorstellt, das Wesen des Dinges so wenig wie gedacht wie Aristoteles und alle nachkommenden Denker. Plato hat vielmehr, und zwar maßgebend für die Folgezeit, alles Anwesende als Gegenstand des Herstellers erfahren; wir sagen statt Gegenstand genauer: Herstand. Im vollen Wesen des Her-Standes waltet ein zwiefaches Her-Stehen; einmal das Her-Stehen im Sinne des Herstammens aus ..., sei dies ein Sichhervorbringen oder ein Hergestelltwerden; zum andern das Her-Stehen im Sinne des Hereinstehens des Hervorgebrachten in die Unverborgenheit des schon Anwesenden.“

Das ist nun natürlich eine sehr weitgehende Aussage, die die Geschichte der Philosophie bzw. die Geschichte des Denkens bzw., wie es beim späteren Heidegger heißt, die Geschichte des Seins betrifft. Was will Heidegger sagen? Zunächst einmal: von Platon her sei nicht zu verstehen, was ein Ding sei. Das hatte Heidegger implizit schon zu Anfang gesagt. Wir haben das Ding noch nicht gedacht, will heißen, in der ganzen Geschichte des Denkens hat noch niemand über das Ding nachgedacht. Doch warum kann Platon das Ding nicht denken? Etwas recht Problematisches sagt Heidegger ziemlich leise, ziemlich am Rande. Platon stelle die Anwesenheit des Anwesenden vom Aussehen her vor, Platons Denken sei ein „Vorstellen“. Dieses Vorstellen sei immer schon vom Herstellen aus gedacht, wobei das Herstellen keinen Gegenstand herstellt, sondern, ein Neologismus, einen „Herstand“. Dieses Wort wählt Heidegger, um sagen zu können, dass der Herstand einerseits herkommt aus z.B. einer natürlichen oder technischen Produktion,

und andererseits dass er hereinsteht, und zwar als Hervorgebrachtes in „die Unverborgenheit des schon Anwesenden“, d.h. in den Bereich, in dem sich eben alles Seiende als solches zeigen muss, um überhaupt zu sein. Der Herstand besagt also, dass er aus etwas herkommt und dann in etwas hereinsteht. Ich lasse das vorerst auf sich beruhen, weil Heidegger mit dem Wort „Unverborgenheit“ ein gewisses Thema berührt, das uns später noch sehr intensiv beschäftigen wird.

Noch einmal: Platon habe das Seiende immer schon vom Gesichtspunkt des Vor- und Herstellens gedacht. Das bedeutet dann aber auch, dass die ganze Geschichte der Philosophie, insoweit sie vom Platonismus bestimmt ist, das Seiende von der Produktion her versteht. Selbst die Natur, so können wir hinzufügen, wird als Produktion verstanden. Für die Philosophie seit Platon gilt dann: Sein ist Produktion.

Heidegger denkt dagegen an. So fährt er fort:

„Alles Vorstellen des Anwesenden im Sinne des Herständigen und des Gegenständigen gelangt jedoch nie zum Ding als Ding. Das Dinghafte des Kruges beruht darin, daß er als Gefäß ist. Wir gewahren das Fassende des Gefäßes, wenn wir den Krug füllen. Boden und Wandung des Kruges übernehmen offenbar das Fassen. Doch gemacht! Gießen wir, wenn wir den Krug mit Wein füllen, den Wein in die Wandung und in den Boden? Wir gießen den Wein höchstens zwischen die Wandung auf den Boden. Wandung und Boden sind wohl das Undurchlässige am Gefäß. Allein, das Undurchlässige ist noch nicht das Fassende. Wenn wir den Krug vollgießen, fließt der Guß beim Füllen in den leeren Krug. Die Leere ist das Fassende des Gefäßes. Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist.“

Ein neuer Aspekt. Doch sehen wir zu, wie Heidegger zu ihm kommt. Noch einmal wird betont, dass wir vom Vorstellen niemals zum Ding als Ding kommen. Es scheint eine Art von Vergewaltigung oder Überrumpelung des Dinges zu sein, wenn wir es einfach vorstellen und so vor uns hinstellen. Das „Ding als Ding“ scheint damit nichts zu tun zu haben. Nun tritt Heidegger noch näher an den Krug heran. Es wurde immer gesagt, dass der Krug etwas Fassendes sei. Jetzt löst Heidegger den Gedanken ein. Es wird Wein in den Krug gegossen, der sodann natürlich den Wein fasst. Doch was heißt: Wein in den Krug gießen? Wird das wörtlich genommen, ist es falsch. Niemals gießen wir etwas direkt „in den Krug“, „in das Glas“, „in den Eimer“ etc. Wir gießen das Getränk in den Raum, den das Gefäß enthält und freigibt. Dieser Raum wird durch den Boden und die Wände des Gefäßes begrenzt, Heidegger nennt ihn die „Leere“ und ist dazu berechtigt, weil wir z.B. ein leeres und ein volles Glas unterscheiden. Wir gießen als den Wein, wenn wir ihn in den Krug gießen, in die Leere des Krugs. Schön und gut - worauf will Heidegger aber damit hinaus? Was will er mit dem „Nichts am Krug“, der „Leere“?

Im nächsten Abschnitt heißt es:

„Allein, der Krug besteht doch aus Wand und Boden. Durch das, woraus der Krug besteht, steht er. Was wäre ein Krug, der nicht stünde? Zum mindesten ein mißratener Krug; also immer noch Krug, nämlich ein solcher, der zwar faßte, jedoch als ständig umfallender das Gefäß auslaufen ließe. Doch auslaufen kann nur ein Gefäß.“

Das sieht aus wie ein Einwand. Vorher sagte Heidegger recht ungewöhnlich. Die Leere ist das, was der Krug als das Fassende sei - die Leere ist der Krug. Dem wird nun widersprochen. So als Leere könne der Krug nicht stehen. Das, woraus der Krug besteht, lässt ihn auch stehen, das wäre die Erde. Aber gibt es nicht „mißratene Krüge“, unter Umständen Gefäße, die nicht richtig stehen? Für Heidegger gibt es die wohl. Und diese sind es dann, die „auslaufen“ können, ja, überhaupt können nur Gefäße auslaufen, was also bedeutet, dass es etwas geben muss, was den Wein auslaufen lässt, und das ist dann wiederum die Leere. Es scheint sich zu bestätigen, dass der Krug die Leere ist.

Das betont der Philosoph, wenn er schreibt:

„Wand und Boden, woraus der Krug besteht und wodurch er steht, sind nicht das eigentlich Fassende. Wenn dies aber in der Leere des Kruges beruht, dann verfertigt der Töpfer, der auf der Drehscheibe Wand und Boden bildet, nicht eigentlich den Krug. Er gestaltet nur den Ton. Nein - er gestaltet die Leere. Für sie, in sie und aus ihr bildet er den Ton ins Gebild. Der Töpfer faßt zuerst und stets das Unfaßliche der Leere und stellt sie als das Fassende in die Gestalt des Gefäßes her. Die Leere des Kruges bestimmt jeden Griff des Herstellens. Das Dinghafte des Gefäßes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die faßt.“

Das Fassende am Krug ist nicht die Erde, aus der er besteht. Wenn aber das Fassende gerade das ist, was den Krug zu einem Gefäß macht, dann gestaltet der Töpfer nicht eigentlich den Krug, sondern er geht gestaltend mit der Leere um, er gestaltet Leere: „Für sie, in sie und aus ihr bildet er den Ton ins Gebild.“ Der Krug wird gestaltet, damit er den Wein fassen und ausgießen kann, d.h. für die Leere. Dort wo dann auf der Töpferscheibe ein Krug und seine Leere stehen werden, stand vorher nichts, d.h. es war Leere dort, will heißen, der Ton wird auch „in“ die Leere gestaltet. Zudem kommt die Gestaltung des Tones auch irgendwo her. Dieses Woher ist aber noch einmal nichts anderes als Leere, denn offenbar war zumindest der Ton und der Krug, wie er dann gestaltet da steht, nicht schon vorher da. So wird der Ton gebildet zum Gebilde. Gebilde dürfte hier im Sinne von Bildhauer zu verstehen sein. Auch der Bildhauer, der Plastiker, bildet ja Gebilde aus einem spezifischen Stoff. Doch ist es nicht der Stoff, woraus der Krug besteht. Er besteht vielmehr aus Leere und der Töpfer ist nach Heidegger ständig damit befasst, genau das zu tun: Leere gestalten, Leere herstellen.

(Eine philologische Bemerkung: man hat an dieser Beschreibung Heideggers, nämlich dass die Herstellung eines Kruges eigentlich eine Gestaltung von Leere ist, an eine

Passage aus dem Tao te king von Laotse gedacht. Dort heißt es im elften Kapitel des Tao u.a.: „Ton formt man zu einem Krug - die Leere in der Mitte macht das Gefäß.“ Und dann weiter: „Die Form entsteht aus dem Sein - die Verwendung aus dem Nicht-Sein.“ Was hier gemeint ist, ist natürlich nicht kurz zu sagen, vor allem weil hier Worte verwendet werden, die in der Europäischen Philosophie sehr wichtig sind und wahrscheinlich in chinesischen Schriftzeichen etwas anderes, wenn auch natürlich nicht völlig anderes, meinen. Die Forme entstehe aus dem Sein heißt soviel wie, die Form eines Dinges entstehe aus dem, was ein Ding dann sein solle. Die Form des Hauses entspringt so gesehen dem Sein des Hauses. Wie das Ding dann verwendet wird (auch im Haus ist ja und muss Leere sein), das entspringt dem Nicht-Sein, eben der Leere. Heidegger kannte natürlich Laotse. Es ist demnach möglich, dass dieser Gedanke aus dem Tao te king von ihm übernommen wurde. Warum auch nicht?)

Doch wir können uns mit dieser ingeniosen Interpretation des Krugs und der Leere noch nicht zufrieden geben. Man kann den Verdacht haben, Heidegger baue uns schöne Auslegungen, doch die Wirklichkeit sieht anders aus. So fragt Heidegger und die Frage ist der ganze Abschnitt:

„Allein, ist der Krug wirklich leer?“

Und er fährt fort:

„Die physikalische Wissenschaft versichert uns, der Krug sei mit Luft angefüllt und mit alldem, was das Gemisch der Luft ausmacht. Wir ließen uns durch eine halbpoetische Betrachtungsweise täuschen, als wir uns auf die Leere des Kruges beriefen.“

Der Einwand ist schlicht. Der Krug ist nicht leer, er ist doch mit Luft angefüllt. Die Beschreibung von der Leere und dem Krug war „halbpoetisch“, was besonders schlimm sein muss, denn wäre sie wenigstens noch „poetisch“, hätte sie noch eine gewisse Würde. Der Krug wird also mit der Physik konfrontiert und die weiß, dass es Leere, wenn überhaupt, nur als Vakuum gibt, die Erzeugung des Vakuums aber recht kompliziert ist. Die Wissenschaft hat noch etwas Anderes mitzuteilen, was zu berücksichtigen ist:

„Sobald wir uns jedoch herbeilassen, den wirklichen Krug wissenschaftlich auf seine Wirklichkeit hin zu untersuchen, zeigt sich ein anderer Sachverhalt. Wenn wir den Wein in den Krug gießen, wird lediglich die Luft, die den Krug schon füllt, verdrängt und durch eine Flüssigkeit ersetzt. Den Krug füllen, heißt, wissenschaftlich gesehen, eine Füllung gegen eine andere auswechseln.“

Wenn bereits immer schon Luft im Krug ist, dann tauschen wir beim Hineingießen des Weines nur eine Füllung gegen eine andere aus. Und manchmal, wenn wir schon besoffen und vielleicht Ingenieure sind, sagen wir ja auch, dass wir die Luft aus dem Glas entfernen

wollen beim Eingießen eines Getränks. Übrigens ließe sich auch noch Vieles Weitere über das Verhältnis von Luft (Gas) und Flüssigkeit sagen, was aber Heidegger nicht tut.

Wie antwortet der Philosoph auf diese Zurechtweisung? Er sagt:

„Diese Angaben der Physik sind richtig. Die Wissenschaft stellt durch sie etwas Wirkliches vor, wonach sie sich objektiv richtet. Aber - ist dieses Wirkliche der Krug? Nein. Die Wissenschaft trifft immer nur auf das, was ihre Art des Vorstellens im Vorhinein als den für sie möglichen Gegenstand zugelassen hat.“

Der Einwand der Wissenschaft trifft zu, doch eben nur unter den Voraussetzungen der Wissenschaft selbst. Diese stellt zunächst etwas als wirklich vor und richtet sich dann danach. Mit anderen Worten: die Wissenschaft bringt eine bestimmte Vorstellung von Wirklichkeit mit und arbeitet dann daran, diese Wirklichkeit als „objektiv“ zu beweisen, was ihr natürlich auch zumeist gelingt (die Wissenschaft kann übrigens nicht anders verfahren / Theorie und Experiment). Wie aber könnte in diese wissenschaftliche Wirklichkeit der Krug hineingehören? Überhaupt nicht: es gibt keine Wissenschaft von Krügen, jedenfalls nicht von Krügen, die als Dinge in Gebrauch stehen oder genommen werden sollen (es gibt die Archäologie, die Krüge als historische Gegenstände betrachtet).

Doch es ist nicht nur nicht der Fall, dass der Krug der Wissenschaft fremd (fern?) bleibt. Vielmehr, so erklärt Heidegger, vernichtet die Wissenschaft den Krug:

„Man sagt, das Wissen der Wissenschaft sei zwingend. Gewiß. Doch worin besteht ihr Zwingendes? Für unseren Fall in dem Zwang, den mit Wein gefüllten Krug preiszugeben und an seine Stelle einen Hohlraum zu setzen, in dem sich Flüssigkeit ausbreitet. Die Wissenschaft macht das Krug-Ding zu etwas Nichtigem, insofern sie Dinge nicht als das Maßgebende zuläßt.“

Das „Man“ sagt - also die anonyme Masse - sagt, wissenschaftliches Wissen sei „zwingend“. Heidegger deutet dieses Zwingende auf eine spezifische Weise. Was die Wissenschaft mit dem Zwang ihres Wissens meint, ist aber zunächst natürlich nur, dass die Wissenschaft sich im Verhältnis von Theorie und Experiment in bestimmten Schlußfolgen bewegt, indem sie in diesen Schlußfolgen jeden einzelnen Schritt in seinem Ablauf als „zwingend“ darstellen kann (was heißt, dass sie solches, was z.B. nicht experimentell ausweisbar ist, ausscheidet und gegebenenfalls dadurch die Theorie falsifiziert). Für Heidegger ist aber vielmehr „zwingend“, was überhaupt aus einem solchen Umgang mit der Wirklichkeit entspringt. Wenn die Wissenschaft so mit der Wirklichkeit verfährt, setzt sie sich als einzige mögliche Umgangsart mit dieser durch und verdrängt andere Umgänge und Zugänge mit dem und zum Sein. Wenn der Krug in der Perspektive von Hohlraum und Flüssigkeit betrachtet wird (und nicht von Leere und Wein), dann

verschwindet der Krug als dieses Ding, er wird sozusagen vernichtet (oder: er wird nicht mehr als Krug „erfahren“).

Diese Gedanken sind nur die Vorbereitung einer nun aushohlenden „Kritik“ an der Wissenschaft. Ich weise Sie nur nebenbei darauf hin, dass aus dieser Form der Kritik von selbst zu schließen ist, dass die Philosophie „natürlich“ keine Wissenschaft sein kann. Nun wird gesagt (ich zerteile den längeren Abschnitt):

„Das in seinem Bezirk, dem der Gegenstände, zwingende Wissen der Wissenschaft hat die Dinge als Dinge schon vernichtet längst bevor die Atombombe explodierte. Deren Explosion ist nur die größte aller groben Bestätigungen der langher schon geschehenen Vernichtung des Dinges: dessen, daß das Ding als Ding nichtig bleibt.“

Wir kennen diesen Bezug zur Atombombe bereits. Vorher hatte Heidegger behauptet, die Atombombe sei nicht so zerstörerisch wie die Öffentlichkeit. Nun heißt es, dass die Wissenschaft die Dinge schon vernichtet habe „längst bevor die Atombombe explodierte“. Da Heidegger hier ganz offenbar einen konkreten Zeitbezug meint, muss gefragt werden, an welchen er denkt. Wann hat denn die Wissenschaft begonnen, die Dinge zu vernichten? Mit ihrem eigenen Beginn, d.h. mit dem Anfang der Neuzeit, als die Wissenschaft begann, mithilfe von technischen Geräten ihre Theorien experimentell zu verifizieren (Galileo Galilei, 1564-1642). Heidegger denkt zwar eher an Descartes und an seine Meditationes, in denen zum ersten Mal das ganze Sein auf das cogito me cogitare, dass sich selbst vorstellende Vorstellen, d.h. auf das „subjectum“, zurückbezogen, zurückgegründet wird, doch der Zusammenhang von Galilei und Descartes (natürlich wüsste Descartes von Galileo) ließe sich recht einfach darstellen über das Phänomen der Mathematisierung und damit verbunden der intensivierten Beherrschung der Natur. Heidegger hat das in vielen Texten reflektiert, stets läuft alles darauf hinaus, dass die neuzeitliche Wissenschaft der Ursprung einer Wirklichkeit ist, die mit Macht alle anderen Möglichkeiten von Wirklichkeit verdrängt, d.h. vernichtet.

Über diese Vernichtung, die Vernichtung des Dings als Ding, schreibt Heidegger weiter:

„Die Vernichtung ist deshalb so unheimlich, weil sie eine zwifache Verblendung vor sich her trägt. Einmal die Meinung, daß die Wissenschaft allem übrigen Erfahren voraus das Wirkliche in seiner Wirklichkeit treffe. Zum andern den Anschein, als ob, unbeschadet der wissenschaftlichen Erforschung des Wirklichen, die Dinge gleichwohl Dinge sein könnten, was voraussetzt, daß sie überhaupt je schon wesende Dinge waren. Hätten aber die Dinge sich je schon als Dinge gezeigt, dann wäre die Dingheit des Dinges offenbar geworden. Sie hätte das Denken in den Anspruch genommen. In Wahrheit bleibt jedoch das Ding als Ding verwehrt, nichtig und in solchem Sinne vernichtet. Dies geschah und geschieht so wesentlich, daß die Dinge nicht nur nicht mehr als Dinge zugelassen sind, sondern daß die Dinge überhaupt noch nie zu erscheinen vermochten.“

Die „Vernichtung“ korrespondiert mit einer „Verblendung“, wobei wir bei diesem Begriff durchaus die zwei möglichen Bedeutungen hören müssen. Verblendet ist jemand, der sich überschätzt und maßlos handelt. In diesem Sinne ist der Verblendete auch Geblendet, d.h. tatsächlich blind, so dass er nicht mehr sieht, was ist und was nicht ist. Diese Verblendung besteht einmal in der „Meinung“, die Wissenschaft sei der primäre Weltzugang schlechthin. Alle anderen Formen der Welterfahrung (z.B. die Dichtung, die Kunst oder auch die Religion - oder auch die Philosophie) bleiben hinter der Wissenschaft zurück. Außerdem besteht die Ansicht, dass, ob wohl die Wissenschaft die Welt nach ihren Vorstellungen einrichtet, Dinge bleiben könnten, wie sie waren, was voraussetzt, dass sie jemals waren. Das aber bestreitet Heidegger. Wären die Dinge jemals gewesen, dann hätten sie auch gedacht werden müssen. Sie wurden aber als Dinge niemals gedacht. Daher bleiben jetzt im Zeitalter der Wissenschaft die Dinge erst Recht „verwehrt, nichtig und in solchem Sinne vernichtet“. Mit anderen Worten: Heidegger spricht über etwas, das es so weder jemals gegeben hat, noch jetzt gibt. Das klingt natürlich ein wenig komisch. Wie kann etwas, was noch nie war und jetzt auch nicht ist, überhaupt Gegenstand einer philosophischen Auseinandersetzung werden? Doch diese Frage beantworten wir später.

Hier können wir noch danach fragen, ob eine solche Auffassung der Wissenschaft wahr ist. Vielleicht ließe sich einwenden, dass der Begriff der Wissenschaft die Diskussion etwas missleitend. Jeder Wissenschaftler wird ja sogleich sagen können, dass seine Tätigkeit so hochspeziell ist, dass sie nichts mit der wirklichen Welt, wie sie alltäglich geschieht, zu tun hat. Stellen Sie sich einen Quantenphysiker vor, der vor seinem Elementarteilchenbeschleuniger steht - was hat das mit dem Abendessen mit seiner Familie zu tun? Was Heidegger aber meint, ist nicht, dass die faktische wissenschaftliche Tätigkeit die Welt in einem äußerlichen Sinne beherrscht, so wie ein Firmenchef seine Firma leitet. Vielmehr meint er, dass die bestimmte Weise einer instrumentellen Vernunft unthematisch alles Denken imprägniert. Danach ist es klar, dass ein bestimmter Lebens- oder Weltstil sich global durchgesetzt hat. Wir leben in einer Welt, die sich vernetzt, in der Informationen, Waren (Geld) und Menschen ungeheuerlich schnell durch die Welt fluktuieren. Von diesem Stil ist alles ergriffen. Womöglich könnte man das Prinzip all dieser Vorgänge als „Effizienz“ bezeichnen. Was nun daran „wissenschaftlich“ ist, mag sein, dass all diese Vorgänge durch Technologien ermöglicht werden, die wissenschaftlich entwickelt wurden. Die Frage ist aber hier die, ob nun die Technik mit ihrem Prinzip der Effizienz die Wissenschaft bestimmt, oder die Wissenschaft die Technik beherrscht, indem sie Technologien entwickelt. Beherrscht die Wissenschaft die Technik oder die Technik die Wissenschaft? Das ist eine der kommenden Fragen.

3. Vorlesung

Wir befinden uns immer noch auf der Suche nach dem Ding. Um zu klären, was das Ding sei, „untersucht“ Heidegger einen Krug. Was ist ein Krug, ist also die Frage. (Eine Frage, die Heidegger nicht stellt: warum ein Krug? warum nicht ein Telefon? - wir werden die Frage später stellen, vorläufig möchte ich behaupten, dass der Krug kein Beispiel ist). Zur Beantwortung dieser Frage ist Heidegger darauf gekommen, dass der Krug ein Gefäß und d.h. ein Fassendes sei. Er fasse aber, bevor er den Wein fasst, gleichsam die Leere.

Bei dieser intensiven Beobachtung, dass der Töpfer also beim Krug in dreifacher Hinsicht Leere gestaltet („für sie, in sie und aus ihr“), erhebt Heidegger selbst den Einwand, dass die Wissenschaft Leere nicht kennt(, sondern höchstens ein Vakuum, von dem es in der Physik übrigens eine exakte Definition gibt). Dieser Einwand wird aber von Heidegger insofern zurückgewiesen, als für ihn die Wissenschaft ein spezifisches „Weltbild“ darstellt, das alle anderen Weltmöglichkeiten (Dichtung, Religion etc.) verdrängt und so ihr Weltbild verabsolutiert. In diesem Sinne „vernichte“ die Wissenschaft die Dinge, weil sie die „Dingheit des Dinges“ mit ihren Methoden nicht erfahren kann. Ich hatte dann darauf hingewiesen, dass an dieser Stelle eine Frage im Schwange ist, die noch nicht ausgesprochen wird, nämlich die, ob Technik angewandte Wissenschaft oder Wissenschaft angewandte Technik ist? Auf diese Frage werden wir noch häufiger zu sprechen kommen.

Die Wissenschaft also vernichtet das Ding. Also fragt nun Heidegger weiter:

„Worauf beruht das Nichterscheinen des Dinges als Ding? Hat lediglich der Mensch es versäumt, das Ding als Ding vorzustellen? Der Mensch kann nur das versäumen, was ihm bereits zugewiesen ist. Vorstellen kann der Mensch, gleichviel in welcher Weise, nur solches, was erst zuvor von sich her sich gelichtet und in seinem dabei mitgebrachten Licht sich ihm gezeigt hat.“

Die erste Frage ist die Hauptfrage. Warum erscheint das Ding nicht als Ding? Warum ist es nie erschienen? (Wir akzeptieren einmal die Behauptung, das Ding sei als Ding noch nie erschienen - plausibel (nachzuvollziehen) ist die Bemerkung immerhin deshalb, weil in der Tat noch nie ein Philosoph vor Heidegger diese Frage gestellt hat - gegen diese Behauptung - oder doch nicht ganz für sie - spricht, dass in der Dichtung „Dinge“ jedenfalls schon vor Heidegger gedichtet wurden - nämlich bei Rilke in seinen sogenannten „Ding-Gedichten“ - Dichtung aber ist eben keine Philosophie.) Und nun läge es nahe zu behaupten, dass das Ding als Ding niemals erschienen sei, weil der Mensch es versäumt hat, das Ding als Ding sich vorzustellen. Was gäbe es auch sonst für einen Grund? Wenn irgendetwas noch nicht gedacht wurde, liegt das doch einzig und allein am Denker, dem Menschen?

Heidegger sieht das offenbar nicht so. Versäumen kann einer nur das, was, so sagt er, einem „schon zugewiesen“ wurde. Was er damit meint, lässt sich unscheinbarer sagen. Versäumen kann ich nur etwas, das schon existiert, das ich erfahren kann oder eben nicht. Z.B. ein Konzert oder eine Liebe oder ein Leben. Das alles muss schon da sein und muss im Grunde für mich da sein, damit ich es versäumen kann. Insofern ist das Vorstellen des Menschen immer schon auf etwas bezogen, das gegeben ist, das sich von sich her so präsentiert, dass wir es versäumen können, das sich genauso zeigt. (Vorstellen muss von Phantasie unterschieden werden. Die Vorstellung ist nicht schöpferisch, die Phantasie schon. Allerdings kann auch die Phantasie niemals wirklich bisher Ungesehenes hervorbringen, sie kann Gesehenes so kombinieren, dass das Phantasierte etwas Überraschendes hat, aber auch sie ist keine creatio ex nihilo.)

Mit der Antwort auf die Frage, warum ist das Ding als Ding nie erschienen, bildet Heideggers Text eine eigentümliche Offenheit aus - einerseits kann nämlich die Antwort besagen, dass es durchaus sein könnte, dass der Mensch es versäumte. Doch wenn er es versäumte, dann haben wir schon einen Hinweis darauf, dass das Ding als Ding dem Menschen bereits „zugewiesen“ wurde. Das Versäumnis enthält demnach einen positiven Hinweis darauf, dass das Ding als Ding eben doch schon irgendwie erschienen sein muss. Andererseits kann die Antwort bedeuten, dass der Mensch es *nicht* versäumte. Denn versäumen kann man nur, was einem schon irgendwie erschienen ist. Da aber das Ding als Ding noch nicht erschien, kann er es nicht versäumt haben.

Die anschließende Frage scheint der zweiten Möglichkeit Recht zu geben:

„Was ist nun aber das Ding als Ding, daß sein Wesen noch nie zu erscheinen vermochte? Kam das Ding noch nie genug in die Nähe, so daß der Mensch noch nicht hinreichend auf das Ding als Ding achten lernte? Was ist Nähe? Dies frugen wir schon. Wir befragen, um es zu erfahren, den Krug in der Nähe.“

Die beiden Fragen unterstützen die zweite Interpretations-Möglichkeit des Versäumnisses, nämlich: das Ding ist uns noch nicht nahe gekommen, es hat sich uns noch nicht gezeigt. Seltsam: Heidegger hatte aber gerade einen Gegenstand aus der Nähe genommen, um uns Nähe zu erklären. Deshalb hatte er doch den Krug gewählt, der war in der Nähe. So gesehen wäre also die erste Deutung des Versäumnisses wieder möglich. Dass Heidegger den Krug wählen konnte, weist darauf hin, dass sich das Ding als Ding schon gezeigt hat.

Nun also weiter mit Krug. Aber (ich lesen die nächsten zwei Absätze):

„Worin beruht das Krughafte des Kruges? Wir haben es plötzlich aus dem Blick verloren und zwar in dem Augenblick, da sich der Anschein vordrängte, die Wissenschaft könne uns über die Wirklichkeit des wirklichen Kruges einen Aufschluß geben.“

Wir stellten das Wirkende des Gefäßes, sein Fassendes, die Leere, als einen mit Luft gefüllten Hohlraum vor. Das ist die Leere wirklich, physikalisch gedacht; aber es ist nicht die Leere des Kruges. Wir ließen die Leere des Kruges nicht seine Leere sein. Wir achteten dessen nicht, was am Gefäß das Fassende ist. Wir bedachten nicht, wie das Fassen selber west. Darum mußte uns auch das entgehen, was der Krug faßt. Der Wein wurde für das wissenschaftliche Vorstellen zur bloßen Flüssigkeit, zu einem allgemein möglichen Aggregatzustand der Stoffe. Wir unterließen es, dem nachzudenken, was der Krug faßt und wie er faßt.“

Das ist so etwas wie eine Zusammenfassung, die uns auf den Stand bringen soll, wo wir gewesen sind, bevor die Wissenschaft ins Spiel kam. Und vor allem soll uns gezeigt werden, inwiefern das Ins-Spiel-Bringen der Wissenschaft eine Art von methodischer Fehler war. Denn: „Wir ließen die Leere des Kruges nicht seine Leere sein.“ Was ist damit gemeint? Etwas etwas sein lassen, etwas so sein lassen, wie es ist. Was bedeutet das? Es bedeutet, etwas nicht gleich mit einer bestimmten Interpretation überfallen, vor allem nicht mit einer Interpretation, die je meine ist, also mit einer Interpretation, mit der ich mir das Interpretierte aneigne. Das tun wir ja sehr schnell und häufig, indem wir Urteile fällen, indem wir uns etwas sehr schnell verstehbar und verständlich machen. Wenn wir so mit den Dingen und Menschen umgehen, „lassen wir sie nicht so sein, wie sie sind“. Wir mögen sie gewissermaßen nicht. Denn was man mag, das muss man mögen, wie es ist. Alles andere ist kein Mögen. Denn wenn man das, was man mag, sogleich verändert, mag man es als das, was es ist, gerade nicht. (Das war ein kleiner Exkurs.)

Zurück zum Krug. Indem wir die Leere nicht Leere sein ließen, sondern sie wissenschaftlich vergewaltigten, haben wir den Krug aus den Augen verloren. Wir verstanden nicht, was hier „Fassen“ heißt und haben zudem auch noch den „Wein“ zu einer Flüssigkeit gemacht. Der Wein aber - das wird später noch klar - ist keine bloße Flüssigkeit. (Das klingt etwas komisch, ist aber wirklich der Fall.) Wir unterließen es, den Krug als Krug zu bedenken. Wir unterließen es, den Krug Krug sein zu lassen. Das soll jetzt anders werden. Ich werde den nächsten längeren Absatz in drei Teile gliedern:

„Wie faßt die Leere des Kruges? Sie faßt, indem sie, was eingegossen wird, nimmt. Sie faßt, indem sie das Aufgenommene behält. Die Leere faßt in zwifacher Weise: nehmend und behaltend. Das Wort »fassen« ist darum zweideutig. Das Nehmen von Einguß und das Einbehalten des Gusses gehören jedoch zusammen. Ihre Einheit aber wird vom Ausgießen her bestimmt, worauf der Krug als Krug abgestimmt ist. Das zwifache Fassen der Leere beruht so im Ausgießen. Als dieses ist das Fassen eigentlich, wie es ist.“

„Fassen“ als Vorgang, den wir auch mit der Hand vollziehen können, ist „zweideutig“. Wenn wir etwas fassen, nehmen wir es, weil es uns irgendwie gegeben wird. Doch wir nehmen es dann so, dass wir es halten und behalten. Wenn wir dann das so in das Hand haben, lassen wir es nicht mehr so einfach los. Das ist mit dem Krug aber ganz anders.

Der Krug muss zwar gefüllt werden, in ihm muss etwas eingegossen werden, doch vom Eingießen her verstehen wir den Krug nicht. Der Krug gießt vielmehr aus. (Ein Fass z.B. ist eher zum Eingießen da. Es soll einfach nur fassen. - Sie merken, wie Heidegger von der Sprache aus denkt.) Das Fassen des Kruges ist demnach eigentlich nur dazu da, dass das Gefasste ausgegossen werden kann. (Der Krug, wie bemerkt, ist kein Speicher.)

Damit lässt sich aber nun fragen, was heißt es eigentlich, dass der Krug etwas ausgießt? Was heißt Ausgießen und vor allem, was heißt Ausgießen des Krugs? Heidegger antwortet:

„Ausgießen aus dem Krug ist Schenken. Im Schenken des Gusses west das Fassen des Gefäßes. Das Fassen bedarf der Leere als des Fassenden. Das Wesen der fassenden Leere ist in das Schenken versammelt. Schenken aber ist reicher als das bloße Ausschenken. Das Schenken, worin der Krug Krug ist, versammelt in sich das zwiefache Fassen und zwar in das Ausgießen.“

Schenken ist das Verbum, das wir von dem alten Substantiv „Schenke“ her kennen. Die Schenke ist eine Kneipe, d.h. wir gehen dahin, um uns etwas aus- bzw. einschenken zu lassen. Darum geht es bei Fassen des Kruges. Der Krug soll schenken. Aber - und das ist eine wichtige Beobachtung - das Schenken ist doch etwas anderes als nur Ausschenken. Das wird uns deutlich, wenn wir das Schenken als Vorgang in seiner Doppeldeutigkeit hören: ich schenke ist nicht einfach ausschenken, obgleich auch das Schenken mit Ausschenken zu tun hat. Dass das Schenken mehr ist als Ausschenken sagt Heidegger im Folgenden:

„Wir nennen die Versammlung der Berge das Gebirge. Wir nennen die Versammlung des zwiefachen Fassens in das Ausgießen, die als Zusammen erst das volle Wesen des Schenkens ausmacht: das Geschenk. Das Krughafte des Kruges west im Geschenk des Gusses. Auch der leere Krug behält sein Wesen aus dem Geschenk, wenngleich ein leerer Krug ein Ausschenken nicht zulässt. Aber dieses Nichtzulassen eignet dem Krug und nur dem Krug. Eine Sense dagegen oder ein Hammer sind unvermögend zu einem Nichtzulassen dieses Schenkens.“

Die erste Bemerkung ist wichtiger als Sie meinen. Heidegger verweist auf eine Eigenschaft der deutschen Sprache. Die Vorsilbe Ge- deutet überall, wo sie verwendet wird, eine Versammlung an. Gebirge ist eine Versammlung von Bergen, Gedicht ist eine Versammlung und Verdichtung von Verschiedenem, Gesang ist eine Versammlung von mehreren Strophen, Gewitter ist eine Versammlung des Wetters etc. Das macht Heidegger natürlich mit voller Absicht, wobei diese sich im Grunde erst später klärt. Hier will er das Wort „Geschenk“ einführen. Das Geschenk des Kruges besteht in seinem doppelten Fassen als nehmen und behalten und dem daraus kommenden Ausgießen. Der Krug schenkt nicht nur aus, er schenkt, er beschenkt. Der Einwand, das könne er nicht,

wenn er leer ist, wird ausgeräumt mit der Bemerkung, dass das Nicht-Schenken dann eben dem Krug im Unterschied zum Hammer oder zur Sense eignet. Der leere Krug verweist auf das Geschenk - ein Hammer verweist nur auf das Hämmern.

Der nächste Absatz besteht aus zwei Sätzen und klingt ziemlich kryptisch:

„Das Geschenk des Gusses kann ein Trunk sein. Es gibt Wasser, es gibt Wein zu trinken.“

Dazu gibt es einen Nachtrag, der als Fußnote gebracht wird. Wir brauchen ihn aber jetzt nicht genauer zu betrachten, weil Heidegger später etwas sagt, was in diesem Nachtrag bemerkt wird. Seltsam - warum „kann“ das Geschenk des Gusses, also des Ausgießens, ein „Trunk“ sein? Kann der Krug etwas anderes schenken als Getränk? Das Geschenk gibt Wasser oder Wein zu trinken. Und das stimmt: es gibt nur Wasser- oder Weinkrüge (es gibt keine Coka-Krüge, oder doch?).

Nun also, was heißt das, dass der Krug Wasser und Wein schenkt? Wir lesen weiter:

„Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. In der Quelle weilt das Gestein und aller dunkle Schlummer der Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. Sie weilt im Wein, den die Frucht der Rebe gibt, die das Nährende der Erde und die Sonne des Himmels einander zugetraut hat. Im Geschenk von Wasser, im Geschenk von Wein weilen jeweils Himmel und Erde. Das Geschenk des Gusses aber ist das Krughafte des Kruges. Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel.“

Wenn Sie sich noch niemals Gedanken gemacht haben sollten über Wasser im Krug, Wein im Krug, dann ist es gut, jetzt zuzuhören. Wasser kommt für gewöhnlich aus einer Quelle (nicht aus dem Wasserhahn). Die Quelle ist lokalisiert in der Erde, im Gestein. Das Wasser kommt ins Gestein durch den Regen und gewiss auch durch den Tau (wenn auch weniger). Das Wasser, das die Quelle gibt, bezeugt das Verhältnis von Regen und Gestein, d.h. von Himmel und Erde. Weil sich im Wasser nun so Himmel und Erde vereinen, spricht er von der „Hochzeit von Himmel und Erde“.

Das gilt noch mehr für den Wein. Die Rebe (Traube) vereint das Gestein, den Ort, an dem sie wächst, mit der Sonne, d.h. mit dem Himmel. Insofern also bezeugen Wasser und Wein die Hochzeit von Himmel und Erde. Und insofern der Krug Wasser und Wein schenkt, weilen im Wesen des Kruges Erde und Himmel. (Alle möglichen Fragen, die sich Ihnen aufdrängen, werden wir schon noch stellen und zu beantworten versuchen: eine mögliche Frage wäre die: nun gut, Wasser und Wein bezeugen die Hochzeit von Erde und Himmel, was hat das aber mit dem Krug zu tun? Für gewöhnlich benutzen wir Gläser oder beim Grillfest Pappbecher ...)

Der Krug schenkt also Wasser oder Wein als das Getränk der Hochzeit von Himmel und Erde. Wem aber wird das geschenkt? Ich werde den nächsten Absatz wieder gliedern:

„Das Geschenk des Gusses ist der Trunk für die Sterblichen. Er labt ihren Durst. Er erquickt ihre Muße. Er erheitert ihre Geselligkeit.“

Heidegger spricht von den Sterblichen. Das sind natürlich die Menschen. Aber wieso werden sie nun so genannt? Warum sagt Heidegger nicht: Menschen? Diese Angelegenheit reicht etwas weiter zurück. Sterblich heißt griechisch: θνητός. Das kommt von θνήσκω, sterben. Schön und gut, auch im Deutschen haben wir die Wörter sterblich und sterben, aber wir haben auch das Wort Mensch, was die Griechen auch haben: ἄνθρωπος. Wir sprechen heute von der Anthropologie und nicht von einer Thnetologie. Was soll das Ganze also?

Aristoteles, ein entscheidender Philosoph im Abendland bzw. überhaupt, kennt das Wort θνητός und ἄνθρωπος. Das erste Wort ist sehr alt, z.B. gebräuchlich in der Tragödie, wo noch ein anderes Wort auftaucht: βροτός, was auch sterblich heißt, aber eben auch für den Menschen verwendet wird. Aristoteles gefallen diese Worte für den Menschen nicht mehr. Der Mensch soll nicht durch den Tod charakterisiert werden. Daher gibt er ihm eine andere Bestimmung: ζῷον λόγον ἔχον, Tier, das die Sprache hat, ins Lateinische übersetzt: animal rationale, das vernünftige Tier. Indem nun Heidegger vom Menschen als den Sterblichen spricht, zieht er die ältere griechische Bestimmung des Menschen als θνήτος der Aristotelischen vor. Warum er das tut, kann ich für jetzt nicht in aller Ausführlichkeit sagen. Für Heidegger war es der Tod und das Sterben, das den Menschen als solchen ausmacht, und nicht die Vernunft, die, wir erinnern uns an Platon, Aristoteles und an einen großen Teil der Philosophie, die Vernunft, die an der Ewigkeit teilhat und daher die Unsterblichkeit der Seele ins Spiel bringt. Heideggers Entscheidung für die Bezeichnung des Menschen als „Sterbliche“ wendet sich demnach gegen die Vorstellung vom Menschen als eines vernünftigen mit einer unsterblichen Seele begabt.

Schauen wir uns aber noch einmal an, was er da schreibt: „Das Geschenk des Gusses ist der Trunk für die Sterblichen. Er labt ihren Durst. Er erquickt ihre Muße. Er erheitert ihre Geselligkeit.“ Das ist sehr genau unterschieden: Durst, Muße, Geselligkeit. Durst ist ein Bedürfnis, das sich wahrscheinlich eher auf das Wasser richtet. Muße - als Zeit der Dichtung, der Kunst oder vielleicht auch der Philosophie - genießt eher den Wein, der dann erst Recht in der Geselligkeit getrunken wird. Durst, Muße und Geselligkeit sind aber jeweils bestimmte Zeitcharakterisierungen. Es gibt die Situation, da habe ich wirklich Durst, oder ich habe Muße, oder ich bin mit Freunden und Geliebten gesellig. Das sind jeweils endliche Zustände. Sie erinnern uns daran, dass wir sterblich sind. Wir sind jeweils zeitliche Wesen, d.h. endliche, d.h. sterbliche.

Nun fährt Heidegger aber seltsam fort:

„Aber das Geschenk des Kruges wird bisweilen auch zur Weihe geschenkt. Ist der Guß zur Weihe, dann stillt er nicht einen Durst. Er stillt die Feier des Festes ins Hohe. Jetzt wird das Geschenk des Gusses weder in einer Schenke geschenkt, noch ist das Geschenk ein Trunk für die Sterblichen. Der Guß ist der den unsterblichen Göttern gespendete Trank. Das Geschenk des Gusses als Trank ist das eigentliche Geschenk. Im Schenken des geweihten Trankes west der gießende Krug als das schenkende Geschenk. Der geweihte Trank ist das, was das Wort »Guß« eigentlich nennt: Spende und Opfer. »Guß«, »gießen« lautet griechisch: indogermanisch: ghu. Das bedeutet: opfern. Gießen ist, wo es wesentlich vollbracht, zureichend gedacht und echt gesagt wird: spenden, opfern und deshalb schenken. Darum allein kann das Gießen, sobald sein Wesen verkümmert, zum bloßen Ein- und Ausschanken werden, bis es schließlich im gewöhnlichen Ausschank verwest. Gießen ist nicht das bloße Ein- und Ausschütten.“

Der sogenannte Weiheguss oder das Trankopfer oder lat. Libation ist ein sehr alter Brauch, den wir in verschiedenen Religionen finden. Heidegger denkt an ein Trankopfer im Zusammenhang eines Festes, einer Feier. Auch das war üblich. Vor einem Symposion wurde einfach ein Krug Wein ausgegossen - zu Gunsten der „unsterblichen Götter“. Diesen Weiheguss, dieses Trankopfer nennt Heidegger das „eigentliche Geschenk“. Für den Philosophen ist das eigentliche Geschenk ein Opfer. Opfer aber wird hier nicht so verstanden, wie es gewöhnlich interpretiert wird, als Handlung im Zusammenhang eines ökonomischen Ereignisses von Geben und Nehmen (also den Göttern zu opfern, damit die was tun), sondern als reine Verschwendung. Der Wein wird einfach verschüttet. Es gibt keine damit verbundene Forderung. Ich nenne den Wein, weil dieser natürlich seit der Antike mit Opferritualen in Verbindung stand: denken Sie an Dionysos, denken Sie aber auch an das Abendmahl, an Brod und Wein (bei Hölderlin allerdings Jesus und Dionysos). Der bloße Ausschank ist dann so etwas wie eine Profanation. Dennoch - da wir vom Einschenken und Ausschanken reden, gibt es immer noch eine Erinnerung an das „eigentliche Geschenk“, das in der reinen Verschwendung besteht (darin, dass wir jemandem etwas geben, ohne auch nur im Geringsten eine Gegengabe oder auch nur Dankbarkeit zu erwarten).

Der nächste Abschnitt fasst nun zusammen, was vorher ausgebreitet wurde:

„Im Geschenk des Gusses, der ein Trunk ist, weilen nach ihrer Weise die Sterblichen. Im Geschenk des Gusses, der ein Trank ist, weilen nach ihrer Weise die Göttlichen, die das Geschenk des Schenkens als das Geschenk der Spende zurückempfangen. Im Geschenk des Gusses weilen je verschieden die Sterblichen und die Göttlichen. Im Geschenk des Gusses weilen Erde und Himmel. Im Geschenk des Gusses weilen zumal Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allen Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert

eingefaltet.

Im Geschenk des Gusses weilt die Einfalt der Vier.“

Ich erinnere, dass jemand in der letzten Sitzung fragte, was Heidegger positiv über das Ding als Ding sagen könne. Hier geht es immer noch um das Ding, Heidegger wird bald darauf zurückkommen. Was ist hier ziemlich befremdend gesagt? Wir hörten von den Sterblichen, wir hörten von den unsterblichen Göttern, den Göttlichen (von denen hier übrigens gesagt wird, sie hätten und das Geschenk des Schenkens gemacht, will sagen, dass im Wasser oder im Wein und seiner Ausschüttung irgendwie schon die Götter anwesend sind, ich würde sagen, vor allem in der zwecklosen Ausschüttung - dass Götter überhaupt sind oder waren ist ja Ausdruck reiner Zwecklosigkeit - welchen Zweck haben schon Götter?). Wir hörten von Himmel und Erde. All das finden wir im „Geschenk des Gusses“, alles ist in diesem Geschenk. Und nun behauptet Heidegger, dass diese Vier (Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen) zusammengehören, weil sie „von sich her einig“ seien, das heißt aus einer solchen Einigkeit her erscheinen. Vorher hatte Heidegger ja das Ge- als Versammlungsvorsilbe bereits eingeführt (Gebirge, Geschenk). Nun wird das an diesen einigen Vier ausgeführt: die Vier sind, „allen Anwesenden“ (ich behaupte, im Manuskript steht oder stand „allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet“.

(Das Geviert ist eine Wortschöpfung Heideggers, allerdings spricht z.B. Luther in Bezug auf die Dreifaltigkeit manchmal von „Gedritt“ - Heidegger ist es demnach durchaus möglich, dieses Wort zu stiften (Vierung gibt es im Sakralbau, aber nicht Geviert). Wir werden im Weiteren viel über das Geviert hören, es ist nämlich eines der zentralen Gedanken des späten Heidegger. Ich nehme also nicht vorweg, was noch kommt. Nur das: das Geviert ist allem Anwesenden zuvorkommend, d.h. es ist irgendwie ursprünglicher, anfänglicher als alles, was sonst noch anwest.)

Fahren wir fort. Ich werde den nächsten längeren Absatz wieder teilen:

„Das Geschenk des Gusses ist Geschenk, insofern es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen verweilt. Doch Verweilen ist jetzt nicht mehr das bloße Beharren eines Vorhandenen. Verweilen ereignet. Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen. Aus dessen Einfalt sind sie einander zugetraut. In diesem Zueinander einig sind sie unverborgen. Das Geschenk des Gusses verweilt die Einfalt des Gevierts der Vier. Im Geschenk aber west der Krug als Krug. Das Geschenk versammelt, was zum Schenken gehört: das zwifache Fassen, das Fassende, die Leere und das Ausgießen als Spenden. Das im Geschenk Versammelte sammelt sich selbst darin, das Geviert ereignend zu verweilen. Dieses vielfältig einfache Versammeln ist das Wesende des Kruges.“

Verweilen - was ist das für gewöhnlich? Ich halte mich auf (interessant), ich finde einen Aufenthalt, ich verweile, ich bleibe für eine Weile. Nun sagt Heidegger, wiederum befremdend (das ist alles befremdend und muss ihnen befremdend bleiben, das ist alles überhaupt nicht selbstverständlich): „Verweilen ereignet.“ Wie wird hier das Wort „ereignet“ verwendet? Wir kennen es nur als reflexives Verb, also: etwas ereignet sich. Hier scheint Heidegger das Verb transitiv zu verwenden. „Verweilen ereignet.“ Dann müssen wir fragen: was wird ereignet? „Es (das Verweilen) bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen.“ Wir müssen das Ganze noch seltsamer machen.

Zunächst einmal: offenbar ereignet sich nicht etwas, sondern etwas wird ereignet. Dieses Ereignen ist für Heidegger: ins Eigene bringen. Die Frage liegt auf der Hand: was ist das Eigene, das ereignet wird - vom Verweilen? Dazu ließe sich Vieles sagen, es ließe sich auch sagen, dass das nicht unproblematisch ist: aber hier möchte ich vorläufig einfach sagen: das Eigene von etwas ist das, was wir an ihm sehen oder erfahren, wenn wir es so sein lassen, wie es ist, wenn wir es nicht irgendwie von sich selbst entfremden. Das also wird ereignet. Vom Verweilen - das dürfen wir gewiss nicht so verstehen, als würde das Verweilen etwas sein, das wir tun. Ich verweile eigentlich nur deshalb, weil es das Verweilen oder die Weile gibt. Eigentlich werde ich verweilt, wenn ich verweile. Das liegt daran, dass mich etwas verweilen lässt - ich verweile ja nicht einfach so an beliebigen Orten. Das heißt dann: das Verweilen bringt etwas (hier die Vier) in ihr Eigenes, Heidegger schreibt: „in das Lichte ihres Eigenen“. „Licht“, „das Lichte“ hängt zusammen mit „Lichtung“, wieder ein sehr wichtiges Wort bei Heidegger. Die Lichtung hängt mit „Wahrheit“ zusammen - wir werden später darauf zurückkommen. Hier ist zunächst zu sagen, dass das Lichte einerseits gewiss mit dem Leuchten, also dem Licht, zusammenhängt, andererseits aber, darauf weist Heidegger machmal hin, mit dem Leichten. Das Eigene der Sterblichen und Göttlichen, von Himmel und Erde ist demnach leuchtend-leicht.

Der anschließende Satz macht alles nicht einfacher. „Aus dessen Einfalt sind sie einander zugetraut.“ Worauf bezieht sich „dessen“? Ich würde sagen: auf „das Lichte“. Das Lichte bzw. das, worauf es verweist (auf die Lichtung als Wahrheit nämlich), ist eine Einfalt, aus der heraus die Vier „einander zugetraut“ sind. (Zur Methode: ich mache das hier so genau, weil wir dann später einiges leichter verstehen.) Zutrauen - ich traue mir etwas zu, ich habe Vertrauen in mich, etwas zu tun. Aber „trauen“ wird auch anders verwendet. Jemand wird „getraut“, jemand heiratet. Offenbar hängen beide Bedeutungen zusammen: jemand wird getraut, weil diese sich etwas zutrauen bzw. sich einander zutrauen. In einer solchen Verbindung traue ich mich dem Anderen zu, bzw. werde dem Anderen zugetraut (im Ereignis einer Trauung bzw. Hochzeit).

So zueinander zugetraut sind sie „unverborgen“, sagt Heidegger. Wir nehmen das hier vorerst als: erscheinen sie. Das meint dann mindestens: vorher, jenseits dieser Vier, ist keines der Vier je erschienen. Erst als die Vier in einer Einfalt versammelt wurden, sind sie allesamt als diese Vier erschienen. Und zwar wo? Im „Geschenk des Gusses“ und d.h. im „Krug als Krug“.

Ich wiederhole noch einmal:

„Das Geschenk versammelt, was zum Schenken gehört: das zwifache Fassen, das Fassende, die Leere und das Ausgießen als Spenden. Das im Geschenk Versammelte sammelt sich selbst darin, das Geviert ereignend zu verweilen. Dieses vielfältig einfache Versammeln ist das Wesende des Kruges.“

Das wichtigste Wort ist hier „Versammeln“, also das, was die Vorsilbe Ge- in der Sprache macht. Das erste Versammelnde ist das Geschenk. Es versammelt 1. das zwifache Fassen, d.h. das Nehmen und Halten oder Behalten; 2. das Fassende selbst - was der Krug bzw. die Leere ist, die dann auch sogleich genannt wird; und 3. oder 4. das Ausgießen als Spenden. Das sind die versammelten Momente des Geschenks. Nun aber versammelt sich dieses in sich differenzierte Geschenk selbst oder wird versammelt. Und worin? „das Geviert ereignend zu verweilen“ - das können wir jetzt einigermaßen verstehen. Wo und wie geschieht aber dieses Verweilen? Das ist das „vielfältig einfache Versammeln“ als das „Wesende des Kruges“. Das Alles hat der Krug „getan“, indem er ganz einfach ist.

Heidegger fügt dem noch etwas Wichtiges hinzu, etwas wodurch wir wieder etwas mehr über das Ding erfahren:

„Unsere Sprache nennt, was Versammlung ist, in einem alten Wort. Dies lautet: thing. Das Wesen des Kruges ist als die reine schenkende Versammlung des einfältigen Gevierts in eine Weile. Der Krug west als Ding. Der Krug ist der Krug als ein Ding. Wie aber west das Ding? Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.“

Heideggers Hinweis auf die Sprache, die Etymologie, ist korrekt, doch selbst wenn nicht, wäre es auch nicht wichtig. Denn Thing ist in der Tat das germanische, überhaupt in nordischen Sprachen, das Wort für Versammlung und zwar am Thingplatz oder an der Thingstätte. Ting heißt in Schweden einerseits Ding, andererseits ist das Tinghus auf Norwegisch ein Versammlungsgebäude. An der Thingstätte der Germanen wurden Entscheidungen beraten. In diesem Sinne ist dann der Krug auch ein Ding, das Ding versammelt, es bringt zusammen: und zwar das Geviert. Und wie? „Das Ding dingt.“ Vom Ding unterscheidet Heidegger ein Dingen. Darf er das? Wahrscheinlich hätte der eine oder die andere schon vorher diese Frage gestellt. Darf Heidegger das alles? Im nächsten

Abschnitt sagt er sogar selbst: „Die Meinung verfestigt sich und wird schon landläufig, hier werde, statt die Sache zu bedenken, lediglich das Wörterbuch benützt.“ Eine Philosophie des Wörterbuchs wäre natürlich ein Unding.

Also noch einmal: darf Heidegger das? Die Frage ist blödsinnig. Denn es gibt ja niemanden, der hier etwas verbieten könnte. Trotzdem muss ein Bedenken ausgeräumt werden. Nur wenn: „Das Ding dingt.“ überhaupt etwas sagt, dann ist es berechtigt, so zu sprechen. Das Verbum Dingen kennen wir aus: verdingen - d.h. jemand verdingt sich, jemand verobjektiviert sich im Sinne der Arbeit. Doch das bringt und nicht weiter. „Das Ding dingt.“ Zunächst einmal kennen wir solche Tautologien in der Sprache auch woanders her: Es tagt (der Tat tagt), es regnet (der Regen regnet), die Fliege fliegt, die Not nötigt, die Frage fragt etc. Solche Tautologien besagen, dass etwas genau das vollzieht, was es ist. Der Tag kann genau nichts anderes und soll auch nichts anderes können als - tagen. Oder: die Fliege fliegt - was sollte die Fliege auch anderes können und tun: als fliegen? Alles andere, was sie sonst noch so tut, gehört eigentlich nicht zu ihrem - Wesen.

Das Ding vermag nun auch nichts anderes - wenn es etwas vermag - als Dingen. Dieses Dingen wird jedoch als Versammeln verstanden. Das Versammeln geschieht, sagt Heidegger hier, „in dieses, in jenes Ding“ - d.h. dann wohl in verschiedene Dinge, obgleich Heidegger bisher nur den Krug nannte, der, wie ich sagte, kein Beispiel ist. Dieses oder jenes Ding wird hier - abschließend gesagt - als je Weiliges gefasst, d.h. dann aber auch: als endliches, als etwas, das, indem es ereignet, selbst „ereignishaft“ ist, sagt Heidegger manchmal. Genau das aber sagt auch: „Das Ding dingt.“ Das Ding geschieht als Versammlung, d.h. aber dann, es hat je seine Weile.

Dieser erste Vortrag der Bremer Vorträge wird jetzt unmittelbar auf diese von uns auch schon angesprochene Frage nach der Sprache eingehen - allerdings vielleicht nicht ganz so, wie wir das erwarten. Dann wird er wieder zum Krug und zum Geviert selbst zurückkehren. Die Frage, was das alles mit der Technik zu tun hat, wird uns später beantwortet werden. Dann wird uns sehr klar werden, warum Heidegger so über das Ding sprechen muss.

4. Vorlesung

Der Krug ist ein Ding. Und das Ding - was ist es? Es sammelt, versammelt, sagt Heidegger, es versammelt das Geviert von Sterblichen und Göttlichen, Erde und Himmel. Indem das Ding das Geviert versammelt, „dingt“ es. Die Frage: was ist das Ding? wird demnach tautologisch beantwortet. Das Ding ist das Ding, es dingt. Damit wird das Ding sein gelassen, was und wie es ist. Es wird nicht sprachlich überfallen und mit einem Begriff in den Griff gebracht.

Doch es ist unvermeidbar, dass an dieser Stelle die Frage nach dem Status der Sprache gestellt werden muss. Dürfen wir so etwas wie: das „Ding dingt“ in der Philosophie sagen? Ist das nicht das Ende der Vernunft? Können wir so etwas der Sprache zumuten? Heidegger kennt diesen Einwand natürlich auch. Er ist ihm vielfach begegnet, und er hat sich mit ihm auseinandergesetzt. Das tut er jetzt auch in diesem ersten der vier Bremer Vorträge:

„Wir geben dem so erfahrenen und gedachten Wesen des Kruges den Namen Ding. Wir denken diesen Namen aus der Sache des Dinges, aus dem Dingen als dem versammelnd-ereignenden Verweilen des Gevierts. Wir erinnern jedoch dabei zugleich an das althochdeutsche Wort thing. Dieser sprachgeschichtliche Hinweis verführt leicht dazu, die Art, wie wir jetzt das Wesen des Dinges denken, mißzuverstehen. Es könnte so aussehen, als werde das jetzt gemeinte Wesen des Dinges aus der zufällig aufgegriffenen Wortbedeutung des althochdeutschen Namens thing gleichsam herausgedrösel. Der Verdacht regt sich, die jetzt versuchte Erfahrung des Wesens des Dinges sei auf die Willkür einer etymologischen Spielerei gegründet. Die Meinung verfestigt sich und wird schon landläufig, hier werde, statt die Sache zu bedenken, lediglich das Wörterbuch benützt.“

Die Etymologie ist die Kenntnis von den Wurzeln, den Abstammungen der Wortbedeutungen. Dass das Ding versammelt, hatte Heidegger irgendwie mit dem eben genannten „thing“ in Verbindung gebracht. Thing ist die Versammlung, ich hatte darauf hingewiesen, dass man in Skandinavien (Norwegen oder Schweden) immer noch das Tinghus findet, das Versammlungshaus. Also scheint doch zu stimmen, was „landläufig“ gegen Heideggers Art des Denkens gesagt wird, dass es nämlich ein Durchdenken des Wörterbuchs sei. Heidegger nimmt nun dazu Stellung:

„Doch das Gegenteil solcher Befürchtungen ist der Fall. Wohl bedeutet das althochdeutsche Wort thing die Versammlung und zwar die Versammlung zur Verhandlung einer in Rede stehenden Angelegenheit, eines Streitfalles. Demzufolge werden die alten deutschen Wörter thing und dinc zu den Namen für Angelegenheit; sie nennen jegliches, was den Menschen in irgendeiner Weise angeht, was demgemäß in Rede steht. Das in Rede Stehende nennen die Römer res; ῥέειν, ῥήμα heißt griechisch: über etwas reden,

darüber verhandeln; res publica heißt nicht: der Staat, sondern das, was jeden im Volk offenkundig angeht und darum öffentlich verhandelt wird.“

Ich muss meine „Dinge“ regeln - könnte einer umgangssprachlich sagen. Das, sagt Heidegger, kommt eben davon, dass thing oder dinc „Versammlung einer in Rede stehenden Angelegenheit“ bedeutet. Thing und dinc und Ding erhalten die Bedeutung „Angelegenheit“. Eine Angelegenheit ist das, was „in Rede steht“, was zu besprechen ist. Dementsprechend, so Heidegger, nennen die Römer die Angelegenheit des In Rede stehenden „res“. Das stamme aus dem griechischen: ῥέειν, ῥήμα, was heißt: über etwas reden. Die res publica ist in der Tat nicht der Staat, sondern die allgemeine Angelegenheit, über die eine Gemeinschaft zu sprechen hat, die verhandelt werden muss.

Es ist aber noch nicht ganz klar, was Heidegger damit sagen will. Hat er damit den Verdacht widerlegt, er denke aus dem „Wörterbuch“? Auf gewisse Weise: ja. Das wird mit dem nächsten Abschnitt deutlicher:

„Nur deshalb, weil res das Angehende bedeutet, kann es zu den Wortverbindungen res adversae, res secundae kommen; jenes ist das, was den Menschen in widriger Weise angeht; dieses, was den Menschen günstig begleitet. Die Wörterbücher jedoch übersetzen res adversae mit Unglück, res secundae mit Glück; von dem, was die Wörter, als gedachte gesprochen, sagen, sagen die Wörterbücher nichts. In Wahrheit steht es darum hier und in den übrigen Fällen nicht so, daß unser Denken von der Etymologie lebt, sondern daß die Etymologie samt den Wörterbüchern noch zu wenig denkt.“

Heidegger nimmt also den Vorwurf, er denke aus dem „Wörterbuch“, wörtlich. Da finden wir dann in der Tat, dass res publica der Staat sei, res adversae Unglück heiße und res secundae Glück, wobei das erste eher feindlich anhängende Angelegenheit und das zwei „sekundierende“ Sache bedeutet. Damit zeige sich, nach Heidegger, dass die Etymologie und die Wörterbücher nicht genug „denken“.

Heidegger dreht die Angelegenheit also in eine spezifische Richtung. Der Vorwurf, er denke nach dem Wörterbuch, wird zurückgewiesen mit dem Hinweis, dass die Wörterbücher nicht genug denken, d.h. dass er gar nicht nach ihnen denken kann. Wörterbücher müssten im Grunde mehr denken. Was meint das? Das heißt, dass sie eigentlich nicht in der Lage sind, das, was in der Sprache steckt, wirklich zu verstehen. Das Denken hat einen ursprünglicheren Bezug zur Sprache als die Etymologie und das Wörterbuch. Mit anderen Worten: Heidegger denkt nicht nach dem Wörterbuch, sondern nach der Sprache.

Das führt demnach wieder zu der Frage: dürfen wir nach der Sprache denken? Nun: Heidegger stellt diese Frage nicht, was wahrscheinlich bedeuten soll, dass wir es dürfen und vielleicht auch gar nicht anders können. Ist das aber wirklich so? Befindet sich das

Denken einzig und allein vor oder besser in der Sprache oder gibt es nicht auch die Welt und die Dinge in der Welt? Muss die Sprache sich nicht nach diesen Dingen richten? Oder haben sich die Dinge immer schon nach der Sprache gerichtet, weil es ja offensichtlich nichts gibt, was nicht in der Sprache erscheint? Noch das Nichts, das nicht erscheint, erscheint doch zumindest in der Sprache?

Heidegger hat diese Frage z.B. in seinem bekannten Buch „Unterwegs zur Sprache“ von 1959 behandelt. Ich muss Sie also, falls Sie sich für dieses Problem interessieren, an dieses Buch verweisen. Vorläufig können wir konstatieren, dass das Denken sich im Verhältnis von Sprache und Welt vollzieht. Also hängt unsere Art und Weise zu denken natürlich einerseits durchaus von unserem Verhältnis zur Sprache ab. (Ein „Beamter“ im Sinne eines Verwaltungsangestellten spricht nicht nur anders, er denkt auch anders.) Denken muss sich zur Sprache in ein Verhältnis setzen. Denken muss auf die Sprache hören, denn in der Sprache zeigt sich durchaus Welt. Andererseits darf das Denken auch nicht die „Sache“ vergessen, mit der sich jeweils beschäftigt. Und genau das geschieht in unserem Vortrag.

Heidegger setzt nämlich die gerade begonnenen Ausführungen über die Bedeutungsgeschichte des Wortes „Ding“ fort bis zu Kant, bei dem das „Ding an sich“ ein unmöglicher „Gegenstand an sich“ sei; unmöglich, weil „Gegenstand“ ja ein „gegen“ voraussetze, d.h. ein Subjekt, das sich im Gegenüber den Gegenstands befindet. Da aber das „an sich“ gerade meine, dass ein solches Subjekt fehle, ist die Formulierung „Gegenstand an sich“ in sich problematisch. Das weiß Kant auch, hält aber im Übrigen an diesem Begriff aus einem bestimmten Grund (nämlich der Freiheitsproblematik) fest.

Doch wir wollen diesen ganzen Gang der Bedeutungsgeschichte nicht mitmachen und überspringen ihn. Das, so meine ich, dürfen wir auch deshalb, weil Heidegger auf der S. 16 selber wieder mit folgenden Worten ansetzt:

„Weder die längst vernutzte allgemeine Bedeutung des in der Philosophie gebrauchten Namens »Ding«, noch die althochdeutsche Bedeutung des Wortes »thing« helfen uns aber das Geringste in der Notlage, das sachliche Wesen dessen zu erfahren und hinreichend zu denken, was wir jetzt vom Wesen des Kruges sagen. Wohl dagegen trifft zu, daß ein Bedeutungsmoment aus dem alten Sprachgebrauch des Wortes thing, nämlich »versammeln«, auf das zuvor gedachte Wesen des Kruges anspricht.“

Hier macht Heidegger nun selber die Unterscheidung zwischen dem „sachlichen Wesen“ und der Bedeutungsgeschichte. All das, was wir in der Philosophie und überhaupt in der Entwicklung des Wortes „Ding“ finden, fasst nicht das, was das Ding ist, erfasst nicht sein „sachliches Wesen“. Jedoch das, was im Wort „thing“ gesagt, nämlich dass es „versammelt“, gehört zum „zuvor gedachten Wesen des Kruges“. Das kann aber gewiss nicht einfach behauptet werden, sondern es zeigt sich selber an diesem Wesen. Und

daran hält Heidegger auch fest. Das Versammelnde des Kruges konnte ja in Bezug auf das Geviert gezeigt werden. Insofern der Krug eben das „Geschenk des Gusses“ gibt, den Trank für die Götter und den Trunk für die Sterblichen, versammelt der Krug. Freilich ist das noch eine vorläufige Beschreibung und Bestimmung, die sogleich vertieft werden muss und auch vertieft wird.

„Der Krug ist ein Ding, weder im Sinne der römisch gemeinten res, noch im Sinne des mittelalterlich vorgestellten ens, noch gar im Sinne des neuzeitlich vorgestellten Gegenstandes. Der Krug ist ein Ding nicht als Gegenstand, sei dieser ein solcher des Herstellens oder des bloßen Vorstellens. Der Krug ist Ding, insofern er dingt. Aus dem Dingen des Dinges ereignet sich und bestimmt sich auch erst das Anwesen des Anwesenden von der Art des Kruges.“

Hier wird noch einmal zurückgewiesen, was vorher gesagt wurde. Der Krug ist keine res (Angelegenheit), kein ens (allgemein Seiendes), kein Gegenstand „des Herstellens und Vorstellens“. Der Krug „dingt“, d.h. er ereignet sich, geschieht auf seine spezifische Weise und daraus bestimmt sich „erst das Anwesen des Anwesenden von der Art des Kruges“. Was aber ist das schon wieder für eine seltsame Formulierung? Das „Anwesen des Anwesenden“. Ist das nicht dasselbe das Anwesen und das Anwesende? Oder liegt hier ein Unterschied, eine Differenz? Wenn wir sagen, der Krug west an, er west, scheint doch das Wesen etwas anderes zu sein als der Krug selbst. Das hängt auch damit zusammen, dass ja nicht nur der Krug anwest, auch sie wesen an - als Anwesende freilich. Diese Differenz nennt Heidegger auch: „ontologische Differenz“. Das ist die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden. Das Sein ist kein Seiendes. Doch dazu später mehr.

Heidegger hat nach seinem Ausflug in die Sprachgeschichte in Bezug auf das Ding den Bogen geschlossen und kehrt wieder zurück zum eigentlichen Problem des „sachlichen Wesens“ des Kruges zurück. Der Vortrag holt sozusagen noch einmal wieder Luft, um die Untersuchung zu Ende zu bringen. Das tut er, indem er ganz an den Anfang zurückgeht und an eine Frage erinnert, die wir vielleicht schon vergessen haben:

„Heute ist alles Anwesende gleich nah und gleich fern. Das Abstandlose herrscht. Alles Verkürzen und Beseitigen der Entfernungen bringt jedoch keine Nähe. Was ist die Nähe? Um das Wesen der Nähe zu finden, bedachten wir den Krug in der Nähe. Wir suchten das Wesen der Nähe und fanden das Wesen des Kruges als Ding. Aber in diesem Fund gewahren wir zugleich das Wesen der Nähe. Das Ding dingt. Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten.“

Wir erinnern uns, dass die „Bremer Vorträge“ mit einem „Hinweis“ beginnen, in dem Heidegger sich vorzüglich mit der Frage nach der Nähe beschäftigt. Dort hatte er ziemlich allgemein, aber doch plausibel, darauf hingewiesen, dass die Technik bzw. technische Erscheinungen wie die „Flugmaschine“ oder die „Fernsehapparatur“ (der „Film“) den Unterschied zwischen Nähe und Ferne zerstören und damit alles in das „gleichförmig Abstandlose zusammengeschwemmt“ werde. „Gleichförmig abstandlos“ heißt, dass „alles Anwesende gleich nah und gleich fern“ sei. (Beispiel: das mir jemand aus New York via Skype scheinbar „näher“ sein kann als mein Nachbar.) Das sei das Resultat der Abschaffung von Entfernungen, die aber keine Nähe bringe (denn: ist mir dieser jemand aus New York wirklich „näher“ bzw. nah?).

Daher hatte Heidegger die Frage gestellt und wiederholt sie noch einmal: „Was ist Nähe?“ Zur Beantwortung der Frage hatte er ja gerade auf etwas in der Nähe, auf den Krug zurückgegriffen. Nun fasst Heidegger das zusammen: „Wir suchten das Wesen der Nähe und fanden das Wesen des Kruges als Ding.“ Genau das haben wir bisher gemacht. Aus der Frage nach der Nähe wurde die Frage nach dem Ding. Aber genau das gefundene Ding erlaubt uns einen Einblick in die Nähe: „Aber in diesem Fund gewahren wir zugleich das Wesen der Nähe.“ heißt es. Das dingende Ding hatte doch Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen versammelt und d.h. jetzt einander nahegebracht.

Diese Nahebringen sei Nähern. Und wörtlich: „Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne während west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten.“ Das ist die zweite Tautologie: „Die Nähe nähert“, d.h. die Nähe besteht darin, dass sie etwas aus einer Ferne nahebringt. Nehmen wir ein Beispiel, obwohl Heidegger natürlich bewusst auf ein Beispiel verzichtet. Beziehen wir uns kurz auf das, was wir wahrscheinlich alle kennen: die Liebe (es ist uns vielleicht nicht so wichtig, dass uns der Tisch nahe ist, sondern zunächst der Andere).

Dieser jemand aus New York kommt zu uns. Warum? Weil es so etwas gibt wie die Voraussetzung einer Nähe, nämlich diese „Liebe“. Die Nähe dieses Jemand bestand dann schon von vornherein nicht im Skype-Programm, sondern in einer nicht programmierbaren Liebe. Nun setzt dieser sich in Bewegung und kommt zu uns, er nähert sich also, eben weil die Nähe ihn dazu gebracht hat. Nun könnte das aber so sein, dass die Nähe ein geradezu unendliches Näherungspotential hat, dass dieser Andere sich immer mehr nähert - bis er gleichsam so nah bei mir ist, dass er „ich“ wird, d.h. dass er bzw. die Nähe alle Nähe aufhebt.

Das aber, so Heidegger, kann die Nähe als solche nicht. Sie *ist* ja eben Nähe. Und deshalb wahrt oder bewahrt sie die Ferne. Nähe besteht also im Geschehnis eines Näherns, das Ferne bewahrt. Das zeigt sich ja auch im Verhältnis von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen. Das Ding „nähert“ diese Vier einander an, lässt sie aber nicht

in einer indifferenten Einheit zusammenstürzen, sondern hält sie stets getrennt auseinander. Und - das ist wichtig - , indem die Nähe das so tut, „verbirgt“ sich die Nähe, d.h. sie erscheint gar nicht selber als solche. Niemand hat jemals „Nähe“ gesehen. Und selbst die Aussage, Nähe fühlen oder spüren meint nicht, dass Nähe gefühlt wird wie Regen oder Zahnschmerzen. Indem die Nähe sich so verbirgt, bleibt sie dann „nach ihrer Weise am nächsten“, denn näher als die Nähe selbst kann uns nichts sein.

Aus dieser Erörterung folgt nun die weitere Erläuterung, wie im Dingen des Dinges Nähe nähert. Dazu zunächst die einführende Erklärung:

„Das Ding ist nicht »in« der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet im Nähern als das Dingen des Dinges.“

Die Redeweise, etwas sei „in der Nähe“, klingt in der Tat so, als gäbe es eine Art von Raum-Behälter, „in“ dem sich etwas befindet. Heidegger weist das zurück, um nun zu zeigen, inwiefern Nähe geschieht im sogenannten „Dingen des Dinges“:

„Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts.“

Das ist das, worum es geht: das Geviert. Doch es ist auffallend, dass Heidegger nicht nur einfach der 4 spricht, sondern auch von der 1, jedenfalls verwendet er die Worte: „einig“ und „Einfalt“. Es geht um Vier, die von sich her in einer „Einfalt“ „einig“ sind. Sie sind „einig“ bedeutet wohl zunächst, dass die Vier irgendwie ein Ganzes bilden. Die Versammlung ist keine bloße Addition, sondern ein in sich stimmiges Zusammen. Das zeigt dann schon, dass „einig“ nicht bloß eine formale Bestimmung ist. Das Geviert scheint gleichsam von derselben Absicht getragen zu sein - was sehr missverständlich ist, aber doch einmal vorläufig stehen gelassen wird.

Wie diese Einigkeit besteht, führt Heidegger nun sukzessive an den Vieren aus. Zunächst die Erde:

„Die Erde ist die bauend Tragende, die nähernd Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier. / Sagen wir Erde, dann denken wir schon, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt des Gevierts.“

Das klingt etwas telegraphisch, um nicht zu sagen kryptisch. Es scheint erläuterungsbedürftig zu sein. Schauen wir uns die Bestimmungen an. Zunächst: die Erde ist die „bauend Tragende“. Das können wir ganz wörtlich nehmen. Alles, was gebaut wird, wird doch „aus Erde“ gebaut. Zugleich wird alles, was gebaut wird, auf etwas gebaut. Worauf? Wieder auf Erde. Auch wir stehen ja stets auf der Erde, selbst wenn wir im 80. Stockwerk stehen, stehen wir auf Erde. (Gilt das auch für den Mars oder den Mond?

Stunden wir dort auch auf (der) Erde? Vielleicht bringt die nächste Bestimmung die Antwort.)

Da muss ich nun zum ersten Mal die Herausgeberin kritisieren. Da scheint sich jemand schlicht verschrieben zu haben (nicht Heidegger), denn ich vermute, dass dort „nährend Fruchtende“ und nicht „nähernd Fruchtende“ steht. Zwar geht es ja hier ums Nähern. Doch es würde die Symmetrie der Ausführung stören, wenn Heidegger hier einzig in Bezug auf die Erde vom „nähern“ sprechen würde - wir werden sehen, dass er bei den anderen dreien nicht davon redet. Zudem erscheint mir die Zusammenfügung „nähernd Fruchtende“ als seltsam, wogegen „nährend Fruchtende“ gut zusammenstimmt. Damit ist dann eben auch einfach gesagt, was die Erde vermag, nämlich uns im Anbau von Getreide und Obst, Wein oder Anderem zu ernähren, eben weil sie die Eigenschaft besitzt, das Hervorkommen zu lassen.

So „hegt“ sie „Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier“. Sie „hegt“ sie, weil die Erde von sich aus offenbar nicht darauf aus ist, „Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier“ aus dem Gleichgewicht zu bringen, d.h. zu zerstören. Erst der Mensch scheint ja die Macht zu haben, dieses Gleichgewicht aufzustören. Doch wenn wir schon vom Mensch, d.h. in Heideggers Sprache, vom Sterblichen sprechen - wo ist denn der, wenn Heidegger sagt:

„Sagen wir Erde, dann denken wir schon, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt des Gevierts.“

Und nicht nur die Sterblichen, wo sind denn da die Göttlichen? Und wo der Himmel? Heidegger spricht doch nur von „Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier“. Wo sind diese drei? Also „denken“ wir einmal, denn das fordert Heidegger da ausdrücklich. Denken wir einmal nach, wo die Drei sind. Beim Himmel scheint das am Einfachsten zu sein. Schon vorher hatte ja Heidegger darauf hingewiesen, dass das Wasser mithin vom Himmel stammt. Aber auch die Sonne scheint vom Himmel. Himmel und Erde sind demnach aufeinander verwiesen, insoweit die Erde „nährend fruchtend“ ist, d.h. indem sie die ist, die sie ist.

Wo sind aber die Göttlichen? Das ist schon schwieriger. Ich sehe zwei Möglichkeiten, darüber nachzudenken. Erstens: wenn alles aus Erde ist, wenn die Erde „bauend trägt“, dann sind sämtliche Gebäude aus Erde, d.h. dann auch - und auf besondere Weise - jene Gebäude, in denen die Göttlichen verehrt werden. Der griechische Tempel ist z.B. für Heidegger ein solches Gebäude - und im Vortrag über den „Ursprung des Kunstwerks“ führt er aus, inwiefern zum Tempel nicht nur das Gestein gehört, aus dem er erbaut wird, sondern auch die Erde, auf der er steht. Zudem ist es so, dass die Sterblichen sich an Göttlichen wenden, wenn die Erde besonders „nährend fruchtet“. In der christlichen Religion gibt es das „Erntedankfest“, bei den Griechen gehört zum Dionysos-Kult in

zentraler Weise der Wein hinzu. Da können noch andere Beispiele hinzugefügt werden. D.h. also, dass in der Nennung der Erde auch die Göttlichen anwesend sind. Wie aber die Sterblichen?

Weil sie nicht ausdrücklich genannt werden, wäre es wohl zu einfach zu sagen: dass wir ja auf der Erde gehen und stehen und vielleicht sogar in ihr bestattet werden und auch als Asche zu ihr werden. Dieses zu Asche werden besagt schon, dass unser Leib, unser Leben nicht nur von der Erde abhängt, sondern womöglich Erde ist: wir sprechen vom „irdischen Leben“ aus deshalb, weil die Erde in diesem Leben sich unentwegt zeigt. Wir müssen aber wohl noch hinzufügen, dass von den Vieren nur die Sterblichen dazu in der Lage sind, Erde zu „sagen“. Das bedeutet jedoch nicht, wir werden darauf zu sprechen kommen, dass der Mensch von der Sprache her bestimmt wird. Da er der Sterbliche ist, wird er ja wohl offenbar vom Tod her gedacht. Trotzdem aber bleibt bestehen, dass das Sagen des Gevierts den Sterblichen vorbehalten bleibt (von den Göttlichen ist nicht zu sagen, ob sie philosophieren oder dichten etc.).

Wohlgemerkt: diese Zusammengehörigkeit sagen wir, so Heidegger, „aus der Einfalt der Vier“, d.h. aus der schon geschehenden Gemeinschaft. Wir bringen hier also nichts zusammen, was nicht immer schon zusammen ist.

Hören wir nun, was Heidegger vom Himmel sagt. Und wir sehen sogleich, dass er beinahe genau das sagt, was wir über ihn sagten:

„Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers. / Sagen wir Himmel, dann denken wir schon, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.“

Himmel gehört als Sonne und Mond, als Ort des sich wandelnden Wetters zur Erde. Im Glanz der Gestirne haben die Sterblichen immer schon anderes gesehen als bloß das Licht eines bereits verschwundenen Sterns (Aristoteles hielt sie für Götter), das Leben der Sterblichen organisiert sich immer noch nach Tag und Nacht und was in der Nacht möglich ist, ist es häufig nicht am Tag (ich schlage vor, die Nachtpolitik der Tagespolitik entgegenzusetzen). Schließlich ist uns auch die „blauende Tiefe des Äthers“ mehr als nur ein physikalisches Phänomen. „Vater Äther“ nennt ihn der Dichter Hölderlin. Aber wir brauchen gar nicht „blauenden Äther“, um an die Göttlichen zu denken. Bereits in all dem anderen können die Göttlichen anwesend sein (als Sonne, im Blitz z.B.).

Was Heidegger nun über die Göttlichen sagt, ist allerdings besonders schwierig zu greifen:

„Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden

entzieht. / Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.“

Eigentümlich ist die Nennung der Göttlichen, der Gottheit, des Gottes und des Wesens dieses Gottes. Es ist insbesondere nicht christlich, selbst wenn der Bote auf Griechisch ἄγγελος heißt, Engel. Was machen die Göttlichen? Sie winken als Boten der Gottheit. Die Botschaft, die sie winkend bringen, hat demnach etwas mit der Gottheit zu tun. Gottheit heißt bei Heidegger nicht: Gott selbst, sondern die Gottheit ist das Wesen des Gottes (wie Tierheit das Wesen des Tieres ist). D.h. also dass die Göttlichen irgendwie die Gottheit vorbereiten, indem sie winkend Botschaft geben (Hölderlin dichtet: „und Winke sind / Von Alters her die Sprache der Götter“ - damit hätten wir die oben angeklungene Frage beantwortet: die Göttlichen „sprechen“, indem sie „winken“, indem sie Andeutungen geben etc., und auch herwinken, d.h. nähern).

Sie tun das aber, damit nun „der Gott“ „in sein Wesen“ „erscheint“, d.h. in seiner Gottheit. Welcher Gott (keine christliche Frage)? Diese Frage müssen wir unbeantwortet lassen, obgleich Heidegger seit Mitte der dreißiger Jahre von einem „letzten Gott“ spricht, der keineswegs der christliche ist. Selbst wenn ich Ihnen hier ausführlicheres von diesem „letzten Gott“ mitteilen würde, bliebe alles dunkel. Das ist auch nicht besonders schlimm. Ich möchte nur noch sagen, dass sich in Heideggers Versuchen, das Göttliche zu denken, er sich eher an Hölderlin (allerdings an den „heidnischen“ Hölderlin) denkt als an die Bibel. Wer sich mit diesem Problem bei Heidegger auseinandersetzen will, steht demnach vor sehr großen Fragezeichen.

Die Gottheit, so Heidegger, ist außerhalb jedes Vergleichs mit dem Anwesenden, d.h. mit einem Seienden. Das Geschehen des Göttlichen - ist schlechthin anders. Lassen wir das einmal so stehen.

Ich hatte in Bezug auf Himmel und Erde schon ausgeführt, wie in ihnen die Göttlichen vorkommen. Wir können das nun umdrehen, um zu sehen wie Himmel und Erde als Göttliche erscheinen können. Der Himmel ist Vater Äther, er ist bei Hesiod überhaupt einer der ersten Götter, dasselbe gilt von der Erde. Was die Sterblichen betrifft, so ist es bemerkenswert, dass Heidegger hier nicht mehr „sagen“, sondern „nennen“ sagt - in Bezug auf die Sterblichen wieder „sagen“. Die Sterblichen kommen beim Göttlichen demnach so vor, dass sie ihnen die Namen geben, vielleicht dass sie sie dichten oder dass zumindest die Göttlichen ganz offenbar die Dichtung brauchen, um sich zu zeigen. Auf diese Weise kommen also die Sterblichen auch im Göttlichen vor.

Über diese Sterblichen aber sagt er:

„Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat

den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, nämlich als das Sein selbst. Der Tod, als der Schrein des Nichts, birgt in sich das Wesende des Seins. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen - nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“

Das ist nun ganz offenbar ein viel längere Bestimmung im Vergleich zu den drei vorangegangenen. Schauen wir sie uns an. Die Sterblichen können sterben - d.h. hier nicht einfach: sterben ist möglich, sondern die Sterblichen „vermögen“ den „Tod als Tod“. Vermögen heißt dann, dass wir über eine bestimmte Fähigkeit verfügen, etwas hart gesagt. Das nämlich unterscheidet uns vom Tier, das mit uns - scheinbar - das Leben teilt. Zwar leben wir „wie die Tiere“ (Vorsicht!), aber wir „sterben“, diese „verenden“. Das ist selbst ziemlich hart gesagt, hart gedacht. Was will Heidegger damit sagen?

Das Tier „hat den Tod weder vor sich noch hinter sich“. Heidegger meint damit wohl, dass das Tier nicht weiß, dass es sterben muss, dass es sich damit also auch nicht zu konfrontieren braucht, dass es sich nicht vorzubereiten hat, sich nicht zu verabschieden vermag etc. Auch hat es den Tod nicht hinter sich. Daran denkt Heidegger keineswegs die Unsterblichkeit der Seele - das ist ihm gewiss zu christlich und im Übrigen unphilosophisch. Vielmehr meint er wohl einerseits, dass es den Sterblichen befremdlich ist, dass wir einst geboren wurden und vorher nicht existierten. War der Sterbliche nicht schon einmal „tot“? Andererseits stirbt der Sterbliche, um den wir trauern. Die Trauer ist uns vertraut, den Tieren - nach Heidegger - weniger. (In der Vorlesung vom Winter 29/30 wird der Mensch vom Tier insofern unterschieden, dass der Mensch weltbildend, das Tier weltarm sei - das meint nicht einfach weltlos wie der Stein. Liegt denn aber nicht in der Weltarmut die Möglichkeit, zu denken, dass die Tiere so etwas haben wie eine Ahnung des Todes? Gewiss trauern Tiere nicht wie die Sterblichen, aber womöglich gibt es doch eine tierische Affektivität, die nicht einfach als „nichts“ betrachtet werden kann. Dazu hat Derrida Vieles geschrieben. Es ist nicht unproblematisch, wie Heidegger mit dem Tier umgeht - aber es ist natürlich auch nicht einfach falsch - würden wir glauben, die Tiere stürben wie die Menschen - dann wären die Schlachthäuser in der Tat ein täglicher „Holocaust der Tiere“ (Derrida).)

Wir „vermögen“ den Tod, indem er der „Schrein des Nichts“ ist. Schrein ist nicht einfach der Schrank, aber doch ein Behältnis, allerdings ein besonderes, weil sakrales. Dieses Behältnis „enthält“ nicht das Nichts. Vielmehr ist bei diesem Genetivus subiectivus das Nichts selbst der Schrein. In diesem Sinne haben die Sterblichen den Tod als Nichts vor sich und hinter sich, indem sie gleichsam in es eingehen, aus ihm heraus erscheinen. Das

Nichts ist kein Seiendes, kein Ding, sondern es west als das Sein selbst. Sein und Nichts werden hier also von Heidegger ausdrücklich identifiziert. So, wie sich in der ontologischen Differenz das Sein vom Seienden unterscheidet, unterscheidet sich das Nichts vom Seienden.

„Der Tod, als der Schrein des Nichts, birgt in sich das Wesende des Seins. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins.“ Der Tod als Nichts birgt das von Heidegger so genannte Wesende des Seins in sich. Das Sein/Nichts west im Tod. In dieser bergenden Hinsicht ist der Tod dann das „Gebirg des Seins“ - ganz zu Anfang hatte Heidegger schon gesagt: „Wir nennen die Versammlung der Berge das Gebirge.“ D.h. die Vorsilbe Ge- bedeutet stets eine Versammlung mehrere. Hier nun bezieht sich Heidegger besonders auf das Verhältnis zwischen dem Substantiv Gebirg und dem Verbum bergen. Der Tod ist das Gebirg des Seins, im Tod birgt sich das Sein (als Nichts).

Der Sterbliche vermag den Tod meint dann, dass der Sterbliche sich mit seinem Tod als einziger der Vier zum Sein in ein Verhältnis setzen kann (die Göttlichen sterben nicht). So gesehen befinden sich die Sterblichen (die Menschen) immer schon als solche in der Gegend des „Gebirgs des Seins“, d.h. im Verhältnis zum Tod, den sie vermögen, d.h. in den sie eingehen können und in den sie eingehen als die Rückkehr in das Gebirg des Seins - aus dem heraus sie auch erscheinen, indem sie als sterblich geboren werden. Den Tod vermögen heißt dann, sich „zum Sein als Sein“ in ein „Verhältnis“ bringen.

5. Vorlesung

Wir haben in der letzten Woche die Teilnehmer des „Gevierts“ genauer kennengelernt, so weit das möglich ist. Himmel und Erde, die Göttlichen und die Sterblichen, wobei wir bei den Sterblichen stehenblieben und die Erläuterung dessen, wer oder was die Sterblichen sind, nicht beenden konnten. Ich lese daher noch einmal die erste längere Passage über die Sterblichen vor:

„Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, nämlich als das Sein selbst. Der Tod, als der Schrein des Nichts, birgt in sich das Wesende des Seins. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen - nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“

Nehmen wir den ersten Satz noch einmal wörtlich: „Die Sterblichen sind die Menschen.“ Warum sagt Heidegger nicht (was doch näher liegen würde): Die Menschen sind die Sterblichen? Weil der Begriff des „Menschen“ für Heidegger - das klingt etwas hart - nichtssagend ist. Nach Heidegger ist jedes Denken, das sich mit dem „Menschen“ beschäftigt und den „Menschen“ zum höchsten Begriff macht, Anthropologie - die Wissenschaft vom Menschen. Das ist Heideggers Denken nicht. Der Begriff des „Menschen“ ist bei Heidegger ein nachgeordneter Begriff. Das ist schon in „Sein und Zeit“ so, wo nicht der Mensch das Dasein, sondern das Dasein Mensch ist. Hier sind „die Sterblichen“ die Menschen.

Sie „vermögen“ den Tod - anders als das Tier (wir hatten uns damit auseinandergesetzt und Heidegger dahingehend kritisiert, dass die Behauptung, die Tiere würden lediglich „verenden“ zu schroff ist - von seinem früheren Verständnis der „Weltarmut“ des Tieres her ließe sich etwas anderes entwickeln). Aber gewiss „vermögen“ die Tiere den Tod nicht so wie die Sterblichen, die, griechisch, θνητοί oder βροτοί (tragische Bestimmung des Menschen, von Aristoteles abgelehnt).

Worauf es aber bei all dem ankommt, das ist, dass durch den Tod die Sterblichen in einem besonderen Verhältnis zum Sein stehen - ja, sie sind vielleicht überhaupt die einzigen, die zum Sein in einem Verhältnis stehen: „Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.“ Denn im Tod eröffnet sich den Sterblichen das „Gebirg des Seins“, d.h. die Verbergung, die im Sein herrscht (es gibt immer dieses Problem mit Heidegger, dass stets neue Worte eingeführt werden, jetzt das „Verbergen“, so dass man eigentlich unentwegt

Neues auslegen und erklären müsste, was aber den Verlauf der Vorlesung natürlich stören würde - man kann dann immer nur sagen, dass sich das im Weiteren schon klären wird - und das tut es auch). Grob gesagt: Heidegger denkt den Tod nicht mehr als ein Ende des Lebens, als seinen Gegensatz, sondern als ein Element des Seins - Leben und Sein sind aber nicht dasselbe - denken Sie nur daran, dass auch Tische sind - ganz offensichtlich, ohne zu leben.

Dazu nimmt Heidegger im nächsten Absatz Stellung:

„Die Metaphysik dagegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die ratio die animalitas durchwaltet, bleibt das Menschsein vom Leben und Erleben her bestimmt. Aus den vernünftigen Lebewesen müssen erst die Sterblichen werden.“

Der Mensch, dargestellt von der Metaphysik seit Platon und Aristoteles, denkt den Menschen vom Leben, von der Tierheit her. Wir haben einen Körper, der genau wie der der Tiere, Bedürfnisse hat, die befriedigt werden müssen (Hunger, Durst, Sexualität). Doch anders als die Tiere hat der Mensch noch etwas, das ihn über die Tier setzt: die sich von der Sprache nährend Vernunft, die ratio. Diese ratio ist nichts tierisches, ja überhaupt nichts Sinnliches, sondern etwas Übersinnliches. Hier kündigt sich eine Idee-Materie-Matrix an, in dem sich noch heute sehr wahrscheinlich alles Denken und Leben bewegt. Der Mensch hat den Geist, die Seele als ideellen Anteil seines Wesens und den Körper als den materiellen. (Wie selbstverständlich uns das ist, zeigt sich z.B. im Krankenhaus. Einerseits wollen wir, dass die Mediziner Spezialisten sind und versiert operieren können - das ist eine rein mechanische Tätigkeit. Andererseits wollen wir aber auch, dass uns die Mediziner nicht wie einen Mechanismus behandeln - sie sollen auch auf unsere Ängste usw. Rücksicht nehmen. Das ist ein alltägliches Echo des Idee-Materie-Verhältnisses - d.h. der Metaphysik, wie Heidegger sie denkt (auch wenn er dieses Wort nicht verwendet).)

Jedenfalls meint Heidegger, dass die traditionelle Auffassung den Menschen als vernünftiges Lebewesen (Vernunft Prädikat des Lebewesens) denkt und nicht die Sterblichen als die Menschen, d.h. dass sie den Menschen vom Leben und nicht vom sein her versteht.

Wie schon bei den anderen drei Teilnehmern im Geviert schließt Heidegger auch diese Erörterung mit dem Satz:

„Sagen wir: die Sterblichen, dann denken wir, falls wir denken, die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.“

Die Sterblichen stehen in einem je spezifischen Verhältnis zur Erde, zum Himmel und zu den Göttlichen, wir können die Sterblichen nicht ohne diese Verhältnisse denken - die Sterblichen können nicht ohne Erde und Himmel und die Göttlichen sein. Damit haben wir

also die vier, Heidegger sagt: Gegenden des Gevierts kennengelernt. Das Verhältnis dieser Vier zueinander wird nun im Folgenden eindringlich vertieft. Gehen wir dem einmal nach:

„Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her einig, in die Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.“

Um die Vielfalt und die Art und Weise des jeweiligen Verhältnisses zwischen den Vieren zu denken, bedient Heidegger sich des „Spiegels“ bzw. des „Spiegelns“. Das Verhältnis ist ein Spiegeln. Doch dieses Spiegeln soll kein „Darstellen eines Abbildes“ sein, sondern es „ereignet“. Wir haben diesen seltsamen Gebrauch des Wortes bereits kennengelernt. Auch hier will Heidegger darin das Zum Eigenen kommen oder Ins Eigene bringen hören. Was hat das mit dem Spiegeln zu tun? Gewiss zeigt sich im Spiegel zunächst ein Abbild, doch darüber hinaus - vor allem wenn wir das lateinische *speculum* hören, also das Spekulative - führt das Spiegeln auch zu einer Erkenntnis. Wir schauen in den Spiegel, nicht nur, um uns darin zu sehen, sondern um uns darin zu erkennen.

Hier nun, im Geviert, spiegelt sich jeder im Anderen und „gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei“. Es geht im Geviert demnach um die Freiheit des Eigenen angesichts des Anderen. Jeder bringt sich im Anderen in sein Eigenes, oder der Andere bringt sich in jedem Anderen in sein Eigenes. Das geschieht aber unter der Voraussetzung, dass die „Einfalt“ des Gevierts gewahrt bleibt. Das liegt freilich schon daran, dass jeder der Vier sein Eigenes nur im Geviert empfangen kann. Außerhalb des Gevierts ist jedes der Vier nichts.

Im nächsten Absatz heißt es:

„Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereignung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.“

Nun wird die Struktur des Gevierts noch etwas komplexer. Das Spiegeln wird als Spiel bezeichnet, als „Spiegel-Spiel“. Das Spiel gehört zum Freien bzw. zur Freiheit. Spielen ist eine freie Tätigkeit, in der es um nichts geht außer um das Spielen. Das Spielen hat

seinen Zweck in sich selbst - jedenfalls dann, wenn wir nicht ums Gewinnen spielen. In diesem Spiegel-Spiel wird jeder ereignet, aber - und das ist wichtig - auch „enteignet“. Die Enteignung ist deshalb wichtig, weil sie das Ereignen, das Eigene von der Selbstsucht, ein „Besonderes“ sein zu wollen, befreit. Das Eigene ist bei Heidegger stets auch enteignetes Eigenes. Das Eigene ist demnach keine Figur des Willens, sondern eben des freien Spiels, in dem jedes Eigene nicht nur frei ist, sondern auch frei vom Eigenen selbst. Das Eigene ist immer freies Eigenes, nie vom Willen erzwungenes.

Nun erfahren wir auch, warum Heidegger das Geviert so ausführlich erläutert. Was ist überhaupt die eigentliche Bedeutung des Gevierts?

„Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: Das Welten von Welt ist weder durch Anderes erklärbar, noch aus Anderem ergründbar. Dies Unmögliche liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unbegründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben. Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht etwa das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab. Das menschliche Erklärenwollen langt überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin. Die einigen Vier sind in ihrem Wesen schon erstickt, wenn man sie nur als vereinzelt Wirkliches vorstellt, das durcheinander begründet und auseinander erklärt werden soll.“

Das Spiegel-Spiel des Gevierts ist die „Welt“. Heidegger hat sich Zeit seines Denkens mit der Frage nach der „Welt“ beschäftigt. Was ist eigentlich Welt? Ist sie eine Art von Gegenstand, eine Art von Zustand? Ist sie Alles, was es gibt, so dass wir, wenn wir alles aufzählen, zuletzt die Welt haben? Ist die Welt ein neutraler Raum, so etwas wie ein Behälter für alles Seiende? Berühmt ist seine Bestimmung des Daseins als „In-der-Welt-sein“. In der Tat sind wir immer schon in einer Welt - ob wir es wollen oder nicht. Aber was heißt das, wenn wir nicht wissen, was Welt ist? Hier, am Ende der vierziger Jahre, findet Heidegger zu dem Gedanken, dass das Spiegel-Spiel des Gevierts die Welt ist, die freie Welt, Welt der Freiheit wohlgemerkt, wenn wir die Worte über das Freie, das in dieser Zeit für Heidegger eine wichtige Rolle spielt, ernstnehmen.

Das Ding dingt, Nähe nähert und - Welt weltet. Sie geschieht, sie ist ein Geschehnis. Warum und wie das geschieht, so Heidegger, kann der Mensch nicht erklären. Das Welten der Welt hat nämlich keine Ursache und keinen Grund, was auch bedeutet: dass man das Welten der Welt nicht machen kann. Entweder Welt weltet oder eben nicht. Das liegt schon daran, dass das Welten, wie gesagt, ein Geschehnis ist - und ein Geschehen ist stets ein endliches - ein ewiges Geschehen ist ein Widerspruch in sich. Das bedeutet dann, dass all das, was ich vorhin als Weltverständnis angeboten habe, von Heidegger

abgelehnt wird. Welt ist eine Art von Spiel, von Spiegel-Spiel des Gevierts, unerklärbar, unbegründbar, unergründbar.

Heidegger lässt es nicht darauf beruhen. Der Gedanke dessen, was Welt sein soll, wird weiter ausgeführt und erhält nun einen besonderen Ton. Dieser Ton wird durch eine Zwischenbemerkung vorbereitet:

„Die Einheit des Gevierts ist die Vierung. Doch die Vierung macht sich keineswegs so, daß sie die Vier umfaßt und als dieses Umfassende erst nachträglich zu ihnen dazukommt. Die Vierung erschöpft sich ebensowenig darin, daß die Vier, nun einmal vorhanden, lediglich beieinander stehen.“

Das Wort Vierung scheint hier so verwendet zu werden, dass die Vier in einem Geschehen erst zu ihrer Konstellation kommt. So wie Formung ein Geschehnis ist, ist es die Vierung. Das meint, dass vermieden werden soll, Erde und Himmel, Göttliche und Sterblich als schon jeweils Vorhandene zu denken, auf die das Geviert drübergestülpt wird. Das Geviert ist weltende Welt und daher ein Geschehen. Das führt nun auf eigentümliche Art und Weise der nächste Absatz aus:

„Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wie ein Reif. Der Reigen ist der Ring, der ringt, indem er als das Spiegeln spielt. Ereignend lichtet er die Vier in den Glanz ihrer Einfalt. Erglänzend vereignet der Ring die Vier überallhin offen in das Rätsel ihres Wesens. Das gesammelte Wesen des also ringenden Spiegel-Spiels der Welt ist das Gering. Im Gering des spiegelnd-spielenden Rings schmiegen sich die Vier in ihr einiges und dennoch je eigenes Wesen. Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt.“

Das Wort von den „Zugetrauten“ haben wir auch schon einmal gehört. Im Zutrauen hören wir, dass wir uns dem Anderen zutrauen, aber auch dass wir wie in der Hochzeit Getraute sind. Dieses Bild von der Hochzeit oder einer Art von Fest wird weitergeleitet in die Worte „Reigen“ und „Ring“ bzw. „Gering“. Das Geviert kennt demnach eine Bewegung, die sich im Spiegel-Spiel als ein Reigen, ein Ring oder das Gering ergibt. Der Ring aber glänzt, das ist eine Eigenschaft des Rings. Insofern ist die Welt des Gevierts eine Welt des Glanzes - wohlgemerkt: wenn man jetzt einwenden würde, was das für eine oberflächliche oder lustige Welt sein sollte, dann müssen wir daran erinnern, dass in dieser Welt die Sterblichen sind, d.h. der Mensch, der den Tod „vermag“.

Das Gering ist aber auch - darauf scheint Heidegger später Wert zu legen - das Geringe, will sagen, das Unscheinbare. Wenn Heidegger von Dingen spricht, meint er offenbar nicht die technischen Luxusobjekte. Oder? Bisher kennen wir nur *ein* Ding, nämlich den Krug. Doch er wird noch einige nennen.

Der nächste Absatz führt uns nun wieder auf das „Ding“ zurück, von dem wir jetzt schon eine Zeit lang nichts gehört hatten:

„Schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht heißt in unserer alten deutschen Sprache »ring« und »gering«. Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.“

Es geht Heidegger also darum, zu zeigen, dass die weltende Welt des Gevierts die Vier in einer leichten, spielmäßigen Bewegung miteinander verbindet. Wie in einem Reigen oder sagen wir in einer Art von Tanz bewegen sich die Vier in der Welt, in die sie sich geschmeidig (wie das Geschmeide) ein-fügen. Aus diesem Geschehen nun „ereignet sich das Dingen des Dinges“. Hatten wir aber nicht vorher gehört, dass das Dingen des Dinges das Geviert erst überhaupt versammelt?

Das hatten wir in der Tat. Und das sagt auch unmittelbar der nächste Absatz noch einmal:

„Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges von Einfalt der Welt.“

Widerspricht sich das aber nicht? Wie kann das Ding das Geviert verweilen oder versammeln, wenn es vom Geviert als dingendes Ding erst ereignet wird? Heidegger vermeidet ein einseitiges Fundierungsverhältnis. Hier ist nichts erster und einziger Grund oder Ursache des Anderen, sondern beide gehen gegenseitig auseinander hervor. Das ist ja das, was ein Verhältnis eigentlich überhaupt erst ermöglicht. Nehmen wir die Freundschaft. Hier macht nicht der eine den anderen zu einem Freund, sondern durch das Verhältnis der Freundschaft werden beide wechselseitig Freunde. Noch mehr in der Liebe. Die Liebenden verursachen sich ja nicht, sondern es ist die Liebe, die beide erst zu Liebenden werden lässt. So ereignet das Geviert das Dingen des Dinges und das Ding versammelt das Geviert. Das ist die volle Struktur des Verhältnisses von Ding und Geviert bzw. Ding und Welt.

Wenn wir das Ding so denken, dann ist schon etwas Besonderes vor sich gegangen. Denn: stellen wir uns einmal vor, wie wir das Dinge so normalerweise verstehen. Als was verstehen wir die Dinge? Ich lasse das einmal offen, weil Heidegger uns das später natürlich zeigen wird, aber Sie werden schnell zugeben, dass Sie wahrscheinlich bisher nichts davon wussten, dass das Dinge in einem solchen Verhältnis zur Welt sich befindet. Heidegger sagt das dann auch:

„Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding betroffen. Wir sind die

im strengen Sinne des Wortes Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.“

Das Ding hat jetzt eine sehr charakteristische Bedeutung bekommen, ja, man könnte sogar sagen, es hat womöglich zum ersten Male eine solche Bedeutung bekommen. Welt und Ding gehören nach Heidegger in eine Wechselverhältnis. Ohne Ding keine Welt und ohne Welt kein Ding, wobei damit freilich nicht an ein physikalisches Verhältnis gedacht wird (was ja auch dann eine reine Banalität wäre: dass es irgendwie in der Welt notwendig irgendwelche Dinge gibt, will Heidegger nicht sagen). Also: wenn wir dieses Verhältnis - vorläufig - verstehen, dann erkennen wir, dass wir die „Be-Dingten“ sind. Wir brauchen sozusagen Dinge, Dinge die uns die Welt bedeuten, die Welt bringen (übrigens: am Rande gesagt: Heidegger spricht nirgendwo von Besitz oder Eigentum im Sinne des Privateigentums - das kommt schlechthin nicht vor).

Wenn wir anerkennen, dass wir die Dinge in dieser Weise brauchen, haben wir das „Unbedingte“ hinter uns gelassen. Damit meint Heidegger, dass wir die metaphysischen Ideen eines Absoluten und Ewigen, das von allen Dinge absieht, das keine Dinge braucht, hinter uns gelassen haben. Wir - als die Sterblichen - anerkennen, dass wir durch die Dinge Welt empfangen und durch die Welt Dinge. Allerdings ist das nicht so einfach, wie es jetzt scheint. Lesen wir weiter:

„Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des Dinges in den Bereich, aus dem es west. Dingen ist Nähern von Welt. Nähern ist das Wesen der Nähe. Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel- Spiels der Welt.“

„Denken wir das Ding als Ding“, will sagen, „denken“ wir das Dinge als Versammlung des Gevierts und als von diesem selbst ereignet, dann lernen wir das Ding gleichsam noch einmal neu kennen. Wir lernen, das Ding irgendwie zu beachten und zu achten, d.h. wir „schonen das Wesen des Dinges“. Sagen wir vorläufig: wir verbrauchen es nicht, wir benutzen es nicht achtlos. Wenn das geschieht, dann „nähert“ sich das Geviert, „nähert“ sich Welt. Nähern, hatten wir schon gehört, ist das Wesen der Nähe. Wenn wir also die Be-Dingten sind, wenn wir das Ding „schonen“, „bewohnen wir die Nähe“, d.h. wir „bewohnen“ das „Spiegel-Spiel des Gevierts“. „Wohnen“ ist ein weiteres zentrales Wort des späten Heidegger. Was meint eigentlich „wohnen“? Ich kann das nicht ausführen - aber hier bedeutet Wohnen das Bewohnen des Gevierts, das Bewohnen des Gevierts als das der Sterblichen.

Die Musik des Vortrags wird nun unterbrochen und auf den Anfang zurückgebracht, auf den „Hinweis“:

„Das Ausbleiben der Nähe bei allem Beseitigen der Entfernungen hat das Abstandlose zur Herrschaft gebracht. Im Ausbleiben der Nähe bleibt das Ding in dem gesagten Sinne als Ding vernichtet. Wann aber und wie sind Dinge als Dinge? So fragen wir inmitten der Herrschaft des Abstandlosen.“

Heidegger hatte ganz zu Anfang darüber gesprochen, inwiefern Nähe gerade nicht geschieht und inwiefern das „Abstandlose“, d.h. die Indifferenz von Nähe und Ferne herrscht. Alles scheint gleichgültig abstandlos zu sein, alles ist irgendwie für jeden erreichbar (d.h. ja abstandlos). Dann - so Heidegger - bleibt das „Ding vernichtet“. So stellt er die Frage: „Wann aber und wie sind Dinge als Dinge?“ Eine seltsame Frage. Was geschieht hier an dieser Stelle des Vortrags? Was wurde uns da überhaupt die ganze Zeit gewissermaßen „vorgemacht“?

Heidegger übernimmt die Frage in den nächsten Absatz. Er weiß, dass sie den Hörer und den Leser verwirrt:

„Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht durch die Machenschaften des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h. erklärenden Denken in das andenkende Denken.“

Offenbar gibt es die Dinge als Dinge gar nicht, jedenfalls sind sie nicht einfach vorhanden oder zuhanden. Dass wir einfach zu einem Ding greifen können, ist nicht wahr. Die Dinge müssen offenbar erst noch „kommen“, sie sind irgendwie zukünftig. Zudem kommen sie nicht, sagt Heidegger, durch die „Machenschaften des Menschen“. „Machenschaft“ klingt zunächst oder eigentlich immer negativ. „Machenschaft“ ist ein Tun, das im Verborgenen stattfinden, ein Tun, dass deshalb im Verborgenen stattfinden, weil es im Offenen nicht geduldet würde. In dieser Hinsicht sprechen wir von den „dunklen Machenschaften“ der Mafia. Aber Heidegger möchte das Wort, wie kann es anders sein, wörtlich hören: in der Machenschaft haben wir es mit dem Machen zu tun, so wie in der Wissenschaft mit dem Wissen. Die Machenschaft ist so gesehen in den dreißiger Jahren Heideggers Wort für die Technik. Die Machenschaft ist die Technik. Also kommen die Dinge nicht durch die Technik oder die Techniken. D.h. die Menschen können es nicht bestimmen, wann und wie es Dinge gibt.

Trotzdem aber spielt der Mensch als Sterblicher eben doch eine Rolle. Es geht darum, als Sterblicher „wachsam“ zu sein. Wir können „wachsam“ auch durch aufmerksam ersetzen. Es gibt demnach eine „Wachsamkeit“ oder Aufmerksamkeit für die Dinge. Um aber in diese Wachsamkeit zu gelangen, muss der Mensch einen „Schritt zurück“ vollziehen. Das ist ein weiterer wichtiger Gedanke des späteren Heidegger. Was ist der „Schritt zurück“?

Er hat eine temporale und eine topologische Bedeutung. Der „Schritt zurück“ ist einerseits ein Schritt zurück in die Tiefe der Geschichte. Dort geht es darum, zu verstehen, wie die Gegenwart entstanden ist, wie das entstand, was heute ist. Andererseits ist der Schritt zurück der Schritt, der uns alles besser überschauen lässt. So wie Sie im Museum, wenn Sie vor einem monumentalen Gemälde stehen, eben zurücktreten müssen, um das Ganze betrachten zu können. Hier aber gibt Heidegger dem Schritt zurück noch eine weitere Bedeutung.

Heidegger geht es hier um den Schritt zurück aus dem vorstellenden zum andenkenden Denken. Über das Vorstellen hatten wir schon gehört, dass dieses darin besteht, dass der Mensch etwas vor sich hinstellt, um es vorzustellen. So, wenn das Etwas dann von uns vor uns hingestellt wird, können wir es „erklären“, d.h. verständlich machen. Das ist vielleicht nicht von vornherein irrig. Aber wir hatten doch z.B. gehört, dass das Welten der Welt eben gar nicht erklärbar sei. In diesem Sinne können wir uns das Welten der Welt also auch gar nicht vorstellen. Eben weil es uns aber unvorstellbar ist, halten wir es für bedeutungslos. Für das vorstellende Denken gilt nur das, was erklärbar ist, es gibt nur das, was erklärbar ist.

Dementgegen gibt es auch ein „andenkendes Denken“. „Andenken“ - dazu wäre viel zu sagen. „Andenken“ ist zunächst der Titel einer Hymne Hölderlins - doch das können wir hier vernachlässigen. Andenken gilt einem Sein, das nicht einfach anwesend ist, das präsent vorliegt. Andenken gilt einem Abwesenden, wozu die Abwesenheit selbst gehört. In diesem Sinne ist das Geviert ein „Gegenstand“ des Andenkens. Im Andenken steckt aber gewiss auch das „an-denken“, d.h. das versuchende, sich bewegende Denken. Freilich ist das nicht die Hauptbedeutung.

Es geht also um einen Schritt zurück vom vorstellenden in das andenkende Denken. Ist dieser Schritt aber einfach vorzunehmen? Heidegger schreibt:

„Der Schritt zurück von einem Denken in das andere ist freilich kein bloßer Wechsel der Einstellung. Dergleichen kann er schon deshalb nie sein, weil alle Einstellungen samt den Weisen ihres Wechselns in den Bezirk des vorstellenden Denkens verhaftet bleiben. Der Schritt zurück verläßt dagegen überhaupt den Bezirk des bloßen Sicheinstellens. Der Schritt zurück nimmt seinen Aufenthalt in einem Entsprechen, das, im Weltwesen von diesem angesprochen, innerhalb seiner ihm antwortet. Für die Ankunft des Dinges als Ding vermag ein bloßer Wechsel der Einstellung nichts, wie denn überhaupt all das, was jetzt als Gegenstand im Abstandlosen steht, sich niemals zu Dingen lediglich umstellen läßt. Nie auch kommen Dinge als Dinge dadurch, daß wir vor den Gegenständen nur ausweichen und vormalige alte Gegenstände er-innern, die vielleicht einmal unterwegs waren, Dinge zu werden und gar als Dinge anzuwesen.“

Der Wandel vom vorstellenden Denken zum andenkenden ist kein Wechsel der Einstellung (wie wir bei Husserl z.B. in den Ideen I einen Wechsel von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung haben - oder wie wir bei Nietzsche häufig einen Perspektivenwechsel sehen können). Einstellungen bleiben nach Heidegger immer im Vorstellen, Einstellungen sind immer Vorstellungen. Der Schritt zurück verlässt demnach überhaupt diesen ganzen Kontext von Einstellung und Vorstellung. Es geht weniger um eine Veränderung des Denkens als um eine tiefe Verwandlung.

Im Schritt zurück gelangt das Denken überhaupt sozusagen in eine andere Auffassung vom Denken. Es geht nun nicht um Vorstellen, sondern um Entsprechen, d.h. Angesprochen-werden und Antworten. Die Menschen sind so immer schon die Angesprochenen, wir werden stets angesprochen - nicht nur von anderen Menschen natürlich, sondern auch von Dingen, überhaupt vom Seienden und wohl auch vom Sein. In diesem Sinne ist das Andenken dann stets ein Antworten - d.h. übrigens eben kein Fragen, sondern jede Frage ist schon eine Antwort.

Schließlich gibt es aber beim Schritt zurück noch eine weitere Bedeutung, die wichtig ist. Wenn wir die beiden Worte Vorstellen und Andenken betrachten, merken wir, dass das Vorstellen einen anderen Tätigkeitswert hat als Andenken. Das Vorstellen ist näher am Machen als das Andenken. In diesem Sinne ist der Schritt zurück auch ein Schritt zurück aus dem Willensmäßigen des Menschen. Der Schritt zurück ist der Rückzug aus dem Willen zur Macht oder dem Willen zum Willen, wie Heidegger häufiger sagt.

Es geht um einen Wandel des Denkens und auch nicht, wie der Philosoph noch einmal klarstellt, dass der Gegenstand zu einem Ding umgestellt werden könnte. Das Ding ist kein Gegenstand. Der Gegenstand gehört zum Vorstellen, weil eben im Vorstellen ein Etwas im Gegenüber steht, weil es dorthin gestellt wurde. Das Ding aber gehört zum Andenken, weil - wie gesagt - das Ding offenbar nichts Anwesendes ist. Schließlich kommen die Dinge auch nicht dadurch, dass wir uns nostalgisch alter Dinge erinnern - so wie man sich mit Antiquitäten umgibt und meint, dadurch die Gegenwart vergessen zu können.

Bei all dem liegt aber die Frage nah, wie denn dann ein solcher Wandel geschehen kann. Bestimmen und Machen kann ihn der Mensch nicht. Der nächste Absatz gibt die Antwort:

„Was Ding wird, ereignet sich aus dem Gering des Spiegel-Spiels der Welt. Erst wenn, jäh vermutlich, Welt als Welt weltet, erglänzt der Ring, dem sich das Gering von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen in das Ringe seiner Einfalt entringt.“

Hier haben wir es mit einem Gedanken Heideggers zu tun, der von vielen brüsk zurückgewiesen wird. Von anderen aber wird er gerade für einer der wichtigsten in der Philosophie des letzten Jahrhunderts gehalten. Das Denken des Menschen, überhaupt

der Mensch ist nicht der Meister, der Herrscher seiner Situation. Selbst wenn er alles kontrollieren und organisieren will und sehr, sehr Vieles auch kontrollieren und organisieren kann, gibt es doch Brüche, denen er ausgesetzt ist, die er nicht vorwegnehmen kann, ja, die er sogar für unmöglich hält. Es gibt Geschehnisse, die alles ändern, es gibt das „Ereignis“ (oder auch Ereignisse), die sich entweder ereignen oder nicht ereignen, nach Heidegger, entweder ereignen oder nicht. Solche Ereignisse entziehen sich der Kontrolle und Organisation des Menschen. Um ein solches Ereignis einmal zu nennen: die Entstehung der Philosophie in Griechenland. Gewiss stellt sich uns dieses Ereignis inzwischen irgendwie als gewöhnlich heraus, wir sind daran gewöhnt, in der Philosophie den Griechen eine gewisse Sonderstellung einzuräumen. Aber gibt es einen Grund dafür, dass im 6. Jahrhundert vor Christus in Griechenland die Philosophie aufbricht? Haben die Griechen das einfach „gemacht“? Nun: warum die Griechen und nicht die Ägypter, die Phönizier oder die Indios in Südamerika oder die Holländer? Jedenfalls - die Dinge kommen, wenn überhaupt, „jäh vermutlich“ (d.h. plötzlich), wenn Welt weltet, d.h. wenn Welt geschieht.

Heidegger nennt das Geviert von „Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen“ wiederholt das „Gering“. Wir wissen, dass das Geringe das Ringe ist, was sich fügt, was nichts Besonderes für sich beansprucht, was nicht vordrängt. Nun knüpft Heidegger noch einmal daran an und nennt weitere Dinge:

„Diesem Geringen gemäß ist das Dingen selbst gering und das je weilige Ding ring, unscheinbar fügsam seinem Wesen. Ring ist das Ding: der Krug und die Bank, der Steg und der Pflug. Ding ist aber auch nach seiner Weise der Baum und der Teich, der Bach und der Berg. Dinge sind, je weilig in ihrer Weise dingend, Reiher und Reh, Pferd und Stier. Dinge sind, je wenig nach ihrer Weise dingend, Spiegel und Spange, Buch und Bild, Krone und Kreuz.“

Wenn man das hört, weiß man nicht genau, warum Heidegger genau diese Dinge nennt. Gewiss - sie sind unscheinbar (er nennt keine Rolex oder keinen Mercedes), doch die Alliterationen sind doch etwas seltsam. Immerhin wissen wir nun, dass der Krug nicht das einzige Ding ist, dass es andere Dinge gibt - die dann wohl genau dasselbe vermögen wie der Krug. Überraschend ist freilich, dass Heidegger Tiere nennt. Doch - bevor wir das bestreiten - müssen wir daran erinnern, dass das Ding kein Gegenstand ist. Für Heidegger sind also die Tiere keine Gegenstände.

Ich kommen zum Schluss des Vortrags. Ich lese die beiden letzten Absätze:

„Ring und gering aber sind die Dinge auch in der Zahl, gemessen an der Unzahl der überall gleich giltigen Gegenstände, gemessen am Unmaß des Massenhaften des Menschen als eines Lebewesens.“

Erst die Menschen als die Sterblichen erwohnen Welt als Welt. Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding.“

Diese Mitteilung, dass die Dinge keine „Massenware“ sind, kann einem irgendwie etwas geschmäcklerisch oder kitschig erscheinen. Aber es wird sich später zeigen, was Heidegger damit will, was er damit meint.

Der letzte Absatz wiederholt noch einmal, was wir schon wissen. Erst wenn jener Wandel des Menschen vom vernünftigen Tier zum Sterblichen geschieht, können Dinge sein.

Lassen Sie mich abschließend die Frage stellen, warum wir uns diesen Vortrag so genau angesehen haben, wenn es doch eigentlich um die Technik geht? Außerdem - wenn Heidegger die Vorträge „Einblick in das, was ist“ nennt, dann scheint der erste Vortrag wohl gerade nicht zu zeigen, was ist. Oder doch? Was heißt das überhaupt, dass etwas „ist“. Ist denn nur das, was wirklich ist? Wie dem auch sei. Der Ding-Vortrag ist die Voraussetzung, um den nun folgenden Vortrag über die Technik bzw. das „Ge-stell“ in seiner ganzen Tragweite zu verstehen. Der Ding-Vortrag ist gleichsam der Hintergrund oder, besser, Horizont oder, besser, der Ausblick, in dem sich alle Vorträge bewegen. Vermutlich weil ganz zu Anfang das Andere zur Technik bzw. zu einer gewissen Art von Technik darstellt.

6. Vorlesung

Wir haben in der letzten Woche den ersten Vortrag der „Bremer Vorträge“ mit dem Titel „Das Ding“ beendet. Was hat er uns gebracht? Was haben wir von ihm gelernt? Heidegger erörtert darin das „Geviert“ als „Spiegel-Spiel“ von Erde und Himmel, den Göttlichen und Sterblichen. Dieses Geschehen nennt Heidegger auch einfach: „Welt“. Welt ist demnach nicht einfach ein statischer Zustand oder Gegenstand, Welt ist nicht immer gegeben, sondern „Welt weltet“. So sagt er am Beginn des zweiten Vortrags „Das Ge-Stell“ - mit dem wir uns heute beschäftigen werden -: „Jetzt sehen wir deutlicher: Nähe west, insofern das Ding dingt. Ding dingt Welt. Dingen ist Nähern, das die Welt in der Nähe hält. Im Nähern beruht das Wesen der Nähe.“ Ich verstehe daher den Vortrag „Das Ding“ und die darin vorgetragene Interpretation der Welt so, dass Heidegger zeigen möchte, inwiefern Welt im Andenken als eine Abwesenheit gedacht werden muss, inwiefern die Abwesenheit von geschehender Welt im Sinne des Gevierts eine eigene Nähe ausbildet.

Wir sind demnach nicht schon im Geviert, wir bewohnen es nicht, doch im Andenken können wir eine Nähe erfahren, deren „Wesen“ darin besteht, stets zu „nähern“, d.h. die selbst eine geschehende ist und uns immer weiter in ihre Nähe zieht wie sie selbst nähert.

Nun aber: „Das Ge-Stell“. Ich werde zu Beginn die ersten Absätze einfach im Wesentlichen zusammenfassen, damit wir schneller zum Wichtigeren vorangehen können. Heidegger beschäftigt sich am Beginn des Vortrags noch einmal mit dem „Abstand“. Wir hörten bereits, dass Nähe und Ferne entschwunden sind und auf eine „Herrschaft des Abstandlosen“ nivelliert worden sind. Der Abstand wird so gedacht, dass wir „im Gegenüber“ ein „Gegenständiges“ vor uns haben. Doch wenn das Vorstellen das Gegenüber als „Gegenstand“ betrachtet (und nicht als „Ding“, können wir sagen), dann „richtet sich bereits, wengleich noch unauffällig, die Herrschaft des Abstandlosen ein“, heißt es.

Dem Gegenstand entspricht das vorstellende Denken, das vorstellende Subjekt. Doch das Abstandlose geht noch über den Gegenstand hinaus oder hinter ihn zurück. Heidegger verweist darauf, dass das „Abstandlose niemals ohne Stand“ sei. Damit möchte er auf die Stabilität des Abstandlosen, d.h. des Zustands jenseits des Unterschiedes von Ferne und Nähe, hinweisen. So heißt es jetzt ganz wichtig: „Es (das Abstandlose) steht, insofern alles Anwesende Bestand ist. Wo der Bestand in die Macht kommt, zerfällt auch noch der Gegenstand als Charakter des Anwesende.“ Gegenstand - Bestand. Das Wort Bestand ist hier nicht im Sinne dessen, dass „etwas Bestand“ habe, gemeint. Zunächst soll Bestand so verstanden werden, wie wir vom Waren-Bestand reden. An dieser Stelle trete ich wieder in die Absatz für Absatz-Interpretation ein (S. 26):

„Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im Vorhinein so, daß das Gestellte dem folgt, was erfolgt. So gestellt, ist alles: in Folge von ... Die Folge aber wird zum Voraus als Erfolg bestellt. Der Erfolg ist jene Art von Folge, die selbst auf das Ergebnis weiterer Folgen abgestellt bleibt. Der Bestand besteht durch ein eigentümliches Stellen. Wir nennen es das Be-Stellen.“

Der Bestand, wie gesagt, hat eine gewisse Stabilität - ist Stabilität. Doch das kann er nur, indem er „auf ein Bestellen gestellt“ ist. Der Bestand ist Element eines ökonomischen Geschehens, wobei Heidegger das Wort nicht gebraucht. Doch wir können durchaus sagen, dass im Durchdenken des Bestands sich eine Art von Heidegger'scher Ökonomieanalyse befindet. Also: der Bestand hat nie seinen Zweck in sich. Er besteht zwar, doch er besteht stets für etwas. D.h. der Bestand ist auf „Bestellen gestellt“, wir wollen den „Bestand“ bzw. eben ein etwas dieses Bestandes „verwenden“. Nehmen wir den Bestand von Plastikbechern im Supermarkt. Wir brauchen Plastikbecher vor allem im Sommer, wenn wir meinetwegen, im Park oder so grillen wollen. Insofern wir die Plastikbecher so verwenden, wird der Bestand bestellt bzw. gestellt.

Es gibt hier eine gewisse Konsequenz, Heidegger sagt „Folge“. Etwas zieht das andere nach sich. Das Verwenden des Bestands setzt dieses Folgen in Bewegung. Diese Folge sei aber „zum Voraus als Erfolg bestellt“. Würden die Plastikbecher (besonders jetzt im Sommer) kein „Erfolg“ sein, wären sie auch kein Bestand, will sagen, sie wären gar nicht. Der Erfolg ist Voraussetzung für jeden Bestand. Weil dieser Erfolg vorausgesetzt werden kann, wird der Bestand be-stellt. Im nächsten Absatz aber fragt Heidegger dann sogleich:

„Was heißt »stellen?« Wir kennen das Wort aus den Wendungen: etwas vor-stellen, etwas her-stellen. Gleichwohl müssen wir bezweifeln, ob unser Denken schon der einfachen und kaum ermessenen Tragweite dieser Wendungen gewachsen ist.“

Wir könnten freilich eine ganze Reihe von anderen Worten mit „Stellen“ hinzufügen (dar-, an-, aus-, weg-, um-, über-, nach-, ver-, ab-, einstellen etc.). Aber das will Heidegger wahrscheinlich nicht sagen, dass wir durch eine Anreicherung des semantischen Feldes verstehen, was mit „vor-“ und „her-stellen“ schon gesagt ist. Heidegger geht nun im Nächsten zu bestimmten Beispielen über. Wir brauchen die Beispiele nicht beurteilen - sie sind zuweilen als Beispiele fragwürdig - es geht aber darum, das Stellen zu verstehen:

„Was heißt »stellen?« Denken wir es zunächst vom Her-stellen aus. Der Tischler stellt einen Tisch her, aber auch einen Sarg. Das Her-gestellte deckt sich nicht mit dem bloß Angefertigten. Dies ins Her Gestellte steht im Bezirk dessen, was uns angeht. Es ist her in eine Nähe gestellt. Der Tischler im Bergdorf verfertigt nicht eine Kiste für eine Leiche. Der Sarg ist im Vorhinein hin-gestellt an den bevorzugten Ort des Bauernhofes, in dem der tote Bauer noch verweilt. Der Sarg heißt dort noch der Totenbaum. In ihm gedeiht der Tod des

Toten. Dies Gedeihen bestimmt Haus und Hof, die dort Wohnenden und ihre Sippe und die Nachbarschaft.

Anders ist alles in einer motorisierten Bestattungsindustrie der Großstadt. Hier wird kein Totenbaum hergestellt.

Ein Bauer stellt seinen Zugstier, um gefällte Baumstämme aus dem Wald auf den Holzweg zu schleppen. Er stellt den Zugstier nicht her, damit er irgendwo stehe. Er stellt das Gestellte so her, daß es sich hinweg wendet in eine Verwendung.

Männer und Frauen müssen sich zu einem Arbeitsdienst stellen. Sie werden bestellt. Sie werden von einem Stellen betroffen, das sie stellt, d. h. anfordert. Einer stellt den anderen. Er hält ihn an. Er stellt ihn. Er fordert von ihm Auskunft und Rechenschaft. Er fordert ihn heraus. Auf diese Bedeutung des Wortes »stellen« lassen wir uns jetzt ein, um zu erfahren, was in jenem Bestellen sich begibt, wodurch der Bestand steht und so ein Bestand ist.“

Ich habe sogleich alle Beispiele vorgelesen, damit wird einen Überblick haben. Gehen wir sie aber im Einzelnen noch einmal durch. Stellen als Herstellen, wobei Heidegger hier tatsächlich hört: ins Her Stellen. Das will sagen, dass das Hergestellte nicht einfach ausgeworfen wird, sondern eben an einen Platz oder Ort gestellt wird, von wo aus es uns angeht, d.h. von wo aus es uns etwas bedeutet und genau das bedeutet, was das Hergestellte ist. Das Beispiel aus der bäuerlichen Welt, aus der Welt von Todtnauberg, diesem Dorf im Schwarzwald, in dem Heidegger seit Anfang der 20er Jahre eine Hütte besaß, in der er es liebte, zu arbeiten (noch heute in Familienbesitz und -gebrauch), will zeigen, inwiefern das Hergestellte genau diese Stelle beansprucht. Es geht um einen Sarg, den Heidegger auch „Totenbaum“ nennt (ob er da wirklich so genannt wird, wie er behauptet, weiß ich nicht). Der Sarg steht dort, wo die Familie, Freunde und Bekannte noch einmal Abschied nehmen können, wo sie noch einmal mit dem Toten verweilen können. Heidegger betont, dass so der Tod des Toten „gedeihen“ kann - eine Formulierung, die irgendwie an Rilke erinnert („Denn wir sind nur die Schale und das Blatt. / Der große Tod, den jeder in sich hat, / das ist die Frucht, um die sich alles dreht.“ heißt es einmal im „Stundenbuch“, allerdings ohne die Verwendung des Wortes „gedeihen“.)

Wie dem auch sei: wichtig ist, wie gesagt, dass Herstellen ein Hervorbringen ist, das offenbar etwas an seinen ihm eigenen Ort stellen kann. „Alles“ sei dagegen „anders“ in der „motorisierten Bestattungsindustrie“. Nicht nur, dass hier keine „Totenbäume hergestellt“ würden. Wahrscheinlich will Heidegger sogar insinuieren, dass hier noch nicht einmal etwas wirklich „hergestellt“ wird. Deshalb ist hier „alles“ anders. Ich lassen offen, was dann diese „motorisierte Bestattungsindustrie“ wirklich tut.

Die nächste Bedeutung des Stellens erläutert Heidegger mit dem Beispiel: der Bauer „stellt seinen Zugstier“. Das meint hier doch wohl: stellt zur Verfügung bzw. zur Verwendung. Auch dieses Stellen ist auf eine gewisse Weise ein ins Her Stellen, denn ohne Zweifel wird ja der Zugstier, sagen wir, nicht einem Wohnzimmer zur Verfügung gestellt, sondern z.B. in einem Wald auf einem „Holzweg“ (Weg, auf dem das Holz gewonnen und abtransportiert wird).

Eine weitere - und im Folgenden besonders wichtige Form - des Stellens ist die des gestellt-werdens, um einmal so anzufangen. Es gibt eine Gestellungsbehl, um sich zur Armee oder eben, hier, zum „Arbeitsdienst“ zu melden, bzw. selbst zur Verfügung zu stellen. Doch dieses Zur-Verfügung-stellen ist jetzt nicht mehr frei. Ich werde ja gestellt, d.h. ich werde angefordert: „Einer stellt den anderen. Er hält ihn an. Er stellt ihn. Er fordert Auskunft und Rechenschaft.“ Dieses Stellen bringt also den Anderen aus einer ihm eigenen Bewegung, er wird angehalten, Rechenschaft zu geben. Ich stelle ihn, vor mir sein Verhalten „gefälligst“ zu legitimieren - für Heidegger gewiss ein abzulehnendes Vorgehen):

„Stellen sagt jetzt: herausfordern, anfordern, zum Sichstellen zwingen. Dieses Stellen geschieht als die Gestellung. Im Gestellungsbehl richtet sie sich an den Menschen. Aber der Mensch ist innerhalb des Anwesenden im ganzen nicht das einzige Anwesende, das von der Gestellung angegangen wird.“

Das ist die Bedeutung des Stellens, die wir zunächst in dem Wort „Ge-Stell“ hören sollen. Sie soll offenbar auf das Zwanghafte, das Unfreie aufmerksam machen. Wenn wir „gestellt“ sind, ist dieser Zustand ein Zwang. Es ist dabei kein Zufall, dass Heidegger beim Gestelltein zuerst auf den Menschen zu sprechen kommt. Wir stellen Menschen, Menschen sind die Gestellten, das ist wichtig zu sehen. Doch natürlich sind die Menschen nicht die einzigen Gestellten:

„Ein Landstrich wird gestellt, auf Kohle nämlich und Erze, die in ihm anstehen. Das Anstehen von Gestein ist vermutlich schon im Gesichtskreis eines solchen Stellens vorgestellt und auch nur aus ihm vorstellbar. Das anstehende und als solches schon auf ein Sichstellen abgeschätzte Gestein wird herausgefordert und demzufolge herausgefördert. Das Erdreich ist in ein solches Stellen einbezogen und von ihm befallen. Es ist be-stellt, betroffen mit Gestellung. So verstehen wir jetzt und im folgenden das Wort bestellen.“

In der Kohle und Erz-gewinnung (heute „Fracking“) wird ein „Landstrich“ einfach eben als das betrachtet, was die Kohle- und Erzgewinnung“ aus ihm macht. Der Landstrich wird einfach „gestellt“ darauf, Kohle und Erz aus sich heraus fördern zu lassen. Damit ist gemeint, dass wir die Erde oder das Erdreich, was da in irgendeiner Gegend sich befindet, von vornherein so „stellen“, dass es nichts anderes ist als eine Fördergelegenheit (und

nicht etwa ein Wald, ein Feld, ein See etc.). Die Erde wird so „be-stellt“ - was jetzt nicht in dem Sinne verstanden wird, wie der Bauer sein Feld bestellt, sondern dass die Erde gewissermaßen zu einem Bestand wird, zu etwas, das wir kurzerhand bestellen können, uns die Rohstoffe zu liefern. In einem nächsten Schritt wird Heidegger diesen Gedanken, wie Sie gleich sehen werden, noch intensivieren:

„Durch solches Bestellen wird das Land zu einem Kohlenrevier, der Boden zu einer Erzlagerstätte. Dieses Bestellen ist schon anderer Art als jenes, wodurch vormals der Bauer seinen Acker bestellte. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus; es gibt vielmehr die Saat den Wachstumskräften anheim; es hütet sie in ihr Gedeihen. Inzwischen ist jedoch auch die Feldbestellung in das gleiche Be-stellen übergegangen, das die Luft auf Stickstoff, den Boden auf Kohle und Erze stellt, das Erz auf Uran, das Uran auf Atomenergie, diese auf bestellbare Zerstörung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“

Wie schon gesagt: das Bestellen oder das Stellen hat von vornherein spezifisches Verhältnis zu dem, was da bestellt und gestellt werden soll. Die Erde wird je als immer schon mögliches Kohlenrevier und Erzlagerstätte betrachtet und dann eben so gestellt. Die Erde ist schon einbezogen oder eingerechnet in jenes Folgen und jenen Erfolg, von dem Heidegger am Beginn der Erörterung sprach.

Dagegen wird dann zunächst das von mir schon erwähnte Bestellen des Ackerbodens abgehoben. Der Bauer „fordere“ den Boden nicht heraus. Das kann man durchaus verstehen, wenn wir uns den Bauer als den Säenden und Erntenden vorstellen, der gleichsam vorindustriell seine Felder bearbeitet. Doch Heidegger macht aber sogleich darauf aufmerksam, dass die Feldbestellung von der gewöhnlichen Be-stellung „inzwischen“ gleichsam aufgesogen worden ist. Hier wird Luft auf Stickstoff, die Erde auf Kohle und Erze, das Erz auf Uran und - das ist eine interessante Beobachtung - das Uran auf Atomenergie und diese auf Zerstörung bestellt.

Die letzte Beobachtung ist interessant und wichtig. Sie wird Heidegger später noch einmal ausführlicher betrachten. Wieso ist sie interessant? Weil sich darin ein großer Fortschritt im Bestellprozess zeigt. Wenn wir aus irgendeinem Material spezifisches Material herausfordern wollen (Kohle aus der Erde), dann bewegen wir uns noch in einem sehr mechanischen Verhältnis zu diesem Vorgang. Wenn wir aber das Erz bereits als Energielieferanten (hier allerdings offenbar für eine Bombe) sehen, dann ist hier etwas geschehen. Heidegger wird uns später zeigen, dass sich hier unser gesamtes Verständnis der Natur ändert.

Und dann sagt Heidegger den vieldiskutierten Satz:

„Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“

Ich zitiere einmal, wie dieser Satz noch vor kurzem interpretiert wurde. Ich zitiere aus dem Buch: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie von Emmanuel Faye aus dem Jahr 2005:

„Indem Heidegger einen solchen Satz ausspricht, schließt er sich aus der Philosophie aus und zeigt, dass er allen menschlichen Verstand verloren hat. Nachdem er in seinen Vorlesungen die Motorisierung der Wehrmacht als ‚metaphysischen Akt‘ gefeiert hatte - und man weiß, dass die ersten Vergasungen in Lastwagen durchgeführt worden sind - bedient er sich nun des globalen Charakters moderner Technik, um die nicht verallgemeinerbare Besonderheit des nationalsozialistischen Völkermords zu negieren und ihn mit einer der alltäglichen Erscheinungsformen der modernen Technisierung des Daseins, der Verwandlung der Landwirtschaft in eine moderne Agrarindustrie, zu vergleichen. Der ungeheuerliche Charakter dieser Behauptung wird noch dadurch verstärkt, dass Heidegger den vorprogrammierten Mord an Millionen von Menschen als ‚Fabrikation von Leichen‘ bezeichnet, als wäre es die Absicht der SS-Schergen gewesen, mechanisch Leichen herzustellen, etwa so wie man Zucker herstellt. Dabei ging es doch um die Vernichtung von Millionen Männern, Frauen und Kindern, die von den Nationalsozialisten als nicht zur Menschheit gehörend betrachtet wurden. Die Entmenschlichung der Opfer durch die Nationalsozialisten finden in Heideggers Satz ihre Fortschreibung.“

Es geht mir nicht um Verteidigung. Heidegger muss sich allein verteidigen - und wenn er es nicht kann, dann ist das ein Problem. Ich will sagen, wenn er nicht von sich her Argumente oder ähnliches anbietet, Möglichkeiten eröffnet, das Gesagte anders zu verstehen, dann ist das ein Problem - wobei man freilich über den Status des Problems an sich auch noch einmal sprechen kann. Manche behaupten ja, dass Philosophie problematisch sein muss ...

Also keine Verteidigung, sondern Prüfung, ob die Kritik berechtigt ist, d.h. dann aber auch Prüfung der Kritik. Ich lasse den ersten Satz einmal bei Seite, wo Faye sagt, Heidegger schließe sich aus der Philosophie aus - das ist nämlich wirklich wahr, allerdings nicht so, wie Faye meint (Heidegger hat spätestens seit Anfang der dreißiger Jahre ein sehr zwiespältiges Verhältnis zur „Philosophie“ und nennt sein Denken auch nicht mehr so, aber egal). Der Hinweis, Heidegger habe den „menschlichen Verstand“ verloren, meint nicht, jetzt habe Heidegger den göttlichen Verstand gefunden, sondern den unmenschlichen, den inhumanen Verstand. Bis jetzt, meine ich, gibt es noch keine besonders tiefgehende Auslegung.

Gewiss lassen sich Stellen in Vorlesungen finden, mit denen Heidegger die Nationalsozialisten feiert - keine Frage. Die Stelle über die Motorisierung, die Faye anspricht, ist allerdings nicht so klar, wie er meint. Heidegger bezeichnet in einer Nietzsche-Vorlesung von Anfang 1940 die Motorisierung der Wehrmacht als einen „metaphysischen Akt“ mit „Tiefgang“. D.h. zunächst einmal, dass er nicht unbedingt gefeiert wird. Und die Technik als Metaphysik zu denken, enthält auch keine Affirmation der Technik, d.h. der Motorisierung. Erstrecht scheint mir das bei Heidegger nicht mit Vergasungslastwagen zusammenzuhängen. Aber egal: um diese Stelle geht es hier nicht.

Richtig ist, dass Heidegger, wenn er im Jahre 1949 vom Holocaust in diesem Kontext spricht, eine Provokation begeht. Allerdings behauptet Faye, dass Heidegger den Holocaust negiert oder relativiert, wenn er ihn „mit einer der alltäglichsten Erscheinungsformen der modernen Technisierung“ „vergleicht“. Tut das Heidegger aber? Heidegger sagt nicht, Holocaust und motorisierter Ackerbau seien das Gleiche. Heidegger sagt: „im Wesen das Selbe“. Im Übrigen sagt er nicht nur Holocaust und Ackerbau, sondern auch noch Aushungerung und Wasserstoffbomben - was Faye aber nicht interessiert.

Im Wesen das Selbe will hier aber sagen, dass das Bestellen und Stellen in all diesen Vorgängen dasselbe sei. In den Vernichtungslagern sind die Menschen bestellt und gestellt worden wie, sagen wir, der Gen-Mais auf den Feldern. Um noch konkreter zu werden: man hatte die Juden in Viehwagens durch ganz Europa transportiert, um dann in einem äußerst durchrationalisierten Vorgang vernichtet zu werden, wobei diese Durchrationalisierung auch darin bestand, dass stets bestimmte Stückzahlen pro Tag erreicht werden mussten, um erfolgreich zu sein. Mir scheint also, dass Heidegger hier nicht absurd etwas völlig Unvergleichbare vergleicht, sondern dass er auf ein Problem in der Technik, im Ge-Stell hinweisen will, das „im Wesen“ Menschen wie Gemüse behandelt und umgekehrt. Man muss einräumen, dass das hart klingt. Aber ist es darum falsch?

Nun also der nächste Einwand. Heidegger spricht von einer „Fabrikation von Leichen“ und würde damit den Eindruck wecken, die SS hätte „mechanisch Leichen“ hergestellt wie „Zucker“. Doch Heidegger ist nicht der einzige geblieben, der von einer „Fabrikation von Leichen“ gesprochen hat. Hannah Arendt z.B. fragt in ihrem Buch „The Origins of Totalitarianism“: „Was soll man mit dem Begriff des Mordes anfangen, wenn man mit der Fabrikation von Leichen konfrontiert wird?“ Natürlich kann man auch Hannah Arendt deshalb angreifen. Ich denke aber, dass man leider wirklich sagen kann, dass die SS in den Gaskammern Leichen hergestellt hat wie Zucker - natürlich mit dem Unterschied, dass der Zucker noch weiter verwendet werden kann. Aber selbst über die Verarbeitung der Leichen zu etwas anderem wird man sich Gedanken gemacht haben - da können wir sicher sein.

Der letzte Einwand ist dann der, dass durch Heideggers Sprache die „Entmenschlichung der Opfer“ fortgesetzt werde. Diesen Einwand kann ich in gewisser Hinsicht nachvollziehen. Heideggers Denk- und Sprachstil ist immoralisch, d.h. nicht unmoralisch, sondern jenseits der Moral angesiedelt. Für Heidegger ist es ein Unding, dass die Moral Denk- und Sprachstil beherrschen könnte. Es gibt nichts Höheres als die Freiheit des Denkens. Allerdings stünde diese hier auch dann nicht auf dem Spiel, wenn Heidegger die Härte der Aussage vermieden hätte. Andererseits ließe sich fragen, ob das Ausgesagte doch gerade diese Härte fordert. Man kann immerhin sagen, dass zwischen einer Aussage über den Holocaust und den Holocaust selbst doch ein unendlicher Unterschied besteht.

Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, mit der von Heidegger hineingebrachten Härte zu sehen, dass das Stellen und Be-stellen so mächtig geworden ist, dass es in diese Bewegung alles Seiende - und d.h. auch den Menschen - hineinreisst. Das Stellen und Be-stellen macht vor nichts mehr Halt.

Heidegger fährt fort:

„Wohin wird nun aber z. B. die im Kohlenrevier gestellte Kohle gestellt? Sie wird nicht hingestellt wie der Krug auf den Tisch. Die Kohle wird, gleichwie der Erdboden auf Kohle, ihrerseits gestellt, d. h. herausgefordert auf Hitze; diese ist schon daraufhin gestellt, Dampf zu stellen, dessen Druck das Getriebe treibt, das eine Fabrik in Betrieb hält, die daraufhin gestellt ist, Maschinen zu stellen, die Werkzeuge herstellen, durch die wiederum Maschinen in Stand gestellt und gehalten werden.“

Das Stellen und Bestellen bildet, wie Heidegger etwas später sagen wird, eine „Kette“. Der Krug wird auf den Tisch hingestellt - wo er zunächst bleibt, um dann Wein zu vergießen oder zu schenken. Aber das Stellen z.B. von Kohle dient dazu, die Kohle in einen Vorgang einzuspeisen, der in mehreren Verwendungsschritten besteht, die alle scheinbar auf einen letzten Erfolg hinauslaufen; einen Erfolg, der vorausgesetzt bleibt, der allerdings doch - wenn er ökonomisch verstanden wird - wiederum keinen Sinn in sich hat, sondern wieder in einen anderen Vorgang eingespeist wird.

Es stellt sich demnach eine Frage ein:

„Ein Stellen fordert das andere heraus, befällt es mit Gestellung. Diese geht nicht im bloßen Nacheinander von Aktionen des Stellens vor sich. Die Gestellung geschieht ihrem Wesen nach insgeheim und im vorhinein. Nur deshalb ermöglicht die Gestellung eine von ihr benutzbare Planung und Maßnahme der einzelnen Vorhaben des besonderen Stellens. Worauf läuft nun aber die Verkettung des Bestellens zuletzt hinaus?“

Damit überhaupt so etwas wie ein Stellen geschehen kann, diese Verkettung des Bestellens, muss „insgeheim und im vorhinein“ schon eine Gestellung stattgefunden haben. Das heißt, dass das, was die bestellt wird, überhaupt als ein Bestellbares

betrachtet wird. Das leistet dann die Planung eines solchen Vorgangs. Sie muss die gesamte Verkettung des Bestellens im Blick haben, d.h. den Produktionsprozess von Kohle zu Maschine und Werkzeug. Die Frage ist aber die, was der „letzte“ Sinn eines solchen Vorgangs ist? Wozu das Ganze?

„Das Wasserkraftwerk ist in den Strom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom stellt, durch den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung gestellt sind. Das Kraftwerk im Rheinstrom, die Stauanlage, die Turbinen, die Dynamomaschinen, die Schaltanlage, das Stromnetz - all dieses und anderes ist nur, insofern es auf der Stelle zur Stelle steht, nicht um anzuwesen, sondern um gestellt zu werden und zwar einzig daraufhin, anderes zu stellen.“

An dieser Stelle vollzieht Heidegger eine eigentümliche Umdrehung. Kraftwerk, Stauanlage etc. haben jeweils genau bestimmte Zwecke - nämlich genau das zu tun, was sie tun sollen, Heidegger sagt: „anderes zu stellen“. Was sie deshalb nicht können, wozu sie sozusagen auch nicht da sind, d.i. „anwesen“. Was soll das wiederum besagen? Heidegger erläutert das hier nicht. Es gibt eine Fußnote dazu, wo er selbst fragt: „in welcher Weise?“ Also fragen wir selbst einmal, „in welcher Weise“ die genannten Konstruktionen nicht „anwesen“ (können)?

Ein Berg - könnten wir sagen - west einfach an (vorausgesetzt, er ist noch nicht gestellt - was bei den meisten Bergen wohl der Fall ist (Skiindustrie etc.). Der Himmel - west an. Das Ding, der Krug, west an, indem er, nach Heidegger, das Geviert versammelt. Hier könnten wir einen Unterschied bestimmen. Ein Berg oder der Himmel sind im eigentlichen Sinne nichts Gemachtes. Sie sind einfach da - wir können ihnen keinen Zweck einschreiben. Sie sind zweckfrei. Der Krug allerdings ist als Ding doch gemacht. Insofern hat er auch einen spezifischen Zweck. Allerdings bezeichnet das Heidegger nicht so:

„Der Krug west als Ding. Der Krug ist der Krug als ein Ding. Wie aber west das Ding? Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.“

Offenbar „dingen“ Kraftwerk, Stauanlage etc. nicht. Aber warum? Weil sie - so müsste man hier antworten, denn Heidegger antwortet ja auf diese Frage so nicht - nicht offen sind für das Versammeln des Gevierts, weil sie einfach nicht „wesen“ bzw. „dingen“. Sie gehen gar auf in ihr exaktes Gestelltsein, sie versammeln das Geviert nicht, weil sie exakt einen genauen Zweck erfüllen. (Man kann nicht sagen: dass der Krug gemacht worden ist, um das Geviert zu versammeln. Die Versammlung des Gevierts kann wohl gar nicht ein genau beschriebener Zweck der Herstellung eines Dinges sein.)

Kraftwerk etc. ist deshalb auch kein Ding:

„Nur was so be-stellt ist, daß es sich auf der Stelle zur Stelle stellt, besteht als Bestand und ist im Sinne von Bestand beständig. Das Beständige besteht in der durchgängigen Bestellbarkeit innerhalb solcher Gestellung.“

Das Kraftwerk im Rheinstrom, die Stauanlage, die Turbinen, die Dynamomaschinen, die Schaltanlage, das Stromnetz - sind Bestände, gehören zum Bestand. Sie sind also selbst bestellbar und daher von vornherein Bestand der Gestellung. Daher heißt es nun:

„Wieder fragen wir: Worauf läuft die Kette solchen Bestellens zuletzt hinaus? Sie läuft auf nichts hinaus; denn das Bestellen stellt nichts her, was außerhalb des Stellens ein Anwesen für sich haben könnte und dürfte. Das Be-stellte ist immer schon und immer nur daraufhin gestellt, ein Anderes als seine Folge in den Erfolg zu stellen. Die Kette des Bestellens läuft auf nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein. Nur in ihm hat das Bestellbare seinen Bestand.“

Das Bestellen läuft auf nichts heraus, ist eine eher rhetorische Bemerkung. Worum es geht, ist etwas anderes. Die genannten technischen Einrichtungen und Geräte stellen nur solches her, was immer schon zum Bereich des Herstellens gehört. Eine Autofabrik produziert ein Auto, eine Maschine produziert eine Maschine, die wie schon die erste Maschine in eine Bewegung eingespeist wird, die rein immanent bleibt. M.a.W. Produziertes wie ein Auto hat nur einen Zweck innerhalb eines unveränderbaren Bereichs, der von der Produktion selbst bestimmt wird. Aus diesem Bereich gelangt nichts hinaus in etwas Anderes. Was damit gemeint ist, hat Heidegger unmittelbar an einem Beispiel verdeutlicht:

„Der Rheinstrom z. B. ist nur als der Bestellte des genannten Bestellens. Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut, sondern der Strom ist in das Kraftwerk verbaut und ist, was er da ist, aus dessen Wesen. Achten wir, um das Ungeheuere, das hier waltet, einigermaßen zu ermessen, nur für einen Augenblick auf den Gegensatz, der sich in den beiden Titeln ausspricht: Der Rhein, verbaut in das Kraftwerk - »der Rhein«, gesagt in das Kunstwerk der gleichnamigen Hymne Hölderlins.“

Zunächst einmal: Der Rhein, verbaut in das Kraftwerk, will sagen, der Strom, der nun selbst gestellt wird, um Strom zu produzieren. Damit hat der Rhein eine genaue Bestimmung erhalten - und er ergänzt passend das Kraftwerk, das ohne ihn nicht wäre. Kraftwerk und Rhein gehören in einer spezifischen Sphäre - sagen wir: die Sphäre der Produktion, zusammen. Dagegen will nun Heidegger ein Kunstwerk absetzen. Und zwar die Hymne „Der Rhein“ von Hölderlin. Das gibt mir die schöne Möglichkeit die ersten beiden Strophen der Hymne zu lesen, damit wir hören und vielleicht sehen, was Heidegger meint:

Der Rhein

Im dunkeln Efeu saß ich, an der Pforte
Des Waldes, eben, da der goldene Mittag,
Den Quell besuchend, herunterkam
Von Treppen des Alpengebirgs,
Das mir die göttlichgebaute,
Die Burg der Himmlischen heißt
Nach alter Meinung, wo aber
Geheim noch manches entschieden
Zu Menschen gelanget; von da
Vernahm ich ohne Vermuten
Ein Schicksal, denn noch kaum
War mir im warmen Schatten
Sich manches beredend, die Seele
Italia zu geschweift
Und fernhin an die Küsten Moreas.

Jetzt aber, drin im Gebirg,
Tief unter den silbernen Gipfeln
Und unter fröhlichem Grün,
Wo die Wälder schauernd zu ihm,
Und der Felsen Häupter übereinander
Hinabschaun, taglang, dort
Im kältesten Abgrund hört'
Ich um Erlösung jammern
Den Jüngling, es hörten ihn, wie er tobt',
Und die Mutter Erd anklagt',
Und den Donnerer, der ihn gezeuget,
Erbarmend die Eltern, doch
Die Sterblichen flohn von dem Ort,
Denn furchtbar war, da lichtlos er
In den Fesseln sich wälzte,
Das Rasen des Halbgotts.

Die Stimme wars des edelsten der Ströme,
Des freigeborenen Rheins,

Dieser Rhein hat nicht den Zweck, Energie zu liefern. Er hat überhaupt keinen Zweck, wenn Zweck hier heißt, dass er zu etwas Genauem da ist, dass er eine Aufgabe erfüllt. Vielmehr zeigt uns das Kunstwerk einen Rhein, den wir wahrscheinlich so vorher noch gar nicht kannten, der vorher verborgen war. Damit aber gibt es keinen immanenten Bereich

als eines allseitigen Stellens, in dem ein Zweck dem anderen folgt und vorausgeht, sondern vielmehr wird uns etwas eröffnet, das noch gar nicht hier war, das also gleichsam gerade noch abwesend war und immer noch abwesend ist. Damit ist der „Rhein“ in Hölderlins Hymne nicht der Rhein, dem die Energie abgewonnen wird. Wahrscheinlich ist dieser zweite Rhein in den Augen Heideggers überhaupt kein Rhein (mehr).

Wir werden in der nächsten Woche hier wieder ansetzen.

7. Vorlesung

Wir sind vom Denken des Dings inzwischen zum Denken des Ge-Stells übergegangen. Vom Ding ausgehend sind wir über den Gegenstand, der dem Vorstellen entspricht, zum Bestand gekommen. Zudem haben wir Heideggers radikale Sicht des Technik-Phänomens kennengelernt, wenn er behauptet:

„Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“

Wir haben uns damit auseinandergesetzt und Heideggers Absicht deutlich gemacht. Hier wird nicht moralisch behauptet, dass die genannten Phänomene irgendwie das Gleiche sind, sondern dass sie „im Wesen das Selbe“ seien. In dieser Hinsicht macht die Technik alles Seiende zu ihrem Bestand - und dazu gehört eben auch der Mensch. (Ich habe allerdings darauf hingewiesen, dass die Bemerkung Heideggers wohl einen „politischen“ Subtext hat, der problematisch ist. Danach könnte Heidegger sagen wollen: alles, was die Staaten nun unternehmen (Massenmord in Gaskammern - Deutschland; Blockade und Aushungerung von Ländern - die Alliierten (die ja in der Tat kurzfristig planten, Deutschland in ein Agrarland zu verwandeln - die in der Tat im Osten viele Deutsche mit Gewalt vertrieben hat - Wasserstoffbombe bzw. Atombombe - USA in Japan) wird von der Technik diktiert und ist in dieser Hinsicht das Selbe. Dazu wäre zu sagen: ja, in *dieser Hinsicht* könnte man das sagen - der Technik muss sich heute alles ausliefern - doch in der Tat ist deshalb nicht all das etwas Gleiches.

Den Abschluss der letzten Stunde bildete eine Rezitation der ersten Strophen von Hölderlins Rhein-Hymne, da Heidegger denkt, dass die technische Nutzung des Stromes diesen in eine Immanent hineinnimmt, in der alles eben nur noch in seiner technischen Funktion besteht, während im Kunstwerk der Hymne der Rhein alles andere ist als eine technische Funktion. Die Dichtung sprengt hier die technische Welt auf und öffnet einen anderen Ausblick.

Nun also wieder zurück zum Bestand und zum Stellen:

„Der Bestand besteht. Er besteht im Bestellen. Was ist das Bestellen in sich? Das Stellen hat den Charakter des Herausforderns. Demgemäß wird es ein Herausfordern. Dies geschieht mit der Kohle, den Erzen, dem Rohöl, mit den Strömen und Seen, mit der Luft. Man sagt, die Erde werde hinsichtlich der in ihr geborgenen Stoffe und Kräfte ausgebeutet. Die Ausbeutung aber sei das Tun und Treiben des Menschen.“

Heidegger nimmt den Faden wieder auf. Der Bestand besteht im Bestellen. Das Stellen ist ein Herausfordern (wir stellen den anderen, indem wir Rechenschaft von ihm fordern).

Dieses Herausfordern realisiert sich als Herausfordern, nämlich der Rohstoffe aus der Erde. Doch das ist nur eine Wiederholung, Heidegger will eigentlich auf etwas anderes hinaus. „Man sagt“ - sagt Heidegger - die Erde werde vom Menschen ausgebeutet. Doch offenbar ist daran etwas schief. Stimmt es etwa nicht, dass der Mensch die Erde ausbeutet?

„Das Bestellen wäre demnach lediglich eine Machenschaft des Menschen, vollzogen in der Weise der Ausbeutung. In diesem Charakter erscheint das Bestellen des Bestandes allerdings zunächst und so lange, als wir es im Gesichtskreis des alltäglichen Meinens vorstellen. Dieser Anschein, das Bestellen sei im Wesen nur eine menschliche Machenschaft mit dem Charakter der Ausbeutung, ist sogar unvermeidlich. Dennoch bleibt er ein bloßer Schein.“

Heidegger verwendet hier wieder das Wort von der „Machenschaft“. In den dreißiger Jahren ist dieses Wort für ihn überhaupt der Name für die Technik, wobei, wie ich schon sagte, der Schwerpunkt nicht darauf liegt, dass der Mensch „Machenschaften“ verfolgt (wie die Mafia), sondern dass es für den Menschen offenbar in allem einen Vorrang des „Machens“ gibt. Insofern ist Machenschaft zu verstehen wie Wissenschaft. Nun sagt Heidegger, dass für das „alltägliche Meinen“ der Mensch der Ausbeuter der Natur ist. Das ist aber nur scheinbar der Fall, womit Heidegger auf die alte Bedeutung des Wortes δόξα, Meinung und Schein, zu sprechen kommt. Danach gibt es dort Meinung, wo es Schein gibt. Das ist keine Nebensache. Denn so können wir sagen: dass man meint, der Mensch sei der Ausbeuter der Natur, entspricht einem spezifischen Schein.

„Das Bestellen stellt. Es fordert heraus. Das Bestellen geht jedoch, wenn wir es in seinem Wesen bedenken und nicht nach möglichen Wirkungen, keineswegs auf Beute und Gewinn, sondern immer auf Bestellbares. »Immer«, das sagt hier: im vorhinein, weil wesenhaft; das Bestellen wird nur deshalb von einem Bestellbaren zum folgenden fortgezogen, weil das Be-stellen zum voraus alles Anwesende in die vollständige Bestellbarkeit hingerissen und dorthin gestellt hat, mag das Anwesende im einzelnen Fall schon besonders gestellt sein oder nicht. Diese alles überholende Gewalt des Bestellens zieht die gesonderten Akte des Bestellens nur noch hinter sich her. Diese Gewalt des Bestellens läßt vermuten, daß, was hier »Bestellen« genannt wird, kein bloß *menschliches* Tun ist, wenngleich der Mensch zum Vollzug des Bestellens gehört.“

Was soll das bedeuten, dass das „Bestellen“ „keineswegs auf Beute und Gewinn“ gehe? Hat denn Heidegger nicht selber den „Erfolg“ für alles Bestellen vorausgesetzt - freilich den Erfolg im mehrdeutigen Sinne des Erfolgens und des Gewinns. Nun - es wäre wohl unsinnig, zu bezweifeln, dass Menschen am Bereich der Produktion teilnehmen, um „Beute und Gewinn“ zu machen. Subjektiv betrachtet ist das sogar wahrscheinlich der einzige Grund, warum Menschen bestimmte Dinge tun. Doch lässt sich die Technik auf diese je subjektive Gier zurückführen? Kann die Technik so verstanden werden, als das

Produkt gieriger Ausbeuter? Und die nicht gierigen Ausbeuter - haben die nichts mit der Technik zu tun? Das kann nicht sein.

Deshalb sagt Heidegger zunächst verblüffend einfach: das Bestellen geht „immer auf Bestellbares“. Das Bestellen muss etwas mit dem Seienden als solchen zu tun haben, mit dem „Anwesenden“, wie Heidegger sagt. Und zwar betrachtet der Mensch alles Anwesende schon „im vorhinein“ (a priori) alles Anwesende als Bestellbares, also als etwas, was man technisch beherrschen kann. Wir sehen alles Anwesende „immer schon“ als einen bestellbaren Bestand. Und weil das „immer schon“ so ist, kann der Mensch und können vor allem bestimmte Menschen das nicht irgendwie entschieden haben. Das Bestellen ist kein „bloß *menschliches* Tun ist, wenngleich der Mensch zum Vollzug des Bestellens gehört“ . Das will sagen: das Bestellen ist keine Erfindung des Menschen, kann aber auch nicht ohne ihn geschehen.

„Die Frage bleibt, in welcher Weise der Mensch in das Wesen des Bestellens schon einbezogen ist. Was heißt (aber) hier: »der Mensch«? »Der Mensch« existiert nirgends. Gesetzt aber, daß Menschen die Wasserkraft des Stromes auf ihre Druckfähigkeit herausfordern und diese stellen, elektrischen Strom zu erzeugen, dann können die Menschen dies nur, insofern sie selber schon in dieses Bestellen bestellt sind. Die Menschen sind in ihrem Verhältnis zum Anwesenden schon daraufhin herausgefordert, das Anwesende im vorhinein und darum überall und so ständig als das Bestellbare des Bestellens vorzustellen. Insofern das menschliche Vorstellen bereits das Anwesende als das Bestellbare in die Rechnung des Bestellens gestellt hat, bleibt der Mensch nach seinem Wesen, ob wissentlich oder nicht, für das Bestellen des Bestellbaren in das Bestellen bestellt.“

Zunächst haben wir zu verstehen, warum Heidegger von „der Mensch“ zu „die Menschen“ übergeht. Weil „der Mensch“ eine Verallgemeinerung, ja ein Abstraktion ist. Wir haben es überall mit jeweils existierenden Menschen zu tun. Und da gibt es eben Menschen, die elektrischen Strom erzeugen und benötigen. Da ist es jetzt nicht so, dass Menschen auf die seltsame Idee kommen könnten, Strom zu erzeugen oder zu benötigen - die Menschen brauchen immer schon Strom bzw. irgendeine Energie, irgendeinen Rohstoff (wenn jemand „Elektrizität“ erfunden hat, dann ist das kein Argument gegen das, was Heidegger sagt: denn man könnte dann fragen: haben die Menschen etwa das Erfinden erfunden?).

Daher sind die Menschen selber schon bestellt, das Anwesende zu stellen. Da das Vorstellen immer schon „das Anwesende als das Bestellbare in die Rechnung des Bestellens gestellt“ hat, gehört es zu diesem Bestellen insofern hinzu, als das Vorstellen selbst bestellt und sogar gestellt, d.h. herausgefordert ist. Daher sagt Heidegger:

„Der Mensch selbst steht jetzt in solcher Gestellung. Der Mensch hat sich solcher Gestellung zu ihrem Vollzug angeboten. Er steht an, solches Bestellen zu übernehmen und zu vollziehen. Der Mensch ist darum der Angestellte des Bestellens. Deshalb werden die Menschen einzeln und massenweise dahin abgestellt. Der Mensch ist jetzt der im Bestellen aus diesem für dieses Bestellte.“

Der Mensch ist der Angestellte des Ge-Stells, d.h. hier des Bestellens. Worauf läuft diese ganze Frage nach dem Menschen hier hinaus? Warum muss Heidegger überhaupt diese Frage stellen? Es geht um das Problem, wie sich das Verhältnis von Technik und Mensch denken lässt. Mit dieser Frage hängt Vieles zusammen. Z.B. die Frage, ob und inwiefern der Mensch sein Verhältnis zur Technik ändern kann, ob er auf irgendeine Weise der Herr oder der Sklave der Technik ist. Können wir die Technik beherrschen? Haben wir etwa die Technik erfunden?

„Das Bestellen ist kein menschliches Gemächte; denn das menschliche Wirken, das jeweils im Bestellen mitwirkt, muß dafür schon durch dieses Bestellen auf ein entsprechendes Tun und Lassen hin bestellbar sein. / Das Bestellen befällt nicht nur die Stoffe und Kräfte der Natur mit Gestellung. Das Bestellen befällt zugleich das Geschick des Menschen. Das Wesen des Menschen wird daraufhin gestellt, das Bestellen in menschlicher Weise mitzuvollziehen. Das Bestellen betrifft Natur und Geschichte, alles, was ist, und nach allen Weisen, wie das Anwesende ist. Das Anwesende wird als solches auf die Bestellbarkeit hin gestellt und so zum voraus als das Ständige vorgestellt, dessen Stand aus dem Bestellen west. Das in solcher Weise Ständige und ständig Anwesende ist der Bestand.“

Das Bestellen ist keine menschliche Erfindung, die Technik ist nichts menschlich Gemachtes. Der Mensch hat nicht den Beschluss gefasst, die Technik auszurufen. Im Gegenteil: man wäre fast genötigt zu sagen - die Technik hat den Menschen erfunden (was Heidegger hier so nicht sagt). Können wir uns den Menschen ohne Technik, ohne Produktion, ohne den Zwang zur Produktion denken? Ist nicht der Mensch immer schon der technische Mensch? Jedenfalls ist es nach Heidegger so, dass das Bestellen das „Geschick des Menschen“ „befallen“ habe, d.h. nicht nur die Natur, auch die Geschichte ist in die Technik einbezogen. „Alles, was ist, und die Weise, wie es ist“ ist vom Bestellen befallen. Das Anwesende schlechthin - und d.h. auch der Mensch, denn der ist auch Anwesendes - ist „Bestand“.

Ist das aber nicht Fatalismus? Ist das nicht sehr problematisch, zu sagen, der Mensch ist durch und durch „Angestellter des Bestellens“, d.h. eben auch Bestand dieses Bestellens? Geht dem Menschen dadurch nicht die Freiheit verloren, die er doch für sich und sein verantwortliches Handeln braucht? Dazu Folgendes: ich halte den Gedanken, dass der Mensch nicht die Technik erfunden hat, nicht für fatalistisch, sondern für ganz vernünftig, ja geradezu evident. Wir können uns den Menschen nicht jenseits der Technik denken.

Der vor-technische Mensch ist noch kein Mensch und den nachtechnischen wird es niemals geben. Alle Fragen von Freiheit und Verantwortung, d.h. von Moral und Ethik, sind heute m.E. ganz und gar von Fragen der Technik bestimmt. Schauen wir uns z.B. die sogenannte „Angewandte Ethik“ an. Da hat dann wieder irgendein Forscher eine neue Technologie des Clonens gefunden - sogleich müssen ethische Richtlinien formuliert werden. Oder ist gibt jetzt Drohnen - sogleich müssen wir fragen: ist das nicht eine böse Kriegstechnologie? Oder schon vor einiger Zeit haben wir Computerspiele entwickelt - sogleich müssen wir - vor allem hinsichtlich des Ego-shooters fragen, ist das denn gut für die Kinder? Oder nun können wir chirurgisch Geschlechtsumwandlungen vornehmen: - sogleich müssen wir fragen: wer darf das und wer nicht? Mit anderen Worten: die Moral ist nur noch eine einzige Antwort auf die Technik. Wohlgemerkt: damit wird der Mensch nicht schlechthin ein Sklave der Technik, nein, er bleibt natürlich derjenige, der sich zu ihr verhalten kann - allerdings kann er sich nur so zu ihr verhalten, dass er sich zu ihr verhalten *muss*. Es gibt kein Außerhalb der Technik. Ich halte das nicht für Fatalismus, sondern für eine nüchterne Bestandsaufnahme.

Aber - so kann man fragen, noch einmal fragen - hat denn der Mensch nicht das Auto erfunden? Dazu Heidegger:

„Darum läßt sich auch das Bestellen niemals aus irgendeinem vereinzelt Bestand erklären; es läßt sich ebensowenig aus der Summe der vorfindlichen Bestände als deren nur darüber schwebendes Allgemeines vorstellen. Das Bestellen läßt sich überhaupt nicht erklären, d. h. es läßt sich nicht auf jenes Klare zurückführen, als welches Klare wir unversehens all das ausgeben, was uns ohne weiteres und gewöhnlich bekannt ist und gemeinhin als das Fraglose gilt. Was wir aus diesem Klaren her zu erklären pflegen, wird dadurch nur dem Unbedachten und Gedankenlosen überantwortet. Wir dürfen das Bestellen, worin der Bestand west, nicht erklären wollen. Wir müssen vielmehr versuchen, sein noch ungedachtes Wesen allererst zu erfahren.“

Über das Bestellen bzw. das Ge-Stell (d.h. die Technik) zu reden, bedeutet, dass man sich nicht auf einen konkreten technischen Bestand beziehen kann, denn von ihm her kann man das Bestellen im Ganzen nicht verstehen. Man kann, will man über die Technik reden, nicht vom Atomkraftwerk ausgehen. Dieses Kleben am einzelnen Bestand verhindert ein Verstehen des Ganzen Geschehens. Dieses Ganze Geschehen ist aber auch mehr als nur eine Summierung aller Bestände - was ohnehin nicht vorgenommen werden kann.

Nun behauptet Heidegger, dass sich das Bestellen überhaupt nicht „erklären“ ließe. Damit meint er, dass wir nicht dahin kommen, den logischen Grund des Bestellens klar darlegen zu können. Warum gibt es das Bestellen, warum gibt es die Technik? Nicht dass man darauf nicht viele Antworten geben könnte - aber alle Antworten kommen nicht dahin, wirklich den Grund der Technik aufklären zu können. Und überhaupt - so meint Heidegger

- kommt es gar nicht darauf an, etwas zu erklären, sondern das „ungedachte Wesen“ des Bestellens müsse „erfahren“ werden. Was ist damit gemeint?

Heideggers Philosophie hat von Anfang an eine gewisse Skepsis gegen das rein Theoretische. Das rein Theoretische bleibt nach Heidegger wie ein abstraktes Wissen nur an der Oberfläche des Daseins. Bloß etwas zu wissen ist nicht das, was das Denken fordert. In der Philosophie geht es um die Verkörperung des Denkens - nicht nur im Sinne einer Praxis. Dieser Unterschied ist ja seit langem bekannt: der Theorie entspricht die Praxis oder eben nicht. Aber darum geht es nicht. Das Denken ist keine reine Theorie und deshalb soll es auch nicht praktisch werden. Es geht, wie gesagt, um eine Verkörperung oder vielleicht besser Bezeugung des Denkens. Das geht nur, wenn das zu-Denkende „erfahren“ wird. Wie wird es erfahren? Z.B. durch ein Erstaunen oder auch um ein Erschrecken. Das Denken wird von einer Stimmung oder Grundstimmung umfassen. Wenn das nicht geschieht, wenn Philosophie einfach das Aufschnappen irgendwelcher Kenntnisse bleibt, dann ist sie sinnlos. Das Erschrecken über die Technik könnte ja bei folgendem Gedanken einsetzen:

„Dazu (zur Erfahrung des noch ungedachten Wesens des Bestellens) ist nötig, daß wir beachten, wie das Bestellen alles, was ist, im vorhinein befällt: Natur und Geschichte, Menschliches und Göttliches; denn wenn heute eine schlechtberatene Theologie sich die Ergebnisse der modernen Atomphysik bestellt, um mit deren Hilfe ihre Gottesbeweise sicher zu stellen, dann wird dadurch Gott in den Bezirk des Bestellbaren gestellt.“

Mit anderen Worten: für die Theologie ist auch Gott ein Bestand geworden. Das deshalb, weil auch die Theologie sich von der Technik oder dem Bestellen „befallen“ lässt - das aber lässt sie sich übrigens nicht erst seit der „modernen Atomphysik“, sondern schon seit Anfang der Neuzeit. Jeder Fortschritt der Technik oder Naturwissenschaft war stets in einer gewissen Hinsicht ein Zurückweichen der Theologie. So scheint heute nichts so unmöglich geworden zu sein wie eine Theologie der Schöpfung (Theologia naturalis). Oder, anders gesagt: weil ja die Naturwissenschaft auch nicht genau erklären kann, was da im Urknall passiert ist, bleibt noch eine Nische für Gott - aber genau dieses Hantieren mit Gott macht ihn selbst zum Bestand. Als könnte sich Gott so hin und herschieben lassen im Verhältnis zur Naturwissenschaft. Ist das nicht einem Gott vollkommen unwürdig?

„Das Bestellen betrifft alles Anwesende mit Gestellung hinsichtlich seiner Anwesenheit. Das Bestellen ist nur auf Eines gewendet, versus unum, nämlich: *das Eine Ganze* des Anwesenden als Bestand zu stellen. Das Bestellen ist in sich universal. Es versammelt in sich alle möglichen Arten des Stellens und alle Weisen ihrer Verkettung. Das Bestellen hat sich schon in sich auf die durchgängige Bestandsicherung der Bestellbarkeit *alles* Anwesenden als des Bestandes gesammelt.“

Das Bestellen bezieht sich im Vorhinein auf alles Anwesende, auf alle möglichen Bestände. Das liegt daran, dass das Bestellen keinen anderen Bestand kennt als das Eine Ganze des Anwesende. Das Bestellen ist unbegrenzt, es ist universal. Das ist ein wichtiger Gedanke. Die Technik ist universal - d.h. sie ist nicht nur auf das Ganze unseres Planeten bezogen, sondern sie ist tatsächlich auf das Universum bezogen. Es geht universal um das Bestellen. Das Bestellen ist nicht begrenzt heißt, dass es von vornherein keine Grenze haben kann. Es ist ja selbst kein Gegenstand, kein Seiendes, dass irgendeine Ausdehnung hätte. So könnte man vielleicht sagen, dass wichtige Erfindungen der neuzeitlichen und modernen Technik in Europa gemacht wurden. Ja man könnte wohl auch sagen, dass eine gewisse Art zu denken, nämlich die Wissenschaft und dann die Naturwissenschaft ursprünglich europäisch sind. Doch man muss dann auch sehen, dass das irrelevant ist, weil sich diese Art zu denken und zu leben nicht verorten lässt. Sie ist eben einfach schlechthin universal und wird auch inzwischen an jeder möglichen Stelle des Planeten notwendig anerkannt und vollzogen. Europa ist die Erfindung der Ortlosigkeit.

Damit sind wir in dem Vortrag an dem Punkt, an dem Heidegger den berühmten Begriff des Ge-Stells einführt:

„Wir nennen die Versammlung der Berge, die, von sich her einig und nie nachträglich, schon gesammelt ist, das Gebirge. Wir nennen die Versammlung der Weisen, nach denen uns so und so zumute ist und sein kann, das Gemüt. / Wir nennen jetzt die von sich her gesammelte Versammlung des Stellens, worin alles Bestellbare in seinem Bestand west, *das Ge-Stell.*“

Das Ge-Stell ist die universale Versammlung des Stellens, das wir inzwischen im Wechsel- und Zusammenspiel von Vorstellen, Herstellen, Bestellen und Stellen kennengelernt haben. Das Ge-Stell ist universal bedeutet, dass es keinen Ort mehr außerhalb seiner gibt. Unsere Welt ist durch und durch technisch.

(Improvisation: es gibt Viele, die meinen, in der Philosophie über die Technik zu sprechen, sei überflüssig. Ich verstehe diese Aussage nicht. Denn - was können wir in dieser Welt noch ohne Technik (und dazu gehört das Kapital und das Medium) machen? Was ist uns möglich, ohne dass die Möglichkeit Technik, Kapital und Medium voraussetzt? Ist nicht Alles nur technisch möglich? Nun sagt man: das war doch immer schon so, so what? Zunächst - das war doch immer schon so - ich verstehe nicht, was das für ein Argument ist. Man sagt ja zur Naturwissenschaft auch nicht: es gab doch immer schon Atome, was soll also der Hype mit der Quantentheorie? Und - es war, was die Technik betrifft, nicht immer schon so. Zwar gab es natürlich immer schon Technik - das habe ich ja vorhin schon betont. Doch die Technik war über Jahrhunderte hinweg latent - d.h. es gab immer etwas in der Welt, dass in seiner Wesentlichkeit für den Menschen die Technik integriert hat. Die Technik war ein Integral der Welt. Nehmen wir das Mittelalter - da gab es z.B. die

Brille. Wir können uns den Mönch vorstellen, wie der mit Brille seine Bücher schreibt. Die Brille war ganz und gar integriert in einer Welt, in der das Christentum die ordnende Kraft und Macht hatte. Doch in der Brille lauerte eine Gefahr, die diese Welt zuletzt vernichten sollte - mit den Mikro- und Teleskopen kam eine neuzeitliche Naturwissenschaft auf, die nun Schritt für Schritt das Christentum zurückdrängte und die nichts mehr an die nun vakante Stelle setzte außer sich selbst. Die Technik trat aus ihrer Latenz hervor und wurde nun zur Mitte der Welt. Ja, wenn vorher die Welt die Technik integrierte, lässt sich heute sagen, die Technik integriert die Welt. Und wenn das so ist, verstehe ich schlechthin überhaupt nicht, wie man sagen kann, die Technik ist doch nicht so relevant. Wenn in einer gewissen Hinsicht alles zu einer Funktion der Technik wird - sollte man da nicht anfangen, darüber nachzudenken?)

Also das Ge-Stell:

„Das Wort nennt jetzt nicht mehr einen vereinzelt Gegenstand von der Art eines Büchergestells oder eines Ziehbrunnens. Ge-Stell nennt jetzt auch nicht irgendein Beständiges des bestellten Bestandes. Ge-Stell nennt das aus sich gesammelte universale Bestellen der vollständigen Bestellbarkeit des Anwesenden im Ganzen. Der Kreisgang des Bestellens ereignet sich im Ge-Stell und als das Ge-Stell.“

Das wissen wir nun natürlich schon. Das Ge-Stell ist kein bloßes Gestell wie beim Büchergestell. Es ist kein Gegenstand - das ist natürlich eine wichtige Aussage. Was ist es denn dann, wenn es kein Gegenstand ist? Ich stelle die Frage: ist ein Fußballspiel ein Gegenstand und lasse die Antwort offen. Neu ist in der letzten Erklärung die Rede vom „Kreisgang“, vom „Kreisgang des Bestellens“. Wir werden auch darüber reden müssen. So fährt Heidegger fort:

„Im Ge-Stell wird das Anwesen alles Anwesenden zum Bestand. Das Ge-Stell zieht das Bestellbare ständig in den Kreisgang des Bestellens herein, stellt es darin fest und stellt es als das so Beständige in den Bestand ab. Dieses Abstellen stellt das Beständige nicht aus dem Kreisgang des Stellens hinaus. Es stellt nur ab, nämlich weg und hin in eine folgende Bestellbarkeit, d. h. hinein und zurück in das Bestellen.“

Das Bestellen ist ein Kreisgang. Was ist das Besondere an einem Kreis? Das Erste, was einem am Kreis auffällt, ist, dass er keinen Anfang und kein Ende hat oder dass Anfang und Ende identisch sind und jeder Punkt auf der Kreislinie dieser identische Punkt ist. Der Kreis kreist einfach anfang- und endelos. Das Bestellen, sagt Heidegger, bestellt einen spezifischen Bestand. Doch dieses Bestellen nimmt diesen Bestand nicht aus dem Bestellen heraus. (Kaufen wir uns ein Auto, dann wird das Auto nicht einfach aus dem Automarkt herausgenommen (nicht aus dem Metallmarkt), sondern das Bestellen des Autos stellt das Auto jeweils wieder in einen anderen Bestand. So bleibt das bestellte Seienden ein Bestand. Heidegger weiter:

„Das Ge-Stell stellt. Es reißt alles in die Bestellbarkeit zusammen. Es rafft alles Anwesende in die Bestellbarkeit und ist so die Versammlung dieses Raffens. Das Ge-Stell ist: Geraff. Aber dieses Raffen häuft den Bestand niemals nur an. Es rafft das Bestellte vielmehr ständig weg in den Kreisgang der Bestellbarkeit. Innerhalb seiner stellt eines das andere. Eines treibt das andere hervor; aber hervor in das Hinweg des Bestellens.“

Das Kreisen ist eine spezifische Bewegung mit einer besonderen Kraft. Das Kreisen reißt mit, reißt hin - ist hinreißend, könnte man sagen. Das Ge-Stell kommt über alles, indem es alles in sein Kreisen hineinreißt und daher hineinrafft, zusammen rafft. Warum bleibt nichts frei vom Ge-Stell? Warum ergreift das Ge-Stell schlechthin Alles? Weil es dieses „Geraff“ ist - (ein Versuch, sprachlich die Bewegung des Ge-Stells einzuholen):

„Das in sich gesammelte Stellen des Ge-Stells ist die Ver- sammlung des in sich kreisenden Treibens. Das Ge-Stell ist Getriebe. Das Geraff rafft und zwar hinweg in das Getriebe des Betriebes./ Das Ge-Stell west als das Geraff des Getriebes, das die ständige Bestellbarkeit des vollständigen Bestandes bestellt. / Was wir so als *das Ge-Stell* denken, ist *das Wesen der Technik*.“

Die Bewegung des Ge-Stells als Stellen, Raffens wird jetzt noch komplettiert durch die die weitere Bewegung des Treibens. Der Betrieb (wir sagen das nicht nur von einer Fabrik, einer Firma, sondern auch von der Wissenschaft, Wissenschaftsbetrieb, Universitätsbetrieb) ist ein Geschehen, in dem alles von allem anderen getrieben und betrieben wird. Darin ist alles Bestand, der immer wieder als Bestand bestätigt wird. Was den Universitätsbetrieb betrifft: die Professoren sind Bestand, die Studenten und Studentinnen sind Bestand, die Themen sind Bestand. All das kann bestellt werden und wird auch stets bestellt. das Einzige, worum es geht, ist, dass der Betrieb in Betrieb bleibt. Anders aber als ein einzelner Betrieb kann natürlich das Ge-Stell nie außer Betrieb sein.

Heidegger bezeichnet nun das Ge-Stell als das Wesen der Technik. Dem müssen wir abschließend unsere Aufmerksamkeit widmen. Wir hatten schon festgestellt, dass das Ge-Stell offenbar kein Gegenstand, kein Seiendes ist, dass man also nicht sagen kann: hier oder dort ist das Ge-Stell. Nun aber kann man natürlich fragen: kann es denn so etwas geben, das kein Gegenstand ist und das dennoch existiert? Ich hatte vorhin die Frage gestellt, ob ein Fußballspiel ein Gegenstand ist? Nun - man kann durchaus sagen, dass dieses Spiel eine gewisse Gestalt hat, dass diese Gestalt bestimmte Regeln hat. Das Spiel beginnt, dauert 90 Minuten, es hat ein Spielfeld, d.h. einen Ort, und hat dann ein Resultat. Das ist schon etwas recht Geformtes. In diesem Sinne kann einer im Fußballstadion durchaus auf das Spiel zeigen und sagen: das ist ein Fußballspiel!

Das können wir bei der Technik nicht. Wir können nicht irgendwo hin zeigen und sagen: das ist das Ge-Stell. Weil das Ge-Stell nicht eine so spezifische Gestalt hat wie ein Fußballspiel. Später im Vortrag wird Heidegger sagen: „Das Wesen der Technik ist selbst

nichts Technisches.“ Das „Wesen“ heißt hier: das Sichereignen, das Geschehen, das Anwesen gleichsam. Es ist nicht mehr (nur) die „Substanz“ wie bei Aristoteles. In dieser Hinsicht hat das Ge-Stell dann doch eine Ähnlichkeit mit einem Fußballspiel. Es ereignet sich, d.h. es ist selbst kein Bestand. Etwas Technisches ist ein technischer Gegenstand, ja nicht nur: das Technische ist auch die Bezeichnung, wie ein technisches Objekt funktioniert. Auch in dieser Hinsicht ist das Ge-Stell als Wesen der Technik nichts Technisches. (Heute sagen wir: Technologie und meinen damit die Theorie eines bestimmten technischen Gegenstandes. Die Technologie von Audi bzw. einem gewissen Modell. Die Entwicklung von Technologien bei Apple etc. Heidegger kannte diese Redeweise noch nicht. Doch ist deutlich, dass das Wesen der Technik auch keine Technologie ist.) Die Technik funktioniert nicht technisch. Die Technik - wird Heidegger später sagen - ist nichts anderes als das Sein, das selbst nichts Seiendes ist. Die Technik ist das Sein, das alles beherrscht und doch sich niemals als solches zeigen lässt.

Um diese Ansicht etwas auszuführen, geht Heidegger nun im Weiteren auf einen besonderen technischen Gegenstand ein, nämlich auf die Maschine:

„Wir sagen »der Technik« und meinen die moderne Technik. Man kennzeichnet sie gern als die Kraftmaschinenteknik. Diese Kennzeichnung trifft etwas Richtiges. Dieses Richtige enthält aber noch keine Wahrheit; denn es zeigt nicht in das Wesen der modernen Technik, und zwar deshalb nicht, weil die Vorstellungsweise, aus der die genannte Kennzeichnung der modernen Technik als Kraftmaschinenteknik stammt, niemals in das Wesen der Technik zeigen kann. Man meint, die moderne Technik sei im Unterschied zu aller voraufgegangenen durch die Maschine bestimmt. Wie aber, wenn es umgekehrt wäre? Die moderne Technik ist, was sie ist, nicht durch die Maschine, sondern die Maschine ist nur, was sie ist und wie sie ist, aus dem Wesen der Technik. Man sagt daher nichts vom Wesen der modernen Technik, wenn man sie als Maschinenteknik vorstellt.“

Es ist demnach ein Missverständnis, einzelne Maschinen oder auch mehrere, zusammengeschaltete Maschinen als „Technik“ zu bezeichnen. Die Maschine ist nicht der Ursprung der Technik. Vielmehr kann es die Maschine nur geben, weil die moderne Technik im Ge-Stell besteht. Dennoch müssen wir uns im Weiteren ein wenig mit der Maschine beschäftigen, denn Heidegger sagt immerhin, dass die Kennzeichnung der modernen Technik als Kraftmaschinenteknik „Etwas Richtiges“ sage.

Wir können hier schon vorbereiten, was wir in der nächsten Woche fortsetzen werden. Zunächst einmal: Maschine stammt vom griechischen Wort μηχανή und meint so etwas wie Werkzeug, künstliche Vorrichtung, doch zu dieser künstlichen Vorrichtung zählt auch die List. Das Mechanische im griechischen Sinne ist also auch das Listige. Nun hat sich offenbar diese Herkunft des Wortes in die zwei Felder aufgespalten: Mechanik, Mechanismus und Maschine, lat. machina. Die Maschine ist der mechanische

Gegenstand, ließe sich sagen. Eine Maschine ist stets mechanisch, selbst wenn sie noch so verfeinert wird.

In der historischen Entwicklung der Maschine - die es freilich schon in der Antike gibt - ist die Einfügung des Motors. Der Motor fügt der Maschine das Prinzip hinzu, dass sie fortan sich ohne menschliche oder tierische Kraft bewegen kann. Es gibt Vermutungen, dass es sehr alte Motoren gab, durch die mit Gasdruck schwere Türen bewegt wurden, aber diese Motoren finden sich nicht mehr. So bleibt uns nur das Jahr 1778 und James Watts Erfindung der Dampfmaschine. Mit ihr fängt natürlich etwas an, was das Gesicht der Welt und der Erde mehr und mehr verändert hat. Denken Sie nur an den globalen Verkehr. All das ist auch heute nur durch Maschinen realisierbar.

Nun ist die Geschichte des Wortes der Maschine aber nicht vollständig, wenn wir nicht etwas hinzunehmen, auf das Heidegger nicht eingeht. In der Philosophie der Neuzeit wurde das Wort Maschine für sich bewegende Körper überhaupt verwendet, so auch für den menschlichen. Im Jahre 1748 erscheint z.B. das überaus wichtige Werk „L'homme machine“ von Julien Offray de La Mettrie. La Mettrie war natürlich nicht der erste, der das Wort Maschine auf den menschlichen Körper anwendete. Schon Descartes hat das getan, wobei ich voraussetze, dass auch er nicht der Erfinder dieser Rede- und Denkweise ist. Dass der menschliche und tierische Körper eine Maschine ist, liegt deshalb nahe, weil er mechanisch funktioniert (denken Sie einmal an die Chirurgie etc.). Später wurde versucht, diese Denkweise durch den Begriff des „Organismus“ zu ersetzen. Das ist in gewissen Kontexten auch gelungen. Doch mir scheint, dass die Auffassung des Körpers als eines Mechanismus auch heute noch sinnvoller ist als die Überkomplexion, die dem Begriff des Organismus eignet. Aber das ist hier nicht die Frage. Wichtig schien mir nur, zu sehen, dass schon allein durch die Bezeichnung des Körpers als Maschine der Mensch seit Anfang der Neuzeit in die Technik miteinbezogen wird. (Natürlich bekommt das im Zeitalter innovativer Prothesentechnologien und der kosmetischen Chirurgie und des Einbaus technischer Objekte in den Körper (Herzschrittmacher) eine besondere Note.)

Wir sehen auch hier, dass die Meinung, die Technik sei etwas, was uns nicht betrifft, problematisch ist.

8. Vorlesung

Das Ge-Stell ist das Wesen der Technik, d.h. die Technik west als das Ge-Stell. Das Wort versammelt, wie Heidegger sagt, verschiedene Weisen des Stellens, wovon uns jetzt wichtig erscheint das Vor-stellen, das Her-stellen, das Be-stellen und das Stellen. Das Stellen als Herausfordern scheint dabei als eine besondere Bedeutung zu haben. Wir sind gestellt, um die Natur zu stellen und um sie dann mit den anderen Weise des Stellens gleichsam zu überfallen.

Wir beschlossen die letzte Woche mit Heideggers Einführung der „Kraftmaschinenteknik“, von der er sagte, dass sie nicht der Ursprung der Technik sein, dass dort aber „Etwas Richtiges“ zur Erscheinung komme. Ich hatte dann erläutert, dass Maschine von μηχανή stammt, von Mechanik und Mechanismus, dass jede Maschine demnach ein mechanischer Gegenstand sei. Eine besondere Maschine ist die, die einen Motor hat. Heute sind natürlich diese Maschinen die gewöhnlicheren, die ohne Motor nehmen wir kaum noch wahr.

Die moderne Technik ist nicht durch die Maschine bestimmt, sondern es ist umgekehrt, die moderne Technik ist der Ursprung der Maschine. Ich beginne wieder auf der Seite 33:

„Das Ge-Stell als solches stellt zum voraus allen Bestand gerade erst daraufhin, daß er nur durch die Maschine besteht. Inwiefern? Das Ge-Stell ist die Versammlung des Geraffes des Getriebes der Beständigkeit des Bestellbaren, das selber einzig darauf gestellt ist, daß es sich auf der Stelle zur Stelle stehe. Das Ge-Stell ist die Versammlung des in sich kreisenden Bestellens des Bestellbaren. Das Ge-Stell ist in sich die raffend treibende Zirkulation des Bestellens des Bestellbaren in das Bestellen. Das Ge-Stell stellt alles auf dieses Gleiche des Bestellbaren, daß es in der gleichen Form sich ständig wieder stellt und zwar in das Gleiche der Bestellbarkeit.“

Inwiefern ist das Ge-Stell die Voraus-setzung der Maschinenteknik? Was geschieht im Ge-Stell, das die Herstellung von Maschinen nahelegt? Schon in der letzten Woche haben wir etwas von dem „Kreisgang“ des Ge-Stells gehört. Nun spricht Heidegger von der „raffend treibenden Zirkulation“. Es geht demnach um die vom Ge-Stell vollzogene Bewegung, um die Frage also, warum Alles, d.h. alles Seiende, in diesen Bewegung hineingezogen wird und was dann dort mit ihm geschieht. Das Ge-Stell ist das Geraff, weil es alles in sich einbezieht, alles gleichsam zusammenrafft. In dieser Hinsicht ist es ein Getriebe, weil es beginnt, das Seiende vor sich her zu treiben bzw. das Seiende selbst irgendwie zu betreiben. In dieser Hinsicht ist der Mensch stets einem Betrieb ausgesetzt, d.h. einem Vorgang, in dem er eine gewisse Stelle erfüllt, die jedoch eher existiert und wichtiger ist als er selbst. In den Betrieben oder dem Betrieb ist der Mensch dann jeweils ein be- und getriebener. Die Zirkulation kommt nun so zustande, dass das Ge-Stell, wenn es einen spezifischen Bestand herstellt, den Bestand niemals einfach nur vernichtet,

sondern ihn in verschiedenen Arten und Weisen zirkulieren lässt. Nehmen wir ein Auto. Das wird hergestellt, um in den konkreten Betrieb bzw. Verkehr überzugehen. Dort ist es dann schon in einem anderen Bereich als zu Beginn. Wenn es dort verbraucht wird, wird es ein Autowrack, das jedoch als Stofflieferant für andere Autos dienen kann, bis, sagen wir, bis seine letzten Reste wieder eingeschmolzen werden und es als neues Auto wiederkehrt. Diese Zirkulation erkennt nun Heidegger offenbar wieder in der Maschine:

„Das Ge-Stell erstellt als diese Zirkulation des Bestellens in sich selber das Wesen der Maschine. Zu dieser gehört die Rotation, ohne daß sie notwendig die Gestalt des Rades hat; denn das Rad ist aus der Rotation bestimmt, nicht die Rotation durch Räder.“

Die Maschine dreht sich. Daher sprechen wir bei der Maschine auch um die Drehzahl. In der Tat ist die Drehung, die Rotation (rotatio = Drehung), die eigentliche Maschinenbewegung. Das mag mit dem Rad zusammenhängen, dieser - wie man ja häufiger sagt - vielleicht wichtigsten, weil grundlegendsten Erfindung. Doch ist die Maschine nicht der Effekt des Rades, weil die Rotation eher die Voraussetzung bzw. der Ursprung des Rades ist. Und wirklich gibt es ja Dreh- und Kreisbewegungen lange vor dem Rad - denken wir an die Jahreszeiten, an die Sternbahnen etc. Ja, vielleicht vollzieht die Zeit die erste und wichtigste Rotation überhaupt. Deswegen sagt Heidegger in einem anderen Text:

„Was ist das Wesen der modernen Kraftmaschine anderes als *eine* Ausformung der ewigen Wiederkehr des Gleichen? Aber das Wesen dieser Maschine ist weder etwas Maschinelles noch gar etwas Mechanisches.“ GA 7, 124

Um die Maschine zu verstehen, müssen wir demnach von der Mechanik absehen. Denn die Rotation der Maschine verweist auf etwas, das viel älter ist als die Maschine. Heidegger geht sogar so weit, die ewige Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche damit in Verbindung zu bringen. Hier wäre dann nur auf die nihilistische Signatur dieses Gedanken bei Nietzsche hinzuweisen - allerdings gibt es verschiedene Interpretationen der ewigen Wiederkehr, mithin auch die der Überwindung des Nihilismus - allerdings in seiner Bejahung. Jedenfalls ist die maschinelle Rotation selbst eine exakte Darstellung des in sich kreisenden Ge-Stells:

„Die Rotation ist die in sich zurücklaufende Drehung, die Bestellbares (Treibstoff) in das Bestellen von Bestellbarem (Triebkraft) umtreibt. Die Rotation der Maschine ist gestellt, d. h. herausgefordert und beständig in der Zirkulation, die im Getriebe, dem Wesenscharakter des Ge-Stells, beruht.“

Das Bestellbare ist der „Treibstoff“ der Rotation, d.h. nicht so sehr, dass die Maschine als Verbrennungsmotor Benzin braucht, sondern dass die Rotation überhaupt in Bewegung gehalten wird durch das Seiende, das wir stets als bestellbar betrachten - wozu dann

natürlich auch der konkrete Treibstoff als Energieversorgung zählt. Indem die Maschine so auf ihren Treibstoff bezogen ist, angetrieben wird davon, das Bestellbare in ihr Kreisen einzubeziehen, erzeugt der Treibstoff die „Triebkraft“, d.h. gleichsam die konkrete Arbeit, die so eine Maschine verrichtet. Dieses Treiben in Treibstoff und Triebkraft stammt nun nach Heidegger wiederum aus dem Ge-Stell, dessen „Wesenscharakter“ das „Getriebe“ ist.

Ich möchte diesen Gedanken kurz unterbrechen, um ihnen ein Beispiel der Totalität dieses Getriebes darzustellen. Es wird jetzt viel über Be- und Entschleunigung gesprochen. Offenbar gibt es seit Neuestem die Krankheit des Burn-out, vor lauter Beschleunigung können diese Leute nicht mehr und müssen dann in den Krankenhaus- oder Pharmazetikbetrieb eingewiesen werden, wo sie dann wiederhergestellt werden, damit sie wieder beschleunigen können. Gut - das ist etwas platt. Noch platter aber sind die „Philosophen“ und „Kulturtheoretiker“, die jetzt ihre Aufsatzproduktion beschleunigen, um darin die Probleme der Beschleunigung zu besprechen, um den Lesern darin zu raten: nimm Dir einfach einmal ein wenig Zeit. Diese Philosophen rasen von Vortrag zu Vortrag, um solche Ratschläge zu erteilen. Ein anderes Beispiel: wir wollen gar nicht soviel Transparenz, wie die aus den USA und aus England offenbar angewendeten Internetspione herauskriegen. Nun schreiben Leute Aufsätze darüber, in denen sie ganz klar, d.h. transparent darstellen, warum wir nicht soviel Transparenz wollen. Sie sehen, es gibt keinen Ort außerhalb des Ge-Stells, wo einer sinnvoll so agieren könnte. Die einzige Möglichkeit wäre hier eine, die das Ge-Stell nicht zulässt, nämlich dass man einfach nichts tut und schweigt - aber seltsamerweise können das die Meisten nicht.

Heidegger wird später selber auf diese Widersprüchlichkeit eingehen, wenn er von einem Rundfunkrat spricht, der auf die Idee kommen könnte, den Rundfunk abzuschaffen.

Das Getriebe ist der Wesenscharakter des Ge-Stells. Das bedeutet dann aber, dass es schon vor der Rotation der Maschine die Rotation gegeben hat:

„Lange bevor gegen Ende des 18. Jahrhunderts in England die erste Kraftmaschine erfunden und in Gang gesetzt wurde, war schon das Ge-Stell, das Wesen der Technik, verborgenerweise in seinem Gang. Das besagt: Das Wesen der Technik waltete vordem schon, so zwar, daß es allererst den Bereich lichtete, innerhalb dessen sich überhaupt dergleichen wie ein Erfinden von Krafterzeugungsmaschinen auf die Suche machen und es mit sich versuchen konnte.“

Die Dampfmaschine ist nicht identisch mit dem Ge-Stell. Das Ge-Stell schuf gleichsam erst die Stelle, an der eine Dampfmaschine erfunden werden konnte. Was meint überhaupt „Erfinden“? Es ist ganz interessant, einmal darüber nachzudenken. Zunächst denken wir an die großen Erfinder. Es ist erstaunlich, wie sehr diese Leute verehrt werden. Man denke nur einmal: der Erfinder des Verbrennungsmotors (Nicolaus Otto, Gottlieb

Daimler etc.). Aber was machen solche Erfinder eigentlich? In Erfinden steckt das Finden. Das setzt natürlich voraus, dass da irgendwie gesucht worden ist. Das kann man wohl voraussetzen. Es gibt Versuche, anhand deren man die Suche verbessern kann, bis man das Gesuchte gefunden hat. Dieser Vorgang steckt dann in dem Präfix „Er-“. Das Suchen bringt das Gesuchte hervor, lässt es erscheinen. Das mag eine anstrengende Arbeit sein - aber: wenn ich etwas suche, muss es ja schon da sein. Das Suchen und Finden bringt ja das Gesuchte und Gefundene nicht so hervor, wie z.B. ein Dichter ein Gedicht hervorbringt. Warum nicht?

Die Erfinder sind auf die Natur bezogen. Der Verbrennungsmotor, so könnten wir einfach einmal sagen, steckt in der Natur, man könnte auch sagen, er versteckt sich darin. Der Verbrennungsmotor steckt exakt so in der Natur, wie er dann auch gefunden werden muss. Das ist sozusagen die „Kunst“ des Erfinders. Er muss einfach findig genug sein, um das Verstecken der Natur zu durchbrechen. Dann aber wird der Verbrennungsmotor genau so da vorhanden sein, wie er eben vorhanden sein muss. Das meint, dass es ganz gleichgültig ist, wer den Verbrennungsmotor findet bzw. erfindet. Jeder, der findig genug ist, kann das. Das liegt letztlich an dem mathematischen Aufbau der Natur. So wie die Mathematik ja nichts für bestimmte Menschen ist, sondern als solche dem Menschen als Menschen zugänglich (deshalb unterrichten wir Mathematik an den Schulen), so ist das auch der Verbrennungsmotor (deshalb unterrichten wir Physik an den Schulen). Das aber ist bei einem Gedicht keineswegs so. Das Gedicht liegt nicht in der Natur schon vor, es wird demnach auch nicht „erfunden“ - es wird auch nicht als Gattung „erfunden“ - so als wenn man von, sagen wir von Sappho als die Erfinderin des Gedichts sprechen könnten. Jedes Gedicht kann nur von je diesem einen Menschen verfasst werden (weshalb wir in den Schulen auch nicht unterrichten, Gedichte zu schreiben). Das unterscheidet die Kunst ganz allgemein von der Technik.

Weil aber die Natur so angesehen wird, damit sie uns die Maschine finden lässt, darf die Maschine eben auch nicht einfach nur als dieser Gegenstand betrachtet werden, bzw. wenn wir die Maschine schlechthin bloß als Gegenstand betrachten, werden wir sie nicht verstehen. Heidegger:

„Wir mögen daher noch so fachlich die modernste Maschine beschreiben und sie exakt in ihrer Konstruktion erklären, wir fassen die Maschine dadurch immer nur technisch. Wir denken die Maschine nie aus dem *Wesen* der Technik. Allein, das *Wesen* der Technik ist selbst nichts Technisches. Jede Konstruktion jeder Maschine bewegt sich bereits innerhalb des *Wesensraumes* der Technik. Als technische Konstruktion vermag sie jedoch niemals, das *Wesen* der Maschine zu entwerfen. Das ist genau so unmöglich wie der Versuch, das *Wesen* der Mathematik mit mathematischen Mitteln errechnen zu wollen, oder das *Wesen* der Historie durch historische Forschungen umgrenzen zu wollen.“

Das ist eine sehr wichtige Beobachtung, ein sehr wichtiger Gedanke. Ich hatte das schon in der letzten Stunde zitiert: Das Wesen der Technik ist nichts Technisches, d.h. das Wesen der Technik lässt sich nicht verstehen, wenn wir jedesmal nur auf ein bestimmtes technisches Objekt schauen. Wir werden die Technik nicht verstehen, wenn wir Science Fiction-Filme anschauen, in denen es ja die großartigsten Maschinen gibt. Wir werden dann auch übrigens nicht das Wesen der Maschine verstehen, wenn wir nur ständig mit Maschinen umgehen. Darin steckt allerdings ein tieferer Gedanke.

Nehmen wir so einen Naturwissenschaftler, der mit all seiner immensen Mathematik, mit seiner brillanten Schlusstechnik, mit seiner Konstruktionsfähigkeit, daher kommt. Wir betrachten solche Leute ja beinahe als Genies (weshalb IT-Firmen jetzt auch Autisten einstellen). Nun könnte man ein solches Genie ja einmal fragen, was er da tut. Und wenn er sich als Naturwissenschaftler erweist, wird er immer nur sagen können: ich rechne - zwar steht das Rechnen natürlich unter extremen Voraussetzungen, wer ist schon bewandert in fortgeschrittener Mathematik - so dass wir staunen können über solche mathematischen Fähigkeiten (wobei die meisten eigentlich ziemlich schnell den Faden verlieren und gar nichts mehr verstehen - und insofern ja eigentlich nicht mehr beurteilen können, was ein solches Genie da so macht, wodurch das Genie natürlich noch genialer wird)? Also: der Mathematiker wird uns immer demonstrieren können, wie hervorragend er rechnen kann. Wird er uns aber mitteilen können, was das Wesen seiner Tätigkeit ist, was das Wesen der Mathematik ist? Wird er uns sagen können, warum er das eigentlich macht (abgesehen von privaten Mitteilungen wie: ich muss mein Brot verdienen)? Vielleicht wird er das können, dann aber ist er kein Mathematiker mehr, dann befindet er sich schon außerhalb der Mathematik. Denn um den Sinn der Mathematik überhaupt zu betrachten, muss er irgendwie „hinter“ seine Tätigkeit kommen. Wenn er aber immer in seiner Tätigkeit bleibt, wird er nicht „dahinter“ kommen.

Mit anderen Worten: als Physiker bin ich - mit meinen physikalischen Mitteln - nicht in der Lage, zu sagen, was die Natur und was die Physik ist. Denn wie das Wesen der Technik nichts Technisches ist, so ist auch das Wesen der Physik nichts physikalisches, das Wesen der Naturwissenschaft ist nichts naturwissenschaftliches. Wäre das so, dann bräuchten wir uns nämlich auch überhaupt nicht darum zu kümmern. Dann könnten wir die Physik den Physikern überlassen - was wir zwar die meiste Zeit tun, aber es schließlich doch unterbinden, weil es uns womöglich zu gefährlich ist, die Physik den Physikern zu überlassen. Das Wesen der Mathematik kann nicht mit mathematischen Mitteln errechnet werden, das Wesen der Historie kann nicht durch historische Forschungen verstanden werden. Wodurch aber dann? Durch Philosophie bzw. durch das Denken. Sie oder es allein kann in den nötigen Abstand kommen, um das Wesen der Naturwissenschaft zu betrachten. Freilich muss sie dann schon etwas von der Naturwissenschaft wissen, aber sie darf eben dadurch nicht einfach zur Naturwissenschaft werden. Denn, wie gesagt, der Naturwissenschaftler hat den Abstand, den der Philosoph hat, nicht.

Hier nun geht es darum, das Wesen der Maschine zu begreifen. Und wahrscheinlich wird ein „Maschinenbauer“ nicht dazu in der Lage sein, das zu leisten.

9. Vorlesung

Wir hatten in der letzten Woche eine etwas allgemeinere Diskussion. Ich hatte Ihnen Gelegenheit gegeben, Ihre Meinung über Heidegger und seine Vorträge, sein Denken des Gevierts und des Ge-Stells zu äußern. Dabei sind vor allem zwei Dinge herausgekommen:

1. es gibt ein Unbehagen angesichts der Sprache Heideggers. Sie zwingt einen, ihm zu folgen und nur in seiner Sprache weiterzudenken. Das ist ein ernster Einwand gegen Heidegger. Und doch berührt er ganz allgemein das Verhältnis zwischen Sprache und Philosophie. Nach Heidegger hört der Denker auf die Sprache, er hört sie sozusagen ab, horcht in sie hinein. Und was er dort findet, ist das, was gedacht werden kann. Gibt es hier eine Grenze des für das Hören auf die Sprache? Gibt es eine Grenze der Sprache *in der Sprache* - so dass es ein Jenseits der philosophischen Sprache noch in der Sprache gibt?
2. viele fühlen ein Unbehagen an Heideggers Gedanke, das Ge-Stell sei derartig total, dass sich ihm nichts entziehen könne. Ich hatte darauf geantwortet, dass es bei seinem Denken des Ge-Stells um die Welt geht, in der wir alltäglich leben. In dieser Welt scheint doch tatsächlich alles in das Bestellen des Bestandes, wie es heißt, einbezogen zu sein. Ich denke, es gibt gute Gründe oder, besser, eine Menge Phänomene, die Heidegger stützen, so zu denken. Wo ist der Ort in der modernen Lebenswelt, der nicht nur nicht vom Ge-Stell besetzt, sondern vorher sogar von ihm eingerichtet worden ist? Nun sagen Sie nicht: das Bett. Denn auch das ist häufig keineswegs frei vom Ge-Stell.

Heidegger hatte uns mit dem Phänomen der Maschine konfrontiert und uns erklärt, dass die Maschine keineswegs der Ursprung der Technik ist, sondern dass die Technik der Ursprung für die Maschine ist.

Ich fahre im Text auf der S. 35 fort:

„Auf unserem Weg muß es genügen, den Wesensort der Maschine zu zeigen. Die Maschine ist nichts, was für sich gesondert anweset. Sie ist keineswegs nur eine verwickeltere Art von Werkzeug und Gerät, nur ein Räderwerk, das sich selbst betreibt, im Unterschied zum Spinnrad der Bäuerin oder zum Schöpfrad auf den Reisfeldern Chinas. Die Maschine tritt überhaupt nicht bloß an die Stelle der Gerätschaften und Werkzeuge. Die Maschine ist ebensowenig ein Gegenstand. Sie steht nur, insofern sie geht. Sie geht, insofern sie läuft. Sie läuft im Getriebe des Betriebes. Das Getriebe treibt als der Umtrieb des Bestellens des Bestellbaren. Wenn die Maschine steht, dann ist ihr Stillstand ein Zustand des Getriebes, dessen Aufhören oder dessen Störung. Maschinen sind innerhalb einer Maschinerie. Aber diese ist keine Anhäufung von Maschinen. Die Maschinerie läuft aus dem Geraff des Getriebes, als welches das Ge-Stell den Bestand bestellt.“

Es ist manchmal durchaus befremdend, wie Heidegger denkt bzw. schreibt. Aber hier sehen Sie, wie er zuweilen vorgeht. Ausgangspunkt ist ja nicht selten die alltäglich gesprochene Sprache. Wir sagen ja nun in der Tat: die Maschine „läuft“, „läuft wie

geschmiert“, weil sie natürlich geschmiert sein muss. Eine Maschine, die nicht läuft, was soll das sein? Sie ist da, damit sie läuft, bzw. sie ist überhaupt nichts anderes als ihr Laufen.

Die Frage, die Heidegger stellt, ist die nach dem „Wesensort“ - auch das eine seltsame Bemerkung. Worum geht es dabei? Um die Frage, wohin die Maschine gehört. Auch das ist eine alltägliche Redewendung: etwas gehört hier und da hin. Das bedeutet dann doch wohl, dass wir meinen, das Wesen oder der Charakter dieser Sache ist so, dass sie dorthin gehört: Lebensmittel gehören in den Kühlschrank, Bücher gehören ins Büchergestell etc. Die Maschine, so Heidegger, gehört in die „Maschinerie“.

Das könnte meinen, dass keine Maschine allein vorkommt. Und wirklich ist das der Fall. Jede etwas größere Maschine ist schon in sich nicht nur *eine* Maschine. Denken Sie an das Auto. Da gibt es z.B. eine Lichtmaschine, die zwar mit dem Motor des Autos verbunden ist, aber doch eine eigene Aufgabe übernimmt und mit dieser Aufgabe den Motor des Autos unterstützt. Doch Heidegger denkt, wie er sagt, nicht an eine „Anhäufung von Maschinen“. Und so heißt es:

Das Ge-Stell hat, auch wenn das nicht unmittelbar und nicht sogleich vernehmlich wird, im vorhinein schon alle diejenigen Stellen beseitigt, an denen vormals Spinnrad und Wassermühle standen. Das Ge-Stell bestellt durch seine Maschinerie zum voraus eine andere Art und Ordnung von Stellen. An diesen kommt nur zu Stand, was als Bestellbares auf der Stelle gleichförmig zur Stelle steht.“

Wie schon vorher, so differenziert Heidegger hier ein vor-industrielles Handwerk vom industriellen. Das Beispiel ist das Spinnrad - ein Beispiel gut für Wuppertal, denn wie Sie wissen war Wuppertal ja einmal eine Hochburg der Textilindustrie. Also - was unterscheidet ein Spinnrad von einem Webstuhl bzw. einer Webmaschine? Heidegger behauptet, dass das Ge-Stell eine „andere Art und Ordnung von Stellen“ betreibt, wenn sie das Spinnrad durch die Webmaschine ersetzt. Das ließe sich sogar mit Marx denken. Marx würde an dieser Stelle sagen: das Spinnrad hatte seinen Ort im Haus der Spinnerin, die durch die Herstellung des einzelnen Werkstücks die Familie miternährte. Die Entfremdung dieser Arbeit hielt sich in Grenzen. Jemand „bestellte“, sagen wir, einen Mantel - und nach einer Zeit erhielt er das Gewebe, den Stoff dafür. Das verweist in Bezug auf die Herstellung auf das Verhältnis von Zeit und Einzelgegenstand. Wenn dieses Verhältnis in Bezug auf das Spinnrad sehr genau zu überschauen ist, dann gibt es für die Maschine nur das, was „als Bestellbares auf der Stelle gleichförmig zur Stelle steht“. Und so fügt Heidegger hinzu: „Darum ist auch die Art, wie die Maschine selbst etwas herstellt, eine wesentlich andere als das handwerkliche Tun, gesetzt daß es innerhalb des Ge-Stells überhaupt noch so etwas wie ein Herstellen gibt.“ Wir erinnern uns, Heidegger versteht unter Herstellen „Ins Her Stellen“. Da gibt es einen Ort, an dem das Hergestellte erscheint,

an dem es ankommt. Ob es das in der „Maschinerie“ gibt, ist nun eine Frage. Heidegger fragt:

„Die Traktoren und Kraftwagen werden herausgebracht, ausgeworfen, serienweise Stück für Stück. Wo draußen steht dieses so Herausgestellte? Wohin, in welchen Stand ist es gebracht?“

Es geht offenbar um Maschinen, die von Maschinen „herausgebracht“ werden. Traktoren und Kraftwagen. Bei denen ist klar, dass sie nicht als einzelne Gegenstände hergestellt werden. Es ist einfach affig, ein einzelnes Auto in Handarbeit herzustellen - es ist nicht nur nonsens, es ist wahrscheinlich nicht möglich. Für diese Art von Beständen, wie Heidegger sagt, gibt es Modelle, die dann serienweise in Produktion gehen. So gibt es z.B. den VW-Golf, das Modell, von dem es inzwischen sieben Baureihen, d.h. Serien gibt. Die Exemplare des Modells sind „Stücke“, es werden Stückzahlen berechnet, d.h. jeweils nach Bestellung gehen diese Autos auf das Band, das Fließband. Wozu wird dieser Bestand dann „in den Stand“ gebracht?

„Der Kraftwagen ist so herausgestellt, daß er auf der Stelle zur Stelle, d. h. sofort und ständig lieferbar ist. Er ist nicht hergestellt, damit er da stehe und stehen bleibe wie der Krug. Der Kraftwagen ist vielmehr daraufhin gestellt, daß er abgeht und zwar als ein Bestellbares, das seinerseits herausgefordert werden kann, nämlich auf Weiterbeförderung, die sich der Förderung des Verkehrs stellt.“

Und wieder sehen wir, wie Heidegger sich der Alltagssprache bedient. Nun - zunächst ist das empirisch mit der Bestellung wohl nicht so einfach. Man spricht dann von „Lieferschwierigkeiten“, wenn der Käufer zu lange auf die Lieferung seiner Bestellung warten muss. Idealerweise soll es so sein, dass das Bestellen und Liefern schnell vor sich geht. Wenn dann der Kraftwagen geliefert wird, dann nicht um da zu stehen - was für eine Maschine ein seltsamer Zustand wäre. Das Auto soll „abgehen“, zumindest soll die Maschine „laufen“, d.h. das Ge-Stell speist die von laufenden Maschinen produzierten Maschinen in eine immer sich bewegende Bewegung ein. Diese Bewegung, das sollten wir nicht vergessen, ist eine Rotation. Doch Heidegger will jetzt auf etwas Anderes hinaus:

„Was die Maschine Stück für Stück herausstellt, stellt sie in den Bestand des Bestellbaren ein. Das Herausgestellte ist Bestand-Stück. Dies Wort wird jetzt in einem strengen und neuen Sinn genommen.“

Die Maschine produziert, wie wir schon sagten, keine Individuen. Sie produziert seriell, reihenweise. Und in der Reihe produziert sie dann „Bestand-Stücke“, d.h. Stücke eines Bestandes, der bestellt werden kann bzw. der ermöglicht, dass man ein solches Stück bestellt. Was meint nun aber Heidegger damit, dass das Wort „jetzt in einem strengen und

neuen Sinn genommen“ werde. Wahrscheinlich denkt er, dass wir ja ohnehin von Bestandstücken sprechen. Jetzt aber soll da etwas anderes gehört werden:

„Das Stück ist etwas anderes als der Teil. Der Teil teilt sich mit Teilen in das Ganze. Er nimmt am Ganzen teil, gehört ihm an. Das Stück dagegen ist gesondert und zwar ist es als Stück, das es ist, sogar abgesperrt gegen andere Stücke. Es teilt sich nie mit diesen in ein Ganzes. Das Bestand-Stück teilt sich auch nicht mit seinesgleichen in den Bestand. Vielmehr ist der Bestand das in das Bestellbare Zerstückte. Die Zerstückung zerbricht nicht, sondern schafft gerade den Bestand der Bestandstücke. Jedes dieser wird in einen Kreisgang der Bestellbarkeit eingespannt und eingesperrt. Die Absperrung von Stück gegen Stück entspricht der Einsperrung jedes Abgesperrten in einen Betrieb des Bestellens.“

Zunächst einmal scheint uns der Unterschied zwischen Stück und Teil ziemlich banal zu sein (übrigens gibt es das Teil und der Teil - wie unterschieden?). Der Teil ist immer Teil eines Ganzen (pars pro toto), das gilt jedoch nicht für das Stück. Wie sollte das Stück auch ein Ganzes bilden? Alle Stücke „Golf“, also alle VW-Golfs dieser Erde bilden ja kein Ganzes. Im übrigen bildet selbst der einzelne Golf, weil er ein Stück ist, kein Ganzes. Er besteht also nicht aus Teilen, sondern aus Stücken (kann man das sagen? - Heidegger wird später darauf Bezug nehmen). Das Stück ist „abgesperrt gegen andere Stücke“, d.h. Stücke können sich nicht ergänzen. Stücke sind immer schon zerstückt, d.h. sie bilden jeweils völlig gesondert ein Stück neben dem anderen. Indem sie so zerstückt sind, jedes ganz abgesperrt gegen das andere, können wir sie bestellen. Heidegger nennt das Einsperrung in einen Betrieb des Stellens. Warum „eingesperrt“? Weil es jenseits des Bestellens keine Bestand-Stücke gibt. Das Stück braucht sozusagen das Bestellen, das Bestellen braucht das Stück. Einen Ort jenseits des Bestellens kann es für das Bestand-Stück nicht geben. So kommt Heidegger auf den folgenden etwas bizarren Einfall:

„Wollte man die Bestandstücke eines Kraftwagenbestandes Stück für Stück zusammen und irgendwohin wegstellen, dann wären die Stücke aus dem Kreisgang ihrer Bestellbarkeit herausgerissen. Es ergäbe sich eine Art von Autofriedhof. Anders der Autopark, bei dem jeder Wagen in seiner Bestellbarkeit zur Stelle und gestelltes Stück eines bestellten Bestandes von Bestellung ist.“

Ich habe etwas länger über diese Bemerkung nachgedacht: „Es ergäbe sich eine Art von Autofriedhof.“ Wie meint er das? Es „gibt“ doch Autofriedhöfe, oder nicht? Jedenfalls nennen wir bestimmte Orte so. Ich meine aber, dass Heidegger den Konjunktiv irrealis gebraucht, weil es im eigentlichen Sinne keine „Autofriedhöfe“ gibt. Die vielleicht besser Schrottplätze genannten Stellen sind doch keine letzte Ruhestätte für Autos, ganz zu schweigen davon, dass die Vorstellung eines Autograves nur eine Parodie sein könnte. Es gibt keine letzte Ruhestätte für Autos, weil die Stücke, die in einem Auto verarbeitet sind, wieder in den Kreisgang des Ge-Stells zurückkehren bzw. diesen erst gar nicht verlassen.

Dadurch bildet allerdings der Schrottplatz noch keinen „Autopark“, in dem jedes Auto, jedes Stück, darauf wartet, ausgeliefert zu werden. Doch die Bestandstücke sind noch durch etwas anderes ausgezeichnet:

„Die Bestand-Stücke sind Stück für Stück die Gleichen. Ihr Stückcharakter fordert dieses Gleichförmige. Als Gleiche sind die Stücke gegeneinander in der äußersten Absperrung; sie erhöhen und sichern gerade so ihren Stückcharakter. Die Gleichförmigkeit der Stücke gestattet, daß ein Stück gegen das andere ohne weiteres, d. h. auf der Stelle ausgewechselt werden und so zur Stelle sein kann. Ein Bestand-Stück ist durch das andere ersetzbar. Das Stück ist als Stück schon auf die Ersetzbarkeit hin gestellt. Bestand-Stück sagt: das als Stück Abgesperrte ist auswechselbar in ein Bestellen eingesperrt.“

Das ist ein wichtiges Kennzeichen des Stücks: es ist ganz und gar austauschbar, ersetzbar. Es ist völlig irrational, ein persönliches Verhältnis zu seiner Maschine zu entwickeln und sie so zu behandeln, als wäre sie unersetzbar. Vielleicht gibt es solche Leute ja, die sagen würden, ich habe ein nachgerade persönliches Verhältnis zu meiner „Ente“ - womit ich das Auto meine. Was soll das heißen? Wird diese „Ente“ durch mich anders bewegt als von einem anderen Fahrer? Geht sie vielleicht sofort kaputt, wenn ein anderer sie fährt, verweigert sie ihren Dienst? Das sind nichts anderes als absurde Vorstellungen. Jede „Ente“ ist durch eine andere ersetzbar. Und so kommt es dann ja auch meistens. Zunächst tut man so als handle es sich um einen großen Verlust, dann aber steht da die neue Ente und man ist glücklicher als je zuvor. Das übrigens gehört ganz gewiss zum Wesen der Technik. Technik ist als solches stets darauf ausgerichtet, sich im Neuesten Stück zu zeigen (in diesem Sinne sind auch die „Oldtimer“-Fans seltsame Gestalten - und doch, wenn man einmal genauer darüber nachdenken würde, würde sich auch hier sogleich zeigen, dass der Oldtimer immer gern das Neueste seines Alten hätte). Nun hatte ich vorhin gefragt, ob nicht doch das einzelne Auto aus Teilen - und nicht aus Stücken - besteht:

„Auch das, was wir einen Maschinenteil nennen, ist, streng gedacht, niemals Teil. Es ist zwar in das Getriebe eingepaßt, aber als auswechselbares Stück. Dagegen ist meine Hand kein Stück von mir. Ich selbst bin selbst ganz in jeder Gebärde der Hand je dieses eine Mal.“

Zwar lässt sich sagen, dass das Auto aus bestimmten Stücken und insofern aus Teilen besteht, doch diese Teile sind wie die Stücke vollkommen ersetzbar. Dagegen hält nun Heidegger ein vielleicht naheliegendes Beispiel. Ich kann von meiner Hand nicht sagen, dass sie ein Stück von mir ist. Sie ist - um bei Heidegger zu bleiben - eigentlich auch kein Teil. Zwar sprechen wir von Körperteilen, doch der Philosoph sagt hier: „Ich selbst bin selbst ganz in jeder Gebärde der Hand je dieses eine Mal.“ Was ist eine Gebärde? Ist eine Gebärde nur ein Zeichen, eine Geste? Gebärde hängt mit Gebaren zusammen, also mit

dem Verhalten. Heidegger setzt voraus, dass meine Hand genau so unersetzbar ist wie ich selbst es bin, wobei das natürlich für jeden von uns gilt. Der Unterschied zwischen meiner Hand und dem Rad an einem Auto ist also, dass dieses austauschbar ist, ja recht betrachtet dazu da ist. Wir reden dann vom Verschleiß. Bei der Hand können wir eigentlich nicht von Verschleiß reden.

Nun hatte ich aber in der letzten Sitzung gesagt, dass seit der Neuzeit auch der menschliche Körper Maschine genannt wird (La Mettrie: L'homme machine). Das wird er deshalb, weil er ganz und gar mechanisch funktioniert. Und ich hatte auch gesagt, dass die Technik der Transplantation von Körperteilen, von Organen, schon im Grunde eine alltägliche Praxis ist. Wie wäre es also, wenn jemand eine Hand bei einem Unfall verliert und man ihm die Hand durch eine andere ersetzen würde? Können wir den Begriff des Bestand-Stücks wirklich nicht auf den Menschen übertragen? Das ist die Frage, der sich Heidegger jetzt zuwendet:

„Bei dem Namen »Stück« stellen wir uns gewöhnlich etwas Lebloses vor, obzwar man auch von einem Stück Vieh spricht. Die Bestand-Stücke sind jedoch jeweils in ein Bestellen eingespannt, von diesem gestellt. Zum so Gestellten gehört freilich auch, allerdings in seiner Weise, der Mensch, sei es, daß er die Maschine bedient, sei es, daß er innerhalb des Bestellens der Maschinerie die Maschine konstruiert und baut. Der Mensch ist im Weltalter der Herrschaft der Technik von seinem Wesen her in das Wesen der Technik, in das Ge-Stell, durch dieses bestellt. Der Mensch ist in seiner Weise Bestand-Stück im strengen Sinn der Wörter Bestand und Stück.“

Wir hatten schon gehört, dass der Mensch Angestellter des Bestellens bzw. des Ge-Stells sei. So nennen wir zwar selten den Menschen ein „Stück“, doch als „Funktionär des Bestellens“ ist der Mensch genauso ersetzbar wie alles andere im Bereich der Technik auch. Ob ich ein Flugzeug baue oder jemand anderes, ist gleich-gültig. Ob ich einen VW-Golf bestelle oder jemand anderes, ist gänzlich gleich-gültig. Ob ich diese Maschine benutze oder ein anderer, ist gleich-gültig. (Ich habe vorhin sogar behauptet, dass es auch ganz gleichgültig ist, wer das Flugzeug erfindet.) Für das Ge-Stell ist es nur wichtig, dass überhaupt jemand bestellt. D.h. dann:

„Der Mensch ist auswechselbar innerhalb des Bestellens von Bestand. Daß er Bestand-Stück ist, bleibt die Voraussetzung dafür, daß er Funktionär eines Bestellens werden kann. Gleichwohl gehört der Mensch in einer völlig anderen Weise in das Ge-Stell als die Maschine. Diese Weise kann unmenschlich werden. Das *Unmenschliche* ist jedoch immer noch *unmenschlich*. Der Mensch wird nie zur Maschine. Das Unmenschliche und noch Menschentümliche ist freilich unheimlicher, weil böartiger und verhängnisvoller denn der Mensch, der nur Maschine wäre.“

Das ist eine wichtige Beobachtung, nicht wahr? Der Mensch in der Technik ist ersetzbar, wird dadurch aber noch nicht zur Maschine. Der Mensch kann unmenschlich werden, was einer Maschine versagt ist. Gibt es gute und böse Transformer? Gute und böse Maschinen wie in diesen vielen Filmen, die wir über uns ergehen lassen? Die Maschine ist immer Maschine, wird man wohl sagen müssen. Wäre der Mensch fähig, zu einer Maschine zu werden, wäre er kein Mensch mehr. Es gibt einen Unterschied zwischen Mensch und Maschine, wenn auch nicht in der Technik.

Deshalb übrigens meine ich, dass uns die Vorstellung, uns würde eine andere Hand angenäht, irgendwie unangenehm ist. Allerdings in dieser Hinsicht in einem andern Sinne. Ich finde, dass hier vielleicht die meisten einer Prothese den Vorzug geben würden, gerade weil die eigene Hand doch unersetzbar ist. Das verweist darauf, dass wir zu unserer Hand, unseren Händen, ein besonderes Verhältnis haben. Denn die Vorstellung einer anderen Leber ist nicht so schockierend. Ultimativ schockierend wäre allerdings die Vorstellung, uns würde ein anderer Kopf und damit ein anderes Gesicht (Gesichtstransplantation gibt es allerdings) aufgesetzt. Das zeigt, dass es wohl eine Verbindung zwischen unserer Hand und unserem Gesicht gibt. Hier geht es übrigens um Fragen, die rein materialistisch nicht zu stellen und zu beantworten sind. Vom Standpunkt der Materie her lassen sich solche Unterschiede nicht verstehen. Ob wir dafür aber eine Seele brauchen, ist noch eine andere Frage.

Eine andere Frage ist aber, ob wir nicht schon dadurch, dass wir uns dem Ge-Stell so ersetzbar zur Verfügung stellen, unmenschlich geworden sind - wobei freilich gefragt werden müsste, was hier „menschlich“ und „unmenschlich“ heißt. Wahrscheinlich meint Heidegger, dass der Mensch im Ge-Stell seine sich von sich selbst besorgte Vorstellung verlässt, wenn er sich so im Ge-Stell bewegt, wie er sich da bewegt. So sagt Heidegger:

„Der Mensch dieses Weltalters ist aber in das Ge-Stell gestellt, auch wenn er nicht unmittelbar vor Maschinen und im Betrieb einer Maschinerie steht. Der Forstwart z. B., der im Wald das geschlagene Holz vermisst und dem Anschein nach noch wie sein Großvater in der gleichen Weise die selben Wege geht, ist heute von der Holzverwertungsindustrie gestellt. Er ist, ob er es weiß oder nicht, in seiner Weise Bestand-Stück des Zellulosebestandes und dessen Bestellbarkeit für das Papier, das den Zeitungen und illustrierten Magazinen zugestellt wird, die über die Öffentlichkeit daraufhin stellen, verschlungen zu werden.“

Das ist der Weg vom Wald als Holzverwertungsbestand (ich habe zu Anfang gefragt, wo denn die Orte sind, die noch nicht vom Ge-Stell erreicht werden) bis zum Massenmedium „Illustrierte“, die „über die Öffentlichkeit daraufhin stellt, verschlungen zu werden“. Das letzte lässt sich durch das gewöhnliche Phänomen der „Reklame“ belegen. Uns ist ja seit langem klar, dass es kein Entkommen vor der Reklame gibt, dass uns die Reklame also sehr aggressiv stellt (als Beispiel fällt mir die wohl nicht mehr aktuelle „Magnum“-Werbung

ein - banaler und zugleich wirkungsvoller geht es wohl kaum). Noch ein Wort dazu: wenn wir am Internet partizipieren und selbst auch - sagen wir - an den „News“, die uns in Internetzeitschriften angeboten werden, dürfen wir eigentlich nicht vergessen, dass selbst diese Neuigkeiten Reklamecharakter haben, d.h. dass hinter diesen Informations-Angeboten handfeste finanzielle Interessen stecken - Information ist Kapital, ist Teil des in sich kreisenden Ge-Stells.

Zurück zum „Forstwart“. Also selbst wenn dieser meint, dass er noch dieselben Wege geht wie sein Großvater, so haben sich diese in ihrem Wesen geändert. Der Wald ist in das Ge-Stell einbezogen. Er ist längst nicht mehr der „Wald, in dem die Räuber“ sind oder der Drache, der die Prinzessin raubt oder das Dunkle, wo das Hexenhäuschen steht, wartend, die Kinder zu verschlucken. Der Wald ist „Naherholungsgebiet“, um einen uns vertrauteren Begriff zu verwenden.

Ich erwähnte die Öffentlichkeit und die Reklame. Darauf geht Heidegger nun selber ein:

„Zum Bestand desjenigen Bestellens, durch das die Öffentlichkeit als solche gestellt, herausgefordert und so erst eingerichtet wird, gehören Funk und Film. Ihre Maschinerien sind Bestand-Stücke des Bestandes, der alles ins Öffentliche bringt und so die Öffentlichkeit unterschiedslos für alles und jedes bestellt. Bestand-Stücke dieses Bestandes der Einrichtung und Lenkung der Öffentlichkeit sind nicht nur die Maschinerien, sondern in ihrer Weise auch die Angestellten dieser Betriebe bis zum Rundfunkrat. Dieser ist vom Bestand, der Rundfunk heißt, gestellt, d.h. zur Bestellung dieses Betriebes herausgefordert. Als Bestand-Stück dieses Bestandes bleibt er in ihn eingesperrt. Setzen wir einmal den unwahrscheinlichen Fall, daß ein Rundfunkrat zur Abschaffung des Rundfunks riete. Er wäre über Nacht abgesetzt und zwar deshalb, weil er nur ist, was er ist, als der Gestellte eines Bestandes im Ge-Stell der Bestellung der Öffentlichkeit.“

Ganz zu Anfang der Vorträge, im sogenannten Hinweis, hatte Heidegger hatte sich Heidegger schon einmal auf Film und Rundfunk bezogen und darauf hingewiesen, dass Film und Rundfunk für die Nivellierung des Unterschieds zwischen Ferne und Nähe zuständig sind. Natürlich hat Heidegger noch eine sehr harmlose Form der Öffentlichkeit vor Augen: allein schon die Formulierung „Funk und Film“ erscheint heute irgendwie antiquiert. Und dennoch bemerkt Heidegger Eigenschaften der Öffentlichkeit, die heute genauso gelten wie zu seiner Zeit.

Zunächst einmal bemerkt er, dass Funk und Film zum technischen Bestand gehören und dass sie „alles ins Öffentliche bringt und so die Öffentlichkeit unterschiedslos für alles und jedes bestellt“. Was meint er damit? Warum wird „alles“ in die Öffentlichkeit gebracht? Stimmt das? Oder ist das wieder eine von Heideggers Ungenauigkeiten? Reality-TV, Philosophie in Talkshows, Demonstrationen auf dem Tahrir-Platz, Pornographie, der Untergang der Twin Towers, die Vergewaltigung und Ermordung eines kleinen Mädchens,

der banale Komiker, der superreiche Fußballspieler im Interview, die Hungernden in der Sahel-Zone. Was bleibt der Öffentlichkeit fern? Was soll der Öffentlichkeit fernbleiben?

Heidegger bemerkt zudem, dass „alles“ „unterschiedslos“ in die Öffentlichkeit gebracht wird. In einem anderen Text bemerkt er über die Illustrierte: „Die ‚illustrierte Zeitung‘ zerstreut, zersetzt, schlägt Wesentliches und Unwesentliches auf die gleiche einförmige Ebene des Flachen, flüchtig Verfänglichen und auch schon Vergangenen.“ Es ist so wie die Aufzählung zeigt. Schlagen wir eine Illustrierte, sagen wir den Fokus oder den Stern auf (oder das Fernsehprogramm oder das Internet - all dieses, wie ich vorhin sagte, als Teil eines ökonomischen Zusammenhangs), dann haben wir auf der einen Seite ein Interview mit einem Pornostar, auf der nächsten Seite Bilder von einem Massenmord, auf der nächsten Seite ein Photo von Günter Jauch, auf der nächsten Seite Würstchen-Werbung und dann einen Artikel von Precht über die Sterbehilfe etc. In diesem Kontext ist das Würstchen genauso wichtig wie der Pornostar und Jauch und der Massenmörder und Precht. Das ist auf der Ebene der Illustrierten und der anderen Medien „unterschiedslos“ „alles“ dasselbe - auch für die Beteiligten, denn die wollen es genauso, sie wollen an dem ökonomischen Zusammenhang, der darin steckt, teilhaben. Und denken Sie ja nicht, jemand hier würde das nicht tun, ich würde auch gern einmal ein Precht oder noch lieber ein Porno-Star sein: „we are all prostitutes“, wie Mark Stewart von The Pop Group feststellt. Doch warum sind wir das? Hat das vielleicht etwas mit dem Ge-Stell zu tun? Mit den Möglichkeiten, die uns das Ge-Stell anbietet?

Doch Heidegger sagt implizit noch etwas anderes. Der Rundfunkrat, sagt er, sei als „Bestand-stück dieses Bestandes“ „in ihn eingesperrt“. Zunächst einmal - was uns jetzt schon klar sein muss - dass jeder Teilnehmer eines Betriebes ersetzbar ist. Übrigens - um hier einmal den Eindruck zu zerstören, Heidegger sei der einzige, der einen solchen Gedanken hat und daher sei vielleicht er so etwas wie der Buh-Mann, zitiere ich einen Satz aus Adornos *Minima Moralia*: „Die Gesellschaft hält für jeden Menschen, mit all seinen Funktionen, den wartenden Hintermann bereit, dem jener sowieso von Anbeginn als störender Inhaber der Arbeitsstelle, als Todesanwärter gilt.“ Das heißt, dass in einer sich nach Funktionen organisierenden Gesellschaft jeder - auch „der Bundestrainer“ - ersetzbar ist. Das ist also nun eine banale Erkenntnis. Doch Heidegger sagt, wie gesagt, noch anderes. Er kommt auf den einigermaßen absurden Gedanken, der Rundfunkrat wollte zur „Abschaffung des Rundfunks raten“.

Das ist gewiss ein unmögliches Szenario. Würde so etwas geschehen, würde man die Rundfunkrat für verrückt erklären: Burn-out oder so. Sogleich würde er durch einen neuen Rat ersetzt. Das ist nicht verwunderlich. Doch bedenkbar ist: sollten wir uns als frei bestimmen im Verhältnis zum Rundfunk, d.h. zu den Medien, dann wäre doch zu fragen, ob wir - die Menschheit - so frei wäre, die Medien abzuschaffen. Das ist nicht die Frage, ob wir das wollen - sondern ob wir das überhaupt wollen könnten. Heideggers implizite

Antwort ist die, dass das nicht ginge. Denn die Abschaffung des Rundfunks würde im Rundfunk verkündet. Mit anderen Worten: Funk und Film verurteilen jede Kritik nicht nur an dem, was sie senden, sondern wie und dass sie überhaupt senden, zu einem performativen Widerspruch. Denn all das könnte nirgendwo anders erscheinen, kann nicht anders erscheinen als wiederum in Funk und Film. Daher ist jede Medien-Kritik nicht nur nutzlos (in Wirklichkeit nimmt sie natürlich an dem ökonomischen Geschehen genauso Teil wie der Pornofilm), sondern eben vor allem wegen dieses gerade genannten Aspekts besonders peinlich. Die Medien freuen sich noch über eine gewaschene Medienschelke, weil sie so noch mehr Quote hat.

Das nennt Heidegger die „Einsperrung“. In der Tat: wenn die Öffentlichkeit die einzige Weise ist, wie wir erscheinen - ganz grundsätzlich gedacht - dann gibt es kein Außerhalb der Öffentlichkeit mehr - oder das Außerhalb der Öffentlichkeit ist damit verbunden, dass wir verschwinden, d.h. sterben. Doch damit ist schon gesagt, dass für Heidegger nicht nur der Rundfunkangestellte „eingesperrt“ ist:

„Abgesperrt in den Stückcharakter des Bestandstückes ist jeder Rundfunkhörer, der seinen Knopf dreht, abgesperrt als Stück des Bestandes, in den er eingesperrt bleibt, auch wenn er noch meint, das An- und Abstellen des Apparats stehe ganz in seiner Freiheit. Doch frei ist er nur noch in dem Sinne, daß er sich jedesmal freimachen muß von einer Nötigung des Andrangs der Öffentlichkeit, die gleichwohl unumgänglich besteht.“

Hier nennt Heidegger einmal das Wort: „frei“. Die Möglichkeit, den Apparat aus- oder einzustellen, wird nicht geleugnet. Doch dieses Schalten sorgt ja nicht dafür, dass die Öffentlichkeit als solche, d.h. die immer und überall durch Medien organisierte Öffentlichkeit, verschwindet. Dafür gibt es keinen Schalter. In dieser Hinsicht ist die Freiheit dann immer ein Sichfreimachen von der „Nötigung des Andrangs“, ein Sichfreimachen von all diesen aggressiven Angeboten, die uns ständig entgegenkommen. (Also selbst wenn einer sagt: ich habe keinen Fernseher - oder - meine Kinder schauen kein Fernsehen - dann ist das eine überflüssige Bemerkung - man muss sich in Bezug auf die Kinder sogar sorgen, sie nicht zu behindern, zu traumatisieren, indem man ihnen mitteilt, das Fernsehen sei „schlimm“, wobei man sich danach selbst erst einmal den Tatort reinzieht. Das Sichfreimachen von der Öffentlichkeit ist ein beinahe zweckloses Unternehmen. Im Gegenteil hatte ich übrigens vorhin darauf hingewiesen, dass wir ja alles in diese Öffentlichkeit wollen, um daran zu verdienen: stellen wir also die Eltern vor, die ihren Kinder rigoros verbieten, Fernsehen zu schauen - würde ihnen Geld geboten, damit sie ihre Meinung im Fernsehen in einer Talkshow vertreten, würden sie es höchstwahrscheinlich tun - und dann ihren Kindern vielleicht ausnahmsweise erlauben, weil Mammi und Pappi im Fernsehen sind.)

Wir sind nicht mehr frei, die Medien abzuschaffen. Noch einmal dieser Gedanke, der naiv zu sein scheint. Aber - es gibt jedenfalls eine Auffassung der Technik und der Medien, die

damit widerlegt wird. Es gibt nämlich die Idee, die Technik und die Medien seien ein „Instrument“. Ein Instrument kann man zur Realisierung eines Zwecks einsetzen. Dieser Gedanke enthält die Ansicht, dass Zweck und Instrument in einem genauen kausalen Verhältnis zueinanderstehen: mit dem Hammer hämmere ich den Nagel in die Wand. Ich kann danach den Hammer wieder weglegen - oder: ich könnte sogar darauf verzichten, den Nagel in die Wand zu schlagen. Das ist ein Instrument. Doch uns ist sogleich klar, dass die Öffentlichkeit und all ihre Apparate so etwas nicht sein können. Die Öffentlichkeit ist nicht die Verfolgung eines Zwecks, sie ist der Zweck in sich selbst.

Aber zurück zu Heidegger. Er erwägt, was geschähe, wenn die Medien verschwänden:

„Die Menschen sind jetzt nicht nebenbei auch Bestand-Stücke des Rundfunks. Sie sind in ihrem Wesen schon auf diesen Charakter, Bestandteil zu sein, gestellt. Setzen wir wieder einen und zwar noch unwahrscheinlicheren Fall, daß plötzlich überall auf der Erde aus jedem Raum die Radioempfangsapparate verschwänden - wer vermöchte die Ratlosigkeit, die Langeweile, die Leere sich auszudenken, die mit einem Schlag die Menschen befele und ihren Alltag durch und durch verstörte?“

Was will Heidegger uns mit dieser natürlich zutreffenden Vermutung, das Verschwinden der Medien (des Internets) hätte chaotische und wahrscheinlich mindestens bürgerkriegsartige Folgen, sagen?

„Es wird hier, wohlgemerkt, nicht über die Rundfunkhörer, auch nicht über den Rundfunk abgeurteilt. Es gilt nur, darauf hinzuweisen, daß in dem Bestand, der Rundfunk heißt, ein Bestellen und Stellen waltet, das in das Wesen des Menschen eingegriffen hat. Weil es so ist, und weil der Mensch nicht von sich aus allein und nie durch sich über sein Wesen entscheidet, deshalb kann das Bestellen des Bestandes, deshalb kann das Ge-Stell, das Wesen der Technik, nichts nur Menschliches sein. Man geht deshalb endgültig in die Irre, wenn man versucht, die Technik aus der menschlichen Intelligenz und gar noch aus der artistischen Intelligenz abzuleiten. Das Artistische setzt die ars, die ars setzt die τέχνη und diese setzt das Wesen des Techne-haften voraus.“

Was er hier sagt, ist ganz entscheidend. Die Technik, das Ge-Stell, im Sinne von Funk und Film, d.h. im Sinne der Medien-Öffentlichkeit (was dasselbe ist) lassen den Menschen nicht, wie er ist. Sie greifen immer schon und haben immer schon „in das Wesen des Menschen eingegriffen“. Das Ge-Stell verändert nicht einfach den einzelnen Menschen, sondern das „Wesen des Menschen“ schlechthin. Wie dieses Wesen gefasst werden kann, ist noch offen. (Beispiel: am Ende von Hannah Arendts „Vita activa“ wird das Wesen des Menschen als „animal laborans“, als das arbeitende Tier, bezeichnet. Das ist interessant, aber wahrscheinlich unzutreffend. Vielleicht könnte man sagen: animal mediale - aber das kann man nicht, weil dieses Wort „mediale“, nicht existiert. Richtig ist

aber, dass zwischen der Tierheit und dem Medium ein wesentliches Verhältnis besteht, dass das Medium die Ratio kolonisiert und ersetzt.)

Doch noch etwas anderes wird gesagt. Heidegger betont, dass der Mensch „nicht von sich aus allein und nie durch sich über sein Wesen entscheidet“. Was der Mensch im Wesen ist - also ob er z.B. eine vom Moralgesetz bestimmte Person ist oder ob er die „blonde Bestie“, das Raubtier ist (wie man nach Nietzsche sagen könnte) - das entscheidet der Mensch nicht für sich allein. Mit anderen Worten: der Mensch ist nicht Herr im Haus. Sowenig wie der die Medien-Öffentlichkeit abschaffen kann, kann er sich sein Wesen selber geben. Es ist immer noch etwas anderes mit im Spiel.

Aus diesem Grunde nun bestimmt Heidegger das Ge-Stell als etwas „nichts nur Menschliches“. Wir haben die Technik nicht gemacht. Ich habe bereits vor ein paar Stunden behauptet: wir können uns den Menschen nicht ohne Technik vorstellen. Die Technik ist dabei aber nichts, dass aus seiner Intelligenz stammte - das würde immer wieder darauf zurückführen, dass die Technik etwas ist wie ein Instrument, was sie aber nicht sein kann, weil sie ein Zweck in sich selbst ist, weil sie daher nicht einfach „aus der Hand gelegt“ werden kann. Irgendwie ist die Technik nichts Menschliches - und doch können wir uns den Menschen nicht ohne sie vorstellen.

10. Vorlesung

Einer der letzten Gedanken der letzten Sitzung war der, dass die Technik „nichts nur Menschliches“ sei. Das „nur“ ist freilich wichtig. So lässt sich sagen: der Mensch hat die Technik nicht gemacht, er hat sie nicht erfunden. Was er gemacht und erfunden hat, sind technische Objekte, sind Technologien, also die Maschine oder den Computer. Doch: das Wesen der Technik ist nichts Technisches, hatte Heidegger uns bereits erklärt. Das heißt, dass wir aus den technischen Objekten her niemals erklären können, was Technik ist. Wir könnten die ganze Bedeutung der Technik niemals ermessen, wenn wir nur meinten, dass die Technik das konkrete da vorhandene Flat-Screen-TV-Gerät sei.

Freilich geht es aber auch nicht ohne es und d.h. auch nicht ohne den Menschen. Gewiss, der Mensch hat die Technik nicht eines Tages erfunden, doch womöglich hat ihn die Technik gefunden, will sagen: das Geschehen der Technik braucht geradezu den Menschen. Der Mensch gehört zum Geschehen der Technik, weil er diese Zugehörigkeit dann in der Tat in der Herstellung z.B. von Maschinen realisiert. Ein Missverständnis wäre es jedoch, nun in diesem Brauchen der Technik eine Freiheit des Menschen zu vermuten, wonach er etwa seine Zugehörigkeit zur Technik auflösen könnte. Das kann er nicht, denn der Mensch ist erst dieser Mensch in dieser Zugehörigkeit.

In der letzten Woche hatten wir uns ein wenig mit Heideggers Medienanalyse beschäftigt, jedenfalls mit seinen Ausführungen zu Rundfunk und Film. Ich hatte Ihnen zu zeigen versucht, wie beinahe allgegenwärtig die durch Medien hergestellte Öffentlichkeit ist. Heute kommen wir auf etwas Anderes zu sprechen. Doch um auf das zu kommen, müssen wir mit Heidegger einen kurzen Anlauf nehmen.

Heidegger spricht vom „Bestand“ und seinem „Bestellen“. Der „Bestand“ ist auch das „Beständige“. Das „Beständige“ sei das „dauernd Anwesende“. Das Anwesende ist all das, was anwest - man müsste eigentlich stets gleichsam auf Heideggers Worte klopfen, um sie zum Klingen zu bringen: das Anwesende ist das, was sich in irgendeiner Weise als Natürliches, als Geschöpf, als Gegenstand des Vorstellens oder eben als Bestand präsentiert. Damit ist auch schon gesagt, dass es nach Heidegger „verschiedene Weisen der Anwesenheit“ gibt, die „verschiedenen Epochen der abendländischen Seynsgeschichte“ entsprechen.

Mit dem Natürlichem denkt Heidegger an die Griechen, die in seinen Augen alles als φύσις erfuhren. Mit dem Geschöpflichen denkt er an das Christentum, für das alles Anwesende Geschaffenes ist (ens creatum / ens increatum). Bezüglich des Gegenstandes oder des Objekts denkt Heidegger an die Neuzeit, der alles Anwesende ein Objekt für das Vorstellen des Subjekts ist. Und bezüglich des Bestandes denkt er an die Moderne, in der die Technik als Ge-Stell alles als Bestand bestellt. Wir hatten auch schon etwas vom Ding

gehört, das offensichtlich auch irgendwie dazugehört. Doch wie - das ist eine andere Frage.

Heideggers Verständnis der „Seynsgeschichte“ wird zumeist kritisch betrachtet. Man meint häufig, dass der Philosoph dabei zu viele Differenzen einfach unter den Tisch fallen lässt. Wie kann man z.B. behaupten, dass „die Griechen“ das Anwesende als Natürliches der φύσις erfahren haben? Gewiss gibt es Texte, die eine solche Interpretation bestätigen. Doch es gibt auch andere: was macht Heidegger z.B. mit dem Platonischen Demiurg im Timaios? Und was macht Heidegger mit der Atomistik des Demokrit? Nicht viel - müssen wir zugeben. Andererseits sind die Einwände gegen die Seynsgeschichte oft auch nur eine Art von professoraler Besserwisserei, eine schlecht müßige Korrektur, die nicht erkennen will, dass die Geschichte womöglich anders geschieht als der Historiker es will. Wollte jemand die Ansicht, die Kultur des 21. Jahrhunderts sei eine solche des Massengeschmacks etwa dadurch widerlegen, dass er auf das Werk z.B. Botho Strauß' verwies, dann ist das eine intellektuelle Spielerei. Wir leben in einer Welt, in der Justin Bieber mehr Wirklichkeit hat als Botho Strauß oder Peter Handke.

Aber zurück zum Text. Die Seynsgeschichte endet vorerst im Bestand. Und so setzt Heidegger fort:

„Das Ge-Stell ist das Wesen der Technik. Sein Stellen ist universal. Es wendet sich an das Eine des Ganzen alles Anwesenden. Das Ge-Stell stellt dann die Weise, wie jedes Anwesende jetzt anwest. Alles, was ist, ist in den mannigfaltigsten Weisen und deren Abwandlungen, offenkundig oder noch versteckt, Bestand-Stück des Bestandes im Bestellen des Ge-Stells. Das Beständige besteht in der bestellbaren Ersetzlichkeit durch das bestellte Gleiche.“

Das ist eine Art von Zusammenfassung oder Wiederholung dessen, was wir jetzt wissen. Im Zeitalter des Ge-Stells ist alles Bestand-Stück des Bestellens. Heidegger aber stößt jetzt auf einen Einwand:

„Doch hier meldet sich ein Bedenken. Wenn das Wesen der Technik im Ge-Stell besteht, die Technik aber darauf ausgeht, die Kräfte und die Stoffe der Natur zu stellen, d. h. herauszufordern als das, was, herausgefördert, alles in dem fördert, was zum Erfolg erfolgt, dann zeigt sich gerade vom Wesen der Technik her, daß sie nicht universal ist. Die Kräfte und Stoffe der Natur setzen der Technik eine so entschiedene Grenze, daß die Technik auf die Natur als die Quelle und den Rückhalt des technischen Bestandes angewiesen bleibt. Wir können deshalb nicht behaupten, alles Anwesende wese an in der Weise des Beständigen, das im Bestellen des Ge-Stells zum Stand kommt. Das Ge-Stell geht nicht alles Anwesende an. Die Technik ist nur ein Wirkliches unter anderem Wirklichen. Die Technik bleibt weit davon entfernt, gar die Wirklichkeit alles Wirklichen auszumachen.“

Der Einwand ist klar. Die Aussage, die Technik sei universal, behauptet eine Totalität der Technik, wonach immer schon Alles Bestand-Stück eines Bestellens ist. Nun scheint aber doch die Technik nicht schon immer dort zu sein, wohin sie vordrängt. Vor allem auf die Natur und ihre „Kräfte und Stoffe“ scheint die Technik doch geradezu angewiesen zu sein. In dieser Richtung des Gedankens steckt auch der, dass in dem unwahrscheinlichen Fall, in dem die Technik die Natur ruiniert, auch die Technik zu Grunde gehen müsse. Darin zeigt sich doch dann erst Recht, dass die Technik auf die Natur angewiesen bleibt. Dann aber ist sie eben nicht universal.

Demnach muss Heidegger grundsätzlicher nach dem Verhältnis von Technik und Natur fragen. Ich teile den nächsten Abschnitt in zwei Teile:

„Doch was ist die Natur, die außerhalb des Bereiches des technischen Bestandes anwesen soll als das, worauf das Bestellen immer wieder zurückkommen muß? Wie west die Natur an, insofern die Technik, auf sie angewiesen, aus ihr die Kräfte ihrer Kraftwerke und die Stoffe entnimmt? Was sind die Naturkräfte, die in der Technik gestellt werden? Die Antwort gibt die Naturwissenschaft.“

Wir müssen diesen Schritt des Vortrags untersuchen. Ist er berechtigt? Wenn wir fragen: was ist die Natur?, gibt dann notwendig die Wissenschaft von der Natur die Antwort? Warum nicht die Literatur, die Kunst, warum nicht die Philosophie? Nun, schauen wir etwas genauer hin: Heidegger fragt nicht: was ist die Natur? Sondern er fragt, was als Natur ist es, worauf die Technik unmittelbar bezogen ist? Wo greift die Technik gleichsam die Natur an, wenn sie sie herausfordert und herausfordert? Heidegger fragt demnach: was ist die Natur für die Technik. Und darauf kann vielleicht in der Tat nur die Naturwissenschaft antworten, oder doch sie am Besten. Denn sie erforscht die Natur und hat so ein Wissen von ihr, das Literaten und Philosophen selten haben:

„Die Grunddisziplin der Wissenschaft vom Physischen ist die Physik. Diese sagt uns zwar nichts über das Wesen der Kraft. Aber die Physik gibt dem Denken eine Gelegenheit, dem nachzugehen, wie die Naturwissenschaft dasjenige vorstellt, was sie Kraft nennt. Physikalisch ist die Naturkraft nur in ihrer Wirkung zugänglich; denn nur in ihrer Wirkung zeigt die Kraft das Berechenbare ihrer Größe. In der Berechnung wird die Kraft gegenständlich. Nur auf diesen Gegenstand der Berechnung kommt es der Naturwissenschaft an. Die Natur wird als das in Maß und Zahl gestellte Wirkliche vorgestellt, das in seinem Gewirkten gegenständlich anwest. Dieses Gewirkte gilt wiederum nur als anwesend, insofern es selber wirkt und sich als wirkfähig erweist. Das Anwesende der Natur ist das Wirkliche. Das Wirkliche ist das Wirksame. Das Anwesen der Natur besteht in der Wirksamkeit. In ihr kann die Natur auf der Stelle etwas zur Stelle bringen, d. h. erfolgen lassen.“

Die Frage ist nun also die, wie zeigt sich die Natur der Physik? Was weiß die Physik von der Natur? Die Natur zeigt sich für die Physik als Kraft, als Energie, und das heißt in ihrer Wirkung. Natur ist etwas, das wirkt, will sagen: das sich irgendwie berechnen und d.h. messen lässt. Natur zeigt sich in „Maß und Zahl“. Unausgesprochen bezieht sich Heidegger auf eine Tradition des Denkens, die das Wirkliche mit dem Gegenständlichen identifiziert und die Gegebenheit des Gegenständlichen an die Anschauung koppelt. Da nun natürlich die Gegenstände der Natur mit der Zeit sich der bloßen sinnlichen Anschauung entzogen haben, hat die Physik Mittel finden müssen, das Vorhandensein dieser Gegenstände irgendwie anders zu beweisen. Das geschieht im Messen und Rechnen, d.h. in einer immer feineren Messtechnik. Diese Messtechnik kann das Wirkende im Zucken einer Anzeige nachweisen. Wo nichts angezeigt wird, da ist - nichts. Das ist für die Naturwissenschaft das Anwesende der Natur.

An anderer Stelle zitiert Heidegger einen Gedanken des großen Physikers Max Planck. Der sagte: „Wirklich ist, was messbar ist, und Gott ist nicht messbar.“ Planck ist, wie sie wissen, der Begründer der Quantenphysik. Der Satz fasst eigentlich nur zusammen, was seit der Begründung der neuzeitlichen Naturwissenschaft ohnehin klar war. Eine Aussage über Naturphänomene muss sich durch objektive Daten ausweisen lassen. Das Messen ist dabei die sicherste Form, das zu leisten.

Doch dieser Gedanke ist nach Heidegger nicht genug. Die Natur ist das Wirkliche, das Aktuale, das, was irgendwie wirkt, so dass die Wirkung festgestellt werden kann. Doch das Wirkliche wird auch als das Wirksame betrachtet. Was wirkt, ist Kraft, die in eine andere Wirkung überführt werden kann. Energie soll sich ja nicht nur im Zucken einer Anzeige beweisen, sie soll sozusagen nutzbar gemacht werden und damit als Kraft anderswo wirken. Die Messung der Natur hat ihren Sinn nicht in sich selbst. So fährt Heidegger fort:

„Die Kraft ist jenes, was etwas daraufhin stellt, daß aus ihm anderes in einer übersehbaren Weise erfolgt. Die Naturkräfte sind durch die Physik im Sinne des Stellens vorgestellt, durch welches das Ge-Stell das Anwesende stellt. Die Natur steht der Technik so und nur so gegenüber, daß Natur als ein System des Bestellens von Erfolgen aus dem gestellten Wirksamen besteht. Dieses Wesen von Natur hat Kant, obzwar ohne Rückgang auf das Ge-Stell, zum ersten Mal und maßgebend gedacht. Die Wirksamkeit des Wirklichen - der Natur - ist nichts anderes als die Bestellfähigkeit auf das Erfolgen. Dies sagt: Die Natur steht der Technik nicht als ein unbestimmtes, an sich Anwesendes gegenüber. Sie steht der Technik überhaupt nicht als Gegenstand gegenüber, der gelegentlich ausgebeutet wird. Im Weltalter der Technik gehört die Natur im vorhinein in den Bestand des Bestellbaren innerhalb des Ge-Stells.“

In einer Anmerkung dazu heißt es einfach: „Atomphysik“. Einen systematischen Zugang zur Natur hat zum ersten Mal Immanuel Kant entwickelt. Heidegger hat im Wintersemester 1935/36 eine Vorlesung gehalten mit dem Titel: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre

von den transzendentalen Grundsätzen. Dort hat er gezeigt, inwiefern Kant in die Geschichte der Entfaltung einer mathematisch vorgehenden Naturwissenschaft gehört. Die Mathematik ist natürlich der Schlüssel - beinahe zu Allem, aber zur Natur besonders. Die Mathematik bewährt sich ja nicht nur in der Entwicklung der Messtechnik. Das Verständnis der Natur als solches ist mathematisch. Die Mathematik bildet sozusagen das Skelett der Natur - die Natur selbst ist schon mathematisch, weshalb das Messen ihr ja auch vollkommen entspricht (meinen wir). Heidegger behauptet hier, dass sich die Naturwissenschaft nur so für die Natur interessiert, dass sie darin eine Art von Kraft- oder Energiereservoir erkennt. Sie stellt nicht nur das Wirkliche fest, sondern baut das Wirkliche schon ein in ein „System des Bestellens von Erfolgen“. Das Wirkliche und Wirksame ist immer schon das, was in ein Bestellen überführt wird. Die Natur wird so allein unter dem Gesichtspunkt der „Bestellfähigkeit“ betrachtet. Insofern steht die Natur der Naturwissenschaft nicht wie ein Objekt gegenüber, sondern die Natur ist schon von Beginn an ein Bestandteil der Naturwissenschaft, die jetzt allerdings unter einem gewissen Gesichtspunkt aufgefasst wird.

Ich hatte schon einmal gesagt, dass eine der Hauptfragen an die Naturwissenschaft die ist, wie sie sich zur Natur verhält. Ist sie eine reine Theorie der Natur? Hat sie ein rein betrachtendes Interesse? Können wir das sagen? Manche behaupten das. Manche Wissenschaftler betonen auch hinsichtlich der Mathematik den rein theoretischen Charakter. Mathematische Probleme werden gelöst, weil es mathematische Probleme sind - ihre Lösung findet keinen Anwendungsbereich. Das gilt gewiss für einen Teil der Wissenschaft. In meinen Augen sind das sogar die besten und interessantesten Wissenschaftler, die einen rein theoretischen Zugang zur Natur haben. Doch dieser Zugang ist im Ge-Stell wohl doch eher die Aussage, gleichsam ein Luxus. Denn für gewöhnlich gibt es einen „Betrieb“, der unter ökonomischen Voraussetzungen geschieht und der bestimmte Ziele verfolgt. In dieser Hinsicht ist es also kein Wunder, dass die Atomphysik keine rein theoretische Betrachtung des Atoms geblieben ist. Ihre kriegerische und friedliche Nutzung war in der historischen Entwicklung naheliegend. Heidegger hat demnach durchaus Recht, darauf hinzuweisen, dass die Atomphysik die natürliche Energie sogleich in die entsprechenden ökonomischen Kanäle weitergeleitet hat.

Dann aber muss gesagt werden, dass die Naturwissenschaft einen technischen Zugang zur Natur entfaltet. Mit anderen Worten: die Naturwissenschaft ist angewandte Technik, sie hat einen technischen Charakter. Sie baut die Natur von vornherein in einen technischen Zusammenhang ein.

Doch Heidegger hat einen weiteren Einwand. Man kann vielleicht sagen, dass die Naturwissenschaft die natürliche Energie technisch bearbeitet, dass also in dieser Hinsicht die Natur als Energie als ein Moment des Ge-Stells erscheint, aber die „Naturstoffe“ lägen doch „außerhalb des technischen Bestandes seit langer Zeit vor, längst eh die Technik

begann“. Kohle gab es doch schon lange bevor es die Technologie gab, diese abzubauen. Das gilt für alle Stoffe. Kann man sie also einfach als Bestand der Technik bezeichnen? Heidegger hält dagegen:

„Wie aber nimmt die Wissenschaft den Stoff der Natur? Sie stellt ihn als die Materie vor. Welches ist der physikalische Grundzug der Materie? Das ist die Trägheit. Was versteht die Physik unter Trägheit? Physikalisch vorgestellt ist die Trägheit das Beharren im Bewegungszustand. Ein solcher ist auch die Ruhe, die physikalisch-rechnerisch als Grenzfall der Bewegung gilt. Trägheit ist Widerstand gegen Bewegungsänderung. Widerstand ist Gegenwirkung und zwar gegen Beschleunigung. Der Stoff ist als die Materie im Gesichtskreis von Bewegung und im Hinblick auf das Wirksame, d. h. von der Kraft her vorgestellt, die aufgewendet, d. h. gestellt sein muß, um den jeweiligen Bewegungszustand zu ändern, d. h. einen anderen zu bestellen.“

Ein großer Körper in Bewegung hat die Tendenz, in dieser Bewegung zu verharren. Erst wenn von Außen Kräfte auf ihn wirken, verändert er seine Bewegung. Es ist klar, dass er gegen diese Bewegungsänderung einen gewissen Widerstand aufbringt, der aber durch die auf ihn wirkende Kraft gebrochen werden muss. Das nennt man Masseträgheit oder einfach Trägheit. Masse ist aber ein anderes Wort für Materie. So gesehen steht die Materie in einem Zusammenhang, in dem die Kräfte bzw. die Energie von Anfang mit ihm Spiel ist. Materie wird nie als etwas, das in Ruhe ist, betrachtet. Denn Ruhe ist schon ein „Grenzfall der Bewegung“ und nicht etwa das Andere zur Bewegung. Wenn aber die Stoffe so aufgefasst werden, dann befinden auch sie sich bereits in einer technischen Perspektive, wonach sie als Energie vermessen wird.

„Für die Physik ist die Natur der Bestand von Energie und Materie. Sie sind die Bestandstücke der Natur. Die Materie wird aus der Hinsicht auf Trägheit von der Energie her bestimmt. Die Energie jedoch ist das Wirksame, das Bestellfähige für das bestellte Stellen eines Erfolgens.“

In einer gewissen Hinsicht ist die Materie eigentlich nichts anderes als Energie, jedenfalls dann, wenn sie allein von der Quantenphysik aus in Betracht gezogen wird. Für die moderne Physik spielen ja bei der Erforschung der Materie keine etwa sinnlichen Momente noch eine Rolle. Es geht nicht darum, dass die Materie sich in einem Bezug zum menschlichen Körper befindet und dort als „Sinnlichkeit“ erfahren wird. Die Materie ist wie die Energie „im vorhinein gestellt und zwar in die Hinsicht des Berechnens“. Die Auffassung der Natur ist durch und durch mathematisch. Daher kann Heidegger jetzt auch sagen, was ich vorher schon betonte:

„Die moderne Technik ist nicht angewandte Naturwissenschaft, vielmehr ist die neuzeitliche Naturwissenschaft Anwendung des Wesens der Technik, worin sich diese an ihren Grundbestand wendet, um ihn in die Verwendbarkeit sicher zu stellen.“

Wenn wir uns demnach bei der Frage nach dem, was die Natur ist, einzig und allein an die Naturwissenschaft wenden, weil wir ihre Kompetenz allen anderen Zugängen zur Natur vorziehen, dann ist sie einzig und allein das „Vorausberechenbare“ das „Messbare“ bzw. das Mathematische. Alles, was ist, wird als messbar betrachtet. Die Wirklichkeit wird in Quantitäten überführt. Alles, was ist, ist Zahl.

Lassen Sie mich hier etwas einhaken und einen Gedanken formulieren, den Heidegger hier nicht fasst. Was bedeutet das eigentlich ontologisch, dass der Mensch - wenn er die Naturwissenschaft oder das naturwissenschaftliche Verfahren so in den Vordergrund seines Verhältnisses zur Wirklichkeit stellt? Was bedeutet das vor allem ontologische für das Selbstverhältnis des Menschen? Zunächst einmal könnte man doch konstatieren, dass die Quantität eine große kategoriale Rolle spielt. Groß und Klein, Viel und Wenig, Schnell und Langsam sind Aspekte, in denen uns das Wirkliche erscheint. Was, wenn aus diesem zentralen Zugang zum Sein unsere soziale Welt entspringen würde? Was, wenn unsere „Lebenswelt“ nicht nur mehr mit diesen Kriterien zu tun hätte, als wir denken, sondern womöglich sogar alles?

Ich denke freilich auch an den Unterschied zwischen Reich und Arm. Ist nicht dieser Unterschied auch eingeschrieben in ein sich allein an Quantitäten orientierendem Wirklichkeitsverhältnis? Man könnte doch die Frage stellen, ob es zwischen der Messung des höchsten Berges der Welt, des höchsten Hauses der Welt, des schnellsten Autos der Welt und des reichsten Mannes der Welt eine Verbindung gibt. So ließe sich dann auch erklären, warum der Reichtum nicht einfach ein neutraler Aspekt der Lebenswelt ist, sondern dass der Reichtum nachgerade metaphysisch als eine Bestätigung des Seins betrachtet wird. Jedenfalls scheint uns das Leben eines Reichen sinn-voller zu sein als das eines armen Schluckers. Wenn man fragt, warum das so ist, könnte man nun eigentlich sagen: das ist ein Seinsgesetz. Die hohe Zahl (kann auch eine hohe negative sein) ist „wirklicher“ als die niedrige.

Wenn nun der Reichtum „wirklicher“ oder „intensiver“ ist als die Armut, ließe sich auch verstehen, warum wir ihn so sehr bewundern, uns ihm nachgerade mit Scheu nähern. Das Wirklichste ist nämlich nach Aristoteles das Göttliche. Nach Aristoteles ist das Göttliche reinste Energie (weshalb es allerdings dann doch keine Atombombe ist). Diejenigen also, die reich sind, können diesen ihren Reichtum als das Zeichen der höchsten Bestätigung erfahren. Sie sind heute die eigentlichen Götter, denn es gibt ja keinen anderen Gott mehr, der nicht etwa dieses an der Quantität orientierte Wirklichkeitsverhältnis mitmachte oder, wie bei Jesus Christus, dieses sogar umkehren wollte, indem er die Armen als die eigentlichen Kandidaten für das Himmelreich erklärte. Ein solches Gott hat gerade heute keine Glaubwürdigkeit mehr. Er widerspricht sozusagen der abendländischen Lehre vom Sein, der Ontologie.

Könnte man die Ökonomie unter dieser ontologischen Voraussetzung betrachten, dann wäre man in ihrer philosophischen Auffassung - wie ich finde - schon ein wenig weiter. Man könnte dann von einer Metaphysik des Kapitals sprechen.

Doch noch einmal zurück zu Heidegger. Die Frage war ja die, ob die Technik, das Ge-Stell, etwa deshalb als nicht universal betrachtet werden könnte, weil sie an der Natur ihre Grenze findet. Die Antwort lautet nun so:

„Im Weltalter der Technik ist die Natur keine Grenze der Technik. Die Natur ist da vielmehr das Grundbestandstück des technischen Bestandes - und nichts außerdem.“

Die Natur ist „Bestand“, ist „Grundstück des Bestandes“, „Grundbestandstück“ des Ge-Stells. Das ist im Grunde der Anfang von Heideggers Denken der Technik. Damit müssen wir beginnen. Wir müssen erkennen, dass die Technik auf der Ebene der Ontologie erscheint. Sie steht mit der Frage in Verbindung, was das Sein und das Seiende für uns ist. Und da ist die Antwort, wie wir sehen werden, die, dass die Technik das Sein selbst ist. Die Technik ist die Welt, in der wir leben.

