

Andreas Beinsteiner

**Heideggers  
Philosophie der Medialität**

**Vittorio Klostermann**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des  
Vizerektorats für Forschung und des Instituts für  
Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck  
sowie der Otto-Seibert-Stiftung.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2021  
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der  
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,  
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen  
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer  
Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.  
Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben  
Printed in Germany  
ISSN 1868-3355  
ISBN 978-3-465-04539-7

*Man beurteilt das Denken nach einem ihm unangemessenen Maß. Diese Beurteilung gleicht dem Verfahren, das versucht, das Wesen und Vermögen des Fisches danach abzuschätzen, wie weit er imstande ist, auf dem Trockenen des Landes zu leben. Schon lange, allzu lang sitzt das Denken auf dem Trockenen.*

Martin Heidegger



# Inhalt

Vorwort .....	9
I. Sein, Anwesenheit, Medialität .....	21
a Existenzialhermeneutik: zur existenzialen Fundiertheit von Zugänglichkeit .....	22
b Sein als Anwesenheit .....	34
c Das existenzialhermeneutische „als“ und Platons Ideen ..	43
d Geschichtlichkeit des „als“ – Dynamisierung des Wesens .	52
e Medialität und Selektivität .....	63
f Seinsgeschichte: Geschichte der Wandlungen von Medialität .....	72
II. Ek-sistenziale Schickung und Medialitätsvergessenheit .....	79
a Ausgesetztheit in die Lichtung: die ek-sistenziale Depotenzierung des Menschen .....	79
b Metaphysik als Medialitätsvergessenheit .....	89
c Die Metaphysik der Produktion als theoretische Rechtfertigung der Insistenz .....	95
d Die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Dualität und das Denken der Re-Präsentation .....	101
e Physis und techne: dynamische und statische Tendenzen von Medialität .....	110
f Das Gestell: Operationalisierung und Selbstbestätigung des Zugänglichkeitsregimes .....	117
g Das Skandalon der Depotenzierung .....	130
III. Freiheit und Ereignis .....	135
a Der Streit und die irreduzible Dissonanz im Seienden ...	136
b Urszenen nichtverfestigter Zugänglichkeitsregime: Vorsokratik, Angst, Langeweile .....	139
c Freiheit .....	143
d Philosophie als Befreiung: die Frage nach dem Zugänglichkeitsregime .....	146
e Ereignis vertikal: der existenzialhermeneutische Zirkel ..	152
f Ereignis horizontal: hermeneutische Oszillation .....	155
g Das freie Wesen .....	161
h Das Winken der Götter .....	164
i Ursprünglichkeit: Politik der Reinterpretation .....	167
IV. Sorge, Fug und Angang – zur ethischen Dimension von Heideggers Medienphilosophie .....	175
a Normative Ethik als Kompensation und Derivat .....	175
b Sorge: von der Bedeutsamkeit zum Angang .....	178
c Charis: Schönheit, freie Gunst, Zuneigung .....	181
d Erfahrung und Innigkeit: verwandelt werden .....	186
e Fug und Unfug: postmetaphysische Gerechtigkeit .....	189

f Halt finden im Unerschöpflichen .....	194
g Das Verborgene als Verborgenes .....	197
V. Medien und Medialität .....	201
a Medien als Weisen der Zugänglichkeit .....	202
b Relationalität unter der Maßgeblichkeit einer Dimension .....	209
c Die Dimension der Ek-sistenz .....	212
d Sprache als Medium .....	216
e Sprache als Kommunikationsinstrument .....	224
VI. Phänomenologie der Artefakte .....	233
a Technische Artefakte zwischen Funktion und Sinnzusammenhang .....	233
b Hermeneutik des Users .....	238
c Hermeneutik des Designers .....	241
d Die Exposition von Artificalität und Materialität: das Kunstwerk .....	248
e Der freie Gebrauch der Dinge: das Geviert .....	254
f Interoperationalität, Verfügbarkeit, Ersetzbarkeit: Bestimmungen der Artefakte des Gestells .....	261
g Operatio und energiea: ontische vs. ontologische Dynamik von Artefakten .....	270
VII. Die Exteriorität des Menschen: Medientheoretische Abgrenzungen .....	275
a Das Organische und das Technische .....	276
b Technik als Organprojektion .....	278
c The medium is the message .....	281
d Bienen des Unsichtbaren: Sprache und Er-innerung .....	283
e Platons Schriftkritik .....	285
f Der Denkweg als Dynamisierungstrategie .....	289
g Medialitätsvergessenheit und anamnesis .....	292
Ausblick: Das Ins-Werk-Setzen hermeneutischer Oszillation ..	297
a Heidegger „in“ den Medien .....	297
b Medienbezogene Pathologien von Animalität und Rationalität .....	300
Danksagung .....	305
Literatur .....	307

# Vorwort

Die vorliegende Arbeit versucht nicht, nach einer Sprach-, Technik-, Kunst- oder Wissenschaftsphilosophie nun zusätzlich noch eine Medienphilosophie aus Heideggers Denken zu extrahieren. Der Anspruch ist ein grundsätzlicher: dass nämlich dieses Denken sich einer medienphilosophischen Herangehensweise in einer privilegierten Weise erschließt, insofern es – auch wenn dies an der Oberfläche seiner Begrifflichkeit meist nicht unmittelbar ersichtlich ist – selbst Medienphilosophie *ist* bzw. eine eigene medienphilosophische Herangehensweise eröffnet.<sup>1</sup> Dass eine solche Interpretation Heideggers keine Selbstverständlichkeit ist, davon konnte ich mich mehrfach überzeugen, wenn ich Thesen aus meiner Arbeit auf Tagungen präsentierte. Man argwöhnte, dass ich die Thematik des Medialen nur in Heidegger hineinlese. Das einzige Medium, das von Heidegger wohlwollend evaluiert werde, sei doch der Spiegel im Spiegelspiel von Welt, wurde einmal eingewandt. Haben wir es bei Heidegger nicht mit einem kulturkonservativen und technikfeindlichen, antiurbanen und rückwärtsgewandten Denker zu tun, der für Medien nur Verachtung übrig hatte? Sind nicht sein Unmittelbarkeits- und Ursprungsdenken oft genug gebrandmarkt worden? Vermehrt hält man es auch grundsätzlich für erklärungs- und rechtfertigungsbedürftig, nicht nur kritisch *über*, sondern durchaus *mit* einem Denker zu arbeiten, dessen unverbesserlicher Antisemitismus und dessen unbeirrte Solidarität mit dem Nationalsozialismus (wäre er doch nur radikal genug gewesen) seit der Veröffentlichung der ersten Bände der sogenannten „Schwarzen Hefte“ als zweifelsfrei erwiesen gelten können. Vor diesem Hintergrund ist auch der (seine eigenen ideologischen Ambitionen nicht einmal verbergende) Versuch unternommen worden, Heidegger überhaupt aus dem technik- und medienphilosophischen Diskurs zu verbannen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Medienphilosophie oszilliert in ihren bisherigen Ausprägungen zwischen fundamentalen und spezifischeren Ansprüchen: „Die Palette reicht von ‚minimalistischen‘ Vorstellungen (z.B. einer postulierten Beschränkung auf die Aufgabe medienwissenschaftlicher ‚Begriffsklärung‘) bis zu einer Neufassung von Erkenntnis- und Kulturphilosophie mit ‚Medialität‘ als innovativem Leitbegriff.“ (Margreiter 2016, S. 22) Auch Heidegger schöpft diese Bandbreite aus, sodass einerseits Philosophie als ganze von einer Neukonzeption mit Hinblick auf Medialität betroffen ist, und andererseits spezifische Auseinandersetzungen mit Medien, Relationen, Artefakten etc. erfolgen.

<sup>2</sup> Vgl. Fuchs (2015). Fuchs wiederholt damit nur für die *media studies*, was die sogenannte *kritische Heideggerforschung* schon länger fordert: Heidegger aus den philosophischen Regalen der Bibliotheken zu entfernen und allen-

Dass Heidegger damit keinesfalls alle philosophische Relevanz, und insbesondere nicht seine medienphilosophische Relevanz abgesprochen werden kann, dafür gibt es – neben der sachlichen Ebene, deren Darstellung die vorliegende Arbeit zu leisten versucht – auch deutliche wirkungsgeschichtliche Hinweise. So hat etwa Friedrich Kittler, eine der Gründungsfiguren der deutschen Medienwissenschaft, seine Version derselben in direkter Anknüpfung an Heideggers seinsgeschichtliches Denken entwickelt. Auch Vertreter einer avancierteren – insbesondere dekonstruktiv orientierten – Medientheorie greifen Überlegungen Heideggers auf, so etwa Hans-Dieter Bahr (2013), Hans-Joachim Lenger (2015) oder Georg Christoph Tholen (1994, 2002). Und nicht zuletzt haben zahlreiche Protagonisten der amerikanischen Technikphilosophie – Albert Borgmann (2005), Hubert Dreyfus (1995), Andrew Feenberg (2005) und Don Ihde (2010), um nur die meistrezipierten zu nennen – ihre Positionen in expliziter Auseinandersetzung mit Heidegger erarbeitet. In der Medienwissenschaft nimmt Heidegger nach wie vor ebenso eine wesentliche Stellung ein wie in der Technikphilosophie. Dabei soll nicht verschwiegen werden, dass die Anknüpfung an Heidegger in einigen der genannten Ansätze kritisch erfolgt und Heideggers Philosophie vielfach medien- und technikphilosophisch dezidiert als defizitär eingestuft wird. Allerdings beruhen diese

falls noch in der Geschichtsabteilung unter dem Stichwort „Nationalsozialismus“ unterzubringen. Farin und Malpas (2016) stellen angesichts solcher Entwicklungen wichtige Fragen: „What does it mean for scholars to call for a ‚ban‘? Still more insidiously, what does it mean when scholars announce that other thinkers shouldn't be ‚considered philosophers‘? Why the rush to tell others what to read – and what to think about what they read?“ (S. 64) Daß die Ambitionen der kritischen Heideggerforschung sich keineswegs in der philosophischen Exkommunikation Heideggers erschöpfen, wird deutlich angesichts der Hoffnung, daß die schwarzen Hefte „zur Quelle einer noch weiter reichenden Ernüchterung werden können, die sich auch auf andere Versuche, den Herausforderungen der Moderne durch Preisgabe ihrer Programmatik zu begegnen, erstrecken könnte. Jedenfalls betrifft die durch die Publikation der *Schwarzen Hefte* erzeugte Verunsicherung nicht nur die Validität von Heideggers Denken, sondern auch die postmoderner Versuche, der aufgeklärten Moderne und ihrer Geltendmachung von Vernunftprinzipien im Feld der Theorie und der Praxis durch Dekonstruktion zu begegnen.“ (Heinz/Kellerer, S. 13). *Die Vernunft* soll also als alleinige Maßgabe des Denkens reinstalled werden. Heidegger hingegen – so zeigt die vorliegende Untersuchung – stellt in Rechnung, daß Vernunft stets auf ein *Vernehmen* verwiesen bleibt, das von einer ebenso technisch-infrastrukturell ins Werk gesetzten wie existenzialhermeneutisch strukturierten *Medialität* getragen wird. Der philosophische Diskurs wird sich der Frage stellen müssen, ob er dieses Reflexionsniveau ernsthaft wieder unterschreiten will.



Einschätzungen auf Aneignungen Heideggers, die dessen Philosophie nicht in einer so grundsätzlichen Weise *als* Medienphilosophie auffassen, wie ich es hier vorschlagen möchte. Der Einsatz meiner Interpretation liegt also auch darin, dass sich der Stand der medien- und technikphilosophischen Forschung zu Heidegger als teilweise revisionsbedürftig herausstellen könnte, sofern sich diese Interpretation bewährt.

Im Fall Kittlers haben wir es mit einer einseitig technikfokussierten Heideggerrezeption zu tun. Das „Zauberwort Entbergen“, welches „geschichtlich einmalige Weisen, wie das Gesamt dessen, was ist, sich dem Handeln und Denken gibt“ beschreibe, bezieht sich hier gänzlich auf Systeme von „Medien und Maschinen“ (Kittler 2001, S. 238), angesichts derer Interpretationen und Meinungen – wie überhaupt der *sogenannte Mensch* – eine zunehmend vernachlässigbare Größe darstellen. Dies mag angesichts einer durch Gadamer geprägten humanistisch-hermeneutischen Heideggerrezeption und der postmodernen Hoffnung auf eine Pluralisierung von Interpretationen, mit der man damals neue Medien bedachte (vgl. etwa Vattimo 1998), durchaus erfrischend gewesen sein. Der so ins Werk gesetzte antihermeneutische Gestus erwies sich jedoch für die Medienwissenschaft in großem Umfang als prägend, was sachlich ebenso problematisch ist, wie damit das medientheoretische Potential Heideggers unabgegolten bleibt. Was Heidegger zu bieten hat, ist nämlich eine *existenzialhermeneutische Medientheorie*,<sup>3</sup> die den Sinn nicht einfach verwirft oder ignoriert, sondern gerade die Interferenz jener Sinnzusammenhänge, die für uns Maßgeblichkeit erlangen, mit den Medien, Artefakten und Technologien, denen wir ausgesetzt sind, in den Blick nimmt.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Wie Oliver Müller (2014) im technikphilosophischen Kontext konstatiert: „Die Stärke von Heideggers Ansatz liegt in der hermeneutischen Dimension.“ (S. 144) Den nicht nur von Müller artikulierten Vorbehalten gegenüber den „Prämissen der Heideggerschen Seinsgeschichte“ (S. 264) versucht die vorliegende Arbeit zu begegnen, indem Seinsgeschichte als Medialitätsgeschichte plausibilisiert wird.

<sup>4</sup> Erich Hörl hat in diversen Beiträgen (vgl. etwa 2010, 2011) zur Rehabilitierung des Sinns in medienwissenschaftlichen Zusammenhängen beigetragen; allerdings ist es bei ihm weiterhin die medientechnische Dimension, welche diesen überdeterminiert. Aus phänomenologischer Perspektive war hingegen die Irreduzibilität des Sinns gegenüber der technischen Funktionalität (vgl. Bermes 2004) ins Feld geführt worden: Während Hörl (2009) betont, „dass der Sinn von Sein, mit Heidegger gesprochen, in den Verweisungszusammenhängen liegt, in denen wir mit den technischen Objekten stehen“ (S. 15), ist der „Bewandtniszusammenhang“ in Bermes' (2004) Interpretation „nicht durch die Funktion einer Apparatur bestimmt“ (S. 10).

Keineswegs lässt sich Sinn nämlich als Medieneffekt der Gutenberg-Galaxis abtun: Technologien sind stets selbst ebenso sehr in Sinnzusammenhänge eingebettet, wie sie diese mitgestalten. Es ist ein Anliegen der vorliegenden Arbeit, das Hermeneutische in seiner Aktualität und Brisanz medienwissenschaftlichen Zusammenhängen zurückzuerstatten.<sup>5</sup>

Eine zweite Debatte, auf die diese Arbeit reagiert, ist in der Technikphilosophie beheimatet und thematisiert den vorgeblichen Technikessenzialismus Heideggers. Die Technikphilosophie hat – vermutlich nicht zu ihrem ausschließlichen Schaden – in den letzten Jahrzehnten einen *empirical turn* vollzogen, um sich konkreten Technologien zuzuwenden. Gerichtet war dieser turn gerade gegen die Hypostasierung und Substanzialisierung der Technik als einer autonomen Macht, zu deren Hauptvertretern man neben Jacques Ellul auch Heidegger zählte. Gerade Heidegger spricht ja prominent vom Wesen der Technik, welches jedes konkrete technische Medium oder Artefakt a priori zu bestimmen scheine. Die Kritik an Heideggers metaphysischem Technikessenzialismus und -reduktionismus speist sich jedoch aus einer unzureichend genauen Lektüre, die die Frage zu stellen verabsäumt, inwieweit Heideggers Wesensbegriff tatsächlich in Kontinuität zur metaphysischen *essentia* steht. Ganz im Gegenteil, so wird im Folgenden zu zeigen sein, vollzieht Heidegger einen Bruch des Wesens mit seiner metaphysischen Invarianz. Mit diesem Bruch erschließt der Begriff sich als analytische Kategorie gerade für die phänomenologische Auseinandersetzung mit konkreten Technologien, so dass Heidegger selbst einem *empirical turn* keineswegs pauschal im Weg steht.<sup>6</sup>

Eine weitere Auseinandersetzung vollzieht sich in der neueren Medienphilosophie hinsichtlich des Stellenwerts des Technischen bei Heidegger im Verhältnis zum *Ereignis*. Ist Technizität bei Heidegger pauschal negativ belegt, oder sieht er die Möglichkeit einer anderen Technik? Auch die Relevanz dieser Frage, die insbesondere von Erich Hörl und Dieter Mersch<sup>7</sup> verhandelt wurde, geht über rein exegetische Debatten hinaus. Auf dem Spiel steht hier die *Möglichkeit einer postmetaphysischen Technizität* und erst in zweiter Linie die Frage, ob sich Heidegger als Gewährsmann für eine solche in

<sup>5</sup> Das hier gemeinte Hermeneutische ist eines, das es gerade in seiner Fragilität und Instabilität zu würdigen gilt. Wie Mersch (2010b) betont, bewegt sich Heidegger „buchstäblich auf der Schwelle des Verstehens“ und hält sich bevorzugt dort auf, „wo der Sinn brüchig wird“ (S. 15).

<sup>6</sup> Umgekehrt wurde in jüngerer Vergangenheit im Ausgang von Heidegger auch die einseitig empirische Ausrichtung aktueller Technikphilosophie selbst zum Gegenstand von Kritik (vgl. Zwier et al. 2016).

<sup>7</sup> Vgl. etwa Hörl (2011b), S. 16f, Mersch (2013b), S. 17ff bzw. 47.

Anspruch nehmen lasse.<sup>8</sup> Weniger vorgebliche Positiv- oder Negativbewertungen sind vor diesem Hintergrund von Belang, als zunächst zu klären, was mit Technik (und Ereignis) bei Heidegger überhaupt gemeint ist: Unerlässlich dafür, so eine These der vorliegenden Arbeit, ist es, Heideggers Konzeption von Technik in ihrem Verhältnis zu Medialität zu bedenken.

Nicht nur die angeführten Fragestellungen hinsichtlich der technik- und medienphilosophischen Rezeption verdeutlichen, dass die Auseinandersetzung mit Heidegger nach wie vor dringlich und lohnend für diese Bereiche ist. Davon zeugen auch weitere für eine medienphilosophische Heideggerlektüre wesentliche Beiträge. So hat Michael Heim (1992) angeregt, den Computer nicht als *opponent* zu denken (in Abgrenzung von jenem Konkurrenzsetting, in das Hubert Dreyfus in *What Computers Can't Do* Mensch und Maschine bringt), sondern als *component*: Heim kombiniert Heidegger mit Marshall McLuhan, um „the power of the machine as an agent for changing our relationship to the world“ (S. 311) zu verstehen.<sup>9</sup> Und lange bevor sich Medienphilosophie im deutschen Sprachraum als Disziplin formierte, hat Rafael Capurro sich aus hermeneutischer Perspektive mit *Information und Informationsethik* auseinandergesetzt. Heideggers Metaphysikkritik wird in seinen Arbeiten für die Analyse jener Wirklichkeitsentwürfe, die sich durch digitale Technologien vollziehen, ebenso in Anspruch genommen wie für die Auslotung von nichtmetaphysischen Möglichkeiten der Ethik.<sup>10</sup> Wolfgang Sützl schließlich hat insbesondere die Heideggerrezeption Gianni Vattimos (vgl. etwa Sützl 2016) medienphilosophisch erschlossen und nutzbar gemacht für vielfältige Fragen einer politischen Medienthe-

<sup>8</sup> Die Idee, Technik selbst als Ereignis zu interpretieren, ist nicht neu; vgl. etwa Schirmacher 1990.

<sup>9</sup> Im deutschsprachigen Raum hat Hans-Martin Schönherr-Mann in den 1990ern Heidegger herangezogen, um die Effekte des Computers auf das Denken zu bedenken (vgl. 1997).

<sup>10</sup> Vgl. etwa Capurro (2006) und (2010). In terminologischem Gegensatz zur vorliegenden Arbeit hält Capurro am Begriff der Ontologie fest, der bei ihm aber in seiner metaphysikkritischen Stoßrichtung mit der im Folgenden entwickelten Konzeption von Medienphilosophie übereinkommt: Gegenüber dem metaphysisch verfassten digitalen Seinsentwurf eines *esse est computari* geht es ihm um die „relativization of the digital casting of being as the metaphysics of our time excluding or subordinating other perspectives and dimensions of reality“ (Capurro 2006, S. 179). Die Implikationen von Heideggers Medienphilosophie für die zeitgenössischen Informationstechnologien zu entfalten, würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit leider sprengen; die theoretischen Voraussetzungen dafür sollen aber sehr wohl geschaffen werden.

orie (z.B. Ethik des Teilens, Medienaktivismus, Partizipation oder auch Sicherheitspolitik).

In jüngerer Vergangenheit hat Christina Vagt (2012) eine Untersuchung zu Technik und Medium bei Heidegger vorgelegt. Auch wenn im Mittelpunkt ihres Interesses die Interferenz der Diskurse von Quantenphysik und Relativitätstheorie mit Heideggers Denken stehen, thematisiert sie Aspekte, die medienphilosophisch von Belang sind: etwa Heideggers Konzeptualisierung von Uhr und Schreibmaschine oder seine Aneignung der Platonischen *chora* und der Aristotelischen *physis*. Während Vagts Arbeit jedoch primär darauf zielt, diese Überlegungen wissenschaftsgeschichtlich einzuordnen, hat Katerina Krtilova (2015) auf sachlicher Ebene Denkbewegungen Heideggers (insbesondere dessen Impuls zur Befragung des Zusammenhangs von Wissenschaft und Technik) aufgegriffen und zu denjenigen Vilém Flussers in Beziehung gesetzt, etwa im Kontext einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Medienwissenschaft und Medienphilosophie in einem emphatischen Sinn (vgl. Krtilova 2015). Sie knüpft dabei u.a. an Dieter Mersch (2005, 2008) an, der insbesondere die methodischen Aspekte von Heideggers „Weg zur Sprache“ gewürdigt und für eine *negative Medientheorie* nutzbar gemacht hat.

Einen ersten Versuch mit dem Anspruch, das Potential Heideggers für die Medientheorie in *systematischer* Weise darzustellen, haben Gunkel und Taylor (2014) vorgelegt. In engagierter Weise versuchen die Autoren, gängige Klischees der Heideggerrezeption hinter sich zu lassen und sich einzulassen auf das, was Heideggers Denken des Medialen zu bieten hat. Während sie die ontologische Differenz als zentral erachten für ein Verständnis von „mediated Being“ (S. 4), nimmt die vorliegende Arbeit Heideggers Abwendung vom Begriff der Ontologie ernst, um *Being* selbst als *mediation*, *Sein* also *als Medialität* zu denken.

Kapitel I entfaltet, wie Sein bei Heidegger gerade die *Anwesenheit* bzw. das *Anwesen* des Anwesenden meint, mithin also dasjenige, was uns das uns Zugängliche zugänglich macht, wofür die Bezeichnung *Medialität* sich anbietet. Sein meint bei Heidegger immer ein Zugänglichsein für Menschen, nicht in einem teleologischen Sinne, sodass das Seiende für uns zu Gebrauch oder Verfügung bereit stünde, sondern für uns Menschen, insofern wir *Orte des Vernehmens* sind, Orte, wo Anwesendes anwest. Unabdingbar sind wir selbst so stets involviert, wenn wir etwas als seiend zur Kenntnis nehmen. Mit dieser Einsicht ist angesichts jenes realistischen Bedürfnisses,

das die post-postmoderne Philosophie derzeit heimsucht,<sup>11</sup> eine Haltung der Verhaltenheit verbunden, denn unser Zugang zum Seienden bleibt stets partikular: Wir sind einem irreduzibel selektiven und geschichtlich variablen *Zugänglichkeitsregime*, der Lichtung des Seins, ausgesetzt. Dieses Zugänglichkeitsregime beruht einerseits auf Medien und technischen Infrastrukturen des Zugänglich-Machens, andererseits ist es aber stets existenzialhermeneutisch strukturiert: *Als was* etwas für uns zugänglich wird, bestimmt sich daraus, inwiefern es für uns Bedeutung erlangt. Seinsgeschichte wird somit als eine nicht auf Mediengeschichte reduzierbare *Medialitätsgeschichte* lesbar: als Geschichte der Wandlungen der Zugänglichkeit dessen, was uns je zugänglich ist.

Die Ek-sistenz, unsere Ausgesetztheit an ein Zugänglichkeitsregime, impliziert eine *Depotenzierung des Menschen*, die Gegenstand von Kapitel II ist: Unser Wollen, Denken und Handeln kann sich nur auf solches beziehen, was das Zugänglichkeitsregime uns zugänglich gemacht hat. Die Hybris des sich autonom wahnenden Subjekts und der Anspruch der Metaphysik, die Wirklichkeit in einem ihr angemessenen Vokabular erschöpfend beschreiben zu können, beruhen gleichermaßen auf *Medialitätsvergessenheit*: auf einem Vergessen des Zugänglichkeitsregimes und seiner Selektivität. Mit dem technischen Sich-Einrichten des Menschen in der Welt ist deshalb eine Tendenz zur *Insistenz* verbunden, zur Verhärtung der unbedachten und selbstverständlich gewordenen Lichtung des Seins. *Metaphysikkritik* ist deshalb gerade *Medienphilosophie*. Heideggers Gegensatz von *techne* und *physis* meint keineswegs einen schlichten Gegensatz zwischen dem Künstlichen und einer unterstellten Natürlichkeit: Physis bezieht sich auf eine dynamische Medialität, die hinsichtlich der Weisen, wie sie Seiendes anwesen lässt, variabel bleibt; techne hingegen auf die Verhärtung des Medialen in Richtung einer reinen Verfügbarkeit, von welcher her auch die Konzeption des *Gestells* zu verstehen ist. Das Anstößige von Heideggers Medienphilosophie liegt darin, *Gewalt* nicht als Folge einer bösen Absicht zu denken, sondern als Effekt der Ausgesetztheit des Menschen an ein verhärtetes Zugänglichkeitsregime.

Kapitel III befasst sich mit der Frage, wie angesichts der existenzialen Depotenzierung des Menschen noch *Freiheit* gedacht werden kann. Der Begriff der Freiheit wird von Heidegger nämlich keineswegs verworfen, sondern radikal reinterpretiert. Wenn das

<sup>11</sup> Vgl. etwa die Beiträge in Bryant (2011) sowie Gabriel (2014b). Auch vormalige Proponenten der Postmoderne bleiben von dieser Heimsuchung nicht verschont; so etwa Wolfgang Iser, der sich (2011) u.a. der Frage widmet, inwiefern Heidegger der anthropozentrischen Denkform verhaftet geblieben sei (S. 186ff).

Zugänglichkeitsregime in seiner jeweiligen Selektivität darüber entscheidet, was wir *sind*, was wir wollen, wie wir denken und handeln, so erweist sich Freiheit als die *Variabilität* des Zugänglichkeitsregimes. Neben seiner mediengeschichtlichen Transformation wohnt diesem nämlich eine spontane Wandelbarkeit inne, welche sich der Sprache verdankt, in welcher sich das existenzialhermeneutische „als“ manifestiert, gemäß welchem jegliches Seiende zugänglich wird. Im Sinne dieser Wandelbarkeit des „als“ wird Freiheit als *hermeneutische Oszillation* lesbar – dafür steht der Begriff des Ereignisses. Nur von diesem her wird verständlich, was *Ursprünglichkeit* bei Heidegger bedeutet: keinen Rückgang in ein idealisiertes Griechenland, sondern die volle *Schwingungsweite des Sinns*.

Kapitel IV untersucht die *ethischen Implikationen* von Heideggers Medienphilosophie. Gegenüber der insistenten Gewalt des verhärteten Zugänglichkeitsregimes ist es gerade die Veränderlichkeit der Weise, wie Seiendes zugänglich wird, die gewährt, dass sich bisher unbekannte Aspekte am Seienden zur Geltung bringen und wir unsererseits uns auf dieses Seiende in einer nicht von vorneherein fixierten Weise einzulassen vermögen. Die Wandelbarkeit des existenzialhermeneutisch strukturierten Zugänglichkeitsregimes befähigt uns, eine *Erfahrung* zu machen, d.h. durch das, was uns begegnet, verwandelt zu werden. Die Oszillation der Zugänglichkeit erlaubt es dem Seienden, seine Unerschöpflichkeit zu entfalten, und bietet uns so einen Halt und eine Orientierung für unser Verhalten jenseits metaphysisch fixierter Normen. Heideggers Medienphilosophie erweist sich so als Ansatz zu einer postmetaphysischen Ethik. Getragen wird diese Ethik von der *Sensitivität für das Verborgene* – für das, was im etablierten Zugänglichkeitsregime unzugänglich bleibt.

Der Zusammenhang der Medialität des Zugänglichkeitsregimes mit konkreten Medien wird in Kapitel V behandelt. Dazu wird zunächst die strukturelle Homologie in Heideggers Beschreibungen von Sein als Anwesenheit einerseits und konkreten Medien andererseits hervorgehoben: Beide Male liegt ein konstitutiver *Selbstentzug des Medialen* vor, welcher es dem Erscheinenden ermöglicht, sich zur Erscheinung zu bringen. Insofern die Weise des Erscheinens jedoch durch den selektiven Charakter des Medialen bestimmt ist, wäre das gegenwärtig so populäre Denken in Relationen rückzubinden an das spezifische Element, welches eine Relation jeweils trägt, anstatt das Relationale in abstrakter Weise zu verallgemeinern. Das Element, dem wir selbst ausgesetzt sind, ist maßgeblich bestimmt durch die *Sprache*. Das alltägliche Verständnis von Sprache als Kommunikationsmittel erweist sich nach Heidegger als derivativ gegenüber der primären Funktion der Sprache als Medium der Zugänglichkeit des Seienden *als* diesem oder jenem. Heideggers

Begriff des *Geredes* bezeichnet eine Kommunikation, die das „als“, gemäß dem das Seiende zugänglich geworden ist, unbedacht übernimmt, wodurch sich dieses wiederum verhärtet. Diese Verhärtung ist es jedoch gerade, welche das effiziente Funktionieren der öffentlichen Kommunikation, sei sie uni- oder multidirektional, ermöglicht: Darin besteht Heideggers Kritik der medialen Öffentlichkeit.

Kapitel VI widmet sich der Rekonstruktion von Heideggers *Phänomenologie der Artefakte*. Heideggers Technikdenken erweist sich – entgegen verbreiteter anderslautender Meinungen – als aufs innigste verflochten mit dieser Phänomenologie. Die Funktionalität funktionierender Artefakte, die die technische Selbstbestätigung des Zugänglichkeitsregimes trägt, steht nämlich im Gegensatz zur Unerschöpflichkeit künstlerischer Artefakte, welche das Zugänglichkeitsregime destabilisieren, insofern sie nicht in ihm aufgehen. Eine wesentliche Quelle dieser Unerschöpflichkeit ist die *Erde*, die Irreduzibilität des Sinnlich-Materiellen gegenüber dem Sinn. Diese ist es auch, die die Umfunktionierbarkeit von funktionalen Artefakten gewährleistet und einen *freien Gebrauch* der Dinge ermöglicht. Der Spielraum variabler Zugänglichkeit, der unterschiedliche Gebrauchsweisen eines Artefakts einräumt, verengt sich jedoch mit der Operationalität selbsttätiger Artefakte. Die *operatio* verdrängt das *ergon*.

Kapitel VII setzt sich mit der fundamentalen *Exteriorität des Menschen* in Heideggers Denken auseinander: Was der Mensch jeweils *ist*, bestimmt sich aus seiner Ausgesetztheit in ein Zugänglichkeitsregime und unterliegt somit einer abgründigen Variabilität. Dadurch unterscheidet sich Heidegger von einem Technikverständnis, welches diese als Organprojektion fasst: Auf eine radikalere Weise als bei McLuhan ist bei ihm die Medialität die eigentliche Botschaft. Als problematisch erscheint für Heidegger im Verhältnis des Menschen zu Technologien somit auch nicht ein Verlust von Fähigkeiten im Sinne von Platons Schriftkritik, sondern vielmehr ein Verlust jener Wandelbarkeit des Zugänglichkeitsregimes, welche nicht nur die Nicht-Festgestelltheit des Menschen (d.h. sein *Wesen*) gewährt, sondern für welche der Mensch auch seinerseits *gebraucht* ist.

Die Arbeit schließt mit einem *Ausblick* auf Pathologien der Animalität und Rationalität im Zusammenhang mit Mediendispositiven der Gegenwart, die sich auf der Grundlage von Heideggers Medienphilosophie problematisieren ließen: einerseits die affektiv-antihermenutischen Effekte der Allgegenwart sinnlicher Stimulation, andererseits das restlose Zusammenfallen digitaler Artefakte mit ihrer Funktionalität, insofern die Widerständigkeit der Erde im Digitalen in präzedenzloser Weise neutralisiert ist.

Auch wenn ich glaube, dass die hier entwickelte Interpretation in mehrerlei Hinsicht für die Heidegger-Forschung erhellend sein kann, so ist mein Interesse doch in erster Linie ein sachlich-systematisches: Es geht darum, uns selbst als vorbehaltlos bestimmt durch Medialität zu denken und den Implikationen eines solchen Denkens nachzugehen. Dieser sachliche Fokus schlägt sich auf der methodischen Ebene nieder, welche hier noch kurz angesprochen werden soll. Er führt erstens dazu, dass die Kontinuitäten in Heideggers Denken gegenüber den Brüchen und Wendungen in den Vordergrund treten. Es geht mir nicht um eine Rekonstruktion, in welcher Hinsicht Heidegger seine Position wann und warum änderte, sondern um jenes sachliche Anliegen, welches sich durch die zweifellos vorhandenen Veränderungen seines Denkens von *Sein und Zeit* bis zu den spätesten Texten durchhält: die Lichtung als das irreduzible, selektive, existenzialhermeneutisch strukturierte und geschichtlich wandelbare Zugänglichkeitsregime, dem wir stets ausgesetzt bleiben und das uns alles uns Zugängliche erst zugänglich macht. Dies bedeutet nicht, dass Unterschiede in der Weise, wie gerade das existenzialhermeneutische „als“ verstanden wurde, unterschlagen werden. Soweit sie sachlich relevant sind, werden sie herausgearbeitet.

Eine weitere methodische Vorentscheidung bestand darin, im Rahmen dieser Untersuchung jene Texte zu fokussieren, die Heidegger zu Lebzeiten der Öffentlichkeit präsentiert hat, entweder in Form von Vorlesungen und Vorträgen, oder mittels schriftlicher Publikationen. Es geht dabei nicht darum, die Problematiken zu umgehen, die mit manchen posthum erschienenen Texten verbunden sind, sondern vielmehr darum, dass die veröffentlichten Texte sich von den seinsgeschichtlichen Manuskripten und den Schwarzen Heften durch ihren didaktischen Anspruch unterscheiden: Sie nehmen ein Publikum mit auf einen Denkweg, der, sofern man für ihn offen ist und genug Zeit und Energie in die Lektüre investiert, in sachlicher Perspektive durchaus nachvollziehbar ist. Die seinsgeschichtlichen Manuskripte hingegen haben deutlich experimentelleren Charakter; in stark verdichteter Weise erproben sie Konzepte und Figuren, die dann entweder wieder fallen gelassen wurden oder – so sie sich bewährten – später ohnehin Eingang in Heideggers öffentliche Texte gefunden haben. Die Schwarzen Hefte wiederum befassen sich hauptsächlich mit Fragen von Heideggers Selbstpositionierung und, besonders in den ersten Bänden, scheinen hierbei psychohygienische Aspekte gegenüber den philosophischen zu dominieren. Entscheidend dafür, dass sich die vorliegende Arbeit nur in wenigen Einzelfällen auf die posthum veröffentlichten Texte bezieht, ist deren fehlender didaktischer Anspruch, aufgrund dessen sie sich erst in weiteren, späteren Schritten gewinnbringend der



sachlichen Auseinandersetzung zuführen ließen. Nicht zufällig hat Heidegger im Plan der Gesamtausgabe vorgesehen, dass „mit der Veröffentlichung der für die III. und IV. Abteilung vorgesehenen Schriften erst dann begonnen werden“ solle, „wenn die Vorlesungen der II. Abteilung herausgegeben sind“. Denn „Kenntnis und aneignendes Studium der Vorlesungstexte“ seien „eine notwendige Voraussetzung [...] für das Verständnis der unveröffentlichten Schriften, insbesondere aus den dreißiger Jahren und der ersten Hälfte der vierziger Jahre“ (Nachwort des Herausgebers in GA65, S. 513). Das Problematische des Skandals bzw. der Hype um die Schwarzen Hefte besteht gerade darin, dass sich nun viele auf diese nicht didaktisch orientierten Texte stürzen, ohne die entsprechenden hermeneutischen Voraussetzungen mitzubringen – was dann zwangsläufig zu der Meinung führt, Heidegger habe – neben politisch inkorrekten Ausfälligkeiten – nur Unverständliches zu bieten.<sup>12</sup> Dass dem nicht so ist; dass Heidegger im Gegenteil gerade für die Medienphilosophie einen äußerst fruchtbaren Ansatz bereitstellt, der noch bei weitem nicht hinreichend gewürdigt ist, das versucht die vorliegende Arbeit zu zeigen.

Drittens schlägt sich der sachliche Fokus auch nieder in der Auswahl der herangezogenen Sekundärliteratur. Die entwickelte Interpretation nimmt weniger Bezug auf die „klassische“ Heideggerforschung, als vielmehr auf solche Lektüren, die bereits durch ein ähnlich gelagertes sachliches Interesse geleitet sind: Solche Lektüren sind vor allem in der Technik- und Medienphilosophie anzutreffen. Zudem folgen die Verweise auf die Forschungsliteratur weniger dem Anliegen, Autoritäten als Bestätigung meiner Position anzuführen, als vielmehr Differenzen zu markieren. Solche Bezugnahmen erfolgen in sparsamer Weise, nicht terminologische oder interpretatorische Details sind hier von Belang, sondern Grundentscheidungen der Lektüre, Wegverzweigungen, die darüber bestimmen, wo einen die Auseinandersetzung mit Heidegger hinführen wird. Zudem werden die Überlegungen Heideggers gelegentlich in einem größeren Zusammenhang medienphilosophischer Fragestellungen verortet.

<sup>12</sup> Insofern versucht die vorliegende Arbeit nicht, der durch die Schwarzen Hefte angestoßenen Diskussion auszuweichen, sondern erst eine zureichende hermeneutische und sachliche Grundlage für eine Auseinandersetzung mit dieser Thematik zu gewinnen. Das Verständnis von „Sein“ – meinem Vorschlag zufolge als Medialität – ist nämlich auch für die Lektüre dieser Hefte alles andere als nebensächlich, wie sich anhand von bisher vorgelegten Interpretationsvorschlägen zeigen ließe, etwa wenn Trawny (2015) das Historische als „ein tatsächliches [...] Geschehen“ deutet (S. 240) oder wenn Di Cesare (2015) konstatiert, daß bei Heidegger der Jude das Sein verheimliche und verstecke (vgl. S. 65).

Die verhältnismäßig hohe Dichte an Originalzitaten ist dem Anliegen geschuldet, nachvollziehbar zu machen, dass hier nicht – wie manchmal gergewöhnt wurde – etwas in Heideggers Denken „hineingelesen“ werden soll, was dort so gar nicht zu finden sei. Ich hoffe, durch ihren sachlichen Bezug zu medienphilosophischen Fragen ist die Arbeit trotzdem der – in Auseinandersetzungen mit Heidegger zweifellos virulenten – Gefahr entgangen, in einem hermetischen „heideggerianischen“ Sprachspiel zu verharren.

# I. Sein, Anwesenheit, Medialität

... das Problem des Sinnes von ‚Gegebenheit‘ selber, der Fundamentalkategorie alles Empirismus, bei der die Frage nach dem zugehörigen Subjekt je und je bestehen bleibt und nur geschichtsphilosophisch sich beantworten läßt: denn das Subjekt von Gegebenheit ist kein geschichtslos identisches, transzendentes, sondern nimmt mit Geschichte wechselnde und geschichtlich einsichtige Gestalt an.

Theodor W. Adorno<sup>1</sup>

Jeder weiß: Heideggers Philosophie ist ein „Denken des Seins“. Viel ist damit freilich nicht gesagt, hat man doch oft festgestellt, dass unklar bleibe, was hier eigentlich mit Sein gemeint sei.<sup>2</sup> Trotz der Unterbestimmtheit des Seinsbegriffs wird Heideggers Denken gerne als Ontologie, wenn auch vielleicht in einem unkonventionellen und weiten Sinn, bezeichnet. Heidegger selbst hat diese Einordnung als Ontologie seit Anfang der 1930er Jahre stets vehement zurückgewiesen.<sup>3</sup> Doch wenn es sich nicht um Ontologie handelt, was ist Heideggers Denken des Seins dann? Eine Antwort, die Heidegger terminologisch nicht zur Verfügung stand, sachlich jedoch durchaus angemessen wäre, lautet: *Medienphilosophie*. Das Denken des Seins, so die zentrale These dieses Kapitels, kann als

<sup>1</sup> Adorno (2003), S. 332f.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Welsch 2011, S. 190f: „In Hekatomben von Sekundärliteratur wurde und wird noch immer darüber spekuliert, was ‚Sein‘ bei Heidegger bedeutet.“

<sup>3</sup> In einer Vorlesung vom Wintersemester 1929/30 findet sich folgende Überlegung: „Vielleicht wird das Problem des Unterschiedes von Sein und Seiendem dadurch, daß wir es der Ontologie anheimgeben und so benennen, vorzeitig in seiner Problematik unterbunden. Am Ende haben wir umgekehrt dieses Problem *noch* radikaler zu entfalten, auf die Gefahr hin, in die Lage zu kommen, in der wir *alle Ontologie schon der Idee nach als unzureichende metaphysische Problematik zurückweisen müssen*.“ (GA29/30, S. 522) Fünf Jahre später artikuliert Heidegger den Entschluss, „künftig auf den Gebrauch des Titels ‚Ontologie‘, ‚ontologisch‘ zu verzichten. Was in der Art des Fragens, wie sich jetzt erst deutlicher herausstellt, durch eine ganze Welt getrennt ist, soll auch nicht den gleichen Namen tragen.“ (GA40, S. 44)

das Denken einer irreduziblen und stets selektiven Medialität verstanden werden.<sup>4</sup>

### a Existenzialhermeneutik: zur existenzialen Fundiertheit von Zugänglichkeit

Die Überlegung, dass „Sein“ der allgemeinste und selbstverständlichste und doch dunkelste Begriff sei, motiviert Heideggers „Wiederholung“ der Seinsfrage in *Sein und Zeit* (vgl. GA2, §1).

„[S]eiend“ nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im ‚es gibt‘. (GA2, S. 9)

Wenn wir so also Verschiedenes „seiend“ nennen, so Heidegger, dann verstehen wir offensichtlich in gewisser Weise, wenn auch nicht ausdrücklich, was „Sein“ besagt. „Wir wissen nicht, was ‚Sein‘ besagt. Aber schon wenn wir fragen: ‚was ist ‚Sein‘?‘ halten wir uns in einem Verständnis des ‚ist‘, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das ‚ist‘ bedeutet.“ (GA2, S. 7) Der Umstand, dass wir uns also „immer schon in einem Seinsverständnis“ bewegen (GA2, S. 7), qualifiziert uns selbst, oder, wie Heidegger sagt, das „Dasein“ als Ausgangspunkt für seine Wiederholung der Frage nach dem Sein: „Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.*“ (GA2, S. 16) Die Seinsfrage wird deshalb über die Ausarbeitung der Strukturen des Daseins angegangen.

Das Sein des Daseins wird als *Existenz* gefasst. Heidegger unterscheidet hierbei terminologisch zwischen einem *existenziellen* Verständnis, das bei der Frage der Existenz als einer Angelegenheit, die nur durch das jeweilige „Existieren selbst ins Reine zu bringen“ ist (GA2, S. 17)<sup>5</sup>, und einem *existenzialen* Verstehen, das sich der Analyse derjenigen Strukturen zuwendet, die Existenz konstituieren. Die

<sup>4</sup> Dass diese Formulierung als *genetivus subiectivus* wie als *genetivus obiectivus* lesbar ist, ist hier wie bei Heidegger durchaus beabsichtigt. Vgl. etwa GA9, S. 316: „Das Denken, schlicht gesagt, ist Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört.“ Nach der These, die in diesem Kapitel entwickelt wird, lässt sich in der hier zitierten Formulierung „das Sein“ durch „die Medialität“ ersetzen.

<sup>5</sup> Damit ist die Ebene angesprochen, auf der sich „existenzphilosophische“ bzw. „existenzialistische“ Anknüpfungen an *Sein und Zeit* bewegen.

existenziell-existenziale Unterscheidung ist eingebunden in die weniger explizit eingeführte, als vielmehr operative Unterscheidung des Ontischen und des Ontologischen: Die ontische Ebene ist die des Seienden, die ontologische Ebene hingegen betrifft den *Sinn von Sein*, der im Seinsverständnis des Daseins *erschlossen* ist. Dank dieser Erschlossenheit nämlich ist uns erst das Seiende in seiner Seiendheit, d.h. die ontische Ebene, seinerseits erschlossen. *Sein und Zeit* beabsichtigt keine existentiell-ontische, sondern eine „*existenziale*[ ] *Analytik des Daseins*“, die, insofern sie auf die ontologische Ebene zielt, „[a]lso keine Existenzphilosophie“ (GA2, S. 17) ist, wie Heidegger in einer späteren Randbemerkung betont. Die Analytik des Daseins bleibt nämlich „ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert“ (GA2, S. 23).

Das Sein des Seienden, das „so weitgehend verdeckt sein [kann], daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt“, bedarf zu seiner „*ausdrücklichen* Aufweisung“ (GA2, S. 47) der Phänomenologie.<sup>7</sup> Insofern sich die Frage nach dem Sein auf das Dasein und sein *Seinsverständnis* verwiesen sieht, muss diese Phänomenologie ihrerseits *hermeneutisch* verfasst sein.<sup>8</sup> Methodisch ließe sich der Ansatz von *Sein und Zeit* zur Klärung der Seinsfrage

<sup>6</sup> Heidegger räumt dabei freilich ein, dass die „Möglichkeit und Notwendigkeit“ einer existenzialen Analytik „in der ontischen Verfassung des Daseins vorgezeichnet“ sei. Die ontologische Ebene lässt sich also nicht einfach von der ontischen abheben, vielmehr ist das „philosophisch-forschende Fragen“ eine existenzielle „Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins“, also selbst existenziell-ontisch verwurzelt (GA2, S. 18).

<sup>7</sup> „Der phänomenologische Begriff von Phänomen“ meint nämlich – in Heideggers Fassung der Phänomenologie in *Sein und Zeit* – „als das Sichzeigende“ gerade „das Sein des Seienden“ (GA2, S. 48). In dieser Verschiebung bündeln sich die Vorbehalte Heideggers gegen Husserls Fassung der Phänomenologie. Die „phänomenologische Reduktion“ knüpft bei Heidegger „dem Wortlaut, aber nicht der Sache nach an einen zentralen Terminus der Phänomenologie Husserls an. Für Husserl ist die phänomenologische Reduktion [...] die Methode der Rückführung des phänomenologischen Blickes von der natürlichen Einstellung des in die Welt der Dinge und Personen hineinlebenden Menschen auf das transzendente Bewußtseinsleben und dessen noetisch-noematische Erlebnisse, in denen sich die Objekte als Bewußtseinskorrelate konstituieren. Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden.“ (GA24, S. 29)

<sup>8</sup> Hermeneutik erhält hier den „*primären Sinn* einer Analytik der Existenzialität der Existenz“, der gegenüber „die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften“ bloß „abgeleiteterweise ‚Hermeneutik‘ genannt werden kann“ (GA2, S. 50f).

auf dem Weg einer hermeneutischen Phänomenologie des Daseins als *Existenzialhermeneutik* bezeichnen.<sup>9</sup> Sie unternimmt einen „eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem ‚lebendig‘ ist“ (GA2, S. 90f).

Existenzialhermeneutik konkretisiert sich insbesondere als eine Hermeneutik der *Welt* des Daseins, ist dieses doch näher beschreibbar als „in-der-Welt-sein“:

Zum Dasein gehört [...] wesenhaft: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie ‚Welt‘ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird. (GA2, S. 18)

Den Umstand, dass uns Seiendes immer *innerhalb der Welt zugänglich* wird, hat die traditionelle Ontologie stets ignoriert; ihr „Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins“ geht mit einem „Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit“ der Welt zusammen. (GA2, S. 88) Sie übersieht, wie die Zugänglichkeit des innerweltlichen Seienden durch die Welt geprägt ist, und zwar gerade durch die *alltägliche* Welt. Deshalb versucht die Analytik des Daseins herauszuarbeiten, wie dieses in-der-Welt-sein „zunächst und zumeist“, eben in der „durchschnittlichen *Alltäglichkeit*“ (GA2, S. 23), verfasst ist.

Die Mannigfaltigkeit der Weisen des In-der-Welt-seins des Daseins umfasst das „zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen...“ (GA2, 76); Weisen, die Heidegger in ihrer Gesamtheit als *Besorgen* bezeichnet. Diese Ausgangnahme beim „*Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden*“ (GA2, S. 90) kann als ein Primat der Praxis gedeutet werden;<sup>10</sup> Heidegger selbst jedoch besteht darauf,

<sup>9</sup> Die Bezeichnung „existenzial-hermeneutisch“ taucht bei Heidegger selbst nur in Hinblick auf das existenzial-hermeneutische „als“ (vgl. GA2, S. 210) auf. Sie wird in der vorliegenden Arbeit deshalb zur Charakterisierung von *Sein und Zeit* anstelle der dort auftretenden Bezeichnungen „Fundamentalontologie“ bzw. „Existenzialontologie“ herangezogen, weil sich durch sie jener Anteil des Projekts von *Sein und Zeit* bezeichnen lässt, der von Heidegger nicht später aufgrund seines ontologischen bzw. transzendentalphilosophischen, also letztlich metaphysischen Anspruchs verworfen wird. Der existenzialhermeneutische Zugang zur Seinfrage bildet eine Kontinuität zwischen *Sein und Zeit* und Heideggers späteren Arbeiten.

<sup>10</sup> Zur *primacy of practice thesis* vgl. etwa Wrathall (2013).

dass das Besorgen *vor* jeglicher Unterscheidung von Theorie und Praxis angesiedelt sei.

Im Besorgen wird das jeweilige besorgte Seiende „zugänglich“ (GA2, S. 91). Um solches im Besorgen zugänglich werdendes Seiendes handelt es sich bei den Dingen, mit denen wir umgehen, den *pragmata* bzw., wie Heidegger sagt, dem *Zeug*:

Zeug ist wesenhaft ‚etwas, um zu...‘. Die verschiedenen Weisen des ‚Um-zu‘ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur ‚Um-zu‘ liegt eine Verweisung von etwas auf etwas. (GA2, S. 92)

Das einzelne Zeug wird uns zugänglich vor dem Hintergrund der Verweisungsstrukturen, in die es eingebettet ist. Der Hammer kann etwa verweisen auf die beim Hämmern angestrebte Befestigung, diese auf den Schutz vor Unwetter, diese auf das Unterkommen des Daseins. (Vgl. GA2, S. 112) Jede solche Kette von Um-zu-Verweisungen mündet schließlich in ein „primäre[s] ‚Wozu‘“, nämlich ins Dasein als das „Um-willen“ der Verrichtungen (GA2, S. 113).<sup>11</sup> Das Um-zu eines Zeugs nennt Heidegger die *Bewandnis*, die es mit diesem Zeug hat. „Welche Bewandnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandnissganzheit vorgezeichnet.“ (GA2, S. 112) Erst aus dem Gesamtzusammenhang der Verweisungsstruktur kommt dem einzelnen Zeug seine Rolle bzw. Funktion zu. Diese Funktion ist dabei allerdings keine Eigenschaft, die zu einem Zeug nachträglich hinzutritt, sondern das „Um-zu“ konstituiert dessen *Sein*. „Dieses, daß es eine Bewandnis hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende.“ (GA2, S. 112) Das Sein des jeweiligen Zeugs, seine Bewandnis, wird im Gebrauch entdeckt. So entdeckt etwa „[d]as Hämmern selbst [...] die spezifische Handlichkeit des Hammers“ (GA2, S. 93). Insofern jegliches Zeug dergestalt in seinem Sein durch jene Bewandnis definiert ist, gemäß der es sich dem Gebrauch anbietet, bezeichnet Heidegger die Seinsart von Zeug überhaupt als *Zuhandenheit*. Zuhandenheit bildet den Gegen-

<sup>11</sup> Heidegger betont, dass es sich hierbei nicht um eine egoistische Konzeption des Daseins handle: „Wenn wir sagen, das Dasein existiert um-willen seiner selbst, so ist das eine ontologische Bestimmung der Existenz. Dieser existenziale Satz präjudiziert noch nichts über die existenziellen Möglichkeiten. Es ist mit dem Satz ‚das Dasein existiert wesenhaft um-willen seiner selbst‘ nicht ontisch behauptet: Der faktische Zweck des faktischen Daseins ist, ausschließlich und primär sich um sich selbst zu kümmern und die Anderen als Werkzeuge hierzu zu benützen.“ (GA24, S. 420) Egoismus wäre also als *eine* mögliche faktisch-ontische Konkretion des Um-Willens zu verstehen.