

Gegenständlichkeit und Objektivität

Herausgegeben von
DAVID ESPINET, FRIEDERIKE RESE
und MICHAEL STEINMANN

Mohr Siebeck

Gegenständlichkeit und Objektivität



Gegenständlichkeit und Objektivität

Herausgegeben von

David Espinet, Friederike Rese
und Michael Steinmann

Mohr Siebeck

ISBN 978-3-16-150922-3 / eISBN 978-3-16-163064-4 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

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

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Bembo-Antiqua gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
-------------------	-----

I. Gegenständlichkeit und Welt

The Spacing of the World JOHN SALLIS	1
---	---

Das Stehen als Seinscharakter von Gegenständlichem DAMIR BARBARIĆ	11
--	----

II. Gegenständlichkeit und Kunst

On Painting. The Force of Appearing and the Appearing of Forces RUDOLF BERNET	25
--	----

Hermeneutics and <i>die Äußerlichkeit des Lebens</i> DENNIS J. SCHMIDT	47
---	----

III. Gegenständlichkeit und Subjektivität

Subjekt-Objektivität. Historisch-systematische Überlegungen zu einer Grundgestalt der modernen Philosophie GÜNTER ZÖLLER	59
--	----

Nach dem Subjekt. Gegenständlichkeit und Gegebenheit in der neueren Französischen Phänomenologie CHRISTIAN SOMMER	79
---	----

IV. Gegenständlichkeit und Freiheit

Gegenständlichkeit, Personalität und Freiheit FRIEDERIKE RESE	95
--	----

Determinatio est negatio. Zu Möglichkeit und Unverzichtbarkeit negativer Freiheit MICHAEL STEINMANN	116
 <i>V. Gegenständlichkeit und Sprache</i>	
Ernst Cassirers Theorie des Begriffs als Nukleus zu einer Theorie der symbolischen Formen BIRGIT RECKI	139
Welt, Sprache, Kontingenz. Heideggers Begriff der Wahrheit TILO WESCHE	160
 <i>VI. Gegenständlichkeit und Interpretation</i>	
Der hermeneutische Umweg. Von der Gegenständlichkeit des Sinns EMIL ANGEHRN	191
Hermeneutic Experience and the Demands of Interpretation. On Beginnings JAMES RISSE	206
Objectivity and the Openness of Language. On Figal's Recent Contribution to the Debate between Hermeneutics and Deconstruction THEODORE GEORGE	218
 <i>VII. Gegenständlichkeit und Wissenschaft</i>	
Die gelebte Objektivität PAVEL KOUBA	235
Der Stoß des Objektiven. Ansätze der neueren Epistemologie im Spiegel von Hermeneutik und Phänomenologie DAVID ESPINET	249
Autorenverzeichnis.	273
Personenregister	275
Sachregister	278

Vorwort

Innovationen sind in der Philosophie eher selten mit der Aufstellung einer völlig neuen Theorie verknüpft, vielmehr bedeuten sie in der Regel einen Rückgriff auf Bewährtes oder wenigstens die Wiederbelebung eines alten Problems. So ist auch das, was in dem vorliegenden Band unter dem Titel »Gegenständlichkeit und Objektivität« verhandelt wird, eine Frage, die schon Kant (und bei weitem nicht nur ihn) in Atem hielt:

Sich einen Gegenstand denken, und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn, könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgend einem Dinge möglich; weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne.¹

Auch die neuere philosophische Betrachtung von Gegenständlichkeit, die mit Günter Figals gleichnamigem Buch den Anlaß dieses Bandes bildet,² strebt danach zu zeigen, daß unsere Welterkenntnis eben aus »zwei Stücken« besteht. Sie strebt, genau gesagt, danach, dem »Gegenstand«, als dem Gegenpol zum erkennenden Subjekt, wieder zu seinem Recht zu verhelfen. Dabei nimmt sie angesichts seiner eine ebenso entschiedene wie eindeutige Stellung ein: Mit dem Begriff der Gegenständlichkeit zeichnet sie eine Erfahrung nach, in der sich der Gegenstand in seiner Unverfügbarkeit und Unabhängigkeit von sich her bezeugt. Diese Erfahrung wird zuteil im Vollzug des Interpretierens und Verstehens, und so ist es – paradoxerweise, wird mancher sagen – gerade eine sich als hermeneutisch auffassende Philosophie, die das Gegenständliche in seiner irreduziblen Eigenart auszuweisen versucht: Weil man, mit Gadamer gesprochen, immer wieder »anders verstehen« kann, zeigt sich eben im Interpretieren, was diesem gegenüber entzogen und eigenständig bleibt. Und weil man etwas nur dann anders verstehen kann, wenn es sich als es selbst zeigt und der Gegenstand im jeweiligen Akt des Verstehens nicht einfach aufgeht, besteht, wie Paul

¹ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 146.

² GÜNTER FIGAL, Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie, Tübingen 2006.

Ricœur treffend formuliert, die eigentliche Aufgabe der Hermeneutik gerade in der »Abstandnahme«,³ die den Gegenständen ihre Eigenständigkeit, ihren sachlichen Sinnüberschuß beläßt. So kommt in der Hermeneutik gerade jene phänomenologische Signatur des Gegenstandsbezugs zur Geltung, die seit Husserl als »Selbstgebung«⁴ des Gegenstandes gefaßt wird, ohne daß man wie Husserl von einer vorgelagerten transzendentalen Subjektivität auszugehen hat. In der Hermeneutik liegt keineswegs, wie immer wieder vermutet wird, die Unmöglichkeit eines echten Sach- und Gegenstandsbezugs, sondern im Gegenteil seine eigentliche Bestätigung.

Mit dieser Orientierung am Gegenstand schließt die neuere phänomenologische Hermeneutik zwar an eine gewisse realismusorientierte Entwicklung innerhalb des gegenwärtigen Denkens an, verhält sich jedoch kritisch zu seiner überwiegend naturalistischen Tendenz. Anders als für diese bleibt für das hermeneutische Denken der produktive Umgang mit früheren Positionen ein zentrales Motiv. Wer das Gegenständliche verstehen möchte, ist gut beraten, den scheinbaren Umweg über die Auseinandersetzung mit realismuskritischen Argumenten und Ansätzen, wie sie sich bei Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Cassirer, Heidegger und anderen finden lassen, zu nehmen, um den Sachverhalt des Gegenständlichen in der ihm angemessenen Komplexität zu behandeln. Wie in allen Formen der Erkenntnisgenese, die stets vom Widerstand dessen, was es zu erkennen gilt, angestoßen wird, ist beim Versuch einer affirmativen Gegenstandsbestimmung die Reibung mit realismuskritischen Konzeptionen wie den genannten besonders fruchtbar.

Von der Neuzeit bis in die fortgeschrittene Moderne hat man es sich bekanntlich mit dem Gegenstand nicht leichtgemacht. Kants Zweiteilung in gedachte und gegebene Gegenstände ist vom Deutschen Idealismus in eine bewußtseinsimmanente Unterscheidung umgedeutet worden, die den Gegenstand als Objektwerdung von Gnaden des Subjekts begreift und ihm keine von diesem unabhängige Wirklichkeit zugestehen will. Der Neukantianismus ist dieser Tendenz in seinem Widerstand gegen jeglichen Realismus gefolgt, wie auch die Phänomenologien Husserls, Heideggers oder Merleau-Pontys und nicht zuletzt so unterschiedliche nach-idealistische Denker wie Schopenhauer und Nietzsche, für die Realismus wie Idealismus gleichermaßen als Reste eines obsolet gewordenen Begründungsdenkens galten. Strukturalistische und poststrukturalistische Ansätze haben – nicht ohne Seitenblick auf Husserls und Heideggers genetische Verflüssigung der Gegenstandsontologie objektiver Vorhandenheit

³ Vgl. PAUL RICŒUR, La fonction herméneutique de la distanciation, in: DERS., Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II, Paris 1986, S. 113–131.

⁴ EDMUND HUSSERL, Formale transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Husserliana Bd. 17, hrsg. von Paul Janssen, Dordrecht/Boston/London 1974, S. 166.

– diesen, gleichsam ent-gegenständlichenden Ansatz mit Emphase übernommen, ebenso wie die verschiedenen Spielarten des Pragmatismus.

Doch die Frage nach dem Gegenstand wird nicht nur aufgrund von anti-realistischer Skepsis kritisch in den Blick genommen, sondern steht darüber hinaus auch in Spannung zu ihrem lateinischen Pendant, der Objektivität. »Objektivität« bedeutet nicht nur Wirklichkeit und wirkliche Gegebenheit, sondern, wieder mit den Worten Kants, auch »objektive Gültigkeit«.⁵ Unter dem Begriff der Objektivität wird die Verbindlichkeit und der Wahrheitsanspruch des Gegenstands gedacht, und diese erscheinen als fraglich, wenn der Gegenstand als bewußtseinsunabhängig und damit eben als unverfügbar und nicht vollständig erkennbar aufgefaßt wird. Wodurch kann es Gültigkeit und Gewißheit des Erkennens gegenüber einer *nicht* vom Bewußtsein konstituierten Sachlichkeit überhaupt geben? Bezeichnenderweise bedroht gerade die Annahme, es existiere eine objektive Wirklichkeit, die Sicherung der Objektivität von geschlossenen Wissenssystemen. Ein epistemologischer Blick auf die experimentelle Praxis beispielsweise lehrt, daß es sich bei der Annahme objektiv vorhandener Sachverhalte um nachträgliche Idealisierungen offener Objektivierungsprozesse handelt.⁶ Auch aus dieser Perspektive ist es sicherlich kein Zufall, daß die Frage nach Gegenständlichkeit im Rahmen eines hermeneutischen Denkens aufgeworfen wurde, für das Gültigkeit und Gewißheit keine absoluten Maßstäbe sind. Der Verlust gesicherter Gültigkeit ist für die Hermeneutik in Wahrheit gar kein Verlust, sondern Index ihrer Produktivität; das Gegenständliche durchkreuzt, auch und gerade in seiner Entzogenheit, Verstehen nicht, sondern fordert es heraus und macht es in seiner Sachbezogenheit im eigentlichen Sinn erst möglich.

Gleichwohl steht auch die neuere Hermeneutik des Gegenständlichen, was die moderne Philosophie anbelangt, in einer gewissen Tradition. So war die Phänomenologie Husserls zwar als eine Analyse des Bewußtseins und seiner intentionalen Strukturen konzipiert, hatte jedoch in ihrem Methodenpostulat, nur von originärer Gegebenheit auszugehen, ihrerseits bereits eine quasi-realistische Tendenz. Husserl selbst hat diese in seiner späten Schrift zur *Krisis der europäischen Wissenschaften* unter dem Titel der »Lebenswelt« konsequenter als zuvor zur Geltung gebracht. Sein Schüler Heidegger erkannte die Potentiale der Phänomenologie und führte sie konsequent weiter. Für den Heidegger von *Sein und Zeit* besteht, in einer an Kant angelehnten Formulierung, der »Skandal der Philosophie« bekanntermaßen nicht darin, daß man die Realität der Außenwelt noch nicht hinreichend bewiesen hat, sondern daß man das Subjekt in einer derart vereinseitigten, weltlosen und weltentfremdeten Weise versteht, daß

⁵ KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 137.

⁶ Vgl. dazu HANS-JÖRG RHEINBERGER, *Toward a History of Epistemic Things. Synthesizing Proteins in the Test Tube*, Stanford 1997.

notgedrungen das Bedürfnis, einen solchen Beweis zu führen, entsteht. Merleau-Ponty hat einen weiteren Schritt unternommen, indem er die chiastische Verschränkung, das heißt, die wechselseitige Bezogenheit von Wahrnehmungssubjekt und wahrgenommenem Objekt zum Angelpunkt des phänomenologischen Denkens machte. Für die Hermeneutik wiederum war die Gegenständlichkeit des Texts, sein »eigentlicher Sinn«, von jeher Problem. Selbst Gadamer, der jedem philologischen Positivismus abgeneigt war, mußte das Problem der Gegenständlichkeit des Texts anerkennen, etwa in seiner Rede von eminenten, klassischen Texten, in denen Sprache eine außerordentliche Gegebenheit und erhöhte Sinnvalenz erlangt.

Die neuere Hermeneutik des Gegenständlichen nimmt all diese Entwicklungen auf, gibt ihnen aber eine entschiedenere Wendung, indem sie den Anspruch stellt, das Gegenständliche in seiner vollen Eigenständigkeit erkennbar zu machen, und zwar zunächst ohne die Ambivalenz, die durch die Bezogenheit auf das Subjekt notwendig entsteht. Was gegenständlich wird, ist gerade nicht konstituiert oder von anderen Vorbedingungen abhängig, sondern tritt aus der Textur der Welt von sich her und als eigenes Phänomen heraus. Mit Kant gesprochen, stellt sie dem Subjekt das »zweite Stück« der Welterkenntnis gegenüber. Was jeder Ansatz, der an der Sachbezogenheit des Erkennens festhalten will, stillschweigend voraussetzen muß – nämlich, daß es diese Sachbezogenheit unhintergebar gibt, ohne welche es noch nicht einmal möglich wäre, »Erkenntnis« als ein Problem zu analysieren – wird hier in aller Deutlichkeit erkannt und zur Grundlage eines philosophischen Gedankengangs gemacht.

Der vorliegende Band spürt den hier skizzierten Entwicklungen und Kontroversen nach, indem er das Spannungsfeld der Theorien und Ansätze auffächert, in denen Gegenständlichkeit als Phänomen erfahrbar wird. Die Frage nach dem Gegenständlichen ist, und dies ganz unabhängig von der Offenheit hermeneutischer Philosophie im Umgang mit der philosophischen Überlieferung, von sich her pluralistisch angelegt, da es um die Gegebenheit der Dinge, und nicht um die innere Stimmigkeit von Theoriegebäuden geht. Sie begegnet in Hermeneutik, Phänomenologie und Deutschem Idealismus und wird in diesem Band auch im Rekurs auf diese verschiedenen philosophischen Ansätze thematisiert. Dieser sowohl thematisch als auch methodisch vielfältige Zugang erlaubt es, die Tragfähigkeit der entschiedenen Hinwendung zum Gegenständlichen zu prüfen. Folgende Fragen lassen sich vorausblickend dazu formulieren: Wo liegen die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen eines Ansatzes, der das Gegenständliche, gegenüber aller kritischen Skepsis der modernen Philosophie, in seiner Eigenart auf sich beruhen lassen will? Wo liegen Möglichkeiten und Grenzen eines Ansatzes, der das menschliche Weltverhalten nicht mehr aus sich selbst, aus Bewußtsein, Existenz, Praxis etc., bestimmen will, sondern aus dem Verhältnis zu den Dingen? Und schließlich: was blendet man ab, was verschiebt sich, wenn man von den »zwei Stücken« des Welterkennens so viel Gewicht auf

den Pol der Gegenstände legt? All dies sind Fragen, angesichts derer sich die Persistenz des Gegenständlichen beweisen muß, wenn immer sie als Phänomen echt und originär aufgefaßt werden kann.

Der Fritz-Thyssen-Stiftung sind wir zu Dank verpflichtet. Diese hat durch ihre großzügige Unterstützung einer von uns veranstalteten internationalen Fachtagung zu ›Gegenständlichkeit und Objektivität‹, die im Mai 2010 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg stattfinden konnte, wesentlich zum Gelingen des nun vorliegenden Bandes beigetragen.

Freiburg im Breisgau, New York, im April 2011

David Espinet, Friederike Rese, Michael Steinmann

I. *Gegenständlichkeit und Welt*

The Spacing of the World

JOHN SALLIS

Objectivity will never be dispelled. It cannot be made to vanish leaving no trace. It cannot be rendered null and void. Never can it simply come to nothing. Regardless of how we name them, whether we call them merely *things* or by another of the many names accorded them, regardless also of what concepts – or nonconcepts – we bring to bear on them, regardless of how we set about to understand what precisely they are, they are *there*. In everyday factual life, for one who is entirely caught up in providing life's necessities, but also in theoretical, scientific endeavors, for the most remote observer whose telescope intercepts the light of a star that is distant, both in space and time, by millions of light-years – in these and in all other connections, things are there. In their being there, they have (in distinction, perhaps most notably, from what is merely phantasized) what can – though of course need not – be called objectivity.

Even in Nietzsche's radical inversion of Platonism, even in this move by which his thought advances to the limit of metaphysics, things – or what are called *things* – endure. Even when, in bringing the inversion to its culmination, Nietzsche writes, emphatically, that »*with the true world we have also abolished the apparent world!*«,¹ this can only mean that the apparent character of the world has been abolished, that the things of this world are no longer to be regarded as remote appearances of the allegedly true world. Yet in whatever way they are regarded, as appearance or otherwise, these things endure; they remain *there*, they simply – or perhaps not so simply – are there.

In the statement that things are there, two basic assertions are entailed. The first is that they are there *for us* if we turn our attention to them. In other words, our senses are attuned to them in such a way that, whenever we are in some way there with them, they can come to be apprehended through vision, audition, or other senses. The second assertion is that they are there *in and of themselves*, that their being there does not depend on their being apprehended. They are there

¹ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, edited by Giorgio Colli and Massimo Montinari, volume 6.3, Berlin 1969, pp. 51–154, see p. 75 (Translations of Nietzsche, Hegel, and Heidegger are my own, J.S.).

regardless of whether their sensible presence is matched by an apprehension by one whose senses are attuned to such presence. This character of being in and of themselves is what has been called the *objectivity* of things. Regarded in this manner, things have, in modern philosophy, come to be called *objects*. The word has its appropriateness, as do, in German, the near cognate *Objekt* and the near synonym *Gegenstand*. What these words say quite directly is that things stand over against us, that they are cast up before us. In short, they are there in and of themselves.

Thus it can be said that we – by *we* I mean, collectively, the being that each of us *is* – that we sustain a double relation to things. On the one hand, because they are there in and of themselves, we are separated from them; or, perhaps more precisely, they are detached from us and remain so even as we attentively approach them. The relation is, then, one of separation or detachment. On the other hand, things are accessible to us; they can be approached in such a way as to be disclosed in their sensible presence, can be brought to show themselves to our sensible apprehension. Hence we sustain with them a possible connection, an adherence in which we are exposed to their sensible presence, a sense-enriching propinquity or proximity to things. Günter Figal formulates this double relation quite precisely. He writes: »It belongs to appearing essentially that it occurs at a distance [...]. The separation here is at the same time a connection; something is away from me, therein »withdrawn« [*darin »entzogen«*], only therefore there for me.«²

The question that emerges marks the center of a basic – if not *the* basic – philosophical configuration. It is the question of how this double relation can be sustained, of how these almost contradictory moments of detachment and adherence, of separation and proximity, can be operative at the same time, in the same regard, and between precisely these terms. How can we be both separated from things, while yet coming into proximity to them? How can things be there in and of themselves, and yet, from precisely there where they are, show themselves as being there?

Hegel formulates this question as a matter of the identity of opposites. In his early work, especially in *Glauben und Wissen*, he finds the key to its solution in the Kantian categories, in Kant's conception of the categories as determinations both of thought and of appearances – that is, in Hegel's idiom, as, at once, determinations both of the object and of the subject. According to Hegel's interpretation, what makes possible this identity of experience and its objects, of thought and intuition, of subject and object, is the transcendental imagination. Yet Kant grasps this identity only within the narrow scope of the categories,

² GÜNTER FIGAL, *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*, trans. Theodore D. George, Albany 2010, p. 128, see GÜNTER FIGAL, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen 2006, p. 151.

leaving all other moments, the allegedly *a posteriori* moments, completely outside it. Hegel's move is to extend the identity without limit. Here is the account he gives in a very remarkable passage in *Glauben und Wissen*:

The imagination [is] not to be understood as the middle term that gets inserted between an existing absolute subject and an absolute existing world, but rather as what is primary and originary and as that out of which the subjective I and the objective world first separate themselves, as the sole in-itself [*Ansich*]. This imagination is the originary two-sided identity, which, on the one side, becomes subject in general and, on the other, object, and originarily is both and is nothing other than reason itself.³

Thus, for Hegel, subject and object, we and things, are both separated and connected by the force of imagination. Insofar as imagination is conceived as an originary identity from which separation proceeds, Hegel's account accords a certain priority to the unity or connection of subject and object, anticipating the identity of thought and being from which and to which the *Wissenschaft der Logik* proceeds. Yet insofar as the originary identity is already two-sided even prior to the separation of subject and object, the priority is moderated and perhaps retracted entirely.

In this regard there is a certain affinity between Hegel and Heidegger. For Heidegger, too, in his interpretation of Kant, takes the imagination to be originary, to be, in Kant's own phrase, the common root of thought and intuition. Hence, it is that by which concurrent separation and connection between subject and object – that is, *a priori* synthetic knowledge – is possible.

Heidegger's appropriation of the *Kritik der reinen Vernunft* in his book *Kant und das Problem der Metaphysik* remains still controversial, though there can be no doubt as to its radicality. In this appropriation – to put it in global terms – the Kantian task of laying the foundation of metaphysics mutates into the pursuit of the question of the sense of Being; and the transcendental imagination, regarded as the pure self-affective forming of time expressed in the schemata, mutates into Dasein. To be sure, Heidegger raises the question also of space, the question – prompted by the second edition of the *Kritik der reinen Vernunft* – as to whether space as well as time belongs to the transcendental schematism. Yet, rather than pursuing this conjunction, Heidegger takes this ambivalence as an indication that time cannot be grasped in its fundamental character as long as it is conceived as a pure succession of *nous*. In the end, Heidegger is explicit: »The originary ground that is revealed in the laying of the foundation is time.« With the appropriation thus prepared, Heidegger writes: »The laying of the foundation of metaphysics arises on the basis of time. The question of Being, the fundamental question of a laying of the foundation of metaphysics, is the problem of ›Sein und

³ G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in: *Janaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke*, volume 4, edited by Hartmut Buchner and Otto Pöggeler, Hamburg 1968, pp. 313–414, see p. 329.

Zeit.«⁴ This expression refers of course to the *Sache*, but also the punctuation indicates explicitly that it refers primarily to the work *Sein und Zeit*.

It is remarkable that after the *Kantbuch* Heidegger largely abandons the problematic of imagination, despite the enormous role it played in the appropriation of Kantian critique to fundamental ontology. In *Der Ursprung des Kunstwerkes* he declares – without further ado – that it is questionable whether the essence of poetry, the work of art in general, and the happening of truth can be sufficiently thought on the basis of imagination. As if to emphasize its dismissal and seal its fate, Heidegger uses conjunctively both words for imagination: *Imagination* and *Einbildungskraft*.⁵ This is the last mention of imagination in the artwork essay, indeed the only mention in the entire essay.

In later writings there are a few isolated passages in which Heidegger's discourse on imagination is briefly resumed. In *Beiträge zur Philosophie* there is a passage – a single, short, isolated section – in which Heidegger situates Dasein within the domain of the imaginal, using the term *Einbildung* rather than *Einbildungskraft*, presumably in order to stress, as he says, that this discourse has to do neither with transcendental imagination nor with imagination as a power of the soul. He links it rather to *Ereignis* and characterizes it »as the happening of clearing [*als Geschehnis der Lichtung*].«⁶ What is perhaps most notable about this passage is that there is no development as regards the operation and role of imagination, nothing comparable, for instance, to the analysis of the schemata in the *Kantbuch*. Rather, imagination is now completely detached from its Kantian context and simply, almost as if in passing, inserted – without further consequence – into the elaborate configuration that is unfolded in *Beiträge*. Much the same can be said of the very brief reference to *Ein-bildung* (now hyphenated) in the essay »... *dichterisch wohnet der Mensch* ...«, except that in this case it is into a primarily Hölderlinian context that imagination is inserted. As generated from the term *Bild*, which, for Heidegger, denotes that which lets the alien be seen in the look of the familiar,⁷ the word itself, now hyphenated, disempowered, and pluralized, is thoroughly alienated from what, since the ancients, has been called imagination.

Despite the extended analysis of imagination that forms the heart of Heidegger's Kant-interpretation, discourse on the imagination is entirely lack-

⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe (hereafter GA) volume 3, Frankfurt am Main 1991, pp. 202–203.

⁵ See MARTIN HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 5, Frankfurt am Main 1977, pp. 1–74, see p. 60.

⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 65, Frankfurt am Main 1989, p. 312.

⁷ See MARTIN HEIDEGGER, »... *dichterisch wohnet der Mensch* ...«, in: *Vorträge und Aufsätze*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 7, Frankfurt am Main 2000, pp. 189–208, see p. 204–205.

ing in *Sein und Zeit*. Indeed in the existential analysis Heidegger sets out on a very different course by which to take up the question of objectivity. As if taking it into account that things are there in and of themselves and yet show themselves to us from precisely there where they are, Heidegger focuses, not on the synthetic power of imagination, but rather, indeed exclusively, on the *there* (the *Da*). His task becomes that of analyzing the *there*, of distinguishing its moments, and of demonstrating phenomenologically how these moments are gathered into the operation of the *there* by virtue of which we sustain a double relation to things, that is, both separation and proximity. In other words, it is a matter of showing how we *are there* in proximity to things – hence the designation *Dasein* – and how, on the other hand, things are there in and of themselves, that is, objectively. What is of utmost significance is that on both sides the effect of the analysis is deconstructive. Thought from – in reference to – the *there*, the subject is deconstructed and mutates into *Dasein*. Likewise, determining the sense of objectivity from – in reference to – the *there* has the effect of deconstructing objectivity, so that what emerges as objectivity, as the basic character of things as there in and of themselves, radically displaces the classical determination, for instance, as being-in-itself. The first and, in *Sein und Zeit*, most thoroughly developed stage of this deconstruction takes place in the reversal of *Vorhandenheit* into *Zuhandenheit*.

What supports and ultimately makes possible these moves is Heidegger's development of the concept – if it can still be called a concept – of world. The *there* is reconstrued as world; the subject's being-there, its *Dasein*, is redetermined as Being-in-the-world; and the mode of being of objects is reconfigured as their innerworldly being, their character as *innerweltlich*. Because of the way in which they are there within-the-world, they are separated from us, are there in and of themselves; they are objective in this deconstructive sense. Because of the way in which we are there in-the-world, in the very world within which things come to pass, we enjoy the proximity to them that allows them to show themselves to us from *there* where they – and where we too, though differently – are.

Since, regarded in this manner, the entire existential analysis and the fundamental shifts that it would effect hinge on the concept of world, there is little wonder that Heidegger's analyses of it are so intricate and, in a sense, extend throughout the two published Divisions of *Sein und Zeit*. Many of these analyses, for example, that of *Zuhandenheit*, have been interpreted again and again in various connections, interpretation layered upon interpretation in a complex pattern of congruence and incongruence. It is not my aim here to peel away these layers nor to gauge their various incongruities. Rather, in order to raise the questions that are my concern, I will take up only two specific developments; even they must, in the present context, be treated all too briefly.

The first of these developments proceeds from a distinction between two forms of the *there*, between two ways in which the *there* occurs. On the one

hand, it retains the sense of world such that in being there we can encounter beings as they show themselves from there where they themselves are. On the other hand, the *there* has the sense of space, that is, of the disseverant (*ent-fernend*), directional spatiality of Dasein and of the regional orientation and multiplicity of places belonging to innerworldly beings. There is a certain structural correspondence or duplication between these two senses. This is indicated by Heidegger's conjunction of the following two statements: first, »Dasein is essentially disseverant [de-distancing – *ent-fernend*]«; and, second, »it lets any being be encountered in its proximity as the being that it is.«⁸ Heidegger's analysis of spatiality unfolds almost entirely from this determination, which, in turn, mirrors – though in its specificity – that of the *there* in the sense of world.

One of Figal's major contributions consists in his marking the insufficiency of Heidegger's analysis. In his words, the analysis »does not make sufficiently clear the status of what is spatially discovered and discoverable, and, due to this, the character of space itself also remains underdetermined.«⁹ Figal's analysis of Dasein's character as de-distancing, as bringing into proximity, is carried out in a much more intensive and concrete manner. As throughout much of *Gegenständlichkeit*, he draws very productively and insightfully on Husserl's work and thus develops his analysis in a way that is more explicitly phenomenological. By means of this analysis, Figal succeeds not only in providing a more differentiated and structurally precise account of spatiality but also in showing how the determination of space points beyond to the questions of freedom, language, and time.

According to Heidegger's more general analysis, the spatiality of innerworldly beings is determined by the totality of references within which these beings are what they are. The implication is, then, that their spatiality is grounded on world, just as Dasein's directional proximity to things is grounded on its character as Being-there in-the-world. The consequence is decisive: along with the structural correspondence between the two senses of *there* (as world and as spatiality), there is also a grounding relation, namely, of spatiality on world.

The second of the two developments that I want to take up comes in the midst of Division Two. It occurs at that stage of the analysis where, having uncovered the ecstatic character of temporality, Heidegger turns back to the existential described in Division One and reinterprets them within the context of temporality. Let me excerpt and string together a brief series of passages from the relevant analysis. Heidegger writes, emphasizing the sentence by setting it entirely in italics: »*The existential-temporal condition of the possibility of world lies in the fact that temporality, as an ecstatic unity, has something like a horizon.*«¹⁰ He con-

⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, GA 2, Frankfurt am Main 1977, p. 140.

⁹ FIGAL, *Objectivity*, p. 135; FIGAL, *Gegenständlichkeit*, p. 160.

¹⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 365.

tinues: »There belongs to each ecstasis a ›where-to‹ of raptness [*ein ›Wohin‹ der Entrückung*]. This ›where-to‹ of the ecstasis we call the ›horizontal schema‹.« One could pause at this point to consider how in the expression ›horizontal schema‹ Heidegger is retrieving the Kantian schematism that figured so prominently in the *Kantbuch*. But instead, let me press forward, noting that Heidegger proceeds to characterize the schemata of each of the three ecstasies and then concludes: »On the basis of the horizontal constitution of the ecstatical unity of temporality, something like a disclosed world belongs to the being that is always its *there*.« Heidegger declares even that the transcendence of the world, its reaching out beyond all innerworldly beings, is grounded on the ecstatical character of temporality, on its reaching out to future and pastness. The consequence is, again, decisive: world is grounded on temporality. But then, so too is spatiality, as Heidegger explicitly declares in the culminating section (§ 70): »Hence Dasein's specific spatiality must be grounded on temporality.«¹¹

The result of the two developments could not be more decisive: spatiality is grounded on world, which, in turn, is grounded on temporality.

Thirty-five years later, in the lecture that reverses the title of *Sein und Zeit* – as the never published Division Three was to have done – it is quite otherwise. In »*Zeit und Sein*« he writes: »The attempt in *Sein und Zeit* § 70 to derive the spatiality of Dasein from temporality is untenable.«¹² Now, in the lecture, he speaks of time-space (*Zeit-Raum* – hyphenated) and connects it to the happening of clearing (*Lichtung*).

In fact, this move from the grounding relations elaborated in *Sein und Zeit* to the reformulation in terms of *time-space* – or, more properly, the mutation of the earlier configuration into that of *time-space* – was already effected in the late 1930s, most notably in *Beiträge zur Philosophie*. Here, too, *time-space* is linked to the clearing, which in turn is expressed as the essence of truth: »Time-space is merely the essential unfolding of the essence of truth [*die Wesensentfaltung der Wesung der Wahrheit*].«¹³

Let me conclude by sketching another alternative. This other alternative renews certain moments in Heidegger's analysis and yet advances in a decisively different direction. This development not only grants, with Figal, the limits of Heidegger's analysis but also is intended to strike a certain resonance with Figal's eminently concrete analyses and with the expansion of the problematic of space that he achieves thereby. That the following sketch of this alternative development must, in the present context, be all too brief – inordinately so – goes without saying.

¹¹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 366.

¹² MARTIN HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, edited by Friedrich-Wilhelm von Hermann, GA 14, Frankfurt am Main 2007, 3–30, see p. 29.

¹³ HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 368.

If Heidegger's analysis is construed topographically, then there will be two points from which, along parallel but distinct lines, Heidegger advances to his account of world and hence to a deconstructed sense of objectivity. These two points, which stabilize and determine the entire analysis, represent, respectively, imagination and the *there*. But – to broach the alternative – let us suppose that instead of being traced as two distinct lines, they were allowed to intersect, to cross and intertwine, perhaps even to coalesce into an entirely different figure.

With the first point, imagination, a shift would be required at the outset in order to situate the analysis outside the scope of the Kantian schematism and its elaboration in Heidegger's *Kantbuch*. It is a shift that, though in a different context, occurs already in German Idealism, most notably in Fichte and the early Schelling. In the very briefest formulation, it is a shift from the conception of imagination as a power of synthesis to that of imagination as a hovering (*Schweben*) between different terms in such a way as to hold them together in their difference. The latter conception can be illustrated by the example of phantasy: to imagine a phantasy scene requires not only that it be present before the mind's eye, that is, intuited, but also, since it is not itself given through sense, that it be brought forth, produced. Thus, in such an act of imagining, imagination comes to hold together the moments of intuition and production, yoking them together in their very difference. Such a conception could also be brought to bear on our comportment to elemental nature, on the way in which, for instance, earth and sky are gathered so as to bound the enchorial space in which things come to pass.

In connection with this operation, a space must be opened and sustained, a space within which, across which, different moments can be drawn together in their difference. It is this space that can be identified as – or as a mutation of – the *there* of Heidegger's analysis. For, from the outset of that analysis, the *there* is precisely the locus where separation and proximity are operative together in their difference. There it is – in the space of imagination – that things can show themselves as sensibly present and yet also be in and of themselves. There it is – in the space of imagination – that objectivity in its full sense comes to pass.

In the opening of such space, it is not a matter so much of ground (*Grund*) as rather of abyss (*Abgrund*) – that is, such opening has an abysmal character. For it is not as though a certain space is already there, though somehow closed off, enclosed by boundaries. It is not as though boundaries simply need to be effaced, not as though the space needed only to be opened up into a broader space to which it would then belong. Rather, it is a matter of the space that any such space already presupposes, of the very *there* where any opening, any effacing of boundaries, would take place. Yet, though presupposed, it cannot simply have been there as objects are there, for it is itself the very *there* where, were this the case, it would itself have to have been. It is thus a space that must be opened, and yet it is nothing apart from the opening. In short, it is a *spacing*.

The task would be, then, to show that and how the spacing of imagination unfolds into a spacing of the world. In other words, what is needed is a rigorous analysis capable of demonstrating how the hovering of imagination in which abysmal spacing occurs, lets something like a world with its various kinds of horizons take place. A way would, then, have been traced from the spacing of imagination to the possibility and structure of objectivity.

This trace would in effect reinscribe Fichte's celebrated declaration that all reality is brought forth solely by imagination. For then – now, or rather, in the time to come, in the coming time-space – it could be declared that all things show themselves to us from there where they are – that, in other words, there is objectivity – because it is there that imagination takes flight.

Summary

This essay articulates the problem of objectivity in its relation to the phenomenological analyses of world, space, and imagination first developed by Martin Heidegger and critically elaborated by Günter Figal. The problem of objectivity is formulated as follows: How is it possible that things both are *there for us* in such a way that we can apprehend them sensibly and, at the same time, are *there in and of themselves* independently of their being apprehended? The essay shows how Heidegger's solution to this problem lies in his elaboration of the conceptions of space, of time, and especially of world. In addition, the essay shows how Figal's analyses serve to broaden the problematic of space beyond the limits of earlier analyses. In conclusion, the essay proposes a broader yet more radical conception of space, or rather, of spacing, and brings this to bear on the problem of objectivity.

Zusammenfassung

Der vorliegende Aufsatz beleuchtet das Problem der Objektivität in Bezug auf die phänomenologischen Untersuchungen von Welt, Zeit und Einbildungskraft, wie sie zuerst von Martin Heidegger entfaltet und von Günter Figal kritisch weiter ausgearbeitet worden sind. Das Problem der Objektivität stellt sich folgendermaßen: Wie ist es möglich, daß Dinge sowohl *für uns da* sind, so daß wir sie sinnlich wahrnehmen können, als auch daß sie zugleich *an und für sich selbst da* sind unabhängig davon, ob sie wahrgenommen werden oder nicht? Der Aufsatz zeigt auf, inwiefern Heideggers Lösung des Problems in seiner Ausarbeitung der Begriffe des Raumes, der Zeit und insbesondere der Welt liegt. Darüber hinaus zeigt der Aufsatz auf, inwiefern Figals Untersuchungen dazu dienen, die Problematik des Raumes über die Grenzen früherer Untersuchun-

gen auszudehnen. Zusammenfassend bietet der Aufsatz einen erweiterten, radikaleren Begriff des Raumes, oder eher, des Räumens, und überträgt diesen auf das Problem der Objektivität.

Das Stehen als Seinscharakter von Gegenständlichem

DAMIR BARBARIĆ

Das Sein steht nie von uns ab,
weil es das ist, worin wir versetzt sind.¹

Gegenstand – man könnte sich überlegen, durch dieses Wort das freie Stehen uns gegenüber, das schlichte Beruhen in sich, die Selbstständigkeit in Bezug auf den Menschen zum Ausdruck zu bringen. Das wesentliche Merkmal des Gegenständlichen sollte seine Unabhängigkeit von vorstellendem und handelndem Zugreifen des Menschen sein. Am Leitfaden des so verstandenen Gegenständlichen wäre dann eine produktive Verkoppelung der Hermeneutik mit der Phänomenologie möglich, die dem heutigen Philosophieren weitreichende Ausichten und fruchtbare Untersuchungsfelder öffnet.

Ich setze mich für etwas mehr Vorsicht ein. Zunächst wäre – und zwar, wie die folgenden Ausführungen hoffentlich zeigen werden, nicht nur aus sprachlich-terminologischen Gründen – daran zu erinnern, dass diese Bedeutung des Wortes »Gegenstand« seit langem umstritten und als zutiefst fragwürdig erkannt ist. Als Übersetzung des lateinischen Ausdrucks *objectum* ist »Gegenstand« vor allem im Rahmen der bei Descartes ansetzenden, transzendentalen Philosophie zum zentralen und höchsten Begriff der gesamten Philosophie aufgestiegen. So ist zum Beispiel in der Anleitung zur Tafel der »Einteilung des Begriffs von *Nichts*«, mit der Kant die transzendente Analytik seines Hauptwerks schließt, folgendes zu lesen: »Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Einteilung in das Mögliche und Unmögliches. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sei).«²

¹ MARTIN HEIDEGGER, Grundbegriffe, GA 51, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1981, S. 102.

² IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1990, A 290/B 346.

Kein Zweifel, daß der Begriff des »Gegenstandes überhaupt« hier als ein solcher aufgefaßt wird, der sogar der ursprünglichen ontologischen Unterscheidung zwischen Möglichem und Unmöglichem sowie derjenigen zwischen Etwas und Nichts vorangeht. Trotz einigen nicht zu unterschätzenden Abweichungen vom kantischen transzendentalen Ansatz gilt auch für Husserl – der sich in seiner Phänomenologie mit Kant »nach großen Linien [...] einig«³ wußte – die Gegenständlichkeit als der grundlegendste Begriff der Philosophie, freilich nicht im Sinne eines räumlichen und wahrnehmbaren Körperdings, sondern im weiteren und umfassenderen Sinne des intentionalen Bezugspunkts des vorstellenden Bewußtseins überhaupt oder des transzendentalen Inhalts jeder logischen Prädikation. Dabei sind freilich – wie es etwa im § 20 der fünften *Logischen Untersuchung* hervorgehoben wird, der intentionale Bewußtseinsakt und der damit intendierte Gegenstand nicht als zwei getrennte Sachen zu verstehen: »Der *Gegenstand* ist ein intentionaler, das heißt, es ist ein *Akt* mit einer bestimmt charakterisierten Intention, die in dieser Bestimmtheit eben das ausmacht, was wir die Intention auf diesen Gegenstand nennen.«⁴ Dem transzendentalen Ausgangspunkt gemäß ist es nur sinnvoll, von der so verstandenen Gegenständlichkeit im Zusammenhang mit der vorstellenden Subjektivität zu sprechen. Die Gegenständlichkeit und die ihr in der wissenschaftlichen Philosophie notwendig zuzuschreibende Objektivität finden ihre letzte Begründung »in der Subjektivität, bzw. in der Korrelation zwischen Subjektivität und Objektivem«⁵. Insofern ist es ganz angemessen, als das zentrale Anliegen der Phänomenologie die »*transzendente Subjektivierung*, die sich mit der echten Objektivität nicht nur verträgt, vielmehr ihre apriorische Kehrseite ist«⁶ anzusehen.

Diese kurze Erinnerung an die bekannten Sachverhalte hat nicht die Absicht, die transzendente Philosophie Kants oder Husserls einer Kritik zu unterziehen. Das wäre ein Unternehmen für sich. Was Husserl betrifft, wäre so etwas gewiss nicht möglich, ohne seine Lehre von den leiblichen Voraussetzungen der bewussten Subjektivität oder von der Intersubjektivität in Betracht zu ziehen, und zwar vor dem Hintergrund seiner späteren, genetisch entfalteten und geschichtlich erweiterten Phänomenologie der Lebenswelt. Vermutlich sollte die sonst etwas zu leichtfertige und des Öfteren einseitige Kritik an der von ihm

³ EDMUND HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Husserliana VII, hrsg. von R. Boehm, Den Haag 1956, S. 235.

⁴ EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX/1, hrsg. von Ursula Panzer, Band II, 1. Teil, V. Logische Untersuchung, § 20, Den Haag 1984, S. 427. Hervorhebung von Husserl.

⁵ HUSSERL, *Erste Philosophie* (1923/24), Husserliana VII, S. 386.

⁶ EDMUND HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, hrsg. von Paul Janssen, Den Haag 1974, S. 263. Hervorhebung von Husserl. Vgl. dazu: RUDOLF BARNET/ISO KERN/EDUARD MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996, S. 67.

gedachten Subjektivität⁷ damit schwieriger, aber auch philosophisch fruchtbarer werden. Unsere Absicht beschränkt sich aber darauf, den Ausgangspunkt der Überlegung, nach dem »das Gegenständliche« das dem Menschen Entgegenstehende, von der menschlichen Subjektivität Unabhängige und grundsätzlich freie In-sich-Beruhende bezeichnen soll, durch den Hinweis auf die entsprechenden Annahmen der Transzendentalphilosophie in Frage zu stellen. Könnte es sein, daß jedes angeblich unabhängige Entgegenstehen sowie jedes angeblich freie In-sich-Beruhende nur unter der Bedingung eines ontologisch zu fassenden transzendentalen Setzens überhaupt möglich ist? Und daß dieses Setzen nichts anderes ist als ein als solcher nie zum Vorschein kommender Angriff selbst auf die Möglichkeit des unabhängigen und freien In-sich-stehens bzw. -Beruhens? Wäre dann die angebliche Freiheit und Selbstständigkeit des Gegenständlichen zu einem verführerischen Schein zu erklären, der unserem sonst höchst berechtigten philosophischen Anliegen eine vielleicht etwas zu leicht zu erzielende Lösung bietet?

Es ist klar, dass diese Fragestellung unter Heideggers Einfluss steht. Bekanntlich ist es seine Ansicht, dass das Seiende erst dort als Gegenstand erfahren werden kann, »wo der Mensch zum Subjekt geworden ist, das in der Vergegenständlichung des Begegnenden als der Meisterung desselben das Grundverhältnis zum Seienden erfährt«⁸. In diesem Zusammenhang spricht Heidegger sogar vom »aufdringlichen und verzehrenden Wesen der Gegenständlichkeit des Seienden«⁹. Er besteht darauf, dass die Gegenständlichkeit nur als »das Anwesendsein in der Dimension oder dem ›Raum‹ der Subjektivität« entsprechend zu fassen ist.¹⁰ Die »Subjektivität« ist dabei nicht auf den Bereich der Erkenntnis beschränkt und bezieht sich nicht nur auf den Menschen und seine Individualität, sondern wird verstanden als das letzte ontologische Prinzip und damit auch als die herrschende Macht der neuzeitlichen Geschichte: »Die Subjektivität hat darin ihr Wesen, daß der Mensch, der Einzelne, die Gruppen und die Menschentümer aufstehen, um sich auf sich selbst zu stellen und sich als den Grund und als Maß des Wirklichen zu behaupten. Mit diesem Aufstand in die Subjektivität entspringt der Aufstand in die Arbeit als derjenigen Leistungsform, durch

⁷ Dazu neuerdings: RUDOLF BERNET, *Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger*, in: GÜNTER FIGAL/HANS-HELMUTH GANDER (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main 2009, S. 43–71; DAN ZAHAVI, *Phänomenologie und Transzendentalphilosophie*, S. 73–99.

⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1, in: MARTIN HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, S. 246.

⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Das Ereignis*, GA 71, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 2009, S. 163.

¹⁰ MARTIN HEIDEGGER, *Vier Seminare*, in: MARTIN HEIDEGGER, *Seminare*, GA 15, hrsg. von Curd Ochswald, Frankfurt am Main 1986, S. 378.

die überall die Verwüstung der Erde vorbereitet und schließlich ins Unbedingte eingerichtet wird.«¹¹

Woher kommt dieses verwüstende aufständische Wesen der Subjektivität? Und worin liegt es? Den ersten Hinweis auf die Antwort gibt die folgende Äußerung: »Im Gegenständlichen haben wir das uns Angehende vor uns gestellt. So steht es von uns und wir von ihm weg. Doch dieses gegenständliche Vorstellen, das uns dem Anschein nach das Anwesende erst begegnen läßt, ist in seinem Wesen schon Angriff auf das uns Angehende. Im Anschein der reinen Gegenwart, den das Gegenständige, das Objektive, bietet, versteckt sich die Habgier des vorstellenden Berechnens.«¹²

Um diese harte, kulturkritisch anmutende Äußerung in ihrem philosophischen Sinn vollständig zu erfassen, soll zunächst erwähnt werden, daß unter dem hier gemeinten »Gegenständlichen« nichts weniger als das Wesen des Seins selbst beziehungsweise der ihm wesentliche Grundzug des »Stehens« zu verstehen ist. Wiederholt macht Heidegger darauf aufmerksam, daß das Sein schon bei den Griechen in einem betonten Sinne dasselbe wie Stand und Ständigkeit bedeutet: »Sein« sagt für die Griechen: die *Ständigkeit* [...].¹³ Die Griechen »sprechen das Seiende als das ›Ständige‹ an«.¹⁴ Wenn das Seiende in der Neuzeit ausdrücklich als »Gegenstand« ausgelegt wird, so ist dies nur das Ergebnis einer langen Entwicklung, in der das Stehen als Wesenscharakter des Seins in immer neuen und anderen Prägungen über den Gang der Geschichte herrscht.

Am besten leuchtet das am Wort *φύσις* als Grundwort des anfänglichen griechischen Denkens ein. Weit davon entfernt, nur den Bereich des natürlichen, sich im Kreis des unaufhörlichen, immer neuen Zeugens und Gebärens stets erneuernden Seienden zu meinen, wie es etwa die lateinische umdeutende Übersetzung *natura* nahelegt, bezieht sich dieses anfängliche Wort auf das Ganze des Seiendem und bedeutet das »Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen«, oder mit anderen Worten: »das *Ent-stehen*, aus dem Verborgenen sich heraus- und dieses so erst in den Stand bringen«.¹⁵ Als »das aufgehende Sichrichten, das in sich verweilende Sichentfalten«¹⁶, hält *φύσις* in sich Ruhe und Bewegung in einer ursprünglichen Einheit zusammen. Die vielfältigsten Arten der Bewegung versammelt sie zu einer eigenartigen, in sich regsamen Ruhe, die eigentlich keine übliche Ruhe, sondern eher die höchste, das heißt, am stärksten einigende Bewegtheit ist. Eben diese aufgehende, die lebendigste Bewegtheit in

¹¹ MARTIN HEIDEGGER, *Feldweg-Gespräche*, GA 77, hrsg. von Ingrid Schüßler, Frankfurt am Main 1995, S. 235–236.

¹² MARTIN HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1994, S. 25.

¹³ MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1983, S. 68.

¹⁴ HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, GA 9, S. 246.

¹⁵ HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, S. 16–17.

¹⁶ HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, S. 65.

sich versammelnde Ruhe ist die wahre Bedeutung dessen, was mit dem »Stehen«, verstanden als Seinscharakter, gemeint ist: »Dieses [...] in sich hoch gerichtete Da-stehen, zum Stand kommen und im *Stand* bleiben, verstehen die Griechen als Sein.«¹⁷

Des Näheren »steht« das Seiende für die Griechen derart, daß es »sich dabei von sich her frei in die Notwendigkeit seiner Grenze, πέρας«, schlägt. Zum Stand kommen heißt dasselbe wie »sich Grenze erringen, er-gränzen«. ¹⁸ Erst von eigener Grenze her, gleichsam rückläufig, gelangt das aufgehende Seiende zum Stand und damit ins Anwesen. Erst dadurch, daß es sich frei in die eigene Grenze fügt, richtet es sich auf, zeigt sich als ein solches, kommt zum Scheinen, d. h. erscheint: »Φύειν, das in sich ruhende Aufgehen ist φαίνεσθαι, Aufleuchten, Sich-zeigen, Erscheinen. [...] Das Insichstehen aber besagt den Griechen nichts anderes als Da-stehen, Im-Licht-stehen.«¹⁹

Dementsprechend ist der griechische Mensch kein *subjectum*, das heißt, kein vorstellendes »Ich«, das das Seiende vor sich und sich entgegen stellt: »Der griechische Mensch *ist* als Vernehmer des Seienden, weshalb im Griechentum die Welt nicht zum Bild werden kann.«²⁰ Nicht anders als das übrige Seiende gehört auch er zur φύσις, und zwar als Vernehmender, genauer als das offene Da, worin das Erscheinende wahrgenommen und aufgenommen wird: »Dieses aufnehmende Zum-stehen-bringen des Erscheinenden liegt im νοεῖν«²¹, das heißt, im Vernehmen des Erscheinenden. Eine wesentliche Weise, wie der vernehmende Mensch das Erscheinende in seinem von sich her scheinenden und leuchtenden Sich-zeigen aufnimmt, ist das einfache Nennen, welches »das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück« stellt, und es dadurch »in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit« bewahrt.²² Zum Unterschied von der bereits in der klassischen griechischen Philosophie zum Wesen der Sprache erklärten satzmäßigen Aussage (ἀπόφανσις), in der sich der redende Mensch im gewissem Sinne »über das Seiende beugt, um *über* es zu sprechen«, läßt der Mensch des anfänglichen Griechentums »[i]n der einfachen Nennung [...] das Anwesende sein, was es ist« und geht in die Nennung nur ein, »um selbst *vor* dem Seienden *in den Hintergrund zu treten*« und es damit als »reines Phänomen« zu bewahren.²³

¹⁷ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 64.

¹⁸ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 64.

¹⁹ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 108.

²⁰ MARTIN HEIDEGGER, Der Ursprung des Kunstwerks, in: MARTIN HEIDEGGER, Holzwege, GA 5, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2., unveränderte Auflage, Frankfurt am Main 2003, S. 91.

²¹ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 147.

²² HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 180–181.

²³ MARTIN HEIDEGGER, Vier Seminare, in: MARTIN HEIDEGGER, Seminare, GA 15, S. 328.

Durch sein »Stehen« ist das Anwesende aber keineswegs als »statisch«, das heißt, immer schon vorhanden und fertig vorliegend, bestimmt. Ganz im Gegenteil waltet im aufgehenden und ragenden, hoch gerichteten Da-stehen eines jeden Anwesenden die äußerste Spannung und Entgegensetzung eines unaufhörlichen Kampfes, worin – und zwar in jedem Anwesenden auf eine ihm eigene Weise – die versammelnde Ruhe gegen die zerstreuende Bewegung ebenso kämpft wie die das Maß einbringende Begrenzung gegen das grenzenlose Fließen des Maßlosen. Durch diesen Kampf wird das Anwesende außer sich gehalten, bleibt sich selber entrückt, damit aber erst wirklich geöffnet sowohl für das andere Anwesende wie für das Weltganze.

Der höchste Kampf aber, der jedem Erscheinenden zugrunde liegt und sein abgründiges Wesen ausmacht, ist der Kampf zwischen Anwesen und Abwesen. Das Erstaunliche, daß etwas anwest und nicht abwest, dieser unergründliche Stoß des schlichten Da-stehens, der in jedem Anwesenden auf die ständige Möglichkeit seines Abwesens hinweist, ist das Wesentliche an seinsmäßig verstandenem »Stehen«. Der abgründige Kampf mit dem Abwesen, mit der fließenden Grenz- und Maßlosigkeit, inmitten des aufragenden »Stehens« des Anwesenden ist die Quelle seines leuchtenden Scheinens, das als Urphänomen der Schönheit anzusehen ist: »Stehen« ist [...] die Ständigkeit des Scheinens.«²⁴

Andererseits ist das Abnehmen und Dahinschwinden dieses das Wesen des »Stehens« ausmachenden Kampfes die Bedingung und zumal Veranlassung dafür, daß sich das In-sich-stehen zum Entgegen-stehen wandelt, oder mit anderen Worten, daß das Sich-von-sich-her-zeigende zum vorgestellten Gegenstand wird: »Wo der Kampf aussetzt, verschwindet zwar das Seiende nicht, aber die Welt wendet sich weg. Das Seiende wird nicht mehr behauptet (d. h. als solches gewährt). Es wird jetzt nur vor-gefunden, ist Befund. Das Vollendete ist nicht mehr das in Grenzen Geschlagene (d. h. in seine Gestalt Gestellte), sondern nur noch das Fertige, als solches für jedermann Verfügbare, das Vorhandene, darin keine Welt mehr waltet – vielmehr schaltet und waltet jetzt der Mensch mit dem Verfügbaren. Das Seiende wird Gegenstand, sei es für das Betrachten (Anblick, Bild), sei es für das Machen, als Gemächte und Berechnung.«²⁵

Um den Sinn dieses entscheidenden Vorgangs genauer zu fassen, ist es notwendig, die Doppelsinnigkeit der als Grundzug des Seins verstandenen »Ständigkeit« möglichst scharf ins Auge zu fassen. Im ersten Sinne ist sie Ständigkeit des von sich her aufgehenden Anwesenden. Unter diesem Gesichtspunkt west das Seiende auf eine solche Weise an, daß es aufgehend aus der Verborgenheit heraussteht und sich als »das In-sich-von-sich-her-Stand-habende, ›da-stehende«²⁶ zeigt, das heißt, erscheint. Dieses Erscheinen ist seinem Wesen nach »das

²⁴ MARTIN HEIDEGGER, Der Ursprung des Kunstwerks, in: MARTIN HEIDEGGER, Holzwege, GA 5, S. 71.

²⁵ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 67.

²⁶ HEIDEGGER, Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, GA 9, S. 246.

sich sammelnde, in der Gesammeltheit Sich-zum-Stand-bringen und so Stehen«²⁷.

In einem ganz anderen Sinne kann die Ständigkeit vorwiegend oder sogar ausschließlich als das Beharren und die Dauerhaftigkeit verstanden werden. Unter diesem Gesichtspunkt drängt sich an Stelle der gespannten und in sich kämpfenden Anwesen (φύσις) immer mehr die ständige Anwesenheit, genauer das beständige Anwesende (οὐσία), in den Vordergrund: »Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit, Vorliegen – sagen im Grunde alle dasselbe: *ständige Anwesenheit*: ὄν als οὐσία«.²⁸ Aus dem Blick verschwindet die unscheinbare, obwohl entscheidende, Tiefendimension des ständigen Ringens und Kämpfens mit dem Abwesen und dem fließenden Maßlosen. Nur noch »das Vordergründige dessen, was *von sich her* anwest, das Wahrnehmbare« wird beachtet. Das Aussehen des Anwesenden, das es immer von neuem im Kampf mit dem Grenzlosen erst zu erkämpfen gilt, bietet sich jetzt als das Dauernde, Bleibende, immer schon Vorliegende und Entgegenstehende an. Infolge dessen wird dieser bleibende Anblick zum Wesen des Anwesenden erklärt und allem anderen an ihm vorgezogen: »Im Aussehen steht das Anwesende, das Seiende, in seinem Was und Wie an. Es ist ver-nommen und genommen, ist im Besitz eines Hinnehmens, ist dessen Habe, ist verfügbares Anwesen von Anwesenden: οὐσία. So kann dann οὐσία beides Bedeuten: Anwesen eines Anwesenden *und* dies Anwesende im Was seines Aussehens.«²⁹

Demgemäß wird auch das Erscheinen vom Grund auf anders empfunden und ausgelegt. Es ist nicht mehr die Versammlung des aufgehenden, in sich zurückgehenden und solcherweise je eine Weile bleibenden Stehens. An Stelle des Aufgehenden schiebt sich »ein schon Da-stehendes«, dessen Erscheinen als vordergründiges Darbieten einer »Vorderfläche, Oberfläche« angenommen wird. Das in sich und aus sich leuchtende Erscheinen wandelt sich demnach zum »Aussehen als Angebot für das Hinsehen«³⁰.

Im Einklang damit findet der Mensch seine wesentliche Bestimmung nicht mehr in der kämpfenden »Bewahrung des jeweilig beschränkten Umkreises der Unverborgenheit durch das Vernehmen des Anwesenden«, sondern vielmehr im methodisch gesicherten »Vorgehen in den entschränkten Bezirk der möglichen Vergegenständlichung durch das Errechnen des jedermann zugänglichen und für alle verbindlichen Vorstellbaren«³¹. Sein herstellendes Sich-einlassen auf den immer erst herauszufinden Umriß, durch den als die umreißende Grenze das Anwesende erst in eine eigene Gestalt angebracht und damit in die Ständig-

²⁷ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 191.

²⁸ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 211.

²⁹ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 190.

³⁰ HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, GA 40, S. 191.

³¹ MARTIN HEIDEGGER, Die Zeit des Weltbildes, in: MARTIN HEIDEGGER, Holzwege, GA 5, S. 106.