

Ch 3390

UNTERSUCHUNGEN ZUR DENKART

MARTIN HEIDEGGERS

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin



vorgelegt von

Wolfgang Hübener

aus Schwerin i. Meckl.

Berlin 1960

Druck:

Ernst - Reuter - Gesellschaft
der Förderer und Freunde der Freien Universität Berlin e.V.

Dissertations-Druckstelle

Berlin - Dahlen, Carystraße 45, Tel.: 76 52 61, App. 088

Gedruckt mit Genehmigung
der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

Dekan:

Referent: Professor Dr. M. Reding

Korreferent: Professor Dr. W. Weischedel

Tag der mündlichen Prüfung: 22. 1. 1960

Tag der Promotion:

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

Einführung

1. Welt und In-der-Welt-sein
2. Die Zweideutigkeit von Sichzeigen und Stimmen
3. Die Selbigkeit von Welten, Stimmen und Anwesen
4. Das Seinsverständnis
5. Die Lichtung und das Seiende
6. Der Begriff des Seienden
7. Das Sein als geschickhafte Wesensprägung des Seienden
8. Das Sein als solches

Überleitung

I. Das Bereichhafte

1. Die Bereichhaftigkeit des Seins von Husserl bis Heidegger
2. Mit der Bereichhaftigkeit verknüpfte Gedanken-vollzüge
3. Die Gefügehafte des Bereiches

II. Der Vollzug der Seinsenthüllung

1. Seinseroberung in der ausdrücklichen Fragestellung
2. Der Strukturblick
3. Seinsenthüllung und Vor-stellen
4. Das Freigelegte als Boden und Horizont

III. Die Geschichtsansicht

1. Geschichte als Zeitraum
2. Der geschichtliche Anfang
3. Geschichte und Lichtung

Schlußbetrachtung

Bibliographie

Für die Literatur bis zum Jahre 1955 verweisen wir auf:

- Hermann Lübbe. Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917-55. Z. f. phil. F. XI, 3, 1957 (auch als Sonderdr.).
In dieser Arbeit sind 880 Titel, nach Jahren geordnet, zusammengestellt. Die als anonym bezeichneten Arbeiten haben den jeweils letztgenannten Autor zum Verfasser. Lübbe schreibt im Vorwort: "Die Bibliographie schließt mit dem Jahre 1955. Sachlich gerechtfertigt ist das vielleicht insofern, als mit eben diesem Jahr die Zahl der Publikationen um Heidegger deutlich absinkt. Technisch war überdies nur bis zum Jahre 1955 die im Rahmen der bibliothekarischen Hilfsmittel erreichbare Vollständigkeit gewährleistet." Wir tragen zunächst, um die Behauptung eines deutlichen zahlenmäßigen Absinkens zu entkräften, einige Veröffentlichungen nach, die Lübbe größtenteils schon zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seiner Arbeit bibliographisch erreichbar gewesen wären, und ergänzen die Liste um die uns bekannt gewordenen späteren Titel.
- Lotz, J., Heidegger und das Christentum. Doctor communis, Roma 1951, n.1, pp. 63-73.
- Corcuera Ibáñez, Mario, Heidegger y una nueva interpretación de lo poetico. Cuadernos de Filos., Buenos Aires 1953/54, fasc. VIII, n. 13-15, pp. 41-43.
- Ruiz de Elvira, Antonia, Humanismo y sobrehumanismo: Heidegger y San Pablo. Revista de la Univers. de Madrid 1953, n. 6, pp. 165-93.
- Fabro, Cornelio, L'Assoluto nell' Esistenzialismo, Catania 1954.
- von Krockow, Christian, Der Dezisionismus bei Ernst Jünger, Carl Schmitt und Martin Heidegger, seine soziale Funktion und seine sozialtheoretische Bedeutung. Diss. Göttingen 1954.
- Moreno, Delimiro, El ser y el tiempo. La libertad en Heidegger. Univers. de Antioquia, Medellín 1954, pp. 57-66.
- Pastore, Annibale, L'espressionismo metafisico di Heidegger. Rendic. della Classe di Scienze Morali dell' Ac. Naz. dei Lincei, Roma 1954, pp. 436-53.
- Quinterno, Carlos Alberto, Repetición del pensamiento e historicidad. Diálogo, Buenos Aires 1954, n.2, pp. 124-27.
- Uranga, E., Heidegger, Kant y Santo Tomás. En torno a la teoría de la verdad. Filos. y Letras, México 1954, n. 55/6, pp. 85-106.
- Vázquez, Juan Adolfo, El lenguaje de la metafísica y la traducción española de "El ser y el tiempo", in: Vázquez, Metafísica y cultura (Ensayos Breves), Buenos Aires 1954.

- Binswanger, L., Daseinsanalyse und Psychotherapie, in: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze II, Bern 1955, pp. 303-7.
- Brown, J., Subject and Object in Modern Theology. London 1955.
- Carmona, N. F., La significación social del Ser y el tiempo de Heidegger. Universitas, Bogotá 1955, pp. 15-24.
- Coreth, Emmerich, Heidegger und Kant, in: Kant und die Scholastik heute, ed. J. B. Lotz S. J., Pullach 1955, pp. 208-55.
- Derisi, Octavio Nicolas, Metodo, sentido y alcance de la investigación metafísica en M. Heidegger y en Santo Tomás. Sapientia, Eva Perón 1955, pp. 91-108, 168-81; Angelicum, Roma 1955, pp. 141-77.
- García Bacca, Juan David, Comentarios a "La esencia de la poesía" de Heidegger. Revista nacional de Cultura, Caracas 1955, n. 112/13, pp. 220-34, 1956, n. 115, pp. 108-15, n. 117/8, pp. 147-53.
- Giannini, Giorgiò, Parmenide, Heidegger e S. Tommaso, in: Sapientia Aquinatis I, Romae 1955, pp. 482-88.
- Gonzalo Casas, Manuel, Dos notas de filosofía. Sapientia, Eva Perón 1955, pp. 128-31.
- Lakebrink, Bernhard, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Köln 1955, passim.
- Landolt, Aduard, L'essere e il pensare in "Kant e il problema della metafísica" di M. Heidegger. Teoresi, Messina 1955, pp. 71-97.
- Langan, Thomas D., Heidegger in France, The Mod. Schoolman, St. Louis/Missouri 1955/56, pp. 114-8.
- de Man, Paul, Les exégèses de Hölderlin par Martin Heidegger. Critique, Paris 1955, n. 100/01, pp. 800-19.
- Meinertz, Josef, Das Sein und das Nichts, die Angst, der Tod und die Zeit. Z.f.philos.Forschg. 1955, pp. 461-89.
- Moreau, Charles, Veritas intellectus et veritas rei selon Saint Thomas et Heidegger, in: Sapientia Aquinatis I, Romae 1955, pp. 528-36.
- Oberti, Elisa, L'estetica nel pensiero di Heidegger, Milano 1955.
- Ryffel, Hans, Zu den neuen Veröffentlichungen von M. Heidegger. Stud. philos., Basel 1955, pp. 176-202.
- Ussher, Arland, Journey through dread. New York 1955.
- Veauthier, Werner, Analogie des Seins und ontologische Differenz, Symposium Bd. IV, Freiburg 1955.
- Wild, John, The Challenge of Existentialism, Bloomington 1955.
- Zuidema, S. U., De openbaaringsideeen van Karl Barth en Martin Heidegger. Philos. reformata, Kampen 1955, pp. 162-75, (Zuidema, The idea of revelation with Karl Barth and with Martin Heidegger. Free Univ. Quarterly, Amsterdam 1955, pp. 71-84).

- Alvarez Bolado, Alfonso, S.J., Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del "Dasein". Convivium, Barcelona 1956, n. 2, pp. 73-114.
- d'Amore, Benedetto, La metafísica del nulla e dell' essere di M. Heidegger, Sapientia, Roma 1956, n. 4-5, pp. 335-69.
- Behler, Wolfgang, Realität und Ek-sistenz. Auseinandersetzung mit der Konzeption Martin Heideggers in Konfrontation mit den ontologischen Schriften von Hedwig Conrad-Martius. Diss. München 1956.
- Buddeberg, Else, Denken und Dichten des Seins. Stuttgart 1956.
- Chiodi, Pietro, Il problema della tecnica in un incontro fra Heidegger e Heisenberg. Aut aut, Milano 1956, n. 32, 99. 87-108.
- Cochrane, Arthur C., The existentialists and God. Philadelphia 1956.
- Doz, André, Remarques sur Heidegger et le problème de l'histoire. Recherches et débats, Paris 1956, n. 17, pp. 70-88.
- Engelhardt, Paulus M., Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie? Freib. Z.f.Philos.Theol. 1956, pp. 187-96.
- Estiú, Emilio, El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger, in: M. Heidegger, Introducción a la metafísica, Traducción de E. Estiú, Buenos Aires 1956.
- Fagone, V., Unità o frattura nel pensiero di M. Heidegger? La Civiltà Cattol., Roma 1956, II, pp. 21-34. (Fagone, Unité ou discontinuité dans la pensée de M. Heidegger? Sciences ecclésiastiques, Montréal 1956, pp. 317-33.)
- Fiorito, Miguel Angel, Heidegger en diálogo con la filosofía cristiana. Ciencia y Fe, San Miguel (Argentina) 1956, n. 1, pp. 41-53.
- Fürstenau, Peter, Rez. v.: Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze. Z.f.philos.F. X, 1956, pp. 645/6.
- Gruber, Winfried, Vom Wesen des Kunstwerkes nach Martin Heidegger. Schriften u. Votr. i Rahmen d. Grazer Theol. Fak. D 1/2, Graz 1956.
- van Holk, L. J., Wat betekent Heideggers uitspraak: "Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens"? Nederlands theologisch Tijdschrift, 1956, pp. 119-29.
- Ittel, G. W., Der Einfluß der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns. Kerygma und Dogma, 1956, pp. 90-108.
- Lotz, J. B., Heidegger et l'être. Arch. de Philos., Paris 1956, 2, pp. 3-23.
- Masi, Guiseppe, Ontologia e fenomenologia in Heidegger, in: La Fenomenologia, Brescia 1956.
- Mende, Georg, Studien über Existenzphilosophie. Berlin 1956.

Michalson, Carl, et al., *Christianity and the Existentialists*. New York 1956.

Mikhail, Faiza, "Qu'est-ce que la philosophie?" Heidegger en France, in: *Aspects de la dialectique (Recherche de Philos. II)*, Paris 1956, pp. 353-9.

Montero Moliner, Fernando, *El relativismo trascendental de Heidegger*, *Revista de Filos.*, Madrid 1956, pp. 43-53.

di Napoli, Giovanni, *Essere e verità in S. Agostino e in Heidegger*, in: *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*. Tolentino 1956, pp. 287-96.

Philosophies de l'histoire, *Recherches et débats* Nr. 17, Paris 1956.

Podlech, Adalbert, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-Seins*. *Abh. z. Philos.*, *Psychol. u. Pädag.* Bd. 9, Bonn 1956.

Ralfs, Günter, *Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit*. *Kant-Studien* 1956/7, pp. 525-49.

Rey, W.H., *Heidegger-Trakt: einstimmiges Zwiegespräch*. DVLG 1956, pp. 89-136.

Schrader, George A., *Heidegger's ontology of human existence*. *Rev. of Metaph.*, New Haven 1956, pp. 35-56.

Seyppel, Joachim H., *A criticism of Heidegger's time concept with reference to Bergson's durée*. *Rev. Int. de Philos.*, Bruxelles 1956, pp. 503-8.

Sieben, Kurt, *Das Problem der Welt im Denken Martin Heideggers von "Sein und Zeit" bis zum Brief "Über den Humanismus"*. Diss. Mainz 1956.

Siewerth, Gustav, *Die Sinne und das Wort*. Düsseldorf 1956.

van Slooten, *Inleiding tot het denken van Heidegger*. Assen 1956.

Víal, J. de Dios, *Sobre el ser y la verdad en Heidegger*. *Anales de la Universidad de Chile*, 1956, n. 102, pp. 63-70.

de Waelhens, Alphonse, *Heidegger (1889)*, in: *Les philosophes célèbres*, Paris 1956.

Wahl, Jean, *Vers la fin de l'ontologie, Étude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger*. Paris 1956.

-----, *En familiarité avec le haut*. Bruxelles 1956.

-----, *L'"Introduction à la métaphysique" de M. Heidegger*. *Rev. de Méta. et le Morale*, Paris 1956, pp. 113-30.

1957

Aleu, J., S.J., *El concepto de fe cristiana en Heidegger*. *Espíritu*, Barcelona 1957, pp. 142-9.

Breton, Stanislas, *Essai d'une phénoménologie de l'exigence et des attitudes métaphysiques*. *Archivio di Filos.*, Padova 1957, n. 1/2, pp. 59-93.

Derisi, Octavio Nicolas, *En torno a la moral de Heidegger y Sartre*. *Sapientia*, La Plata 1957, pp. 139-41.

-----, *Ser y hombre en la "Introducción a la metafísica" de M. Heidegger*. *Xenium*, Córdoba 1957, pp. 21-8.

Dussort, Henri, *L'artiste dépassé par l'art*. *Rev. Philos. de la France et de l'Etranger*, Paris 1957, pp. 41-6

Favino, Francesco, *L'umanità dell'uomo umano in Heidegger*. *Aut aut*, Milano 1957, n. 40, pp. 331-44.

-----, *La cosa come vicinanza pensata in Heidegger*. *Aut aut*, Milano 1957, n. 41, pp. 407-14.

Gray, J. Glenn, *Heidegger's course: from human existence to nature*. *J. Philos.*, New York 1957, pp. 197-207.

Greene, Marjorie, *Martin Heidegger (Studies in modern european literature and thought)*, New York 1957.

Guzzoni, Alfredo, *Recenti sviluppi del pensiero di Heidegger*. *Il Pensiero*, Milano 1957, n. 1, pp. 74-91.

Hinners, Richard C., *Being and God in Heidegger's philosophy*. *Proceedings of the Amer. Cathol. Philos. Assoc.*, Washington 1957, pp. 157-62.

Kraft, Julius, *Von Husserl zu Heidegger*. *Kritik der phänomenologischen Philosophie*. 2. erw. A., Frankfurt a.M. 1957.

Langlois, Jean, S.J., *Heidegger, Max Müller et le thomisme*. *Sciences ecclésiastiques*, Montréal 1957, pp. 27-48.

Olarte, T., *Sein und Zeit*. *Revista de la Univers. de Costa Rica*, 1957, n. 1, pp. 76/7.

Renaudière De Paulis, D., O.P., *Nota crítica sobre el sentido de la naturaleza en Martin Heidegger*. *Sapientia*, La Plata 1957, pp. 129-32.

von Rintelen, Fritz Joachim, *The existentialism of Martin Heidegger*. *The Personalist*, Los Angeles 1957, pp. 238-47, 376-82.

Roessingh, K.H., *Martin Heidegger als godsdienstwijsgeer*, *Philosophia religionis* 8, Assen 1957.

Schweppenhäuser, Hermann, *Studien über die Heideggersche Sprachtheorie*, *Arch.f.Philos.*, 1957, pp. 279-324; 1958, pp. 116-44.

- Strasser, Stephan, The concept of dread in the philosophy of Heidegger. The Mod. Schoolman, St. Louis/Missouri 1957/58, pp. 1-20.
- Strolz, W., Heidegger und die Frage nach dem Wesen der Technik. Orientierung 1957, pp. 16-20.
- Turnbull, Robert G., Heidegger on the nature of truth. The Journal of Philos., New York 1957, pp. 559-65.
- Virasoro, Rafael, Existencialismo y moral. Heidegger-Sartre. Santa Fe (Argentina) 1957.

1958

- Casalone, Pietro, La filosofia ultima di Heidegger. Riv. di Filos. Neo-Scol., Milano 1958, pp. 117-37.
- Chiodi, Pietro, Tempo ed essere nell' ultimo Heidegger. Arch. di Filos., Padova 1958, n. 1, pp. 175-89.
- Dondeyne, Albert, La différence ontologique chez M. Heidegger. Rev. Philos. de Louvain, Louvain 1958, pp. 35-62, 251-93.
- Earle, William, Wahl on Heidegger on being. The Philos. Review, Ithaca 1958, pp. 85-90.
- Farber, Marvin, Heidegger on the essence of truth. Philos. and Phenomenol. Research, Buffalo 1957/58, pp. 523-32.
- Fürstenau, Peter, Heidegger. Das Gefüge seines Denkens. Philos. Abh. XVI, Klostermann, Frankfurt a. M. 1958.
- Guzzoni, Alfredo, Il "movimento" della differenza ontologica in Heidegger. Il Pensiero, Milano 1958, pp. 193-99.
- , Rez.: Martin Heidegger, Der Satz vom Grund. Ib. p. 232.
- Hommel, Jakob, Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger. Regensburg 1958.
- Janssen, Otto, Vom Begriff des Seins, seinem Verstehen und Mißverstehen. Z.f.phil.Forschg. 1958.
- von Krockow, Christian, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Göttinger Abh. z.Soziol. 3, Stuttgart 1958.
- Langan, Thomas D., Transcendence in the philosophy of Heidegger. New Scholasticism, Washington 1958, pp. 45-60.
- , Is Heidegger a nihilist? The Thomist, Washington 1958, pp. 302-19.
- Kästner, Erhart, Neues von Heidegger I, Merkur XII, 4, 1958.
- Lotz, J. B., Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger. Scholastik 1958, pp. 81-97.
- Löwith, Karl, M. Heidegger und F. Rosenzweig, ein Nachtrag zu "Sein und Zeit". Z.f.philos.Forschg. 1958, pp. 161-87.

- Lugarini, Leo, Sulla questione heideggeriana del superamento della metafisica. Il Pensiero, Milano 1958, pp. 157-92.
- Moser, Simon, Metaphysik einst und jetzt. Berlin 1958.
- Oeing-Hanhoff, Ludger, Le problème de l'être à l'ère atomique. Arch. de Philos., Paris 1958, pp. 5-25.
- Pöggeler, Otto, Jean Wahls Heidegger-Deutung. Z.f.philos.Forschg. 1958, pp. 437-58.
- Roig Gironella, Juan, Metafisica de la forma. Pensamiento, Madrid 1958.
- Schrag, Calvin O., Phenomenology, ontology, and history in the philosophy of Heidegger. Rev. Int. de Philos., Bruxelles 1958, n.44, pp. 119-32.
- Uscatescu, G., L'umanesimo di Martin Heidegger. Humanitas, Brescia 1958, pp. 355-64.
- Wisser, Richard, La voix qui pense et sa pensée; Martin Heidegger. Les Etudes Philos., Paris 1958, n.4, pp. 495-500.

Sigla

SuZ	Sein und Zeit, 1.-6. A.
K	Kant und das Problem der Metaphysik, 2. A. 1951
WdG	Vom Wesen des Grundes, 3. A. 1949
WIM	Was ist Metaphysik?, 6.A. 1951
R	Rektoratsrede von 1933
Pl	Platons Lehre von der Wahrheit, 2. A. 1954
WdW	Vom Wesen der Wahrheit, 2. A. 1949
Hö	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 2. A. 1951
Hum	Über den "Humanismus", Klostermann 1949
Hw	Holzwege
EiM	Einführung in die Metaphysik
WhD	Was heißt Denken?
VuA	Vorträge und Aufsätze
Jü	Zur Seinsfrage
CV	Was ist das - die Philosophie?
SvG	Der Satz vom Grund
IuD	Identität und Differenz

Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gestellt, das Denken Martin Heideggers in den Eigentümlichkeiten nicht so sehr seiner Problemstellung, als vielmehr seiner Form zu betrachten. Die nächste Frage, ob es solche Eigentümlichkeiten der Form gebe, wird sich durch die Darstellung selbst beantworten. Schwerer wiegt die Frage, ob sie nicht nur das leere, äußere Gewand eines reichen und wesentlichen Gehaltes seien. Dem gegenüber ist dazutun, daß in diesem Denken das, was als bloße Form erscheint, weitaus vielgestaltiger ist als der von ihr geprägte Problemgehalt. Dieser vielmehr gewinnt Gestalt erst im Gepräge allgemeiner formaler Voraussetzungen.

Mit dieser These ist ausgesprochen, worum es unserer Darstellung geht. Sie will alle Abweichungen von der nächstgegebenen Wirklichkeit, die in dem erörterten Denken ans Licht treten, auf die Eigennatur dieses Denkens selber zurückführen. Wo sie zu kritisieren scheint, will sie rechtfertigen. Je schärfer sie darauf verweist, daß der Gedanke sich vom gewohnten Verständnis entfernt, um so nachdrücklicher stellt sie die Eigenständigkeit des darin zum Ausdruck kommenden Denkens heraus.

In dieser Arbeit ist zumeist das zusammengetragen, was sonst überlesen oder als nicht mehr als nur ein eigenwilliger Sprachgebrauch betrachtet wird. Es ist diesen Verkennungen gegenüber der innere Zusammenhang und die alles zur Wesensgleichheit verbindende Prägestalt dieser scheinbaren Äußerlichkeiten zur Anschauung zu bringen.

Damit aber das dargestellte Denken nicht gänzlich ausgeschieden erscheine von dem Problemgehalt, an dem es sich gewinnt und vollzieht, ist die Abhandlung eingeteilt in zwei Hauptteile. Der erste Teil soll einführen in die zentrale Problemstellung dieses Denkens, ohne schon eigens auf die darin überall sich andeutenden Denkeigentümlichkeiten hinzuweisen. Der zweite, eigentliche Teil stellt den im ersten Teil nur für sich betrachteten thematischen Gehalt zurück in sein formales Gepräge. Wie zuerst der unverhüllte Gehalt die Form unter sich verhüllt enthält, so verhüllt jetzt die unverhüllte Form den Gehalt.

Der Sinn einer solchen Darstellung ist ein doppelter. Einmal könnte sie das Bewußtsein darüber verstärken, daß jeder nur inhaltlichen Betrachtung der Fragenkomplexe "Sein", "Angst", "Nichts", "Technik" und "Metaphysik" das Fundament fehlt, solange nicht danach gefragt wird, wie diese in der Eigenart des ganzen Heideggerschen Denkens verwurzelt sind. Zum andern könnte diese Darstellung die problemgeschichtliche Einordnung Heideggers erleichtern. Sie könnte dazu helfen, daß man den Unterschied zwischen den conceptus entis von Thomas bis Suarez und der Seinsfrage im Sinne Heideggers schärfer als bisher sieht und zur Sprache bringt. Von daher wird sich auch erst fragen lassen, ob und wie weit Heidegger noch späterhin von seiner früheren Beschäftigung mit dem Seinsbegriff des Duns Scotus bestimmt ist. Bei näherem Zusehen würde sich sogar zeigen lassen, daß Heidegger bei seinem Versuch einer Überwindung der Metaphysik hinter dem scholastischen Denken wohlvertrauten Fragestellungen zurückbleibt. Es seien nur zwei Beispiele skizziert.

Heideggers Gedanke, das Sein habe sich das Wesen des Menschen erworfen und sei das Verhältnis, das die Ek-sistenz an sich hält und zu sich versammelt (1), ist mit der Problematik der thomistischen Lehre von der praemotio physica behaftet. Heidegger schränkt sodann seinen Gedanken, das Sein bedürfe des Daseins als der Stätte seines Erscheinens, denn nur bei uns könne es als Sein wesen, d. h. an-wesen (2), nur dahin ein, daß damit keineswegs das Sein durch den Menschen geschaffen oder gesetzt würde (3). Die höhere Fragestellung ist jedoch, ob denn das Sein nicht, indem es nur sein kann als bei uns anwesend und zu uns gehörend, dadurch dazu verurteilt ist, überhaupt nur so sein zu können, wie es der Wesensverfassung des Menschen gemäß ist. Dieses Problem ist enthalten in dem Grundsatz des Thomas von Aquin: omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

Die Lösung der hier angeschnittenen Fragen liegt außerhalb des Rahmens unserer Themastellung. Zumal Heideggers Denken noch nicht abgeschlossen vorliegt, ist die Zeit für solche Erörterungen vermutlich noch nicht gekommen. Wir sehen darum unsere Aufgabe darin, durch das, was sich jetzt schon sagen läßt, den Boden zu bereiten für spätere, weitgespannte Vergleiche.

Einführung

Da wir uns im darstellenden Teil nicht mit dem inhaltlichen Sinn der Aussagen Heideggers befassen wollen, sondern mit der Art und Weise ihrer Gedachtheit, ist zuvor die Abhandlung der allgemeinen Problematik der Seinsfrage und des darin angesetzten Seinsbegriffes erforderlich.

1. Welt und In-der-Welt-sein.

Heidegger begann seinen Denkweg mit der ontologischen Analyse des Daseins als des Fundamentes für die Möglichkeit einer Ontologie (1). In der ontischen Struktur des Daseins selbst nämlich sind die Ontologien, die Seiendes von nicht daseinsmäßigem Seinscharakter zum Thema haben, fundiert und motiviert (2). Sie sind dies, indem Realität nur im Verständnis möglich ist (3) und das philosophisch forschende Fragen selbst eine Seinsmöglichkeit des existierenden Daseins darstellt (4). Das Reale ist wesentlich nur als innerweltliches Seiendes zugänglich (5). Entdeckbar ist es nur auf dem Grunde einer schon erschlossenen Welt (6). Damit stellt sich die Frage, was denn hier Welt heiße.

Welt gebraucht Heidegger einerseits uneigentlich in einer ontischen, andererseits terminologisch in einer existenziellen Bedeutung (7). Darüber hinaus wird Welt im ontologischen Begriff zur Seinsregion, im existenzialen zum Phänomen der Weltlichkeit (8). Ontisch verstanden ist Welt das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann (9). Ist die Welt somit sich selbst das Worinnen? Wie ist das All als die Welt innerhalb der Welt vorhanden? Vorhandenheit als Vorfindlichkeit und Entdecktheit ist Weise des Mir-seins. Stillschweigend ist offenbar zugleich ein anderer Weltbegriff eingeführt worden. In diesem Sinne ist Welt ein Charakter des Daseins selbst (10). Als das, worin sich das Verstehen hält (11), ist sie gleichsam das Verständnis selbst. Das Verstehen nämlich versteht sich nicht aus solchem, was ihm ganz fremd und äußerlich wäre, sondern offenbar in sich selbst. Der Horizont seines Sichselbstverstehens muß ein, wenngleich unthematisch, Verstandenes sein. Dasein ist In-der-Welt-sein. So ist es nie ein zunächst weltloses Subjekt (12). Vielmehr ist Welt mit dem Sein des Daseins wesentlich erschlossen (13). "Dieses ist existierend seine Welt." (SuZ 364) Welt ist das, worumwillen Dasein existiert (14). "Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesentlich daseinsbezogen." (WdG 35) Das Dasein ist also in seiner Welt nur bei sich. Sie ist ihm das Worin seines In-seins (15), und es ist existierend selbst dieses sein Worinnen als seine Welt.

Der Zusammenhang der beiden Weltbegriffe, des ontischen und des existenziellen, scheint, jeden für sich genommen, nicht zutage zu liegen. Er wird dadurch gestiftet, daß das Seiende (Reale), wie wir schon hörten, nur als innerweltliches zugänglich ist. Entdeckbar ist es, so hieß es, nur auf dem Grunde einer schon erschlossenen Welt. Dieser Grund seiner Entdecktheit ist gleichsam schon "weiter draußen" als jedes mögliche "Objekt" (16). Das Dasein hat als existierendes die Natur immer schon überstiegen (17). Natur nämlich ist - ontologisch-kategorial verstanden - ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden (18).

Das Seiende wird in diesen Zusammenhängen nur betrachtet in Hinsicht seiner Zugänglichkeit und Entdecktheit. Es ist im Vorhinein als Zuhandenes oder Vorhandenes, mithin in einen Modus des Mir-seins gesetzt. Es ist ein In-mir, dem für es selbst kein Außer-mir wesentlich ist. Ontologie nämlich ist nur als Phänomenologie möglich (19). Phänomen aber ist, was sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigt. Es könnte eingewandt werden, daß dem Seienden seine Entdecktheit nicht wesentlich sei. Dies wird von der Analytik auch ausdrücklich zugestanden. "Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird." (SuZ 183) Aber wenn Dasein nicht existiert, dann kann weder gesagt werden, daß Seiendes sei, noch daß es nicht sei (20). Dann gibt es weder Sein noch Wahrheit noch Realität, welches alles notwendig mit Verständnis zusammenhängt und nur in diesem möglich ist (21). Darum gibt es Seiendes eigentlich nur innerhalb einer Welt, d. h. als verstandenes. "Durch Welt wird das Seiende erst seiend." (EiM 47) So ist auch die Frage, ob überhaupt eine Welt sei, und ob deren Sein bewiesen werden könne, ohne Sinn (22). Denn das Dasein als In-der-Welt-sein ist, indem es überhaupt ist, seinem Wesen nach immer schon in einer Welt. Wenn allerdings Seiendes nur entdeckbar oder verborgen sein kann, solange Dasein ist (23), dann kann ich von dem, was mir jetzt gerade nicht begegnet, nur bedingt sagen, daß es sei, und die Konsequenz wäre der sogenannte Gegenwartssolipsismus. So weit aber wird die Frage hier nicht getrieben. Es ist nur von Dasein-schlechthin und Seiendem schlechthin die Rede.

Ebenso bleibt die Erörterung des In-mir und Außer-mir voller Probleme. Es wird nämlich für einen Skandal der Philosophie erachtet, daß Beweise für die Realität der "Außenwelt" immer wieder erwartet und versucht würden (24). Da Welt im ontischen Sinne mit dem Sein des Daseins je schon entdeckt (25) und alles Seiende innerweltlich ist, gibt es weder eine "Außenwelt" noch (26) "bewußtseinstranszendentes" Seiendes. Das In-der-Welt-sein selbst nämlich ist schon das Ganze des "Innen" und "Außen" (27). Das "Außen" als eine Welt ist selbst ein Charakter des Daseins. Dieses ist seiner primären Seinsart nach immer schon "draußen" bei einem begegnenden Seienden, und auch in diesem "Draußen" beim Gegenstand ist es im rechtverstandenen Sinne "drinnen", nämlich in seiner Welt bei innerweltlichem Seienden (28). Hiergegen mag eingewandt werden, daß das dem Dasein selbst wesentlich zugehörige Worin seines In-seins kein wahrhaftes "Außen" ist. So aber denkt die Daseinsanalytik nicht. Für sie gibt es gar kein solches Außen. Sie kennt nur das weltlose Rumpfsjekt (29) und das In-der-Welt-sein, und sie ist ganz außerstande, die Überlegung zu vollziehen, daß ein eigentliches Außen außerhalb von Entdecktheit und Vorhandenheit als Wesen des Mir-seins zu liegen hätte. So kann sie sich den Ursprung der Frage nach der Realität der "Außenwelt" auch nur so denken, daß sich jene ständig am innerweltlichen Seienden orientiert (30), daß sie jene Realität, die mit dem Dasein je schon gegeben ist, erst "erkenntnistheoretisch" vernichtet, um sie dann erst zu beweisen (31) und daß der geforderte Glaube an sie immer schon ein fundierter, d. h. abgeleiteter Modus des In-der-Welt-seins ist (32). Der innerste Grund für diese Tendenz der "Erkenntnistheorie" liegt im Verfall des Daseins an die besorgte Welt (33). Welt ist hier ontisch verstanden. In dem verfallenden Aufgehen in ihr ist

die Modifizierung des Verstehens zum Vernehmen des Vorhandenen in seiner puren Vorhandenheit motiviert. (34) Da die Welt, existenzial begriffen, aber weder vorhanden noch zuhanden ist (35), wird in dem Forschen nach einem primär und gewiß Vorhandenen das Phänomen der Welt schon übersprungen (36) und so das ursprüngliche Phänomen des In-der-Welt-seins zertrümmert. (37) Erst dadurch wird die Frage nach der Realität der "Außenwelt" möglich. Das theoretische Verhalten gilt hierbei als ein Nur-nöch-hinsehen (38) und wird somit im Gegensatz zu einem Mehr-als-nur-hinsehen verstanden. Damit es möglich werde, bedarf es einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt (39). Wie das Seiende für dieses Besorgen ist, so ist es an sich. Für das Besorgen ist es nicht vorhanden, sondern zuhanden. "Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es "an sich" ist." (SuZ 71) Das Ansichsein ist also in die Innerweltlichkeit hineingenommen. Charakteristischerweise, so heißt es, schreiben wir dieses An-sich-sein "zunächst" dem Vorhandenen zu (40). Für die Analytik besteht das Charakteristische des theoretischen Erkennens, wie wir sahen, im Verfallen. Das Charakteristische der Analytik selbst aber besteht darin, daß sie in all diesen Fragen nicht einmal die Möglichkeit offen läßt, sich über das Vorhandensein als ein Mir-sein zu einem Nicht-mir-sein zu erheben. Sie sieht im betrachtenden Vernehmen ein entferntes Derivat des Verstehens (41), denn sie betrachtet alles im Rahmen ihrer Themastellung nur auf seine Fundiertheit in ursprünglicheren Seinsweisen des Daseins hin. Ein defizienter Modus des Verstehens aber kann nie frei werden aus der ursprünglicheren Weise des Seins bei der Welt, aus der er abstammt. So ist die intentio obliqua und damit auch ein Ansich das ein wahrhaftes Draußen wäre, durch die "Ordnung der ontologischen Fundierungszusammenhänge" (SuZ 211) gänzlich ausgeschlossen.

Nur eines steht dieser scheinbar in sich schlüssigen Lösung entgegen. Das Seiende nämlich ist nicht ebenso wie das Sein vom Verständnis abhängig (42). Es ist ja nicht aus dem Dasein entsprungen, sondern vor-einst eingegangen in es. Mit dem Problem dieses Welteingangs des Seienden (43) kompliziert sich der Sachverhalt. Bisher war das Seiende als innerweltliches angesetzt, ohne daß dabei die Frage aufkam, wie es denn zu seiner Innerweltlichkeit gekommen sei. Um aber in eine Welt eingehen zu können, muß das Seiende vom Dasein überstiegen werden. Dieser Überstieg ist zwar mit dem Faktum des Daseins da (44). Er ist so in gewisser Weise ein "apriorisches Perfekt" (SuZ 85). Aber er bleibt doch eben ein Perfekt zu einem Urgeschehnis. Einmal muß das Dasein "eingebrochen" sein in das Seiende (45). In diesem Einbruch wirft es die Welt über das Seiende. Dieser Überwurf erst ermöglicht, daß Seiendes als solches sich offenbart (46). Das Seiende ist also im Verhältnis zum Überstieg selbst mehr und anderes als bloß das bereits innerweltliche, denn es "begegnet" ihm, der die Welt erst über es wirft, nicht so, wie das innerweltlich Begegnende dem umsichtigen Besorgen oder dem betrachtenden Vernehmen begegnet. Dieses "Begegnen" aber ist es gerade, um das es der Frage nach der Realität der Außenwelt geht. Diese Frage ist darum mit der Verlegung alles möglichen Draußen in die Innerlichkeit des bereits konstituierten In-der-Welt-seins nicht nur nicht gelöst, sondern in ihrem Sinn überhaupt nicht verstanden worden.

2. Die Zweideutigkeit von Sichzeigen und Stimmen

Ebenso eigentümlich wie das Verhältnis der ontologischen Analyse zum Seienden ist ihr Verhältnis zum Sein des Seienden, das sie als Gegenstand thematisch in den "Griff" genommen hat (47). Die Zugangsart zum Dasein nämlich muß dergestalt gewählt sein, daß dieses sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann (48). Was im vulgär verstandenen Phänomen sich je vorgängig und mitgängig schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende sind Phänomene der Phänomenologie (49). Was zum Sichzeigen gebracht wird, zeigt sich doch zugleich scheinbar selbsttätig. Dies ist kein bloß grammatischer Zufall. Auf den selben Sachverhalt stoßen wir nämlich immer wieder. So ist das Tun der Einbildungskraft bei Kant ein Anblickbilden (50). Das reine Einbilden nun muß sich die Zeit als sein Gebilde von sich aus allererst bilden (51). Die Zeit aber ist das rein sich Gebende schlechthin (52). Ebenso ist die Einbildungskraft in ihrem Wesen reine Rezeptivität. Sie ist dies als das bildende (wem?) Sichselbstgeben des sich Gebenden (53). Das Bilden der Einbildungskraft ist Entspringenlassen (54), Gebung (55) oder Spontanität. Aber diese Spontanität ist darin, daß sie sich auf sich selbst zurückwendet, zugleich rezeptiv. Mit welchem Recht aber heißt dann das spontan Gebildete ein sich Gebendes? Ähnlich gibt sich die Welt zwar dem Dasein (56). Eigentlicher aber gibt dieses sich mit ihr, sie sich entgegenhaltend, einen ursprünglichen Anblick (57). Wir dürfen das scheinbar selbsttätige Sichgeben nicht pressen. Jedenfalls aber ist die grammatische Unsicherheit der Ausdruck einer echten Verlegenheit dieses Denkens, nämlich die Tätigkeit nicht eindeutig bezeichnen zu können. Wir hatten nur einige frühe Beispiele angeführt. Ihre Zahl ließe sich jedoch durch solche aus den späteren Schriften weiter vermehren.

Die erste Folge aus der Ansetzung eines Sich-von-ihm-selbst-herzeigens ist, daß die Analyse sich damit gesichert glaubt gegen willkürliche Zutaten und Gewalttätigkeiten. Dieses tritt an manchen Stellen deutlich hervor. Danach muß die phänomenologische Interpretation das Dasein gleichsam sich selbst auslegen lassen (58). Sie geht im Erschließen gleichsam nur mit (59). Die Interpretation läßt das Auszulegende gerade erst selbst zu Wort kommen, damit es von sich aus entscheide, ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf erschlossen wurde (60). So ist es auch nicht die Untersuchung, sondern das thematische Seiende selbst, das eine unangemessene Fragestellung gleichsam ablehnt (61).

Man könnte einwenden, daß sich dem Gegenstand einer Untersuchung vieles andemonstrieren lasse, und daß er selbst ganz ohnmächtig sei gegen die Willkür und das Belieben des Interpretierens. Die Rede von der eigenen Entscheidungsgewalt des Gegenstandes will offenbar nur sagen, daß dieser sich gegen eine Begrifflichkeit sträube, die nicht bis an die Grenzen des über ihn Erschließbaren dringt und kein in sich stimmiges Ganzes ergibt. Es hat aber den Anschein, als ob die Interpretation das, was sie als das letzte ihr Zugängliche erschließt, als einen absoluten Maßstab ihrer Adäquatheit und Inadäquatheit betrachte. Vieles von dem, was die existenziale Analytik phänomenal aufgedeckt hat, ist aber durchaus nicht selbstverständlich und hat seinen Sinn und seine Berech-

tigung nur unter dem Gesichtspunkt gewisser leitender Fragestellungen und Grundannahmen, aus denen her die einzelnen Analysen ihre Direktion haben. Dies im einzelnen nachzuweisen geht über unser gegenwärtiges Vorhaben hinaus. Wir wollten nur auf das Problematische der Einsetzung der Analytik zu ihrem Gegenstande hingewiesen haben.

Als eine Folge aus dem Sichzeigen könnte auch all das angesehen werden, was späterhin über das Sein als Anwesen gesagt wird. Das Anwesen ist nicht die bloße Erscheinung von solchem, was sich selbst nicht zeigt. Es ist auch nicht das Seiende als Sichzeigendes. So wäre es nichts zu diesem hinzu. Liegt aber in der Anwesenheit des Seienden etwas, das mehr als das Seiende selbst ist, so sind auch nicht wir selbst diese Zutat. Wären wir sie, so könnte es scheinen, als tätigten wir das Sichzeigen und Anwesen. Dieses wäre so das Gemächte unseres Vorstellens. Das Anwesen selbst also gehört weder uns noch dem Seienden, nämlich in seinen selbst nur seienden Bestimmtheiten, zu. So hat es eine merkwürdige Zwischenstellung. Diese zeigte schon der Weltbegriff. Aber hier war das Dasein seine Welt, und diese gehörte zu seinem Sein (62). Das Dasein aber ist nicht im selben Sinne das Sein selbst.

Andererseits drängte die Welt schon früh wie von selbst zur Selbstständigkeit. Freiheit läßt dem Dasein eine Welt walten (63). Aber nicht der Mensch "besitzt" die Freiheit, sondern die Freiheit besitzt den Menschen (64). Sie besitzt ihn, indem sie alles Verhalten abstimmt auf das Seiende im Ganzen (65). Zugleich damit ist das Verhalten des Menschen durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden (66). Diese selbst ist ein Stimmendes. Die Freiheit aber ist ebenfalls stimmend. Das, worauf sie uns derart stimmt, daß wir je schon in eine Gestimmtheit (Stimmung) versetzt sind, ist das, was uns stimmt. Weiter dringt das Fragen nach dem Wesen der Wahrheit hier nicht. Der Zusammenhang von Freiheit und Offenbarkeit als der beiden Stimmenden wird ihm nicht denkwürdig. Späterhin aber, nachdem ihm Freiheit und Offenheit; dem Wortsinn gemäß, das Selbe geworden sind (67), hat sich das Problem von selbst so sehr verschoben, daß wir auf seiten des Menschen kein Stimmendes mehr vermuten dürfen.

Es ist in der Tat recht schwierig, den Ursprung der Gestimmtheit eindeutig zu bezeichnen, will man in ihr nicht einfach einen Reflex Leiblicher Zustände sehen. Auch schon zu Anfang gelang es nicht, ihre Herkunft deutlicher zu bestimmen. Die Stimmung nämlich überfällt (68). "Sie kommt weder von "Außen" noch von "Innen", sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf." (SuZ 136) Sie entspringt oder erhebt sich aus ihm (69). Dieses Denken meint, mit dem ständig ganzen Phänomen des In-der-Welt-seins den Unterschied des Innen und Außen auf seine Wahrheit zurückgebracht zu haben. Man mag einwenden, daß dieses Ganze doch nur wieder ein Innen zu einem weiter begriffenen Außen sei. Aber die Daseinsanalytik will gar nicht so weit fragen. Ihr liegt einzig daran, ihre Existenzidee zu begrifflicher Klarheit zu bringen. So ist sie an dieser und an anderen Stellen nur im spekulativen Sinne ungründlich, nicht aber in ihrem Bemühen, elementar Erfahrenes phänomenal angemessen zur Sprache zu bringen. Wir haben dies angemerkt, weil uns mit der Angabe, die Stimmungen stammten weder von außen noch von innen, sondern aus dem Dasein, keine faßbare

Aufklärung über ihren Ursprung gegeben ist. Diese nicht recht durchsichtige Sachlage hat späterhin das schon besprochene zwifache Stimmen möglich gemacht, woraufhin es nur noch einer Verlagerung des Schwergewichts bedurfte, um das Sein selbst das einzig Stimmende werden zu lassen.

3. Die Selbigkeit von Welten, Stimmen und Anwesen

Aber war es nicht ein Abweg, sich vom Weltproblem auf die Stimmung abdrängen zu lassen? Jedoch die Tatsache, daß Freiheit sowohl ein Weltenlassen der Welt als auch ein Stimmen ist, läßt uns vermuten, daß Stimmung und Welt einander in gewisser Hinsicht wesensverwandt sind. So meint Welt denn auch eher ein Wie des Seins des Seienden als dieses selbst (70). "Dieses Wie bestimmt das Seiende im Ganzen." (WdG 22) Als Wie im Ganzen ist es selbst relativ auf das menschliche Dasein (71). "Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, obzwar sie alles Seiende, auch das Dasein mit in Ganzheit umgreift." (WdG 22) Das "im Ganzen" aber heißt im Zusammenhang mit der Durchstimmtheit des Verhaltens des Menschen das ständig alles Stimmende (72). Es ist die uns schon bekannte waltende Offenbarkeit des Seienden im Ganzen (73). Diese ist offenbar dasselbe wie die weltende Welt.

Das "im Ganzen" und "in Ganzheit" darf uns hier nicht irreführen. Der Weltbegriff nämlich suggeriert eine Totalität, und so könnte das "Seiende im Ganzen" oder "alles Seiende" als das All des Seienden verstanden werden. "Alles Seiende" aber ist wohl nur das jeweilig Anwesende, und das "im Ganzen" offenbar nur die stimmungsmäßige Färbung des uns Begegnenden, die es uns wesentlich sein läßt, und ohne die es glanzlos und trübe wäre. Es ist das, was der Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkt (74), das Ungewöhnliche, das uns der Gewöhnlichkeit unseres Alltags entrückt (75). So ist das "im Ganzen" sozusagen nicht auf der Seite des Seienden selbst. Ebenso ist es im Falle des Überstiegs. Auch hier wird das Seiende in einer Ganzheit überstiegen (76), aber nicht etwa in seiner Gesamtheit oder gar nach und nach, wie es gerade begegnet, sondern ein für allemal. Die genannte Ganzheit ist darum nicht quantitativ zu verstehen, sondern als eine dem Seienden selbst nicht zugehörige neue Qualität, die "seiender" ist als dieses (77).

Ganz unvermerkt hatte sich neben dem "im Ganzen" schon ein weiteres Indiz der Verwandtschaft von Stimmen und Welten gezeigt. Es hieß, das Wie bestimme das Seiende im Ganzen. Späterhin wird dieses Bestimmen nachdrücklicher akzentuiert. Bestimmtsein heißt nun Gestimmtsein (78). Das Sein bestimmt alles Seiende (79). Aber mit welchem Recht dürfen wir einen Wesenszug der Welt mit einem Zitat über das Sein belegen wollen? Offenbar nur, wenn sich zeigen läßt, daß auch Welt und Sein einander wesensverwandt sind.

Einen ersten wesentlichen Hinweis entnehmen wir dem, was über die $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ gesagt wird. Diese wird in diesem Denken zu Anfang als das ursprünglich Weltende begriffen (80). Sie ist nämlich das Anwesen als das überwältigende Walten, das sich als eine Welt erkämpft (81). Sie ist damit zugleich schon, wie später immer, das Sein. "Sein eröffnet sich den Griechen als $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$." (EiM 76) Indem nun das Anwesen nur als

eine Welt zu sich selbst kommt, ist damit schon zu verstehen gegeben, daß Sein und Welt dasselbe sind, ohne daß dies hier schon ausdrücklich gesagt würde. Im weiteren Fortgang des Gedankens aber tritt es deutlicher hervor. "Welt" bedeutet, so heißt es nun, in dem Namen "In-der-Welt-sein" überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins (82). Nur die Lichtung des Seins ist "Welt" (83). "Welt" bedeutet die Wesung der Wahrheit des Seyns für den Menschen (84). Das, der hölderlinschen Orthographie folgend, mit "y" geschriebene Sein soll uns hier so wenig stören wie das übrige unge wohnte Vokabular. Der Sachverhalt ist ein einfacher, und er gewinnt an Ausdrücken wie Anwesen, Offenheit, Lichtung oder Unverborgenheit eine Anschaulichkeit, die durch weitere Erklärungen nur getrübt werden könnte.

Unser Resultat übertrifft unsere Erwartungen. Nicht nur Welten und Stimmen, sondern auch Welten und Anwesen oder Sein sind in gewisser Weise dasselbe. Wir merken, daß in diesem Problembereich alles mit allem verknüpft ist, ja einander vielleicht so sehr verwandt ist, daß es nur dem Namen nach noch unterscheidbar ist. So ist es nur natürlich, daß das Sein als das Weltende auch das Stimmende ist. Es ist dies als Stimme des Seins (85), die den Menschen anruft (86). Dieser Anruf ist ein Stimmen. Die Angst vornehmlich ist die von der Stimme des Seins gestimmte Stimmung (87). Das Stimmen dieser Stimme nimmt den Menschen in seinem Wesen in den Anspruch (88). Die Stimme des Seins bringt das Denken in eine Stimmung. Alles Denken aber entspricht einem Zuspruch. "Als gestimmtes und bestimmtes ist das Entsprechen wesentlich in einer Stimmung." (CV 36) Es hört auf die Stimme des Zuspruchs (89). Der Zuspruch ist Zuspruch des Seins. Wieder hat uns die Sache wie von selbst über unser Ziel hinausgetrieben. Wir wollten nur herausfinden, ob das Sein das Stimmende ist. Aber unser Fund ist viel reicher. Das Sein ist auch das Rufende. Seine Stimme ist nicht nur stimmend in Beziehung auf eindeutige Stimmungen, sondern auch das Denken ist immer in einer Stimmung. Zugleich ist uns auch deutlich geworden, daß der vielgenannte Ruf nicht akustisch zu nehmen ist. Dies ist er so wenig, daß sogar der Wurf, dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt (90), ein Ruf ist, der den Menschen zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet (91). Nun ist selbst das Anwesen Geheiß geworden (92). Dieses rufende Geheiß aber ist ein Ziehen, das uns anzieht (93), ein Halten, das uns in unserem Wesen hält (94). Die genannte Wächterschaft für die Wahrheit des Seins aber ist Wachsamkeit aus langer und sich stets erneuernder Bedachtsamkeit, die auf die Weisung achtet, wie Sein anspricht (95). Es spricht jedoch lautlos. Schon der Gewissensruf hatte die Lautlosigkeit zum Wesen gehabt. Er ruft auch ohne jede Verlautbarung und redet im unheimlichen Modus des Schweigens (96). Auch späterhin gilt es, das Lautlose zu hören (97). Als das, was nicht verlautet, ist es das Verschwiegene (98). So spricht sich dem abendländischen Menschen immer schon das Wort vom Sein als dem Grund zu (99). Allein dieser Zuspruch bleibt lautlos (100). Auch die Stimme des Seins, die uns in die Angst stimmt, hatte lautlos geheißen (101). "In der Be-Stimmung ist der Mensch durch eine Stimme betroffen und angerufen, die um so reiner tönt, je lautloser sie durch das Lautende hindurchklingt." (SvG 91)

Man mag hier einwenden, daß ein Zuspruch dann, wenn er lautlos ist, auch wortlos sein müsse; der vorhin als Beispiel genannte Zuspruch aber sei lautlos und doch das Wort vom Sein als dem Grund. Hieran knüpft sich die weitere Frage, wie denn der Zuspruch überhaupt Wort wird im Entsprechen. Es scheint doch, daß ich nur das zu Wort bringen kann, was mir in der Anschauung, Empfindung oder Erinnerung gegenwärtig ist. Auf welche Weise aber teilt sich mir nun der Zuspruch mit? Eine sinnliche Anschauung kann er nicht sein. Noch viel weniger ist er nur eine Erinnerung an einst Erfahrenes. Er ist auch kein bloßer Einfall, den ich, weil ich ihn vorher nicht hatte und er so doch wohl nicht "aus mir" stammen kann, alsogleich für eine höhere Weisung ansehe.

Damit wir uns hier nicht in abwegige Vermutungen verirren, müssen wir fürs Erste die Unterscheidung zwischen dem Lautenden und dem lautlos durch es Hindurchklingenden beachten. Waren nämlich Anspruch und Zuspruch bisher von diesem Denken nicht streng unterschieden worden, so gibt es neuerdings neben dem lautlosen Zuspruch im Wort vom Sein als dem Grund den alles alarmierenden Lärm des Anspruchs des Satzes vom Grund (102). Ob dieser Lärm akustisch oder metaphorisch oder noch anders zu verstehen ist, wird nicht ausdrücklich gesagt. Wir werden uns vielleicht doch hüten müssen, den Satz, das Metaphorische gäbe es nur in der Metaphysik (103), allzu genau zu nehmen. Andererseits wäre es, da das Hören sein Eigenliches nicht im Akustischen hat, wohl möglich, daß auch dieser Lärm nicht sinnlich hörbar und doch ein sinnbetäubender Lärm ist. Ein Anspruch und nicht ein Zuspruch ist es auch, wenn sich das Sein dem Denken Hegels im Sinne des absoluten Begriffes zuschickt (104) und sich ihm in dieser Gestalt zu erkennen gibt (105). Da dieser absolute Begriff als ein waltender Anspruch, dem es zu entsprechen gilt, gewiß weder erblickbar noch empfindbar ist, müssen wir hier eine Verbalinspiration annehmen. Diese heißt an anderer Stelle ein Diktat. "Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins." (Hw 303) "Das Wort "der Brauch" ist in der Erfahrung der Seinsvergessenheit dem Denken diktiert." (Hw 340) Dies alles entspricht auch dem, was sonst über die Sprache gesagt wird. Das Wesen der Sprache nämlich ist das Wesen des Seins (106). Sprache ist Ankunft des Seins selbst (107). Derart ist sie ein Zuspruch (108). Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht (109). Freilich ist der Zuspruch der Sprache kein lärmender Anspruch. Er ist ein Zuwinken. Die Sprache nämlich winkt uns das Wesen einer Sache zu (110). Das Reden von Winken wird zuerst ausdrücklich in der Erläuterung des Wortes von Hölderlin: "...und Winke sind von Alters her die Sprache der Götter." (111) Unsere Aufgabe ist es, diese Winke aufzufangen (112). Damit sind wir schon auf dem Wege zum lautlos durch das Lautende Hindurchklingenden. Dieses Lautlose wird nur Wort in der geschichtlichen Besinnung. Aus den Erscheinungen der heraufkommenden Technik (113) oder aus dem, was geschichtlich zur Sprache kommt (114), empfangen wir somit Winke in ursprünglichere Bereiche (115). Diese Winke sind nicht so sehr ein Diktat, denn einen Wink zu empfangen ist schwer und selten (116). Aber sie sind auch nicht nur ein rasonnierendes Weiterfragen über das Gesagte hinaus, sondern immer ein Zuspruch. Die Rede von einem solchen aber wird immer eine harte Zumutung für alle Verstandeseinsicht bleiben. Von dieser Seite wird man sogleich sagen, der Zuspruch sei, indem wir ihn hören, schon bei uns und in uns, und wir könnten nie wissen, von woher er stammt, da wir

doch auch unsere Erinnerungen nicht allzumal vor Augen haben und sie doch, wenn sie aufkommen, sicherlich kein Diktat des Seins sind. Aber da in diesen Fragen die Überlegungen des bloßen Verstandes scheitern, bleibt es uns überlassen, ob wir uns dem uns vorgeschlagenen Weg anvertrauen wollen oder nicht.

Das Empfangen von Winken ist wohl nur dem Denken des Seins eigen-tümlich, denn nur ihm geht es bei dem Gesagten um das darin Ungesagte. Indem sich dem metaphysischen Denken das Sein einfachhin jeweils zuschickt, ist es in gewisser Weise in unmittelbarerem Verhältnis zu diesem. Es war nämlich nie seine Art, die Weisungen der Vorboten der Winke ein Wegstück weit selbst mit vorzubereiten (117), oder dem entgegen- und das herbeizurufen, was sich unserem Wesen zuspricht (118), oder sich im gesammelten Horchen auf Anspruch und Zuspruch zusammenzunehmen (119). Darin eben, daß es ohne solche Anstalten sein Werk zu tun versucht hat, liegt seine Vordergründigkeit (120) und Seinsvergessenheit. Wir wollen aber das Denken des Seins nicht unbesehen und unkritisch über alles bisherige Denken erheben und zumindest als Frage aufwerfen, ob nicht auch durch es noch lautlos solches hindurchklingt, was ihm selbst verschlossen bleibt und, ebenso wie die bisherige Lautlosigkeit nur für es, so nur wiederum für ein anderes Denken vernehmlich werden kann.

4. Das Seinsverständnis

Unsere bisherigen Darlegungen scheinen ein zufälliges Weitergehen vom einen zum anderen zu sein, dem kein Ziel und kein Abschluß gesetzt ist. Nochzu haben wir immerfort vom Sein geredet, ohne je zu fragen, inwiefern denn all das, was damit verbunden wurde, zum Begriffe des Seins gehört. Aber mit dieser Kritik unseres Vorgehens haben wir schon ein Doppeltes gewonnen. Wir wissen einerseits, daß wir nun ausdrücklich nach dem Seinsbegriff Heideggers zu fragen haben. Andererseits wird dadurch das Bisherige, da es bei ihm mehr oder weniger offensichtlich immerzu um das Sein ging, eine größere Einheit und einen einhelligeren Sinn erhalten.

Die Seinsfrage nun ist im genaueren Ausdruck die Frage nach dem Sinn vom Sein. Wenn es nur einen einzigen Seinsinn gibt, dann ist er auch der philosophische Begriff des Seins. Gibt es aber mehrere, so verlagert sich das Schwergewicht auf die Seite des Sinnes, und es gibt Sein nur in den verschiedenen Weisen seines Sinnes. So ist es mit dem Sein des innerweltlichen Seienden. Es begegnet ursprünglich im Seins-sinn von Zuhandensein, der sich im theoretischen Erkennen zum Vorhandensein modifiziert. Diese Modifikation ist ein Umschlag des Seinsverständnisses (121). Daß sich das Begegnende demgemäß anders zeigt, liegt daran, daß wir es "neu" ansehen, als Vorhandenes (122).

Uns stellt sich mit dem Begriff des Seinsverständnisses, wie er sich soeben dargestellt hat, sogleich eine ähnliche Frage wie für den des Seins-sinnes. Dieser ist offenbar weniger das Sein des Seienden in seinem Begriffe als vielmehr das Wie seines Mir-seins. Ebenso ist das zunächst und zumeist durchschnittliche und vage Seinsverständnis (123), da in ihm

Sein nur ganz unausdrücklich verstanden und noch viel weniger begriffen wird, offenbar nur die Weise unserer Einstellung zum Begegnenden und somit das Korrelat zum Seinssinn. Dieser wäre sein einziger und notwendiger Inhalt. Wenn es aber schon darin gegeben ist, daß jeder versteht: "Der Himmel ist blau"; "ich bin froh" u. dgl. (124), dann möchte man - sofern im "ist" und "bin" überhaupt etwas verstanden wird - versucht sein, es für das bloße Faktum des Verständnisses überhaupt zu halten. Seinssinn und Seinsverständnis scheinen somit nach allem eher Bestimmungen des Verständnisses als Bestimmungen des Seins zu sein.

Warum wird es überhaupt nötig, ein Seinsverständnis anzusetzen? Offenbar weil das jeweils thematisch Verstandene nicht alles ist. So hatte schon Husserl von dem Bereich des Mitgegenwärtigen gesprochen, das einen beständigen Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes ausmache (125). "Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte (oder wenigstens einigermaßen Bestimmte) ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit." (III, 58) Das jeweilige Gegebene ist zumeist umringt von einem Hof von unbestimmter Bestimmbarkeit, und es ist nur der scharf erhellte Kreis der vollkommenen Gegebenheit (126). Vermutlich liegt hier der historische Grund, der die Aufstellung eines Seinsverständnisses motiviert hat. Wir könnten den Horizont unbestimmter Bestimmbarkeit auch als die stimmungsmäßige Färbung der Situation ineins mit der Fülle andrängender und wieder unterdrückter Vermutungen, Vorahnungen, Erfahrungen und Erinnerungen ansehen. Dann freilich, so scheint es, könnte von einem Sein in dieser Beziehung keine Rede mehr sein. Aber es scheint nur so. Für das Denken des Seins nämlich ist das, was wir Gefühl oder Stimmung nennen, vernünftiger, nämlich vernehmender, weil dem Sein offener als alle Vernunft (127). "Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist." (Hw 247) Um zu verdeutlichen, was mit der Seinsoffenheit der Stimmung gemeint ist, führen wir einige Sätze aus dem "Feldweg" an: "... immer und von überall her steht um den Feldweg der Zuspruch des Selben" (F 4); "... in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweigsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert." (F 6) "Langsam, fast zögernd verhalten elf Stundenschläge in der Nacht. Die alte Glocke ... zittert unter den Schlägen des Stundenhammers. ..." "Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller ... Das Einfache ist noch einfacher geworden. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?" (F 6/7)

Wenn die Seinsfrage die Radikalisierung des vorontologischen Seinsverständnisses ist (128), dann müßten, so vermutet man zunächst, die Empfindungen bei einem abendlichen Gang auf einem Feldweg auch gemeinhin als ein Zuspruch des Seins verstanden werden. Dies wird kaum der Fall sein. Ebenso wird das durchschnittliche Seinsverständnis von sich selbst auch schwerlich sagen, daß es immer und notwendig Sein verstehe. Die hier angesetzte Seinsidee entspricht offenbar nicht dem Selbstverständnis des Menschen. Vielmehr weiß das Verständnis nicht, daß das, was es versteht, das Sein ist. Es selbst wird immer sagen, daß Sein ließe sich von den Dingen nicht trennen und sei eben nur dies, daß sie sind und sein können. Hier scheidet sich der Weg der Seinsfrage

vom gemeinen Verständnis. Damit, daß man das Seiende an ihm selbst sein läßt, was und wie es ist, sei noch kein Problem des Seins gestellt (129). Diese Haltung müsse ontisch genannt werden. Ontologische Problematik habe nichts mit "Realismus" zu tun. Ebenso sei das Verständnis des In-der-Welt-seins aussichtslos, wenn man den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge mit der Welt identifiziere und das In-der-Welt-sein als Umgang mit diesen auslege (130). Welt ist hiernach, wie es dem von uns skizzierten Weltbegriff gemäß ist, kein Sachzusammenhang des Seienden selbst, sondern ein Sinnzusammenhang. Indem sich das besorgende Dasein zu seiner Welt und zu innerweltlichen Seienden verhält, verhält es sich immer nur zu sich selbst. Wenn aber aus der Seinsverfassung des Daseins das Fundament für die Möglichkeit einer Ontologie gewonnen werden soll, so ist es dieser schon und gerade durch dieses ihr Fundament verwehrt, mit dem Seienden selbst und seinem Sein in Beziehung zu kommen. Wenn diese unsere Vermutung richtig ist, dann muß sich zeigen lassen, daß Seiendes und Sein in diesem Denken grundsätzlich anders als gewöhnlich verstanden werden. Wir beschäftigen uns zunächst ausführlich mit dem Begriff des Seienden und werden von daher notwendig auch darauf geführt werden, was Sein in diesem Denken bedeutet.

5. Die Lichtung und das Seiende

Das Seiende ist vom Sein dadurch verschieden, daß es auch ist, wenn kein Sein "ist". Sein "ist" nur im Verstehen (131). Seiendes aber gibt es auch ohne den Menschen (132). Es ist nicht, wie das Sein, vom Verständnis abhängig (133). Da es unter diesen Voraussetzungen zweierlei "ist" gibt, ist das grammatische "ist" nicht mehr mit Sicherheit entweder nur dem Seienden oder nur dem Sein zuweisbar. Einerseits heißt es: "Vielleicht kann das "ist" in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich "ist". (Hum 22) Dem entgegen steht der Satz: "Nur Seiendes "ist", das "ist" selber, das "Sein" "ist" nicht." (SvG 93) Da diese Sätze einander offenkundig genau widersprechen, wird das Denken in diesem Falle vermutlich von der Weisheit der gewachsenen Sprache verlassen. Wenn nun das Seiende auch ohne das Sein ist, dann heißt dies, daß sein Sein nicht das Sein ist, nach dem die Seinsfrage fragt, und daß auch ein seinloses Seiendes möglich ist.

Nach der ersten Hinsicht hat das Denken an die Wahrheit des Seins den Bereich aller Ontologie schon mit dem ersten Schritt verlassen (134). Die Seinlosigkeit aber versteht es anders, als wir es sogleich wieder wollten, weil wir immer noch zu meinen scheinen, es ginge diesem Denken in irgendeiner Weise um das Seiende selbst. Ohne das Sein bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit (135). Ontisch genommen wäre diese Seinlosigkeit die Seinsweise des Seienden außerhalb seines Welteingangs oder seiner Verstandenheit. Das Seiende kann aber gerade als unverborgenes und verstandenes seinlos sein. Wenn die Schaffenden aus dem Volke gewichen sind, ist auch das Sein aus dem Seienden gewichen (136). "Zwar gibt es immer noch das Seiende." (48) Aber es ist nunmehr seinsverlassen. "Wo der Kampf!" — der (137) von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen wird — "aussetzt, verschwin-

det zwar das Seiende nicht, aber Welt wendet sich weg." (48) Sie wird zur Unwelt zufolge der Verlassenheit des Seienden von einer Wahrheit des Seins (138). Welt ist nicht überhaupt vernichtet, denn dann wäre das Dasein kein In-der-Welt-sein mehr. Unwelt aber ist sie, sofern das Sein zwar west, aber ohne eigenes Walten (139). Wären Welt und Sein überhaupt nur ein Wie, dann gäbe es nun weder Welt noch Sein mehr. Daran, daß sie auch weiterhin sind, zeigt sich, daß sie auch ohne ihre eigentümliche Wesensweise sind. Nirgends ein Welten der Welt und gleichwohl noch, obzwar vergessen, das Sein, heißt es (140). Welt ist noch. Nur weltet sie nicht. Sein waltet noch. Nur ereignet es sich nicht eigens. Es ist von uns so sehr wie aus dem Seienden gewichen. Der Seinsverlassenheit des Seienden entspricht die Seinsvergessenheit des Menschen. Man könnte daraus schließen, die Seinsverlassenheit des Seienden liege nur daran, daß wir uns nicht im rechten Sinne zu ihm verhielten. Dieser rechte Sinn wäre dann schon das Sein, und mit der rechten Gesinnung wären sowohl die Seinsverlassenheit wie die Seinsvergessenheit gebannt. Das Wissen der Wissenschaft hat die Dinge als Dinge vernichtet (141). Der Anschein, als ob, unbeschadet der wissenschaftlichen Erforschung des Wirklichen, die Dinge gleichwohl Dinge sein könnten, ist eine Verblendung (142). Die Dinge kommen nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen (143). Hieraus scheint hervorzugehen, daß die Dingheit der Dinge von unserer Dinggesinnung abhängig sei. So aber wäre das Sein nur unser Gemächte, was es nicht sein kann und darf. Vielmehr ist die Vergessenheit eine geschickhaft waltende Verbergung (144). Nur für das geläufige Vorstellen ist das Vergessen ein bloß menschliches Tun und Lassen (145). Wir müssen diese Auffassung ebenso hinnehmen wie das seines Anwesens benommene und doch nicht vernichtete Anwesen und das selbsttätige Sichwegwenden von Welt. Beweisbar nämlich ist all dieses nicht, und das Denken des Seins verwirft das Beweisenwollen ausdrücklich als eine unangemessene Weise, sich der Wahrheit des Seins zu nähern.

Sicher wäre es nicht recht, die Setzung eines mehr als nur menschlichen Waltens in Dingen unseres Tuns und Lassens nur als den verzweifelten Versuch anzusehen, die Selbstherrlichkeit des neuzeitlichen Menschen um jeden Preis durch ein ebenso einseitiges und nochzu unausgewiesenes Gegenprinzip zu bekämpfen und zu überwinden. Eine ausdrückliche Motivation seiner Entscheidung jedoch gibt uns Heidegger nicht. Seine Überzeugung ist, wir kämen dem, was ist, eher nahe, wenn wir alles umgekehrt denken als das gewöhnliche Meinen (146). Für den begründeten Vollzug dieser Umkehrung oder Kehre müssen wir aber zuvor wissen, was ist. Sonst würde das Gegenteil der gewöhnlichen Meinung schon allein seiner selbst wegen für die Wahrheit zu nehmen sein. Wie wir aber den rechten Weg zu dem, was ist, mit Sicherheit wissen können, kann auch Heidegger nicht weiter begründen.

Ähnlich verhält es sich mit der Überzeugung Heideggers, die Meinung, die Dinge vermöchten als Dinge durch die Machenschaft des Menschen zu kommen, sei vermessen. So weist er das "durch" einem Höheren zu und behält für den Menschen das genannte "nicht ohne" zurück. Man wird fragen, ob die Brücke als ein Ding denn irgendetwas von all dem selbst tut, was ihr zugesagt wird. Sie läßt nämlich die Ufer eigens gegeneinander über liegen und versammelt so die Erde um den Strom(147).

Aber sie bringt nicht nur die rückwärtige Landschaft an den Strom, sondern hält dessen Strömen dadurch dem Himmel zu, daß sie es für Augenblicke in das Bogentor aufnimmt und daraus wieder freigibt (148). Derart versammelt sie den Himmel bei sich (149). Aber sie tut das Nämliche auch mit den Sterblichen, indem sie ihnen ihren Weg gewährt (150). Das Überschwingende der Brückenbahn bedeutet ihnen zugleich, daß sie, immer schon unterwegs zur letzten Brücke, im Grunde danach trachten, sich vor das Heile des Göttlichen zu bringen (151). So sammelt die Brücke vor die Göttlichen. Jeder wird sogleich sagen, das versammelnde Tun der Brücke sei nur das Produkt einer auf sie verwendeten Besinnung. Es wird denn auch zugegeben, daß im Vorhandenen, für sich genommen, nie ein Anspruch des Seins zu finden sei (152). Da es, wenn wir das Brückenwesen bedenken, außer uns selbst offenbar nur die bedachte Brücke gibt, ist der Anspruch des Seins sicherlich nur das Sprechen unseres besinnlichen Denkens. Mit dieser Vermutung aber haben wir die ärgste Seinsvergessenheit bekundet. Wir sind sogar so sehr seinsvergessen, daß wir niemals von selbst darauf kommen würden, wir hätten des Seins vergessen. Das Denken des Seins fordert von uns, ihm zu glauben, weil es vermutlich selber ein Glaube ist. Jedem muß anheimgestellt bleiben, sich diesem Anspruch zu fügen oder auch nicht.

Wir hatten erfahren, daß das Seiende selbst in seiner Seinsverlassenheit nicht verschwindet. Die Seinsverlassenheit ist nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein (153). Das Seiende ist somit zwar seinsverlassen und seinlos, aber gleichwohl nicht ohne das Sein. Sein sowohl wie Seiendes sind noch. Nur ist jenes aus diesem gewichen. Das Seiende bleibt eben auch dann ein innerweltliches, wenn in ihm keine Welt mehr weltet (154). Ohne Welteingang nämlich wäre es uns gänzlich unzugänglich. Aber es muß doch auch unabhängig davon, daß es uns zugänglich ist, sein.

Es gäbe zwei Möglichkeiten, der Schwierigkeit, die durch den Ansatz beim Seinsverständnis notwendig entsteht, Herr zu werden. Einmal könnte es heißen, das außerweltliche Seiende habe sein eigenes Sein, und seine Unverborgenheit verändere dieses sein außerweltliches Sein nicht. Vielmehr entstehe mit ihr ein neues Sein, das Anwesen oder Mir-sein. Nach diesem letzteren Sinn von Sein "ist" das Seiende erst, indem es verstanden wird, d.h. in eine Welt eingeht. Das Seiende kann danach als Seiendes nur sein, wenn es in das Gelichtete der Lichtung herein- und hinaussteht (155). Beharren wir bei der eingeführten Annahme, dann ist das Sein nur so weiter als alles Seiende - denn so wird es bestimmt(156) -, das es sowohl das innerweltliche als auch das außerweltliche inbegrifflich umfaßt. So aber wäre das Sein zerspalten in ein bloß verstandenes und ein Sein des außerweltlichen, derart unverstandenen Seienden. Dies aber kann nicht sein. Andererseits darf sich der Seinsbegriff - zweierlei Sein zugegeben - nicht nur auf einen Seinsinn beschränken. Heidegger muß sich darum für die zweite Möglichkeit entscheiden und das dem außerweltlichen Seienden eignende Sein einfach ignorieren.

Mit dieser Entscheidung ist eine Reihe schwerwiegender Probleme verknüpft. Einmal ist zu fragen, inwiefern das Sein weiter als alles Seiende ist. Hierzu heißt es: "So wie die Offenheit der räumlichen Nähe je-

des nahe und ferne Ding ... übersteigt, so ist das Sein wesenhaft weiter als alles Seiende, weil es die Lichtung selbst ist." (Hum 24) Der Raum nun ist sich selbst nicht offen und nah, sondern räumliche Nähe und eröffneten Raum gibt es nur für ein seinerseits dem Raum geöffnetes oder anschauendes Wesen. Die genannte Offenheit übersteigt also nur die Dinge, die in ihren Bereich fallen. Ebenso übersteigt die Lichtung nur das in ihr erschlossene, in sie hinein begehende Seiende. Diese Ansicht der Sache aber muß Heidegger, wenn anders das Sein weiter sein soll als alles Seiende, zurückweisen. Wenn die Lichtung als Lichtung aber wahrhaft das Weitesten wäre, dann gäbe es nichts mehr, was noch in sie herein zu erscheinen vermöchte, es sei denn, sie selbst erzeugte es überhaupt erst aus dem reinen Scheinen und Licht, das sie ist. Wohl gibt es außerhalb des Lichtens der Lichtung noch die Verborgeneheit. Diese aber ist in unseren Zusammenhängen nur noch eine solche des Seins. Nach dieser Lösung kann darum nicht mehr gedacht werden, wo und vor allem wie das jeweils nicht bei uns anwesende Seiende ist. Wir sind wiederum an einen Punkt gelangt, wo die Sache ein Hinausgehen über sie sowohl fordert als verwehrt. Wie es uns bei Heidegger häufig begegnen könnte, dürfen wir keinen Schritt mehr tun, ohne daß sich alles in Widerspruch auflöst. Kann noch irgendetwas in die Lichtung eingehen, was zuvor nicht in ihr war, so kann sie nicht das Weitesten sein. Gerade als Stätte des Erscheinens ist sie endlich. So ist sie nicht die Totalität, die sie sein soll. Das Sein selbst ist im Wesen endlich und offenbart sich nur im Überstieg des Daseins über das Seiende im Ganzen (157). Das endliche Sein ist nur so das Weitesten, daß es das Außer-ihm, ohne das die Lichtung sich nie mit Anwesendem erfüllen könnte, nicht zuläßt.

Bleibt hier ein Befremden zurück, so vergrößert es sich, wenn auf die Vielzahl der seinsverständigen Wesen reflektiert wird. Wenn Sein vom Verständnis abhängt und sich nur im Überstieg des einzelnen Daseins offenbart, dann gibt es Sein in ebenso großer Vielzahl, wie es Menschen gibt. Nur bei uns kann das Sein als Sein wesen (158). Es wird nur dann nicht vervielfältigt, wenn das "wir" nur ein einziges Seinsverständnis und ein einziger Überstieg ist, und es darf nicht vervielfältigt werden, denn nur das Seiende ist ein jeweiliges und so ein vielfältiges (159). Dagegen ist das Sein einzig, "der absolute Singular in der unbedingten Singularität" (SvG 143). Daran, daß als Ursprung der Vielfalt die Jeweiligkeit angesehen wird, sehen wir, daß die Unzahl der Seinsverständnisse nicht im Blick Heideggers ist. Bleibt er nur deshalb auf halbem Wege stehen, weil er ohne Gefahr für den Bestand seines Gedankens nicht weiter kann?

Wenn die Lichtung erstens weiter als alles Seiende gewesen war, dann kann zweitens die Verborgeneheit des Seienden nicht außerhalb ihrer liegen. In der Tat wird dann auch das Verborgene, aus dem das Seiende entsteht und in das es vergeht, innerhalb der Unverborgeneheit angesiedelt (160). Der hier angesetzte Begriff des Entstehens und Vergehens widerspricht dem gewöhnlichen, denn er will ein der Verborgeneheit entgehendes Hervor- und Ankommen in das Unverborgene und ein Weg- und Abgehen in das Verborgene besagen (161). Das gewöhnliche Meinen, das sich immer nur an das Seiende selbst hält, wird dagegen sagen, von einem faktischen Kommen und Gehen könne hier ebensowenig die Rede sein, wie mit dem bloßen Hervorkommen aus dem Verborgenen - sei es des Keimes aus der Erde oder des Kindes aus der Mutter - schon das Wesen des

Prozesses der Entstehung selber getroffen sei. Mit diesen Einwendungen aber ist der Sachverhalt in viel zu niedrigem Sinne begriffen. Das Entstehen des Seienden meint keinen wirklichen Vorgang im Seienden selbst, sondern das sich lichtende Aufgehen, das sonst auch Anwesen oder Erscheinen heißt (162). Ein faktisches Entstehen läßt sich unter diesen Bedingungen nicht mehr denken und wird darum überhaupt ausgeschlossen. Das Verborgene nun, aus dem sich das Entstehende lichtet, liegt in der Lichtung selbst. Dies müssen wir eher hinnehmen, als daß wir es recht verstehen könnten. An einer anderen Stelle dagegen (163) verstehen wir sofort, was mit Verbergung innerhalb der Unverborgeneheit gemeint ist. Hier erscheint zweierlei Verbergung des Seienden. Sie ist einmal als Verstellen innerhalb des Gelichteten. Dann besteht sie darin, daß Seiendes sich vor Seiendes schiebt und eines das andere verschleiert, verdunkelt, verbaut und verleugnet (164). Dies alles macht das aus, was sonst die Irre genannt wird. Als Versagen aber ist Verbergung der Anfang der Lichtung des Gelichteten. Seiendes versagt sich uns bis auf dies, daß wir von ihm nur noch sagen können, daß es sei (165). Es versagt sich somit nicht gänzlich, sondern bleibt unverborgene in seinem Daß. Dergestalt enthüllt es sich in der Grundstimmung der Angst. "In der hellen Nacht des Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist - und nicht Nichts." (WiM 31) Das verbergende Verweigern läßt das Daß erst als solches hervortreten. Der Anfang der Lichtung liegt somit innerhalb ihrer. Das Versagen aber mißt zugleich aller Lichtung die ständige Herkunft zu (166). Was sich jedoch nie völlig verborgene hat, kann nicht wahrhaft in die Lichtung hereinkommen. Herkunft könnte hier, streng genommen, nur heißen, daß das uns befremdende nackte Daß seine Befremdlichkeit verliert. Heidegger aber denkt es anders. Wiewohl das andrängende Nichts das Seiende nicht vernichtet, sondern uns im Entgleitenlassen seiner allererst vor es als ein solches bringt, ist es doch die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt (167). Damit das Nichts nichten kann, muß Seiendes, so vermuten wir, schon unverborgene sein. Hier aber tut Heidegger einen Sprung, den er nicht mehr begründen kann und will. Damit das Seiende unverborgene sein kann, muß für ihn das Nichts aller Offenbarkeit zuvor ursprünglich schon nichten. Die Befremdlichkeit oder ursprüngliche Offenheit des Seienden als Privation seiner gewöhnlichen Offenbarkeit wird zugleich als ursprüngliche Position verstanden. Demgemäß nichtet das Nichts, das doch nur die Angst offenbart (168), dennoch unausgesetzt (169). Im selben Sinne werden wir die Herkunft der Lichtung verstehen müssen. Ein privatives Sichversagen ist Ursprung der Offenbarkeit dessen, was sich uns als schon offenes versagt. Eine Herkunft als Hereinkunft aber wäre mit einem schon Geschehenen und nie ganz aufhebbaren Anfang von Lichtung nicht zu vereinigen.

6. Der Begriff des Seienden

Nach allem dürfen wir wohl vermuten, daß es eine Verborgeneheit des Seienden außerhalb seiner Unverborgeneheit für Heidegger nicht gibt. Das unverborgene Seiende hatten wir als seinloses kennengelernt. Ein solches muß uns vom gewohnten Begriff des Seienden her zunächst ebenso be-

fremdlich erscheinen wie ein Seiendes, das seiender ist als sonst und als anderes Seiendes. Dieses seiendere Seiende zeigt uns wiederum deutlich, daß das Seiende nicht hinsichtlich seines Daß und Was, sondern seines Wie oder seiner Sinnhaftigkeit gedacht wird. Zunächst wird der merkwürdige Ausdruck noch vorsichtig verwendet. Wenn sich menschliches Dasein zeitigt, heißt es, dann wird darin in der Allheit von Seiendem das Seiende "seiender" (170). Das Seiender werden des Seienden besteht hier darin, daß es Seiendes vom Grundcharakter der Transzendenz und Ek-sistenz, mithin menschliches Dasein gibt. Später bekommt der Ausdruck größeres Gewicht. Je einfacher und wesentlicher, je ungeschmückter und reiner uns nur durch das Kunstwerk das Schuhzeug, der Brunnen in ihrem Wesen aufgehen, so heißt es nun, umso unmittelbarer und einnehmender wird mit ihnen alles Seiende seiender (171). Hier bleiben wir scheinbar noch beim Seienden. Aber das Seiender werden ist schon nicht mehr Sache des Seienden. Darum folgt auch der Satz: Dergestalt ist das sich verbergende Sein gelichtet. Ähnlich führt das Seiender sein auch an anderen Stellen über das Seiende hinaus. Die Lichtung des Seins ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende (172). Sie ist nämlich selber das Sein (173). Das Sein aber ist seiender als jegliches Seiende (174). "Seiender" heißt an diesen Stellen offensichtlich nicht "mehr seiend", sondern "mehr als seiend". So dürfen wir schon erwarten, daß dieser Ausdruck sich auch auf den Weltbegriff überträgt. Dessen Verhältnis zum Begriff des Seienden sei durch zwei Sätze bezeichnet: "Welt weltet und ist seiender als das Greifbare und Vernehmbare, worin wir uns heimisch glauben." (Hw 33) "Durch Welt wird das Seiende erst seiend." (EiM 47) Von hier aus können wir wieder an unseren Ausgang anknüpfen.

Es hatte geheißen, durch das Kunstwerk werde alles Seiende seiender. Das Kunstwerk nämlich läßt Unverborgenheit in Bezug auf das Seiende im Ganzen geschehen (175). Derart stellt es eine Welt auf (176). Das Seiende im Ganzen wird durch es in die Unverborgenheit gebracht (177). Im Werk geschieht die Offenheit des Seienden (178). Dies ist so zu verstehen, daß die Wirkung des Werkes über dieses hinausreicht. Das Werk nämlich schlägt inmitten des Seienden eine offene Stelle auf, in deren Offenheit alles anders ist wie sonst (179). Die Offenheit, die es geschehen läßt, bringt ihrerseits erst inmitten des Seienden dieses zum Leuchten und Klingen (180). Derart wird durch das Werk alles Gewöhnliche und Bisherige zum Unseienden (181). So kann es heißen, die Wirkung des Werkes beruhe in einem Wandel der Unverborgenheit des Seienden und das sage: des Seins (182). Diese letzte Gleichsetzung wird verständlich, wenn wir beachten, daß die Unverborgenheit des Seienden immer eine solche des Seienden im Ganzen ist (183). Das "im Ganzen" aber ist, wie wir wissen, nicht das Ganze des Seienden, sondern stimmungsmäßig offenbar und so eher ein Wie als ein Was (184). Nehmen wir die Unverborgenheit des Seienden als dieses "vorgängige Wie im Ganzen" (WdG 22), dann ist sie in der Tat nur noch dem Namen nach von einer Unverborgenheit des Seins verschieden. Es wäre auch absurd, wenn das Werk uns das Seiende überhaupt erst ontisch zugänglich machen sollte. Wohl aber gibt es den Dingen erst ihr Gesicht (185). Dieses ihr Gesicht ist offenkundig ein Wie. So hatte es denn geheißen, alles sei dann seiender als sonst. Das Seiender werden ist hier kein Mehr-als-seiend-werden wie bei Sein, Dasein und Welt. Vielmehr heißt "seiender", vom Seienden ausgesagt: reiner und wesentlicher zum Vorschein kommend. Anders wäre es gar nicht zu verstehen, inwiefern durch Welt das Seiende erst

seiend und das Gewöhnliche unseiend wird. Das Seiende wird nicht erst überhaupt. Es ist gerade ein Zeichen der Seinsvergessenheit, wenn wir dort, wo vom Seienden gesprochen wird, sogleich an das ontische "ist" denken. Aus dieser Seinsvergessenheit kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches "ist" für sich beansprucht (186). Das Gewöhnliche andererseits ist schon seinem Begriffe nach ein Wie, und daß es zum Unseienden werde, heißt, daß es sein vormaliges Wesen, nämlich seine Gewöhnlichkeit verliert. Wenn wir für "seiend", wo es vom Seienden ausgesagt wird, immer "sinnhaftig" und "sinnspendend" oder auch "ungewöhnlich" einsetzen, haben wir mit diesem Ausdruck keine Schwierigkeiten mehr. Stellen wir zum Beispiel den Bodensee geographisch oder heimatkundlich vor, dann denken wir dieses Wasser noch undichterisch (187). Das drängt Heidegger zu der Frage: "Wie lange noch sperren wir uns, das Seiende als seiend zu erfahren?" (Hö 21) Der heimatkundlich vorgestellte Bodensee ist nicht als seiend, weil nicht im verborgenen Glanz und Geheimnis seines Wesens erfahren. In ähnlichem Sinne kann das Kunstwerk nicht seiend werden ohne die Bewahrenenden (188). Ohne sie ist es seiner Welt entzogen oder dem Kunstbetrieb ausgeliefert (189). Das Werk verlangt von uns, daß wir uns selbst unserer Gewöhnlichkeit entrücken und mit allem geläufigen Tun an uns halten (190). In diesem An-sich-halten wird es um den Menschen offen (191). Das Werk fordert darum von uns die rechte Bewahrung, weil es sich erst für diese als das wirkliche, werkhafte anwesende gibt und geben kann (192). Es wird seiend, d. h. sinnspendend erst für die rechte Gesinnung ihm gegenüber. Das Tempelwerk etwa ist nur so lange ein Werk, d. h. als ein Werk wirklich, als der Gott nicht aus ihm geflohen (193).

All dieses hat mit dem geläufigen, vom ontisch Seienden her genommenen Begriff des Seienden nichts mehr zu tun. Vielmehr ist es eine verwerfliche Haltung, in ihm das wahre Seiende zu sehen. Das Seiende als das gewöhnlich Vorhandene kommt durch das Werk als das nur vermeintlich wahre Seiende an den Tag (194). Das Wirkliche, in das uns der Alltag gewöhnt hat, vermag das Offene nicht offen zu halten (195). Immer wird hierbei das Seiende nach einem bestimmten Sinn seines Seins genommen, sei dieses nun sein Vorhandensein oder die vertraute Gewöhnlichkeit seines alltäglichen Vorkommens. Ohne einen Seinssinn kennt Heidegger das Seiende überhaupt nicht, denn es geht ihm, wie wir uns immer wieder einschränken müssen, niemals darum, was und wie das Seiende an ihm selbst ist (196), sondern einzig darum, wie es verstanden wird. Aber er registriert dieses Wie nicht unbeteiligt und unverbindlich, sondern bietet all seine Liebe für das in hohem und großem Sinne Verstandene und all seine Verachtung gegen das gering und niedrig Begriffene auf.

Auf der einen Seite steht nun die verblendete Verlorenheit an das Wirkliche (197), das Betreiben und Erjagen des Seienden, das die Halter derer ist, die nur im Umkreis ihres Eigensinnes und Unverstandes taumeln und wie die Hunde sind, die jeden anbellern, und die Esel, die Spreu lieber mögen als Gold (198). "Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende." (Hum 20) "Die Seinsvergessenheit bekundet sich mittelbar darin, daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und betreibt." (Hum 26) "In der Vergessenheit des Seins nur das Seiende zu betreiben - das ist Nihilismus." (EiM 155) In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als gäbe es dergleichen wie Sein des Seienden

nicht (199). Für das nihilistisch bestimmte Vorstellen hat es den Anschein, als genüge das Anwesende sich selbst (200). Das Anwesen des Anwesenden erscheint, wenn die Rede darauf kommt, als eine Erfindung des schweifenden Denkens, das vor lauter "Sein" das Seiende nicht mehr zu sehen vermag (201). "Im Platten und Glatten des Alleskennens und Nurkennens verflacht sich die Offenbarkeit des Seienden in das scheinbare Nichts des nicht einmal mehr Gleichgültigen, sondern nur noch Vergessenen." (WdW 18) Die Ansässigkeit im Gängigen ist das Nicht-walten lassen des Seins (202). Was uns zunächst begegnet, ist immer nur das Gewöhnliche (203). "Ihm eignet die unheimliche Macht, daß es uns des Wohnens im Wesenhaften entwöhnt, oft so entschieden, daß es uns nie in das Wohnen gelangen geläßt." (EiM 88)

Was das Wesenhafte aber nun sei, kann Heidegger nicht mehr sagen. Er setzt voraus, daß jeder unmittelbar verstehe, was damit gemeint sei. Die privative Bestimmung des Wesenhaften ist, daß es das Ungewöhnliche ist. Nur das Ungewöhnliche kann das Offene lichten (204). "Im Dichten des Dichters und im Denken des Denkers wird immer soviel Weltraum ausgespart, daß darin ein jeglich Ding... die Gleichgültigkeit und Gewöhnlichkeit ganz verliert." (EiM 20) Heidegger findet kein Genüge am Vertrauten und Gewohnten. Demgegenüber sucht er das Ungeheure, Erlesene, Seltene, Unübliche und Ungewöhnliche. Das, was häufig vorkommt, ist schon deswegen nur das Alltägliche, nicht das Wesenhafte. Das Sein ist nicht leicht und in gleicher Münze für jedermann zugänglich (205). "Das Wahre ist nicht für jedermann, sondern nur für die Starken." (EiM 102) Um in dieser Weise stark zu sein, muß Heidegger kämpfen gegen die "ständig andrängende Verstrickung im Alltäglichen und Gewöhnlichen" (EiM 128), gegen die "hartnäckige Gewöhnlichkeit des Seienden" (EiM 1), die eine Öde ausbreitet, und die glanzlose Trübe des Alltags (206). Das Einheimische ist ihm vom Schein des Gewöhnlichen, Üblichen und Platten beherrscht (207).

Wir werden wissen wollen, was dies alles mit der Seinsfrage zu tun hat. Es geht hier doch offenbar immerfort nur um die rechte Gesinnung. Aber da alles, was Heidegger tut, dem Sein zur Würde geschieht (208) und der Wahrung der Gunst des Seins dient (209), ist die rechte Haltung dem Sein gegenüber in der Tat viel entscheidender als die bloße Richtigkeit und Klarheit von Gedanken. So kann denn, was wir hier nicht im Einzelnen erörtern können, im Denken des Seins wechselvoller und mehrdeutiger gedacht werden, als es das bisherige Denken gedurft hätte. Da es nicht mehr um spekulative Richtigkeit, sondern um Wahrheit der Gesinnung geht, wäre es gegen den Sinn des Heideggerschen Denkens, wollten wir die fast unentwirrbare Vieldeutigkeit, die über den meisten seiner Gedanken liegt, zum Gegenstand einer kritischen Prüfung machen.

Der Kampf gegen das Verfallen an das Seiende wird nicht nur in dem Bewußtsein geführt, daß es als das Gewöhnliche und Gängige uns davon abhält, nach dem Sein zu fragen, sondern auch in der Gewißheit, daß sich das Sein im Seienden selbst niemals auffinden läßt. Sein nämlich kann nicht durch Seiendes erklärt werden (210). "Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein." (WiM 41) Das Sein ist keine seiende Beschaffenheit, die sich am Seienden feststellen läßt (211). "Das Ungewöhnliche läßt sich im Gewöhn-

lichen unmittelbar nicht antreffen und aufgreifen." (Hö 97) Im Vorhandenen, für sich genommen, ist nie ein Anspruch des Seins zu finden (212). Somit ergibt eine Betrachtung des Seienden nichts über das Sein als solches.

7. Das Sein als geschickhafte Wesensprägung des Seienden

Es bleibt jedoch weiterhin die Rede vom Seienden, aber nur hinsichtlich seiner Wahrheit oder Unverborgenheit. Inwiefern aber kann diese dem Seienden als seiende zugehören? Wir sind inzwischen so erfahren geworden, daß wir von selbst vermuten werden, sie gehöre ihm nicht ontisch als eine seiende Beschaffenheit, sondern als das Wie seiner Anwesenheit zu. Dies bestätigt sich auch aus den Texten. Der Seinsinn des Anwesenden im Zeitalter der Technik wird als Bestand gefaßt (213). Das Wort "Bestand" kennzeichnet die Weise, wie alles anwest (214). Das Wie kann in einem zweideutigen Sinne auch ein Was heißen. Das, was ist, ist das, was vom Sein her bestimmt bleibt (215). Das, was eigentlich ist, ist das Sein, das alles Seiende im Vorhinein bestimmt (216). Wir bemerken, daß in dem Ausdruck "das, was ist" Sein und Seiendes sehr eng zusammengerückt sind. Er bedeutet vermutlich sowohl die Bestimmtheit des Seienden als auch das Bestimmendsein des Seins. So heißt der Bezug zur Wahrheit des Seins auch der Bezug zu dem, was ist (217). Bestimmtheit bedeutet: Versetztsein in die Bezüge zu dem, was ist (218). Dieses aber ist das Seiende als solches (219). Das Menschswesen bleibt überall von dem her, was vom Sein her bestimmt bleibt, bestimmt und das heißt gestimmt (220). Das vom Sein Bestimmte ist wieder bestimmend. Das Seiende als solches bestimmt unser Sprechen (221). Will das Sein aber bestimmend sein, muß es selber ein Wie sein. Dieses sein Wie heißt seine Wesensprägung (222). Das eigentlich Geprägte aber ist nicht das Sein, sondern das Seiende. Sein als Lichtung besagt denn auch die Einräumung des Bereiches für ein Erscheinen des Seienden in je einer Prägung (223). Diese Prägungen des Seienden aber sind die Weisen seiner Auslegung. Als solche werden Geist, Stoff und Kraft, Werden und Leben, Vorstellung, Wille, Substanz, Subjekt, Energie und ewige Wiederkehr des Gleichen genannt (224). Das, was ist, ist somit wohl das Seiende im Gepräge seiner jeweiligen geschichtlichen Wahrheit. Was jetzt ist, wird durch die Herrschaft des Wesens der modernen Technik geprägt (225). Das Seiende ist im Sinne des Willens zum Willen (226). Dieser Seinsinn ist das, was in einem erfüllten Sinn von Sein jetzt ist (227). "Was ist? Wir fragen nicht nach diesem oder jenem Seienden, sondern nach dem Sein des Seienden. Eher noch: wir fragen, wie ist es mit dem Sein selbst? Wir fragen auch dies nicht ins Ungefähre, sondern im Hinblick auf die Wahrheit des Seienden als solchen ..." (Hw 238)

Um diesen letzten Satz voll zu verstehen, fragen wir, was der Ausdruck "als solches" - vor den letzten Ausführungen darüber (228) - für Heidegger bedeutet. Im Zusammenhang der Frage nach dem Nichts besagt er, daß das Seiende Seiendes ist und nicht Nichts (229). Wie das Nichts in seinem Nichten das Seiende erst als ein Seiendes ins Offene bringt, so auch die Sprache. Sie ist jenes Geschehnis, in dem für den

Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt (230). Andererseits ist es Nihilismus, das Seiende als das Seiende zu denken. Die Metaphysik denkt das Seiende als das Seiende (231). Weil sie das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein (232). Ihr bleibt das Sein als solches gerade verborgen, in der Vergessenheit (233). "Seinsfrage" heißt jedoch: Fragen nach dem Sein als solchem (234). Die Metaphysik aber fragt nicht nach der Wahrheit des Seins selbst (235). Sie ist das Fragen nach dem Seienden als solchem (236). "Im Erscheinen des Seienden als solchen bleibt das Sein selbst aus." (Hw 244) Das Sein selbst ist das Sein in seiner Wahrheit (237). Die Wahrheit des Seienden läßt das Sein nicht das Sein sein, was es als das Sein selbst ist (238). Was ist es aber als es selbst, und ist es überhaupt noch ein Es-selbst über seinen jeweiligen Wesensprägungen? Wir müssen glauben, daß es dies sei. Vorgedacht wird es uns nicht. Das Ausbleiben des Seins nun überläßt den Menschen immer ausschließlicher nur dem Seienden (239). Die Wahrheit des Seienden als solchen gilt für das Sein, weil die Wahrheit des Seins ausbleibt (240). Wenn das Wesen des Nihilismus in der Geschichte beruht, der gemäß es im Erscheinen des Seienden als solchen mit dem Sein selbst nichts ist, dann ist die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen in ihrem Wesen Nihilismus (241). Derart steht es mit dem Sein in Hinblick auf die Wahrheit des Seienden.

Ist aber nach allem nicht auch die Sprache metaphysisch? Sie ernennt das Seiende erst zu seinem Sein (242), während die Metaphysik es in seinem Sein auslegt. Wir dürfen aber hier wie sonst den Sprachgebrauch Heideggers nicht zu genau nehmen, denn die Strenge seines Denkens empfängt ihr Wesen aus der Art der Anstrengung, mit der sein Wissen den Bezug zum Wesenhaften innehält (243). Weil das exakte Denken ein rechnendes ist (244), darf das Denken des Seins gar nicht exakt sein wollen. Ebenso wird dadurch, daß das nichtende Nichts uns allererst vor das Seiende als ein solches bringt (245), die Erfahrung, welche die Angst verschenkt, nicht aus einer bloß metaphysischen zu einer Erfahrung des Seins, denn es ist eben das Nichts, das die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen erstehen läßt. Wohl erfährt der Mensch dabei das "Wunder aller Wunder: Daß Seiendes ist." (WiM 42) Damit aber erfährt er schon mehr als nur das Seiende als ein solches. Er erfährt, daß Seiendes ist, weil er, "angerufen von der Stimme des Seins" (42), in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins gerufen ist (246). Da in eins mit dem entgleitenden Seienden im Ganzen das Nichts begegnet, dieses aber als das schlechthin Andere zu allem Seienden das vom Seienden her erfahrene Sein ist (247), erkennt die Tapferkeit in der Erfahrung der Angst den kaum betretenen Raum des Seins (248).

Das Denken des Seins sucht im Seienden keinen Anhalt (249). Es ist der Abschied vom Seienden (250). Aber es könnte auch niemals nur beim Seienden bleiben. Schon die Metaphysik denkt, wenn anders sie denkt, das Seiende als solches, d. h. seine Seiendheit. Das zu dem Seienden hinzugesetzte Als haftet ihm nicht von ihm selbst her an. Das Seiende hat seine möglichen Auslegungen nicht an sich. Das metaphysische Denken läßt vielmehr erst eigens das Als in Bezug auf das Seiende geschehen (251). Weil aber die Metaphysik, wenn sie überhaupt sein will, diese Zutat vollziehen muß, kann auch sie nie vom Seienden selbst sprechen, sondern immer nur eine Gestalt seiner Wahrheit oder Verstandenheit sein. Gleich-

wohl scheint eine Reihe merkwürdiger Aussagen dagegen zu sprechen. So heißt es, die Ankunft des Seienden beruhe im Geschick des Seins (252), im Sein habe sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet (253), das Seiende entstamme dem Sein, und das Sein selbst gebe jedem Seienden die Gewähr, zu sein (254). Diese Sätze klingen für das unerfahrene Ohr wie ontologische Bestimmungen. Dem Denken des Seins aber ist der gewandelte Gebrauch der Titel Sein und Seiendes so selbstverständlich geworden, daß es gar nicht mehr vermutet, man könne sie ontisch-ontologisch verstehen. So sind denn Geschick und Ankunft des Seienden nicht ein bloß ontisches Geschick des Seienden selbst, sondern der Anfang einer neuen Wahrheit des Seienden, und das Sein, das dem Seienden die Gewähr ist, zu sein, ist die Lichtung, in die herein überhaupt etwas erscheinen kann (255), denn Sein, vom Seienden gesagt, bedeutet Anwesen, und so kann das Seiende nur innerhalb einer Lichtung sein, d. h. anwesen (256). Ebenso wird das Seiende dem Sein nicht ontisch entstammen im Sinne einer Emanation, sondern Sein muß von sich her und zuvor schon scheinen, damit jeweilig Seiendes erscheinen kann (257), und dieses Erscheinen wird so gleichsam vom reinen Scheinen selbst gewährt, was die Rede von einem Entstammen zwar nicht im Sinne eines durchgeführten Gedankens aufklärt, aber doch verständlich macht. Mit Sicherheit können wir jedoch den Argwohn derer nicht als nichtig erweisen, die meinen, das Denken des Seins wolle die Ontologie, aus deren Bezirk es schon mit dem ersten Satz wegstrebte (258), um so erst es selbst zu werden, durch die Hintertür wieder hereinlassen. So heißt es bei der Interpretation des κόσμος im Sinne Heraklits: "Welt ist währendes Feuer, währendes Aufgehen nach dem vollen Sinne der φύσις." (VuA 275) Welt als κόσμος ist offenbar kein Charakter des Daseins als In-der-Welt-seins. Aber sie ist auch nicht das All des Seienden, denn so wäre sie kosmologisch oder naturphilosophisch vorgestellt (259). Vielmehr müssen wir in den Namen φύσις, κόσμος und λόγος jenes Ungesagte hören, das wir das Seinsgeschick nennen (260). κόσμος oder φύσις ist somit weder eine Bestimmtheit des Daseins noch eine solche des Seienden. Die Welt ist vielmehr das Ereignis der Lichtung, ihr Walten aber τὸ ἄλλο (261). Indem es aber der λόγος ist, der alles Anwesende in sein Anwesen lichtet, ist die Lichtung des Seins oder die Welt zugleich die Lichtung des λόγος (262). Was aufgeht und sich lichtet und sich zuschickt, lichtet sich wem. Diesen verschwiegenen Dativ werden wir immer hinzudenken müssen. Indem alles auf uns, die seinsverständigen Wesen hingeordnet ist, wird keine Ontologie getrieben. Indem aber das so im voraus auf uns zu Versammelte (263) nicht mehr nur, wie anfangs, zur Seinsverfassung des Daseins gehört und die Lichtung nicht das einzelne Seinsverständnis ist, sondern als die eine und einzige Götter und Menschen in sich einbehält (264), ist das Denken des Seins auch keine Transzendentalphilosophie. Am Anfang war das einzelne Dasein selbst seine Welt und selbst die Lichtung. Immer mehr aber hat sich ein für das gewöhnliche Meinen ewig rätselhafter Zwischenbereich zwischen dem Dasein und dem Seienden konstituiert, der zwar als κόσμος einerseits und als Anwesen andererseits entscheidende Bestimmungen der genannten beiden Grundweisen des metaphysischen Denkens - Ontologie und Transzendentalphilosophie - beibehält, ohne doch von der einen oder der anderen Seite her faßbar zu sein. Was er ist, ist er aus der schwebenden Vereinigung beider Seiten, die er beide, für sich genommen, verwirft. Ob

die Lichtung als $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ und $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ mehr ist als nur die vage Synthese zweier Weisen der Seinsvergessenheit, wird sich heute noch nicht entscheiden lassen, zumal das Denken des Seins nicht um unmißverständliche Aussagen über das, was Welt sei, bemüht ist.

Welt ist nämlich die Benennung des Seienden im Ganzen (265). "Der Name ist nicht eingeschränkt auf den Kosmos, die Natur." (82) In ihm sind die Geschichte und der Weltgrund mitgemeint (266). Der Weltgrund kann kein Charakter des Daseins sein. Das "im Ganzen" aber ist, so wissen wir, stimmungsmäßig offenbar. Welt aber steht immer auch noch für "alles Seiende" oder "die Dinge". So bestimmt etwa die übersinnliche Welt alles Seiende und ist derart die Ordnung und Einheit des Seienden im Ganzen, d.h. der realen Welt (267). Ähnlich kann es heißen, Welt sei das Gegenständige im Ganzen im Sinne der hergestellten, umgestellten, verstellten und ausgestellten Dinge (268). "Das Sein" meint nach dem Sprachgebrauch der Metaphysik: das Seiende im Ganzen (269), die Welt (270). Die Metaphysik aber hat in dem "im Ganzen" kein stimmungsmäßiges Wie gesehen. So ist denn hier auch erst das Wesen des Seienden im Ganzen der Grundcharakter des Seienden, der sonst im "im Ganzen" selbst schon gelegen hatte (271). Wollten wir noch die weiteren Bedeutungen angeben, in denen dieser Ausdruck spielt, so würden wir uns vollends verwirren. Wir haben daran, daß Welt sowohl ein Charakter des Daseins als auch das Wesein oder die Wahrheit des Seienden als auch die Wesung der Wahrheit des Seins sowie die Lichtung selbst und schließlich das Seiende im Ganzen im Sinne der Metaphysik sein kann, schon genug zu tragen. Um zu beantworten, ob hier Transzendentalphilosophie oder Ontologie getrieben werde, müßten wir sagen, der Weltbegriff sei zwar sowohl im transzendentalen als auch im ontologischen Gebrauch, sei aber im Grunde weder nach dieser noch nach jener Richtung verstanden.

8. Das Sein als solches

Noch immer nicht haben wir eigens vom Sein als solchen gehandelt. Da dieses aber unvermeidlich immerfort schon zur Sprache gekommen ist, haben wir nur noch die Bedeutungen zusammenzufassen, in denen es erschienen ist. Sein ist einerseits als Licht und Scheinen die Lichtung, als Anspruch und Zuspruch sodann das rufende Geheiß, als Stimme das Stimmende, schließlich das Werfende des Wurfs, kraft dessen das Dasein ein geworfenes ist. Offenbar liegen diese Bestimmungen auf verschiedenen Ebenen. Licht und Scheinen, Glanz und Leuchten werden wir dem äußeren Sinn zuordnen müssen. Den Zuspruch aber empfängt das "besinnliche Denken" (SvG 33, 199, 203) im gesammelten Horchen (272) und also wohl der innere Sinn. Wieder anders wird die Stimmung erweckt. Der Wurf in seinem anfänglichen Werfen endlich ist uns ganz unerfahrbar. Diese Aufteilung setzt voraus, daß sich am Menschenwesen Unterscheidungen anbringen lassen. Das Denken des Seins aber kennt gar nicht so etwas wie einen äußeren im Unterschied gegen einen inneren Sinn. Das Menschenwesen ist für es in sich so unterschiedslos, daß es keine weitere Bestimmung mehr hat außer der Seinsverständigkeit.

Aber die Vieldeutigkeit des Seins ist noch lange nicht erschöpft. Ein weiterer Zugang zu ihm wird vom grammatischen "ist" aus gewonnen.

Wir verstehen den Satz: "Über allen Gipfeln ist Ruh". Wir verstehen offenbar in demselben Sinn auch den Satz: "In stiller Sonne stehndie Bäume des Haines". Das "ist" und das "stehn" sind aber keineswegs gleichberechtigt. Das "ist" und seine Nennung ist einzigartig (273). Wäre "sein" so sinnlos wie "abrakadabra" oder "kzomil", dann gäbe es überhaupt kein einziges Wort (274), und wir vermöchten überhaupt nicht die zu sein, als welche wir sind. Das Sein ist das, was aus höchstem Rang unser Dasein in der Macht hält und gemäß seinem Rang die höchste Würdigung fordert (275). Seiendes als ein solches sagen, schließt in sich ein: Seiendes als Seiendes, d.h. dessen Sein im voraus verstehen (276). Wir wissen eindeutig, was "Sein" heißt (277). Das Wort "Sein" hat einen Sinn (278). Es ist darum kein bloßes Wort, sondern das geistige Schicksal des Abendlandes (279).

Was geschieht hier? Das Verstehen des "ist" scheint uns zunächst nur daher zu kommen, daß wir überhaupt verstehen. Daß das "ist" in jedem der Sätze, in denen es vorkommt, anders gemeint wird, erklärt sich aus dem weiteren Umkreis unseres schon bestehenden Verständnisses. Wir verstehen das "ist" nur, weil wir schon verstehen. Heidegger aber denkt es umgekehrt: Wir können nur verstehen und sind überhaupt nur wir selbst, weil und indem wir im voraus das "ist" verstehen. Wir verstehen es, so würden wir einwenden wollen, nur, weil es für uns einen Sinn hat. Den Sinn hat es aus unserem Verständnis empfangen. Dies zu meinen aber wäre allergrößte Seinsvergessenheit. Sinn nämlich als das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält (280), und als das Woraufhin des primären Entwurfs (281) ist nicht eine Bestimmung unseres Verstehens, sondern die Offenbarkeit des Seins (282). Wir werden nichts von Heidegger verstehen, wenn wir darauf beharren, in dieser Offenbarkeit nur die Verständlichkeit und in dieser nur die Bestimmtheit des verstandenen in Beziehung auf das Verständnis von ihm zu sehen. Aber inwiefern kann dann das Verstandene einen Sinn haben und das Sein eines Kirchenportals sich dem Kunsthistoriker, einer Mönchsprozession und spielenden Kindern verschieden offenbaren (283)? Inwiefern kann man das Sein eines Schulgebäudes nach Jahrzehnten noch riechen (284)? Was einen Sinn hat, hat ihn offenbar von uns und für uns, und da die Offenbarkeit des Seins das Sein selbst ist, ist auch es nur der Sinn, den etwas für uns hat. Das "für uns" würde dieses Denken noch zugeben, nie und nimmer aber das "von uns". Sein als Sinn ist eine waltende Macht und ein Schicksal. Wie aber kann uns aus dem puren "ist"-Verstehen ein Schicksal entstehen? Wir könnten es zwar niemals gar nicht verstehen. Entscheidend aber ist die Gesinnung, in der wir es verstehen. Der innerste und mächtigste Grund unseres Verfalls ist, daß wir bei allem Betreiben und Erjagen des Seienden doch aus dem Sein herausgefallen sind (285). Was will dies besagen? Wir sind herausgefallen aus dem, was das Wort "Sein" spricht (286), und durch den völligen Schwund seiner Nennkraft ist der Bezug zum Sein als solchem zerstört (287). Sein ist hier offenbar der Gehalt einer hohen und reichen Gesinnung, der uns verlorengegangen ist. Der Geist ist entmachtet (288). Wo aber Geist herrscht, wird das Seiende als solches immer und jeweils seiender (289). Der Geist ist der wissende Wille, der darauf denkt, daß jegliches in die Wahrheit seines Wesens kommt (290). Was ist er so anders als ein Gesonnensein? Darum heißt er als das Wissen-wollen auch ausdrücklich eine fra-

gende Gesinnung (291). "Wille ist die wissende Bereitschaft für die Zugehörigkeit in das Geschick." (Hö 82) "Wer will, wer sein ganzes Dasein in einen Willen legt, der ist entschlossen." (EiM 16) Das Wesen der Entschlossenheit liegt in der Entborgenheit des menschlichen Daseins für die Lichtung des Seins (292). Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins (293). Das, wozu er gewonnen ist und woraus wir herausgefallen sind, kann wieder nur Sinn sein. Das oben erschienene "seiender" aber heißt wiederum "bedeutsamer", "sinnmächtiger", denn das Seiende ist wie immer nur im Wie seiner Anwesenheit zugelassen. Es trägt und bezwingt, bezaubert und erfüllt, erhöht und enttäuscht uns (294). Der waltende Sinn in seiner Mächtigkeit aber ist das Sein. Das verstandene "ist" ist somit eine uns behexende Macht (295). Das kleine Wort "ist" enthält das ganze Geschick des Seins (296). Es enthält dieses, indem es nie nur ein grammatisches ist, sondern einerseits der Gehalt aller Gehalte, andererseits das Wesen des Seins im Sinne von $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Im letzteren Sinne ist das Sein das Seiende (297). "Hierbei spricht "ist" transitiv und besagt soviel wie "versammelt". (CV 22) Einzig in diesem und in keinem ontischen Sinne ist das Sein das "ist" selber (298). Zuletzt steht Sein auch noch für die Seiendheit oder Wahrheit des Seienden. Dann ist es das Sein im Sinne der Metaphysik.

Wie sollen wir dies alles zusammendenken? Am weitesten kommen wir, wenn wir statt Sein, wie soeben schon versucht, immer Sinn im Sinne des Gehalts einer Gesinnung sagen. Erschwerung des geschichtlichen Daseins gibt dem Seienden das Gewicht, d. h. das Sein zurück (299). So erhält die geistige Welt auch ihre Größe, Weite und Tiefe wieder, die sie verloren hat (300). Was aber sind Gewicht und Tiefe, ineins mit dem im Dichten und Denken ausgesparten Weltraum, den das Fragen über alles und durch alles wirft (301), anderes, wenn nicht Sinn und Gehalt? Sich auf den Sinn, d. h. das Fragwürdige einlassen, ist das Wesen der Besinnung (302). Das Andenken hält sich beim Sinn der einzelnen Wörter auf, bei dem, was sie an Wesensgehalt nennen (303), bei der Wesensfülle dessen, was sich im denkenden Sagen der Worte andeutet (304), bei den Sachverhalten, die sie zum Scheinen bringen (305). Als das "Gedächtnis des Seins" (Jü 31) ist es die stete innige Versammlung bei dem, was sich allem Sinnen wesenhaft zuspricht (306). Es ist die Zuneigung des innersten Sinns des Gemüts nach dem Wesenden (307). Was sich dem Sinnen zuspricht, sind offenbar Sinngehalte. $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\zeta$ bedeutet ursprünglich das Sinnen, das etwas im Sinn hat und sich zu Herzen nimmt (308). Was hat das Sinnen im Sinn, wenn nicht Sinn? Das $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ist das eigentliche Ahnen als die Weise, durch die Wesenhaftes uns ankommt (309). "Das Sein hat, sofern es überhaupt verstanden wird, einen Sinn." (EiM 64) Es eröffnet sich uns immer nur als Sinn seiner. Was ist aber die "Leere der Seinsverlassenheit" (VuA 91 sqq) als Leere aller Zielsetzungen, Leere der Vernetzung und Heimatlosigkeit (310) anders als Sinnleere und Sinnverlassenheit? Nochzu gehört zu ihr der Fehl Gottes, der bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt (311). Der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen (312). Andererseits bleibt die Nähe dessen, was ist, aus (313). Die Nähe selbst aber ist die Wahrheit

des Seins (314). Diese ist zugleich Sinn. "Sinn von Sein" und "Wahrheit des Seins" sagen das Selbe." (WiM 17) Sie ist auch das Heile. So ist das Finden in die Wahrheit des Seins das Gelangen in den Bereich des Aufgangs des Heilen (315). Gegen das Heile steht das Unheile als das Gewöhnliche (316). Da die Nähe die Nähe zum Ursprung ist (317), ist das Genannte Finden und Gelangen auch die Rückkehr in die Nähe zum Ursprung (318). Das Rückkehren verweilt in der schicklichen Nähe zum Hohen (319). Das Wesen der Nähe ist das Nähern (320). Sie spendet offenbar den Sinn. "In der Nähe zum Sein vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann." (Hum 26) Aus diesem Seinsverständnis heraus kann gefragt werden, ob das Sein noch einmal eines Gottes fähig wird (321). Die Seinsvergessenheit als die Bewegung zum Immerweniger an Fülle und Ursprünglichem (322) sodann ist offenbar ein Sinnschwund und die Seinsgeschichte als der mannigfache Wandel des Sinns von seiend und wahr (323) eine Sinngeschichte des Seienden. Ist ebenso die Dichtung als worthafte Stiftung des Seins (324) nicht eigentlicher Sinnstiftung? Ist die Sprache als Haus des Seins und Ankunft des Seins nicht auch vielmehr die Ankunft des ursprünglichen Sinngehalts der Worte, zumal ihr Zuspruch ein Zum-scheinen-bringen von Wesensgehalten ist? In dem "ist" eröffnet sich uns das Sein in einer vielfältigen Weise (325). Es kann nämlich bedeuten: wirklich, gegenwärtig, ständig vorhanden, findet statt, stammt von, besteht aus, hält sich auf, gehört, steht für, herrscht, treibt sich herum etc. Inwiefern aber ist dies alles das vielfältig sich eröffnende Sein? Es ist offenbar nur ein je verschiedener Sinn. Das Wort "sein" nimmt den Sinn aus der Einheitlichkeit und Bestimmtheit des Horizontes, der das Verständnis leitet (326). Was aber ist dieser Horizont, wenn nicht der schon bestehende Umfang von Verständnis? Er ist aber die Offenbarkeit des Seins. Ist das Sein somit nur Sinn?

Weiter in die Sache hinein kommen wir vom Weltbegriff aus. Die heutige Welt ist ohne jene Tiefe, aus der jeweils das Wesentliche auf den Menschen zu- und zurückkommt, ihn so zur Überlegenheit zwingt und aus einem Rang heraus handeln läßt (327). Von hier verstehen wir auch so gleich jenen merkwürdigen Satz, das technische Herstellen zerstöre im vorhinein den Bereich einer möglichen Herkunft von Rang und Anerkennung aus dem Sein (328). Wir sind die vom Geschick Vergessenen und empfangen also kein Schicksal mehr, sondern treiben nur auf der feigen Flucht vor dem eigenen Wesensursprung im Geschehen umher (329). Derart sind wir aus dem Sein herausgefallen (330). Darum braucht unser Dasein einen ganz anderen metaphysischen Tiefgang (331). "Es braucht erst wieder ein gestiftetes und wahrhaft gebautes Grundverhältnis zum Sein des Seienden im Ganzen." (EiM 82) Soll das Sein einen Rang und ein Schicksal verleihen, muß es selbst Rang haben. Zum Sein gehört der Rang, die Herrschaft (332). "Wenn das Sein sich eröffnen soll, muß es selbst Rang haben und innehalten." (EiM 101) Was haben Rang, Tiefe und Schicksal mit dem Sein zu tun?

Wir haben jedoch erst einige Schritte in das Feld gehaltvoller Aussagen getan. Das Sinnhaltige und Wertende des Ausdrucks steigert sich noch. Welt ist demgemäß das Seiende im Ganzen, so wie es für uns maß-

gebend und verbindlich ist (333). Sie ist "das Rechte im Sinne des entlang weisenden Maßes, als welches das Wesenhafte die Weisungen gibt" (Hw 33), "die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheiden fügt" (Hw 43). Nur sofern der Mensch dem Sein gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen (334). Welt ist die Einheit jener Bahnen und Bezüge, in denen Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall die Gestalt und den Lauf des Menschenwesens in seinem Geschick gewinnen (335). Wir unterstehen ihr, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten (336). Sie stellt einem geschichtlichen Menschentum Sieg und Niederlage, Segen und Fluch, Herrschaft und Knechtschaft zur Entscheidung (337). Aus ihr entspringt, sofern sie die verborgene Notwendigkeit von Maß und Entscheidenheit eröffnet (338), die Entbergung der Notwendigkeit und ihr zufolge die mögliche Versetzung in das Unumgängliche (339). "Wo die wesentlichen Entscheidungen unserer Geschichte fallen, von uns übernommen und verlassen, verkannt und wieder erfragt werden, da weltet die Welt." (Hw 33) Welt aber ist, wie wir wissen, die Lichtung des Seins und die Wesung seiner Wahrheit für uns. Weisen, wie Wahrheit west, sind die staatgründende Tat - etwa Adolf Hitlers -, die Nähe des Gottes und das wesentliche Opfer (340). Wir fragen abermals: was haben Herrschaft und Knechtschaft, Sieg und Schmach, Niederlage und Verfall, Opfer und Staatsschaffung, das Wesenhafte und seine Weisungen, die uns in das Unumgängliche versetzen, mit Sein zu tun? Ist der Mensch nicht selbst der Schmier seines politischen Schicksals und der Urheber seiner gesinnungsmäßigen Entscheidungen, die ihn zu Handlungen verleiten, welche ihm unumgänglich erscheinen? Und wenn er dies nicht ist, warum ist es das Sein, das ihn zu all dem bestimmt?

In der Tat merkt Heidegger dann auch, daß der mögliche Sinn des Ausdrucks "Sein" zu dem, woran ihm gelegen ist, keine Beziehung mehr hat. Erwägend, ob das Zusammengehören von Ruf und Gehör wohl Sein zu nennen wäre, kommt er zu dem Schluß: "Dieses jedes Mal Selbe ... wäre dann "das Sein"? Was sage ich? "Sein" ist es durchaus nicht mehr, - wenn wir "Sein" ... voll auszudenken versuchen..." (Jü 28). "Was so" - nämlich waltender Austrag - "heißt, verweist unser Denken in den Bereich, den zu sagen die Leitworte der Metaphysik, Sein und Seiendes, Grund - Gegründetes, nicht mehr genügen." (IuD 69) Ist dieser Bereich der Bereich des Sinns und der Wesensgehalte? Dann wäre das Denken des Seins Ideologie, einmal in dem ursprünglichen Sinne der Sorge um das rechte Verständnis und den rechten Gebrauch der Worte und Begriffe nach ihrem vollen und ursprünglichen Gehalt, zum anderen im Sinne des Versuchs einer Gesinnungstiftung, so zwar, daß es daran glaubt, der Gehalt dieser Gesinnung werde sich bei gehöriger Bedachtsamkeit darauf eines Tages von selbst aus einer vermuteten Verborgenheit herergeignen. Wir machen bei dieser Andeutung halt, weil es uns verfrüht erscheint, in den innersten Sinn eines Denkens zu dringen, das sich selbst noch kaum kennt und versteht.

Überleitung

Die Darstellung steht jetzt vor der Erörterung der eigentümlichen Züge der Form des Heideggerschen Denkens. Dem hierfür vorzunehmenden Wechsel des Standpunktes liegen zwei Voraussetzungen zugrunde, ohne die er nicht möglich wäre. Die Darstellung selbst soll diese beiden Thesen zu rechtfertigen suchen.

1. Die formalen Züge und Anschauungsgehalte, die im Denken Heideggers zutage treten, gehören für uns zum Gedanken selbst. Sie sind hiernach Heidegger nicht nur ein Mittel, seiner Sprache eine größere Bildkraft zu geben, sondern die leitenden Anschauungen, in denen er denkt und ohne die er seine Gedanken nicht sagen könnte. Demgemäß hat sein Denken für uns nicht nur den Charakter eines Raisonnements. Es ist nicht allein dadurch ein Denken, daß es die Seinsfrage stellt. Es gewinnt vielmehr erst ein unverwechselbares Gesicht, indem es den unanschaulichen Namen "Sein" mit einer Fülle von Grundanschauungen verbindet.

2. Wir gehen von der inneren Einheitlichkeit des von uns erörterten Denkens aus. Damit ist keine strenge Eindeutigkeit der Begriffe behauptet, sondern ein Sichgleichbleiben der Form des Gedankens. Von der Seite der für sich betrachteten Begriffsinhalte her hat die Auffassung, dieses Denken bestehe aus immer neuen, unvereinbaren Ansätzen, ihr Recht. Wir bestreiten sie nicht, sondern ergänzen sie dahin, daß die Verschiebung der Begriffe sich in der Form des Gedankens nur als eine Verlagerung der Gewichte innerhalb derselben gleichbleibenden Grundanschauung ausdrückt. Ob erst das Dasein, dann aber das Sein als die Lichtung verstanden wird, betrifft den Begriff der Lichtung selbst nicht. Diese ist weiterhin das Offene, das Da als die Stätte des Erscheinens. Es ist dem Da für seinen Begriff nicht wesentlich, daß es zuerst dasjenige ist, dessen Sein das Dasein ist, späterhin aber das Da des Seins. Beides verträgt sich, auf die Form gesehen, miteinander, und nur weil es dies tut, zerbricht mit dem Widerspruch der Begriffe nicht auch zugleich der Gedanke.

Von diesen Voraussetzungen her bestimmt sich die Methode unserer Darstellung. Es geht uns um das Zur-Anschauung-Bringen von Sachverhalten. Wir gehen darin nicht von einem Problem zu einem anderen, davon verschiedenen über, sondern nur von einem Bestimmungstück zu den durch es geforderten anderen. Das Mitsichsein des Gedankens verfolgend integrieren wir gleichsam das Selbe mit sich selbst. Was dabei jeweils neu hinzukommt, eröffnet keine neue Dimension, sondern schließt sich dem schon Gezeigten nur an. Wir können daher nicht eines aus dem anderen beweisen. Jedes ist durch sich selbst wahr und bewahrt sich nicht erst durch anderes. In jedem Zuge ist das Ganze ausgedrückt, das nichts für sich über seinen Gliedern ist. So liegt in jedem Glied die Wahrheit des Ganzen, wiewohl nicht als ganze. Der Fortschritt der Darstellung wäre in der idealen Forderung die Ergänzung der Wahrheit der Glieder zur Integrität ihres Ganzen. Sofern diese Forderung überhaupt erfüllbar ist, so werden wir uns doch nicht vermessen, ihrer Erfüllung mit diesem ersten Versuch schon nahegekommen zu sein.

I. Das Bereichhafte

Der Darstellung ist durch die Sache kein bestimmter Anfang gesetzt. Methodisch ist es geboten, von den leersten und einfachsten Bestimmungen des Heideggerschen Denkens auszugehen. Es wird sich zeigen, daß Heidegger, was diese betrifft, zum Teil von seinen Vorgängern abhängig ist. Damit läßt sich zugleich eine allererste Abgrenzung des Überkommenen und des Eigenständigen in seinem Denken gewinnen.

1. Die Bereichhaftigkeit des Seins von Husserl bis Heidegger

An den Anfang stellen wir als die einfachste Anschauung, in der sich Heidegger bewegt, das Bereichhafte. Die bereichhafte Seinsbetrachtung ist das Gemeingut der Jahre vor dem Entstehen von "Sein und Zeit". Es will scheinen, als habe hier Heidegger ein aus ganz anderen Voraussetzungen erwachsenes Seinsverständnis ungeprüft übernommen. Der Husserlsche Begriff der Gegenstandsregion nämlich ist unlösbar mit Begriffen der Logik verflochten. Das, was Husserl ein Seinsgebiet nennt, entsteht durch regionale Abschließung einer materialen Gattung empirischer Gegenstände (1). Regionen sind demgemäß "Grundgattungen von Gegenständen" (Husserl. Bd. II, 1950, 79), denen als die "regionalen Grundbegriffe" regionale Kategorien entsprechen (2). Seinsregionen sind sie als materiale Gattungen. Im zweiten Teil von Schellers "Formalismus" findet sich dieselbe Terminologie. Hier ist von den "materialen, in besonderen Gegenstandsregionen gründenden" "puren Washeiten der Gegenstände die Rede" (3). Dazu finden sich als weiterer, von Husserl entlehnter Zug die "Fundierungszusammenhänge" (391) und "Aufbauverhältnisse" (401) der Aktwesen - Ausdrücke, die sich beim frühen Heidegger wiederfinden. Husserl hatte Fundiertheit und Bau im Sinne logischer Grundbeziehungen aufgefaßt (4). Bei Scheler treten an ihre Stelle die apriorischen Aufbauverhältnisse von Akten, bei Heidegger die existenzial-ontologischen Fundierungszusammenhänge. Bei Heidegger auch gewinnen diese termini erst ihre volle Ausdrücklichkeit. Im Verein mit verwandten Begriffen machen sie das Gewicht und Gepräge seiner Frühsprache aus, während sie bei Husserl und Scheler nur dem an Heideggers Sprache geschulten Ohr eigens bemerklich werden.

Auch in dem Heidegger wohlbekannten (5) zweiten Band von Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen" ist die regionale Seinsauffassung wie selbstverständlich zugrundegelegt. Demgemäß gibt es Kreise und Bezirke, Ausschnitte und Dimensionen des Seins (6). "Jeder mythisch bedeutsame Inhalt ... bildet gleichsam einen eigenen Ring des Daseins, ein umhertes und umfriedetes Seinsgebiet, das sich durch feste Schranken gegen seine Umgebung abscheidet..." (II, 131/32). In diesem Zusammenhang wird die später (7) von Heidegger aufgegriffene Etymologie von *templum* und *tempus* als dem Ausgeschnittenen und Begrenzten nachdrücklich durchgeführt (8). Das hiermit angesetzte vage Seinsverständnis wird hier so wenig wie bei Heidegger Gegenstand einer Erörterung.

Für das, was Scheler Daseins-, Erscheinungs-, Gegenstands-, Erfahrung- und Forschungsgebiet nennt (9), setzt Heidegger Sachgebiet, Untersuchungsfeld (10), Phänomen- und Entdeckungsbezirk (11), zugleich aber auch Seinsregion (12), -bereich (13) und -bezirk (14). Da der gleichen Terminologie auch das Seiende unterliegt (15), sind Sein und Seiendes in dieser formalen Hinsicht offenbar nicht unterscheidbar. Späterhin, nachdem das Sein zum Bereich aller Bereiche geworden ist, verschwindet die Bereichsnatur des Seienden. Auf der Stufe von "Sein und Zeit" aber können beide noch in einen Ausdruck vereint werden, wie die Rede von einer "Seinsregion des Vorhandenen" (SuZ 82) anzeigt. "Das All des Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden." (SuZ 9) Diese Freilegung heißt auch zuweilen (16) eine solche des Seins, denn die Phänomenebezirke sind zugleich Seinsbereiche. Erscheinen und Sein werden terminologisch nicht geschieden, wie denn schon bei Scheler das Daseinsgebiet zugleich das Erscheinungsgebiet gewesen war (17). Von hier ist es nur ein kleiner Schritt bis zur Auffassung des Seins als Anwesen.

Es ist bei Heidegger eine "reine regionale Scheidung" (SuZ 160) verschiedener Bezirke möglich, wie denn deren Gesondertheit auch häufig ausgesprochen wird (18). Auch hierin trifft er sich mit Cassirer, dem sich die Kreise oder Ausschnitte des Seins im Führen von Schnitten durch das Ganze des Seins voneinander scheiden und auseinanderlegen (19). Die Bereichhaftigkeit des Seins ist Heidegger somit aus der Zeitsituation zugewachsen. Nicht ganz dasselbe ist zu sagen von der Lichtung. Für Husserl ist "das jeweilig Gegebene zumeist umringt... von einem Hof von unbestimmter Bestimmbarkeit..." (III, 160); "...notwendig ist... ein Kern von "wirklich Dargestelltem" auffassungsmäßig umgeben von einem unbestimmten Horizont uneigentlicher "Mitgegebenheit" und mehr oder minder vager Unbestimmtheit." (100) Über das Gegenwärtige hinaus gibt es somit den "unbestimmten, aber bestimmbaren Horizont meiner jeweiligen Erfahrungsaktualität" (112) als den Bereich des "anschaulich klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich Mitgegenwärtigen, das einen beständigen Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes ausmacht..." (58). Demgemäß gibt es Grade der Gegebenheit. "Das dunkel Vorstellige tritt uns in eigener Weise näher, es klopft schließlich an der Pforte der Anschauung an... bis das Intendierte in den scharf erhellten Kreis der vollkommenen Gegebenheit tritt." (160)

An den genannten Stellen läßt sich jedoch schon die Differenz zu Heidegger sehen. Einmal betont Husserl immer wieder den "wachen Moment", das "wache Jetzt" und damit die reine Aktualität der Gegebenheit (20), die zudem nur eine solche für die Wahrnehmung ist. Zum anderen wandert der scharf erhellte Kreis mit dem Wandernlassen des intendierenden Blicks. Sodann ist der Horizont nicht faßlich beschrieben, sondern er ist nebelhaft und nie voll zu bestimmen. Er ist eine unendliche Umgebung und reicht als Begrenzung gerade ins Unbegrenzte (21). Andererseits reicht er hinein in das aktuelle Wahrnehmungsfeld, das er teils durchsetzt, teils umgibt (22). Von all dem findet sich bei Heidegger nichts ausgedrückt. Vielmehr ist zunächst das Dasein selbst als solches, dann aber das Sein die Lichtung (23). Andererseits aber ist der Horizont des Seinsverständnisses nicht eine unendliche, nebelhafte Umgebung, sondern die Zeit.

Daß Heidegger nicht stehengeblieben ist bei der bloß einteilungsmäßigen Regionalität des Seins, sondern sich die von Husserl empfangenen Anregungen in ungleich radikalerer Form zueigen gemacht hat, zeigt sein Grundgedanke der Endlichkeit und Bereichhaftigkeit des Seins selbst. Hierin sind die Idee der Regionalität und das "aktuelle Wahrnehmungsfeld" Husserls zu unscheidbarer Einheit verschmolzen. Husserl würde so wenig zugestanden haben, daß Gesichtskreis und Wahrnehmungsfeld als die Lichtung das Sein sind, wie Heidegger jemals zugestehen dürfte, daß das Sein nur die umgrenzte Offenheit meines Gesichtsfeldes ist. Zwar findet es nur bei uns das Offene einer Lichtung, aber dies nimmt der Lichtung nicht ihre Selbständigkeit. Sie eignet uns nicht als Grundausstattung unseres Wahrnehmungsvermögens, sonderh wir stehen nur inne in ihr, die auch ohne uns währt und besteht. In dieser Bestimmung beständiger Selbständigkeit darf sie das Sein heißen.

Zuerst war ihre Endlichkeit die Konsequenz aus der Endlichkeit des Daseins gewesen (24). Späterhin besteht ihr Vorrang vor allem anderen gerade darin, daß sie der Bereich aller Bereiche ist (25). "Er ist jenes, worin im Sinne der Ortschaft jedes mögliche Wohin eines Hingehörens beruht." (VuA 272) Auf der anderen Seite gibt es den "Existenzbereich des Daseins" (WdG 43). Dieser wird in den späteren Schriften zu dem "geöffneten Bereich des Menschenwesens" (VuA 184), zum Da-sein, "in das der geschichtliche Mensch eingelassen ist" (WdW 22). Dieses Gelaß ist der "Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht" (WiM 13). Damit hat sich das Dasein unversehens zur Lichtung verwandelt. Es ist als Da-sein zum Worinnen des Menschenwesens geworden. Der Gefahr, daß der in sich einfache Bezug des Seins zum Menschen sich in zwei verschiedene Grundbereiche zertrennt, entgeht Heidegger dadurch, daß er den Existenzbereich des Daseins und die Ortschaft des Seins identisch setzt. So bewahrt er sich die Eindeutigkeit seiner Grundanschauung des Offenen und Gelichteten.

Ihr unterwirft er nicht nur, einer Etymologie Nicolai Hartmanns folgend (26), den unanschaulichen Titel Wahrheit, sondern auch den ebenso unanschaulichen Namen Freiheit. Wahrheit als Unverborgenheit oder Offenheit des Seins ist dasselbe wie Freiheit als (27) der freie Bereich des Geschickes, darin wir uns aufhalten. Auch in ihrer Tätigkeit kommen beide überein. Wahrheit ist darin "das Entbergen" (VuA 19 al), Freiheit aber das "ins Freie bringende Lichten" (VuA 276). Wir haben hieran ein gutes Beispiel dafür, wie Heidegger in der gewaltsamen Formalisierung der Begriffe nicht willkürlich verfährt, sondern nur dem Gesetz seiner Grundvoraussetzungen folgt. Wahrheit und Freiheit werden so gedacht, daß sie mit dem Offenen der Lichtung sowohl wie mit dem Anwesenlassen als dem Wesen des Seins übereinkommen. Diese Verselbigung der Grundbegriffe, die Heidegger vornehmlich in seinen Heraklitinterpretationen durchgeführt hat, führt notwendig zu einer Verarmung der Aussagemöglichkeiten. Indem alles nun dasselbe Eine und Einzige sagt, ist dieses Eine zwar bereichert mit vielfältiger Sagbarkeit. Der Reichtum des Selben wird jedoch nur zusammengetragen auf Kosten der totalen Verarmung all dessen, was nicht es selbst ist.

Die Anschauung des Bereiches ist für Heidegger so unentbehrlich, daß er sie auf die erdenklichsten Sachverhalte ausdehnt. Die Limitierung zum Bereich ist darin offenbar immer die unerläßliche Vorbedingung des In-

den-Blick-bringens einer Sache. Ein Unendliches läßt sich nicht zur Begegnung bringen. Vermutlich ist der Bereich aller Bereiche, wiewohl er das Weitesten ist, nur darum nicht unendlich, weil er Heidegger dann nicht mehr als allversammelndes, bergendes, verwahrendes Worinnen vor Augen sein könnte. Weil die Gebärde der Versammlung und der Wahrnischarakter schon Umschränkung und Begrenztheit bedeuten, muß auch das Weitesten ein Endliches sein. Demgemäß ist das Sein als Wohin alles Hingehörens die Endlichkeit alles Endlichen. Wie die Fülle bereicherhafter Sachverhalte zum Bereich aller Bereiche steht, wird von Heidegger nicht ausgeführt. Jedenfalls kongruieren das Heilige, das Irre, die Transzendenz, das zu-Denkende und die Wahrheit in ihrer Bestimmtheit als Bereiche (28) formal mit dem Da als der Offenheit des Seins. Undeutlicher in ihrer Erstreckung sind schon Macht- und Herrschaftsbereich, ausgesagt von der Neuzeit, dem Nihilismus, der Technik und Verwandtem (29). Sie finden ihren Umfang an dem von ihnen geprägten und durchmachten Seienden. Vielerlei bereicherhafte Einzelsachverhalte sind in ihrer Partikularität nicht mehr auf den Grund- und Urbereich der Lichtung beziehbar. Das Offene teilt sich als Ortschaft nicht ein in Offenheiten geringeren Umfangs, denn so würde es verstellt und versperrt und bliebe nicht das durchsichtig Lichte und Freie. So ist in ihm als Bereich nicht Bereichhaftes ansiedelbar. Vielmehr muß Heidegger offenbar im Verweilen bei Einzelbereichen die Lichtung als solche ebenso sehr aus dem Blick lassen, wie sich die Besinnung auf diese nicht mit der gleichzeitigen Anschauung des Bereiches etwa des heraklitischen Denkens, des Wollens, der Kausalität, der Kunst und der Atomphysik (30) verträgt.

Mit der Bereichhaftigkeit des Seins tritt eine Reihe kaum lösbarer Schwierigkeiten auf. Das erste Problem ist die Vereinigung der Begrenzung mit ihrem Innen und Außen. Ist das Sein als Lichtung zwar Bereich aller Bereiche, aber doch nur Bereich, so ist außerhalb seiner das Ungelichtete, die Verborgenheit. Wird dem Sein ineins mit der Grundtätigkeit des Anwesenlassens die andere Wesensweise des Sichentziehens und der Verbergung zugeschrieben, so daß es als lichtiges Bergen die Einheit von beidem ist, so ist darin nicht die Verborgenheit als selbst ein Bereich mit dem Bereich, der die Lichtung als solche ist, zusammengedacht. Wird sodann die Grenze zwischen Ungelichtetheit und Gelichtetheit einfachhin überschritten, oder ist dieser Durchgang durch sie ein qualitativer Umschlag? Wie ist weiterhin der Bereich als solcher vereint mit dem Seienden, das Statt hat in ihm als der Stätte für es? Das Seiende bewegt sich an einer Stätte, die als die Lichtung sein Sein ist. Aber sein eigenes Sichbewegen ist doch auch und ist nicht das Sein.

Wir wollen mit diesen Fragen nur andeuten, daß sich von den allerformalsten Sachverhalten her sehr wohl ein Zugang zu der innersten Problematik des Heideggerschen Denkens gewinnen läßt. Die Vermutung, daß "Bereich" nicht nur ein bildlicher Ausdruck ist, sondern das, was Heidegger im Bedenken von Sachverhalten vor Augen hat, ist unbeweisbar. Die Beharrlichkeit, Durchgängigkeit und Einheitlichkeit seiner Verwendung, die Unmöglichkeit, dem Sein auch nur eine seiner Bestimmungen zu lassen, sobald sein Lichtungscharakter zum bloßen Bild herabgesetzt wird, scheint es uns jedoch zur Pflicht zu machen, das scheinbar Bildhafte nicht nur als eine Frage des Ausdrucks zu nehmen, sondern es als die Weise der Gegenwart des Gedankens selbst zu verstehen.

2. Mit der Bereichhaftigkeit verknüpfte Gedankenvollzüge

Für "Bereich" steht eine Fülle weiterer Namen, wie Feld (31), Stätte, Stelle (32), Ortschaft (33) und Ort (34), Raum (35), Dimension, Gegend (36) und Element (37). In ihnen allen ist dasselbe genannt: das Freie der Sicht, das Offene. Demgemäß wird das "frei" und "offen" auch häufig dazugesagt (38). Das Bereichhaft Freie ist, sofern es als das verstanden wird, "worin alles ... ins Scheinen kommt" (VuA 276), in sich zugleich das Helle (39). "Das Freie... meint nicht das Unbegrenzte einer bloßen Weite, sondern die begrenzende Bindung des Hellen.. "(Pl 29). Hiermit ist wiederum die Begrenztheit des Bereiches ausdrücklich geworden. Damit die Helle nicht ins Unbegrenzte zerfließe, muß sie Gefüge haben. Aus dieser Anschauung ist der interpretierende Satz gesprochen, die Griechen müßten von der Klarheit der Darstellung befremdet und gefaßt sein, "um mit deren Hilfe erst das Feuer in den heiteren Glanz der gefügten Helle zu bringen." (Hö 83)

Unsere Vermutung, daß für Heidegger das Bereichhafte einen mehr als redensartigen Charakter hat, scheint sich an der Ausdrücklichkeit und Innigkeit des Verhältnisses zwischen dem Bereich als einem Worinnen und dem, was in ihm stattfindet, zu bestätigen. So heißt die Wahrheit des Seins "die Ortschaft, als welche die Zwiefalt dem Anwesen des Anwesenden die Heimat bietet." (VuA 255) Auch der Mensch ist in dieser Ortschaft beheimatet (40). Er kann seinerseits dem Sein der Wahrheit helfen, daß es in ihm seine Stätte finde (41). Interpretierend kann es heißen, die dialektische Bewegung siedle sich in der Stätte der Bildungsgeschichte des Bewußtseins an (42). Formeller wird das Sichansiedeln ausgesprochen als Eingelassenheit in das Geschick oder als Sicheinlassen in etwas. So ist der Mensch nicht nur eingelassen in das Da-sein und die Ek-sistenz (43), sondern auch in das Wesen der Technik (44). Späterhin erscheint das Einlassen vornehmlich unter dem Namen des Brauchens. "Nach seiner hohen Bedeutung gedacht, sagt brauchen: einlassen ins Wesen und verwahren des Eingelassenen." (WhD 169) "Einlassen bedeutet: einziehen und einfügen..." (Hw 263). Wie die Helle nicht ohne begrenzende Bindung und Gefügtheit bestehen konnte, so ist auch das Einlassen der Sache nach die Einfügung in ein Gefüge. Im Brauchen als der Behutsamkeit der Verwahrung tritt der verfügende Halt des Brauchenden nicht eigens hervor. Als Einlassung eines Raumes in seine Grenze (45) oder des Eigeräumten in die zugemessene Dimension (46) aber behält das Einlassen naturgemäß eine größere Formalität.

Daß Heidegger die Anschauung des Bereiches wirklich vollzieht, legt sich vielfältig nahe. Der Begriff des Geschickes und damit des Seins ist nur möglich durch ihren Vollzug. "In der Rede vom Seinsgeschick besagt "Sein" nichts anderes als: Sichzuschicken der lichtenden Einräumung des Bereiches für ein Erscheinen des Selenden..." (SvG 150). Ebenso ist das Da-sein wohl nicht nur im erläuternden Bilde das "offene Zwischen", "im Sinne des Bereiches der Entbergung und Verbergung des Seins" (Hw 104). Die Anschauung dieses Offenen als der Lichtung ist Heidegger vielmehr so wesentlich, daß er ohne sie keinen Schritt mehr tun könnte. So dann ist das Dasein nicht nur dem Namen nach eine vom Sein durchwaltete Stätte. Dasein ist die ständige Not der Niederlage und des Wiederaufspringens der Gewalt-tat gegen das Sein und zwar so, daß die Allge-

walt des Seins das Dasein zur Stätte seines Erscheinens ver-gewaltigt (wörtlich genommen) und als diese Stätte umwaltet und durchwaltet und damit im Sein einbehält." (EiM 136) Die Stätte des Erscheinens kehrt wieder bei der Deutung des Hegelschen Begriffes des sich selbst prüfenden Bewußtseins als Skepsis. "Sie" - nämlich die Umkehrung des Bewußtseins als die Skepsis in die Absolutheit - "überholt, indem sie sich im vorhinein des Erscheinens versieht, alles Erscheinende als dieses, umfängt es und öffnet den Umfang der Stätte, in der das Erscheinen sich erscheint. In dieser Stätte und durch sie hindurch geht die Darstellung ihren Gang, indem sie ständig skeptisch vor-sich-geht." (Hw 176) Ist diese Stätte des Erscheinens nur ein Bild, so ist auch der Gedanke selbst nicht mehr als ein solches, denn er bedarf dieses Bildes zu seiner Sagarkeit.

Da der Bereich aller Bereiche ein solcher ist, wohin jegliches gehört (47), und das Schicken des Geschickes jegliches "auf seinen ihm gewiesenen Wesensort" (VuA 222) zubringt (48) - denn schicken besagt: "jegliches dorthin bringen, wohin es gehört" (SvG 108) -, scheint auch dem überall auftretenden "gehören in...", "beruhen in..." und gründen in..." unausgesprochen immer die Umfangung durch einen zuvor entfaltetem Bereich zugrundeliegen. Es heißt, daß der Mensch "wesenhaft in das Sein gehört" (EiM 115). In das Sein gehört auch das Seiende, dazu das Vernehmen und sogar das Werden (49). Anderes wieder gehört in Anderes. Hierbei ist die Bereichsnatur des Worinnen meist unausdrücklich. Ganz deutlich aber tritt sie an anderer Stelle hervor, wo es heißt: "Indem die Aufheiterung alles lichtet, gewährt das Heitere jeglichem Ding den Wesensraum, in den es seiner Art nach gehört..." (Hö 16) Der Wesensraum der Dinge im Ganzen ist wieder die Offenheit oder die Lichtung als der Bereich aller Bereiche. Ohne sie könnte es gar kein Stattfinden und Gehören-in geben (50). Indem das Gewähren des Wesensraumes ein Einräumen ist, das Einräumen aber ein versammelndes Fügen, tritt neben den Bereich als solchen sogleich wieder seine Verfügtheit durch ein Gefüge (51). Es ist überhaupt die konkretere, plastischere Anschauung, während der Bereich gleichsam nur sein Binnenraum ist.

Die wechselnde Ausdrücklichkeit des Gebrauches, die beim "gehören in..." angemerkt wurde, zeigt sich ebenso am "beruhen in...". Durch diese Einschränkungen wird unser Vorhaben nicht in Frage gestellt. Die genannten Wendungen haben von sich aus nicht die Prägnanz, die Heidegger ihnen verleiht. So ist es nicht verwunderlich, wenn sie hin und wieder noch unausdrücklich gebraucht werden. Bemerkenswerter als dieses muß uns vielmehr die Häufigkeit ihrer Veranschaulichung erscheinen.

Das "beruhen in..." wird vielfältig gebraucht in Bezug auf das Geschick des Seins (52), sodann auf die Verwahrnis, die Verborgenheit und das Sichverbergen (53). Bisweilen beruht das Worin eines Beruhens wieder in Anderem (54). Das weiteste Worin alles Beruhens ist wieder der Bereich aller Bereiche (55). Da im Beruhen die Ruhe bedeutet ist, wird im ausdrücklichsten Gebrauch dieses Ausdrucks das Worin als die Ruhe selber verstanden. "Dasjenige..., worin ein Anderes beruht, muß selber die Ruhe sein." (SvG 143) Beruht auch die Bewegung in Anderem, so ist dieses Andere notwendig die Ruhe (56).

Das ebenso häufige "gründen in..." spricht am kräftigsten in den Schriften der mittleren Phase des Heideggerschen Denkens (57). Indem

hier als Worin des Gründens Stätte und Umfängnis erscheinen, wird deutlich, daß dieses Worin reichhaltig verstanden wird. Auf früherer Stufe hatte es in den Fundierungszusammenhängen der Seinsverfassung des Daseins bestanden (58). Späterhin verliert es seine Plastizität. Nun kann die Sprache, die Subjektivität oder sogar die Geschichte der Metaphysik der haltende Grund eines Gründens werden (59).

Zum Begriff des Bereiches gehört die Begrenztheit. Demgemäß ist er nicht nur Stätte, sondern zugleich umfangend und einbehaltend. So war das Heilige als umfangend und der Bereich aller Bereiche oder früher die Allgewalt des Seins als einbehaltend erschienen. Nur so ist es auch möglich, daß der Bereich zum Worausher werden kann. Als dieses "geht" er dasjenige "an", was er umfängt. Zuwendung, Zuspruch und Geschick sind in ihrem Begriffe schon dieser Angang. Werden sie als Bereich bestimmt (60), so ist der Bereich als Worinnen zugleich ausdrücklich ein Worausher. Darüberhinaus kann dieses eigens ausgedrückt werden. In der einfachsten Form wird dann der Zuspruch aus einem Bereich kommen (61). Ein wenig versteckter ist auch die Huld der Götter ein solcher Zuspruch (62). Das Sprechen des Zuspruches wird als Beanspruchung oder Bestimmung verstanden (63). In der Anwendung auf das Geschick wird es zur Beschickung (64). Diese ist maßgebend und prägend (65). Formaler und nur in Hinsicht der Herkunft betrachtet ist das geschickhafte Sichereignethaben ein "stammen aus..." (66). Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir das Woraus dieses Stammens reichhaltig verstehen. So hat sich aus der Umfangendheit des Bereiches schon eine Fülle weiterer Bestimmungen ergeben. Es kommt für uns nur darauf an, mit unserer Anschauung in die Anschauung Heideggers zu gelangen. Ist das Verbindende in seinem Denken einmal an irgendeinem Punkte gefaßt, so läßt sich leicht alles Übrige daran anschließen. Die Durchführbarkeit dieser Verknüpfung ist zugleich der einhelligste Beweis ihrer Begründetheit in der Sache selbst.

Das Aus-her drückt sich über das Genannte hinaus in einer Fülle weiterer Bestimmungen aus. Die wichtigsten sind das "sich bestimmen aus..." (67), "aus...her gedacht" (68) und die "Wesensherkunft" (69). Auch hier zeigt das Worausher wieder die beiden Züge der Geräumigkeit und Begrenztheit. Es ist einerseits Herkunftsbereich, Quellbereich, Ort-schaft und Element (70), andererseits auch Umkreis, Horizont oder Grenze (71). Eine gewisse Unklarheit liegt darin, daß der Ausdruck "Wesensherkunft" sowohl für den Ursprung wie für die wesensgeschichtliche Herkunft steht. Die Wesensherkunft des Seins als solchen, der Sprache, des Raumes, des Kunstwerkes (72) ist nicht unmittelbar eine geschichtliche. Anders dagegen steht es mit derjenigen der neuzeitlichen Wissenschaft, des Vorstellens, des Nihilismus, der Metaphysik (73).

Die Frage, ob der Bereich aller Bereiche noch eine Herkunft haben könne, ist gegenstandslos, denn das Worausher ist immer begrenzt oder endlich, er selbst aber die Begrenztheit oder Endlichkeit selbst. So kann Heidegger, solange er im Schema der Herkunftigkeit denkt, die Endlichkeit nicht verlassen. Das "aus...her" könnte nur ineins mit der Reichhaltigkeit des Seins überwunden werden. Andererseits muß, solange diese herrscht, der Versuch, das Werden eines Bereiches zu einem solchen auszusprechen, zu ungeschickten Ausdrücken führen. "Das

Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber." (Hum 22) In diesem Satze ist das Ereignis des Seins in zwei nur durch ein "mit" verbundene Geschehnisse zerlegt. Es ist Heidegger offenbar unmöglich, den Anfang des Offenen selbst und das Sichereignen des Seins in einen einzigen Ausdruck zusammenzufassen. Da das Sichgeben ein Wohinein voraussetzt, muß dieses noch hinzugesagt werden. Aber das Wohinein ist selbst nur die Lichtung, die (74) selber das Sein ist. Heidegger steht die Offenheit als solche vermutlich bereits vor Augen, ehe er sie als von Anwesen erfüllt denkt. So ist auch die bloße Offenheit noch nicht die Welt, sondern sie muß sich erst zu einer solchen fügen und sich damit erneut und in höherem Sinne eröffnen (75). Wie aber kann sich die Offenheit noch öffnen? Es will scheinen, als sei Heidegger durch sein reichhaltiges Anschauen gezwungen, sich in einem wichtigen Punkte unbeholfen auszudrücken. Diese Unbeholfenheit liegt auch in dem Satz, der Sinn sei "der Bereich, der sich im Entwerfen als offener zustellt..." (WIM 17). Offenbar ist der Entwurf ein Entfalten. Das, was sich in ihm ergibt, ist aber von Anbeginn schon reichhaltig und offen. Noch zu eröffnen es sich nicht vor meinen Augen, sondern stellt sich als schon Offenes zu. Es ist aber für sich selbst nie ein Offenes, sondern ist es erst in seiner Offenbarkeit für seinsverständige Wesen. Der Sachverhalt ist darum nur verworren zur Sprache gebracht. Der tiefere Grund dieser Verworrenheit aber ist das Festhalten an der reichhaltigen Offenheit, die sich mit den Tätigkeiten eines Entwerfens, Sichgebens, Sichöffnens und Sichzustellens nur ungeschmeidig verbinden läßt. Besser war es Heidegger früher gelungen, das Erscheinen als ein Sich-Raum-schaffen auszusagen (76). Hier nämlich hat sich ihm die entfaltete Lichtung noch nicht zu geruhigem Währen selbstständig, sondern das Sein ist erscheinendes Hereinbrechen in das Dasein als die Stätte für dieses Erscheinen.

Als letztes Indiz für die überall zugrundeliegende Reichhaltigkeit verzeichnen wir den Gebrauch des "innerhalb". Es hat zum Worinnen Gesichtskreis und Behausung (77), Umkreis und Umfang (78), Grenze (79) und Horizont (80), auch das Offene und das Zwischen (81), Sphäre und Gegend (82), Dimension und Medium (83), Raum und Bereich. Die angeführten Titel teilen sich ein in reichhaltige und limitative. Vermutlich erklärt sich diese Doppelsinnigkeit des Worinnen aus den verschiedenen Aspekten der Lichtung selbst. Diese kann von dem Innestehen in ihr aus vorwiegend frontal, aber auch als sein Element oder sein Grund und Boden betrachtet werden. In ihrer Frontalität ist sie Gesichtskreis und Horizont, als Element oder Stätte des Stehens in ihr aber vorwiegend Raum, Gegend und Dimension. Beides wird von Heidegger selbst zuweilen eigens unterschieden. Dann ist die Lichtung nach der Seite ihres Horizontes die Unverborgenheit, nach der Seite ihrer Reichhaltigkeit aber das Unverborgene. Das Unverborgene ist dann "innerhalb der Unverborgenheit" (84). Anwesen ist in diesem Betracht ein Aufgehen aus der Unverborgenheit und Eingehen in das Unverborgene innerhalb ihrer. Das Woraus des Aufgehens als das Verborgene kann sogar selbst innerhalb der Unverborgenheit liegen. Gemeinhin wird es unausgesprochen außerhalb ihrer liegen. Sodann liegt es in ihr selbst als der Grenze. Diese kann schließlich auch das Verborgene noch übergreifen. So hat sich die Unverborgenheit als Horizont den Vorrang vor dem durch sie Limitierten verschafft.

Ähnlich ist es in einem anderen Falle. Hier übergreift das Zwischen

das, dessen Zwischen es ist. Sein Wozwischen ist nun innerhalb seiner (85). Wir können hieraus den Hinweis entnehmen, daß für Heidegger die Umfangendheit des Offenen so wesentlich ist, daß er auch das, was außerhalb seiner zu liegen oder seine Grenze zu bilden hätte, in es hineinzuverlegen blieb. Da dem gegenüber eine selbst bereichhaft außerhalb der Lichtung liegende Verborgenheit keine klare Gestalt gewinnt, bleibt der Gedanke in der Mehrdeutigkeit stehen. Diese Mehrdeutigkeit hat ihren Grund in dem Vorrang des Worinnen, das nicht nur allumfassend sein möchte, sondern sogar, wie sich zeigte, für das Worausheraus eines Aufgehens gelten kann.

Dieser Vorrang des limitierten Bereiches vor dem, was in ihm ist, wird von Heidegger unermüdlich in dem "je schon" oder "immer zuvor schon" ausgesprochen. Das allem Zuvorkommende ist zumeist das vorontologische Seinsverständnis. "... das viel berufene besondere Seiende kann sich als ein solches uns nur eröffnen, wenn wir und je nach dem wie schon im Vorhinein das Sein in seinem Wesen verstehen." (EiM 65). "... überall und jedesmal gründet das Wesen der Vernunft darin, daß für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein das Sein selbst schon gelichtet ist und in seiner Wahrheit sich ereignet." (Hum 13) Das, was sich schon gelichtet hat und darum im Vorhinein schon verstanden ist, ist das Anwesen, in dem wir innestehen. "Das Anwesen des Anwesenden wird... nicht zuletzt und auch noch vorgestellt, sondern zuvor. Es steht vor allem anderen vor uns, wir sehen es nur nicht, weil wir darinnen stehen. Es ist das uns eigentlich Zuvorkommende." (WhD 77) Es kommt uns so sehr zuvor, daß es unabhängig von unserer Zuwendung das Licht ist, in dem unser Denken und Handeln steht. "Ohne Rücksicht darauf, ob es von uns eigens erblickt wird oder nicht, scheint es schon..." (SvG 113) Es ist aber mehr als nur das Medium unseres Tuns. Vielmehr ist es ein uns geschickhaft bestimmender Anspruch, der uns in Wesensweisen des Verhaltens hervorruft. "Wo immer der Mensch sein Auge und Ohr öffnet, sein Herz aufschließt, sich in das Sinnen und Trachten, Bilden und Werken, Bitten und Danken freigibt, findet er sich überall schon ins Unverborgene gebracht. Dessen Unverborgenheit hat sich schon ereignet, so oft sie den Menschen in die ihm zugemessenen Wesen des Entbergens hervorruft." (VuA 26) Unser Vorstellen ist nachträglich zu dem Ereignis des Sichentbergens. "Vorstellen kann der Mensch, gleichviel in welcher Weise, nur solches, was erst zuvor von sich her sich gelichtet und in seinem dabei mitgebrachten Licht sich ihm gezeigt hat." (VuA 169) "... das jeweilig Seiende... zeigt sich nur im Licht von Sein." (SvG 113) Das Licht des Seins ist die Lichtung als lichtende und somit wiederum der Bereich aller Bereiche. Mit ihm ist das "zuvor sich öffnende Offene" nahe verwandt. An diesem tritt der Vorrang des bereichhaft Offenen in seiner Allumfassendheit noch einmal deutlich hervor. "Dies Offene öffnet sich, wenn das kommt, was über den Menschen und den Göttern ist, indem es hochherkommend erst ein Offenes aufgehen läßt, so daß ein Wahres (Unverborgenes) sein kann. Dies im voraus Öffnende ist das Heilige, ... das zuvor schon alles Dichten überdichtet hat, weil in ihm alles Stiften sein Gestiftetes festmacht." (Hö 139) "... $\chi\omicron\varsigma$ bedeutet... das Gähnende, die klaffende Kluft, das zuvor sich öffnende Offene, worin alles eingeschlungen ist. ... Das Chaos ist das Heilige selbst. Kein Wirkliches geht dieser Aufklaffung vorher, sondern geht stets nur ein in sie. Jedes Erscheinende ist schon jedesmal von ihr überholt." (Hö 61)

Nur von dieser Voraussetzung eines Darinseins in einem vorgängig Umfangenden her ist auch die Subjekt-Objekt-Beziehung hintergebar. "... die Unverborgenheit des Seienden bestimmt uns in ein solches Wesen, daß wir bei unserem Vorstellen immer der Unverborgenheit nachgesetzt sind." (Hw 41) "Sein muß... von sich her und schon zuvor scheinen, damit jeweilig Seiendes erscheinen kann." (SvG 111) "Nicht nur das, wonach eine Erkenntnis sich richtet, muß schon irgendwie unverborgen sein, sondern auch der ganze Bereich, in dem dieses Sichrichten nach etwas sich bewegt, und ebenso dasjenige, für das eine Anmessung des Satzes an die Sache offenbar wird, muß sich als Ganzes schon im Unverborgenen abspielen." (Hw 41) "Woran liegt es, daß man sich hartnäckig sträubt, einmal zu bedenken, ob das Zusammengehören von Subjekt und Objekt nicht in Solchem west, was dem Objekt und seiner Objektivität, was dem Subjekt und seiner Subjektivität erst ihr Wesen und d.h. zuvor den Bereich ihres Wechselbezuges gewährt?" (VuA 258) "Würde Sein nicht scheinen, dann gäbe es keine Gegend, innerhalb deren allein ein Gegenüber sich ansiedeln kann." (SvG 111) "Vorstellen bedeutet... das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand. Das Entgegenstehende muß... ein offenes Entgegen durchmessen... Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird." (WdW 11) "Der Mensch ist nie zunächst diesseits der Welt Mensch als ein "Subjekt" ... Er ist auch nie erst und nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, sodaß sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das "Zwischen" lichtet, innerhalb dessen eine "Beziehung" vom Subjekt zum Objekt "sein" kann." (Hum 35/36)

Die Rede von einer Gegend, innerhalb deren ein Gegenüber sich ansiedelt, und einem Zwischen, innerhalb dessen eine Beziehung ist, gibt uns das kaum lösbare Problem auf, die Beziehung des Darinnen zu seinem Worinnen zu denken. Es wäre danach nämlich auch diejenige Seite des Gegenüber, die wir selbst sind, ganz einversenkt in ein sie rings umfassendes Element. Dies widerspräche dem Begriff des Gesichtskreises, der den Sehenden selbst nicht mitumfassen kann. Dieser nämlich steht nicht frei innerhalb seines eigenen Gesichtskreises, sondern ist selbst dessen rückwärtige Grenze. Mit dem Begriff eines Innestehens in der Lichtung, eines Angesiedeltseins innerhalb einer Gegend aber ist der Stand des vernehmenden Menschenwesens von dem Umfang des Horizontes der Vernehmbarkeit, auf dem er sich anzusiedeln hätte, ganz abgelöst. Der Innestehende hat diesen Horizont gleichsam selbst noch im Rücken. Heidegger bemerkt diese Schwierigkeit nicht, weil er offenbar einzig geleitet ist von der Vorstellung einer bereichhaft-horizontalen Umfangung, die alles, was sie umfängt, zu einem Darinsein herabsetzt. Heideggers Ansicht über die Subjekt-Objekt-Beziehung wird darum nur von seiner Grundanschauung des alles Darinnen frei umgebenden Offenen her verständlich.

3. Die Gefügehafte des Bereiches

Es hatte sich schon wiederholt gezeigt, daß Bereiche vorzüglich in Verbindung mit einem Gefüge erscheinen. Ohne ein solches nämlich hätten sie nicht die Festigkeit und Beständigkeit, derer sie als Worinnen und Worausher bedürfen. Andererseits kann sich ein Entwurf erst in einem Gefüge verfestigen. So sind nicht Bereiche das jeweils im Entwurfen Entworfene, sondern Grundriß und Seinsverfassung (86). Der Bereich erscheint dem gegenüber zuweilen als Entwurfsbereich (87), d.h. als das Worinnen des Entwurfens. Dieses richtet sich gleichsam in ihm ein. So geschieht nach einer frühen Aussage die Entfaltung des Entwurfes in der "Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen" (SuZ 9). Dieses Gebiet selbst muß zuvor abgesteckt worden sein (88). Absteckung und Ausarbeitung, hier noch ausgesagt von der sich zu regionalen Ontologien ausbildenden phänomenologischen Forschung, erscheinen späterhin als das bauende Bereiten des Bereiches für unser Wohnen. So "gilt es, sich ... zu mühen, daß dem von altersher zu-Denkenden... ein Bereich bereitet werde..." (VuA 7). Dieser Bereich heißt auch der freie Bereich, der zu eröffnen und zu bereiten ist, damit eine neue Zuwendung des Seins möglich werde (89). Der Bereich des zu-Denkenden ist vermutlich dasselbe wie das "Haus der Welt" (He 18), "das die Sterblichen bewohnen" (ib). Dieses Haus ist kein faktisches Haus mit faktischen Wohnungen. Es ist vielmehr das, was die einzelnen Häuser und Bauwerke "in sich und um sich... versammeln" (ib). Als der "Bereich unseres Wohnens" ist es das Worinnen aller faktischen Bauten. Es "reicht über diese Bauten hinweg und beschränkt sich... nicht auf die Wohnung." (VuA 145) Damit hat sich der Bereich aller Bereiche wiederum sein allumfassendes Wesen gesichert.

Die Bereitung von Bereichen ist ein Bauen. "Wir können... nur durch ein Bauen das Wohnen in jener Ortschaft (scil dem Wesen der Seinsvergessenheit) bereiten." (Jü 41) "Wir sind... gebraucht, an der Lichtung des Seins zu bauen und zu bilden, im weiten vielfältigen Sinne: sie zu verwahren." (SvG 146) Diesen Sätzen gemäß hatte es schon früher in einer kräftigeren Sprache geheißt: "Es (scil unser Dasein) braucht erst wieder ein gestiftetes und wahrhaft gebautes Grundverhältnis zum Sein des Seienden im Ganzen." (EiM 82) Hier sieht es noch so aus, als sei die Erwirkung dieses Verhältnisses in unsere Vollmacht gestellt. In der gültigen späteren Aussage aber hat das Sein schon so viele Eigengefüge, daß es uns, die an ihm Bauenden, in sich verfügen kann. "Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt." (Hum 42) Hierin bleibt undeutlich, wie das Bauen Verfügung durch eine schon bestehende Fuge erleidet und doch noch ein Bauen bleibt. Vermutlich folgt es als ein Entsprechen einem verfügenden Anspruch nach.

Früher hatte der Ausbau einer schon bestehenden Offenheit den Makel mangelnder Ursprünglichkeit getragen (90). Damals verstand sich das Denken des Seins als raumaufreißende Seinseroberung. Als An-dacht aber ist es selbst das geworden, was es als nachträglich zum ursprünglichen Wahrheitsgeschehen empfunden hatte. Das andenkende Entsprechen nämlich ist der Ausbau seiner eigenen Entfaltung (91). Ebenso erfordert die Ermöglichung des nun im Mittelpunkt stehenden Wohnens in der

Wahrheit des Seins einen solchen Ausbau (92). Dieses das Wohnen bereitende Bauen vollzieht vornehmlich das Dichten (93), während das steigen- de Unvermögen dazu das Zeichen wachsender Seinsvergessenheit ist (94).

Die Rede von einem Bauen an Bereichen ist nur sinnvoll, wenn das, was Bereich heißt, im Verein mit Gefüge besteht und ursprünglich darauf angelegt ist, durch ein Gefüge verfaßt zu sein. So war schon die Mißdeutung abgewehrt worden, die offene Helle als das Unbegrenzte einer bloßen Weite zu verstehen. Ähnlich tritt die Offenheit an anderer Stelle im Verein mit Ständigkeit und Gesammeltheit auf (95). Wie die Lichtung der Urbereich, so ist das Heilige, das wiederholt in die Nähe der Lichtung gerückt war, gleichsam das Urgefüge. "... das Heile und Heilgewährende verschließt... in sich alle Fülle und jeglich Gefüge..." (Hö 61). Das Offene selbst kann nur darum ein ragendes heißen, weil es die Festigkeit eines Gefüges besitzt. In dieser Eigenschaft "durchragt" es "zu- vor den Bereich aller Bezirke" (Hö 59). Die nahe Verwandtschaft von Bereich und Gefüge zeigt sich am deutlichsten an der Metaphysik. Diese wird einerseits bereichhaft bestimmt (96). Aber zugleich hat sie ihre bestimmte "innere Form" (Jü 18). Sie ist darüberhinaus das "Grundgefüge des Seienden im Ganzen" (Hw 204) mit einem bestimmten "Baugerüst" (SvG 165) und einer bestimmten "Verfassung" (VuA 113, 85). Als Grundgefüge stellt sie ein festgegründetes Worinnen für sich darin vollziehende weltgeschichtliche Bewegungen dar (97). Demgemäß kann sie der Geschichtsraum heißen, worin die Entwertung der obersten Werte zum Geschick wird (98). "Die vollendete Metaphysik... gibt das Gerüst für eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde." (VuA 83) Auch die Ortschaft der Wahrheit des Seins darf ein Wesensgefüge heißen (99). Schließlich zeigt das offene Zwischen von Sein und Menschenwesen Gefüge (100).

Aus anderer Anschauung sind die Sätze gesprochen, die auch die Ek-sistenz als Gefüge bestimmen. So heißt etwa die Inständigkeit in der Lichtung des Seins das Gefüge aller menschlichen Sinne (101). Hier ist das Gefüge nicht der Bereich aller Bereiche selbst, sondern die Art und Weise seiner Eingenommenheit durch Ek-sistenz. Zwar wird auch hier das Gefüge das Worinnen von solchem geblieben sein, was in ihm seinen Halt findet. Diese Seite tritt ausdrücklicher hervor an anderen Stellen. So ist das Gemüt die Stätte und das Gefüge des muots (102). Wie hier für die Stätte eines Stattfindens von einzelnen Verhaltungen, so tritt das Gefüge auch für das Worin eines Ruhens ein. "Die Gestalt (scil des Arbeiters) ruht im Wesensgefüge eines Menschentums, das als Subiectum allem Seienden zugrundeliegt." (Jü 16) Wollten wir die in "Sein und Zeit" geforderte Destruktion der Geschichte der Ontologie auf die temporale Struktur der jeweiligen Seinsauslegungen (103) auf Heidegger selbst anwenden, so müßte es heißen, bei Heidegger werde das Sein nicht im Zeitmodus ruheloser Veränderlichkeit, sondern als gefügehafte Beständigkeit, Festigkeit, Ruhe und Dauer erfahren. Daß hier eine echte Seinerfahrung vorliegt, müssen wir annehmen, da die Gefügehafte in den angeführten Belegen nicht unmittelbar aus der Natur der Sache hervorgeht, sondern vielmehr Heideggers eigenste Weise ist, sich ihm wesentliche Sachverhalte zur Begegnung zu bringen.

Es ist hier noch nicht der Ort, nach dem Ursprung des gefügehafte Anschauens zu fragen. Wir haben die Darstellung aus methodischen Gründen mit der Exposition des Bereiches, der mit ihm verknüpften Vollzüge

und des zu ihm gehörigen Gefüges begonnen. Das Gefüge aber stammt sicherlich ab von "Struktur" und "Verfassung" als den tragenden Worten der frühen Phasen des Heideggerschen Denkens. Hier ist das Strukturale noch um seiner selbst willen wichtig und wird nicht als Einfassung von Bereichen begriffen. Deswegen gehört seine Darstellung nicht in dieses Kapitel. Wir werden auch jetzt nicht unmittelbar zu ihm übergehen, sondern den Zugang zu ihm als dem Vollzogenen über den Horizonte und Strukturen erschließenden, konstruktiven Gedankenvollzug Heideggers zu gewinnen versuchen.

II. Der Vollzug der Seinsenthüllung

1. Seinseroberung in der ausdrücklichen Fragestellung

Es ist geraten, die Betrachtung des Gedankens in seinem Vollzug wiederum vom Elementarsten ausgehen zu lassen. Das Allererste, was sich vom Entwerfen sagen läßt, ist, daß durch es ein bestimmter Umkreis eröffnet werde (1). Dieser Umkreis umschließt seinem Begriffe nach als Horizont ein Gesichtsfeld. Deswegen ist die Mitteilung des mit ihm Verknüpften gleichsam nur eine Rekapitulation des bereits vom Bereich und seiner Begrenztheit Gesagten. Die reichhaltigen Ausdrücke für den als eröffneten Umkreis bezeichneten Sachverhalt sind Vorstellungs- und Auffassungsfeld (2), Sichtbereich (3), Hör- und Gesichtsfeld (4). Für ihn selbst steht meist Gesichtskreis (5), aber auch Frage- und Antworthorizont (6). Mit dieser Wortwahl entfernt sich Heidegger noch kaum vom gängigen Sprachgebrauch. Nur die Häufigkeit und Nachdrücklichkeit solcher Ausdrücke und ihr enger Zusammenhang mit der allgemeinen Reichhaltigkeit des Seins gibt einen Hinweis darauf, daß in ihnen für Heidegger ein wesentlicher Aufschluß zu liegen scheint. Eine mehr als rezensantliche Bedeutung gewinnt der Gesichtskreis als Worausher eines Sichzeigens. Als dieses ist er der ins Auge gefaßte Augenpunkt, von dem her sich bahnweisende Möglichkeiten zeigen (7). Ähnlich kann es heißen, das Sein bestimme sich nach der Grundhaltung des abendländischen Geistes aus dem Gesichtskreis von Denken und Vernunft (8).

Obwohl das genannte Aufschließenmüssen des Gesichtsfeldes an dieser Stelle nur zur abwertenden Charakteristik des Willens zur Macht dient, gibt es uns doch einen Wink in die Natur des Entwerfens, wie es Heidegger auf früheren Stufen seines Denkens verstanden hatte. Da die ursprüngliche phänomenale Vorgabe des Daseins nämlich nichts weniger als selbstverständlich ist (9), bedarf es des angelegten Angriffs darauf (10) im Sinne einer Eroberung. "Die Seinsart des Daseins fordert... von einer ontologischen Interpretation, ... daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert." (SuZ 311) "Die existenzial-ontologische Verfassung der Geschichtlichkeit muß gegen die verdeckende vulgäre Auslegung der Geschichte des Daseins erobert werden." (SuZ 375/76) "Die fundamentalontologische Konstruktion... kann als der im Dasein selbst erwachsende Angriff des Daseins auf das metaphysische Urfaktum in ihm verstanden werden..." (K 210) Der erobernde Angriff erscheint auch als ein Abbringen und Entreißen. "Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden." (SuZ 222) "Die Freilegung des ursprünglichen Seins des Daseins muß ihm... im Gegenzug zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz abgerungen werden." (SuZ 311) "Das Seiende wird der Verborgenheit entrisen." (SuZ 222) "Alle fundamentalontologische Konstruktion... muß im Entwerfen das in den Entwurf Genommene der Vergessenheit entreißen." (K 210/11) "Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub." (SuZ 222)

Mit einiger Vorsicht können wir auch hier wieder die Unterscheidung zwischen dem reichhaltig Offenen und seinem Gefüge anbringen. Das Abbringen und Rauben ist als ein freilegendes Entdecken mehr nach der Seite

der sich Raum verschaffenden Eröffnung akzentuiert, während das Entreißen eher ein Ans-Licht-bringen und Herausstellen von Strukturen ist. Freilich trifft sich beides in der Eroberung, die eine solche von Raum sowohl wie Verfassung ist (11). Beides ist nicht zu trennen. Eines besteht nur mit dem anderen und wird nur zusammen mit ihm ent-deckt und in den Blick gebracht.

Die Seinseroberung kann als die Weise gelten, in der Heidegger vornehmlich den Vollzug seines seinsenthüllenden Tuns versteht. Dieses sein Selbstverständnis ist damit jedoch nicht erschöpft. Vielmehr bedarf der Angriff auf das Sein der Gewinnung der rechten Ausgangsstellung und der Führung und Leitung durch bahnweisende Leitfäden. Die Voraussetzungen der Seinseroberung liegen darum in der zureichenden Ausarbeitung der Fragestellung (12). Das Fragen gewinnt seinen Stand und seine Stellung jedoch nicht aus sich. Fragestellung besagt vielmehr die Frage vorgängig in eine solche Richtung bringen, daß sie ihr Ziel mit Gewißheit trifft. Ohne ein solches Ziel wäre das Fragen führungslos. Das Ziel "gibt erst den rechten Leitfaden" (K 148). An dem, wovon wir keine Leitfäden der Interpretation haben, kann keine Auslegung stattfinden (13). Durch Leitfäden regeln sich die Schritte der Analyse (14). "Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten." (K 183)

So ist der Gang der Untersuchung stets vorgezeichnet aus seinem Ziele. Worin aber besteht dieses? Als vorausleuchtende Idee scheint es noch zu unbestimmt zu sein, um die Schritte der Analyse im Einzelnen regeln zu können. Der Wille, das Dasein zu analysieren und die Seinsfrage zu fragen, kann aus sich allein noch nicht das helle Bewußtsein darüber aufbringen, daß das Sein des Daseins in unzerreißbaren, reich gegliederten Fundamentalstrukturen besteht. So heißt es zwar, die vorbereitende Analyse habe sich unter Leitung einer Existenzidee vollzogen (15). Diese Idee aber ist nicht ein vager Vorbegriff, sondern eine gehaltvolle Anschauung. "Auf die Herausarbeitung ... der Einheit in der transzendentalen Urstruktur der Endlichkeit des Daseins im Menschen zielt der bei der Analyse der Alltäglichkeit einsetzende Gang der existenzialen Ontologie und nur hierauf." (K 213) In der Beantwortung der Seinsfrage geht es um "aufweisende Grund-Freilegung" (SuZ 8). Hier ist mit Struktur und Struktureinheit, Endlichkeit und freizulegendem Grund eine sehr bestimmte Vorentscheidung getroffen. Fragen wir aber, was ihr mit Endlichkeit und Struktur im Wesen zugrundeliegt, so treffen wir ohne Gewalt-samkeit wiederum auf die zusammengehörigen Grundcharaktere des Heideggerschen Vorstellens, das Bereichhafte und das Gefügehafte. Die Frage, was denn immer und jeweils das bahnweisende Ziel der Analyse sei, wird sich somit dahin beantworten lassen, daß es in der Zurückführung der Phänomene auf durchsichtige Strukturen und offene Bereiche und somit auf die Elemente der eigensten Geistesverfassung Heideggers selbst liegt.

Die von uns nur erst skizzierte Geführtheit des Fragens durch das leitende Ziel spricht sich vielfältig aus. Wenn das Fragen seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her hat (16), muß für Heidegger alles darauf ankommen, den unverstellten Zugang zu diesem zu gewinnen und die Richtung nicht zu verfehlen. Darum ist für ihn "eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart" (SuZ 15) gefordert.

"Mit dem sicheren Vollzug der rechten Vorgabe dieses Seienden (scil des Daseins) steht und fällt die Möglichkeit, das Sein dieses Seienden überhaupt zum Verständnis zu bringen. Mag die Analyse noch so vorläufig sein, sie fordert immer schon die Sicherung des rechten Ansatzes." (SuZ 43) Das Bemühen um die "rechte Ansetzung der Frage" (SuZ 114) wäre aussichtslos, wenn es nicht leitende Vorzeichnungen gäbe. Solche Vorzeichnungen sind es, die das Vorhaben der Analyse "in eine sichere Bahn zwingen" (SuZ 260). Sie heißen an anderer Stelle die "Wegweiser für die Entwurfsrichtung" (SuZ 312), deren diese bedarf, damit sie überhaupt auf das Sein treffe. Die wegweisenden Vorzeichnungen liegen in der jeweiligen Problematik selbst, wie etwa einer leitenden Existenzidee (17) oder der Zeitlichkeit, die die Grundrichtungen der Analyse vorzeichnet (18), oder auch der Charakteristik der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis, mit der sich eine deutlichere Vorzeichnung der Richtung ergibt, die der Rückgang zu den Quellen der inneren Möglichkeit der Ontologie einzuschlagen hat (19). "... die... Frage nach der Endlichkeit im Menschen... erwächst... in der Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik. Von dieser Aufgabe selbst wird sie als Grundfrage gefordert. Demgemäß muß die Problematik der Grundlegung der Metaphysik in sich die Anweisung auf die Richtung enthalten, in der sich die Frage nach der Endlichkeit des Menschen zu bewegen hat." (K 199)

Hier erhebt sich eine schwerwiegende Frage. Enthält das jeweilige Problem aus sich heraus schon die Vorzeichnung des Weges zu seiner Lösung, oder ist es von vornherein nur das selbst erst im Entwerfen gesetzte Woraufhin des Entwurfs? Wird das Problem erst im Fragen selbst als das Ziel der Frage gesetzt, so sind Weg und Ziel naturgemäß ursprünglich schon abgestimmt aufeinander. Die Vorzeichnungen wären dann gleichfalls entworfen, nicht zuvor schon an sich gegeben, und die Analyse würde stets nur in ein selbst erst gesetztes, fortwährend im Blick gehaltenes Ziel gebracht. Dann wäre der ganze Fragevollzug nur die Ausführung und Ausarbeitung eines zuvor entworfenen Grundplanes, die ihre Direktion nicht aus einer unabhängig bestehenden Problematik, sondern einzig aus ihrer eigenen Selbstanweisung empfinde. Es scheint gar nicht anders sein zu können, wenn anders die existenziale Analytik nur der sichere Vollzug der rechten Vorgabe des thematischen Seienden, diese selbst aber schon eine durch die Analyse vorgenommene Bestimmung ist. "Die rechte Vorgabe seiner (scil des Daseins) ist so wenig selbstverständlich, daß deren Bestimmung ein wesentliches Stück der ontologischen Analytik dieses Seienden ausmacht." (SuZ 43) "Ontologische Interpretation, die Seiendes hinsichtlich der ihm eigenen Seinsverfassung freilegen soll, ist darin gehalten, das thematische Seiende durch eine erste phänomenale Charakteristik in die Vorhabe zu bringen, der sich alle nachkommenden Schritte der Analyse anmesen. Diese bedürfen aber zugleich einer Führung durch die mögliche Vor-sicht auf die Seinsart des betr. Seienden. Vorhabe und Vorsicht zeichnen dann zugleich die Begrifflichkeit vor (Vorgriff), in die alle Seinsstrukturen zu heben sind." (SuZ 232)

Es scheint uns notwendig, aus diesen die Methode erläuternden Sätzen zwei Folgerungen zu ziehen. Einmal ist kaum nachweisbar, daß dem Dasein als befindlichem Verstehen ontisch so etwas wie eine freizulegende Seinsverfassung und herausstellbare Seinsstrukturen zugrundeliegen.

In solchen Begriffen spricht sich ein spezifisches Realitätsverständnis aus; das im gestimmten Verstehen nicht einen unfaßbaren Strom flüchtiger Vorstellungen und Empfindungen sieht, sondern ein Verfaßtsein durch unzerrießbare, gegliederte Fundamentalstrukturen. Dieses strukturelle Gerüst der Daseinsverfassung wird im faktischen Existieren niemals als solches "gespürt", wofern nicht die entschiedene Willensanspannung als ein Sichhalten in ihm und Stoßen an es verstanden wird. "Struktur" ist, auf Psychisches angewandt, eher ein Hilfsbegriff oder eine produktive Anschauung als eine an sich gegebene Realität. Nach dem Gesagten ist zweitens die Behauptung kaum bestreitbar, in der Daseinsanalytik vollziehe Heidegger nur sein eigenes strukturbestimmtes Seinsverständnis, und ihre Durchführung sei für ihn nur ein Sichanmessen an die eigenen Sätze. Jeder Satz seiner methodischen Besinnungen spricht aus einer spezifischen und darum in ihrer Geltung beschränkten Grundanschauung. Nach dieser kann Sein auf der frühen Stufe nur als Struktur und Verfassung begriffen werden. Strukturen aber sind nur freilegbar, wenn sich zwischen sie ein reichhaltig Offenes legen läßt. Ihre Freigelegtheit ist zugleich die Durchsichtigkeit des durch sie Strukturierten. "Ausarbeitung der Seinsfrage besagt...: Durchsichtigmachen eines Seienden - des fragenden - in seinem Sein." (SuZ 7) Das durchsichtige Sein kann seine Begriffe nach schon kein Geschehensfluß sein, sondern einzig in einem Gefüge bestehen. Es erhellt zugleich, daß dieses Gefüge keinem stofflichen Bestande auf- und eingepreßt ist, sondern daß das möglicherweise durch es Gefügte gegen die Leere der Durchsichtigkeit eingetauscht ist, die ihrerseits nun das Gefüge zur Selbst-Ständigkeit zwingt. Späterhin tritt die reichgegliederte Strukturiertheit des Seins zurück zugunsten seiner Bereichhaftigkeit. Nun ist es der Urbereich nach der Seite seiner alles Darinsein verhaltenden und versammelnden Allbefassendheit. Die sich wechselweise fordernden Elemente der Heideggerschen Seinsanschauung aber, das Bereichhafte und das Gefügehafte, sind erhalten geblieben.

2. Der Strukturblick

Die Bemühung um durchsichtige strukturelle Gliederungen hatte es Heidegger zur Pflicht gemacht, das Augenmerk vorwiegend auf den rechten Vollzug der Strukturenthüllung zu richten. Ihm hatte alles daran liegen müssen, die Fragehaltung in die rechte Bahn zu lenken (20), die Untersuchung in eine eindeutige und feste Fragerichtung und auf einen klar gerichteten Weg zu bringen (21) und in der rechten Bahn zu halten (22). In der Rede von der rechten Bahn und der eindeutigen Entwurfsrichtung hatten wir ein entschlossenes Sichorientieren an einer vorweg entworfenen Vorzeichnung sehen zu müssen geglaubt. Diese Vermutung wird einmal gestützt durch die Art, in der Heidegger seinen eigenen Gedankenvollzug versteht. So heißt es etwa: "Mit der Herausstellung der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner eigentlichen Ganzheit in die Vorhabe gebracht. Die Eigentlichkeit des Selbstseinkönnens verbürgt die Vor-sicht auf die ursprüngliche Existenzialität, und diese sichert die Prägung der angemessenen existenzialen Begrifflichkeit." (SuZ 316) Eine andere wesentliche Stütze unserer Ansicht ist all das, was über den strukturenthüllenden Hinblick gesagt wird. In dem

Ausdruck "Vor-sicht" ist er schon zur Sprache gekommen. Im kräftigeren Ausdruck heißt er der leitende Durchblick. Dieser muß von vornherein gegeben sein. Schon im Ansatz muß vorweg das Ganze in den Blick genommen werden (23). Im Sinne einer solchen "entwerfenden Vorwegnahme" (K 45) versteht Heidegger sogar seine Kantinterpretation. "Die nachkommende Interpretation... muß, weil sie noch nicht und nicht mehr im Besitz der ursprünglichen Richtkraft des Entwerfens ist, sich im Vorhinein ausdrücklich des leitenden Durchblickes versichern und so die Hauptstadien des inneren Zuges des Ganzen... vorwegnehmen." (K 27) Der leitende Durchblick kann auch ein durchhaltender Vorblick heißen (24). Damit ist sein Wesen aufs Klarste bezeichnet. Er ist das ständige, unbeirrbar Im-Blick-behalten der vorweg entworfenen Vorzeichnung. Er ist leitend, indem das durch ihn erblickte Ganze der ausdrücklichen Analyse der darin beschlossenen Strukturbezüge die Richtung weist und ihr den alle ihre Einzelschritte bestimmenden, ständigen Anhalt gibt (25). Nach diesen Voraussetzungen ist die ausdrückliche Ausarbeitung eines Entwurfes nur möglich, wenn das Woraufhin der Auslegung ein vorgängig und ständig fixiertes ist. "Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hin-sicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll." (SuZ 150)

Wie gelingt es aber, das sodann fixierte Woraufhin mit Sicherheit in den Blick zu fassen? Auch hierüber wird uns im Zusammenhang der Kantinterpretation eine unmißverständliche Auskunft. Der primäre Entwurf heißt hier erster Einbruch in ein bislang verborgenes Feld. Das Entwerfen aber hat eine unbeirrbar Richtkraft. "Wenn... der erste Einbruch von der Sicherheit und unbeirrbar Richtkraft des schöpferischen Erschließens geleitet bleibt, so fehlt doch zunächst eine ausdrückliche systematische Durchrodung und Auszeichnung des Feldes." "Im Verlauf des Vordringens selbst festigt sich erst die Zugangsrichtung und bildet sich die Gangbarkeit des Weges." (K 27)

In einer kurzen Betrachtung der erhaltenen Aufschlüsse ergibt sich dreierlei. Einmal ist die Ausarbeitung des Entwurfs nur von dem vorweg fixierten Woraufhin geleitet. Sie darf sich also im ganzen Vollzug ihrer an keiner Stelle mehr derart von der im Thema stehenden Problematik bestimmen lassen, daß sie dadurch von der strengen Orientierung an ihrem fixen Leitziel abweiche. Der Entwurf kann sich nicht durch sich selbst korrigieren und sein Woraufhin nicht durch das, was sich im Verlaufe der Ausarbeitung ergibt, widerrufen. Es darf sich nämlich nur solches ergeben, was sich in die vorweggenommene Vorzeichnung fügt. Zweitens scheint mit der Rede von der unbeirrbar Richtkraft des Entwerfens deutlich zu werden, daß der Entwurf im ursprünglichen Entwerfen sich selbst erst die Richtung setzt, die er nimmt. Da die hiermit verknüpften Aussagen Heideggers eher der von ihm nachdrücklich geforderten Fragehaltung und fragenden Gesinnung (26) und nicht so sehr einer umsichtigen Erwägung entspringen, ist es wohl noch behauptbar, aber nicht mehr im Einzelnen nachweisbar, daß die Richtkraft eines durchhaltenden Vorblicks einzig und allein den durch die Sache geforderten Weg einschlägt. Wie könnte sie auch bei besonnener Prüfung aller Möglichkeiten noch schöpferisch, unbeirrbar und richtkräftig sein? Drittens zeigt die Fragehaltung Heideggers alle diejenigen Charaktere, die sie

zeigen muß, wenn das Sein in Bereich und Gefüge besteht. Mit Fixieren, Festhalten und Durchhalten ist Dauerhaftigkeit und Festigkeit ausgesagt. Mit Vorzeichnung und Auszeichnung, Richtkraft und Bahnung der Richtung wird das Zielen auf Struktur und Verfassung bedeutet. Der Einbruch in ein bislang verborgenes Feld und dessen Durchrodung drückt die Bereichsnatur des zu Enthüllenden aus. Hierdurch scheint die Gewähr gegeben zu sein, daß wir uns, wo immer wir bei der methodischen Selbstcharakteristik Heideggers verweilen, in unmittelbarer Beziehung zum Gedanken selbst befinden. Wir werden nun, wie auch sonst, nach der ersten Markierung dessen, was uns im gegenwärtigen Zusammenhang das Wesentliche zu sein schien, ins Einzelne gehen.

Es hatte sich gezeigt, daß das Woraufhin des Entwurfs nur maßgebend und leitend ist, wenn ihm ein festhaltender, ständiger, leitender Hinblick entspricht. Dieser hat seine Stelle nicht nur in methodischen Besinnungen, sondern im zu analysierenden Dasein selbst. Das Dasein nämlich ist befindliches Verstehen. Das Verstehen aber bildet sich aus in der Auslegung. Von dieser war der oben angeführte Satz über die Verständniseignung unter Führung einer das Woraufhin fixierenden Hinsicht gesagt. Selbst in dem abkünftigen Modus der Aussage bleibt die Auslegung bestimmt durch "Vorsicht", "Hin-sicht", Anvisieren, "Fixierung" und "ausgerichtete Hinblicknahme" (27). Ganz im Sinne der hinblicklichen Auslegung versteht Heidegger das Vorgehen der mathematischen Physik. Vom mathematischen Entwurf der Natur heißt es: "Dieser Entwurf entdeckt vorgängig ein ständig vorhandenes (Materie) und öffnet den Horizont für den leitenden Hinblick auf seine quantitativ bestimmbaren Momente... Und so besteht denn auch das Vorbildliche der mathematischen Naturwissenschaft... darin, daß in ihr das thematische Seiende so entdeckt ist, wie Seiendes einzig entdeckt werden kann: im vorgängigen Entwurf seiner Seinsverfassung. Mit der grundbegrifflichen Ausarbeitung des führenden Seinsverständnisses determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeit..." (SuZ 362). Der hier genannte leitende Hinblick kehrt wieder bei der Bestimmung der synthetischen Natur der Einbildungskraft bei Kant. Nach Kant beruhen die Begriffe auf Funktionen. Funktion aber sei die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen (28). Heidegger fügt hinzu: "Diese Handlung des reflektierenden Einigens ist aber nur so möglich, daß sie in sich selbst schon geführt wird durch den vorgängigen Hinblick auf eine Einheit, in derem Lichte ein Einigen überhaupt möglich ist." (K 55) Das fast Tautologische des doppelten "möglich" zeigt an, wie wichtig es Heidegger ist, die Vorgängigkeit des Hinblicks ins rechte Licht zu rücken. Überhaupt wird sich bei näherem Zusehen zeigen lassen, daß die wesentlichen Zutaten der Heideggerschen Kantinterpretation sich mühelos abheben lassen, wenn sie nur an einige wenige Grundvoraussetzungen Heideggers angeknüpft werden. Nicht die unwesentlichste von diesen ist die vorgängige Hinblicknahme. Sie wird immer wieder betont: "Die reine Synthesis... bedarf... der Hinblicknahme auf eine leitende Einheit." (K 63); "...beiden Synthesen (scilicet der apprehendierenden und der reproduzierenden) liegt schon führend zugrunde ein Einigen (Synthesis) des Seienden im Hinblick auf seine Selbigkeit." (K 168) Durch dieses Schon-führend-zugrundeliegen fällt ein neues Licht auf den im ersten Abschnitt in der Behandlung des "zuvor schon" betonten Vorrang des Worinnen. Dies möge als ein Hinweis darauf dienen, wie eng in der Ebene der wenigen und

einfachen Grundanschauungen Heideggers alles miteinander verknüpft ist.

Die vorgängige Hinblicknahme wird auf die verschiedensten Sachverhalte ausgedehnt, sei dies nun das Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem, die Ontologie, der platonische Idealismus oder der Humanismus (29). Dies zeigt, daß mit ihr eine allgemeine Anschauungsweise Heideggers getroffen wird. Auf sein eigenes Denken wendet sie Heidegger an in der Charakteristik des umsichtigen Besorgens und der Daseinsanalytik selbst. So ist "Gegend" für ihn das "im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen... Hingehörens" (SuZ 103). Das Wohin des möglichen Hingehörens, das hier als Konstituens des besorgenden Umgangs mit Zeugzusammenhängen fungiert, wird späterhin zum höchsten Range erhoben. Nun ist es nicht mehr die Welterschlossenheit, in der sich das alltägliche Hantieren bewegt, sondern das Sein selbst als der Bereich aller Bereiche. Damit ist ein neues Beispiel gewonnen für die eingangs ausgesprochene Behauptung, der Anschauungsgehalt Heideggerscher Aussagen sei nicht festgelegt auf eine bestimmte, eng begrenzte Problematik. Heidegger vollzieht vielmehr die ihm vertraute Anschauung des bereichhaft entbreiteten Wohin alles Hingehörens, wo es ihm notwendig erscheint, erneut, ohne sich eigens zu fragen, ob die Gegend in der umsichtigen Weltorientierung nicht etwas ganz anderes sei als das Sein selbst als $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Es kann sogar als gewiß gelten, daß Heidegger im Denken der Lichtung des Seins sich der engen anschauungsmäßigen Verwandtschaft seiner jetzigen Aussagen mit manchen seinerzeit ganz anders gemeinten früheren Aussagen nicht mehr bewußt ist.

Das von der ontologischen Analyse selbst vorweg im Blick Gehaltene ist das In-der-Welt-sein. Wie kann es aber im Blick gehalten werden? Wir werden sagen müssen: als strukturell gegliederte innere Anschauung. "... das In-der-Welt-sein... ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur. Sie gewährt aber verschiedene Hinblicke auf die sie konstituierenden Momente. Bei einem ständigen Im-Blick-behalten des je vorgängigen Ganzen dieser Struktur sind die Momente phänomenal abzuheben." (SuZ 41) "Alle Explikate, die der Analytik des Daseins entspringen, sind gewonnen im Hinblick auf seine Existenzstruktur." (SuZ 44) Das im Blick zu Haltende ist als die Fundamentalstruktur des In-der-Welt-seins zugleich die Endlichkeit des Daseins und damit die horizontale Limitierung des bereichhaften Da. "... es gilt zu zeigen, daß sie (scilicet die anthropologisch-psychologische Erkenntnis) bei aller Richtigkeit nicht zulangt, von Anfang an und ständig das Problem der Existenz des Daseins - und d.h. seiner Endlichkeit - im Blick zu halten, was durch die leitende Problematik der Seinsfrage gefordert wird." (K 212) Die Aufhellung der Endlichkeit selbst vollzieht Heidegger wiederum "im Blick auf die Struktur des Erkennens" (K 36). So leitet sich die Analyse von einem Problem zum anderen fort. Immer gibt ein umfassender Sachverhalt dasjenige ab, aus dem Hinblick worauf Spezielleres herausstellbar und bestimmbar wird. "Der wachsende Herrschaftsanspruch des Satzes vom Grund besagt..., daß sich das Sein - nämlich als Gegenständigkeit (Wille) - entschiedener zur Herrschaft bringt. Mit dem Blick auf diesen Sachverhalt gewinnen wir einen weiteren Einblick in das Seinsgeschick..." (SvG 115). Sein wird faßbar aus dem Hinblick auf Zeit; aus dem jeweiligen

Hinblick auf das Nichts spricht sich die jeweils leitende Auffassung des Seienden aus (30). Ganz allgemein geschieht das Entwerfen im Blick auf Strukturen (31). Das geschehene Entwerfen aber ist Konstruktion. An dieser Stelle wird ganz deutlich, daß Anfang, Mitte und Ende der existenzialen Analyse strukturbestimmt sind. Der Ursprung der Analyse ist das vorweg im Blick gehaltene thematische Ganze. Als ständig und unbeeinträchtigt festgehaltenes leitet es überdies den ganzen Vollzug der Enthüllung. Diese Enthüllung ist Konstruktion und damit Strukturergewinnung aus dem Vorblick auf Grundstrukturen. Der Beschluß der Analyse ist das vollständig ausgearbeitete, gegliederte Gefüge oder die realisierte Vorzeichnung. Indem sich aber die existenziale Analytik für die ursprüngliche und gültige Ausarbeitung der Seinsfrage nimmt, ist aus den Bedingungen der Möglichkeit der Analyse - wie dem durchhaltenden Vorblick, der Vorzeichnung, der Konstruktion aus dem Vorblick auf Vorzeichnungen - zugleich über das Sein entschieden. Es kann nur noch selbst das sein, was die Analyse ergibt und nach ihrem Selbstverständnis einzig ergeben kann. Das Sein des Daseins wird darum in Struktur und Verfassung gefunden. Es taucht dabei überhaupt nicht die Frage auf, ob das, was im Worte "Sein" liegt, zu Recht als festes Gefüge verstanden werden darf und kann. Wie es für Heidegger selbstverständlich ist, daß es unzerreißbare, ständig ganze Strukturen gibt, so auch, daß sie als Strukturen dasjenige sind, was sonst einfachhin Sein heißt.

Heidegger hat sich nie deutlich darüber ausgesprochen, ob es die Seinsverfassung des Daseins als ein gegliedertes Struktur Ganzes nur "ontologisch", nicht aber auch ontisch gibt. Gäbe es sie nur "ontologisch", dann wäre sie nur für den seinsenthüllenden Logos. Da sie aber das Sein des Daseins ist, so gäbe es auch dieses Sein nur für den Logos, nicht aber ontisch. Ontisch gibt es Seiendes von der Seinsweise des Daseins. Gibt es im ontischen Sinne auch diese Seinsweise selbst und damit das Sein des Daseins, so ist nicht einzusehen, warum die ontologische Analyse des Daseins nicht unmittelbar zugleich eine ontische ist. Seinsstruktur und Seinsverfassung jedoch gibt es ontisch nur dann, wenn sie seiende Bestimmtheiten des seienden Daseins sind. Das Sein und damit die Seinsverfassung von Seiendem liegt aber nach Heideggers Aussage über die selbst seienden Bestimmtheiten des Seienden hinaus (32). Was und wie aber ist das Sein, wenn es nicht ontisch seiend ist? Trotz wiederholter und sorgfältiger methodischer Selbstbesinnung ist Heidegger der von uns angerührten Problematik aus dem Wege gegangen, was ein Indiz dafür sein mag, daß er sich nicht über seine Voraussetzungen klar ist. Unserer leitenden Absicht gemäß müßten wir diesen Sachverhalt für die Vermutung in Anspruch nehmen, daß Heidegger das strukturierte Sein in seiner Anschauung findet.

Daß wir dabei von Anschauung reden dürfen, bezeugt Heideggers darstellende Sprache selbst, die in einer sonst nur bei Fichte zu findenden Eindringlichkeit vom Blick und von Blickbestimmungen redet, wie es sich uns mit vorgängiger Hinblicknahme, leitendem Durchblick, durchhaltendem Vorblick, "in den Blick nehmen", "ständig im Blick behalten", "aus dem Hinblick auf..." und anders gezeigt hat. Struktur und Verfassung nun treten Heidegger nach unserer Vermutung immer dann vor den Blick, wenn er in angestrenzter und stets verschärfter Hinblicknahme sich Sachverhalte zu klarster Begegnung gebracht hat (33). Wäre das Sein des Da-

seins somit nur das unter dem bestimmenden Einfluß der Heidegger'schen Geistesart vollbrachte Zur-Anschauung-bringen seiner?

Über das, was phänomenologische Konstruktion heiße, gibt uns Heidegger alle nur wünschenswerte Aufklärung. "...Konstruktion heißt... nicht: freischwebendes Sichausdenken von etwas. Sie ist vielmehr ein Entwerfen, in dem gerade die vorgängige Führung sowohl als auch der Abstrung des Entwurfs vorherbestimmt und gesichert sein müssen." (K 210) Die Konstruktion ist notwendig, denn nur im Durchkonstruieren wird der Wesensbau der Ontologie sichtbar (34). Nur so gelangt die Metaphysik auf den Grund und Boden, in dem sie verwurzelt ist (35). Die Konstruktion ist mithin notwendig, weil das zu Konstruierende von vornherein als Fundament, Bau und Gefüge angesetzt ist. Hat es von Wesen her diese strukturelle Natur, so ist freilich nichts selbstverständlicher, als daß es in der ausdrücklichen Enthüllung auch konstruiert werden müsse. Das Konstruieren des Daseins geschieht wiederum aus dem Hinblick auf etwas. "Das Dasein soll in seiner Endlichkeit und zwar aus dem Hinblick auf die innere Ermöglichung des Seinsverständnisses konstruiert werden." (K 210) Ähnlich hat die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit "ihre bestimmten Anhalte am vulgären Daseinsverständnis und eine Führung durch die bisher gewonnenen existenzialen Strukturen" (SuZ 376).

Die Betonung des Konstruktiven ist am nachdrücklichsten in der Kantinterpretation Heideggers. Späterhin tritt sie zurück. Hierin scheint ein tieferer Sinn zu liegen. Das Durchkonstruieren nämlich kann sich einmal nicht perennierend fortsetzen wollen. Darüberhinaus kommt Heideggers Denken erst, indem es sich als Konstruktion begreift, zum Vollzug. Es lernt sich so erst kennen nach seinen Möglichkeiten. Nachdem es sich aber derart selbst erfahren hat, bleibt es bei seinem Sichselbstgewinnen nicht stehen. Nun ist ihm das Konstruierte - Struktur und Verfassung - zum selbstverständlichen Besitz geworden. Es ist nun nur mehr der Hintergrund seines Sichdarstellens, unvordringlich hervortretend in den später so häufigen Ausdrücken "Grundzug", "Bau" oder "Baugefüge". Das Gewicht hat sich nun vom Gefügehaften weg zum Bereichhaften hin verlagert. Das Offene des Bereiches ist für Heidegger bis zuletzt eine ganz unentbehrliche Anschauung geblieben. Daß sich die eben angedeutete Entwicklung bei Heidegger tatsächlich vollzogen hat, ist nicht streng beweisbar. Den empirischen Nachweis kann nur die in diesem Falle unentbehrliche Sprachstatistik geben. Schon die aufmerksame Lektüre wird unsere Hypothese bestätigen können.

"Vorblick" oder "vorgängiger Blick" sind im Kantbuch ungemein häufig. So steht das in der reinen Anschauung Angeschauten unthematisch in einem Vorblick, und zwar als das einige Ganze, das die Zuordnung im Neben-, Unter- und Hintereinander ermöglicht (36). Ebenso im Vorblick stehen das reine Bild von Beharrlichkeit und die regelnde Einheit (37). "...so liegt... schon in der unmittelbaren Wahrnehmung eines Vorhandenen, z.B. dieses Hauses, notwendig der schematisierende Vorblick auf so etwas wie Haus überhaupt, aus welcher Vorstellung her allein das Begegnende sich als Haus zeigen... kann." (K 96) Der Vorblick wird von Heidegger deshalb so unermüdlich betont, weil für ihn in ihm das Wesen echter Methode liegt. "Echte Methode gründet im angemessenen Vorblick auf die Grundverfassung des zu erschließenden "Gegenstandes bzw. Ge-

genstandsbezirktes." (SuZ 303) Späterhin gehört der durchblickende Vor-
blick sogar zum Wesen des Willens zur Macht (38). Aus der echten Methode ist vollendete Seinsvergessenheit geworden. Was könnte deutlicher dafür sprechen, daß Heideggers Begrifflichkeit nicht sachgebunden ist, sondern die eine und selbe Anschauung sowohl in der positiven wie in der negativen Charakteristik Verwendung finden kann?

Im durchblickenden Vorblick hatte, sofern er als durchhaltend und leitend erschienen war, schon der unmittelbare Übergang zum Im-Blick-behalten gelegen. Daß er von früh auf nur mit der Absicht des ständigen Festhaltens eingeführt war, läßt sich belegen. "... schon bei der ersten Kennzeichnung der Aufgaben einer vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wurde eine Orientierung über das In-Sein als solches vorausgeschickt... Die Vorwegnahme dieses tragenden Strukturmomentes entsprang der Absicht, von Anfang an die Analyse der einzelnen Momente in einem sich durchhaltenden Vorblick auf das Strukturganze einzu-
kreisen und jede Sprengung und Aufsplitterung des einheitlichen Phänomens zu verhüten." (SuZ 130/31) Primäre Befunde nämlich müssen im Ganzen gesehen werden (39). "Zugänglich wird uns das Sein des Daseins, das ontologisch das Strukturganze als solches trägt, in einem vollen Durchblick durch dieses Ganze auf ein ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liegt..." (SuZ 181). So ist für Heidegger immer das Festhalten von Zusammenhängen (40), dem der phänomenologisch behaltende Blick entspricht, das grundsätzlich Wichtige. Noch in einer späteren Vorlesung heißt es: "Zunächst ist jedoch anderes zu bedenken, damit wir den Weg der Erörterung in der ganzen Weite seiner Bahn im Blick behalten." (SvG 106) In einer früheren Vorlesung hatte es geheißen: "All dies im voraus Bemerkte sollte bei den folgenden Überlegungen ständig im Blick bleiben." (EIM 73) Dieses Im-Blick-behalten dient sogar zur Wesensbestimmung der Philosophie selbst. "Die Philosophie ist ἐπιστήμη τις, eine Art von Zuständigkeit, θεωρητική, die das θεωρεῖν vermag, d. h. auszuschaun nach etwas und dieses, wonach sie Ausschau hält, in den Blick zu nehmen und im Blick zu behalten." (CV 26) Dieses in-den-Blick-nehmen ist kein träumendes Ausschauen ins Unge-
wisse. Es hat vielmehr stets seine bestimmenden Anhalte, seien diese auch nur das Offene nach seiner Begrenzung; der Weg, an dem das schrittweise Fragen baut, oder das Baugefüge des jeweils bedachten Sachverhaltes. Vorgängig bestimmende Anhalte sind es auch, die Heidegger jeweils sagen lassen, er nehme in den Blick, was es zu erblicken gilt. Das "es gilt" ist gleichsam das letzte Wort in seinem methodischen Selbstverständnis. Immer gilt es dasjenige zu erblicken; wonach die Frage steht - so etwa das Zusammengehören von Sein und Grund, die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis, die maßgebende abendländische Prägung des Seins (41). Das, was es hierbei einzuhalten gilt, wird zuweilen die Blickbahn oder die Richtung auf die Richtpunkte genannt (42). Hier haben wir es mit der Vorbahnung des Weges und der Vorzeichnung des Gefüges zu tun (43), welches alles die ausdrückliche Frage-Stellung aus sich selbst heraus mitbringt.

Neben diese erste Weise der Selbstsicherung des Gedankens in seinem Vollzug treten als zwei weitere Weisen das Festhalten und das Sich-sichern. Festzuhalten ist, wie unmittelbar aus dem bisher Gesagten hervorgeht, das, was der leitende Vor- und Durchblick erschließt. Das Fest-

halten selbst ist gleichsam das sich realisierende Leiten und Führen des seinsenthüllenden Vorgehens. Der Vorblick kann nur dann ein verlässlich leitender sein, wenn schon im Ansatz das Ganze in den Blick genommen ist. Er muß zugleich ein "voller Durchblick" sein. Nur ein solcher macht uns, so hatte es geheißen (44), das Sein des Daseins zugänglich. Er ging durch das Strukturganze des Daseins auf ein ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon lag. So ist für die Analyse jedes Momentes schon der Anhalt am Ganzen gesichert. Jedes Strukturmoment ist in seiner strukturalen Möglichkeit ontologisch fundiert in der ursprünglichen Einheit des Ganzen (45). Diese gemeinsame Fundiertheit läßt auch nur eine gemeinsame Abhebung zu. "Der zusammengesetzte Ausdruck "In-der-Welt-sein" zeigt schon in seiner Prägung an, daß mit ihm ein einheitliches Phänomen gemeint ist... Der mit diesem Ausdruck angezeigte phänomenale Befund gewährt... eine dreifache Hinblicknahme. Wenn wir ihm unter vorgängiger Festhaltung des ganzen Phänomens nachgehen, lassen sich herausheben: 1. Das "-in der Welt";... 2. Das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist... 3. Das In-Sein als solches... Jede Hebung des einen dieser Verfassungsmomente bedeutet die Mithebung der anderen, das sagt: jeweilig ein Sehen des ganzen Phänomens." (SuZ 53) Nur dadurch, daß jeweils das Ganze im Blick steht, kann sich das Festhalten realisieren. Es ist gerade nicht ein stagnierendes Stehenbleiben bei einem isolierten Moment, sondern ein Sichgegenwärtighalten alles Bisherigen im vorgängigen und ständigen Durchblick auf das darin schon ausgedrückte Ganze. Weil in der gewonnenen Erschlossenheit schon die Mithebung alles noch Ausstehenden beschlossen liegt, ist das Festhalten ihrer die Bedingung des Fortgangs der Analyse. Das Festzuhalten heißt der fixierte Ansatz oder die bisher gewonnene Seinsverfassung. "Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein eine Fundamentalstruktur freizulegen: das In-der-Welt-sein..." (SuZ 41). "Zunächst soll das Gewissen in seine existenzialen Fundamente und Strukturen zurückverfolgt und als Phänomen des Daseins unter Festhaltung der bisher gewonnenen Seinsverfassung dieses Seienden sichtbar gemacht werden." (SuZ 268) "Die Interpretation des ontologischen Sinnes der Sorge... muß sich auf dem Grunde der vollen und ständigen phänomenologischen Vergegenwärtigung der bislang herausgestellten existenzialen Verfassung des Daseins vollziehen." (SuZ 303) Im Gefolge dessen wird das An-denken dort, wo es erstmals gültig bestimmt wird, als ein sich anheftendes Festmachen verstanden. "Das Blicken des Geistes der Liebe bleibt nicht am Anblick haften, sondern heftet sich selbst im Wesen des Geliebten an, um dieses... fest in seinen Grund zurückzustellen... Das anheftende Denken des Geistes der Liebe ist auch ein Andenken... Das An-denken ist ein Festmachen, das an ein Festes hindenkt, woran die Denkenden sich halten, um sich in ihrem eigenen Wesen festhalten zu können. Das Andenken befestigt die Denkenden in ihren Wesensgrund." (Hö 135) Das so verstandene Andenken ist ein selbständiges Ausdenken der Schlußzeilen des Hölderlinschen Gedichtes "Andenken". Dieses Andenken geht hier, wie immer bei Heidegger, unmittelbar aus längst getroffenen und damit für Heidegger selbstverständlich gewordenen einfachen Grundanschauungen hervor.

Die dritte Weise der methodischen Selbstsicherung ist das ausdrückliche Sichversichern. "Eine ursprüngliche ontologische Interpreta-

tion verlangt. . . nicht nur überhaupt eine in phänomenaler Anmessung gesicherte hermeneutische Situation, sondern sie muß sich ausdrücklich des Versichern, ob sie das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht hat. " (SuZ 232), Die mögliche Erweiterung des ersten und vorläufigen Ansatzes beim In-der-Welt-sein wird zum Problem, weil sich die existenziale Analyse dessen nicht versichert hatte, daß sie mit dem Ansatz bei der Alltäglichkeit das ganze Dasein in den themengebenden phänomenologischen Blick zwang (46). Die im Zwingen liegende Blickanspannung tritt auch an einer anderen Stelle hervor, wo das dadurch der Verdeckung Entrissene ausdrücklich als Struktur Ganzheit bezeichnet wird. "Jetzt gilt es, die Interpretation unter Bewahrung des... Gewonnenen zum Phänomen des In-Seins zurückzulenken. Die eindringlichere Betrachtung desselben soll aber nicht nur erneut und sicherer die Struktur Ganzheit des In-der-Welt-seins vor den phänomenologischen Blick zwingen, sondern auch den Weg bahnen zur Erfassung des ursprünglichen Seins des Daseins selbst. . ." (SuZ 131)

Das, dessen sich das Dasein versichert, ist die Entdecktheit und damit die freigelegte Seinsverfassung. . . . sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt. Daher muß das Dasein wesentlich das auch schon Entdeckte gegen den Schein und die Verstellung ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern. " (SuZ 222) Indem sich der Blick des Entdeckten versichert, sichert er sich selbst. Das Sichversichern hinsichtlich der Struktur und Verfassung ist unmittelbar eine Sicherung des jeweils verlangten Sehens (47). Blick und Erblicktes scheinen in dem "vollen Blick", den sich die Analyse schon im Ansatz sichern muß (48), zusammenzufallen. Der Blick darf voll heißen, indem er das Ganze dessen, was es zu erblicken gilt, umfaßt. Damit ist er zugleich schon erfüllt mit diesem selbst. Es wird deutlich, daß der Unterschied von Denken und Gedachtem bei Heidegger vorwiegend in Gestalt des Unterschiedes von Blick und Erblicktem erscheint. Heidegger versteht sein Denken - und dies ist das in das Fragen der Seinsfrage eingegangene Erbe der Phänomenologie - als ein Blicken und Erblicken. Auch dort, wo der Blick selbst nicht genannt ist, kann er ohne Gewaltigkeit eingeführt werden. Das Festhalten ist ein Im-Blick-halten und -behalten. Ebenso ist die rechte Fragestellung oder der rechte Ansatz, obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird, immer zugleich auch die rechte Blickstellung. Der Fragehorizont ist das, worauf der durchhaltende Vorblick geht, und also der Blickhorizont. Ist dies eine spezielle Eigenart Heideggers, oder deutet sich darin an, daß das Denken als das schöpferische Erschließen, als das es Heidegger einst bezeichnet hatte (49), niemals ein bloßes Raisonement, sondern eher vom Charakter dessen ist, was ein vergangenes Zeitalter "produktive Einbildungskraft" oder "intellektuelle Anschauung" nannte? Eine Erörterung dieser Frage aber ist von einer Betrachtung Heideggers allein her nicht möglich.

3. Seinsenthüllung und Vorstellen

Ehe wir zur Betrachtung von Einzelvollzügen im Gange der Seinsenthüllung übergehen, ist ein Zwischenkapitel einzufügen, das die für das Verständnis von Heideggers innerer Entwicklung grundsätzlich wichtige Frage nach dem Verhältnis dessen, was wir Strukturblick genannt haben, und des von Heidegger späterhin unermüdlich bekämpften Vorstellens behandeln soll. Wir gehen dabei von der leitenden Vermutung aus, daß Heidegger das Wesen des Vorstellens nur mit den Bestimmungsstücken seiner früheren Selbstcharakteristik verdeutlichen kann. Bewahrheitet sich diese Vermutung, so ist das ganze Kapitel nur ein einziger Beleg für unsere Hypothese der Gleichgültigkeit der Form des Gedankens gegen seinen Gehalt.

Es hatte sich schon angedeutet, daß der Wille zur Macht in ähnlicher Weise wie der strukturenthüllende Vorblick bestimmt wird. Er ist ebenso wie dieser bestimmt durch Sehbahn, Perspektive, Hinsicht, leitende, die Bahnweisende Sicht und Gesichtskreis, durch Eröffnen, Ins-Augefassen, Festhalten, Sicherung, Sich-versichern (50). So hat sich in ihm das volle Wesen der früheren Fragestellung und Hinblicknahme erhalten.

Das Festmachen war in "Sein und Zeit" für die Bewandnis Ganzheit konstitutiv gewesen (51). Aber es findet sich auch in der Bestimmung des Willens zur Macht, des Ideenblicks und der Subjektivität: "Der Wille zur Macht schätzt, insofern er die Bedingung der Steigerung aus- und die Bedingung der Erhaltung festmacht. " (Hw 219) "An... der Richtigkeit des Blickens liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser "Ausrichtung" sich festmacht. " (Pl 41) "Kant denkt... die letzte Selbstsicherung der transzendentalen Subjektivität als die quaestio iuris der transzendentalen Deduktion. Sie ist die Rechtsfrage der Rechtfertigung des vorstellenden Subjekts, das sich selbst sein Wesen in die Selbst-Gerechtigkeit seines "Ich denke" festgemacht hat. " (Hw 226) Zur selben Zeit aber kann das Festmachen noch affirmativ verwendet werden. Das An-denken selbst als das Wesen des Denkens des Seins nämlich ist zu Anfang ein Festmachen. "Das An-denken ist ein Festmachen. . ." (Hö 135) "Der Reichtum der Quelle beginnt sich zu verschenken. Da müssen die... Dichter, um das Gewesene im Künftigen zu behalten, dort ihr Andenken festgemacht haben, wo alles zur Märzzeit um den Strom... gesammelt ist. . ." (Hö 133). "Nie vergegenwärtigt das Andenken bloß den schon bekannten Ursprung. . . Wohl aber macht sich dieses Denken, ihn zeigend, im Wesensgrund der Dichtung fest. . ." (Hö 142). "Andenken ist Stiftung. " (Hö 143) "Der Ursprung läßt sich nur so zeigen, daß dieses Zeigen... in die Näherung zum Ursprung sich einläßt. Dadurch wird das Zeigen im Festen des Ursprungs selbst festgesteckt. Dies heißt: gestiftet. " (Hö 139) So ist es das Heilige, in dem "alles Stiften sein Gestiftetes festmacht" (Hö 139). Wir müssen aus all diesem schließen, daß Heidegger sich das An-denken sowohl wie den Willen zur Macht und die Subjektivität, obwohl er das eine bejaht, das andere aber als seinsvergessen verwirft, nur auf die selbe Weise zu klarer und fester Anschauung bringen kann. Nun gibt es gleichsam eine "schlechte" Verfestigung neben der ursprünglichen und "guten".

Ebenso steht es mit der Bestandsicherung. Diese gehört späterhin zum Wesen des Willens zur Macht. Sein oder Wahrheit ist danach als eine notwendige, vom Willen zur Macht selbst gesetzte Bedingung der Sicherung seiner selbst die Beständigkeit der Beständigkeit des Bestandes (52). Der Wille zur Macht setzt die Erhaltung, d. h. die Bestandsicherung seiner selbst, als einen notwendigen Wert (53). "Wahrheit ist jetzt ... die beständige Bestandsicherung des Umkreises, aus dem her der Wille zur Macht sich selbst will." (Hw 222) Der Bestand ist dabei der Stand des durch das herausfordernde Stellen Bestellten (54) und seine Beständigkeit Ständigkeit (55). Gegen-Stand ist, was begegnet als gesicherter Stand (56). Bei näherem Zusehen finden sich reiche Belege für diese Terminologie schon in den früheren Schriften. Bestand, späterhin einzig in Anspruch genommen für "nichts Geringeres als die Weise, wie alles anwest" (VuA 24) war in "Sein und Zeit" vorgekommen als "phänomenaler Grundbestand" oder "voller Strukturbestand". "Die ursprünglichste, grundlegende existenziale Wahrheit, der die fundamentalontologische Problematik - die Seinsfrage überhaupt vorbereitend - zustrebt, ist die Erschlossenheit des Seinssinnes der Sorge. Für die Freilegung dieses Sinnes bedarf es der ungeschmälerten Bereithaltung des vollen Strukturbestandes der Sorge." (SuZ 316) Der volle Strukturbestand der Sorge heißt an anderer Stelle das in seinem phänomenalen Grundbestande enthüllte Dasein (57). "Die These, der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit, muß sich am konkreten Bestand der herausgestellten Grundverfassung dieses Seienden bewähren." (SuZ 331) Zuvor hatte die Untersuchung den Gesamtbestand dessen, was in der Angst liegt, registriert (58). Zum Begriff des Bestandes gehörte auch damals schon die Bestandsicherung. "Das ontologisch Entscheidende liegt darin, die Sprengung des Phänomens vorgängig zu verhüten, d. h. seinen positiven phänomenalen Bestand zu sichern." (SuZ 132) Nun, da wir wissen, daß die Phänomene und Strukturen als Phänomen- und Strukturbestände aufgefaßt werden können, werden wir auch in den folgenden Sätzen die Bestandsicherung heraushören können: "Des Begriffes der Weltlichkeit und der in diesem Phänomen beschlossenen Strukturen wird sich die Untersuchung nur schrittweise versichern können." (SuZ 89) "Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff. Wird sie als Interpretation ausdrückliche Aufgabe einer Forschung, dann bedarf das Ganze dieser "Voraussetzungen", das wir die hermeneutische Situation nennen, einer vorgängigen Klärung und Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden "Gegenstandes"." (SuZ 232) Im Kantbuch ist sodann die Rede von dem vollen Wesensbestand der reinen Erkenntnis (59). Späterhin gibt es noch den "Wesensbestand dessen, was das Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ nennt" (Pl 26). Auch der Zusammenhang von Bestand, Stand und Ständigkeit wird bereits im Zuge der Kantinterpretation ausgesprochen. "Das "stehende" Ich heißt so, weil es als "ich denke", d. h. "ich stelle vor", dergleichen wie Stand und Bestand sich vor-hält. Als Ich bildet es das Korrelatum von Beständigkeit überhaupt." (K 175) Gleichzeitig hatte es in "Vom Wesen des Grundes" geheißen, die dreifache Streuung des Grundens entspringe "der Sorge der Beständigkeit und des Bestandes" (WdG 47).

Auf dieser Stufe gilt das Vorstellen als ein Sich-vor-halten von Stand und Bestand. Dieses Sich-vor-halten von Bestand kann ineins mit der Sorge der Beständigkeit und des Bestandes ohne große Mühe als die Beständigkeit der Beständigkeit des Bestandes aufgefaßt werden, die der Wille zur Macht übt. Ebenso ist der vor-gehaltene Stand kaum verschieden vom späteren Wesen des Gegen-Standes als dessen, was begegnet als gesicherter Stand. Sonach wäre die phänomenologische Analyse kaum unterscheidbar vom Rechnen des sich selbst sichernden Vorstellens (60). Es muß wundernehmen, wie sehr vor allem der Vortrag "Die Zeit des Weltbildes" in der abwertenden Charakteristik des Wesens der neuzeitlichen Wissenschaft noch der affirmativen Sprache von "Sein und Zeit" verpflichtet ist. "Der Entwurf zeichnet vor, in welcher Weise das erkennende Vorgehen sich an den eröffneten Bezirk zu binden hat." (Hw 71) Es ist, als beschriebe die frühere verstehende Auslegung ihr eigenes Tun. Mit Vorgehen, Eröffnung, Umgrenzung, Vorzeichnen, Tragen und Leiten, mit Entwurf und Sicherung von Bezirken und vorgreifendem, leitendem Hinblick ist in diesem Vortrag (61) nur ein schwächeres Abbild des früheren Wesens von Fragestellung und Leitfaden, Vorzeichnung der Richtung, Hinblicknahme, Vordringen und Vorgriff gegeben. Mit der "Sicherung des Gegenstandsbezirkes" (Hw 73) vollends bewegt sich Heidegger in längst von ihm im Zuge der Stellung der Seinsfrage gebahnten Bahnen. "Das Vorstellen ist jetzt gemäß der neuen Freiheit ein von sich aus Vorgehen in den erst zu sichernden Bezirk des Gesicherten." (Hw 100) Was hier vom neuzeitlichen Vorstellen gesagt wird, hatte sich der Sache nach schon im Kantbuch gefunden. "Nun ist es das notwendige Schicksal jedes echten Einbruches in ein bislang verborgenes Feld, daß dieses sich erst "nach und nach" bestimmt. Im Verlauf des Vordringens selbst festigt sich erst die Zugangsrichtung und bildet sich die Gangbarkeit des Weges." (K 27) Dann folgt der Hinweis auf die unbeirrbarere Richtung des schöpferischen Erschließens. Es braucht nicht gefragt zu werden, ob unbeirrbarere Richtkraft, Einbruch und Vordringen kein "von sich aus Vorgehen" sind. Sie sind eher mehr als dieses. Ebenso hat die neuzeitliche Sicherung des Gesicherten ihre nachdrückliche Entsprechung im Sichfestigen der Zugangsrichtung im Verlauf des Vordringens und im Sich-nach-und-nach-bestimmen des Gegenstandsbezirkes, der in diesem Zusammenhang "Feld" heißt.

Dieser merkwürdige Sachverhalt kann, so will es scheinen, nur dahin verstanden werden, daß sich die Tendenz der Heideggerschen Fragestellung gewandelt hat, ohne daß Heidegger dabei das Instrumentarium ihm vertrauter Anschauungen aufgibt. Er verwendet es vielmehr weiterhin, nun aber in negativer Bestimmung. Er gebraucht so gleichsam seine eigenen Denkmittel als Richtschwert für die seinsvergessene Metaphysik.

Es mag noch angemerkt sein, daß die Ständigkeit, obwohl sie nun zum Wesen des Gegen-Standes gehört, doch auf der Seite des Menschenwesens in der Gestalt der Inständigkeit (62) noch erhalten bleibt. Die Inständigkeit ist der letzte Rest der einstigen "Ständigkeit des Selbst in dem Sinn des Standgewonnenhabens" (SuZ 322). In ihr als beständiger Standfestigkeit oder Selbst-ständigkeit hatte das Wesen der vorlaufenden Entschlossenheit gelegen. "Die Ständigkeit des Selbst im Doppelsinne der beständigen Standfestigkeit ist die eigentliche Gegenmöglichkeit zur Unselbst-ständigkeit des unentschlossenen Verfallens. Die Selbst-ständigkeit be-

deutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. " (SuZ 322) Der Unselbst-ständigkeit gegenüber ist es dem Menschen zur Aufgabe gesetzt, sein Wesen im Sein des Seienden zum Stehen zu bringen (63). Indem aber auf dieser Stufe dem Sich-zum-Stehen-bringen der Menschen zugleich schon ein Zum-Stehen-bringen des Seins entspricht, ist uns der Weg gewiesen zu der weiteren Frage: Wie verhält sich die einst positiv verstandene Beständigkeit und Ständigkeit des Seins zu der späteren Beständigkeit und Ständigkeit des Gegen-Standes?

Das Zum-Stehen-bringen des Seins versteht Heidegger sozusagen militärisch. "Wenn Truppen eine Aufnahmestellung beziehen, dann wollen sie den auf sie zukommenden Gegner empfangen und zwar so empfangen, daß sie ihn wenigstens zum Stehen bringen. Dieses aufnehmende Zum-stehen-bringen des Erscheinenden liegt im $\nu\omicron\epsilon\lambda\tau\upsilon$. " (EiM 105) "... wir fragen im Grunde, wie es mit dem Sein stehe, wie und von wo aus es in seinem Wesen zum Stehen gebracht, verstanden und begriffen und als maßgebend gesetzt werde. " (EiM 89) "Der Mensch muß, soll er sein Dasein in der Helle des Seins übernehmen, dieses zum Stand bringen, muß es im Schein und gegen den Schein aushalten, muß Schein und Sein zugleich dem Abgrund des Nichtseins entreißen. " (EiM 84) Durch das Zum-Stehen-bringen wird das Sein zur Ständigkeit. Genauer müßten wir sagen: weil Sein auf dieser Stufe primär als Ständigkeit (64) - nämlich als Ständigkeit des Erscheinens (65) - verstanden wird, ist auf ihr das Seinsbegreifen nur als beständigendes Zum-Stehen-bringen möglich. Auch die ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit wird als Ständigkeit begriffen. Demgemäß ist der Aufbruch der Geschichtlichkeit ein Zum-Stehen-bringen der Zeit nach ihren festen Erstreckungen, ein Entrücken in sie als ekstatischen Horizont und so ein Sich-Stellen-können in die Gegenwart eines Bleibenden und Ständigen (66). Seitdem sind nach Heidegger zumal Beständigkeit und Bleiben zum Vorschein gekommen (67). Beständigkeit und Beständigkeit sind hier noch die eigentliche geschichtliche Tat. "Gerade das Bleibende muß gegen den Fortriß zum Stehen gebracht werden; das Einfache muß der Verwirrung abgerungen, das Maß dem Maßlosen vorgesetzt werden. " (Hö 38) Wenige Jahre später klingt es jedoch ganz anders. Nun heißt es: "Die Erhaltung der jeweils erreichten Machtstufe des Willens besteht darin, daß der Wille sich mit einem Umkreis von solchem umgibt, worauf er jederzeit... zurückgreifen kann... Dieser Umkreis umgrenzt den für den Willen unmittelbar verfügbaren Bestand an Anwesendem... Dieses Beständige wird jedoch nur so zu einem Ständigen, d. h. zu solchem, was stets zur Verfügung steht, daß es durch ein Stellen zum Stand gebracht wird. Dieses Stellen hat die Art des vor-stellenden Herstellens. Das in solcher Weise Beständige ist das Bleibende. " (Hw 221) Das Ständige war das Sein gewesen (68), und das Zum-Stand-bringen seiner das Tun der Entschlossenheit. Da Heidegger nunmehr aber alles daran liegt, den im Vorstellen liegenden Charakter des Stellens herauszuarbeiten, versteht er das zum Stand bringende Tun, ohne daß die zugrundeliegende Anschauung dabei eine andere würde, jetzt als ein Stellen. Die Abhandlung "Andenken" konnte noch ausklingen: "Dichten ist Andenken. Andenken ist Stiftung. Das stiftende Wohnen des Dichters weist und weiht dem dichterischen Wohnen der Erdensöhne den Grund. Ein Bleibendes kommt ins Bleiben. Andenken ist. ... " (Hö 143) Nun ist das Bleibende das Produkt des vor-stellenden Herstellens. Für die einstige Sorge der Beständigkeit und

Sicherung des phänomenalen Bestandes tritt nun - wiederum ohne einen Wandel der Grundanschauung - die Beständigkeit ein. "Innerhalb der Subjektivität wird jedes Seiende als solches zum Gegenstand. Alles Seiende ist Seiendes aus der und in der Beständigkeit. " (Hw 176/77). Schon im Zusammenhang seiner allerersten Einführung war das Vor-stellen mit dem Zum-Stehen-bringen gleichgesetzt worden (69). Letzteres bleibt auch weiterhin unentbehrlich zur Charakteristik des Vergegenständlichens. "Es gilt nach dem Wort von Descartes, firmum et mansurum quid stabilire, etwas Festes und Bleibendes zum Stehen zu bringen. " (Hw 220) "Im vielfältigen Herstellen wird die Welt zum Stehen und in den Stand gebracht. " (Hw 265) "Das Gegenständliche... ist das durch das Vorstellen zum Stehen Gebrachte. " (Hw 242)

Unsere Absicht in diesen Erörterungen ist der Nachweis, daß Heidegger die zur Charakteristik des Vor-stellens benutzte Begrifflichkeit seiner eigenen Frühsprache entlehnt. In diesem allgemeinen Sachverhalt liegt zugleich beschlossen, daß auch die mit der gleichbleibenden Begrifflichkeit Heideggers notwendig verbundene Anschauung in dieser Übertragung die gleiche bleibt. Für Heidegger verbindet sich mit dem Begriff "Vor-stellen" nahezu die selbe Anschauung wie mit der entschlossenen Seinsenthüllung.

Diese Behauptung bekommt dadurch noch mehr Gewicht, daß sich auch das "Stellen" vielfältig findet, ehe es zum Grundcharakter des Vorstellens wird. Einmal hat es Heidegger als die alles entscheidende Aufgabe der existenzialen Analytik betrachtet, "das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen" (SuZ 233). Dem unbefangenen Ohr klingt das "in Vorhabe stellen" wie ein nachdrücklicheres "vor-stellen". Ähnlich ist es mit dem Sich-vorwerfen der Möglichkeit. Der Entwurf nämlich wirft sich im Werfen die Möglichkeit als Möglichkeit vor (70). Wir werden nach allem über die Seinsenthüllung Gesagten die Behauptung wagen dürfen, daß das Selbstverständnis der existenzialen Analyse zeigt, daß sie im eminenten Sinne ein Vor-stellen ist. So ergibt sich der paradoxe Sachverhalt, daß Heidegger im Vor-stellen seine eigene Vergangenheit verwirft und verurteilt.

Sogar das Her-stellen war schon als tragendes Wort in der Charakteristik des Werkseins des Kunstwerkes vorgekommen. "Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her. Das Herstellen ist hier im strengen Sinne des Wortes zu denken. Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. " (Hw 35) Dieses Her-stellen wird auch vom Riß als (71) dem einheitlichen Gezüge von Aufriß und Grundriß, Durch- und Umriß gesagt. "Indem die Erde den Riß in sich zurücknimmt, wird der Riß erst in das Offene her-gestellt und so in das gestellt, d. h. gesetzt, was als Sichverschließendes und Behütendes ins Offene ragt. " (Hw 52) Von hier aus vollzieht Heidegger in einer Häufung der Worte des Stellens den Übergang zur Gestalt. "Der in den Riß gebrachte und so in die Erde zurückgestellte und damit festgestellte Streit ist die Gestalt. Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt. ... Was hier Gestalt heißt, ist stets aus jenem Stellen und Ge-stell zu denken, als welches das Werk west, insofern es sich auf- und her-stellt. " (Hw 52) "Die griechisch verstandene Gestalt hat ihr Wesen aus dem aufgehenden Sich-in-die-Grenze-her-stellen. " (EiM 46) Beiher hat sich zugleich der ursprüngliche Sinn des Wortes

"Ge-stell" für Heidegger gezeigt. Viel später kann er den Sachverhalt oder die Anschauung "Ge-stell" neu für sich entdecken, nun aber zur Kennzeichnung des Wesens der Technik (72). Hier wird (73) eine ausdrückliche Rechtfertigung dieses Sprachgebrauchs nötig, die zeigt, daß Heidegger sich nunmehr bereits gegen den Vorwurf etymologischer Spielerei zu verteidigen hat.

Das Her-stellen und Stellen in Gestalt findet sich auch sonst beim früheren Heidegger schon zuweilen. "Wer der Mensch sei, das bekommen wir nicht durch eine gelehrte Definition zu wissen, sondern nur so, daß der Mensch in die Auseinandersetzung mit dem Seienden tritt, indem er es in sein Sein zu bringen versucht, d.h. in Grenze und Gestalt stellt..." (EiM 110). "...woher kann das Wort λέγειν, sammeln, die Bedeutung von offenbarmachen (entbergen) im Gegensatz zu verbergen bekommen haben, wenn nicht auf Grund seines Wesensbezuges zum λόγος im Sinne der φύσις?... Gemäß diesem Bezug bedeutet λέγειν: das Unverborgene als ein solches, das Seiende in seiner Unverborgenheit herstellen." (EiM 130) "...Werk" ist... stets im griechischen Sinne als ἔργον, als das in die Unverborgenheit her-gestellte Anwesende zu verstehen." (EiM 146) Es zeigt sich, daß Heidegger auf dieser Stufe noch affirmativ in den Bahnen dessen denkt, was er wenige Jahre später als das Wesen des Vorstellens der neuzeitlichen Wissenschaft und Metaphysik verdammten wird, die später - von Nietzsche her - sogar mit dem Nihilismus identifiziert wird (74).

Heidegger hat auch das Vor-stellen selbst nicht erst im Zusammenhang der versuchten Überwindung des metaphysischen Vorstellens "entdeckt". Es war ihm schon unentbehrlich gewesen zur Charakteristik des Wesens der Einbildungskraft bei Kant. "Im vorhinein Verbindung vorstellen, besagt...: allererst dergleichen wie Verhältnis überhaupt vorstellend bilden. Diese -Verhältnisse allererst"bildende" - Kraft ist... die reine Einbildungskraft." (K 80) Ihr Tun ist das Bilden des Horizont-anblickes (75). Heidegger hört in dem Wort "Einbildungskraft" die ursprüngliche Verwandtschaft von "Bilden" und "Bild". Er hört sie aber viel später auch in dem Worte "Bildung". Nun erhält sie einen negativen Akzent. "Bildung" sagt ein Zwiefaches: Bildung ist einmal ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Dieses "Bilden" aber "bildet" (prägt) zugleich aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. "Bildung" ist Prägung zumal und Geleitet durch ein Bild." (Pl 24) Das hier genannte Vor-bild hatte für Heidegger einst einen sehr hohen Rang besessen. Es hatte für den Weltentwurf und damit für die Transzendenz des Daseins gestanden. "Das Dasein transzendiert" heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend und zwar "bildend" in einem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert..." (WdG 36). An dieser Entsprechung zeigt sich sehr gut die Wiederverwendbarkeit einer gegliederten Anschauung. Das ursprüngliche Transzendieren sinkt in seinem Anschauungsgehalt zum Wesen der aus der Metaphysik stammenden Bildung und damit schließlich sogar zu einer Abart des Vor-stellens herab (76), während andererseits die Gegend der Weltorientierung zum Bereich aller Bereiche und damit zum Sein selbst aufgestiegen war.

Das Vor-stellen war im Kantbuch noch die gemäßige Form des Begreifens gewesen. "Im Herstellen der Form des Begriffes hilft der Verstand den Inhalt des Gegenstandes beizustellen. In dieser Art des "Stellens" bekundet sich das eigentümliche Vor-stellen des Denkens." (K 35) Hier ist das Vor-stellen sogar schon begleitet von anderen Weisen des Stellens. Noch in der Vorlesung "Einführung in die Metaphysik" war die ursprünglich griechische Weise, in der der Mensch dem Sein gegenübertritt, das Vor-stellen des Seins gewesen. "Das Denken setzt sich dem Sein dergestalt gegenüber, daß dieses ihm vor-gestellt wird und demzufolge wie ein Gegen-stand entgegensteht." (EiM 89) Im Aufbruch des Gegensatzes von Sein und Denken tritt der Mensch dem Sein ins Angesicht (77). Dieses Gegenüberstehen beider ist nicht schon die ausgebildete Metaphysik, sondern ist bereits im frühen griechischen Denken zu finden. Eine Zeitlang aber scheint es dann so, als sollte sich der Begriff "Vor-stellen" für Heidegger nur auf das neuzeitliche Denken einengen. Schließlich aber wird er wieder, wie zu Anfang, zurückgeführt in das frühe griechische Denken. So wird im νοεῖν der Zug des Vornehmens von etwas gefunden (78). "Vernehmen schließt in sich und zwar stufenweise: das Aufnehmen, das Entgegennehmen, das Vor-nehmen, das Durch-nehmen, und das heißt Durch-sprechen. ... Das in der Vernunft waltende Vernehmen stellt Ziele her-zu, stellt Regeln auf, stellt Mittel bei und stellt auf die Weisen des Tuns ein. Das Vernehmen der Vernunft entfaltet sich als dieses vielfältige Stellen, das überall und zuerst ein Vor-stellen ist." (WhD 27) Diese vielgliedrige Etymologie wirkt höchst zweckbedingt. Heidegger hat mit all den genannten Zügen nicht das ursprüngliche, sondern bereits das zur Seinsvergessenheit abgefallene νοεῖν im Auge. Nochzu wird es erläutert durch die Bedeutungsnuancen seiner deutschen Übersetzung. Das Durch-sprechen zielt sodann ausdrücklich auf reri, ratio und animal rationale. So ist hier mit der ursprünglichen Nennkraft des Wortes etwas gefunden, was νοεῖν, ratio und Vernunft übereinkommen läßt. An einer anderen Stelle heißt es, νοεῖν bedeute: "etwas Anwesendes bemerken, merkend es vornehmen und als Anwesendes es annehmen. Dieses vornehmende Vernehmen ist ein Vor-stellen in dem einfachen, weiten und zugleich wesentlichen Sinne, daß wir Anwesendes vor uns stehen- und liegenlassen, wie es liegt und steht." (VuA 140) Hier fällt der Bezug auf die spätere ratio weg. Diese Etymologie ist ganz zugeschnitten auf das frühe griechische Denken. Hierdurch fällt zugleich ein Licht auf das Wesen des Etymologisierens. Je nach dem leitenden und durchhaltenden Vorblick wird die Etymologie anders ausfallen.

Mit der genannten späteren Erweiterung der Geltung des Vor-stellens wird sich Heidegger zugleich der formalen Verwandtschaft seiner späteren Äußerungen mit denen auf der Stufe der "Einführung in die Metaphysik" bewußt. Dies geschieht so, daß er eine wesensgeschichtliche Herkunft des neuzeitlichen Denkens aus dem griechischen Denken, wie er selbst es verstanden hatte, bemerkt. Ob diese seinsgeschichtliche Verwandtschaft ihren Ursprung nur darin hat, daß Heidegger, als sein eigenes Denken selbst noch ein Vor-stellen war, das griechische Denken nach dem Gesetz seines eigenen interpretiert hatte und nun in dieser noch affirmativen Interpretation das Urbild der späteren Abwertung ihrer formalen Charaktere sehen muß, bleibe dahingestellt. Uns mag genügen, daß Heidegger auch bei den Griechen bereits ein Stellen und Her-Ständigkeit findet. "Das Wort "stellen" meint im Titel Ge-stell nicht nur das Heraus-

fordern, es soll zugleich den Anklang an ein anderes "Stellen" bewahren, aus dem es abstammt, nämlich an jenes Her- und Dar-stellen, das im Sinne der ποιησις das Anwesende in die Unverborgenheit hervorkommen läßt. Dieses hervorbringende Her-stellen, z. B. das Aufstellen eines Standbildes im Tempelbezirk und das jetzt bedachte herausfordernde Bestellen sind zwar grundverschieden und bleiben doch im Wesen verwandt." (VuA 28) Hiermit ist ausdrücklich die Beziehung zu demjenigen Gestell geknüpft, in dem das Hervorbringen des Kunstwerkes für Heidegger einst bestanden hatte (79). Ebenso wird es Heidegger nicht gänzlich verleugnen können und wollen, daß für ihn die Griechen das Sein als Ständigkeit erfahren hatten. So sagt er denn vom Gegenständigen: "Dieses Ständige als der Gegenstand genügt dem von alterher waltenden Wesen des Seienden als des beständig Anwesenden. . ." (Hw 220). Wir müssen demnach auch hinsichtlich der Beständigkeit ein noch "gutes" und ein "schlechtes" Beständiges unterscheiden. Das Herstellen von Gegenständen und also die Vergegenständlichung verlegt Heidegger späterhin bis zu Platon zurück. "Platon hat. . . , und zwar maßgebend für die Folgezeit, alles Anwesende als Gegenstand des Herstellens erfahren. Wir sagen statt Gegenstand genauer: Herstand. Im vollen Wesen des Her-Standes waltet ein zwiefaches Her-Stehen; einmal das Her-Stehen im Sinne des Herstammens aus. . . , sei dies ein Sichhervorbringen oder ein Hergestelltwerden; zum anderen das Her-Stehen im Sinne des Hereinstehens des Hervorgebrachten in die Unverborgenheit des schon Anwesenden." (VuA 166) Es erhellt, daß sich ohne Vorgriff und Vor-sicht bei Platon kein Her-Stand dieses Wort nach seinem Anschauungsgehalt, der ständigen Richtung des Her und dem ebenso ständigen Stand, genommen - auffinden läßt. Der Unterschied, den Heidegger trotz der Wesensverwandtschaft zwischen dem griechischen und dem neuzeitlichen Stellen sieht, ist ausgeführt an folgender Stelle: "Auch dort, wo die Bedeutung der griechischen ποιησις in die Nähe dessen gelangt, was wir ein Setzen und Stellen nennen, auch dort meint für die Griechen das Gesetzte stets das zum Vorliegen Gekommene und also Vorliegende. Das Gestellte ist das in seinen Stand Freigelassene, nicht das durch unser Leisten Bewirkte und so von uns Abhängige." (WhD 123) An all diesen Belegen zeigt sich die Ausgleichung der seinsgeschichtlichen Kluft zwischen Frühzeit und Spätzeit.

Zum Stellen gehört, daß der Stellende selbst eine Stellung bezieht. So hatte denn Heidegger leidenschaftlich das Beziehen einer Frage-Stellung gefordert. "Für das erste Fragen der Grundfrage kommt alles darauf an, daß wir im Fragen ihrer Vor-Frage die entscheidende Grundstellung beziehen und die hier wesentliche Haltung gewinnen und sichern." (EiM 32) "Wir müssen dem Wort "Kunst" und dem, was es nennen will, aus einer ursprünglich wiedergewonnenen Grundstellung zum Sein einen neuen Gehalt verschaffen." (EiM 101) Eine solche Grundstellung zum Sein ist gerade das Bewundernswürdige an den Griechen. "Unerschöpfbar für die Bewunderung ist nicht nur die gewachsene Sicherheit dieser Grundstellung zum Sein, sondern zugleich der Reichtum ihrer Gestaltung im Wort und im Stein." (EiM 87) Nur wenig später scheint Heidegger dies alles vergessen zu haben. Nun setzt der Mensch sich selbst als die Szene, "in der das Seiende fortan sich vor-stellen, präsentieren, d. h. Bild sein muß. Der Mensch wird der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen. Aber das Neue dieses Vorgangs liegt keinesfalls

darin, daß jetzt die Stellung des Menschen inmitten des Seienden lediglich eine andere ist gegenüber dem mittelalterlichen und antiken Menschen. Entscheidend ist, daß der Mensch diese Stellung eigens als die von ihm ausgemachte selbst bezieht, sie willentlich als die von ihm bezogene innehält und als den Boden einer möglichen Entfaltung der Menschheit sichert. Jetzt erst gibt es überhaupt erst so etwas wie eine Stellung des Menschen." (Hw 84) Kurz vorher war für Heidegger die Voraussetzung für das ursprüngliche Wiedergewinnen einer Grundstellung zum Sein des Sichsichern und Sichfestigen der Fragehaltung und das entschlossene Wissen-wollen - als die vormalige Selbst-ständigkeit - gewesen (80). Zwischen diesen Zitatgruppen, die in den tragenden Ausdrücken des Beziehens und Sicherns einer Stellung inmitten des Seienden übereinkommen, liegen nur drei Jahre. Für diesen erstaunlichen Sachverhalt lassen sich mehrerlei Erklärungen anbringen. Es könnte heißen, Heidegger habe inzwischen erkannt, daß sein vormaliges Denken selbst ein Vor-stellen gewesen sei und versuche nun, sich davon zu lösen. Es ist jedoch zweifelhaft, ob sich der Umschlag der Haltung bei ihm in dieser Bewußtheit vollzogen hat. So könnte es eher heißen, Heidegger habe einfach vergessen, daß er kurz vorher noch anders gedacht hatte. Wir halten die Lösung dieser Frage für unentscheidbar, sehen in dieser Unerklärlichkeit aber einen tieferen Grund. Will Heidegger sich das Gegenüber von Sein und Mensch radikal veranschaulichen, so bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als sich der ihm zu Gebote stehenden Grundanschauung zu bedienen. Zu den Bestimmungsstücken dieser Grundanschauung aber gehört Strukturiertheit und damit Ständigkeit, Stand, Sichstellen in eine Stellung und Sicherung dieser Stellung, die als gesicherte und gerichtete selbst auf ihre Art ein Strukturgefüge ist. Das Festhalten daran zeigt uns nur, daß Heidegger befangen ist in einem bestimmten, von ihm niemals befragten Seinsverständnis, das eine Beschränkung seiner Denkmöglichkeiten zur Folge hat. Diese innerste Befangenheit erst scheint uns die Erklärung dafür geben zu können, weshalb die Frage nach der ausdrücklichen Motivierung der veränderten Haltung durch Heidegger selbst zu keiner eindeutigen Antwort findet.

Zur Bekräftigung dessen, daß Heidegger in der Charakteristik des Vor-stellens durchgängig seinen eigenen früheren Anschauungen folgt, sei angemerkt, daß auch Fest-stellung und Voll-ständigkeit sich früher schon finden. Für das neuzeitliche Vorstellen ist Wahrheit zur Fest-stellung geworden. "Wahrheit als Gewißheit ist Sicherung der Sicherheit, ist Ordnung (ordo) und durchgängige Fest-stellung, d. h. Durch- und Verfertigung (per-fectio)." (Hw 226) "Der Grund, der in jedem Urteil über einen Gegenstand seine unerlässliche Zustellung beansprucht, verlangt zugleich, daß er als Grund zureiche. . . Wofür? Dafür, daß er einen Gegenstand im Ganzen seines Standes nach jeder Hinsicht für jedermann, d. h. voll zum Stehen bringe. Erst die Vollständigkeit der zu-zustellenden Gründe, die perfectio, gewährleistet, daß etwas für das menschliche Vorstellen als Gegenstand im wörtlichen Sinne "fest"-gestellt, in seinem Stand gesichert ist." (SvG 196) Das Fest-stellen aber war früher gerade der Sinn des νοεῖν gewesen. "Νοεῖν heißt vernehmen. . . Vernehmen meint einmal: hin-nehmen, auf einen zukommen lassen, nämlich das, was sich zeigt, erscheint. Vernehmen meint sodann: einen Zeugen vernehmen, ihn vornehmen und dabei den Tatbestand aufnehmen, fest-stellen, wie es mit der Sache bestellt ist und wie es mit ihr steht." (EiM 105) Ebenso

ist das Zielen auf Vollständigkeit oder perfectio einmal ein Wesenscharakter des unbedingten Sichwissens. "Die Subjektivität des Subjekts west so, daß sie, sich wissend, in die Vollständigkeit ihres Gefüges sich einrichtet." (Hw 183) Andererseits aber zeichnete sie früher das parmenideische Sein aus. "Parmenides teilt mit Heraklit denselben Standort. ... Auch für Parmenides ist das Sein das $\epsilon\nu$, $\xi\nu\nu\epsilon\chi\epsilon\varsigma$, das sich in sich zusammenhaltende, $\mu\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$, einzig einende, $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$, das voll-ständige, das ständig sich zeigende Walten. ..." (EiM 104). Heidegger hat, wie sich immer deutlicher zeigt, für das nun zu Verwindende und einst zu Entdeckende nur eine Anschauung und einen Gedankenvollzug.

Dem Vorstellen verschwistert ist das Be-greifen. Es wird nützlich sein, auch für letzteres die frühen und späteren Aussagen gegeneinander-zuhalten. Späterhin verwirft Heidegger das Begreifen, weil er in ihm ein Zugreifen und Angreifen mithört. "Begriffe sind allerdings "zum Be-greifen da". Allein das neuzeitliche Vorstellen des Wirklichen, die Vergegenständigung, in der sich das Be-greifen im vorhinein bewegt, bleibt überall ein Angriff auf das Wirkliche, insofern dieses herausgefordert ist, sich im Gesichtskreis des vorstellenden Griffes zu zeigen." (Jü 22) Dagegen setzt Heidegger das Denken "in der hohen Frühe seiner Wesensentfaltung" (WhD 128), in dem für ihn zugleich das Wesen des Denkens überhaupt aufleuchtet. "Das Denken ist... kein Greifen, weder ein Zugriff auf das Vorliegende, noch ein Angriff dagegen. Das Vorliegende wird im $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ und $\nu\omicron\epsilon\iota\tilde{\nu}$ nicht mit Griffen be-arbeitet. Das Denken ist kein be-greifen." (WhD 128) Ähnlich heißt es über Hölderlin: "Wenn Hölderlin das Dichten als ein Messen erblickt und es vor allem selber als die Maß-Nahme vollbringt, dann müssen wir... immer wieder zuerst das Maß bedenken, das im Dichten genommen wird; wir müssen auf die Art dieses Nehmens achten, das nicht in einem Zugriff, überhaupt nicht in einem Greifen beruht, sondern in einem Kommen-lassen des Zu-Gemessenen." (VuA 199) Von dem In-die-Acht-nehmen heißt es ganz ähnlich: "Das Nehmen ist kein Zugreifen, sondern ein Ankommenlassen des Vorliegenden." (WhD 127) Der vorstellende Griff war jedoch früher vielfältig und nachdrücklich vorgekommen. So ist die Auslegung gekennzeichnet durch Vorgriff und Begreifen (81). Der Vorgriff ist demzufolge in der Sprache von "Sein und Zeit" häufig zu finden. Im Kantbuch erscheint er prägnanter als das ausdrückliche Vorgeifen. Hier ist das Denken mit Kant das Vermögen der Regeln. " "Vermögen der Regeln" heißt aber: im vorhinein vorstellend sich die Einheiten vorhalten, die aller möglichen vorstellenden Einigung die Führung geben. Diese als regelnd vorgestellten Einheiten... müssen aber nicht nur auf ihre eigene Affinität eingestellt sein, sondern die letztere muß selbst im vorhinein in einer bleibenenden Einheit durch ein noch vorgeifenderes Vor-stellen dieser umgriffen werden. Das Vorstellen dieser bleibenden Einheit... ist der Grundzug des Gegenstehenlassens von... " (K 137). Hier ist im Verein mit vor-stellender Vergegenständlichung eine bleibende horizontale Einheit erschienen. Diese heißt auch die "vorgeifend einigende Einheit des reinen Verstandes" (K 75). "Seiendes wird für ein endliches Wesen nur zugänglich auf dem Grunde eines... Gegenstehenlassens. Dieses nimmt im vorhinein das möglicherweise begegnende Seiende in den Einheitshorizont einer möglichen Zusammengehörigkeit. Diese a priori einigende Einheit muß dem Begegnenden entgegen vorgeifen." (K 75) Dieses Vorgeifen ist immer ein Sich-vorhalten von Einheit. Es ist mithin der Vollzug des

noch nicht verworfenen Vor-stellens. In "Vom Wesen des Grundes" war Welt die Ganzheit des Umwillen eines Daseins gewesen (82). "D as je vorgeifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit... ist Überstieg zur Welt." (WdG 34) Dieser Überstieg ist als ein "Vor-sich-selbst-bringen von Welt" (WdG 36) wiederum ein Sich-vorhalten und also ein Vor-stellen. In der Vorlesung "Einführung in die Metaphysik", die für das seinsenthüllende Tun die bis dahin härtesten Ausdrücke wählt, erscheint der Griff als Angriff (83) und Ausgriff. Hier heißt es von der Warumfrage: "Die Frage greift am weitesten aus. ... Die Frage umgreift alles Seiende. ... Der Ausgriff unserer Frage ist so weit, daß wir ihn nie zu überholen vermögen." (EiM 2) Von der Entschlossenheit heißt es: "Entschlossenheit ist... der entscheidende, durch alles Handeln vor- und hindurchgreifende Anfang des Handelns." (EiM 16) Ganz ähnlich heißt es vom Seinlassen des Seienden: "Das stimmende Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schwingende offenständige Verhalten hindurch und greift ihm vor." (WdW 18) Diese "Vor-Struktur des Verstehens" (SuZ 151) schlägt jedoch plötzlich in ihrer Bewertung um zu einem seinsvergessenen Verhalten. Nun ist der hindurchgreifende Vorgriff das Wesen des percipierenden Vorstellens. "Das percipere greift, was Leibniz deutlicher sah, als appetitus nach dem Seienden aus, greift es an, um es durchgreifend im Begriff an sich zu bringen..." (VuA 234).

Wir haben hiermit die Verwandtschaft zwischen dem früheren entschlossenen Fragen der Seinsfrage und dem späteren Vor-stellen an einigen Hauptzügen dargelegt. Wir könnten diese Nachforschung noch mehr ins Einzelne führen. Dann würde sich die Verwandtschaft zwischen dem Willen zum Willen und dem An-denken auch am versammelnden Sichzusammennehmen zeigen (84). Es könnte dann auch nachgewiesen werden, daß sich der Wille zum Willen affirmativ schon in der Rektoratsrede von 1933 findet (85). Aber dieses kleinliche Gegeneinanderaufrechnen könnte als Spielerei erscheinen und würde die Evidenz unserer Hypothese nicht mehr wesentlich bekräftigen können.

4. Das Freigelegte als Boden und Horizont

Die Zwischenbetrachtung über das Vor-stellen hat sich nicht vom leitenden Thema der Untersuchung entfernt. Stellen, Beständigkeit, Stand und Beständigkeit, dazu die Gebärde des begreifenden Griffes können nur in einem solchen Denken im Mittelpunkt stehen, das sein Wesen in der Umgrenzung durch Horizonte und der Aufdeckung von ständig bestehenden und zugleich gegliederten Sachverhalten, d. h. von Strukturen, hat. Wie somit der Gedanke eines vorgeifenden Umgreifens nur dort möglich ist, wo die Anschauung eines reichhaltigen Offenen im Blick steht, so der einer vor-stellenden Stand- und Bestandsicherung nur dort, wo der (86) auf ein Festes hindenkende Ausblick sich nur an gefüghaft Ständigem befriedigen kann.

Wir waren bei der Betrachtung der sich selbst sichernden Seinsent-hüllung stehen geblieben. Es steht noch die Erörterung einzelner charakteristischer Vorgänge im Vollzug dieser Enthüllung und die ausdrückliche Frage nach dem darin Enthüllten aus.

Die allernächsten enthüllenden Tätigkeiten sind Aufhellung (87), Durchleuchtung (88), Enthüllung (89), Aufdeckung(90), Erschließung (91) und Durchsichtigmachen. Mit ihnen allen ist dasselbe bezielt: die Gewinnung des reichhaltigen Offenen und damit der Freiheit des Durchblicks. "Ausarbeitung der Seinsfrage besagt. . . : Durchsichtigmachen eines Seienden - des fragenden - in seinem Sein." (SuZ 7) Die existenzielle Analytik macht die wichtigsten Hauptstrukturen des Daseins durchsichtig (91). Dies aber kann offenbar nicht so verstanden werden, daß darin die Strukturen in ihrem Struktursein durchsichtig werden. Vielmehr ist ihr Durchsichtigwerden ihr deutliches Heraustreten aus der Verdecktheit und ihr Sichabheben gegeneinander und von dem Woraufhin des Entwurfs als dem Ursprung ihrer Gleichursprünglichkeit. "Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die Durchsichtigkeit. Wir wählen diesen Terminus. . . , um anzuzeigen, daß es sich. . . handelt um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch seine wesenhaften Verfassungsmomente hindurch." (SuZ 146) Ähnliches hatte schon in dem Satz gelegen, das Sein des Daseins werde uns zugänglich in einem vollen Durchblick durch das Strukturganze des In-der-Welt-seins auf ein ursprünglich einheitliches Phänomen, das im Ganzen schon liege, so daß es die einzelnen Strukturmomente fundiere (93). "Läßt sich das Sein des Daseins einheitlich so herausheben, daß aus ihm die wesenhafte Gleichursprünglichkeit der. . . Strukturen verständlich wird. . . ?" (SuZ 181)

Bisher wurde von der ontologischen oder theoretischen Durchsichtigkeit (94) gehandelt. Daneben aber kennt Heidegger auch ein existenzielles Sichdurchsichtigwerden. Er spricht demgemäß von der im Dasein liegenden Möglichkeit, sich seine Existenz durchsichtig zu machen (95). Die Entschlossenheit erst gibt dem Dasein die eigentliche Durchsichtigkeit (96). Es ist bezeichnend für die Einheit und Einfachheit von Heideggers Grundanschauungen, daß er, wiewohl er die Ebenen des Existenzialen und des Existenzialen scharf unterscheidet, doch beide nur unter dem selben Gesichtspunkt der Durchsichtigkeit und Erschlossenheit in den Blick fassen kann.

Die Erschlossenheit und Sicht heißt auch auf der Stufe von "Sein und Zeit" schon Lichtung und Gelichtetheit (97). Damit ist ein neuer Komplex von Wesenscharakteren der Seinsenthüllung berührt. Der Gelichtetheit wesensverwandt sind Ans-Licht-bringen (98), Sichtbarwerden (99) und Ans-Licht-kommen (100), diesem allem aber, in unmittelbarer Folge daraus, Freilegen (101), Heben (102), Abheben (103), Herausstellen (104) und Auseinanderlegen (105). Hierin wird über die Eröffnung des Offenen der Durchsicht hinaus schon die Artikulierung des darin Eröffneten ausgedrückt. Das Abheben, Herausstellen und Auseinanderlegen zeigt an, worauf das Durchsichtigmachen zielt. Es geht in ihm um die freie Sicht nicht ins Wesenlose, sondern auf das, woran der Blick auf das Sein sich nach der besonderen Eigenschaft, in der er im Denken Heideggers wirklich geworden ist, einzig befriedigen kann: auf gegliederte Seinsstrukturen. Alle die genannten Tätigkeiten vollbringen sich an Horizont, Struktur und Gefüge, Boden und Fundament. Von daher fällt auch ein neues Licht auf die zu Anfang genannten Vollzüge. Indem es um die Eröffnung des freien Bereiches geht, der die Lichtung ist, sind schon ebensosehr Struktur und Gefüge als die Verfassung dieses Bereiches im Blick. Der Ausblick hat sich mit der Eröffnung des Offenen zugleich schon beschränkt

in dessen Begrenztheit und Endlichkeit. Er hätte keinen Anhalt und keine Festigkeit, stieße er nicht alsbald an einen Horizont. Dieser sein Horizont kann in einer Strukturanzheit, die er unbeirrbar im Blick hält, bestehen. Darauf zielten schon die einfachhin aufhellenden Entdeckungsvollzüge. So pflegt die Aufhellung eine solche eines Gefüges oder strukturelle Aufhellung zu sein (106), die Enthüllung solche einer vollen Struktur, eines Strukturanzgen (107), die Aufdeckung solche von Grundstrukturen (108), die Erschließung eine solche eines Horizontes (109). Auch das ans Licht Gebrachte und ans Licht Kommende (110), vollends aber der Gegenstand des Freilegens und Herausstellens (111), des Hebens und Auseinanderlegens (112) hat als Horizont, Struktur oder Strukturanzheit Gefügenatur.

Indem die Seinsenthüllung das Ziel aller genannten Tätigkeiten ist, ist zugleich schon darüber entschieden, als was das Sein einzig noch angetroffen werden kann. Wäre es ein veränderliches oder gar der Fluß des Geschehens selbst, so wäre es nicht freilegbar und erblickbar. Es soll aber herausstellbar, freilegbar, faßbar, fixierbar, erblickbar und auseinanderlegbar sein. So kann es nur noch etwas Beständiges und Gegliedertes sein. Demzufolge ist es notwendig Struktur und Verfassung. Freilich wird ebenso, wie aus der enthüllenden Tätigkeit über das Sein, so auch aus dem Vorblick und Vorgriff auf diese über die gemäßen Weisen seiner Enthüllung entschieden. Beides bedingt einander. Die Enthüllung ist das Spiegelbild ihres Enthüllten und darin zugleich das Richtmaß für es.

Das Herausstellende und Freizulegende heißt einerseits Struktur (113), andererseits aber auch Horizont (114). Beides ist nicht streng scheidbar, denn die Strukturen bilden ihrerseits einen Horizont. "Die Grundart des Seins der Alltäglichkeit soll im Horizont der bisher gewonnenen Seinsstrukturen des Daseins verstanden werden." (SuZ 175) Da die Umgrenzung der ausdrücklichen Freilegung dem Wesen nach vorangeht, ist der Horizont im Gange der Enthüllung etwas Früheres als die gegliederte Struktur. So heißt es etwa in der Kantinterpretation: "Dieser Ausdruck (sc "Gegenstand überhaupt" meint. . . das, was im Vorhinein den Überschlag über alle möglichen Gegenstände als gegenstehende ausmacht, den Horizont eines Gegenstehens." (K 115) Dieser vorgängige Überschlag ergibt an anderen Stellen den horizontalen Spielraum des In-Seins. "Das Geschehen der Transzendenz. . . ist das Sichbilden des Einbruchsspielraums für das jeweilige faktische Sichhalten des faktischen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen." (WdG 46) ". . . die ontologische. . . Erkenntnis ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß einem endlichen Wesen überhaupt so etwas wie Seiendes selbst entgegenstehen kann. Endliches Wesen bedarf dieses Grundvermögens einer entgegenstehenlassenden Zuwendung-zu. . . . In dieser ursprünglichen Zuwendung hält sich das endliche Wesen überhaupt erst einen Spielraum vor, innerhalb dessen ihm etwas "korrespondieren" kann. Sich im Vorhinein in solchem Spielraum halten, ihn ursprünglich bilden, ist nichts anderes als die Transzendenz. . ." (K 70). Von dem ungewärtigen Gegenwärtigen von etwas heißt es: "Das Ungewärtigen des verlorenen Gegenwärtigen erschließt allererst den "horizontalen" Spielraum, innerhalb dessen Überraschendes das Dasein überfallen kann." (SuZ 355) Die Wesenszüge des Spielraumes sind mithin sein Ursprung im Entwurf (115) und seine Horizontalität, durch welche er das Worinnen eines Sichhaltens

und Sichbewegens ist. "Weil das Dasein als Zeitlichkeit in seinem Sein ekstatisch-horizontale ist, kann es faktisch und ständig einen eingeräumten Raum mitnehmen. Mit Rücksicht auf diesen ekstatisch eingenummerten Raum bedeutet das Hier der jeweiligen faktischen Lage bzw. Situation nie eine Raumstelle, sondern den in Ausrichtung und Entfernung geöffneten Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzes." (SuZ 369) "Sollte nun der Mensch... dem Vorliegenden nicht dadurch rein entsprechen, daß er das Vorliegende so vorliegen läßt, wie es liegt? Und sollte dieses Vorliegenlassen dann nicht dasjenige Legen sein, in dessen Spielraum sich alles übrige Legen, das der Mensch betreibt, abspielt?" (WhD 171) Als das offene Worinnen, das er ist, heißt der Spielraum auch "Spielraum der Offenheit". "Nur dieses sei angemerkt, daß, wenn das Wesen der Unverborgenheit des Seienden in irgendeiner Weise zum Sein selbst gehört... , dieses aus seinem Wesen her den Spielraum der Offenheit (die Lichtung des Da) geschehen läßt... " (Hw 49). Der Ausdruck "Spielraum" ist uns wichtig, weil in ihm aufs Deutlichste die bereichhafte Offenheit und zugleich damit ihre Limitiertheit, die Eingeschränktheit des Spielens, ausgedrückt ist. Wie wichtig er für Heidegger selbst ist, zeigt sich daran, daß er noch in den letzten gültigen Aussagen über das Wesen der Geschichte das Seinsgeschick als die Einräumung eines Zeit-Spiel-Raumes versteht (116).

Bei der näheren Betrachtung des Freilegens stoßen wir darauf, daß die Freilegung sowohl Grund- wie Horizont-Freilegung ist. Das Achten auf diese Doppelseitigkeit des Freilegens und damit des Zusammenhangs von Offenheit und Begrenzung soll der leitende Anhalt für die folgende Erörterung sein.

Das Freilegen ist für Heidegger in sich zugleich ein Vordringen in das Feld der Untersuchung (117). "Ein "Zirkel im Beweis" kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht." (SuZ 8) "Je weiter wir... im Verständnis des innerweltlichen Seienden vordringen werden, um so breiter und sicherer wird der phänomenale Boden für die Freilegung des Weltphänomens." (SuZ 76/77) Der Boden entfaltet ein vielfältiges Wesen in der Sprache Heideggers. Er wird gelegt (118), bereitgestellt (119), beigelegt (120) und festgestellt (121), gesichert (122) und fixiert (123). Damit zeigt er die gleiche starre Festigkeit wie die ständig ganzen unzerreißbaren Fundamental-Strukturen. Diese in ihrer Fundamentalität sind vielmehr selbst nur der Boden. Das im ontologischen Felde Enthüllte nämlich ist jeweils der Boden des Ontischen und Existenziellen. "Die transzendente "Allgemeinheit" des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialen hat... jene Weite, durch die der Boden vorgegeben wird, auf dem sich jede ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt, mag sie das Dasein als "Lebenssorge" und Not oder gegenständig verstehen." (SuZ 199/200) Und von den Zusammenhängen der reinen Möglichkeiten räumlicher Beziehungen heißt es: "Innerhalb ihrer Problematik sollte lediglich der phänomenale Boden ontologisch fixiert werden, auf dem die thematische Entdeckung und Ausarbeitung des reinen Raumes ansetzt." (SuZ 112) Die Seinsstrukturen sind in ihrer Bodenständigkeit zumeist verhüllt (124). Erst wenn das Erschließen diese Bodenständigkeit zu enthüllen vermag, ist die Frage nach dem Sein des Da-

seins auf einen probehaltigen Boden gelangt. "Die schwebende Frage nach einem eigentlichen Ganzsein des Daseins und dessen existenzialer Verfassung wird erst dann auf probehaltigen phänomenalen Boden gebracht sein, wenn sie sich an eine vom Dasein selbst bezeugte mögliche Eigentlichkeit seines Seins halten kann." (SuZ 267) Das im Gange der Untersuchung bisher Gewonnene ergibt sodann jeweils den Boden, auf dem sich die weitere Auslegung vollzieht (125). Bei der weiten Verwendung, die Heidegger dem ihm unentbehrlichen Ausdruck gibt, ist es fast unvermeidlich, daß er mit ihm auch ihrer Natur nach unfeste Phänomene belegt, wie Verstehen, Schicksal und Wiederholung. "Den phänomenalen Boden, sie (sc die Möglichkeit als Existenzial) überhaupt zu sehen, bietet das Verstehen als erschließendes Seinkönnen." (SuZ 144) Ähnlich liefert die eigentliche Geschichtlichkeit des Daseins, Schicksal und Wiederholung, den phänomenalen Boden, "um das, was die Frage nach dem "Zusammenhang des Lebens" im Grunde intendiert, in die Gestalt eines ontologisch gegründeten Problems zu bringen" (SuZ 390). Mit der Beständigkeit zu einem phänomenalen Boden wird die Festigkeit, die Verstehen und Geschichtlichkeit als Struktur und Grundverfassung (126) schon in der Anschauung Heideggers haben, nur noch gesteigert.

Der Gewinnung (127) und Sicherung (128) des Bodens muß die Bereitstellung angemessener Horizonte einhergehen. Der Boden ist dann das Gebiet innerhalb eines freigelegten Horizontes. "Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung, innerhalb des freigelegten Horizontes mit dem untersuchenden Fragen zu beginnen - und sie gibt nur das." (SuZ 19) Das eigentliche Ziel der ontologischen Nachforschung aber ist nicht so sehr die Ausarbeitung eines Gebietes, sondern die Freilegung des Horizontes der Verstehbarkeit eines Phänomens. "Gesucht wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und vordem die Möglichkeit einer radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie. Die Freilegung des Horizontes aber, in dem so etwas wie Sein überhaupt verständlich wird, kommt gleich der Aufklärung der Möglichkeit des Seinsverständnisses überhaupt..." (SuZ 231). Hiermit bleiben wir noch im Umkreis des schon Bekannten. Das Offene besteht nur als eingefasst durch einen Horizont. Wir sind jedoch schon mehrfach darauf gestoßen, daß es der ontologischen Analyse ebenso wesentlich um das Vordringen zu einem probehaltigen Boden wie um die Erschließung von Horizonten geht.

Die existenziale Analytik versteht sich (129) als Fundamentalontologie. Sie sucht nach letzten Fundamenten. Indem sie sich aber zugleich ständig selbst vor die Erschließung noch ursprünglicherer Horizonte zwingt (130), sucht sie ebenso sehr nach letzten Horizonten. Ist sie somit zugleich Horizontalontologie? Heidegger versteht die Zeit als den transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein. Auch der Sinn von Sein ist (131) Horizont, nicht Fundament. Dennoch geht es bei der Beantwortung der Frage nach ihm im Grund-Freilegung (132). Hier stoßen wir an eine Grenze im Selbstverständnis Heideggers.

Mit "Struktur" ist "Aufbau" ausgesagt. Ein Bau bedarf eines Fundamentes. Die Fundamente sind ihrerseits schon wesentlich strukturiert und gehören selbst zum Bau. Sie sind der "Grund und Boden", auf dem abgeleitete Strukturen erwachsen. Mit "Grund und Boden" tritt zugleich

der offene Bereich, der als die Lichtung späterhin das Sein selbst, zunächst aber nur die Durchsichtigkeit und Erschlossenheit des Daseins ist, in den Blick. Ein Boden ist gleichermaßen vom Bereich wie vom Gefüge gefordert. Nur durch ihn wird das Offene zur Stätte. Nur durch ihn wird die Seinsverfassung des Daseins zum in sich begründeten, alles existenzielle Seinkönnen des Daseins begründenden Fundament. Die Seinsstrukturen können, als Fundamente betrachtet, der existenzial-ontologische Boden für weitere Erörterungen heißen. Was hier Boden heißt, ist aber nicht ein gediegenes, ebenmäßig erstrecktes, geschlossenes Feld, sondern ein durchsichtiges Grundgefüge. Dieses aber ist als unbeirrbar und ständig im Blick gehaltenes zugleich der alles Fragen leitende Horizont des Verständnisses. Der Boden ist zugleich Horizont. Dieser Zweideutigkeit kann Heidegger nicht Herr werden. "Die Klärung dieses Phänomens (sc der Sorge) bedeutete die vorläufige Interpretation der Grundverfassung des Daseins, des In-der-Welt-seins. Mit dessen Kennzeichnung setzte die Untersuchung ein, um von Anfang an... einen zureichenden phänomenalen Horizont zu sichern." (SuZ 334) Von dem In-der-Welt-sein heißt es aber zugleich auch: "Dieses Phänomen, in dem wir eine Grundverfassung des Daseins erkannten, ist das Fundament des ursprünglichen Phänomens der Wahrheit." (SuZ 219) Es ist eine Fundamentalstruktur (133). Mit seinem Aufweis ist der existenzial-ontologische Boden gesichert für eine grundsätzliche Erörterung des Realitätsproblems (134). Was vom In-der-Welt-sein gilt, gilt ebenso von der Zeitlichkeit. Diese ist als ekstatisch-horizontale Einheit (135) zugleich der "Grund des Fundaments der eigentlichen Historie" (SuZ 397). Ihre Freilegung "führt nicht in abgelegene, gesonderte Bezirke des Daseins, sondern er begreift nur den phänomenalen Gesamtbestand der existenzialen Grundverfassung des Daseins in den letzten Fundamenten seiner eigenen ontologischen Verständlichkeit." (SuZ 303/04) Was hier Fundament der Verständlichkeit heißt, wird sonst stets deren Horizont genannt. Der Verständnishorizont ist der Sinn als "das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält" (SuZ 151). In Fundamenten freilich kann sich Verständlichkeit nicht gleichermaßen halten. Gleichwohl sind Horizont und Fundament engstens verwischert. So macht nach Heidegger "eine kritische Besinnung auf die Idee einer philosophischen Anthropologie... vor allem deutlich, daß überhaupt Boden und Rahmen fehlen für eine grundsätzliche Frage nach ihrem Wesen." (K 193) Ähnlich "verlangt die Apriorforschung die rechte Bereitung des phänomenalen Bodens. Der nächste Horizont, der für die Analytik des Daseins bereitgestellt werden muß, liegt in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit." (SuZ 50) Diese Doppelsinnigkeit, daß die Bereitung des Bodens in der Bereitstellung eines Horizontes geschieht, findet ihre ausdrückliche Formulierung in der Rede von einer horizontalen Fundierung. Der Horizont ist dabei selbst das Worin des Grundens (136). So heißt die Transzendenz der Welt eine "ekstatisch-horizontale fundierte" (SuZ 366). Die Räumlichkeit des Daseins wird von der Zeitlichkeit "im Sinne der existenzialen Fundierung "umgriffen" (SuZ 367). Hier ist die horizontale Einheit der Zeitlichkeit ganz deutlich zum Fundament geworden.

Wir stoßen hier auf einen ganz generellen Sachverhalt. Heidegger sucht zwar einen Wesensbau. Aber dieser erbaut sich ihm nicht wahrhaft, sondern ebnet sich alsbald ein in eine einfache horizontale Fundie-

rung. Dies läßt sich gut an der Kantinterpretation verdeutlichen. "Die transzendente Einbildungskraft ist... der Grund, auf den die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis... gebaut wird." (K 118) Als dieser Grund ist sie Worauf eines Fassens (137), ein tragfähiger Grund (138), der sonst auch ein "Baugrund" (K 116) heißt. Es gilt, "den gewonnenen Grund als solchen, d. h. im Hinblick auf einen möglichen Bau, ausdrücklich in Besitz" (K 107) zu nehmen. Die ausdrückliche Freilegung des gelegten Grundes, d. h. der Einbildungskraft als der reinen Synthesis, ist aber zugleich die Enthüllung der Transzendenz, die die Einbildungskraft in ihrem Bilden bildet (139). Die Transzendenz "muß in der Durchsichtigkeit ihrer Struktur... voll gegenwärtig sein" (K 109). Ihre Wesenseinheit "muß... als durchleuchtete und aus dem Grunde ihrer Möglichkeit aufgehellte ausdrücklich in Besitz genommen werden" (K 109). Sie, die "gleichsam die Endlichkeit selbst" (K 87) ist, ist als diese das Fundament der Metaphysik, daß in der Fundamentalontologie gelegt werden soll (140). Der freigelegte Grund ist der reine Anblick von Gegenständlichkeit überhaupt (141), und das produktive, bildende Tun der reinen Einbildungskraft "das Bilden des Horizontanblickes" (K 87). Der Baugrund hat sich uns unversehens in einen Horizontanblick verwandelt.

Die Vorstellung eines Wesensbaues hat sich Heidegger bis zuletzt bewahrt, ohne daß der innere Aufbau dieses Baues mehr als das Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen ergäbe. So gibt es den "schwebenden Bau des Ereignisses" (IuD 30). "Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen." (IuD 31) Es besteht in diesem Zugehnen und Vereignen. "Das Ereignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen..." (IuD 30). Das ein Bau genannte Ereignis ist nur ein Bereich. Er erbaut sich nicht auf. Wo wir den Versuch machen wollten, uns einen solchen Aufbau auszudenken, würden wir alsbald zu Absurditäten gelangen. Dies widerfährt uns etwa, wenn wir die früh bei Heidegger zu findende und bis späthin bewahrte Gleichsetzung von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\delta\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\lambda\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ im strengen Sinne verstehen wollten. "... weil... $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\nu$, sondern zugleich in der von $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, das Aufzeigte als solches, und weil dieses nichts anderes ist als das $\delta\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\lambda\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum Grunde liegt, besagt $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ qua $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ Grund, ratio." (SuZ 34) Dieser Auffassung ist Heidegger bis zuletzt treu geblieben. "... das $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon\nu$ und der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ sind das Vorliegende des Anwesenden in seinem Anwesen. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ meint zugleich das Gesagte, d. h. Gezeigte, d. h. Vorliegende als solches... $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nennt das Sein. Aber $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist als das Vorliegende, als die Vorlage zugleich das, worauf anderes liegt und beruht. Wir sagen: der Boden, der Grund. $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nennt den Grund." (SvG 179) Es ist nun jedoch unmöglich, faktisch auf dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als der Vorlage etwas liegen zu lassen, wie etwa das anwesende Gebirge. Dieser Boden und Grund hat ein mögliches Wesen um der vollständigen Herleitung der späteren Bedeutungen des Wortes $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ willen, nicht als Fundament eines zu errichtenden Baues oder gar der Totalität des Anwesenden als solchen.

Die bloß horizontale Fundierung und der Wesensbau, der sich nicht wahrhaft aufbaut, treiben die Frage hervor, ob nicht Heidegger immer

dort, wo er zu den letzten Fundamenten dringen will, in seiner Anschauung nur auf den Horizont seines eigenen Vor- und Durchblickes stößt. So wäre ihm die Zeitlichkeit nur darum eine ekstatisch-horizontale Einheit und die Zeit als Anschauungsform ein umschließender Horizontanblick, weil er Zeit und Zeitlichkeit unbefragt als das letzte beständig Anschaubare gesetzt hat. Er hätte die Zeit zum Gesichtskreis gemacht. Schon zu Beginn von "Sein und Zeit" heißt es, die Zeit müsse "als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden" (SuZ 17). Die horizontal ans Licht gebrachte und damit als etwas Ständiges herausgestellte Zeit ist vom Wesen der Gegenstände des strukturenthüllenden Hinblicks. Inwiefern darf die Zeit überhaupt eine erblickbare heißen? Die ständigen Ekstasen der Zeitlichkeit noch zu sind ebenso viele Weisen der Offenheit und Gelichtetheit. "Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich." (SuZ 351) Dasjenige, was ein ekstatisches und horizontales Offensein (142) gewährt und das Dasein zur Lichtung lichtet, kann offenbar selbst nur eine Blickbestimmung sein. Dann aber wäre die Zeitlichkeit als der Sinn des Daseins nur die ursprüngliche Durchlichtetheit des bereichhaften Da in Richtung auf seinen Horizont und somit die letzte Selbsterschlossenheit des vor- und durchblickenden Hinblicks. Mit dieser Vermutung wäre die Frage nach dem letztlich in der existenzialen Analytik und aller Seinsenthüllung Enthüllten wieder an ihren Ausgang zurückgeführt. Das Letzte, zu dem Heidegger gelangen kann, ist die begrenzte, ekstatisch ausgestandene Offenheit, die späterhin nur noch die Lichtung oder das Sein heißt.

III. Die Geschichtsansicht

Die Betrachtung des Enthüllungsvollzugs hatte letztlich wieder auf die horizontal umschlossene Lichtung geführt. Zugleich ergab sich, daß für Heidegger die Zeitlichkeit anfänglich die Einheit von Horizonten ist, zu denen ständige Ekstasen hinausgehen. Indem diese Horizonte dasjenige sind, worin sich das Selbstverständnis des Daseins hält, dürfen sie der Sinn des Daseins heißen. Dieser Sinn lichtet das Da oder die Lichtung, die das Dasein ist. Da er lichernd nur sein kann als Worin des Sichhaltens, muß er selbst ans Licht zu bringen sein. Das Lichtende muß, um lichten zu können, selbst in der Sicht der ontologischen Erkenntnis stehen. Der im Blick gehaltene Horizont gewährt die volle Durchsicht durch das, was er begrenzt. Wenn so die Zeit unlösbar mit der Lichtung verknüpft ist, wird dies, wenn anders Heidegger seinen Voraussetzungen treu bleiben soll, auch mit der Geschichte der Fall sein müssen. Es wird sich zeigen, daß Heideggers Geschichtsansicht nur auf dem Hintergrund des schon Erörterten verständlich wird. Damit finden unsere bisherigen Feststellungen zugleich eine erste praktische Anwendung.

1. Geschichte als Zeitraum

Einen ersten Hinweis gibt uns das häufige Vorstellen geschichtlicher Vorgänge als ein Sichbewegen auf Bahnen und in Bereichen. So fragt Heidegger: "Unter welchem Geheiß steht das abendländisch-europäische Denken, in dessen Bahnen auch wir uns bewegen, sobald wir uns auf das Denken einlassen?" (WhD 165) "Nietzsche bleibt trotz aller Umkehrungen und Umwertungen der Metaphysik in der ungebrochenen Bahn ihrer Überlieferungen..." (Hw 221) Ähnlich heißt es von Descartes, er finde das ego cogito, indem er es in der vorgezeichneten Bahn der Metaphysik suche (1). Über das Verhältnis von Parmenides und Kant heißt es: "Kant sagt durchaus Verschiedenes, gleichwohl bewegt sich sein Denken im selben (nicht im gleichen) Bereich wie das Denken der griechischen Denker." (WhD 149) Diese Zitate geben Anlaß zu einigen vorgehenden Vermutungen. Wenn das griechische und das neuzeitliche Denken sich im selben Bereich bewegen, so wird dieser sicherlich der Bereich aller Bereiche oder die Lichtung sein. Mit der vorgezeichneten Bahn dagegen deutet sich an, daß Heidegger die Bewegung der Geschichte gerne zum Gefüge beständig.

In der vorläufigen Verfolgung dieser Vermutungen ergibt sich, daß die Lichtung in der Tat der Raum ist, in dem sich die Wesensgeschichte des Menschen vollzieht. "Das Geschick des Seins bleibt in sich die Wesensgeschichte des abendländischen Menschen, insofern der geschichtliche Mensch in das bauende Bewohnen der Lichtung des Seins gebraucht ist." (SvG 157) Die vorgezeichnete Bahn dagegen entstammt dem Geschick des Seins. Sie heißt auch der "Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten" (VuA 83). Dieser Umkreis ist durch die im griechischen Denken getroffenen Grundentscheidungen festgelegt worden. Diese Fest-

legung ist die Gründung eines metaphysischen Grundgefüges (2). So wird durch die griechische Grunderfahrung des Seins des Seienden "die fortan maßgebende Auslegung der Dingheit des Dinges gegründet und die abendländische Auslegung des Seins des Seienden festgelegt." (Hw 12) Dieses einst gegründete und festgelegte Grundgefüge ist die Vorzeichnung des kommenden Weges. "Wir fragen nach dem ungesprochenen Geheiß, das in den Beginn des abendländischen Denkens weist, auf dessen Bahn auch wir Heutigen noch denken. . ." (WhD 110) "Die Frage: "Welches Geheiß hat die Weise des Denkens in das λέγειν des λόγος gewiesen?" . . . fragt nach dem, was unser Wesen in die Weise des λόγος -mäßigen Denkens schickt, dahin anweist und darin verwendet und somit mancherlei Wendemöglichkeiten vorzeichnet." (WhD 103) Damit ist die Geschichte eingefasst in ein Gefüge vorgezeichneter Grundzüge. Alle diese Bestimmungen sind eher räumlicher als zeitlicher Art. So drängen sich denn in diesen Zusammenhängen auch Wendungen wie "Feld", "Gelände" und "Land" vor. "Das Land, worin sich die Philosophie seitdem (sc seit Descartes) heimisch macht, ist die unbedingte Selbstgewißheit des Wissens. Das Land wird nur schrittweise erobert und vollständig vermessen." (Hw 118) "In den weitesten Bereich der Metaphysik müssen wir Nietzsches Denken über die Rache und die Erlösung von der Rache zum voraus verlegen, ja sogar in den Kernbezirk dieses Bereiches. . . Wir gelangen mit einem solchen Hinweis freilich auf Schritt und Tritt und d. h. bei jedem Satz in ein schwieriges Gelände. . . Dieses Gelände liegt in einem Land, auf dessen Boden sich alle Bewegungen unseres modernen Zeitalters vollziehen." (WhD 34/35) Diese reichhaltig-örtlichen Wendungen treten bei Heidegger zu nachdrücklich auf, als daß sie bloße Redensarten sein könnten. Vielmehr fügen sie sich vollkommen ein in die typischen Anschauungen Heideggers. Wir dürfen deshalb vermuten, daß sie mittelbar aus der Reichhaltigkeit des Seins und damit seiner Eigenschaft, Stätte und Ortschaft für anderes zu sein, resultieren. Unser erstes Ergebnis ist somit, daß die Geschichtsanschauung Heideggers in ihrer übermäßigen Verräumlichung und Verörtlichung zeitlicher Vorgänge eine Konsequenz aus seinem durch Bereich und Gefüge bestimmten Seinsverständnis ist.

Einen anderen Zugang zum Heideggerschen Geschichtsverständnis gewährt uns die Rede von einem Im-Blick-behalten des Ganzen der Geschichte. Heidegger versteht das andenkende Vordenken in das Sein als Sein als einen Sprung (3). Dieser Sprung ist wesentlich rückblickend (4). Er bedarf eines Absprungbereichs. "Der Absprungbereich ist die Geschichte des abendländischen Denkens, erfahren als Geschick des Seins." (SvG 157) "Indes zeigt sich die Geschichte des abendländischen Denkens erst dann und nur dann als Geschick des Seins, wenn wir aus dem Sprung her auf das Ganze des abendländischen Denkens zurückblicken und es als das gewesene Geschick des Seins andenkend bewahren. . . Der Sprung verläßt den Absprungbereich und gewinnt den verlassenen zugleich andenkend neu zurück, so daß das Gewesene jetzt erst unverlierbar wird." (SvG 150) Dieses Imblick-behalten (5) des Absprungbereiches hat im Vorhinein die Geschichte als ein ständig Vorstellbares gesetzt. Auch hiermit knüpfen wir nur an Bekanntes an. Das Imblick-behalten verhält sich zum Geschichtsgeschehen nicht anders als einst zu der ständig ganzen Fundamentalstruktur des In-der-Welt-seins.

Dem Halten auf der Seite des Menschenwesens aber entspricht zugleich ein Halten von seiten des Gehaltenen selbst. Dieses Halten ist die alle Bewegung und Schickung in sich einbehaltende Ruhe des Geschickes. . . die Ruhe ist, eigentlich gedacht, nicht der Ausfall, sondern die Versammlung der Bewegung, jene Versammlung, die erst aus sich Bewegung entschlückt und im Entschlucken die Bewegung nicht bloß entläßt und wegschickt, sondern gerade einbehält." (SvG 144) Ähnlich heißt es von der Weile des verweilenden Schicksals, sie berge die Ruhe, "in der alle Schickung des Schicksals einbehalten ist" (Hö 100). Für Heidegger "beruht die Bewegung in der Ruhe" (SvG 144). So sagt er schon von der Weile: "Aus der Ruhe dieser Weile entspringt erst alle Bewegung des bloßen Geschehens." (Hö 101) "Dasjenige . . . , worin ein Anderes ruht, muß selber die Ruhe sein." (SvG 143) "Die Geschichte des abendländischen Denkens ruht im Geschick des Seins." (SvG 130)

Mit diesem Sachverhalt einer einbehaltenden Ruhe ist über die Geschichte entschieden. Die Ruhe des Geschickes als Worin des Beruhens ist die horizontale Umfangung der Lichtung als der (6) anfänglichen Dimension unseres geschichtlichen Aufenthalts. Damit hat Heidegger in großer Geradlinigkeit auch die Geschichte auf das einfache Gefüge seiner Grundanschauung zurückgeführt. Auch das versammelnde Wesen der Ruhe des Geschickes fügt sich zwanglos Früherem ein. In der "Einführung in die Metaphysik" hatte Heidegger den λόγος als "ständig in sich waltende ursprünglich sammelnde Gesammeltheit" (EiM 98) verstanden. Hier hatte die Gesammeltheit noch Gefüge geheißten. "Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet." (EiM 131) Da die Gesammeltheit aber zugleich als Tätigkeit zu denken war, hatte Heidegger sie als "ständige Sammlung" (EiM 100) gegen ihre Geschehendheit bewahrt. Eine als in sich stehendes Gefüge verstandene Tätigkeit nämlich ist nur mehr als ständige Beständigkeit ihrer selbst zu verstehen, nicht als ein ungebundenes Sichbewegen und Sichentfalten. Auf diese Weise war es möglich geworden, auch innerhalb des Verstehens von Sein als Gefüge von Tätigkeit zu reden. Auf der späteren Stufe, auf der von der Ruhe des Geschickes gehandelt wird, ist die Gefügehaftigkeit des vormaligen λόγος zurückgetreten. In der Gebärde des Einbehaltens hat sich jedoch die befassende Begrenzung erhalten.

Indem das Geschick die einbehaltende Ruhe ist, in der die Geschichte ruht, ist diese der umgrenzte Bereich des Geschickes und damit Ortschaft und Zeitraum geworden. Raum und Zeit sind einander so nahe verwandt, daß auch der Zeitraum weniger eine irreversible Zeiterstreckung als vielmehr die beständige Dimension für ein ständiges Innestehen bedeutet. So werden denn Zeitraum und Ortschaft auch miteinander genannt. "Das . . . Heilige öffnet . . . den Zeit-Raum eines Erscheinens der Götter und weist in die Ortschaft des Wohnens des geschichtlichen Menschen auf dieser Erde." (Hö 108) Darüberhinaus wird das ausschließlich räumliche Wesen des Zeit-Raumes ausdrücklich ausgesprochen. Hier macht Heidegger einen schwer faßlichen Unterschied zwischen Dimension und Raum. "Die Dimension ist . . . nicht das bekannte Räumliche. Vielmehr west alles Räumliche und aller Zeit-Raum im Dimensionalen,

als welches das Sein selbst ist." (Hum 22) Mit der Dimensionalität des Seins ist also zugleich die Zeit dimensional geworden. In Beziehung auf das Phänomen der Geschichte - und anders kommt sie nicht vor - kennt Heidegger sie einzig als limitierten Raum. Damit hat er auch die Zeit unter das Gesetz seines Anschauens gezwungen. In unbefragter Selbstverständlichkeit verbindet er sie mit Gefüge und mit dem Offenen und seiner Einräumung und damit mit den einzigen Denkmöglichkeiten, die ihm zu Gebote stehen. So stehen in den Hölderlin-Interpretationen die Sätze: "Wir nennen... das reine Lichtende, das jedem "Raum" und jedem "Zeitraum" erst das Offene "einräumt" und d. h. hier gewährt, "die Heitere". (Hö 18) "Die Vorliebe dieses Dichters (sc Hölderlins) für den Nordost begrüßt in diesem Wind die Einräumung des Zeit-Raumes, in dem der Wesenswille der Wille "des" Kommenden ist." (Hö 82) "Hölderlins Wort sagt das Heilige und nennt so den einmaligen Zeit-Raum der anfänglichen Entscheidung für das Wesensgefüge der künftigen Geschichte der Götter und der Menschentümer." (Hö 74) Bereich und Gefüge sind Heidegger unentbehrlich, will er sich das Phänomen der Geschichtszeit in den Blick bringen.

Die Rede von einem Zeit-Raum ist für Heidegger so wichtig, weil er nur so die Geschichtszeit zur Lichtung umdenken und ihr zugleich dem Namen nach den Zeitcharakter belassen kann. Der Raumcharakter der Zeit ist bereits entscheidend vorgebildet in "Sein und Zeit". Hier gründet die spezifische Räumlichkeit des Daseins in der Zeitlichkeit, von der sie im Sinne der existenzialen Fundierung umgriffen wird (7). "Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich." (SuZ 369) "Weil das Dasein als Zeitlichkeit in seinem Sein ekstatisch-horizontale ist, kann es faktisch und ständig einen eingeräumten Raum mitnehmen." (Ib) Dieser Gedanke weicht einerseits ab von der herkömmlichen Auffassung, nach der man die Räumlichkeit unserer inneren Anschauung von dem Gesichtsfeld des äußeren Sinns herleiten, ihre Zeitlichkeit jedoch mit Gedächtnis, Erinnerung und planendem Entwerfen in Beziehung setzen würde. Aber Heidegger kennt das Phänomen der Erinnerung im Sinne des spontanen Mitwirkens von Gedächtnisgehalten an dem verstehenden Sichentwerfen auf Möglichkeiten ebensowenig wie die Unterscheidung von äußerem und innerem Sinn im Kantischen Sinne. Andererseits aber erhellt aus den Bestimmungen, die Heidegger gibt, zur Genüge, daß die Zeitlichkeit nur das Gerüst und Gefüge des durch sie eingeräumten Raumes ist. Als Horizont leuchtet sie das Dasein von seinen äußersten Grenzen her, in ihren Ekstasen dagegen hellt sie es auf in Richtung auf diese Grenzen, so daß sie als ekstatisch-horizontale Einheit nur die räumliche Erschlossenheit des Daseins in Hinsicht ihrer strukturellen Verfaßtheit ist. So kann von einem "ekstatisch eingenommenen Raum" (SuZ 369) die Rede sein, wobei immer zu beachten bleibt, daß das Ekstatische der ursprünglichste Wesenzug der Zeitlichkeit als des ursprünglichen "Außer-sich" an und für sich selbst (8) ist.

Zu einer Synthese seiner früheren Anschauungen gelangt Heidegger, indem er die Vorstellung von einem Zeit-raum mit der noch älteren und für ihn ebenso wichtigen des Spielraumes zu der eines Zeit-Spiel-Raumes verbindet. Nun kann es heißen: "Sein währt als sich entziehendes Zuschicken des Zeit-Spiel-Raumes für das Erscheinen dessen, was,

dem Geschick und seinem Geheiß entsprechend, jeweils das Seiende heißt." (SvG 143) Indem einerseits das Zuschicken des Zeit-Raumes auch lichtende Einräumung heißt (9), andererseits aber dieser Raum als das Freie erbracht wird, vermöge dessen wir erst ins Freie unserer jeweils schicklichen Wesensmöglichkeiten befreit werden (10), ist die Identität des Zeit-Spiel-Raumes mit der Lichtung und beider mit der uns befreienden Freiheit des bereichhaft Freien zustande gebracht. Gleichzeitig ist die Geschichte endgültig ihres irreversiblen Verlaufes beraubt. Das Spielen in einem Spielraume nämlich ist seinem Begriffe nach nicht eine streng eindeutig gerichtete Entwicklung, sondern ein unregelmäßiges Sichhinundherbewegen. So ist die Rede von einem Spielen in einer Epoche zumindest befremdlich. "Das abendländische Denken im Zeitalter der Aufstellung des Satzes vom Grund als des obersten Grundsatzes spielt in einer Epoche des Seinsgeschickes, die auch unser heutiges geschichtliches Dasein noch beschickt..." (SvG 150) Wäre die Epoche des Geschickes hier zeitlich zu verstehen, dann könnte es kein Spielen, d. h. kein Vor und Zurück geben, sondern nur einen geradlinigen Verlauf, der allenfalls metaphorisch, nicht aber in Hinsicht seines Zeitcharakters verschlungen und umwegig heißen dürfte. Heidegger jedoch steht offenbar die Vorstellung von einem Gehen auf Wegen, die durch Bereiche führen, und somit ein Sichabspielen räumlicher Bewegungen vor dem Sinn. Sollte sich im Folgenden erwiesen, daß diese Vermutung zu Recht besteht, dann wäre die Verräumlichung und Verörtlichung des Geschichtsgeschehens so konsequent vollzogen, wie es sich nur denken läßt.

2. Der geschichtliche Anfang

Wie das Letzte, zu dem Heidegger zur Bewältigung des Geschichtsverlaufes gelangt, der Zeit-Spiel-Raum ist, so ist der letzte Ursprung geschichtlicher Veränderungen nach seiner eigentümlichen Anschauung die ansichhaltende Verwahrnis des Geschickes (11), in der alles Andenken wohnt, und die alles Gedenkbare verwahrt (12). Als diese Verwahrnis ist die Ruhe des Geschickes noch deutlicher zu einem immerwährenden Insichverbleiben beständig. So kann das Geschick denn auch eine bleibende Ankunft heißen. "Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in des Sein als die Ankunft gebunden. ... Das Sein ist als das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich. Seine Geschichte ist schon im Sagen der Denker zur Sprache gekommen. Diese bleibende und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens." (Hum 46) Das Anfänglichste ist für Heidegger das Ruhende des Seins in seiner Wahrheit (13). Diese in sich verbleibende Ruhe ist der allverwahrende Ursprung seinsgeschichtlicher Wandlungen. Dieser Sachverhalt wird im Zusammenhang einer Heraklitinterpretation ausgesprochen. "Durch das Wort "Feuer" nennt Heraklit jenes, ... was... schon immer, vor den Göttern und Menschen und für sie als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ in sich beruht, in sich verbleibt und so alles Kommen verwahrt." (VuA 275) In dem "schon immer" ist das Immerwährendsein als Wesenzug der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und damit des Seins angedeutet. Deutlicher heißt die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ das

"eh und je währende Aufgehen" (VuA 269), "das immerwährende Aufgehen, die eh und je währende Entbergung" (VuA 270).

Wenn das Anfänglichste das in sich ruhende Sein als der Bereich aller Bereiche ist, dann muß auch von dorthin über das Problem des geschichtlichen Anfangs überhaupt entschieden werden. Der Anfang wird dann nicht mehr als ein unwiederbringlich Vergangenes hinter uns liegen, sondern eher als der ursprünglichste Horizont unseres Verständnisses vor uns stehen. Sein räumliches Vor-uns-liegen wäre durch die Natur der Lichtung bedingt. Er wäre das, bis wohin das Erschließen vordringen kann. Die ersten greifbaren Aussagen über den Anfang, die sich in der Rektoratsrede von 1933 finden, scheinen dies zu bestätigen. Hier heißt es: "Der Anfang ist noch." (R 11) Um diesen einfachen Satz verstehen zu können, dürfen wir den Anfang offenbar nicht als etwas Faktisches nehmen. Er ist vielmehr eher von der Natur eines unbewältigten, auch uns noch aufgegebenen Problems oder einer wiederzugewinnenden Größe einstigen geschichtlichen Daseins. So ist er zunächst nur das bezielte Woraufhin unseres Handelns und Strebens. Wir stehen unter dem Anfang (14). Heidegger aber geht weiter. Er nimmt die wiederzugewinnende vergangene Möglichkeit für ein Sein, sogar für die Wahrheit des Seins selbst. Dafür sind mehrere Voraussetzungen nötig, die zur Grundüberzeugung Heideggers gehören. Einmal muß der Anfang das Größte sein. "Der Anfang ist als das Größte im voraus über alles Kommende und so auch über uns schon hinweggegangen." (R 11) Es muß aber andererseits möglich sein, dieses Größte wiederzugewinnen. "Der Anfang ist in unsere Zukunft eingefallen, er steht dort als die ferne Verfügung über uns, seine Größe wieder einzuholen." (R 11) Es wäre offenbar ein Mißverständnis, wollten wir das Über-uns-hinweggehen des Anfangs und sein Einfallen in unsere Zukunft für einen wirklichen Vorgang nehmen. Vielmehr wird dies alles die Bedingung der Möglichkeit dafür sein, daß wir uns zum Anfang überhaupt verhalten können. Das Sichverhaltenkönnen zum Gewesenen wäre mithin der Ursprung dieses Gedankens. Aber er zeigt noch einen weiteren merkwürdigen Zug. Daß der Anfang noch ist, kann zwar dahin verstanden werden, daß wir immer noch auf den Bahnen des frühen griechischen Denkens denken. Sein Vor-uns-stehen aber verlangt mehr. Als er selbst nach seiner Größe kann er nur vor uns stehen, wenn wir einen Zugang haben zu seiner gewesenen Größe und uns ausdrücklich auf den Weg gemacht haben zu ihr. Dies ist aber nicht anders möglich als durch ein historisches Wissen. Hätten sich keine Zeugnisse des frühen Denkens erhalten, so könnte der Anfang niemals mehr ausdrücklich einholbar sein. Hätten sich mehr Zeugnisse erhalten, so hätte der Anfang vermutlich ein ganz anderes Gesicht, und es wäre uns ganz Anderes als Wiederzugewinnendes aufgegeben. Hiermit fällt ein merkwürdiges Licht auf die Heideggersche Geschichtsansicht. Wir stehen beim Problem des Anfangs am Ursprung seines späteren Begriffes vom Seinsgeschick und der wahren Zeit. Die historische und daseinsmäßige Relativität des Anfangs ist aber nur allzu deutlich. Seinem Gehalt nach ist er abhängig vom zufälligen Bestand der schriftlichen Überlieferung. Seiner Form nach ist er - und damit in der Folge auch das Seinsgeschick, - so gesetzt, wie es um unseretwillen notwendig ist. Die Zeitlichkeit des Daseins schreibt ihm das Gesetz seiner Wirksamkeit und Wirklichkeit vor.

In der Folgezeit führt Heidegger den Gedanken des Anfangs weiter aus. Immer wiederholt sich dabei die Vorstellung von einem Überholtsein der Gegenwart und sogar des Endes durch den Anfang. "Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung, in dem alles Kommende schon übersprungen ist, wenngleich als ein Verhülltes. Der Anfang enthält schon verborgen das Ende." (Hw 63) "Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet." (WiM 46) "Der Anbeginn hat... als die frühere Frühe das Ende schon überholt." (Tr 240) "Wie ..., wenn das Frühe alles Späte, wenn gar das Früheste das Späteste noch und am weitesten überholte? Das Einst der Frühe des Geschickes käme dann als das Einst zur Letzte (ἔσχατον), d. h. zum Abschied des bislang verhüllten Geschickes des Seins. Das Sein des Seienden versammelt sich (λέγεσθαι, λόγος) in die Late seines Geschickes." (Hw 301) "Denken wir aus der Eschatologie des Seins, dann müssen wir eines Tages das Einstige der Frühe im Einstigen des Kommenden erwarten und heute lernen, das Einstige von da her zu bedenken." (Hw 302) Der Anfang ist in Richtung aller Ekstasen der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins der letzte und weiteste Horizont. Nur so kann es uns widerfahren, daß das Gewesene, dem unser Andenken gilt, uns als Zukünftiges entgegenkommt. "... das ist eines der Geheimnisse des Andenkens, daß es zum Gewesenen hindenkt, daß dieses Gewesene selbst jedoch im Hindenken zu ihm auf den Hindenkenden in der Gegenrichtung zurückkommt." (Hö 94) "Wenn das Denken an das Gewesene diesem sein Wesen läßt und sein Walten durch eine übereilte Verrechnung auf eine Gegenwart nicht stört, dann erfahren wir, daß das Gewesene bei seiner Rückkunft im Andenken über unsere Gegenwart sich hinausschwingt und als ein Zukünftiges auf uns zukommt." (Hö 95) Das Sichhinausschwingen des Gewesenen über die Gegenwart war schon bei der ersten Nennung des Anfangs vorgekommen. Es will es auch uns noch aufgegeben ist, für Heidegger offenbar nicht aus dem Horizont der Vergangenheit auf uns zukommen kann, sondern als auf uns Zukommendes und so Zukünftiges nur aus dem Horizont der Zukunft. Da aber diese verschiedenen Horizonte die horizontale Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins bilden, sind sie alle nur ein einziger, mit sich einiger Horizont. Nur bei der Vorstellung einer faktischen Geschiedenheit der Ekstasen ist für den Wechsel innerhalb des einen und selben Horizontes der Zeitlichkeit ein Sichhinausschwingen nötig. Wir haben jedoch existenziell kein Bewußtsein davon, uns ständig gleichzeitig in drei streng geschiedenen, verschieden gerichteten Ekstasen zu halten und so ständig zugleich nach verschiedenen Richtungen tätig zu sein. Ist schon der existenzielle, daseinsmäßige Sinn der Zukünftigkeit des Gewesenen nicht recht deutlich, so scheint es ganz unfassbar zu sein, inwiefern der faktischen historischen Vergangenheit angemutet werden kann, faktisch über unsere Gegenwart hinaus sich in unsere Zukunft zu verlegen, um von dort her wieder auf uns zuzukommen. Dies scheint aber in den angeführten Sätzen eigentlich ausgedrückt zu sein. So grob dürfen wir jedoch Heidegger sicherlich nicht verstehen. Er versucht, das Aufunzukunftigen des Gewesenen nicht mehr als eine Weise der Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins zu verstehen. Dabei behält er jedoch die ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitlichkeit bei. Er hat sich damit den Sachverhalt des Kommens des Anfangs zu klarster Anschauung gebracht. Die Streuung der Ekstasen ist gewahrt und so dem

Horizont der Offenheit der volle Umfang gesichert. Das Auseinanderhalten von Vergangenheit und Zukunft könnte nicht schärfer sein. Um den Preis dieser Klarheit einer leichtfaßlichen Anschauung aber hat Heidegger die sachliche Verstehbarkeit des Gemeinten dahingegeben.

Der hier in der Bewegung des Sichhinausschwingens und Aufunszukommens gedachte Anfang wird im Zusammenhang der Hölderlininterpretation in seiner geruhigen, allbefassenden Horizontalität zum Heiligen als dem stets Einstigen (15). Es ist stets einstig, indem es als das Einstige der Frühe das Einstige des Kommenden ist (16). "Das Einstige, allem zuvor das Erste und allem nachher das Letzte, ist das allem Vor-
aufgehende und alles in sich Einbehaltende: das Anfängliche und als dieses das Bleibende." (Hö 71) Sein Bleiben muß aber, wenn anders das stets Einstige zugleich das Künftige und also das Kommende ist, in sich ein Kommen sein. So heißt es vom Heiligen: "Sein Bleiben bedeutet ... nie das leere Andauern eines Vorhandenen, sondern ist das Kommen des Anfangs. Diesem zuvor als dem Einstigen kann nichts Anfänglicheres gedacht werden. Das Bleiben als Kommen ist die unvordenkliche Anfänglichkeit des Anfangs." (Hö 72/73) Das bleibende Kommen kann offenbar nur ein Kommen sein, das nie angekommen ist. So hat es eher das Wesen eines unaufhörlichen Aufgehens und Sichenthüllens. In der Tat wird denn auch das Heilige mit der aus sich wesenden Natur gleichgesetzt (17). Die Natur selbst ist demgemäß "das Einstige in einem doppelten Sinne. Sie ist das allem Vormaligen Älteste und das allem Nachmaligen Jüngste. Indem die Natur erwacht, kommt ihr Kommen als das Künftigste aus dem ältesten Gewesenen, das nie veraltet, weil es jedesmal das Jüngste ist." (Hö 61) Damit hat sich der Bezug des Einstigen zur φύσις ergeben. Diese ist "das Hervorgehen und Aufgehen, das Sichöffnen, ... das Aufgehen in das Offene, das Lichten jener Lichtung, in die herein überhaupt etwas erscheinen, in seinem Umriß sich stellen, in seinem "Aussehen" (εἶδος, ἰδέα) sich zeigen und so je als Dieses und Jenes anwesend sein kann." (Hö 55) "Φύσις ist der Aufgang der Lichtung des Lichten. ..." (ib). Soll die Verwandtschaft eine vollkommene sein, müssen sich diese Bestimmungen zugleich auf das Heilige übertragen. So ist es denn auch. Eine Helle verbreitet sich, wenn das Heilige kommend sich enthüllt (18). Dieses "Leuchten der aufgehenden Helle" (Hö 62) aber gehört zur φύσις (19). "Die Helle lichtet und gibt allem Erscheinen erst das Offene und allem Erscheinenden erst die Vernehmlichkeit." (Hö 55) Zugleich heißt die φύσις "das in allem Gegenwärtige" (ib). Demgemäß ist auch das Heilige das Allgegenwärtige (20). "Das Heilige ist still gegenwärtig als Kommendes." (Hö 65) Die Selbigkeit der Natur und des Heiligen offenbart sich schließlich an der Umfangendheit. "Die ... allgegenwärtige Natur umfängt die Dichter. Sie sind in das Umfängen einbezogen. Dieser Einbezug versetzt die Dichter in den Grundzug ihres Wesens." (Hö 53) "... der Wesensstand des Dichters gründet ... in der Umfängnis durch das Heilige." (Hö 67) Heidegger kann offenbar nicht umhin, das Kommen des Gewesenen und damit das Wesen der Geschichte in engste Beziehung zur φύσις als dem Aufgang der Lichtung zu setzen und so zum Umfang der Lichtung selber zu machen. Hierbei wird die φύσις unbedenklich nach dem Bilde des von der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit des Daseins abstammenden Anfangs gesetzt. Das Kommen der

Natur kann nun als das Künftigste aus dem ältesten Gewesenen kommen. Die Natur selbst ist zur Seinsgeschichte und ihr Aufgehen zum Seinsgeschick geworden. Diese Gewalttätigkeit der Auslegung kann nur darin begründet sein, daß Heidegger seine Grundanschauung einer begrenzten Lichtung nicht verlassen kann. Er muß vielmehr alles, was er sich ungeschmälert in den unzerstreuten Blick bringen will, auf die Bedingungen seiner Anschaubarkeit und damit auf Gesichtsfeld und Gesichtskreis zurückführen. Es wird uns nicht wundernehmen, wenn das Heilige als der weiteste, alles überholende und einbehaltende Umfang des Offenen auch zum Ursprung des anderen Grundelementes der Heideggerschen Vorstellungsweise, nämlich des Gefüges wird. Es ist einerseits selbst Gefüge. "Erst im "Gesang" und nur in ihm fügt sich der "Geist" zum besinnbaren Gefüge des Heiligen." (Hö 64) Sodann ist es als das, was jedem Unterschiedenen seine umgrenzte Anwesenheit gewährt und durch seine Allgegenwart jedem Wirklichen das Heil seiner Verweilung verschenkt, der verwahrende Quell allen Gefüges. "... das Heile und Heilgewährende verschließt als das Unmittelbare in sich alle Fülle und jeglich Gefüge..." (Hö 61) Zugleich nennt das Heilige nach Heidegger "den einmaligen Zeitraum der anfänglichen Entscheidung für das Wesensgefüge der künftigen Geschichte" (Hö 74). Mit der als Zeitraum der Herrschaft eines Gefüges und als bleibendes Kommen verstandenen Natur oder Lichtung aber sind alle Bestimmungsstücke dessen gegeben, was späterhin das Seinsgeschick heißt.

Dieses Seinsgeschick ist nach seiner zeitlichen Bestimmtheit eher weniger als der vormalige Anfang. Je mehr sich nämlich der Horizont der Lichtung zur bergenden Verwahrnis verfestigt, und je mehr der Schickselscharakter des Geschickes hervortritt, desto mehr muß der Anfang seinen horizontalen Ausschlag in der großen Gebärde des Sichhinausschwingens über uns und des Einfallens in unsere Zukunft verlieren. Er wird mit der deutlicheren epochalen Einteilung der Seinsgeschichte nicht mehr ausschließlich auf unseren jetzigen Standort bezogen, sondern als das verstanden, was sich zu allen Zeiten und für alle Menschentümer unserer abendländischen Geschichte auf je eigene Weise ereignet hat. Demgemäß kann die Unverborgenheit "das von früh auf Anwesende" (Hw 40) heißen. Demgemäß hat sich die Seiendheit des Seienden seit dem Beginn des griechischen Denkens bis zu Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen als Anwesenheit des Anwesenden ereignet (21). Nun ist der Anfang der verborgene Quell des Geschickes. Sein Wesen liegt jetzt in einem einfachen Fortwähren, das, da am Geschick immer die Richtung zum Menschenwesen hin mitzudenken ist, zugleich ein Fortgewähren heißen kann. Die späten Äußerungen Heideggers münden darin aus, daß der Sinn des Wortes "Sein" das Immerwähren ist, daß im Währen aber ein Gewähren mitzudenken bleibt. So ist das in der Gebärde des Überholens der Gegenwart liegende Wechsel des ekstatischen Horizontes auf seiten des Anfangs selbst in eine einfache Geradlinigkeit nivelliert. Entsprechend gibt es schon längst keine eigens ausgesprochene Zeitigung der Zeitlichkeit des Daseins mehr. Die Reichhaltigkeit und Horizontalität des Seins ist jedoch erhalten geblieben. In "Sein und Zeit" waren das Da des Daseins als Lichtung und der Sinn des Daseins oder der Horizont seines Selbstverständnisses als die Zeitlichkeit verstanden worden. Der Lichtungscharakter des Da hat sich als die beständigere Anschauung erwiesen.

Die Verfestigung des Anfangs zum bleibenden Ursprung hatte Heidegger schon im Zusammenhang eben derjenigen Hölderlin-Interpretation ausgesprochen, die zuvor gerade von dem Verhältnis des An-denkens zum Anfang und damit von seiner ausgreifenden Eigenbewegtheit gehandelt hatte. "Für den Anfang ist das Aufgehen und die Verschwendung nie Verjast und Ende, sondern stets nur herrlicherer Anfang, anfänglichere Innigkeit. Das Heilige in seinem Festbleiben ist zu sagen." (Hö 72) Dieses Festbleiben geschieht als ein Sichzurückfestigen in sich selbst. "Nur was sich in sich selbst zurückfestigt, vermag aus sich entspringen zu lassen, ohne dadurch sein Wesen zu verlieren. Der Ursprung behält sein Wesen durch dieses Sichfestigen in den Grund..." (Hö 138) An anderer Stelle erscheint für das Sichzurückfestigen des Anfangs in sich selbst ein Sichzurückversammeln. "Das Wesende der Ankunft versammelt sich in des Geschick zurück." (Hw 295) Wohl kommt die Streuung der Ekstasen auch später noch vor, aber das Wechselspiel zwischen ihnen vollzieht das Andenken, nicht mehr das Geschick selbst (22). Die geschickliche Zukunft vielmehr wird nun als Entgegenkunft oder Gegenwart verstanden. "Das in der Frühe des griechischen Altertums Gedachte und Gedichtete ist heute noch gegenwärtig, so gegenwärtig, daß sein ihm selber noch verschlossenes Wesen uns überall entgegnwartet und auf uns zukommt..." (VuA 47/48). Das Kommende der Frühe (23) braucht sich hiernach nicht mehr eigens über unsere Gegenwart hinaus-zuschwingen und in die Zukunft einzufallen, um als ein zukünftiges auf uns zukommen zu können. Vielmehr hört Heidegger jetzt in dem Ausdruck "Gegenwart" vornehmlich das Warten. Das, was darauf wartet, daß wir es bedenken, ist uns aufgegeben und steht uns bevor. "Der Name Leibniz ... nennt die Gegenwart eines Denkens, dessen Stärke noch nicht ausgestanden ist, eine Gegenwart, die uns erst noch entgegenwartet." (SvG 65) Das stets Einstige ist nun eher ein stets Gegenwärtiges. Das Bleiben und Kommen spielt damit vornehmlich in dem Gegenüber von Sein und Mensch, und nur in der ausdrücklichen Besinnung auf Epochen der Seinsgeschichte stellt sich noch der seitliche Ausschlag ein. Das Verhältnis des Menschen zum Seinsgeschick ist zusehends nachdrücklicher ein einfaches Stehen darunter. So spricht uns der Satz vom Grund den Anspruch zu, unter dem unser Zeitalter weltgeschichtlich steht (24). "Aus den Worten des Parmenides läßt sich zeigen, daß er unter einem Geheiß steht, daß er einem Zuspruch nachspricht, um ihm zu entsprechen." (WhD 108) Werden die verschiedenen Epochen der Seinsgeschichte in ihrer gemeinsamen Beziehung auf das Geschick betrachtet, so ergibt sich das Nebeneinander eines mehrfältigen, je eigenen Stehens. So heißt es von dem Fragen nach dem Hörfeld und Gesichtskreis des frühen Denkens: "Jenes Nachfragen muß ... eine Zwiesprache sein, in der die frühen Hörfelder und Gesichtskreise nach ihrer Wesensherkunft bedacht werden, damit jenes Geheiß sich zuzusagen anfängt, unter dem das frühe und das nachfolgende und das kommende Denken, jedes auf seine Art stehen." (VuA 239) Das Stehen unter dem Geschick war ursprünglich ein Stehen unter dem Welten der Welt gewesen. "Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entrückt halten." (Hw 33) Hier hat noch die Welt die Funktion des Geschickes. Die tieferen Ursprünge dieses Begriffes liegen somit nicht in einem

durchdachten Zeit- und Geschehensbegriff, sondern in der Uranschauung Heideggers von der Transzendenz der Welt als des Worin unseres In-Seins. Aus dieser her wird von ihm im Grunde die Seinsgeschichte gedacht, und der eigentliche geschichtliche Wandel ereignete sich demgemäß zu Anfang als ein jeweils neuer Aufbruch von Welt. So heißt es hinsichtlich des Griechentums: "Was künftig Sein heißt, wurde maßgebend ins Werk gesetzt. Das so eröffnete Seiende im Ganzen wurde dann verwandelt zum Selenden im Sinne des von Gott Geschaffenen. Das geschah im Mittelalter. Dieses Seiende wurde wiederum verwandelt im Beginn und Verlauf der Neuzeit. Das Seiende wurde zum rechnerisch beherrschbaren und durchschaubaren Gegenstand. Jedesmal brach eine neue und wesentliche Welt auf. ... Jedesmal geschah Unverborgenheit des Selenden." (Hw 63/64)

Durch die epochale Abfolge verwandelter "Welten" scheint die Anschauung des einfachen Innestehens in der immer selben Lichtung im Gegenüber zum Sein gefährdet zu sein. Zugleich ist damit, daß unvermerkt das Walten des Geschickes als $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, aber auch als Anspruch und Geheiß erschienen ist, der Sinn der Lichtung selber frag-würdig geworden. Sollten sich in diesen Fragen echte Schwierigkeiten für den Gedanken verbergen, so ließe ihre Betrachtung ein erstes Licht darauf fallen, an welchen inneren Widersprüchen die Anschauung der Lichtung und damit der Seinsgedanke Heideggers vermutlich einst wird zugrundegehen müssen.

3. Geschichte und Lichtung

Es muß wundernehmen, wie unzeitlich die Geschichte in allen bisher vorgekommenen Bestimmungen gedacht wird. Ist das mehrfältige Stehen unter dem Geheiß ein gleichzeitiges? Es heißt nicht, das frühe Denken habe unter dem selben Geheiß wie das späte gestanden, sondern es stehe darunter. Vor allem muß das Geschick als Worunter eines Stehens ebenso ein stehendes und ständiges sein. Einmal aufgebrochen erfährt es keine Anfechtung mehr durch den Fluß der Zeit. Die geschichtlichen Wandlungen sind vielmehr nur Schickungen, die das stehende und bleibende Seinsgeschick aus sich entschlückt. Im Entschlucken ist kein geschichtlicher Vorgang, sondern eher ein örtliches Zum-Vorscheinkommen ausgedrückt. Das Schicken des Geschickes spielt eher in unserem Gesichtsfeld als in der Zeit als solcher. Die Fragen, wie es denn das Geschick mache, uns ständig sich zu unterstellen und damit selbst ein ständig über uns stehendes zu sein, und vor allem, wo es denn stehe, finden bei Heidegger keine Antwort. Er spürt offenbar kein Bedürfnis danach, hierauf eigens zu antworten. Die Klarheit und Einhelligkeit der Anschauung ist ihm Gewißheit genug. Was uns angeht und anspricht, muß seinen Ursprung haben; da es ihn nicht in uns selbst, aber auch nicht irgendwo im Felde des uns alltäglich Zugänglichen haben kann, muß er der Horizont des uns Durchsichtigen sein. So ist er als die selbst zumeist nicht eigens bedachte Grenze der Sicht das alles Seiende lichternde Licht des Seins. Das Lichten als Entbergen und Erscheinenlassen ist bereits der Begriff des Geschickes. Weil das reichhaltig Offene zu seiner Offenheit der Durchsichtigkeit und Gelichtetheit bedarf, und

es Heidegger zugleich als vermessen gilt, den Menschen als Macher dieser Offenheit zu verstehen (25), muß sie sich von ihrem weitesten Umfange her durch sich selber eröffnen. So ist die Rede von dem alles lichtenden Scheinen des Lichtes der Lichtung unentbehrlich. Für die so gewonnene und unbeirrt festgehaltene Anschauung hat der Einwand, daß das Licht, das wir einzig kennen, das Sonnenlicht ist, kein Gewicht. Heidegger kann, da er das Metaphorische in die Metaphysik verweist (26), das umfangreiche und das Gesicht seiner Spätsprache bestimmende Lichtvokabular nicht in metaphorischem Gebrauch haben. Da dieser Gebrauch aber ebensowenig ein sinnlicher sein wird, bleibt uns nur der Ausweg übrig, die Lichtterminologie für einen unentbehrlichen Bestandteil des Gedankens selbst zu halten. So wäre die Lichtung nicht sinnlicher und nicht metaphorischer, sondern spiritueller oder intelligibler Natur. Sie wäre es, wenn Heidegger sie ohne sinnliche Beispiele ließe (27) und sie nicht zugleich als die Natur und das Weltfeuer verstünde. Hierdurch erhält das Problem eine unauflösbare Mehrdeutigkeit. Halten wir daran fest, daß das Bereichhaft Offene als reine Anschauung zugleich schon das durchsichtig Lichte ist, dann ist die Übertragung der Lichtung auf $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ eine gänzlich unbegründete Erweiterung ihres möglichen Umfangs. Sie ist für Heidegger aber vermutlich ebensowohl das Sichhalten in der Helle eines Verständnisses, wie es in der Besinnung wirklich ist, wie auch das Gesichtsfeld des sinnlichen Hinblicks und schließlich gar die Welt selbst im allbelebenden, allerhaltenden Sonnenlicht, das jedoch, da zu ihm das Dunkel des ansichhaltenden Sichverbergens gehört, seinen Ursprung nicht in der wirklichen Sonne, sondern vermutlich in der sich in sich verschließenden Erde haben soll. Da Heidegger die Dreiheit des inneren und äußeren Sinnes und der unwirklichen Wirklichkeit einer $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, die ein lichtenendes Licht ist, nicht unterscheidet und ihre Unterscheidbarkeit vermutlich nicht zugezogen würde, ist der Gedanke der Lichtung unangreifbar geworden. Da in ihm das wesensmäßig Verschiedene seinen Unterschied verliert, ist er an keinen phänomenalen Tatbestand mehr eindeutig anknüpfbar und nur noch in seinem historischen Ursprung aus der Selbsterschlossenheit des befindlichen Verstehens erkennbar. Wenn Heidegger darum unsere Eingräumtheit in einen Zeitspielraum zugleich als unser Wohnen auf dieser Erde versteht, so dürfen wir den begrenzten Bereich unseres Wohnens nicht von der epochal begrenzten Dimension des Zeit-Spiels unterscheiden wollen, sondern müssen, da wir beides nicht billig ineinsetzen können, den Gedanken in der Verworrenheit stehenlassen, in der er sich ausspricht. Er erhält sich für uns, die wir die Reflexion auf seine Zweideutigkeit machen, nur dadurch, daß wir ihn jenseits von begriffener Übereinkunft und vernichtender Unterscheidung belassen. Die dem Begreifen wollen kaum erträgliche Mehrdeutigkeit kann in uns nur die Vermutung bestärken, daß Heidegger die Klarheit des Gedankengehalts der unerbittlich durchgehaltenen Klarheit und Selbigkeit der Anschauung opfert.

Die soeben betrachtete Schwierigkeit betraf die Weise der Beschickung des Menschenwesens mit Geschick. Indem Heidegger die Geschichte als Geschick, das Beschickende aber als epochale Lichtung oder als Zeitspielraum denkt, ist die Frage unumgänglich, ob die Schickung uns von außen aus der $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ betrifft oder innerlich in der An-dacht oder

Besinnung als einem Sichsammeln auf Zuspruch. Diese Frage ist unlösbar, da der Unterschied zwischen der $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ als $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\varsigma$ und dem Zuspruch des Seins als rufoendem Geheiß für Heidegger nicht besteht. Würde er gemacht, so würde sich der Gedanke zerstören. Es ist somit für den Bestand der Anschauung nötig, daß die mit ihr verbundenen Gehalte in unverbundener, unbegreiflicher Doppelsinnigkeit bleiben. Eine andere Grundschwierigkeit aber läßt sich leichter bezeichnen und als Unstimmigkeit aufweisen. Sie betrifft das Verhältnis zwischen dem waltenden Anspruch des Geschickes und dem geschicklichen Fortriß auf der Bahn einer geschichtlichen Entwicklung.

Bis zuletzt denkt Heidegger die Geschichte vom Sein als dem Anwesenlassen des Anwesenden her. "Sie ist das entbergend entfaltende Gewähren des gelichteten Anwesens, worin Anwesendes erscheint." (VuA 252) "Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das Geschick. Von hier aus bestimmt sich das Wesen aller Geschichte." (VuA 32) Geschichte wird hiernach aus dem entfaltenden Wesen der $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, dem versammelnden Wesen des $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$, dem entbergenden Wesen der $\alpha\lambda\gamma\acute{\upsilon}\theta\epsilon\iota\alpha$ und damit letztlich aus dem allumfassenden Bereich aller Bereiche oder der Lichtung gedacht. Der Bezug des weitesten aller Horizonte zum inständigen Menschenwesen wird immer mehr zu einem einfachen Gegeneinanderüber beider (28). Der gewöhnlichen Anschauung erscheint die Geschichte jedoch eher als die Richtung quer zu diesem geradeaus zu dem, was sich entbirgt und zum Vorschein kommt, erstreckten Bezug. Im bloßen Gegenüber scheint sich keine echte Entwicklung vollziehen zu können. Das Schickende kann sich zwar wandelhaft zuschicken. Es ist jedoch immer eher ein auf der Stelle verbleibendes In-sich-wechseln als ein frei sich entfaltendes Aussichkommen. Die Bewegung der wirklichen Geschichte kann nicht im Gegenüber spielen. Heidegger muß zu dem Ausweg greifen, sie sich in der Lichtung vollziehen zu lassen. Aber damit wird sie kein irreversibles, eindeutiges Aufanzukommen, das erlöschen müßte, wenn es uns erreicht hätte, sondern eher das Widerspiel eines Sich-hin-und-her-bewegens, das den nötigen Abstand innerhalb des Gegenüber innehält. Fragen wir aber, was es denn ist, das sich in der Lichtung bewegt, so enthüllt sich, daß wir selbst als das eine Glied des Gegenüber es sind. So ist die Besinnung die "Wanderschaft in der Wegrichtung zum Fragwürdigen" (VuA 68) Sie bringt uns erst "auf den Weg zu dem Ort unseres Aufenthalts" (VuA 69). "Weit ist der nötigste Weg unseres Denkens. Er führt jenem Einfachen zu, das unter dem Namen $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ zu denken bleibt." (VuA 207) "Die Wege, die durch die Gegend des ... Ungesprochenen führen, bleiben Fragen..." (VuA 279). "Das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist... die äußerste Gefahr." (VuA 35) "Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten..." (VuA 44). Hiermit hat Heidegger eine bedenkenwerte und doch wieder so einfache und folgerichtige Entscheidung getroffen. Die Gegend, durch die die Denkgesehlossenheit des Daseins gedacht, ist nicht durchschreitbar. Das Dasein kann sich selbst nicht durchgehen. Nun aber ist die Anschauung der Lichtung so fest und beständig geworden, daß der Lichtung nicht nur die Selbständigkeit zugesprochen werden kann, sondern daß sogar das Dasein sich

bewegen kann innerhalb dessen, was einst nur es selbst war. Heidegger läßt in der Bewegung des denkenden Fragens nicht das Ganze des In-der-Welt-Seins sich verwandeln, sondern läßt gleichsam das In-Sein in seinem Worinnen umhergehen. Dabei muß dieses oder die Welt so weit sein, daß das Sichbewegen innerhalb seiner im Zugehen auf es doch immer den Spielraum eines Ausblicks behält. Der Gang durch die Lichtung kann selbst nicht an die Grenze der Lichtung stoßen.

Auf diese Art könnte sich die Anschauung aufrechterhalten, wenn nicht die Sache selbst darüber hinausdrängte. Wir können, so scheint es, die Lichtung selbst nicht mit uns herumtragen, sondern durchgehen sie nur. Genauer aber tragen wir sie doch durch sich selbst hindurch. Zum Weg nämlich gehört nicht nur eine Wegrichtung, sondern auch ein Wegbereich (29). Für jede Wegstelle unseres Weges öffnet sich eine Wegaussicht (30). Diese Aussicht wechselt. Demgemäß kann es heißen, die Unverborgenheit gehe auf einem Weg des Entbergens (31). Wohin durch aber führt dieser Weg selbst? Er kann nur innerhalb des Bereiches aller Bereiche verlaufen, der ebenso die Unverborgenheit ist. Hier stößt Heidegger unvermerkt auf das Problem, daß das Sichhindurchbewegen durch die Lichtung oder das Spielen in einem Zeit-Raum auf seinem ganzen Gange und Verlaufe sein eigenes Licht mit sich zu tragen hat, da sich ihm nicht der ganze Umfang der jeweiligen epochalen Lichtung auf einmal und beständig erhellen kann. Diese Schwierigkeit, die notwendig eintritt, wenn der Mensch, für den allein das Offene ein Offenes ist, die Ständigkeit seines Innestehens darinnen verläßt, während das Was Worinnen seines Stehens sie behält und als Bezugssystem für die Vorstellung der Denkwege sie auch behalten muß, macht sich Heidegger nicht ausdrücklich bewußt. Er hält die einmal gewonnene Anschauung der immerwährenden Lichtung durch, ohne zu bedenken, daß sie sich durch das Gehen auf Denkwegen mit wechselnder Wegaussicht und somit wechselnder, selbst lichtungsmäßiger Teilhabe an der Lichtung selbst im Grunde schon aufgehoben hat.

Es erhellt, daß mit diesen Betrachtungen versucht werden sollte, die volle Bestimmtheit des Zeit-Spiel-Raumes anschauungsmäßig herzuweisen und in den Grenzen ihrer Geltung zu zeigen. Die für die genannte Herleitung unentbehrliche Voraussetzung, daß die Lichtung als offene Stätte, bergende, umfangende Verwahrnis und gewesend-kommendes Seinsgeschick aus den frühen Anschauungen Heideggers von der Lichtung des Da, der dieses lichtenden horizontalen Einheit der Zeitlichkeit und der Transzendenz der Welt her stammt und davon - außer daß sie als allumfassende, immerwährende das einzelne Dasein übersteigt und berdauert - nur durch ihre Selbständigkeit und Selbstmächtigkeit unterschieden ist, läßt sich nicht streng beweisen. Es ist nur der Hinweis auf die Gleichheit der sich bis späthin durchhaltenden Grundanschauung möglich.

Ebensowenig, wie Heidegger das seine Unverborgenheit mit sich tragende Spielen in der Unverborgenheit problematisch wird, findet er in dem geschichtlichen Fortriß aus dem Geschick her eine Unstimmigkeit.

Einmal setzt er an die Stelle der geschichtlichen Kontinuität den jähen Aufbruch von Epochen des Geschickes. Das eigentlich Geschickliche ist demgemäß das Jähe, das jedoch in sich zugleich das Stete (32) und

Ausdauernde ist. "Das Jähe ist das Plötzliche, das nur dem Anschein nach dem Steten, d. h. Ausdauernden widerspricht. Ausgedauert wird das je schon Währende. Im Plötzlichen aber wird das schon Währende, bislang jedoch Verborgene erst gewährt und sichtbar." (SvG 160) Aus dieser Anschauung heraus kann Heidegger sagen, daß die Epochen des Seinsgeschickes "jäh aufspringen wie Knospen" (SvG 154). "Freilich erschwert die eingängige Vorstellung von der Geschichte als zeitlicher Verwirklichung des Überzeitlichen jedes Bemühen, das Einzigartige zu erblicken, das sich in der rätselhaften Stetigkeit verbirgt, die sich jeweils in das Jähe des eigentlich Geschicklichen bricht und versammelt." (SvG 160) "Die Entbergung ist jenes Geschick, das sich je und jäh und allem Denken unerklärbar in das ... Entbergen verteilt..." (VuA 38) "Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens Welt." (Hw 311) Unter dem Bilde des Jähens sieht Heidegger auch den Κεραυνός des Heraklit, dessen Wirksamkeit er als Anwesenlassen versteht. "Das Blitzen legt jäh, in einem zumal, alles Anwesende ins Lichte seines Anwesens vor." (VuA 222) Die Anschauung des jähnen Aufbruchs von Epochen hat ihre Notwendigkeit allem Anschein nach nicht in dem, was ein begründeter Begriff des Geschickes-geschehens aus sich heraus für sich fordert, sondern in Heideggers Grundanschauungen. Die Geschichte beruht für ihn in der Eingeräumtheit in einen Zeit-Spiel-Raum. So ist sie angesiedelt in einer Stätte und umgriffen durch den je weitesten Horizont ihres möglichen Ablaufs. Da die Geschichte selbst in der Entfaltung eines epochalen Geschickes oder im Abschreiten der in dem geschicklich aufgebrochenen Spiel-Raum vorgezeichneten Möglichkeiten besteht, darf die Vorzeichnung selbst als der jeweilige Anfang, in dem alles, was aus ihm nur folgen kann, als ein verhülltes schon übersprungen ist, nicht mehr ein Teil der Geschichte sein. Der Aufriß des Spiel-Raumes muß selbst die geringste Zeit einnehmen und ereignet sich demzufolge im Charakter des Jähens. Damit ist das Geschick selbst von seiner Entfaltung als der eigentlich außer sich kommenden Geschichte getrennt und so gerade in seiner umfangenden Räumlichkeit gegen die in es eingeräumte und so ebenfalls verräumlichte Entfaltung bewahrt. Dies scheint die nächstliegende Erklärung dieser zentralen Anschauung des späten Heidegger zu sein.

Endgültig zerbrechen aber muß das einfache "Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen" (SvG 158) an der Erfahrung des geschicklichen Fortrisses in neue Entwicklungen. Da dieses Gegeneinanderüber das Geschick selber ist (33), reißt sich dieses gleichsam durch sein eigenes Schicksal hinweg. Für das Verständnis dieses paradoxen Sachverhaltes ist es entscheidend wichtig, sich gegenwärtig zu halten, daß das Walten des Geschickes als ein uns durchmachtender Anspruch im Gegenüber von Sein und Mensch spielt, ohne daß doch der dem Geschick entstammende Fortriß selbst sich in diesem Gegenüber erstrecken könnte.

Schon früher hatte es geheißen: "Gott ist noch nicht ein lebendiger Gott, wenn wir weiter versuchen, das Wirkliche zu meistern..., ohne zu bedenken, ob der Mensch dem Wesen, in das er aus dem Sein her hineingerissen wird, so zugereift ist, daß er dieses Geschick aus seinem Wesen ... übersteht." (Hw 233/34) Später ist es der in das Bestellen herausfordernde Anspruch, den Heidegger das Ge-stell nennt (34),

welcher "den Menschen in das Bestellen als die vermeintlich einzige Weise der Entbergung fortzureißen droht und so den Menschen in die Gefahr der Preisgabe seines freien Wesens stößt" (VuA 40), "Mit dem Beginn des Kampfes um die Erdherrschaft treibt das Zeitalter der Subjektivität in seine Vollendung." (Hw 237) "Die moderne Technik treibt in die größtmögliche Perfektion." (SvG 198) "Je eindeutiger die Wissenschaften ihrem vorbestimmten technischen Wesen und dessen Ausprägung zutreiben, um so entschiedener klärt sich die Frage nach der in der Technik beanspruchten Wissensmöglichkeit. . ." (Hw 195) "Das Warum ist das Wort für den Fortriß in ein unermüdliches Und-so-weiter, das die Forschung, falls sie nur und blindlings sich selber abmüdet, so weit treibt, daß es einmal mit ihr zu weit gehen könnte." (SvG 206) ". . . vor kurzem noch kannte die moderne Wissenschaft vom Atom nur Proton und Neutron als dessen Teilchen. Heute sind bereits mehr als zehn bekannt. Und schon ist die Wissenschaft dahin fortgerissen, dieses zerstreute Mannigfaltige der Elementarteilchen auf eine neue Einheit . . . zurückzuverlegen. Was besagt dieser Fortriß, der die Wissenschaften dahin fortzieht, eine je und je gemäßere Einheit dessen sicherzustellen, was sich ihr als vorstellbarer Bestand von Theorien und beobachteten Tatsachen darbietet? . . . Im Fortriß des Vorstellens und Fragens über die Widersprüche hinaus waltet der Anspruch auf Zustellung des gemäßen Grundes." (SvG 58/59) Von dem Eintritt in das Atomzeitalter heißt es: ". . . heute ist die Menschheit so weit, dem Fortriß in etwas zu folgen, was bisher in ihrer Geschichte nicht hervorkommen konnte." (SvG 198) Hier überall wird von Heidegger offenbar ein wahrhaft geschichtlicher Vorgang erfahren. Wie aber besteht in diesem Fortriß das Gegenüber von Anspruch und Entsprechung? Wie verträgt er sich mit der statischen Anschauung der das Offene ekstatisch ausstehenden Inständigkeit in der Lichtung des Seins? "Unser ganzes Dasein findet sich überall - bald spielend, bald drangvoll, bald gehetzt, bald geschoben -, herausgefordert, sich auf das Planen und Berechnen von allem zu verlegen." (IuD 26/27) Wo spielt sich dieses Gedrängtsein und Geschobensein ab, wenn sich im selben Zusammenhang noch die statischgefügehafte Bestimmung findet, wir seien "eingelassen. . . in das Gehören zum Sein" (IuD 24)? "Offenbar ist der Mensch etwas Seiendes. Als dieses gehört er . . . in das Ganze des Seins. Gehören heißt hier noch: eingeordnet in das Sein. Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, daß er . . ., offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies." (IuD 22) Das Ge-Stell stellt Mensch und Sein einander zu (35). Es ist die Konstellation von Sein und Mensch (36). Aber es ist als diese statische Zusammenstellung auch der reißen Fortriß.

Es scheint, als ließe sich der Fortriß und im weiteren jeder Geschichtsgang in seiner durch keine gefügehafte Beständigkeit mehr angefochtenen Geschehendheit nur denken, wenn die Lichtung ihre unbewegte horizontale Beschriebenheit, das Gefüge eines ständig erstreckten Gegenüber und damit auch ihre Bereichhaftigkeit und so sich selber verlöre. Es hat sich gezeigt, daß Heidegger Schritt für Schritt versucht, die Lichtung des Seins seinem Geschichtsbegriff anzupassen. Der Gedanke des Zeit-Spiel-Raumes, die Jähe seiner Einräumung, das Spielen

in ihm waren solche Versuche. Damit war zwar die Geschichte ver-räumlicht, ihrer Irreversibilität benommen und, indem der jeweilige Zeit-Raum als ständig ganzer selbst die ganze Zeit, für die er der Raum ist, überdauert, sozusagen verdoppelt. Aber Heidegger hatte sie auf diese Weise seinen früheren Anschauungen verknüpfen können. Mit dem Sichbewegen innerhalb der Unverborgenheit jedoch hob sich die von dem Gedanken der ekstatischen Ek-sistenz nicht zu trennende Inständigkeit auf. Mit dem Fortriß schließlich übt das Geschick eine Bewegung aus, die nicht mehr nur in dem Gegenüber spielen kann, das selbst nichts anderes als das Geschick ist. Der fortreißen Anspruch reißt nicht zu sich hin und von sich weg, denn der gehörige Abstand des Gegenüber muß innegehalten werden. Er reißt vielmehr in eine Bewegung quer zu seinem dem Gegenüber verpflichteten eigenen Sprechen. Es will scheinen, als zeige sich hier am deutlichsten der Widerstand des Phänomens der Geschichte gegen seine Verräumlichung. Durch diesen aus der Sache selbst erwachsenden Widerstand ist die Seinsanschauung Heideggers in ihrer Klarheit gefährdet und in ihrer Gültigkeit angefochten. Heidegger selbst kann die Schwierigkeiten, in die er im konsequenten Verfolg seines Gedankens gerät, nicht mehr lösen. Sie enthalten in sich schon die mögliche Verwandlung seines Denkens im Ganzen. Eine solche Verwandlung wird die Frage nach der Geschichte radikalieren und dabei vermutlich auf die Grundanschauung Heideggers, die begrenzte, beständige Offenheit eines gefügten Bereiches, verzichten müssen. Die Betrachtung des Heideggerschen Denkens auf seine Anschauungsgehalte hin erhalte von daher den einfachen Sinn, dieses Denken in den Grenzen seiner Geltung und damit die Möglichkeit und vielleicht Notwendigkeit seiner Verwandlung gezeigt zu haben.

Schlußbetrachtung

Das Resultat dieser Untersuchungen ließe sich schwerlich in einer Folge von Einzelthesen zusammenfassen. Dies liegt darin begründet, daß der Gegenstand der Untersuchung kein in vielfältigen Beziehungen stehenden, komplexes Problem, sondern die Anschauungsart Heideggers ist. "Anschauung" ist dabei, wie immer in diesen Zusammenhängen, nicht sinnlich zu verstehen, sondern als die klare, gestalthafte Präsenz des Gedankens selbst. Gemäß ihrem so verstandenen Gegenstande konnte der ursprüngliche Sinn unserer Untersuchung nur das Zur-Anschauung-bringen des spekulativen Anschauens Heideggers in seinen einfachen Grundvollzügen sein. Dieses Anschauen ist kein schlichtes Hinnehmen der Phänomene, sondern eine formend verwandelnde Verkürzung ihres vollen Gehalts. So liegt in der Betrachtung des Denkvollzugs Heideggers schon der Hinweis darauf, daß die Phänomene dabei ihre pure Phänomenalität so weit einbüßen, als sie in das eindeutige Gepräge einer eigentümlichen Denk-, d.h. Anschauungs-, Vergegenwärtigungsart gezwungen werden. Einzig das deutliche Bewußtsein hierüber und über die Weise, wie die prägende Verwandlung geschieht, wäre das unserer Intention gemäßige Resultat dieser Erörterungen.

Aber ein solches Resultat, in dieser leeren Allgemeinheit ausgesprochen, muß unbefriedigt lassen. Sein unbefriedigender Charakter liegt darin, daß es sowohl gegen den inneren Aufbau der Darstellung als auch gegen die Wahrheit selbst indifferent zu sein scheint. Es liegt in ihm weder ausgedrückt, wie es denn aus der Darstellung resultiert, noch, welcher Begriff von Wahrheit überhaupt den Ansporn geben könnte, es zu erstreben. So ist es uns geboten, in einer Schlußbetrachtung einmal den Gang der Darstellung zu überdenken, andererseits aber die Wahrheitsfrage zu stellen.

Zur Bestimmung des inneren Zuges und damit des Gliederungssinns unserer Untersuchung gehen wir von dem schon in der Einführung behandelten Sachverhalt aus, daß die Bemühung um den Seinsbegriff Heideggers immerfort auf Bestimmungen stößt, die die Nennkraft des Wortes "Sein" überschreiten. So fallen etwa nach Heidegger die Bemühungen um die Grundworte des griechischen Denkens "überall ins Leere und Bereichlose... , solange sich nicht der Bereich aller Bereiche, das $\delta\upsilon\nu$ und das $\epsilon\upsilon\nu\alpha\lambda\lambda\omicron$, in seinem griechischen Wesen hinreichend gelichtet hat. Aber kaum daß wir $\epsilon\upsilon\nu\alpha\lambda\lambda\omicron$ als Bereich genannt haben, ist das Bereichhafte auch schon im Sinne des Allgemeinen und Umfassenden nach der Art der logischen Deutung des $\chi\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ und $\kappa\omicron\lambda\upsilon\nu\omicron\nu$ vorgestellt." (Hw 308) Ähnlich sagt Heidegger von der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, sie nenne für das frühe Denken den Bereich aller Bereiche. "Er ist indes nicht die oberste Gattung, der sich verschiedene Arten von Bereichen unterordnen. Er ist jenes, worin im Sinne der Ortschaft jedes mögliche Wohin eines Hingehörens beruht. Demgemäß ist der Bereich... aus seiner versammelnden Reichweite her einzig. In ihm wächst alles auf und zusammen (concrescit), was in das Ereignis des recht erfahrenen Entbergens gehört. Er ist das Konkrete schlechthin." (VuA 272/73)

Die soeben angeführten Zitate rufen schon alle dem ersten Abschnitt zugrundeliegenden Fragestellungen hervor. Einmal war zu fragen, von welchem Denken Heidegger sich in der Abwehr der logischen Seinsdeutung unterscheiden möchte. Es erhellt, daß Heidegger den Husserlschen, noch logischen Begriff der Regionalität des Seins im Auge hat. Wichtiger jedoch ist, daß Heidegger keineswegs das Bereichhafte selbst verwirft. So war zu untersuchen, welche Bedeutung und welches Gewicht es in seinem Denken hat, ob er es dem Seinsbegriff vorbehält, oder ob er das Sein, indem es ihm als der Bereich aller Bereiche gilt, nur in eminenten Weise dem Gesetz einer sein ganzes Denken durchziehenden Anschauung unterstellt. Hierfür war es nötig, ins Kleine zu gehen. Es mußte deutlich werden, daß "Bereich" und reichhafte Ausdrücke für Heidegger nicht bloße Worte sind, sondern daß er in ihnen und mit ihnen denkt. Inwiefern sich sein Denken über die Anschauung des Bereichhaften vollzieht, ließ sich verdeutlichen an denjenigen Bestimmungen, die den Bereich als Worein und Worinnen voraussetzen. Weil Heidegger dem Sein vornehmlich dasjenige zuschreibt, was den anschaulichen Gehalt aller ausdrücklichen Einzelvollzüge seines Denkens ausmacht, oder weil er das Sein unter das Gesetz seiner eigenen Anschauungsweise zwingt, scheint uns eine isolierte Betrachtung seiner immer anschauungshaltigen Aussagen über das doch von Wesen her unanschauliche Sein im Leeren schweben zu müssen, solange nicht die Verwurzelung der Wesenszüge dieses Seins im Ganzen des zugehörigen Denkens aufgezeigt ist.

Nachdem die Untersuchung das in der Bereichhaftigkeit Mitgesetzte auszuschöpfen versucht hatte und so ein vorläufiges Fundament gewonnen war, konnte übergegangen werden zur Betrachtung derjenigen Vollzüge, in denen Heideggers Denken einst zu sich selbst gekommen war. Unter diesem Zusichselbstkommen Heideggers verstehen wir unserer Themastellung gemäß sein Finden in die Sicherheit und Gewißheit einfacher Grundanschauungen. Im Verfolg dieses seines Gelangens in den Vollbesitz seiner spekulativen Eigenart ergab sich als besonderer Aspekt die Untersuchung dessen, was Heidegger selbst über das Organ seines produktiven Anschauens sagt. Die gewiß nicht zufällige Häufung von Blickbestimmungen ist uns zugleich ein indirekter Beweis für die starke Anschaulichkeit und Anschauungsgebundenheit des Heideggerschen Denkens. Ein anderer Einzelaspekt fand in der Frage nach der durchgängigen Einheit dieses Denkens seine Motivierung. Diese Einheit ließ sich daran spürbar machen, daß gezeigt wurde, wie Heidegger sich gleichsam über die Grenzen seines eigenen Grundgedankens hinaus treu bleibt, insofern er nämlich das von ihm verworfene metaphysisch-technische Vorstellen nur mit den positiven Bestimmungsstücken seiner vormaligen eigenen Anschauungen zu Begriff bringen kann. Da dem Bereichhaften immer auch die Verfaßtheit durch ein Gefüge entspricht, dieses gefügehafte Verfassen sich aber scheinbar nur an Räumen, nicht so sehr an Bereichen vollbringen kann, war zum Schluß dieses Abschnittes zu untersuchen, inwiefern Heidegger nicht zu wahrhaft architektonischen Strukturen gelangt, sondern nur zu horizontalen Fundierungen. Der Weg dorthin führt über die Freilegung von Fundamenten und Horizonten. Da aber die durchsichtigen Fundamente nur eine andere Ansicht des gefügten Bereiches sind, war damit gezeigt, daß sich die Darstellung nicht wesentlich von ihrem Ausgangspunkte entfernt hatte. Wiewohl Heidegger

ger vor allem späterhin das Dimensionale betont, ist doch der gefügte Bereich als Stätte und Ortschaft die ältere, grundlegende Anschauung.

Die Betrachtung des Heideggerschen Geschichtsbegriffes hat einen doppelten Sinn. Einmal kommt das bisher auf allgemeine Art Erörterte an einem bestimmten Fragenkomplex exemplifiziert werden, zu anderen sollte sich dabei zugleich zeigen, daß Heideggers Geschichtsansicht nur vor dem Horizont seines ganzen Denkens verständlich ist.

Wir geben ein Beispiel dafür. Heidegger sagt: "Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum (zu sagen wie Fürsten- und Dichtertum) stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte. In ihm irrt das geschichtlich Wesenhafte an Seinesgleichen vorbei." (Hw 310) Hierin steckt eine Fülle zunächst unverständlicher Voraussetzungen. Einmal ist die Ereignung in die Irre nur vom Begriff der Lichtung des Seins her verständlich. Die Irre ist für Heidegger "die offene Stätte und der Grund des Irrtums" (WdW 22), also nichts anderes als die Lichtung selbst in ihrem Doppelwesen, als Unverborgenheit des Seienden zugleich die Verbergung der Wahrheit des Seins zu sein. Das in die Irre Ereignete ist in die Lichtung ereignet, in das Licht eines allumfassenden Worinnen gebracht und also gelichtet. Seine Gelichtetheit ist das Wie seiner Anwesenheit oder Unverborgenheit und so seine geschickliche Wahrheit. Nicht die seienden Dinge selbst, sondern die geschicklichen Weisen ihrer Wahrheit umirren das über der Irre in seiner Wahrheit ruhende Sein. Es ist jedoch noch mehr vorausgesetzt. Die Lichtung ist zugleich der Raum für das Stattfinden der Geschichte. Indem diese verörtlicht wird, muß sie ihre Irreversibilität und Ungleichzeitigkeit verlieren. So kann die dem geläufigen Geschichtsverständnis kraß widersprechende Vorstellung von einem Umirren des immerwährenden, ständig unbewegten Seins und einem gleichzeitigen Aneinandervorbeirren verschiedener Weisen des Geschickes aufkommen. Indem das frühe griechische Denken nicht als ein vergangenes hinter uns liegt, sondern wir "in der Irre zu ihm" (Hw 311) sind, ist es gleichzeitig mit uns, die wir von ihm wissen. Dies alles wird von Heidegger eingeleidet in ein Sprechen vom Seienden selbst und seinem Verhältnis zum Sein. In dem angeführten Zitat ist die spätere Anschauung des Zeit-Spielraumes schon enthalten. Diese stand im Zentrum unserer Geschichtsbetrachtungen.

Wir haben es hier wie auch früher bewußt vermieden, die oft gewaltamen Gedankenvollzüge Heideggers unwahr zu nennen. Andernfalls hätten wir gegen den innersten Sinn unserer Themastellung verstoßen. Es kann zwar mit gutem Grund geltend gemacht werden, daß Heideggers Denken viel "Unwahreres" enthält. Dies scheint auch so ausgedrückt werden zu können, daß viele Phänomene von ihm in eine unwahre Gestalt gebracht worden seien. An diesem Punkte jedoch kehren wir den Einwand um und erklären die Gestalt als reine Gestalt, in sich selber betrachtet, indifferent gegen sachliche Wahrheit und Unwahrheit. Die vom Phänomengehalt aus bemessene, respektive Unwahrheit der Gedanken gewinnt so eine eigene Positivität. Die Gestalt nämlich, in der der Sachgehalt seine sachliche Unwahrheit hat, ist selbst eine eigenständige, geistige Realität. Die Herausarbeitung dieser Realität ist von einer kritischen Prüfung der Sachgehalte des Heideggerschen Denkens grundver-

schieden. Es wäre jedoch gegen unsere Intention, darum in unserer Darstellung nur ein kritikloses Nachbuchstabieren der Heideggerschen Gedankenvollzüge zu finden. Sie ist vielmehr auf ihre eigene Weise kritisch. Von dieser ihrer Eigenart her ist der Verzicht auf die wahllose reine Sachkritik notwendig. Um deutlich zu machen, inwiefern sich durch unsere Themastellung die Begriffe der Kritik und der gedanklichen Wahrheit verwandeln, müssen wir abschließend versuchen, den Ort unserer Darstellung zu bestimmen.

Die niedrigste Ebene der Kritik ist die Bemessung des Gedankens an der sinnenfälligen Realität. Zu deren Durchführung ist zunächst der Gedanke selbst sinnlich zu nehmen. Indem die $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ nicht mehr das zum Lichte drängende Wachstum, sondern selbst das sich öffnende Wohinein dieses physischen Erscheinens oder die Lichtung, diese aber als Aufgehung und Anwesung an ihr selbst ein lichtendes Licht ist, scheint nichts näher zu liegen, als Licht und Lichtung als Sonne und allbelebenden Sonnenschein zu verstehen. Dann ergeben sich die Fragen, ob denn das Seiende als das Unverborgene nur die je gerade sonnenbeschienene Seite des im Weltall verschwindenden Erdballs sei, ob die Lichtung nachts zu den Antipoden hinüberwandere und so das Hierseiende zum Unseienden mache, ob wir als die seinsverständigen Wesen auch im Schlaf unsere Inständigkeit in der Lichtung des Seins behalten, und ob der Sonnenschein Winke und Zusprüche in unser horchbares Ohr zu senden vermöge.

Der Gedanke will sich offenbar nicht auf diese Weise versinnlichen lassen. Der nächste Weg ist, sich darum seiner ganz zu entledigen. Ihn, der in der Versinnlichung nichts ist, darum schon für ein pures Nichts zu erklären, ist jedoch nur möglich auf einem Standpunkte, dem die Sinnenfälligkeit alles ist. Diesem sich verabsolutierenden Standpunkte gegenüber scheinen uns alle Versuche der Rechtfertigung des Denkens solange vergeblich zu sein, als nicht in der Eigennatur des Gedankens selbst ein von der Sinnlichkeit unabhängiges Fundament gewonnen wird. Ist das Denken kein Abbilden der sinnlichen Realität, sondern ein eigenständiges Bilden und Gestalten des Geistes, so kann die Sinnenerfahrung nicht mehr der Maßstab der Wahrheit des Gedankens, in sich selber betrachtet, sein.

Damit ist der geistige Ort unserer Darstellung berührt. Sie will ein Versuch sein, das Denken in sich selbst, d.h. in seinen nicht mehr aus den Gehalten der Sinnenwelt verifizierbaren Charakteren betrachten. Sie ist darum keine kritiklose Hinnahme dieses sich geschichtlich vielfältig ausgestaltenden Eigenwesens des Denkens. Sie ist vielmehr kritisch auf eine Weise, die aus ihrem eigenen methodischen Wesen hervorgeht und nur auf dieser Ebene der Betrachtung möglich wird. Das Denken in seinem Sichausgestalten zu spezifischen Denkweisen nämlich ist ein einziges Aussichausschließen der sich seinem jeweiligen Gesetz nicht fügenden Phänomengehalte. So ist das sich zu bestimmter, fest geprägter Gestalt vollbringende Denken immer eine Gewalttat gegen die diese Gestalt von ihnen selbst her (in ihrer sinnenfälligen Gegenwart) nicht an sich tragenden Phänomene. Im Laufe dieser Darstellung wurde darum auch stets der reduktive Charakter des Heideggerschen Denkvollzugs betont: das beschränkende, ausschließende Unterwerfen

der Realität unter einfache Grundanschauungen. Hiermit ist die Ebene bezeichnet, auf der unsere Erörterung kritisch sein konnte und wollte.

Hiermit aber ist das Ausschließendsein des Denkens nicht erschöpft. In keiner Denkform nämlich ist die ganze Möglichkeit des Denkens und damit die Totalität aller möglichen Gestaltungsweisen des Geistes realisiert. Jedes eigentümliche Denkgebilde ist wesentlich ausschließlich. Es duldet in sich keinen seiner Eigenart fremden Gedanken. Das Ausgeschlossene aber als die Totalität derjenigen Denkmöglichkeiten, die mit der sie ausschließenden unverträglich sind, kann sich zu eigenen Gestalten organisieren. Die jeweilige Wahrheit des Gedankens, die sich durch eine ihrem Gesetz gemäße, beschränkende Auswahl aus dem vollen Phänomengehalt konstituierte, erfährt nun selbst eine Einschränkung durch andere, ihrerseits beschränkte Weisen, sich der Realität im produktiven Entwurf von spekulativen Gestaltungen zu bemächtigen. Damit hat sich zugleich der Ausblick auf die Ebene der spekulativen Kritik eröffnet. Hierunter verstehen wir diejenige Kritik eines Denkens, die selbst ein Denken ist, und so die Überführung der Problematik eines Denkens aus einer als ungemäß erkannten in eine neue, wahrer erscheinende Form. Da dieses Selbstgespräch der Geschichte sich in einer nie endenden Folge ausschließender Einschränkungen vollzieht, geht zumeist in jeder neuen Form so viel Wahrheit verloren, als in ihr gewonnen wird. Der Wahrheitsgewinn mag in der angemesseneren Fassung von Einzel-, problemen liegen. Indem aber diese angemesseneren Fassung selbst nur ein Ausschnitt aus einer neuen Gesamtanschauung ist, wird sich die beschränkte, negative Natur dieser letzteren dadurch geltend machen, daß sie anderem wiederum die angemesseneren Prägung nimmt, die es unter einer früheren Form schon gefunden hatte.

Unsere Darstellung nimmt demgegenüber einen mittleren Ort ein. Sie erhebt sich nicht auf die Ebene der spekulativen Kritik, denn dafür müßte sie selbst der Ausfluß einer eigentümlichen Denkungsart sein. Sie fällt auch nicht herab zu einer Kritik von der unmittelbaren Sinnenerfahrung her. In dieser Schwebe zwischen den Extremen hält sie sich offen nach beiden Seiten. Einmal nämlich scheint uns eine Prüfung des Wirklichkeitsgehaltes der Heideggerschen Gedanken nur möglich zu sein vor dem Horizont einer umfassenden Durchforschtheit der formalen Charaktere seines Denkens. Nur indem erkannt wird, nach welchem Prinzip das ausschließende Zurückführen geschieht, läßt sich einerseits die Herkunft der derart reduzierten Sachverhalte aus der Wirklichkeit und der Weg ihrer Verwandlung sichtbar machen. Andererseits aber läßt sich auch nur so zeigen, wieviel von dieser Verwandlung unbetroffene, d. h. nicht zu einer aus der Realität nicht mehr ableitbaren Gestalt geprägte Wirklichkeit in dieses Denken eingegangen ist. Darüber hinaus aber wird durch eine scharfe Herausarbeitung der Beschränktheit des Heideggerschen Denkens und der daraus entspringenden Ungemäßheit vieler Problemlösungen der Weg gebahnt, dieses Denken spekulativ vom Innersten her zu verwandeln und seine Problematik in eine neue, gemäßer erscheinende Gestalt zu prägen. Für beides jedoch scheint uns die gründliche Aufarbeitung des ganzen Begriffs- und damit Anschauungsgehaltes dieses Denkens unerlässlich zu sein, zu der mit dieser Untersuchung ein erster und vorläufiger Beitrag geliefert sein soll.

Anmerkungen

Vorbemerkung:

- 1) cf Hum 35, 20
- 2) cf EIM 124, IuD 23/24
- 3) cf Hum 25, IuD 23

Einführung:

- | | |
|---------------------------|------------------------------|
| 1) cf WdG Anm. 14, WiM 19 | 41) cf SuZ 147 |
| 2) cf SuZ 13 | 42) cf SuZ 212 |
| 3) cf SuZ 207 | 43) cf WdG 36 |
| 4) cf SuZ 13 | 44) cf WdG 19 |
| 5) cf SuZ 202 | 45) cf WdG 36, K 206 |
| 6) cf SuZ 203 | 46) cf WdG 36 |
| 7) cf SuZ 64/65 | 47) cf SuZ 35 |
| 8) cf ib | 48) cf SuZ 16 |
| 9) cf SuZ 64 | 49) cf SuZ 31 |
| 10) cf ib | 50) cf K 87 sqq |
| 11) cf SuZ 86/87 | 51) cf K 159 |
| 12) cf SuZ 206 | 52) cf K 102 |
| 13) cf SuZ 203 | 53) cf K 130 |
| 14) cf WdG. 34 | 54) cf K 130 al |
| 15) cf SuZ 202 | 55) cf K 133 |
| 16) cf SuZ 366 | 56) cf WdG 39 |
| 17) cf WdG 18 | 57) cf WdG 36, 40 |
| 18) cf SuZ 65 | 58) cf SuZ 140 |
| 19) cf SuZ 35 | 59) cf ib |
| 20) cf SuZ 212 | 60) cf SuZ 314 |
| 21) cf SuZ 183 | 61) cf SuZ 206 |
| 22) cf SuZ 202 | 62) cf SuZ 176, 187 |
| 23) cf SuZ 212 | 63) cf WdG 40 |
| 24) cf SuZ 205 | 64) cf WdW 16 |
| 25) cf SuZ 203 | 65) cf WdW 18 |
| 26) cf SuZ 201 | 66) cf ib |
| 27) cf SuZ 205 | 67) cf VuA 33 al |
| 28) cf SuZ 62 | 68) cf SuZ 136 |
| 29) cf SuZ 206, WdG 18 | 69) cf SuZ 344 |
| 30) cf SuZ 203 | 70) cf WdG 22 |
| 31) cf SuZ 206 | 71) cf ib |
| 32) cf ib | 72) cf WdW 19 |
| 33) cf ib | 73) cf WdW 18/19 |
| 34) cf SuZ 25 | 74) cf Hw 270 |
| 35) cf SuZ 365 | 75) cf Hö 97 |
| 36) cf SuZ 95 al | 76) cf WdG 19 |
| 37) cf SuZ 206 | 77) cf WdG 36 |
| 38) cf SuZ 69 | 78) cf WhD 96, CV 37, SvG 91 |
| 39) cf SuZ 61 | 79) cf WhD 64 |
| 40) cf SuZ 75 | 80) cf EIM 48 |
| | 81) cf EIM 47 |

- 82) cf Hum 35
- 83) cf Hum 16
- 84) cf VuA 92
- 85) cf WiM Nachwort, CV
- 86) cf WiM 42
- 87) cf ib
- 88) cf ib
- 89) cf CV 36
- 90) cf Hum 29
- 91) cf Hum 31
- 92) cf Jü 28
- 93) cf WhD 5, VuA 135
- 94) cf WhD 1
- 95) cf VuA 183
- 96) cf SuZ 277
- 97) cf SvG 91
- 98) cf ib
- 99) cf SvG 208
- 100) cf ib
- 101) cf WiM 42
- 102) cf SvG 209
- 103) cf SvG 89
- 104) cf SvG 145
- 105) cf SvG 145/46
- 106) cf VuA 228
- 107) cf Hum 16
- 108) cf VuA 146, 148, 189/90
- 109) cf VuA 190, SvG 161
- 110) cf VuA 190
- 111) cf Hö 42/43
- 112) cf SvG 120
- 113) cf Hw 268
- 114) cf Hw 316
- 115) cf Hw 268, 316
- 116) cf WhD 91
- 117) cf ib
- 118) cf VuA 68
- 119) cf VuA 214
- 120) cf EiM 47
- 121) cf SuZ 361
- 122) cf ib
- 123) cf SuZ 5
- 124) cf SuZ 4
- 125) Husserliana Bd. III, Haag 1950, cf 58
- 126) cf III, 160
- 127) cf Hw 14
- 128) cf SuZ 15
- 129) cf WdG Anm. 14
- 130) cf WdG Anm. 55
- 131) cf SuZ 183
- 132) cf SuZ 230
- 133) cf SuZ 212

- 134) cf WiM 19
- 135) cf WiM 41
- 136) cf EiM 48
- 137) cf EiM 47
- 138) cf VuA 92
- 139) cf ib
- 140) cf ib
- 141) cf VuA 168
- 142) cf VuA 168/69
- 143) cf VuA 180
- 144) cf Jü 34
- 145) cf ib
- 146) cf Hw 32
- 147) cf VuA 152
- 148) cf VuA 152/53
- 149) cf VuA 153
- 150) cf ib
- 151) cf ib
- 152) cf VuA 183
- 153) cf WiM 41
- 154) cf EiM 48
- 155) cf Hw 41
- 156) cf Hum 19
- 157) cf WiM 36
- 158) cf IuD 24
- 159) cf SvG 143
- 160) cf Hw 315
- 161) cf ib
- 162) cf ib
- 163) cf Hw 42
- 164) cf ib
- 165) cf ib
- 166) cf Hw 43
- 167) cf WiM 30/31
- 168) cf WiM 29
- 169) cf WiM 33
- 170) cf WdG 36
- 171) cf Hw 44
- 172) cf Hw 41
- 173) cf Hum 20
- 174) cf Hum 43
- 175) cf Hw 44
- 176) cf Hw 33 al
- 177) cf Hw 44
- 178) cf Hw 55
- 179) cf Hw 59
- 180) cf Hw 60
- 181) cf Hw 59
- 182) cf ib
- 183) cf Hw 44
- 184) cf WiM 27/28
- 185) cf Hw 32

- 186) cf WiM 21
- 187) cf Hö 20/21
- 188) cf Hw 54
- 189) cf Hw 30, 56
- 190) cf Hw 62, 54
- 191) cf Hö 97
- 192) cf Hw 54
- 193) cf Hw 32
- 194) cf Hw 59
- 195) cf Hö 97
- 196) cf WdG Anm. 14
- 197) cf Hö 106
- 198) cf EiM 28, 101
- 199) cf Jü 34
- 200) cf ib
- 201) cf ib
- 202) cf WdW 20
- 203) cf WhD 88
- 204) cf Hö 97
- 205) cf EiM 102
- 206) cf Hö 97
- 207) cf EiM 129
- 208) cf Hum 18
- 209) cf WiM 45
- 210) cf SuZ 207
- 211) cf Hum 43
- 212) cf VuA 183
- 213) cf Jü 34
- 214) cf VuA 24
- 215) cf WhD 95
- 216) cf WhD 64
- 217) cf WhD 96
- 218) cf CV 36
- 219) cf ib
- 220) cf WhD 96/95
- 221) cf CV 36
- 222) cf WhD 35
- 223) cf SvG 150
- 224) cf WiM 7
- 225) cf IuD 48
- 226) cf Hw 237
- 227) cf Hum 28
- 228) cf IuD
- 229) cf WiM 31
- 230) cf Hw 59
- 231) cf WiM 7
- 232) cf WiM 8
- 233) cf EiM 15
- 234) cf EiM 14
- 235) cf Hum 12
- 236) cf EiM 14
- 237) cf Hw 245

- 238) cf Hw 239
- 239) cf WiM 11
- 240) cf Hw 244
- 241) cf Hw 243/44
- 242) cf Hw 61
- 243) cf WiM 43
- 244) cf ib
- 245) cf WiM 31
- 246) cf WiM 42
- 247) cf WiM 30, 31, 41, WdG 5
- 248) cf WiM 42/43
- 249) cf WiM 45
- 250) cf ib
- 251) cf Hw 174
- 252) cf Hum 19
- 253) cf WiM 46
- 254) cf WiM 40, 41
- 255) cf Hö 55
- 256) cf Hw 41/42
- 257) cf SvG 111
- 258) cf EiM 15
- 259) cf VuA 275
- 260) cf SvG 187
- 261) cf VuA 276, 275
- 262) cf VuA 281
- 263) cf WhD 157
- 264) cf VuA 278
- 265) cf Hw 82
- 266) cf ib
- 267) cf Hw 205
- 268) cf Hw 265
- 269) cf Hw 218
- 270) cf Hw 265
- 271) cf Hw 218
- 272) cf VuA 214
- 273) cf EiM 62
- 274) cf EiM 60, 62
- 275) cf EiM 63
- 276) cf EiM 62
- 277) cf EiM 59
- 278) cf EiM 64
- 279) cf EiM 28
- 280) cf SuZ 151
- 281) cf SuZ 324
- 282) cf EiM 64
- 283) cf EiM 26/27
- 284) cf EiM 25
- 285) cf EiM 28
- 286) cf EiM 30
- 287) cf EiM 39
- 288) cf EiM 34
- 289) cf EiM 38

- 290) cf H8 86
- 291) cf EIM 16
- 292) cf ib
- 293) cf EIM 37
- 294) cf EIM 24
- 295) cf EIM 155
- 296) cf IuD 72
- 297) cf CV 22
- 298) cf SvG 93
- 299) cf EIM 9
- 300) cf EIM 35
- 301) cf EIM 20, 23
- 302) cf VuA 68
- 303) cf WhD 87, 93
- 304) cf VuA 275
- 305) cf WhD 93
- 306) cf WhD 92
- 307) cf WhD 93
- 308) cf WhD 172
- 309) cf WhD 172/73
- 310) cf VuA 97, Hum 26
- 311) cf Hw 248
- 312) cf ib
- 313) cf VuA 164
- 314) cf Hum 21
- 315) cf Hum 43
- 316) cf VuA 153
- 317) cf H8 21
- 318) cf H8 23
- 319) cf H8 26
- 320) cf VuA 176
- 321) cf Hw 103
- 322) cf Jü 32
- 323) cf Hw 221
- 324) cf H8 38
- 325) cf EIM 68
- 326) cf EIM 70
- 327) cf EIM 35
- 328) cf Hw 272
- 329) cf H8 89
- 330) cf EIM 28
- 331) cf EIM 82
- 332) cf EIM 101
- 333) cf Hw 82
- 334) cf Hum 44
- 335) cf Hw 31
- 336) cf Hw 33
- 337) cf Hw 51
- 338) cf ib
- 339) cf WdW 23
- 340) cf Hw 50

I. Das Bereichhafte:

- 1) "Jedem Seinsgebiet müssen wir ... gewisse eidetische Sphären adjungieren ... als Stätten von Wesenserkenntnissen..." (Husserliana Bd. III, 1950, 140/41). "Zu jeder regional abschließbaren Sphäre individuellen Seins gehört eine Ontologie..." (ib, 140). "Jede konkrete empirische Gegenständlichkeit ordnet sich mit ihrem materialen Wesen einer obersten materialen Gattung, einer "Region" von empirischen Gegenständen ein." (ib, 23)
- 2) cf Husserl. Bd. III, 38
- 3) Max Scheler, der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. A., Bern 1954, 392
- 4) "Region ist nichts anderes als die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit, also die wesenseinheitliche Verknüpfung der obersten Gattungen, die den niedersten Differenzen innerhalb des Konkretums zugehören. Der eidetische Umfang der Region befaßt die ideale Gesamtheit konkret vereinheitlichter Komplexe von Differenzen dieser Gattungen, der individuelle Umfang die ideale Gesamtheit möglicher Individuen solcher konkreter Wesen." (III, 37) "Eine radikale Einheit gewinnen wir erst durch Rückgang auf die schlechthin oberste Gattung, also auf die jeweilige Region und die regionalen Gattungskomponenten, d.i. auf die in der regionalen Gattung sich einigenden und sich ev. aufeinander

- gründenden obersten Gattungen. Der Bau der obersten konkreten Gattung (der Region) aus teils disjunkten, teils ineinander fundierten (und in dieser Weise einander umschließenden) obersten Gattungen entspricht dem Bau der zugehörigen Konkreta aus teils disjunkten, teils ineinander fundierten niedersten Differenzen..." (III, 165)
- 5) cf SuZ 51, Anm.; Rez.: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Bd. Das mythische Denken, Deutsche Literaturzeitung 49, NF 5, 1928, 1000-1012
 - 6) cf Bd. II, Das mythische Denken, 1925, 95, 109, 198
 - 7) cf Hw 286
 - 8) cf II, 127, 136
 - 9) l c 85, 54, 87
 - 10) cf SuZ 7, 26, 27, 88, 373, Hw 74
 - 11) cf SuZ 46, 43, 114, 147
 - 12) SuZ 18, 82
 - 13) Hw 71
 - 14) SuZ 9, 22, 246
 - 15) SuZ 9, 10, 18, 98, 393, K 17-19, 191, 201 etc.
 - 16) cf SuZ 37, 311
 - 17) cf l c 54
 - 18) cf EIM 58, H8 54, 58, VuA 80, Jü 37
 - 19) cf l c 95, 260
 - 20) cf III, 58, 59, 112
 - 21) "...die Welt, die für mich in jedem wachen Moment bewußtseinsmäßig "vorhanden" ist ... reicht ... ins Unbegrenzte." (III, 58) "Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich, d.h. der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da." (59)
 - 22) "Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte (oder wenigstens einigermaßen Bestimmte) ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem dunkel bewußten Horizont unbestimmter Wirklichkeit." (58)
 - 23) cf SuZ 133 al, Hum 20
 - 24) "Die Endlichkeit hängt ... der reinen menschlichen Vernunft nicht einfach nur an, sondern ihre Endlichkeit ist Verendlichkeit, d.h. "Sorge" um das Endlich-sein-können." (K 196) "Es geht ihr ... darum, dieser Endlichkeit gerade gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten." (ib) "Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit und als diese nur möglich auf dem Grunde des Seinsverständnisses, das ... die Existenz des Menschen durchherrscht, als der innerste Grund seiner Endlichkeit." (K 206) "Sein und Nichts gehören zusammen, ... weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des ... Daseins offenbart." (WIM 36) "Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d.h. in endlicher Weise, zu sich selbst." (ib)
 - 25) cf VuA 272, 280, H8 59, Hw 308

- 26) Nic. Hartmann, Platos Logik des Seins, 1909, 239 Anm.
27) cf VuA 33
- 28) "Das Heilige . . . , das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt. . ." (Hum 26); "Den Raum gleichsam, der sich in der Verschränkung von Sein, Unverborgenheit und Schein eröffnet, verstehe ich als die Irre. " (EiM 83) "Die Irre ist die offene Stätte und der Grund des Irrtums. " (WdW 22) "Die Transzendenz ist . . . der Bezirk, innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen. Diesen Bezirk gilt es in einigen Hauptzügen vor Augen zu legen. " (WdG 17); "das zu-Denkende": cf VuA 7, 261, WhD 3; Wahrheit cf WdW 14, 17, 20, 26, WiM 40, Hw 50, 92, 126, Hum 30 al.
- 29) cf EiM 44, Hö 32, Hw 201, VuA 238, WhD 55, Jü 23, 40, SvG 44
30) cf VuA 270, Hw 267, 290, VuA 20, 43, SvG 19
31) Hö 33, Hum 24, VuA 267, SvG 25, 96, 129; Hum 22 "le plan"
32) Hw 41/42, 59, 208, 235
33) Hö 16, 75, 90 al, WiM 42, Hum 17, Hw 252; WhD 48, 117, VuA 134 al
34) Hö 16, 20, 21 al, Pl 24, 45, VuA 68, 69, 154/55, 222, 280, Jü 10 al
35) Hö 16, Hw 34, 65, 84, 88, WiM 41, 43, EiM 20, 23, 110, 139 al
36) Hw 319, 322 al, VuA 279, SvG 25, 28 al
37) Hum 6, 7, 9, WiM 8, WhD 51, 64 al, VuA 140, 196, SvG 59, He 35
38) Hw 15, Tr 255, Jü 26; WdW 22, Hw 71, 84, 319 al
39) cf SvG 137, Pl 39
40) "... das Wesen des Menschen bleibt . . . in der Ortschaft des Seins beheimatet. " (SvG 157)
- 41) cf WiM 45
42) cf Hw 182
43) cf Hum 14, WdW 22
44) cf VuA 39/40
- 45) "Raum ist wesentlich das Eingeräumte, in seine Grenze Eingelassene. Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt . . . durch einen Ort. . ." (VuA 155)
- 46) "... alles Raumhafte bedarf als Eingeräumtes seinerseits schon der Dimension, d. h. dessen, wovon es eingelassen wird. "(VuA 195)
- 47) cf VuA 145, 272
48) cf VuA 222, 276
49) cf CV 22, WhD 146, Hw 316
- 50) "Wahrheit geschieht nur so, daß sie in dem durch sie selbst sich öffnenden Streit und Spielraum sich einrichtet. . . die Wahrheit ist nicht zuvor irgendwo in den Sternen an sich vorhanden, um sich dann nachträglich sonstwo im Seienden unterzubringen. Das ist schon deshalb unmöglich, weil doch erst die Offenheit des Seienden die Möglichkeit eines Irgendwo und einer von Anwesendem erfüllten Stätte ergibt. " (Hw 50) "Würde Sein nicht scheinen, dann gäbe es keine Gegend, innerhalb deren allein ein Gegenüber sich ansiedeln kann. " (SvG 111)

- 51) "Das Aufgeräumte ist in seiner Räumlichkeit freigemacht, gelichtet und gefügt. " (Hö 15) "Raum ist wesentlich das Eingeräumte . . . Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d. h. versammelt durch einen Ort, d. h. durch ein Ding. . ." (VuA 155) "Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet. " (EiM 131) "... im Sein und seinem Gefüge ist das Seiende ursprünglich und maßgebend gleichsam schon im voraus . . . gesammelt. . ." (EiM 132)
- 52) "Die Geschichte . . . ruht im Geschick des Seins. " (SvG 130) "... das Geschick . . . , worin das Anwesen als solches . . . beruht" (VuA 225)
- 53) cf WhD 97, Jü 35, VuA 276
- 54) "Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. " (Hum 19) "Als Geschick beruht es (scil das ankommende Weltalter) im Sein. . ." (Hw 295)
- 55) "... jenes, worin . . . jedes mögliche Wohin eines Hingehörens beruht. "(VuA 272)
- 56) "... die Ruhe ist . . . die Versammlung der Bewegung, . . . die erst aus sich Bewegung entschlüßelt und im Entschließen die Bewegung . . . gerade einbehält. Demnach beruht die Bewegung in der Ruhe. " (SvG 144)
- 57) "... der Wesensstand des Dichters gründet . . . in der Umfängnis durch das Heilige. " (Hö 67) "Im Wesen des Da-seins . . . muß die Blickbahn für die Eröffnung des Seins ursprünglich gegründet sein. " (EiM 156)
- 58) "... Realität . . . steht ontologisch in einem bestimmten Fundierungszusammenhang mit Dasein, Welt und Zuhandenheit. " (SuZ 201); cf SuZ 138, 211, 225
- 59) "Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; " (Hö 36); "... innerhalb des Zeitalters der Subjektivität, in der das Wesen der Technik gründet. . ." (Hw 177); "Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Metaphysik. " (Hum 27)
- 60) "... inwiefern er (scil der Mensch) aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs existiert. . ." (VuA 35); "... der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört. . ." (VuA 32)
- 61) "Lernen heißt: das Tun und Lassen zu dem 'in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht. Je nach der Art dieses Wesenhaften, je nach dem Bereich, aus dem sein Zuspruch kommt; ist das Entsprechen . . . verschieden. " (WhD 49) "Um einen Wink zu vernehmen, müssen wir bereits in den Bereich vor- und hineinhören, aus dem er kommt. " (WhD 91)
- 62) "Im Welten ist jene Geräumigkeit versammelt, aus der sich die bewahrende Huld der Götter verschenkt oder versagt. " (Hw 34)
- 63) "Im vorliegenden Falle gilt es, sich wie vordem zu mühen, daß dem . . . zu-Denkenden . . . ein Bereich bereitet werden, aus dem

- Spielraum her das Ungedachte ein Denken beansprucht." (VuA 7)
"Das An-sich-halten versetzt ... hinaus in einen kaum erfahrenen Bereich, aus dem her unser Wesen bestimmt wird." (Hö 97) "Animus meint ... jenes Sinnen und Trachten des Menschenwesens, das überall von dem her, was ist, bestimmt und das heißt gestimmt bleibt." (WhD 96)
- 64) "Die Geschichte des Denkens ist die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins." (SvG 147)
- 65) "... Bereich der anfänglichen Wesensprägung der Sprache..." (VuA 212); "... weshalb ereignet sich für das ... Denken ... die Prägung seines Wesens von dem her, was ... heißt?" (WhD 102)
- 66) cf Hum 8, 23, VuA 67, WhD 142, Jü 20, 29, SvG 71
- 67) "... bleibt ... verborgen, inwiefern sich das Wesen des Menschen aus dem Wesen des Seins bestimmt." (Hw 233); cf EIM 54, WiM 44, Hw 224, 232, WhD 129, 171, VuA 32, SvG 114
- 68) "... ist die Maschine gerade nicht aus dem Wesen der Technik gedacht, in die sie gehört." (VuA 25) "Das Wesen der Zeit wird ... vom Sein her vorgestellt ..." (WhD 41). "Was das Wort Ursprung ... meint, ist aus dem Wesen der Wahrheit gedacht." (Hw 67)
- 69) cf Hw 7, 46, 202, 222, Hum 27, VuA 31, 159, 176, 212, WhD 18, 30 al
- 70) Jü 21, SvG 149, Jü 41; "Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein." (Hum 7)
- 71) Hw 222, EIM 69; "... die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt." (VuA 155) "Grenze ist jenes, von woher und worin etwas anfängt, aufgeht als das, was es ist." (SvG 125)
- 72) cf SvG 150, VuA 212, 159, Hw 46
- 73) cf VuA 31, WhD 30, Hw 202, Hum 12
- 74) cf Hum 20
- 75) "Die Offenheit des Offenen fügt sich zu dem, was wir "eine Welt" nennen." (Hö 62) "Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen..." (Hw 37)
- 76) "... das Erscheinen im ... eigentlichen Sinne nimmt ... den Raum ein, erobert ihn erst, als so dastehend schafft es sich Raum..." (EIM 139)
- 77) cf K 15, Hö 140
- 78) cf K 91, 169, Hw 96, 279 al; Hw 14
- 79) cf EIM 32, WhD 27
- 80) SuZ, K saepe
- 81) Hö 55, WdW 11; Hö 99, Hw 132, Hum 36
- 82) Hw 282/83, 319 al
- 83) K 39, Hum 27; K 108
- 84) "Aufgegangen aus der Unverborgenheit ist das Anwesende auch schon eingegangen in das bereits Unverborgene ... Sein Anwesen ist aufgehendes Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit..." (WhD 144); "... innerhalb der Unverborgenheit zwischen Verborgene, un dem Unverborgenen." (Hw 315)

- 85) "... was über den Menschen und Göttern als das Höchste ihr Zwischen erst aufgehen läßt und sie in dieses schickt und innerhalb seiner sie einander zuschickt." (Hö 99)
- 86) "... jedes Vorgehen bedarf bereits eines offenen Bezirkes, in dem es sich bewegt. Aber gerade das Öffnen eines solchen Bezirkes ist der Grundvorgang der Forschung. Er vollzieht sich dadurch, daß in einem Bereich des Seienden ... ein bestimmter Grundriß der Naturvorgänge entworfen wird." (Hw 71) "Zwischen vorontologischem Seinsverständnis und ausdrücklicher Problematik des Seinsbegreifens gibt es vielfache Stufen. Eine charakteristische ist z.B. der Entwurf der Seinsverfassung vom Seienden, durch den zugleich ein bestimmtes Feld abgesteckt wird ... als Gebiet möglicher Vergegenständlichung..." (WdG 13)
- 87) cf Hw 92, WdW 26
- 88) cf WdG 13
- 89) cf Jü 26
- 90) "Dagegen ist die Wissenschaft kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit, sondern jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches..." (Hw 50)
- 91) "Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie; sie ist es aber erst dann und nur dann, wenn das Entsprechen sich eigens vollzieht, dadurch sich entfaltet und diese Entfaltung ausbaut." (CV 35)
- 92) "Wie und wodurch unser geschichtlicher Aufenthalt sein Wohnen an- und ausbaut..." (VuA 69)
- 93) "Das Dichten erbaut das Wesen des Wohnens." (VuA 202)
- 94) "... um so dürftiger wird das Vermögen des Menschen, im Bereich des Wesenhaften zu bauen und zu wohnen." (SvG 60)
- 95) "Im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammeltheit eröffnet." (EIM 131) "Das Wort, das Nennen stellt das sich eröffnende Seiende aus dem unmittelbaren überwältigenden Andrang in sein Sein zurück und bewahrt es in dieser Offenheit, Umgrenzung und Ständigkeit." (Ib)
- 96) cf EIM 107, Hw 104, 252
- 97) "Der Mensch", das bedeutet ... bald ein Menschentum oder die Menschheit, bald den Einzelnen oder eine Gemeinschaft, bald das Volk oder eine Völkergruppe. Immer gilt es, im Bereich eines festgemachten metaphysischen Grundgefüges des Seienden den von hier aus bestimmten "Menschen" ... in die Gewisheit seiner Bestimmung ... zu bringen." (Pl 49); "... Abwandlungen der ... theologischen Weltauslegung, die ihr Schema des ordo ... aus der hellenistisch-jüdischen Welt übernommen hat, deren Grundgefüge ... durch Platon gegründet wurde." (Hw 203/04)
- 98) cf Hw 204
- 99) "Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. ... Die Befreiung der Sprache aus der Grammatik in ein

ursprünglicheres Wesensgefüge ist dem Denken und Dichten aufbehalten." (Hum 5)

- 100) "Das Gefüge dieses Bereiches (scil des Gegenüber) zu durchmessen, ist ... kaum begonnen." (SvG 141)
- 101) cf Hw 322
- 102) cf H6 116
- 103) cf SuZ 25/26

II. Der Vollzug der Seinsenthüllung:

- 1) cf K 212
- 2) VuA 270, WhD 89
- 3) EIM 33
- 4) VuA 238/39; WdW 19, H6100, Hw 218, SvG
- 5) EIM 14, VuA 235, 237-39, WhD 24, 96, 103, Jü 38 al
- 6) SuZ 437
- 7) "Der Wille muß in ein Gesichtsfeld hineinblicken und dieses erst aufschließen, damit sich von daher allererst Möglichkeiten zeigen, die einer Machtsteigerung die Bahn weisen." (Hw 218); "... als Gesichtspunkt ist er (scil der Wert) jeweils von einem Sehen und für dieses gesetzt. ... Durch dieses vorstellende Setzen wird erst der ... leitende Punkt zum Augenpunkt..." (Hw 210)
- 8) cf EIM 111
- 9) cf SuZ 311
- 10) cf K 210, EIM 28, 89
- 11) cf EIM 139, SuZ 376
- 12) cf SuZ 4
- 13) cf SuZ 176
- 14) cf SuZ 313
- 15) cf SuZ 314
- 16) cf SuZ 5
- 17) cf SuZ 314
- 18) cf SuZ 304
- 19) cf K 39
- 20) cf SuZ 52
- 21) cf SuZ 63, CV 11, 18
- 22) cf K 211
- 23) cf K 76
- 24) "Ohne den durchhaltenden Vorblick auf die Endlichkeit ... bleibt jeder Satz der transzendentalen Deduktion unverstänlich." (K 76)
- 25) "Die (scil transzendente) Deduktion nimmt ... schon im Ansatz das Ganze der reinen endlichen Erkenntnis in den Blick. Im Festhalten des so Erblickten schreitet die ausdrückliche Abhebung der das Ganze füzenden Strukturbezüge von einem Element zum anderen fort." (K 76)
- 26) cf SuZ 52, EIM 16, 17, 32
- 27) cf SuZ 157/58
- 28) cf Kant, Kritik der reinen Vernunft A 68, B 93

- 29) "... das bestimmende Vorstellen des anschaulich Vorgestellten nimmt zwar auf das Allgemeine einen Hinblick, aber nur um, mit diesem im Blick, sich auf das Einzelne zu richten und es aus diesem Hinblick auf ... so zu bestimmen." (K 33) "Das "Voraussetzen" des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird." (SuZ 8) "Trotz der Mühsamkeit der eigentlichen Erfassung steht die Idee ... in gewisser Weise doch überall und ständig im Blick, wo überhaupt irgendein Seiendes sich zeigt." (Pl 39) "... sie (scil die verschiedenen Arten des Humanismus) kommen doch darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird." (Hum 11)
- 30) cf SuZ 19, WiM 35
- 31) cf K 129
- 32) cf SuZ 38, WiM 41
- 33) "Die Grundlegung der Metaphysik muß in ihrer Aufgabenstellung, im Einsatz, Gang und Ziel der Durchführung dieser Aufgabe einzig und in ständiger Verschärfung von der Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik geleitet sein." (K 209) "... solches Fragen (scil nach dem Sinn von Sein) zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt "Sein" - geschöpft werden könnte." (SuZ 26)
- 34) cf K 45
- 35) cf ib
- 36) cf K 49
- 37) cf K 102, 92
- 38) "... Möglichkeiten des Befehls ... geben sich nur durch einen durchblickenden Vorblick, der zum Wesen des Willens zur Macht gehört..." (Hw 222)
- 39) cf SuZ 53
- 40) cf SuZ 17, 53 al
- 41) cf SvG 165, K 75, EIM 152
- 42) "... ratio..., welches Wort wir jetzt nicht mehr durch "Grund" und "Vernunft" übersetzen dürfen; denn damit würden wir uns selbst den Weg innerhalb der Blickbahn verstellen, die es nunmehr einzuhalten gilt." (SvG 167) "Wir ... sehen ... zu, inwieweit das Gesagte die Richtung auf diese Richtpunkte innegehalten und dabei das erreicht hat, was es zu erblicken galt." (EIM 152) "In welche Richtung gilt es zu sehen für die phänomenale Charakteristik des In-Seins als solchen?" (SuZ 132)
- 43) "Jedes Verstehen muß ... als eine Grundart der Eröffnung sich in einer bestimmten Blickbahn bewegen. ... Die Blickbahn des Anblicks muß im voraus schon gebahnt sein." (EIM 89) "Was ... die Philosophie ihrem Wesen nach ... sein muß, das ist: eine den-

- kerische Eröffnung der Bahnen und Sichweiten des maß- und rangsetzenden Wissens..." (EiM 8)
- 44) cf SuZ 181
45) cf ib
46) cf SuZ 233
47) "Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung." (SuZ 67)
48) "Die Rede vom "Zirkel" des Verstehens ist der Ausdruck der doppelten Verknennung ... Den Zirkel leugnen..., heißt, diese Verknennung endgültig verfestigen. Die Bemühung muß vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen "Kreis" zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern." (SuZ 315)
49) cf K 27
50) cf Hw 210/11, 214, 218-22, 225/26, 242
51) "Das Wohin überhaupt wird vorgezeichnet durch das in einem Wohin-willen des Besorgens festgemachte Verweisungsganze, innerhalb dessen das freigebende Bewendenlassen sich verweist." (SuZ 111) "Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, d.h. auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat." (SuZ 151) "Der Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein..." (SuZ 123)
52) cf Hw 238, 221
53) cf Hw 220
54) cf VuA 24
55) cf Jü 34
56) cf VuA 51
57) cf SuZ 303
58) cf SuZ 191
59) cf K 53
60) cf Hw 100
61) cf Hw 71, 73, 75 al
62) cf WiM 42, 45, Hw 322, WiM 14
63) "Diejenigen ..., die den λόγος nicht fassen, ... vermögen ihr Dasein nicht zum Stehen zu bringen im Sein des Seienden." (EiM 101) "... ein Werk ist nur als ein Werk wirklich, wenn wir uns selbst unserer Gewöhnlichkeit entrücken und in das vom Werk Eröffnete einrücken, um so unser Wesen selbst in der Wahrheit des Seienden zum Stehen zu bringen." (Hw 62)
64) cf EiM 50, 78, 82, 83, 131, 138/39
65) cf EiM 77, 83
66) cf HÖ 37
67) cf ib
68) cf EiM 75, Hw 25
69) "Das Vorgehen muß ... das Veränderliche in seiner Veränderung vorstellen, zum Stehen bringen..." (Hw 73)

- 70) cf SuZ 145
71) cf Hw 51
72) cf VuA 27 sqq
73) cf VuA 27
74) cf Hw 244, Jü
75) cf K 87, 121
76) "Das Wort "bilden" meint einmal: ein Vor-bild aufstellen und eine Vor-schrift herstellen. ... Bildung bedarf eines zum voraus gesicherten Leitbildes und eines allseitig befestigten Standortes. Das Erstellen eines gemeinsamen Bildungsideals und seine Herrschaft setzen eine fraglose, nach jeder Richtung gesicherte Lage des Menschen voraus. Diese Voraussetzung ihrerseits muß in einem Glauben an die unwiderstehliche Macht einer unveränderlichen Vernunft und ihrer Prinzipien gründen." (VuA 69)
77) cf EiM 108
78) cf WhD 124
79) cf Hw 52
80) cf EiM 17, 16
81) "... die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem Vorgriff." (SuZ 150) "... die Seinsfrage ... forscht nach dem, was das Seiende als ein solches bestimmt. Dieses Bestimmende soll ... als das und das ausgelegt, d.h. begriffen werden." (K 201)
82) cf WdG 36
83) cf EiM 28, 89
84) "Das Hören ist eigentlich dieses Sichsammeln, das sich auf Anspruch und Zuspruch zusammennimmt." (VuA 214) "Im Achten sammeln wir uns auf das Vorliegende und versammeln das in die Acht Genommene." (WhD 125/26) "Das versammelnde Sich-zusammennehmen ist ... das unausgesprochene Wesen des Willens!" (Hw 187)
85) "Wir wollen uns selbst." (R 22) "Der Wille will sich selbst." (Hw 216)
86) cf HÖ 135
87) "Soll das Wesen einer a priori synthetischen Erkenntnis vor Augen gelegt werden, dann bedarf es zuvor der Aufhellung des Bestandes ihrer notwendigen Elemente." (K 46) "Die Frage nach der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit einer reinen veritativen Synthesis drängt ... in sich noch weiter zurück zur Aufhellung des ursprünglichen Grundes der inneren Möglichkeit dieser Synthesis." (K 43); K saepe
88) "Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten. Nur in Kraft dieser kann eine Interpretation das jederzeit Vermessene wagen, sich der verborgenen inneren Leidenschaft eines Werkes anzuvertrauen, um durch diese in das Ungesagte hineingestellt ... zu werden. Das aber ist ein Weg, auf dem die leitende Idee selbst in ihrer Kraft zur Durchleuchtung an den Tag kommt." (K 183)

- 89) "Die ontologische Erkenntnis "bildet" die Transzendenz, welches Bilden nichts anderes ist als das Offenhalten des Horizontes, in dem das Sein des Seienden vorgängig erblickbar wird. ... Nach dieser Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis ist ... die Ontologie nichts anderes als die ausdrückliche Enthüllung des systematischen Ganzen der reinen Erkenntnis, sofern es die Transzendenz bildet." (K 115/16) "Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie." (K 209)
- 90) "Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich ... Ausarbeitung der Bedingungen jeder ontologischen Untersuchung." (SuZ 37)
- 91) "Erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion. ... solches Fragen zwingt sich ständig selbst vor die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage: was heißt "Sein" - geschöpft werden könnte." (SuZ 26)
- 92) cf SuZ 100
93) cf SuZ 181
94) cf SuZ 86, 333
95) cf SuZ 20
96) cf SuZ 299
- 97) "Bei der Analyse des Verstehens und der Erschlossenheit des Da überhaupt wurde auf das lumen naturale hingewiesen und die Erschlossenheit des In-Seins die Lichtung des Daseins genannt." (SuZ 170) "Das Seiende, das den Titel Da-sein trägt, ist "gelichtet". (SuZ 350); cf SuZ 133, 147, 408, 412
- 98) "... die Zeit ... muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden." (SuZ 17); SuZ, K saepe
- 99) "Den Begriff des Sinnes restringieren wir nicht zuvor auf die Bedeutung von "Urteilsgehalt", sondern verstehen ihn als das ... existenziale Phänomen, darin das formale Gerüst des im Verstehen Erschließbaren und in der Auslegung Artikulierbaren überhaupt sichtbar wird." (SuZ 156); SuZ saepe
- 100) "Die Weise des Erschließens, in der das Dasein sich vor sich selbst bringt, muß so sein, daß in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise vereinfacht zugänglich wird. Mit dem in ihr Erschlossenen muß dann die Strukturanzahl des gesuchten Seins elementar ans Licht kommen." (SuZ 182); SuZ, K saepe
- 101) "Je weiter wir ... im Verständnis des Seins des innerweltlichen Seienden vordringen werden, um so breiter und sicherer wird der phänomenale Boden für die Freilegung des Weltphänomens." (SuZ 76/77); SuZ saepe

- 102) "Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst ... die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden." (SuZ 17) "Die existenziale Analytik des Daseins hat in ihrem vorbereitenden Stadium die Grundverfassung dieses Seienden, das In-der-Welt-sein, zum leitenden Thema. Ihr nächstes Ziel ist die phänomenale Hebung der einheitlichen ursprünglichen Struktur des Seins des Daseins..." (SuZ 130); SuZ passim
- 103) "Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst ist Aufgabe der Ontologie." (SuZ 27) "In den vorbereitenden Erörterungen (§ 9) brachten wir schon Seinscharaktere zur Abhebung, die für die weitere Untersuchung ein sicheres Licht bieten sollen, die aber selbst zugleich in dieser Untersuchung ihre strukturelle Konkretion erhalten." (SuZ 52); SuZ passim
- 104) "Die Zugangs- und Auslegungsart muß ... dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende (sc das Dasein) sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende ... zeigen ... in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit. An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden..." (SuZ 16); SuZ persaepe
- 105) "Existenzial entworfen wurde ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins. Die Auseinanderlegung des Phänomens enthüllte das eigentliche Sein zum Tode..." (SuZ 301). "Die allgemeinsten Strukturen von Befindlichkeit, Verstehen, Rede und Verfallen wurden auseinandergelegt." (SuZ 270); SuZ saepe
- 106) cf K 70, 76
107) cf K 74
108) cf SuZ 37
109) cf SuZ 26
110) cf SuZ 17, 182
111) cf SuZ 15, 17, 19, 26, 37, 41, 180, 327, 375 a1
112) cf SuZ 270
- 113) "An dieser (sc der Alltäglichkeit) sollen ... wesenhafte Strukturen herausgestellt werden..." (SuZ 16). "Unter Festhaltung des fixierten Ansatzes der Untersuchung ist am Dasein eine Fundamentalstruktur freizulegen..." (SuZ 41)
- 114) "Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung..." (SuZ 37). "Mit den bisherigen Analysen ist ... nur erst der Horizont freigelegt, innerhalb dessen so etwas zu suchen ist wie Welt und Weltlichkeit." (SuZ 86)
- 115) "Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens." (SuZ 145)
- 116) cf SvG
117) cf SuZ 7

- 118) cf SuZ 38, K 14, 59, 117, 118, 122, 123 al
- 119) cf SuZ 17
- 120) cf SuZ 24
- 121) cf SuZ 67
- 122) cf SuZ 208, 234, 398
- 123) cf SuZ 112
- 124) cf SuZ 36
- 125) cf SuZ 18, 38, 41, 101, 111, 181, 183 al
- 126) cf SuZ 144, 379
- 127) cf SuZ 101, 197, 207
- 128) cf SuZ 208, 234, 398
- 129) cf SuZ 13, K 209 al
- 130) cf SuZ 26
- 131) cf SuZ 5, 26
- 132) cf SuZ 8
- 133) cf SuZ 41 al
- 134) cf SuZ 208, 201
- 135) cf SuZ 360, 365, 366, 369, 396, 419
- 136) cf SuZ 339, 341, 369 al
- 137) cf K 106
- 138) cf K 155
- 139) cf K 123
- 140) cf K 209
- 141) cf K 122
- 142) "Das Geschehen (sc des Daseins) ... gründet existenzial darin, daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist." (SuZ 386)
"... in der ekstatischen Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen..." (SuZ 421)

III. Die Geschichtsansicht:

- 1) cf Hw 220
- 2) cf Hw 204, Pl 49
- 3) cf SvG 159
- 4) cf SvG 129 al
- 5) cf SvG 129
- 6) cf Hum 37
- 7) cf SuZ 367
- 8) cf SuZ 329
- 9) cf SvG 130, 150 al
- 10) cf SvG 158
- 11) cf VuA 281
- 12) "Alles Andenken an das Gedenkbare wohnt selber bereits in jener Versammlung, durch die im voraus alles geborgen und verborgen ist, was zu bedenken bleibt." (WhD 97)
- 13) "Gesetzt aber, daß nicht nur das Seiende dem Sein entstammt, sondern daß auch und anfänglicher noch das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht..." (WiM 40). "Erst muß die Not einbrechen, in der ... einstmals das Sein fragwürdig wird. Weil diese Not noch bevorsteht, deshalb ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch

- in seinem verborgenen Anfang." (Pl 52) "Das Geheiß als Schickung ist so wenig etwas Unverständliches und dem Denken Fremdes, daß es vielmehr gerade das eigentlich zu-Denkende bleibt und als dieses auf ein Denken wartet, das ihm entspricht." (WhD 103)
- 14) cf EIM 156
- 15) cf H8 61
- 16) cf Hw 302
- 17) cf H8 64
- 18) cf H8 62
- 19) cf H8 55
- 20) cf H8 71
- 21) cf Hw 142
- 22) "Was in Kants transzendentaler Methode lebt. ..., ermessen wir nur, wenn wir das Wort "transzendental" in einem weiten Bogen rückwärts in das Gewesene und vorwärts in das inzwischen Ankommende denken." (SvG 134)
- 23) cf VuA 30
- 24) cf SvG 178
- 25) cf VuA 266
- 26) cf SvG 89
- 27) "Das Spiel des rufenden, entfaltenden und wachstümllichen Lichtes wird nicht eigens sichtbar. Es scheint so unscheinbar wie das Morgenlicht in der stillen Pracht der Lilien auf dem Felde und der Rosen im Garten." (VuA 251) "... sobald Seiendes als solches in seinem Sein erscheint, ist beim Erscheinen des Seienden das Scheinen des Seins im Spiel. ... Wenn z. B. im Frühjahr die Wiesen grünen, dann kommt im Erscheinen der grünen Wiesen, d. h. dieses Seienden, das Weben und Walten der Natur zum Scheinen." (SvG 97)
- 28) cf SvG 140, 148, 158 al, IuD 22
- 29) "Wegrichtung und Wegbereich des kantischen Fragens sind durch die Ratio gekennzeichnet..." (SvG 131). "Das Wort "die Wüste wächst..." wird ... ein Weg-Wort. Dies meint: das Sagen dieses Wortes beleuchtet nicht bloß eine Wegstrecke und ihren Umkreis..." (WhD 61) "Das zu Erblickende liegt am Weg. Innerhalb des Gesichtsfeldes, das der Weg öffnet, durch das er führt, sammelt sich das vom Weg aus jeweils Erblickbare." (SvG 106)
- 30) "Um in das Unterwegs zu gelangen, müssen wir uns freilich aufmachen. Dies ist in einem doppelten Sinne gemeint: einmal so, daß wir uns der sich öffnenden Wegaussicht und Wegrichtung selber aufschließen..." (WhD 164)
- 31) "Immer geht die Unverborgenheit dessen, was ist, auf einem Weg des Entbergens." (VuA 32)
- 32) "... dieses Selbe (sc daß das, was Sein und Grund nennen, das Selbe "ist") ist zugleich das Stete, das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet." (SvG 161)
- 33) cf SvG 158

- 34) cf VuA 27
- 35) cf IuD 27
- 36) cf IuD 29

V I T A

Ich, Wolfgang Hübener, bin am 3. Mai 1934 als Sohn des Gerichtsreferendars Ulrich Hübener und seiner Ehefrau Lili, geb. Kipcke in Schwerin i. Meckl. geboren. Ich besuchte seit 1944 das dortige Fridericianum, das 1946 zum Altsprachlichen Zweig der Goethe-Schule umgewandelt wurde. Diese Schule absolvierte ich 1952. Nachdem ich im Juli 1953 am Goethe-Gymnasium in Berlin-Wilmersdorf die Ergänzungsprüfung abgelegt hatte, begann ich zum W. S. 1953/54 an der Freien Universität Berlin das Studium in den Fächern Philosophie, Germanistik und Psychologie. Ich habe meine ganze Studienzeit an dieser Universität verbracht. Meine Lehrer in Philosophie waren die Professoren Weischedel, May (+), Landmann, Lieber und Frau Prof. Kanthack, späterhin vor allem Prof. Reding. Germanistische Vorlesungen hörte ich bei den Professoren de Boor, Kunisch, Newald (+), Alewyn, Neumann und Killy. In der Psychologie hatte ich die Professoren Kroh (+) und Sodhi und Dr. Martin zu Lehrern. Ihnen allen verdanke ich vielfältige Anregungen. Vor allem danke ich Herrn Prof. Reding für seine geduldige Teilnahme am Entstehen dieser Arbeit. Erst durch seinen unermüdlichen Rat hat das Thema eine klare und übersichtliche Gestalt gewonnen.