

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	21 (1974)
Heft:	1-2
Artikel:	Die Zukunftsproblematik im Werk Martin Heideggers nach Erscheinen von "Sein und Zeit"
Autor:	Hirsch, Wilfried
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760456

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WILFRIED HIRSCH

Die Zukunftsproblematik im Werk Martin Heideggers nach Erscheinen von 'Sein und Zeit'*

Die meisten Veröffentlichungen Heideggers nach Erscheinen von «Sein und Zeit» (SuZ) sind von einer neuen Denkrichtung geprägt. Dabei bilden die einzelnen Schriften, die hier – soweit das möglich ist – in ihrer chronologischen Entstehungsweise benutzt werden, kein einheitliches Ganzes. Auch finden sich häufig verdeutlichende Ergänzungen und Weiterführungen zu SuZ.

SuZ und Heideggers Spätphilosophie ist gemeinsam, daß die Frage nach dem Sein im Vordergrund steht; doch geht es in der Spätphilosophie nicht mehr um die Analyse der Struktur von Existenz. Vereinfacht formuliert darf man vielleicht sagen: Ist SuZ wesentlich am Dasein orientiert, so Heideggers Spätphilosophie am Sein. Es wird jetzt nicht mehr so sehr vom Menschen auf das Sein geschaut, sondern vom Sein her die Stellung des Menschen im Sein verdeutlicht. Das hat naturgemäß Auswirkungen auf die Zukunftsproblematik. Ebenso richtig dürfte jedoch die hier zunächst als These formulierte Aussage sein, daß die geänderte Sicht des Zukunftsproblems eine neue Zuordnung von Sein und Mensch (Dasein) bedingt.

Der Begriff Zukunft taucht in den Werken nach SuZ nicht mehr allzu häufig auf; das soll jedoch nicht heißen, daß die Frage nach der Zukunft und ihrer Bedeutung für das Menschsein nicht mehr artikuliert wird. Die allgemein geänderte Fragerichtung in Heideggers Spätphilosophie bedingt auch eine geänderte Fragestellung bezüglich des Themas Zukunft. Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, Zukunft, diese Begriffe werden

* Das Verzeichnis der Siglen befindet sich am Schluß des Artikels, S. 183.

nun anders, umfassender, radikaler verstanden; sie werden vom Sein her, nicht vom Dasein aus interpretiert. Heidegger wendet sich dabei immer wieder gegen eine einseitige metaphysische, subjektivistische und anthropologische Sicht in der Behandlung der Seinsfrage.

In den folgenden Ausführungen geht es vor allem um die neue Sicht des Verhältnisses von Mensch und Sein. Nur innerhalb dieser Gesamtthematik kann die Zukunftsproblematik bedacht und bearbeitet werden. Es muß gefragt werden, ob und welches neue Verständnis von Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Zukunft vorliegt, ob dieses die Zukunftsthematik in SuZ ändert, ergänzt bzw. weiter gelten läßt. Ferner soll bedacht sein, welche Momente die grundsätzlich neue Fragerichtung bedingen und wie sich diese auswirken auf ein eventuell geändertes Zukunftsverständnis.

Bevor nun das neue Verständnis Heideggers von Sein, Mensch und Zukunft dargestellt wird, soll kurz auf die Äußerungen zum Thema Zukunft eingegangen werden, die Heidegger in einer Übergangsphase macht, die nicht mehr direkt in «Sein und Zeit» zu finden sind, die aber auch noch nicht seine Spätphilosophie kennzeichnen.

1. Die Unganzheit des Seins als Zukunft

Wie in SuZ wird auch in den Werken Heideggers danach das Phänomen Zukunft (u. a.) im Zusammenhang mit dem Problem des Ganzseins betrachtet. Die Frage nach dem Ganzen des Seienden an sich durchzieht wie ein roter Faden das gesamte Werk Heideggers. In der Behandlung dieser Frage wird auch besonders deutlich, wie wenig kontinuierlich, immer um neue Antwortversuche ringend, die sich gelegentlich zu widersprechen scheinen, Heidegger zumeist vorgeht. Dabei scheint es zunächst, daß das Ganzheitsproblem im Maße des Weiterdenkens des Grundanliegens von SuZ immer mehr in den Hintergrund tritt. Im Grunde wird es jedoch neu und viel umfassender aufgerollt. Es wird besonders in den Werken artikuliert, die SuZ zeitlich und thematisch am nächsten stehen.

In der Zuordnung von Ganzheits- und Zukunftsproblem geht es nun nicht mehr nur um die Ganzheit des Daseins und um dessen Zukunft, sondern um die Ganzheit des Seienden an sich und um die Zukunft des Seins. Im Reden von der Lichtung des Seins werden dann beide Probleme ineins gesehen, weil sie sachlich zusammengehören.

In «Was ist Metaphysik» bezieht Heidegger zunächst folgenden Standpunkt: «So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein»¹. Ohne es umgreifen zu können weiß der Mensch, daß das Sein «mehr», «größer» ist als das Dasein; das Dasein ist im Eingebettetsein im Sein, ja ist das Eingebettetsein. «Die Freude an der Gegenwart des Daseins ... eines geliebten Menschen» oder «die Befindlichkeit der Stimmung» offenbaren das Seiende im Ganzen². Auch die Langeweile hat diese Funktion. Das permanente Sichoffenbaren des Seienden im Ganzen ist als Enthüllen das Grundgeschehen des Daseins. Die Angst (um), so sagt Heidegger, bringt «das Seiende im Ganzen zum Entgleiten»³.

Die Verbindung des Ganzheitsproblems mit dem Problem der Zukunft stellt Heidegger besonders dann her, wenn und wo er sich über das Seinsverständnis des Menschen äußert. Woher kommt das vorbeigriffliche Verstehen des Seins? «Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seiendem ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist. Diese Seinsart des Menschen nennen wir Existenz»⁴. Heidegger ist überzeugt, daß der Mensch «bei aller Kultur und Technik» des Seienden nie Herr werden kann⁵. Doch könnte er nicht er selbst sein, «wenn er nicht überhaupt Seiendes als ein solches *seinlassen könnte*»⁶. Der Mensch ist am Prozeß der Enthüllung des Ganzen des Seienden als solchem beteiligt, und zwar immer schon!

In «Vom Wesen des Grundes» heißt es: «Das menschliche Dasein – Seiendes *inmitten* von Seiendem befindlich, *zu* Seiendem sich verhaltend – existiert (dabei) so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist. Die Ganzheit muß dabei nicht eigens begriffen, ihre Zugehörigkeit zum Dasein kann verhüllt sein, die Weite dieses Ganzen ist veränderlich. Die Ganzheit ist verstanden, ohne daß auch das Ganze des offenbaren Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schich-

¹ WiM 30.

² Ebd. 30 f.; vgl. WdW 20.

³ WiM 32; vgl. 33 ff.

⁴ Kant 205; vgl. 211.

⁵ Ebd. 206.

⁶ Ebd.

ten eigens erfaßt oder gar 'vollständig' durchforscht wäre»⁷. Der Mensch kann das Seiende im Ganzen sicherlich nicht erfassen auf Grund der Beschränkungen seiner Erkenntnisfähigkeiten; aber primär deswegen nicht, weil es in seinem Wesen und Grunde zukünftig ist! Doch scheint Heidegger hier Zukunft noch zu sehr mit dem Dasein zu verknüpfen. – Das Verstehen der Ganzheit ist für Heidegger dann Überstieg zur Welt, wobei Welt das vorgängige Wie des Seins im Ganzen meint⁸.

In «Vom Wesen der Wahrheit» sucht Heidegger deutlich zu machen, wie das «im Ganzen» genauer zu verstehen ist. «Die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen fällt nicht zusammen mit der Summe des gerade bekannten Seienden»⁹. Es geht also nicht um eine quantitative Erfassung des gesamten Seienden, sondern um eine Beschreibung einer grundlegenden Eigenschaft des Seins überhaupt. «Die Verbogenheit des Seienden im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden. Die Verbogenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält»¹⁰. Gewöhnlich vergißt der Mensch das Seiende im Ganzen; er bleibt bei seinen Gemächten stehen, er steht in der Irre. «Die Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der Verbergung zur Irre wird»¹¹. Eine besondere und bevorzugte Weise, wie das Seiende im Ganzen zur Offenheit drängt – davon wird noch die Rede sein –, sieht Heidegger in der Kunst gegeben¹².

So ist das Problem der Ganzheit eigentlich erst vom Phänomen der Zukunft her zu sehen und umgekehrt. Ganzheit und Unganzheit des Daseins – und damit Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – hängen ab vom Zukunftscharakter des Seins überhaupt. Da dieses in seiner Grundstruktur zukünftig ist, d. h. auf sich zukommen kann, ist es nie ganz. Das heißt nicht, daß dem Sein etwas fehle. – Im folgenden wird sich zeigen, daß Ganzheit und Unganzheit in der Zukunft gründen. Es handelt sich um das ständige Entbergen und Verbergen des Seins im Sein.

⁷ WdGr 52 f.

⁸ Vgl. ebd. 39 und 53; vgl. Holzw 82.

⁹ WdW 20.

¹⁰ Ebd. 21.

¹¹ Ebd. 24.

¹² UdK 63.

2. Zukunft als Ursprung der Transzendenz

In den ersten Veröffentlichungen nach SuZ taucht bei Heidegger die Frage nach der Zukunft indirekt auf im Zusammenhang mit dem Transzendenzproblem. Hierbei denkt er noch sehr in den herkömmlichen Begriffen der traditionellen Metaphysik. Das Transzendenzproblem wird vor allem in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant behandelt.

Der Zusammenhang mit dem Ganzheitsproblem wird verdeutlicht in der Frage, «wie kann endliches menschliches Dasein im vorhinein das Seiende überschreiten (transzendieren), welches Seiende es nicht nur nicht selbst geschaffen hat, auf das es sogar, um selbst als Dasein existieren zu können, angewiesen ist?»¹³ Einen Ansatzpunkt, das Zeitproblem und damit die Frage nach der Zukunft vom Problem der Transzendenz her zu lösen, glaubt Heidegger in der transzendentalen Einbildungskraft Kants zu sehen. Diese «läßt die Zeit als Jetztfolge entspringen und ist deshalb – als diese entspringen-lassende – die ursprüngliche Zeit»¹⁴. Seine Bedenken gegen diese Interpretation räumt Heidegger mit folgenden Erläuterungen aus. Die Modi der Synthesis (Apprehension, Reproduktion und Recognition) sind nach Kant zeitbildend, wobei der dritte Modus die Zukunft «bildet» und damit einen Vorrang vor den anderen hat¹⁵. Dieser Modus der Synthesis «erkundet im voraus und ist 'hindurchspähend' auf das, was im vorhinein als das Selbige vorgehalten sein muß, damit die apprehendierende und die reproduzierende Synthesis überhaupt einen geschlossenen Umkreis von Seiendem vorfinden können, innerhalb dessen sie das, was sie beibringen und antreffen, als Seiendes gleichsam anbringen und hinnehmen können»¹⁶. Der Zukunftsaspekt wird noch deutlicher, wenn Heidegger sagt: «Wenn aber diese reine Synthesis rekognosiert, dann sagt das zugleich: sie erkundet nicht ein Seiendes, das sie sich als dasselbe vorhalten kann, sondern sie erkundet den Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt. Ihr Erkunden ist als reines das ursprüngliche Bilden dieses Vorhaften, d. h. der Zukunft»¹⁷. So hat dieser Modus einen Vorrang vor

¹³ Kant 46.

¹⁴ Ebd. 160.

¹⁵ Ebd. 166; vgl. 178.

¹⁶ Ebd. 169.

¹⁷ Ebd.

den anderen, «mit denen er gleichwohl wesentlich zusammengehört»¹⁸. Und Heidegger fragt: «Wenn in dieser scheinbar ganz zeitabgewandten Kantischen Analyse der reinen Synthesis im Begriffe gerade das ursprünglichste Wesen der Zeit zum Vorschein käme: daß sie sich primär aus der Zukunft zeitigt?»¹⁹ Für Heidegger liegt in der transzendentalen Einbildungskraft die ursprüngliche Zeit; die Transzendenz zeitigt sich in der ursprünglichen Zeit²⁰. Heidegger wirft Kant vor, daß er vor dem von ihm selbst enthüllten Grund, der transzendentalen Einbildungskraft, zurückweiche; er habe die Grundlegung der Metaphysik nicht konsequent zu Ende gedacht!

In «Vom Wesen des Grundes» wird das Transzendenz- und Zukunftsproblem erneut, jedoch nicht mehr in der Auseinandersetzung mit Kant aufgegriffen. Heidegger fragt nach dem Wesen des Grundes. Die Transzendenz ist der Bezirk dieses Fragens. Sie wird jedoch vom Dasein her und auf es hin verstanden. Transzendenz ist die Grundstruktur der Subjektivität. Subjekt meint «das Seiende, das wir je selbst sind und als 'Dasein' verstehen»; Subjektsein heißt, «in und als Transzendenz Seiendes sein»²¹. Die Transzendenz konstituiert auch die Selbstheit: «Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das *es* ist, auf es *als* es 'selbst'»²². Das Woraufhin des Überstiegs ist die *Welt*. So meint Transzendenz das In-der-Welt-sein²³. «Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit» – Heidegger spricht vom Seienden im Ganzen – «aber ist Überstieg zur Welt»²⁴. Welt ist das, «aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchen Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*. Dasein gibt 'sich' aus 'seiner' Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein *Selbst*, d. h. als ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden *geht es um dessen Seinkönnen*. Das Dasein ist so, daß es *um willen seiner* existiert»²⁵. Damit erweist sich die Welt «als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. 169 f.

²⁰ Ebd. 179.

²¹ WdGr 34.

²² Ebd.

²³ Ebd. 37.

²⁴ Ebd. 53.

²⁵ Ebd.

für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt»²⁶.

Mit dem Transzendieren des Daseins ist also gesagt, daß es weltbildend ist, Welt geschehen läßt²⁷. Und das ist nur möglich, weil das Dasein zukünftig ist, weil es auf sich zukommt, «weil die Transzendenz im *Wesen* der Zeit, d. h. aber in ihrer ekstatisch-horizontalen Verfassung wurzelt»²⁸.

3. Zukunft als Ursprung der Freiheit

In engem Zusammenhang mit dem Transzendenzproblem steht das Problem der Freiheit. Hierbei geht es Heidegger keineswegs um eine verkürzte anthropologische Sicht der Freiheit, bezogen auf das sittliche Handeln des Menschen, sondern um die grundsätzliche Frage nach Freiheit überhaupt. Diese Frage ist eingebettet in die Frage nach der Zuordnung von Sein und Dasein. In dieser Zuordnung aber geht es um das Phänomen Zukunft.

«Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir *Freiheit* nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst ...»²⁹. Transzendenz und Freiheit charakterisieren die Stellung des Menschen in und zur Welt. «Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit»³⁰. Diese als Transzendenz verstandene Freiheit ist «der *Ursprung von Grund* überhaupt. *Freiheit ist Freiheit zum Grunde*»³¹. Heidegger spricht von drei Wesen des Gründens, vom Gründen als Stiften, Bodennehmen und Begründen. Das Gründen als Stiften ist «der *Entwurf des Umwillen*»³², ist der «Entwurf von *Möglichkeit seiner selbst*»³³. In diesem Umwillen begegnet das Phänomen Zukunft. «Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. 55.

²⁸ Ebd. 62.

²⁹ Ebd. 59.

³⁰ Ebd. 60.

³¹ Ebd.

³² Ebd. 61.

³³ Ebd. 62.

enthüllbaren Seienden zurück»³⁴. So bilden die verschiedenen, in der Transzendenz wurzelnden Weisen des Gründens einen inneren Zusammenhang, «weil die Transzendenz im *Wesen* der Zeit, d.h. aber in ihrer ekstatisch-horizontalen Verfassung wurzelt»³⁵. Freiheit ist nach Heidegger dort gegeben, wo das Dasein Grund gewinnt; und das geschieht im Überstieg zur Welt, als Transzendenz. Die Zukunft begründet die Freiheit; weil das Dasein zukünftig ist, ist es frei; es ist frei, indem es zukünftig ist; es ist zukünftig, wenn es «gründet». Im stiftenden Gründen offenbart sich Freiheit.

In «Vom Wesen der Wahrheit» erscheint die Freiheit als das Wesen der Wahrheit³⁶, wobei das Wesen der Wahrheit die Wahrheit des Wesens ist. Freiheit ist «Seinlassen von Seiendem»³⁷. «Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende»³⁸. Dieses meint die Entborgenheit. «Die Freiheit ist alldem (...) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen»³⁹. Diese Freiheit kommt der Existenz als Ek-sistenz zu; diese ist ausgesetzt in die Entborgenheit des Seienden. Damit ist die Freiheit keine Eigenschaft, die dem Menschen zukommt; die Freiheit ist sozusagen «älter»; sie besitzt den Menschen, nicht er sie! «Wenn aber das ek-sistente Da-sein als das Seinlassen von Seiendem den Menschen zu seiner 'Freiheit' befreit, indem sie ihm überhaupt erst Möglichkeit (Seiendes) zur Wahl stellt und Notwendiges (Seiendes) ihm aufträgt, dann verfügt nicht das menschliche Belieben über die Freiheit. Der Mensch 'besitzt' die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Dasein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, daß einzig *sie* einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt»⁴⁰. Diese Freiheit ist das Wesen der Wahrheit «im Sinne der Entbergung von Seiendem»⁴¹; die Wahrheit ist somit in ihrem Wesen Freiheit. Deswegen kann der Mensch «das Seiende auch *nicht* das Seiende sein lassen, das es ist und wie es ist. Das Seiende wird dann verdeckt und verstellt. Der Schein

³⁴ Ebd. 61.

³⁵ Ebd. 62.

³⁶ WdW 13.

³⁷ Ebd. 15.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. 16.

⁴⁰ Ebd. 17.

⁴¹ Ebd. 18.

kommt zur Macht. In ihr gelangt das Unwesen der Wahrheit zum Vorschein»⁴².

Den Zusammenhang zwischen Freiheit und Entbergung stellt Heidegger später in «Die Frage nach der Technik» nochmals wie folgt dar: «Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie. Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch bloße Gesetze. Die Freiheit ist das lichtend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen lässt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt»⁴³.

4. Die Endlichkeit der Zukunft

Mit Endlichkeit meint Heidegger eine Struktur, eine Verfassung, die konstitutiv für das Dasein und Sein ist. Es handelt sich nicht um eine Eigenschaft des Menschen. Der Begriff wird nicht in Abgrenzung zu Begriffen wie unendlich, endlos entwickelt, sondern vom Seinsverständnis her verdeutlicht. Dies geschieht hauptsächlich in «Kant und das Problem der Metaphysik».

In der Grundlegung der Metaphysik geht es vor allem um die Endlichkeit des Menschen⁴⁴. Um das Problem der Endlichkeit im Menschen erörtern zu können, ist die Ausarbeitung der Seinsfrage unerlässlich⁴⁵.

Der Mensch hat immer schon ein Vorverständnis von Sein. Die Unterscheidung zwischen dem Seienden, das er selbst ist, und dem, das er nicht ist, ist ihm immer schon bekannt. Diesen Sachverhalt umschreibt der Begriff Existenz. «Nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist Existenz möglich»⁴⁶. Der Mensch kann Seiendes als ein solches *seinlassen*. Somit kann Heidegger sagen: «Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist. So offenbart sich das Seinsverständnis ... als der innerste Grund seiner Endlichkeit»⁴⁷. Die Endlichkeit kommt dem Menschen ursprünglich zu. «Auf

⁴² Ebd.

⁴³ FT 25.

⁴⁴ vgl. Kant 197.

⁴⁵ Ebd. 200.

⁴⁶ Ebd. 205.

⁴⁷ Ebd. 206.

dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so daß dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann. *Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm*»⁴⁸. So liegt das Wesen der Endlichkeit im Seinsverständnis. Eine Grundlegung der Metaphysik muß bei ihr ihren Ausgang nehmen.

Die Alltäglichkeit bringt es mit sich, daß die Endlichkeit verdeckt wird; sie sorgt dafür, daß die Transzendenz des Daseins als in sich endliche nicht gesehen wird⁴⁹. Die Angst jedoch bestimmt die Endlichkeit im Dasein «als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden»⁵⁰.

Da das Dasein endlich existiert, ist auch die Zukunft endlich. Die Endlichkeit der Zukunft ergibt sich für Heidegger aus seinem grundlegenden Seins- und Daseinsverständnis. Alle Versuche, die Zukunft als ins Jenseits verlaufende Zielprojektion, die an kein Ende kommt, zu deuten, scheitern an diesem Seinsverständnis. Wie Heidegger Endlichkeit in sich selbst versteht, verdeutlicht das Protokoll zu seinem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein»; alles ist endlich, das Ereignis, das Sein, das Geviert; Endlichkeit meint «ins Eigene Geborgensein. In diese Richtung – d. h. aus dem Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her – ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht»⁵¹.

5. Das neue Verständnis von Sein, Mensch und Zukunft

In jedem seiner Werke äußert sich Heidegger grundsätzlich und ausführlich über das Verhältnis Mensch – Sein; er fragt nach dem Ursprung des Seins, nach seiner Herkunft, nach seinem Ankommen und Anwesen, und wie der Mensch in diesem Sein steht. Wenn es um Ankommen und Anwesen des Seins geht, geht es um Zukunft.

Im folgenden soll zunächst grundsätzlich die Stellung des Menschen im Sein skizziert werden; sodann werden die Begriffe kurz erläutert, mit denen Heidegger das genannte Problem umschreibt und verdeutlicht. Das ist gleichzeitig die Erörterung des Zukunftsproblems!

Heidegger will das Sein des Seienden denken. Hinweise auf diesen

⁴⁸ Ebd. 206 f.

⁴⁹ Ebd. 212 f.

⁵⁰ Ebd. 215.

⁵¹ ZuS, Prot 58.

Versuch enthält vor allem «Der Ursprung des Kunstwerkes». Dem Sein haftet eine Unverborgenheit, eine Wahrheit an, die ihren Ursprung nicht dem Menschen verdankt⁵². «Vieles am Seienden vermag der Mensch nicht zu bewältigen. ... Niemals ist das Seiende, wie es allzu leicht scheinen möchte, unser Gemächte oder gar nur unsere Vorstellung»⁵³.

Die Kunst ist nach Heidegger in ihrem Wesen ein Ursprung. «Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist», wird Sein gestiftet⁵⁴. Mit Ursprung meint Heidegger: «etwas erspringen, im stiftenden Sprung aus der Wesensherkunft ins Sein bringen»⁵⁵. Die Gründung in die Offenheit verlangt das Sein selbst, sie geschieht nicht nachträglich durch den Menschen. «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. Der echte Anfang hat freilich nie das Anfängerhafte des Primitiven. Das Primitive ist, weil ohne den schenkenden, gründenden Sprung und Vorsprung immer zukunftlos. Es vermag nichts weiter aus sich zu entlassen, weil es nichts anderes enthält als das, worin es gefangen ist»⁵⁶.

Eine wichtige Rolle in der Vermittlung zwischen Sein und Mensch spielt das Denken. «Was jedoch vor allem 'ist', ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch»⁵⁷. Dem Sein kommt in jeder Weise und überall der Primat zu. «Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen»⁵⁸. Das Phänomen der Zukunft spricht Heidegger hier direkt an, wenn er sagt: «Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. ... Diese bleibende und in

⁵² UdK 41.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd. 64 f.

⁵⁵ Ebd. 64.

⁵⁶ Ebd. 63.

⁵⁷ Hum 5.

⁵⁸ Ebd.

ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens»⁵⁹.

Das so gedachte Sein mag, vermag, läßt sein, schenkt das Wesen, ist das Mögliche. «Das Denken ist – dies sagt: das Sein hat sich je geschicktlich seines Wesens angenommen. Sich einer ‘Sache’ oder einer ‘Person’ in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Her-kunft ‘wesen’, das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, ‘kraft’ dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich ‘Mögliche’, jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das ‘Mögliche’. Das Sein als das Element ist die ‘stille Kraft’ des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen»⁶⁰. Die stille Kraft des Möglichen ist «das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten»⁶¹. Hier ist der Mensch vom Sein her und im Sein stehend betrachtet; er ist vom Sein umfangen, ein «Stück» des Seins, aus dem Sein und durch das Sein da. «Wahrhaft mögen wir nur jenes, was je zuvor von sich aus uns mag und zwar uns in unserem Wesen, indem es sich diesem zuneigt»⁶². Das mögende Sein läßt den Menschen sein, d. h. macht ihn zukünftig, da es selbst zukünftig ist. Es gibt ihm seine Her-kunft.

Durch die Herrschaft der Metaphysik und durch die «eigentümliche Diktatur der Öffentlichkeit»⁶³ ist die Stellung des Menschen im Sein bedroht. Mit dem letztgenannten Hindernis wird nicht dem privaten Sichzurückziehen das Wort geredet. «Die sogenannte ‘private Existenz’ ist jedoch nicht schon das wesenhafte, nämlich freie Menschsein»; diese «nährt sich vom bloßen Rückzug aus dem Öffentlichen»⁶⁴. Der Mensch muß wieder in die Nähe des Seins finden, sich vom Sein ansprechen lassen. Er muß lernen, «im Namenlosen zu existieren. Er muß in gleicher

⁵⁹ Ebd. 46 f.

⁶⁰ Ebd. 7.

⁶¹ Ebd. 8.

⁶² WhD, VA II 3.

⁶³ Hum 8.

⁶⁴ Ebd.

Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen»⁶⁵. Diese Aufgabe vergessen nach Heidegger alle Arten des Humanismus, der aus der Metaphysik kommt, die nicht danach fragt, wie das Wesen des Menschen und die Wahrheit des Seins zusammengehören⁶⁶. «Noch wartet das Sein, daß Es selbst dem Menschen denkwürdig werde»⁶⁷. So muß man das Wesen des Menschen in seiner Her-kunft denken, dann denkt man es auf seine Zu-kunft hin. Der Mensch west nur in seinem Wesen, «in dem er vom Sein angesprochen wird»⁶⁸. Diese grundlegende Beziehung drückt Heidegger dann so aus: «Die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins»⁶⁹. Das Sein ist dem Menschen näher als alles Seiende. «Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende»⁷⁰. Das Sein selber ist das Verhältnis. Dieses Verhältnis steht der Mensch ek-statisch aus, d. h. er übernimmt es sorgend und verkennt damit «zunächst das Nächste und hält sich an das Übernächste. Er meint sogar, dieses sei das Nächste»⁷¹. – Hier klingt an, was in SuZ vom Verfallen und vom Unterschied zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gesagt wird; Heidegger bezieht sich ausdrücklich darauf⁷². Er kennzeichnet mit diesen Begriffen den «ek-statischen» Bezug des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins»⁷³, wobei «das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz» das Wesentliche ist⁷⁴. Ek-sistenz meint die Wächterschaft, «das heißt die Sorge für das Sein»⁷⁵. Es liegt also am Sein, ob und wie der Mensch ek-sistiert und, daß es so etwas wie Zukunft gibt als ankommende Wahrheit des Seins.

In der Beschreibung dessen, was und wie Sein ist, spielt bei Heidegger der Begriff Anwesen eine bedeutsame Rolle. Was dieser Begriff meint, muß daher ausführlicher untersucht werden. Er ist besonders geeignet, das Zukunftsphänomen zu umschreiben.

⁶⁵ Ebd. 10.

⁶⁶ Ebd. 12.

⁶⁷ Ebd. 13.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd. 19.

⁷⁰ Ebd. 20.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. 21.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 22.

⁷⁵ Ebd. 29; vgl. 35.

«Der Grundbezug des Anwesens selbst ist durch das Verborgen- und Unverborgenbleiben bestimmt»⁷⁶. Damit ist das Sein gekennzeichnet. Sein heißt Anwesen⁷⁷. Es west an, indem es «aus der Verbergung her in die Entbergung vor» währt⁷⁸.

In «Die Frage nach der Technik» verdeutlicht Heidegger, wie das Sein aus der Verborgenheit hervorkommt, wie das Entbergen geschieht. Er spricht von den vier Ursachen (causa materialis, formalis, finalis, efficiens) als den «unter sich zusammengehörigen Weisen des Verschuldens»⁷⁹. Ursache ist das, was ein anderes verschuldet. «Die vier Weisen des Verschuldens bringen etwas ins Erscheinen. Sie lassen es in das Anwesen vorkommen. ... Das Verschulden hat den Grundzug dieses Anlassens in die Ankunft»⁸⁰. Somit ist das Verschulden ein Ver-an-lassen. Es wird etwas her-vor-gebracht, «insofern Verborgenes ins Unverbogene kommt. Dieses Kommen beruht und schwingt in dem, was wir das Entbergen nennen»⁸¹. Diesen Sachverhalt meint Heidegger, wenn er von $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ spricht⁸². Für ihn ist «die $\tau\acute{e}\chi\nu\eta$ (ist) eine Weise des $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\nu\epsilon\iota\omega$. Sie entbirgt solches, was sich nicht selber her-vor-bringt und noch nicht vorliegt»⁸³. Es ist nicht der Mensch, der dieses Entbergen nachträglich in Gang setzt. «Allein, über die Unverborgenheit, worin sich jeweils das Wirkliche zeigt oder entzieht, verfügt der Mensch nicht»⁸⁴. Die Unverborgenheit «ist niemals ein menschliches Gemächte, so wenig wie der Bereich, den der Mensch jederzeit schon durchgeht, wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht»⁸⁵. Der Mensch entspricht immer nur beim Entbergen dem Zuspruch der Unverborgenheit. Sein kommt an; der Mensch leistet gleichsam nur Hilfestellung im Anwesen-lassen. Somit verfügt er nicht über die Zukunft des Seins. Er ist in diese dauernde Zukunft hineingestellt. Anwesen ist Hervorkunft. Damit meint Heidegger nichts Statisches, sondern einen permanenten Prozeß. «Die Weile west als die übergängliche Ankunft in den Weggang. Die Weile west zwischen Hervorkommen und Hinweggehen. ... Anwesen

⁷⁶ Aletheia 58.

⁷⁷ Logos 25.

⁷⁸ Aletheia 73 f.

⁷⁹ FT 8.

⁸⁰ Ebd. 10.

⁸¹ Ebd. 11.

⁸² Vgl. Logos 16.

⁸³ FT 13.

⁸⁴ Ebd. 17.

⁸⁵ Ebd. 18.

des Weilenden schiebt sich vor in das Her von Herkunft und schiebt sich vor in das Hin von Weggang»⁸⁶.

Den Zeitcharakter der Ankunft des Seins stellt Heidegger mit Betonung heraus, so z. B. wenn er sagt: «Vermutlich gehören Unverborgenheit und Gegenwart als Zeitwesen zusammen»⁸⁷. Und in «Das Wesen der Sprache» heißt es: «Das Gleich-Zeilige der Zeit sind: die Gewesenheit, die Anwesenheit und die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet und sonst die Zukunft heißt»⁸⁸. Heidegger wehrt sich immer wieder gegen die Kennzeichnung des Zeitlichen als des Vergänglichen, eine Vorstellung von «der» Zeit, die in der Metaphysik des Abendlandes geläufig ist⁸⁹. Für ihn ist Sein Anwesen. Sein ist unverborgen aus Zeit. «So verweist Zeit auf die Unverborgenheit, d. h. die Wahrheit von Sein»⁹⁰. Und immer wieder wird darauf hingewiesen, wie die Funktion des Menschen beim Anwesen des Seins zu umschreiben ist: «Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, lässt dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich: Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören ineinander»⁹¹. Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt in «Der Europäische Nihilismus» formuliert: «Das Sein ist seinem eigenen Wesen nach das *πρότερον*, das Apriori, das Frühere, obzwar nicht in der Ordnung des Erfaßtwerdens durch uns, vielmehr hinsichtlich dessen, was *auf uns zu* sich selbst zuerst zeigt, was von sich aus zu uns her zuvor ins Offene anwest»⁹².

Mit der Zuordnung dessen, was die Begriffe Zukunft, Gegenwart und Anwesen meinen, befaßt sich Heidegger nochmals ausführlich in seinem im Jahre 1962 gehaltenen Vortrag «Zeit und Sein». In diesem findet sich die entsprechende Ergänzung bzw. Korrektur der Zukunfts-aussagen von SuZ.

Sein bleibt als «Anwesen, als Gegenwart durch Zeit, durch Zeit-

⁸⁶ SprA 327.

⁸⁷ WhD, VA 17.

⁸⁸ WSpr 213; vgl. WhD 39 f.

⁸⁹ WhD 40.

⁹⁰ WiM 17.

⁹¹ ID 19.

⁹² Nietzsche II, 219.

haftes bestimmt»⁹³. Zu bedenken ist, daß Sein nicht als Zeitliches und Zeit nicht als Seiendes angesprochen werden dürfen. Daß wir Sein als Anwesen kennzeichnen, «hat sich längst ohne unser Zutun oder gar Verdienst entschieden»; die Kennzeichnung des Seins als Anwesen «hat ihre Verbindlichkeit aus dem Beginn der Entbergung des Seins als eines Sagbaren, d. h. Denkbaren»⁹⁴. Wenn diese Anwesenheit als Gegenwart bezeichnet wird, dann ist diese Gegenwart nicht die als Jetzt⁹⁵. «Anwesen geht uns an, Gegenwart heißt: uns entgegenweilen, uns – den Menschen»; der Mensch ist der von Anwesenheit Angegangene⁹⁶. Anwesenheit meint «das stete, den Menschen angehende, ihn erreichende, ihm gereichte Verweilen»⁹⁷.

Das Reichen von Anwesen spielt nicht nur in der Gegenwart; sondern ebenso im Gewesen und in der Zukunft. – In der Kennzeichnung des Anwesens scheint Heidegger nicht konsequent zu sein; mal hat es primär Zukunftscharakter, mal meint es Gegenwart zu sein, dann umschreibt es sein Verständnis von Zeit in allen Ekstasen. «Das Abwesen geht uns aber auch an im Sinne des noch nicht Gegenwärtigen nach der Art des Anwesens im Sinne des Auf-uns-Zukommens. Die Rede vom Auf-uns-Zukommen ist inzwischen zur Redensart geworden. So hört man sagen: 'Die Zukunft hat schon begonnen', was nicht der Fall ist, weil die Zukunft niemals erst beginnt, insofern das Abwesen als das Anwesen des noch-nicht-Gegenwärtigen uns immer schon auf irgend eine Weise angeht, d. h. anwest, ebenso unmittelbar wie das Gewesen. In der Zu-kunft, im Auf-uns-Zukommen wird Anwesen gereicht»⁹⁸. Die Zeit ist einigende Einheit, ein Sich-einander-Reichen von Zukunft, Gewesen und Gegenwart. «Ankommen, als noch nicht Gegenwart, reicht und erbringt zugleich nicht mehr Gegenwart, das Gewesen, und umgekehrt reicht dieses, das Gewesen, sich Zukunft zu. Der Wechselbezug beider reicht und erbringt zugleich Gegenwart»⁹⁹. Zukunft, Gewesen und Gegenwart reichen «das in ihnen gereichte An-wesen»¹⁰⁰. Heidegger nennt das Offene, das sich hier lichtet, den Zeit-Raum, das aber selber vorräumlich ist. Bei der Frage, worin die Einheit der genannten Dimen-

⁹³ ZuS 3.

⁹⁴ Ebd. 6.

⁹⁵ Ebd. 12.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd. 13.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd. 14.

¹⁰⁰ Ebd.

sionen der eigentlichen Zeit ruht, verweist er auf «das alles bestimmende Reichen», auf das «Zuspiel jeder für jede» und nennt das die vierte Dimension der eigentlichen Zeit, die der Sache nach die erste ist¹⁰¹. Sie spielt ganz und gar nur im Eigenen der Zeit, ist die nähernde Nähe, die Nahheit, die nähert, indem sie entfernt. «Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert. Dies Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts»¹⁰². Nur so ist die eigentliche Zeit! Der Mensch kann nur Mensch sein im Innestehen im Reichen und indem er «aussteht die es bestimmende verweigernd-vorenthaltende Nähe. Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen»¹⁰³. Das «Es», das Sein gibt, bleibt «unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos». «Es» bezeugt sich als Ereignis.

Das Ineinander und Miteinander von Sein und Mensch unter dem Aspekt von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit kennzeichnet Heidegger nun mit Begriffen, die vor allem seine geänderte Denkrichtung nach SuZ charakterisieren. Mit diesen Begriffen soll das oben Gesagte im Einzelnen verdeutlicht und ergänzt werden.

a) *Die Lichtung*

«... über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes. Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende»¹⁰⁴. Die Lichtung ist der Treffpunkt von Mensch und Sein; sie öffnet den Zugang zum Sein, dies aber von sich aus. «Nur diese Lichtung schenkt und verbürgt uns Menschen einen Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind»¹⁰⁵. Die lichtende Mitte umkreist alles Seiende, wobei sie zugleich Verbergung ist¹⁰⁶. Das Stehen in der Lichtung kennzeichnet die Existenz des Menschen. «In der Exi-

¹⁰¹ Ebd. 15 f.

¹⁰² Ebd. 16.

¹⁰³ Ebd. 17.

¹⁰⁴ UdK 41.

¹⁰⁵ Ebd. 42.

¹⁰⁶ Ebd. 49.

stenz geht jedoch der Mensch nicht erst aus einem Innern zu einem Draußen hinaus, sondern das Wesen der Existenz ist das ausstehende Innestehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden»¹⁰⁷. Die Lichtung macht nicht der Mensch. Heidegger betont, daß «für jedes Vernehmen des Seienden in seinem Sein das Sein selbst schon gelichtet ist und in seiner Wahrheit sich ereignet»¹⁰⁸. Heidegger nennt – sich auf SuZ beziehend – das «Da», das der Mensch ist, die Lichtung des Seins¹⁰⁹. «Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als die Lichtung des Seins in 'die Sorge' nimmt»¹¹⁰.

Mit dem Begriff der Lichtung erläutert Heidegger den Satz aus SuZ «Nur solange Dasein ist, gibt es Sein», wenn er sagt: «nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen»¹¹¹. Nicht der Mensch lichtet das Sein, sondern «Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. ... Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt»¹¹². Der Mensch «steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in 'die Sorge' erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch 'in' der Offenheit des Seins»¹¹³. Dem Denken kommt die Aufgabe zu, das sich lichtende Sein zur Sprache zu bringen.

Was Heidegger mit Lichtung meint, kommt dem, was er unter Anwesen versteht, sehr nahe. «Anwesen ist das gelichtete Sichverbergen»¹¹⁴; es bedeutet, «hervorgekommen im Unverborgenen währen»¹¹⁵. In der Lichtung geschieht Entbergung. Dabei ist jedoch zu beachten: «Das Seiende selbst tritt nicht in dieses Licht des Seins. Die Unverborgenheit des Seienden, die ihm gewährte Helle, verdunkelt das Licht des Seins. Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt»¹¹⁶.

Es ist das Wesen des Menschen, in einer Lichtung des Seins zu

¹⁰⁷ Ebd. 55.

¹⁰⁸ Hum 13.

¹⁰⁹ Ebd. 15.

¹¹⁰ Ebd. 16.

¹¹¹ Ebd. 24.

¹¹² Ebd. 25.

¹¹³ Ebd. 35.

¹¹⁴ Aletheia 59.

¹¹⁵ Logos 16.

¹¹⁶ SprA 310.

stehen. Was Heidegger in SuZ mit «ein Seinsverständnis haben » bezeichnet, nennt er später das Bauen, Bilden, Verwahren der Lichtung¹¹⁷. Und «nur insofern der Mensch seinem Wesen nach in einer Lichtung des Seins steht, ist er ein denkendes Wesen»¹¹⁸. In der Lichtung ereignet sich die Ankunft seines Seins. Die Lichtung ist der Quellgrund und Treffpunkt alles An- und Abwesenden. Und nach Heidegger darf das Denken «nicht vor der Frage zurückschrecken, ob die Lichtung, das freie Offene, nicht dasjenige sei, worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben»¹¹⁹.

b) *Das Geviert*

Mit dem Begriff des Gevierts, der Heidegger aus der Begegnung mit der Dichtung Hölderlins erwachsen ist und in dessen Umkreis sich zumeist eine mythologische Sprechweise findet, soll gesagt werden, wie die Lichtung des Seins näher zu bestimmen ist, wie Mensch und Sein – und nicht nur *Mensch* und Sein – unverborgen zusammengehören. Bezuglich des Zukunftsphänomens gilt es auch hier zu sehen, wie das, was Zukunft meint, ein Phänomen des sich lichtenden Seins, des Gevierts, ist und nicht auf das Dasein beschränkt werden kann.

Heidegger geht aus von der Frage, was denn ein Ding sei. Er will das Dinghafte des Dinges umfassender begreifen als es im alltäglich-technischen Gebrauch geschieht. Das Ding (= thing, Versammlung) versammelt, es sammelt das Geviert, d. h. all das, was das Welten von Welt, die Unverborgenheit der Lichtung des Seins ausmacht. Im Dingen waltet mehr als dem äußeren Vernehmen sichtbar wird und werden kann. Heidegger wählt als Ding einen Krug und sagt: «Im Geschenk des Gusses weilen je verschieden die Sterblichen und die Göttlichen. Im Geschenk des Gusses weilen Erde und Himmel. Im Geschenk des Gusses weilen *zumal* Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet»¹²⁰. Der Krug sammelt als Ding das Geviert. Erde ist hier «die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Wässer und Gestein, Gewächs und

¹¹⁷ SvGr 146.

¹¹⁸ Ebd. 147.

¹¹⁹ EPh 72 f.

¹²⁰ Ding 45 f.

Getier»¹²¹. Himmel ist «der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers»¹²².

«Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. ... Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. ... Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. ... Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein»¹²³.

Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören immer zusammen, sie bilden das Geviert. «Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder»¹²⁴. Damit ist nicht ein Darstellen eines Abbildes gemeint. Das gemeinsame «ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen» ist die Welt¹²⁵. Unerklärbar bleibt dabei das Welten von Welt. Es gibt es, als Geviert. «Die Einheit des Gevierts ist die Vierung. ... Die Vierung west als das Welten von Welt»¹²⁶. Dinge und Welt gehören als Vierung zusammen; «das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt»¹²⁷.

In einem anderen Zusammenhang verdeutlicht Heidegger, wie sich der Aufenthalt im Geviert vollbringt. «Die Sterblichen sind im Geviert, indem sie *wohnen*»¹²⁸. Das soll heißen: «Die Sterblichen wohnen, insofern sie die Göttlichen als die Göttlichen erwarten. Hoffend halten sie ihnen das Unverhoffte entgegen. Sie warten der Winke ihrer Ankunft und erkennen nicht die Zeichen ihres Fehls. Sie machen sich nicht ihre Götter und betreiben nicht den Dienst an Götzen. Im Unheil noch warten sie des entzogenen Heils. Die Sterblichen wohnen, insofern sie ihr eigenes Wesen, daß sie nämlich den Tod als Tod vermögen, in den Brauch dieses Vermögens geleiten, damit ein guter Tod sei»¹²⁹. Der Tod erscheint hier als Ziel; er ist mehr als das leere Nichts. Die

¹²¹ Ebd. 50.

¹²² Ebd. 51.

¹²³ Ebd., vgl. Bauen 24.

¹²⁴ Ding 52.

¹²⁵ Ebd., vgl. Sprache 22.

¹²⁶ Ding 53.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Bauen 24.

¹²⁹ Ebd. 25.

Sterblichen sind «immer schon unterwegs zur letzten Brücke», sie trachten danach, «sich vor das Heile des Göttlichen zu bringen»¹³⁰.

Hier spricht Heidegger wieder von der Zukunft des Daseins, wenn auch in einem anderen Kontext als in SuZ. Das Zusammengehören von Sein und Mensch ereignet sich, indem die Menschen als die Sterblichen im Geviert der Welt weilen¹³¹. Dieses ist kein passives Zuwarten, kein planloses Verweilen, sondern ein stetes Vermögen des Todes, den der Mensch stets und fortwährend stirbt, um das Heile des Göttlichen zu erlangen. Worin dieses besteht, sagt Heidegger in unserm Zusammenhang nicht; sicherlich aber hat es im Geviert der Vierung keinen Vorrang im wechselseitigen Spiegel-Spiel.

c) *Das Gestell*

Mit dem Begriff des Gestells macht Heidegger über das Zusammengehören von Mensch und Sein Aussagen unter einer ganz bestimmten Hinsicht. Auch hier geht es um die Frage, ob und wie Sein sich lichtet, wie es anwest und den Menschen in seinen Anspruch nimmt.

In «Die Frage nach der Technik» befaßt sich Heidegger mit dem Problem, wie die Technik grundsätzlich zu verstehen ist und wie sie den Menschen prägt. Für ihn ist sie eine Weise des Entbergens. Sie ist eine eigene Weise, die Wirklichkeit zu sehen.

«Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall, mehr oder weniger vernehmlich, zum Bestand wird»¹³². Der Mensch ist immer schon in Anspruch genommen; er muß lediglich beim Entbergen dem Zuspruch der Unverborgenheit entsprechen.

«Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen – das *Ge-stell*»¹³³. Ge-stell ist somit das, was den Menschen verleitet, «das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen»¹³⁴. Hier wird der Mensch gestellt, in den Bereich des Gestells gezogen; weder nur im Menschen noch durch ihn allein geschieht das Entbergen des Wirklichen als Bestand. Die anthropologische Bestimmung der

¹³⁰ Ebd. 27.

¹³¹ Vgl. ZuS, Prot 45.

¹³² FT 24.

¹³³ Ebd. 19.

¹³⁴ Ebd. 20; vgl. Kehre 37; ID 23.

Technik ist abwegig. Der Mensch nimmt nicht erst nachträglich eine Beziehung zum Gestell auf. In dieser Beziehung steht er immer schon.

«Das Wesen der Technik beruht im Ge-stell.» Von ihr in Anspruch genommen geht der Mensch «immerfort am Rande der Möglichkeit, nur das im Bestellen Entborgene zu verfolgen und zu betreiben und von da her alle Maße zu nehmen. Hierdurch verschließt sich die andere Möglichkeit, daß der Mensch eher und mehr und stets anfänglicher auf das Wesen des Unverborgenen und seiner Unverborgenheit sich einläßt, um die gebrauchte Zugehörigkeit zum Entbergen als sein Wesen zu erfahren»¹³⁵. Das Gestell gefährdet den Menschen in seinem Verhältnis zu sich selbst. «Vor allem verbirgt das Ge-stell jenes Entbergen, das im Sinne der *ποίησις* das Anwesende ins Erscheinen her-vor-kommen läßt. ... Wo das Ge-stell waltet, prägen Steuerung und Sicherung des Bestandes alles Entbergen»¹³⁶.

Dieser Tatbestand verstellt den Blick auf die eigentliche Zukunft. Der Mensch hält sich im Vorläufigen auf, lebt uneigentlich, übersieht die eigentliche Ankunft des Seins. «Die Herrschaft des Ge-stells droht mit der Möglichkeit, daß dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren und so den Zuspruch einer anfänglicheren Wahrheit zu erfahren»¹³⁷.

d) *Das Geschick*

Dieser Begriff umschreibt ein Moment am Sein, das den schon erwähnten dynamischen Aspekt des Kommens ins Unverborgene deutlich machen kann.

Der Mensch ist der Herausgeforderte, der auf den Weg gebrachte. «Auf einen Weg bringen – dies heißt in unserer Sprache: schicken. Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das *Geschick*. ... Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung»¹³⁸. Das Geschick bringt den Menschen auf einen Weg des Entbergens; der Bereich des Geschickes ist die Freiheit¹³⁹. Das Geschick des Entbergens «ereignet sich aus dem Gewähren und als ein solches. ... Das Gewährende, das so oder so in

¹³⁵ FT 25 f.; vgl. WS 263.

¹³⁶ FT 27.

¹³⁷ Ebd. 28.

¹³⁸ Ebd. 24.

¹³⁹ Ebd. 25.

die Entbergung schickt, ist als solches das Rettende»¹⁴⁰. Gefährlich wird es für den Menschen, wenn er als der so Geschickte nur das im Bestellen Entborgene verfolgt; «das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist somit die äußerste Gefahr»¹⁴¹. Sie herrscht als Ge-stell. Dieses Ge-stell ist «ein Wesensgeschick des Seins selbst»¹⁴².

In diesem Geschick vollzieht sich ein permanentes Verbergen und Entbergen; es ist ein Prozeß von Schickungen. «Beides, Sichzuschicken und Sichentziehen, sind Ein und das Selbe, nicht zweierlei. In beiden waltet auf verschiedene Weise das vorhin genannte Gewähren, in beiden, d. h. auch im Entzug, hier sogar noch wesentlicher»¹⁴³. Später unterscheidet Heidegger zwischen dem «Es gibt» und der Gabe, die Es gibt, und sagt dann noch grundsätzlicher: «Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte»¹⁴⁴.

Wichtig ist die Feststellung, daß das Sein sich selber schickt, je als ein Geschick west; es wandelt sich dauernd geschicklich. «Das Geschickliche geht in sich jeweils auf einen ausgezeichneten Augenblick zu, der es in ein anderes Geschick schickt. ...»¹⁴⁵. Um Ankunft von Sein und damit um Zukunft geht es, wenn Heidegger sagt: «Wenn wir das Wort 'Geschick' vom Sein sagen, dann meinen wir, daß Sein sich uns zuspricht und sich lichtet und lichtend den Zeit-Spiel-Raum einräumt, worin Seiendes erscheinen kann»¹⁴⁶.

Im geschicklichen Wandel ist der Mensch nicht der, der diesen Wandel bewirkt oder gar lenkt. Bezüglich des Wesens der Technik sagt Heidegger: «Die Verwindung eines Seinsgeschicktes aber, hier und jetzt die Verwindung des Gestells, ereignet sich jedesmal aus der Ankunft eines anderen Geschicktes, das sich weder logisch-historisch vorausberechnen noch metaphysisch als Abfolge eines Prozesses der Geschichte konstruieren läßt»¹⁴⁷. Das Geschehen ist immer und nur «schon das Geschickliche eines Geschicktes des Seins»¹⁴⁸. Es kommt darauf an,

¹⁴⁰ Ebd. 32.

¹⁴¹ Ebd. 27.

¹⁴² Kehre 37.

¹⁴³ SvGr 109; vgl. 149.

¹⁴⁴ ZuS 8.

¹⁴⁵ Kehre 37.

¹⁴⁶ SvGr 109.

¹⁴⁷ Kehre 38 f.

¹⁴⁸ Ebd. 39.

daß der Mensch nicht die Ankunft des Seinsgeschickes vergißt und verfehlt; er muß als der Hirte des Seins der Wahrheit des Seins warten; nur zu leicht verfällt er in das bloße Wissenwollen¹⁴⁹. Das Ungeschickliche ist die Seinsverlassenheit!¹⁵⁰

Der Mensch steht als der vom Sein Beschickte im Geschick des Seins; das ist die Lichtung, der Anspruch des Seins¹⁵¹. Dies meint, das Dasein «west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen»¹⁵². Heidegger kommt es immer wieder darauf an, klar zu machen, daß nicht der Mensch über das Seinsgeschick entscheidet. «... ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten»¹⁵³. Erst west das Sein, dann ist der Mensch! Das Sein schickt den Menschen in die Ek-sistenz des Daseins¹⁵⁴.

e) Die Gefahr

Die Gefahr, die mit dem Sein als Ge-stell gegeben ist, ist so fundamental, daß sie nicht nur hier und da gelegentlich gefährdet, sondern grundsätzlich als Bedrohung des Wesens des Menschen sich ereignet.

Die Gefahr kommt vor allem aus dem Wesen der Technik, aus dem Ge-stell. Es verleitet dauernd, die Wirklichkeit als Bestand zu entbergen. «Das Geschick der Entbergung ist ... *Gefahr*»¹⁵⁵. Das Ge-stell «verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit. Das Geschick, das in das Bestellen schickt, ist somit die äußerste Gefahr»¹⁵⁶. Folglich ist das Wesen der Technik die äußerste Gefahr.

Alles kommt darauf an, daß die Gefahr als Gefahr gesehen wird. Als solche ist sie das Sein selber, nirgendwo und überall. «Die Gefahr

¹⁴⁹ Ebd. 41.

¹⁵⁰ ÜM 82.

¹⁵¹ SvGr 146.

¹⁵² Hum 16.

¹⁵³ Ebd. 19; vgl. 24.

¹⁵⁴ Ebd. 25; vgl. 46 f.

¹⁵⁵ FT 26.

¹⁵⁶ Ebd. 27.

ist die Epoche des Seins, wesend als das Gestell»¹⁵⁷. In der Gefahr wurzelt und gedeiht aber auch das Rettende¹⁵⁸. «Im Wesen der Gefahr *verbirgt* sich darum die Möglichkeit einer Kehre»¹⁵⁹.

f) *Die Kehre*

Wenn die Gefahr als Gefahr erkannt wird, geschieht in ihr eine Wendung. In der radikalsten Bedrohung des Menschen liegt die Möglichkeit der Entbergung des Seins. «Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens. In der Gefahr waltet dieses noch nicht bedachte Sichkehren. Im Wesen der Gefahr *verbirgt* sich darum die Möglichkeit einer Kehre, in der die Vergessenheit des Wesens des Seins sich so wendet, daß mit *dieser* Kehre die Wahrheit des Wesens des Seins in das Seiende eigens einkehrt»¹⁶⁰. In der Kehre offenbart sich also das wahre Wesen des Seins. Das Wesen der Wahrheit liegt in der Wahrheit des Wesens¹⁶¹. Die Kehre wird dann sichtbar, wenn in der Verbergung die Unverborgenheit sich zeigt. Heidegger meint, daß wir vielleicht im Schatten der Ankunft dieser Kehre stehen¹⁶². In ihr wendet sich die Vergessenheit und wird zur Wahrnis des Seins; so ereignet sich Welt¹⁶³. Es geschieht das, was das Lichten meint. «In der Kehre lichtet sich jäh die Lichtung des Wesens des Seins»¹⁶⁴.

Heidegger nennt das auch «Einblick in das was ist»; «dieser Titel nennt jetzt das Ereignis der Kehre im Sein, die Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignen seiner Wahrnis»¹⁶⁵. Einblick heißt hier nicht Einsicht; Einblick ist «das Ereignis der Konstellation der Kehre im Wesen des Seins selber, und zwar in der Epoche des Gestells»¹⁶⁶.

¹⁵⁷ Kehre 42.

¹⁵⁸ FT 28 f.

¹⁵⁹ Kehre 40.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Vgl. WdW 29.

¹⁶² Kehre 41.

¹⁶³ Ebd. 42.

¹⁶⁴ Ebd. 43.

¹⁶⁵ Ebd. 44.

¹⁶⁶ Ebd.

g) *Das Ereignis*

Der Begriff Ereignis als solcher, der das Zusammengehören von Mensch und Sein charakterisiert, taucht zwar bei Heidegger schon relativ früh auf, doch genauer umschrieben wird er erst eigentlich in seinen letzten Veröffentlichungen. Auch dieser Begriff ist geeignet, den dynamischen Aspekt, das Ankommen des Seins zu verdeutlichen.

Die Wahrheit des Seins muß sich ereignen, sie ist nicht einfach vorhanden¹⁶⁷. Es muß sich die Lichtung ereignen und die Kehre. Vielleicht darf man die Ankunft des Seins schlechthin das Ereignis nennen. Diesem Ereignis muß der Mensch entsprechen, dann ist er selbst «geeignet», die Wahrheit des Seins entbergen zu helfen.

«Wenn Einblick sich ereignet, dann sind die Menschen die vom Blitz des Seins in ihr Wesen Getroffenen. Die Menschen sind die im Einblick Erblickten. Erst wenn das Menschenwesen im Ereignis des Einblicks als das von diesem Erblickte dem menschlichen Eigensinn entsagt und sich dem Einblick zu, von sich weg, ent-wirft, entspricht der Mensch in seinem Wesen dem Anspruch des Einblickes. So entsprechend ist der Mensch ge-eignet, daß er im gewahrten Element von Welt als der Sterbliche dem Göttlichen entgegenblickt»¹⁶⁸. Im Ereignis des Einblicks ereignet sich Vorenthalt und Anspruch des Seins zugleich.

Heidegger spricht später häufig gern von Vereignen und Zueignen. So sagt er: «Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, daß und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist. Im Ge-stell waltet ein seltsames Vereignen und Zueignen». Dies nennt Heidegger ausdrücklich das Ereignis¹⁶⁹.

Das Gestell nennt Heidegger auch das *Vorspiel* von Er-eignis¹⁷⁰. Der Mensch steht immer schon im Ereignis. «Das Er-eignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat»¹⁷¹. Die Sprache nennt Heidegger in diesem Zusammenhang die Schwingung in diesem Bau des

¹⁶⁷ Vgl. Hum 24.

¹⁶⁸ Kehre 45.

¹⁶⁹ ID 24.

¹⁷⁰ ID 25; vgl. 27; USpr 263; ZuS, Prot 56 f.

¹⁷¹ ID 26.

Ereignisses. «Insofern unser Wesen in die Sprache vereignet ist, wohnen wir im Ereignis»¹⁷².

In «Zeit und Sein» greift Heidegger den Begriff des Ereignisses nochmals ausführlich auf, verbindet ihn mit seiner Bedeutung in «Identität und Differenz» und erklärt ihn abermals als besonders geeignet, das Zusammengehören von Mensch und Sein zu umschreiben. Die Zuordnung zu SuZ nimmt er selbst vor, wenn er sagt: «Nun ist zwar die Erörterung des Ereignisses die Ortschaft des Abschieds von Sein und Zeit, diese bleiben aber in gewisser Weise als die Gabe des Ereignisses»¹⁷³.

Ereignis ist für Heidegger jetzt das, «was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d. h. in ihr Zusammengehören, bestimmt»¹⁷⁴. Das Ereignis ist der Sach-Verhalt, der Verhalt beider Sachen. Ereignis meint das Es, das in «Es gibt Sein» und «Es gibt Zeit» genannt ist. Das gemeinsame Ereignen von Sein und Zeit bringt den Menschen in sein Eigenes. So steht der Mensch immer und je schon im Ereignis. Das Ereignis gibt es nicht; es ereignet. Das Ereignen des Ereignisses, so sagte «Identität und Differenz», liegt im Zusammengehören von Mensch und Sein. Statt «Mensch» würde bei den Zusammengehörenden als Ereigneten dann besser «die Sterblichen im Geviert der Welt» gesagt¹⁷⁵. Sie stehen im «und» von «Zeit und Sein»¹⁷⁶.

6. Geschichtliche Zukunft und Historie

Ähnlich wie in SuZ muß auch in Heideggers Spätphilosophie der Geschichtsbegriff vom Zeitverständnis her gesehen werden.

Was meint die Aussage, der Mensch sei ein geschichtliches Wesen? Ist nur der Mensch geschichtlich oder ist seine Existenz eingebettet in eine viel umfassender und radikaler zu verstehende Geschichte des Seins? In allen wichtigen Werken seiner Spätphilosophie kreisen Heideggers Gedanken um die Frage, was Geschichte ist, wie sie entsteht, von welchen Grundgegebenheiten sie verstanden werden muß.

Geschichte ist für Heidegger kein in sich ablaufendes Geschehen;

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ ZuS, Prot 58.

¹⁷⁴ ZuS 20.

¹⁷⁵ ZuS, Prot 45.

¹⁷⁶ Ebd. 47.

sie ist überhaupt kein Geschehen im herkömmlichen Sinne des Wortes. Sie ist etwas, was mit Entbergung, Existenz, Wahrheit und Geschick zu tun hat, Begriffe, die die Ankunft und damit Zukunft des Seins umschreiben.

In «Vom Wesen der Wahrheit» heißt es: «Erst wo das Seiende selbst eigens in seine Unverborgenheit gehoben und verwahrt wird, erst wo diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solchem begriffen ist, beginnt Geschichte»¹⁷⁷. So verstanden ist Geschichte an die Ek-sistenz des Menschen gebunden. Diese Ek-sistenz des geschichtlichen Menschen fängt «in jenem Augenblick an, da der erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellt mit der Frage, was das Seiende sei»¹⁷⁸. Es geht um das entbergende Sein-lassen von Seiendem. «Der Mensch ek-sistiert, heißt jetzt: die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen. Aus der Weise, wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit west, entspringen die seltenen und einfachen Entscheidungen der Geschichte»¹⁷⁹. Im Humanismusbrief widerspricht Heidegger ausdrücklich dem traditionellen Geschichtsverständnis des Menschen, wenn er sagt: «Die Ek-sistenz des Menschen ist als Ek-sistenz geschichtlich, nicht aber erst deshalb, oder gar nur deshalb, weil mit dem Menschen und den menschlichen Dingen mancherlei im Verlauf der Zeit geschieht»¹⁸⁰. Es geht um die Eingelassenheit des Menschen in die Entbergung des Seienden im Ganzen; das ist der Bereich der Geschichte. Durch seine Gestimmtheit ist der Mensch «hineingegeben in das Seiende im Ganzen»¹⁸¹. Wichtig sind hier in diesem Zusammenhang Heideggers Hinweise darauf, daß wir der Unverborgenheit des Seienden immer nachgesetzt sind; jene setzen nicht wir voraus¹⁸².

Wesentlichen Anteil am geschichtlichen Wahrheitsgeschehen hat die Kunst. Sie ist Stiftung als Anfang, ist als Stiftung geschichtlich. «Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an. ... Die Kunst ist geschichtlich und ist als geschichtliche die schaffende Bewah-

¹⁷⁷ WdW 17.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd. 18.

¹⁸⁰ Hum 24.

¹⁸¹ Vgl. WdW 19.

¹⁸² Vgl. UdK 41.

rung der Wahrheit im Werk»¹⁸³. Die Kunst gründet und ist Geschichte das meint, daß sie Wahrheit entspringen läßt, sie «erspringt als stiftende Bewahrung die Wahrheit des Seienden im Werk»¹⁸⁴.

Das Wesen des Menschen und die Wahrheit des Seins gehören grundsätzlich zusammen; in diesem Zusammen «vollzieht» sich Geschichte. Wer dieses Zusammen übersieht, verkennt das Wesen der Geschichte und kommt zu falschen Aussagen über das Wesen des Menschen und seine Zukunft.

Im Humanismusbrief heißt es: die Geschichte des Seins «ist nie vergangen, sie steht immer bevor. Die Geschichte des Seins trägt und bestimmt jede condition et situation humaine»¹⁸⁵. Heidegger macht der herkömmlichen Metaphysik den Vorwurf, daß sie diesen Sachverhalt vergessen habe; sie bedenke eben nicht die Lichtung des Seins. Damit aber denkt sie das Wesen des Menschen nicht in seiner Herkunft, «welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt»¹⁸⁶.

Diese Wesensherkunft und -zukunft verdeutlicht Heidegger mit dem Begriff Geschick. «Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem. Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt»¹⁸⁷. Das Geschick als das versammelnde Schicken bringt den Menschen auf den Weg des Entbergens; und «von hier aus bestimmt sich das Wesen aller Geschichte»¹⁸⁸. Man kann Geschichte nicht in den Bereich des Geschehens stellen. Geschichte muß als Sein gedacht werden, das sich geschicklich wandelt¹⁸⁹. In der Vorlesung über den Satz vom Grund heißt es: «Im Geschick des Seins ist die Geschichte des Seins nicht von einem Geschehen her gedacht, ... Vielmehr bestimmt sich das Wesen von Geschichte aus dem Geschick des Seins, aus dem Sein als Geschick, aus solchem, was sich uns zuschickt, indem es sich entzieht»¹⁹⁰. Alles Geschehen ist immer und nur «schon das Geschickliche eines Geschickes des Seins»¹⁹¹.

Wenn Geschichte als Geschick erfahren und verstanden wird, ist

¹⁸³ Ebd. 64.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Hum 6.

¹⁸⁶ Ebd. 13.

¹⁸⁷ Ebd. 23.

¹⁸⁸ FT 24.

¹⁸⁹ Vgl. Kehre 38.

¹⁹⁰ SvGr 109.

¹⁹¹ Kehre 39.

es verständlich, wenn Heidegger von geschichtlicher Herkunft und von geschichtlicher Zukunft spricht; jedesmal geht es um die Entsprechung zum Sein, um den Anspruch des Seins. Diese Entsprechung ist die Antwort des Menschen auf seine Grundfragen. «Fragen: Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wieder-holen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt»¹⁹². Das Fragen der Grundfrage ist geschichtlich, «weil es das Geschehen des menschlichen Daseins in seinen wesentlichen Bezügen, d. h. zum Seienden als solchem im Ganzen, nach ungefragten Möglichkeiten, Zu-künften eröffnet und damit zugleich in seinen gewesenen Anfang zurückbindet und es so in seiner Gegenwart verschärft und erschwert»¹⁹³. Aus der geschichtlichen Herkunft einer Frage bestimmt sich ihre geschichtliche Zukunft. «Die Frage selbst» – Was ist das – die Philosophie? – «ist ein Weg. ... Wir sind ... unterwegs auf einem klar gerichteten Weg»¹⁹⁴. Die Antwort ist «die Entsprechung (la correspondance), die dem Sein des Seienden entspricht»¹⁹⁵. Die Aufgabe des geschichtlichen Menschen formuliert Heidegger sodann folgendermaßen: «Angesichts der wesenhaften Heimatlosigkeit des Menschen zeigt sich dem seinsgeschichtlichen Denken das künftige Geschick des Menschen darin, daß er in die Wahrheit des Seins findet und sich zu diesem Finden auf den Weg macht»¹⁹⁶. Und am Ende des Humanismusbriefes heißt es: die «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»¹⁹⁷.

In der Abgrenzung Heideggers zwischen Geschichte und Historie wird deutlich, wie wenig der Begriff der Historie mit Heideggers Zukunftsverständnis zu tun hat. Geschichte und Historie halten sich in grundsätzlich verschiedenen Bereichen auf. Geschichte bestimmt sich von Geschick her, Historie meint das vergegenständlichende Vorstellen der Geschichte. «Aber kein historisches Vorstellen der Geschichte als Geschehen bringt in den schicklichen Bezug zum Geschick und vol-

¹⁹² EiM 29.

¹⁹³ Ebd. 34.

¹⁹⁴ Phil 10 f.

¹⁹⁵ Ebd. 21.

¹⁹⁶ Hum 28.

¹⁹⁷ Ebd. 46.

lends nicht zu dessen Wesensherkunft im Ereignis der Wahrheit des Seins»¹⁹⁸. In «Wissenschaft und Besinnung» sagt Heidegger zusammenfassend: «Das Wort ‘Historie’ (*ἱστορεῖν*) bedeutet: erkunden und sichtbar machen und nennt darum eine Art des Vorstellens. Dagegen bedeutet das Wort ‘Geschichte’ das, was sich begibt, insofern es so und so bereitet und bestellt, d. h. beschickt und geschickt ist. Historie ist die Erkundung der Geschichte. Aber das historische Betrachten schafft nicht erst die Geschichte selbst. Alles Historische ... ist geschichtlich, d. h. auf das Geschick im Geschehen gegründet. Aber die Geschichte ist niemals notwendig historisch¹⁹⁹.

Die Historie ist somit eigentlich der Wahrheit des Seins hinderlich im Wege. Sie ent-deckt nicht, sondern verdeckt höchstens, sie dient nicht der Zukunft, sondern dem Gewesenen. «Alle Historie errechnet das Kommende aus ihren durch die Gegenwart bestimmten Bildern vom Vergangenen. Die Historie ist die ständige Zerstörung der Zukunft und des geschichtlichen Bezuges zur Ankunft des Geschickes»²⁰⁰.

MENSCH UND ZUKUNFT

1. Zum Zukunftsverständnis Heideggers in seinem Werk nach SuZ

Das Thema Zukunft erweist sich in Heideggers Gesamtwerk als das zentrale Thema. Von ihm aus ist ein Zugang zu allen wesentlichen Aussagen möglich und nötig. Daß keine systematische Abhandlung über die Zukunft möglich ist, liegt am Zukunftsphänomen selbst. Daß Heidegger nach der Zukunft des Daseins und des Seins fragen kann, daß diese Frage auf den Wegen der traditionellen Metaphysik nicht beantwortet werden kann, liegt am Zukunftscharakter des Seins selbst. Im Maße Heidegger in der Fortentwicklung des Ansatzes von SuZ sich dieses Sachverhaltes immer mehr bewußt wurde, paßt sich sein Denken – und nicht nur das über die Zukunft – dem Sein als Zukunft und der Zukunft des Seins an. Hier dürfte der Grund zu suchen sein für das

¹⁹⁸ Kehre 46; vgl. FT 24.

¹⁹⁹ WB 55 f.

²⁰⁰ SprA 301.

Inkonkrete und scheinbar Zeitlose mancher seiner Gedanken. Vom Zukunftsverständnis aus läßt sich SuZ und Heideggers Spätphilosophie leicht einander zuordnen, nämlich im Sinne eines Sichabwendens von einem in verkehrter Richtung laufenden Weg und eines Sichzuwendens zum Sein als Zukunft und zur Zukunft des Seins. Heideggers Zukunfts-aussagen in SuZ müssen ergänzt werden durch die in seinen Werken nach Erscheinen von SuZ; von ihnen her bekommen sie Grund und Boden. Vielleicht läßt sich sogar die Herrschaft der Metaphysik als durch das Verkennen des Zukunftscharakters des Seins bedingt verstehen. Die abendländische Seinsfrage übersah den Zukunftsaspekt des Seins und kam folgerichtig zu Zukunftsutopien, die ihrerseits die Zukunft des Seins wiederum verbergen halfen.

Das Denken Heideggers und die Art, wie er es darstellt, verbieten eine systematische, zusammenfassende Darstellung des Zukunftsphänomens. Ganz abgesehen davon dürfte es ohnehin schwierig sein, den «jungen» und den «späten» Heidegger scharf voneinander abzugrenzen. Gedanken des einen finden sich beim anderen, und bei näherem Hinsehen sind sie doch gar nicht so verschieden voneinander. Trotzdem ist es gerechtfertigt, von einem neuen Ansatz und einer neuen Denkrichtung nach SuZ zu sprechen, wobei die Grundthematik sich als gleichbleibend durchhält.

Ohne daß der Begriff Zukunft häufig auftritt, spricht Heidegger in seinem Spätwerk durchgehend vom Phänomen der Zukunft. Man übersieht dies dann leicht, wenn man allzu schnell eine herkömmliche Zukunftsvorstellung bei Heidegger vermißt; man bekommt dadurch den oberflächlichen Eindruck, das Zukunftsthema sei nach SuZ nicht mehr akut. Eine systematische Abhandlung über das Thema Zukunft beim späten Heidegger ist nicht nur deshalb nicht möglich, weil Heidegger selbst keine solche bietet, sondern auch deswegen nicht, weil sein Zukunftsverständnis nicht immer einheitlich ist und jeweils mit verschiedenen Begriffen verdeutlicht wird, wobei es vorkommt, daß ein und derselbe Begriff verschieden gebraucht wird, wie das z. B. bei der Umschreibung von Zukunft mit dem Begriff Anwesen geschieht.

Im folgenden kann es daher nur darum gehen, den Zukunfts-begriff und was er bedeutet inhaltlich zu umschreiben, das sich durchhaltende Zukunftsverständnis aufzuzeigen, die Begriffe vorzuführen, mit denen Heidegger sein Anliegen umschreibt und die Akzentsetzungen im Phänomen Zukunft zu nennen, die er in seinen verschiedenen Schriften vornimmt.

In den Veröffentlichungen, die SuZ noch sehr nahe stehen, sieht Heidegger Zukunft wesentlich vom Problem der Ganzheit des Seins her. Auch ist sein Bemühen um die Frage, was Zukunft ist, noch geprägt von der Daseinsanalyse. Ohne es zu merken denkt Heidegger noch sehr in den von ihm dann immer mehr abgelehnten Bahnen der traditionellen Metaphysik.

Der Mensch weiß um das Seiende im Ganzen, um das Ganze des Seins, das er rational nicht erfassen kann. Das Sein im Ganzen ist er selbst nicht. Im Bereich des Seienden, das er nicht selbst ist, ist es für ihn ebenfalls nicht auffindbar. Auch ist es nicht die Summe aus beiden. Trotz dieser nicht möglichen Erfassung weiß der Mensch um das Ganze des Seins. Er befindet sich darin, er offenbart es durch seine Befindlichkeit, er ist als Dasein der stete Hinweis auf es, von dem er nur ein «Teil», wenn auch ein wesentlicher «Teil» ist. Diese Unterscheidung zwischen dem Sein schlechthin und dem Dasein ist für den Menschen konstitutiv. Heidegger umschreibt sie mit dem Begriff der Existenz. Als Ek-sistierender hat der Mensch ein Seinsverständnis, und zwar nur er. Das Sein ist ihm «immer schon» vor-gegeben, es ist nicht von ihm produziert. Hier waltet eine eigenartige Dialektik. Das Sein lässt das Dasein sein, Dasein lässt sein.

Hieraus ergibt sich die Frage: Woher kommt das vorbegriffliche Verstehen von Sein? Wie kommt es, daß der Mensch um das Ganze des Seins weiß, obwohl er es niemals erfassen kann? Hier offenbart sich bereits das Ganzheitsproblem als Zukunftsproblem und die Befindlichkeit des Menschen, durch die er immer schon um das Ganze weiß, als Phänomen seiner eigenen Zukünftigkeit. Zukunft ist ein Phänomen am und im Ganzen des Seins. Sein ist nur als zukünftiges, ist Zu-kunft. Wer es als quantitativ unganz beschreibt, verkennt seine qualitative Zukünftigkeit, die erst die Unganzheit des Seins verursacht. Die Zukunftsstruktur des Seins, so will Heidegger sagen, liegt nicht in einem Mangel adäquater Erkenntnis des Seins unsererseits begründet, im Nicht-erfassen-können des Seins. Ist vielleicht unsere Erkenntnis mit ihrem steten Zurückbleiben hinter der Ganzheit eine Angleichung an die Zukunftsstruktur des Seins? So legt das Problem der Ganzheit die Zukunftsfrage in ihren Fundamenten offen und gibt einen Hinweis auf eine mögliche Antwort dieser Frage mit der Frage nach dem Ursprung der Unganzheit des Seins und dem Sichbefinden. Vielleicht gibt ein abgeleitetes, vorwissenschaftliches Zukunftsverständnis schon einen Hinweis auf die eigentliche, echte Zukunft. Daß der Mensch das Ganze

des Seins nicht erfassen kann, daß er trotzdem um das Ganze des Seins weiß, daß das Seiende im Ganzen immer verborgen ist, ist eine Eigenschaft am Sein selbst; nur so ist Sein, es ist diese Eigenschaft. Heidegger geht daher immer mehr dazu über, statt von unganz und ganz von verborgen und unverborgen zu sprechen, wobei beide «Eigenschaften» immer zugleich vorkommen. Es gibt kein Zukunftsreservoir, aus dem das Sein dauernd schöpft, so daß dieses, wenn jenes leer ist, am Ende ist. Es geht hier nicht um einen quantitativen Zu- oder Ablauf, sondern Zu-kunft des Seins meint die Bewegtheit der Bewegung des Seins. «Zukunftlos» heißt also nicht Mangel an Sein; zukunftlos ist nichts.

Die Zukunftstruktur des Seins ermöglicht sodann das Transzendentieren. Die Transzendenz, so sagt Heidegger in seinem Kantbuch, zeitigt sich in der ursprünglichen Zeit, wobei Zeit sich primär aus der Zukunft zeitigt. Weil die eigentliche Zeit sich aus der Zukunft zeitigt, kommt das Transzendentieren aus der Zukunft. In seinem Kantbuch und in WdGr sieht Heidegger Zukunft noch sehr im Hinblick auf das Dasein. Transzendenz kann es nur geben, da das Sein zukünftig ist, das Dasein sein-lassen kann. Transzendenz ist mit der Existenz gegeben; das heraus-stehende Innestehen ist eine Form der Transzendenz. Welt ist für Heidegger das Woraufhin des Überstiegs, und er sagt dann: «Dasein gibt 'sich' aus 'seiner' Welt her zu bedeuten»²⁰¹, es kommt auf sich zu, zeitigt sich als selbst, d. h. es hat *zu sein*. Dasein existiert umwillen seiner. Das ist der Zukunftsaspekt, wie er schon in SuZ begegnete. Transzendentieren meint Waltenlassen von Welt, Freiheit, Gründen als Stiften, Entwurf des Umwillen.

In WDW erfolgt dann eine Ausweitung des Zukunftsaspektes zum Phänomen des Seins. Heidegger versteht Freiheit als Seinlassen von Seiendem und meint damit das ek-sistente entbergende Dasein. Doch nicht der Mensch besitzt Freiheit, sondern die Freiheit besitzt ihn. Freiheit wird als Wahrheit verstanden, d. h. als Seinsphänomen; Unfreiheit ist die Unwahrheit. Der Mensch kann das Seiende seinlassen und auch nicht seinlassen, was es ist.

In FT ist Freiheit das lichtend Verbergende, Ent- und Verbergung zugleich, der Bereich des Geschicks. Hier ist die anthropologische Komponente im Zukunftsverständnis zum Teil fallen gelassen.

Heidegger versuchte zunächst das, was er unter Zukunft verstand, mit herkömmlichen Begriffen zu umschreiben, in den herkömmlichen

²⁰¹ WdGr 5.

Bahnen des Philosophierens zu artikulieren. Doch Begriffe wie Freiheit, Ganzheit, Transzendenz mit ihren traditionellen Festlegungen aus der Geschichte der Metaphysik mußten sich als ungenügend erweisen, um das Neue seines Zukunftsbegriffes einzufangen zu können. Was mit Hilfe dieser Begriffe ausgesagt werden soll, ist daher eher zu den Zukunftsaussagen von SuZ zu rechnen, wo Zukunft primär eine Eigenschaft des Daseins ist. Erst da, wo Heidegger z. B. Freiheit als Wahrheit versteht, als Bereich des Geschicks, liegt ein Weiterdenken von SuZ vor, auch bezüglich der Zukunftsproblematik.

Das Ganzheits- und Unganzheitsproblem von SuZ wird in Heideggers neuem Ansatz zum Problem von Verborgenheit und Unverborgenheit des Seins. Die Seinsfrage von SuZ hält sich damit durch; ihre Beantwortung verlagert sich!

Der Mensch erfährt, daß das Seiende nicht sein Gemächte ist und auch nicht nur seine Vorstellung. Er befindet sich im Sein und stellt die Grundfrage, warum überhaupt etwas ist und welchen Sinn es hat. Wie Sein und Mensch zusammengehören, das ist die Grundfrage Heideggers in seinen Veröffentlichungen nach SuZ. Und innerhalb dieser Frage ist die Frage nach der Zukunft allein berechtigt und akut. Nur aus dieser Zuordnung von Mensch und Sein läßt sie sich beantworten.

Das Sein selbst verlangt eine Gründung in die Offenheit. Der Ursprung des Seins ist immer schon Vor-sprung, d. h. alles Kommende ist schon übersprungen, wenn auch verhüllt. Damit ist das Sein in seinem Kern, im Ursprung zukünftig. Der Anfang enthält das Ende. Nicht der Mensch gründet, sondern das Sein. Es erspringt, wie Heidegger gern sagt. Die Frage nach dem Woher des Ganzen des Seins übersieht also den fundamentalen Zukunftaspekt dieses Seins. Sein ist und bleibt grundsätzlich und immer als Zukunft; das soll heißen, es ist als Ankunft. Die Ankunft des Seins wartet auf den Menschen. Das Denken soll sie zur Sprache bringen. Wenn Sein gedacht ist, so führt Heidegger in Hum weiter aus, hat es sich geschickt, d. h. sich einer Sache oder einer Person angenommen. Dies bedeutet, etwas mögen, das Wesen schenken. Etwas vermögen heißt, etwas in seiner Herkunft wesen, d. h. sein lassen können. Dieses Vermögen ist das eigentlich Mögliche. Durch das Vermögen kann etwas sein. «Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das 'Mögliche'»²⁰². Das Sein als das Mögliche vermag den Bezug des Menschen zum Sein, d. h. es behält ihn in seinem Element ein.

²⁰² Hum 7.

In WhD, VA weist Heidegger besonders darauf hin, wie dieser Bezug zu denken ist. Der Mensch mag und vermag nur, was ihn zuvor mag; er ist in seinem Mögen und Vermögen an das Sein als das Mögliche gebunden, eingebunden in die Ankunft des Seins. Somit lässt das Sein den Menschen sein; es mag ihn, er mag es, weil es ihn mag. Der Mensch kann sein-lassen, weil das Sein ihn sein-läßt. Der Mensch ist zukünftig, weil das Sein ankommt, d. h. zukünftig ist.

In FT, ID und ZuS beschreibt Heidegger den Zukunftsaspekt gern mit dem Begriff des Anwesens. Sein heißt Anwesen. Damit meint Heidegger, es kommt aus der Verbergung *her* in die Entbergung *vor*. Wenn Sein so her-vor-kommt, west es an. FT beschäftigt sich besonders mit der Frage, wie das geschieht. Heidegger erklärt es durch das Verschulden. Dieses lässt ankommen, es veranlaßt. Es kommt ins Unverborgene *hervor*, was *vorher* verborgen war; was vor-her war, kommt her-vor. So verstanden ist Zukunft «die Gegen-Wart, die uns entgegenwartet»²⁰³. Diese Gegenwart, so betont Heidegger in ZuS, ist nicht die als Jetzt. Gegenwart heißt: «uns entgegenweilen, uns-den Menschen»; die Anwesenheit ist dann das dem Menschen gereichte Verweilen. Sein als Anwesen zu verstehen ist möglich, wenn man den Beginn der Entbergung des Seins als eines Denk- und Sagbaren versteht.

In ZuS betont Heidegger die Zeit als einigende Einheit. Sie ist ein Sich-einander-Reichen von Zukunft, Gewesen und Gegenwart. Ankommen reicht das Gewesen, das Gewesen reicht sich Zukunft zu; beide reichen Gegenwart; alle reichen An-wesen. Das ist die vierte Dimension der Zeit, die sachlich die erste ist: das Reichen, das «Zuspiel jeder für jede». Es ist gekennzeichnet durch Verweigerung und Vorenthalt. So west Sein an. Dieses Anwesen nennt Heidegger auch Wählen und Gewähren. Das Geschick ereignet sich aus dem Gewähren. Das Gewähren waltet im Sichzuschicken und im Sichentziehen. Das Sein, das es gibt, ist das Geschickte. Es schickt sich selber. Dieses Schicken nennt Heidegger in ZuS ein Geben der Gabe, das sich selbst dabei entzieht. Das geschieht, wenn Sein sich lichtet. Dieses Schicken ist ein permanenter Prozeß, die dauernde Ankunft des Geschicks. Die Ankunft eines Geschicks kann dabei nicht vorausberechnet werden. Die Zukunft des Seins ist und bleibt unverfügbar.

²⁰³ WSpr 213.

*2. Die Stellung des Menschen in der
Zukunft des Seins*

Die Zukunft des Daseins ist bedingt durch die Zukunft des Seins. Das Dasein ist zukünftig, weil das Sein als zukünftiges west. In der Zuordnung von Sein und Mensch geht es Heidegger einerseits darum, zu betonen, daß das Sein das Apriori ist; andererseits vergißt er nicht, die Funktion des Menschen im Anwesen des Seins hervorzuheben.

Wenn Sein sich zwar auch von sich aus lichtet, so lichtet es sich doch für den Menschen und auch durch ihn. Heidegger hat die Stellung des Menschen im Sein wesentlich vom Zukunftscharakter des Seins her betrachtet. Auf Grund seines Stehens in der Lichtung des Seins ist der Mensch selbst zukünftig.

Wie kann nun Sein erscheinen, ansichtig werden? Einerseits ist das zukünftige Sein unverfügbar und verfügbar, andererseits hat der Mensch wesentlichen Anteil an dessen Ankommen.

In *Hum* betont Heidegger zunächst, daß das Denken den Bezug Sein – Mensch vollbringt. Das Denken macht diesen Bezug nicht, es bringt ihn dar, zeigt ihn vor, macht ihn vernehmlich. Sein und der Bezug Sein – Mensch sind «älter» als das Denken. In *WdW* heißt es: «die Verborgenheit des Seienden im Ganzen ... ist älter auch als das Seinlassen selbst»²⁰⁴. Das Sein ist vor-gegeben, ist vor dem Denken. «Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen»²⁰⁵. Dieses Denken ist sozusagen ein An-denken, es ist als dieses die Eröffnung der Ankunft des Seins und des Seins als Ankunft. Im Denken kommt das Sein an. Aber das Sein vermag das Denken, d. h. das Sein ermöglicht das Denken, nicht umgekehrt. So ist der Mensch derjenige, der sein-lassen kann, weil das Sein ihn sein Da sein läßt. Der Mensch muß sich vom Sein ansprechen lassen und dem Sein entsprechen. Heidegger nennt das häufig das ek-statische Innestehen des Menschen. Es ist die menschliche Weise des Anwesens zum Sein. Gewöhnlich jedoch übersieht der Mensch das Sein zugunsten des jeweiligen Seienden; dann existiert er eigentlich nicht, weil er nicht eigentlich existiert. Ek-sistenz meint die Sorge für das Sein.

In *FT* geht es u. a. um das Hervorkommen des Seins, um das Sein als Anwesen. West Sein an, ist es entborgen, wobei es jedoch verborgen

²⁰⁴ *WdW* 21.

²⁰⁵ *Hum* 46.

bleibt. Der Mensch, so will Heidegger sagen, verfügt nicht über Entbergen und Verbergen, wie er ja nicht über das Sein verfügt. Es geht hier nicht um ein statisch verstandenes Sein, das u.a. auch noch die Eigenschaft hat, daß es ent- oder verborgen ist. Sein heißt entbergend-verborgen-Sein, beides immer und zugleich; das *ist* die Zukunft. Die Unverborgenheit muß sich dem Menschen von sich aus zusprechen, die Zukunft des Seins bleibt unverfügbar. Der Mensch steht in der Weile, wie Heidegger an anderer Stelle sagt, d.h. er steht zwischen Hervor und Hinweg des Seins. Die Weile west als Ankunft in den Weggang. So geht Sein den Menschen an; der Mensch läßt es ankommen.

In ID betont Heidegger die Notwendigkeit des Menschen für das Sein ganz besonders. Das Sein braucht den Menschen als An-wesen, um *als* An-wesen zu sein. Das heißt, bei aller Betonung des Seins als Apriori sind Mensch und Sein einander übereignet. Wo und wenn Zukunft Gewesen und Gegenwart sich einander reichen, steht der Mensch immer schon in diesem Reichen.

Heidegger «beschreibt» nirgendwo das Sein, ohne es als Zukunft zu verstehen und ohne die Funktion des Menschen in dieser Zu-kunft zu deuten. Das geschieht mit den oben vorgestellten Begriffen, wobei die Akzentsetzungen wechseln.

Existieren heißt in der Lichtung stehen. Das Sein lichtet sich von sich aus. In UdK sagt Heidegger von der Lichtung, daß sie seiender ist als das Seiende. Sie gibt einen Durchgang zu dem Seienden, das wir selbst nicht sind, und einen Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind. In Hum ist die Lichtung das Da, das der Mensch ist. «Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf», wobei das Sein selbst das Werfende ist. Das Sein schickt den Menschen in die Ek-sistenz; so geschickt steht der Mensch in der Offenheit des Seins.

In der Lichtung geschieht Entbergung. Entbergung und Verber-
gung, das ist der Zukunftscharakter des Seins. Ist das Seiende unver-
borgen, hell, so ist das Sein verdunkelt; ist das Seiende entborgen,
so ist das Sein sich entziehend.

Heidegger beschreibt das Sein ferner mit Begriffen, die eine Son-
derstellung des Menschen im Sein und zum Sein gerade nicht betonen
wollen, die aber doch deutlich machen, daß der Mensch in das Sein und
dessen Ankunft gehört. Dieser Sachverhalt wird besonders deutlich
im Begriff des Gevierts und der Vierung. Hier kann Zukunft nicht
mehr primär vom Dasein ausgesagt werden. Im Geviert sind versammelt
Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Geviert versam-

melt sich im Ding. Welt weltet als Geviert; sie ist das Spiegel-Spiel der Vier. Die Vier sind – allem Anwesenden zuvorkommend – immer schon, einig, als Einheit, zusammen, keines ohne das andere, jedes das andere spiegelnd. Hier gibt es kein Vorher und Nachher, alle Vier «sind» zugleich, sie bedingen einander. Der Mensch hält sich im Geviert auf, ist «Teil» des Gevierts. Er hält sich im Geviert auf als Sterblicher, d. h. als derjenige, der den Tod als Tod vermag, der somit fortdauernd stirbt. Die Menschen sind die Sterblichen; als solche, die sterben können, sind sie «das wesende Verhältnis zum Sein als Sein»²⁰⁶. So offenbaren die Sterblichen als die Zukünftigen den Zukunftscharakter des Seins.

Wie der Mensch in der Zukunft des Seins steht wird ebenso deutlich im Begriff des Geschicks. Der Mensch steht im Geschick des Seins; das Sein ist das Geschickte. Und das Dasein «west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen»²⁰⁷. Die Ankunft eines Geschicks kann nicht vorausberechnet werden. Somit ist die Zukunft für den Menschen unverfügbar, offen, nicht determiniert, nicht vorausschaubar oder gar einplanbar. Der Mensch ist immer der neu Herausgeforderte, der auf den Weg Gebrachte, der Gebrachte und vom Sein Gebrauchte.

Ähnliches beinhaltet der Begriff des Ereignisses. Der Mensch ist dem Sein vereignet, das Sein ist dem Menschen zugeeignet; so west der Mensch im Ereignis.

In der Entfernung vom fast rein daseinsorientierten Zukunftsaspekt in SuZ gelingt es Heidegger in zunehmendem Maße, mit den oben genannten Begriffen Zukunft als eine seinshafte, den Menschen mitumfassende Größe zu verstehen. Der Mensch ist Mensch, weil er eine Zukunft hat. Weil es Sein gibt, gibt es den Menschen. Weil Sein Zu-kunft ist – nicht hat, ist der Mensch Zukunft. Die Zukunft des Menschen ist die Zu-kunft des Seins! Der Mensch soll und muß die «auf den Menschen wartende Ankunft des Seins» zur Sprache bringen. Das ist sein *Dienst* an der und in der Zukunft!

Dieses Zukunftsverständnis prägt sodann vor allem Heideggers Geschichtsverständnis. Geschichte «geschieht» dort, wo Unverborgenheit geschieht, dort also, wo der Mensch die Seinsfrage, die Grundfrage nach dem Sein stellt. Dort liegt der Anfang der Geschichte. Geschichte ist immer zukünftig, Zukunft immer geschichtlich. Wo Wahrheit entspringt – wie in der Kunst –, ist Geschichte. Geschichte meint bei

²⁰⁶ Ding 51.

²⁰⁷ Hum 16.

Heidegger das Wahrheitsgeschehen. Insofern steht die Seinsgeschichte immer bevor. Sie ist kein Geschehen im üblichen Sinne, sondern Geschick des Seins und Sein als Geschick. In diesem steht der Mensch, insofern ist er geschichtlich; er «macht» nicht erst Geschichte. Als Geschichtlicher ek-sistiert er, d. h. lebt er zukünftig. Im Fragen der Grundfrage wiederholt sich der geschichtliche Anfang des Daseins; es eröffnet Möglichkeiten und damit Zukunft. So ist Zukunft die eigentliche Geschichte. Die geschichtliche Zukunft bedenken heißt «zukünftige» Geschichte gestalten!

3. Zukunftsaugaben des Menschen

Die Zukunftsaugaben des Menschen sind im heideggerschen Verständnis von Zukunft Aufgaben des Menschen in der Zu-kunft des Seins.

Oben wurde bereits angedeutet, daß *die* Aufgabe des Menschen in der Zukunft darin liegt, als der vom Sein Gebrauchte und ins Sein Gebrachte diesem Sein zu entsprechen. Heidegger gibt jedoch innerhalb dieser Aufgabe kaum konkrete Nahziele an, was seinem Verständnis von Zukunft durchaus entspricht. Er will eine Grundhaltung des auf Zukunft hin lebenden Menschen herausstellen, einen Weg aufzeigen, aber keine Patentrezepte einer Zukunftsgestaltung verschreiben. Die solches tun, erkennen den eigentlichen Zukunftscharakter des Seins. Die Zukunftsaugaben des Menschen, wie Heidegger sie sieht, muten daher zunächst recht wenig konkret und zeitnah an.

Die wesentliche Aufgabe des Menschen, so sagt Heidegger in *Hum*, ist die, daß er wieder in die Nähe des Seins findet, d. h. sich auf seine Her-kunft besinnt, in seinen Ursprung zurückkehrt. Da der Mensch nicht über die Zukunft des Seins verfügt, muß er sich vom ankommenden Sein ansprechen lassen und ihm entsprechen. Es wurde schon betont, daß das Denken die Vermittlung im Bezug Sein – Mensch leistet. Somit liegt hier eine entscheidende Zukunftsaugabe des Menschen. In «Die Kehre» heißt es: «Das Denken ist das eigentliche Handeln»²⁰⁸. Der Zukunftsbezug dieser urmenschlichen «Tätigkeit» wird noch deutlicher, wenn Heidegger sagt: «Solange wir nicht denkend erfahren, was ist, können wir nie dem gehören, was sein wird»²⁰⁹. So stellt die Zu-kunft des Seins dem Menschen seine Aufgaben. Diese Aufgaben betreffen

²⁰⁸ Kehre 40.

²⁰⁹ Ebd. 46.

alle den Bezug des Menschen zum Sein. In Heideggers Formulierung lassen sie den konkreten Bezug zur Praxis vermissen; in dieser Hinsicht ist Heidegger alles andere als aktuell. Ihm geht es einerseits um das Grundanliegen, die Zukunft des Menschen nicht isoliert ohne die Zukunft des Seins zu verstehen; andererseits will er einen Weg weisen, wie der Mensch (in) seine Zukunft finden kann.

Diese Zukunft liegt sicherlich in der Zu-kunft des Seins. Doch was das Sein ist, läßt sich noch nicht sagen. Von daher ergibt sich die für den Menschen typische Aufgabe der Wächterschaft des Seins. Der Mensch soll ein Zeigender sein, ja er *ist* ein Zeichen²¹⁰. Hier wie bei der Forderung, der Mensch habe dem Sein zu entsprechen, sucht man bei Heidegger vergeblich nach einer Antwort auf die Frage, was das denn nun konkret heißt. Die Möglichkeit, Zukunftsaufgaben konkreter zu formulieren, bietet Heidegger selbst nicht. Darum entspricht man seinem Denken eigentlicher, wenn man nun nicht nachträglich doch solche konkreten Zukunftsaufgaben aus seinem Werk herausliest. Das heißt nun nicht, Aufgabenstellungen des heutigen Menschen für die Zukunft könnten sich nicht an Heideggers Denken orientieren. Immerhin ist es für alle Zukunftsaufgaben und für jedes Zukunftsverständnis entscheidend: Zukunft wird vom Sein und nicht allein vom Menschen aus betrachtet und ausgesagt, sie macht den Menschen zum Ek-sistierenden und ist damit für ihn konstitutiv; sie ist wesenhaft geschichtlich geprägt und endlich und kann somit den Menschen davor bewahren, Zukunft und Zukunftsaufgaben in ein wie auch immer verstandenes Jenseits zu projizieren; vor allem ist sie unverfügbar. Insofern bewahrt sie den Menschen davor, sich allzu rasch und voreilig in vom Humanismus geprägte Zukunftsvorstellungen zu verlieben und irgendwelchen Utopien nachzujagen.

Heideggers Zukunftsverständnis bedingt es, daß er den Menschen nicht als ein statisches, fertiges, festgelegtes Wesen betrachtet. Wie die Zukunft ist auch das Dasein und seine Geschichte unverfügbar. Es lohnt sich somit nicht, weil es nicht sinnvoll ist, festlegen und vorplanen zu wollen, was «in der Zukunft» geschehen soll. Geschieht das doch, so lebt der Mensch uneigentlich, hält sich im Gestell auf und im Sein als Bestand. Die wahren Zukunftsaufgaben kommen aus der Zu-kunft des Seins.

Im Bedenken dieser Zukunftsaufgaben ist es verständlich, wenn

²¹⁰ WhD, VA 10.

Heidegger offen gegen jene Entwürfe vom Menschen polemisiert, die aus einem statischen, d. h. die Zukünftigkeit vergessenden Menschenverständnis entspringen. Gegen die marxistische Deutung, der gesellschaftliche Mensch sei der natürliche Mensch, spricht sich Heidegger ebenso aus wie gegen die christliche, die behauptet, der Mensch sei heilsgeschichtlicher Mensch, Kind Gottes. Diese Deutungen und alle Arten des Humanismus verkennen den Zukunftsaspekt im weitesten Sinn, sehen deswegen den Menschen falsch, nicht seinsgerecht, da sie davon ausgehen, «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»²¹¹. Demgegenüber betont Heidegger: Der Mensch hat einen *Dienst* in und an der Zukunft des Seins. Er muß daher dem menschlichen Eigensinn entsagen, sich von sich weg ent-werfen, damit die Wahrheit des Seins sich ereignet. Nur so findet er in die Wahrheit des Seins. «Die höchste Würde seines Wesens», so heißt es in FT, «beruht darin, die Unverborgenheit und mit ihr je zuvor die Verborgenheit alles Wesens auf dieser Erde zu hüten»²¹². Und in «Die Kehre» sagt Heidegger: «Das große Wesen des Menschen denken wir dahin, daß es dem Wesen des Seins zugehört, von diesem gebraucht ist, das Wesen des Seins in seine Wahrheit zu wahren»²¹³. Es könnte hier die Versuchung bestehen, in der von Heidegger angegebenen Funktion des Menschen eine Herabminderung seines Wesens gegenüber dem Sein, eine Einschränkung seiner Freiheit und einen Grundzug zum Pessimismus zu sehen. Und wenn Heidegger sagt, das menschliche Leben sei ja nur ein kurzer Ruck, ein Atemzug, und wenn es in EiM heißt, «innerhalb des Seienden im Ganzen ist kein Rechtsgrund zu finden für die Hervorhebung gerade *des* Seienden, das man Mensch nennt und zu dem wir selbst zufällig gehören»²¹⁴, so könnte man der oben genannten Versuchung erliegen. Doch ist darauf hinzuweisen – wenn man einen gewissen Hang zur pessimistischen Sicht des menschlichen Wesens und Lebens bei Heidegger nicht leugnen möchte –, daß er immer wieder die wesentliche Zuordnung und Abhängigkeit von Sein und Mensch betonen will, innerhalb deren der Mensch allein Mensch sein kann, und daß er seine Auffassung vom Menschen und dessen Zukunft in Auseinander-

²¹¹ Hum 11.

²¹² FT 32.

²¹³ Kehre 39.

²¹⁴ EiM 3.

setzung mit der traditionellen, von ihm bekämpften Metaphysik formuliert. Ein Mensch, der seine Herkunft aus dem Sein und damit seine eigentliche Zukunft leugnen will oder als Bindung abstreifen möchte, hört nach Heidegger auf, Mensch sein zu können. In ID heißt es von der Zuordnung Sein-Mensch: «Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies»²¹⁵.

Die wesentliche Zukunftsfrage des Menschen ist Gefahren ausgesetzt. Wie die Zukunft selbst sieht Heidegger die Gefahren grundsätzlicher und umfassender als das Man sie sieht. Er kommt zwar gelegentlich auf die Gefahren zu sprechen, die den heutigen Menschen bedrohen; er weist hin auf die verheerenden Folgen der Kriege und auf die gegen den Menschen gerichtete Anwendung der Atomkraft. Doch die Gefahr schlechthin, aus der alle anderen resultieren, liegt in der Verkennung des Zukunftscharakters des Seins und des Menschen. Sie kommt aus dem Anspruch des Gestells. Dieser liegt darin, das Sichentbergende als Bestand zu sehen. Das Wirkliche wird bestellt und damit zum Bestand. Die Funktion des Menschen, daß er gebraucht wird zum Entbergen, wird nicht mehr gesehen. Diese grundlegende Gefahr liegt vor allem in der Technik. Ihr Wesen ist das Gestell. Steuerung und Sicherung prägen das Handeln des Menschen. Somit ist die Technik gerade nicht in der Lage, die Zukunft des Daseins gestalten zu helfen. Von ihr gehen höchstens gegenteilige Einflüsse aus. Sie verdeckt die Ankunft des Seins und die Zukunft des Menschen. Doch liegt, so sagt Heidegger, in dieser Gefahr zugleich das Rettende. Dieses wird in der Kehre sichtbar. In ihr wird die Gefahr als Gefahr erkannt. Und wer um die Bedrohung weiß, ist immer schon auf dem Wege zum Rettenden. Heidegger vermutet Möglichkeiten für die Ankunft dieser Kehre, die im Sein begründet liegt. Doch dafür ist ein Gesinnungswandel nötig. Dieser, der allein die eigentliche Gefahr abwenden kann, spricht aus dem Satz: «So bleibt denn auch alles bloße Ordnen der universalhistorisch vorgestellten Welt wahr- und bodenlos. Alle bloße Jagd auf die Zukunft, ihr Bild in der Weise zu errechnen, daß man halb gedachtes Gegenwärtiges in das verhüllte Kommende verlängert, bewegt sich selber noch in der Haltung des technisch-rechnenden Vorstellens»²¹⁶. Hier werden manche Zukunftsvorstellungen des modernen Menschen zunichtegemacht.

Im Zusammenhang mit der Kennzeichnung des Menschen als den

²¹⁵ ID 18.

²¹⁶ Kehre 45.

Sterblichen spricht Heidegger gelegentlich von den Göttlichen. Es ist die Frage zu stellen, ob es bei Heidegger auch ein Zukunftsverständnis gibt, das in diesem Erwarten der Göttlichen durch die Sterblichen besteht. Heidegger gibt keinen Anlaß anzunehmen, daß das Göttliche dem Menschen verfügbar ist, so daß der Mensch es direkt und gewiß erwarten kann. So bleiben seine Äußerungen zum Teil undeutlich und mit vielen Fragen behaftet.

Erde und Himmel, die Sterblichen und die Göttlichen sind versammelt als Geviert im Ding. Sie machen das oben beschriebene Spiegel-Spiel aus. Die Sterblichen können sterben, sie vermögen den Tod, sie bereiten dauernd den Brauch ihres Vermögens vor, «damit ein guter Tod sei». Die Kennzeichnung des Menschen als *animal rationale* reicht Heidegger nicht aus. Er leitet aus der Sicht der Menschen als die Sterblichen eine Aufgabe des Menschen ab und sagt: «die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*»²¹⁷. Offensichtlich vermögen viele Menschen ihren Tod als Tod noch nicht; sie leben nicht eigentlich. Die Sterblichen jedoch erwarten als Sterbliche die Göttlichen, die winkende Boten der Gottheit genannt werden; die Sterblichen warten der Winke der Ankunft der Göttlichen; sie erkennen nicht, daß die Göttlichen fehlen; der Mensch blickt als der Sterbliche dem Göttlichen entgegen²¹⁸. Ferner spricht Heidegger vom zu erwartenden Heil. Die Sterblichen wollen sich vor das Heile des Göttlichen bringen; «im Unheil noch warten sie des entzogenen Heils»²¹⁹. Diese Sterblichen sind «immer schon unterwegs zur letzten Brücke.» Und Heidegger scheint betonen zu wollen, daß die Sterblichen als Sterbliche bezüglich der Göttlichen Wartende bleiben. Als Sterbliche wissen sie um den Fehl des Göttlichen. Deswegen – und das mutet als Kritik aller modernen Scheinlösungen an – verschaffen sie sich auch keinen Ersatz, keine Götzen; sie betreiben keinen Götzendienst. Eine solche «Meisterung» der Zukunft wird der Stellung des Menschen im Geviert nicht gerecht und läßt die Göttlichen nicht die Göttlichen sein. Heidegger kann nicht sagen, was das Heile des Göttlichen ist, was hinter der «letzten Brücke» liegt, von der er spricht. Sicherlich ist sein Denken offen für den Zuspruch des Göttlichen, das er als abwesend erfährt, das aber vom Menschen erwartet werden kann. Wichtig ist Heideggers Hinweis auf die Zu-kunft des Göttlichen

²¹⁷ Ding 51.

²¹⁸ Vgl. Kehre 45.

²¹⁹ Bauen 25.

aus dem Sein. Er sagt: «Ob der Gott lebt oder tot bleibt, entscheidet sich nicht durch die Religiosität der Menschen und noch weniger durch theologische Aspirationen der Philosophie und der Naturwissenschaft. Ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer»²²⁰.

SCHRIFTEN UND ABKÜRZUNGEN

SuZ	Sein und Zeit. 11., unv. Aufl., Tübingen 1967.
WiM	Was ist Metaphysik? Frankfurt 1965 ⁹ .
Kant	Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt 1965 ³ .
WdGr (WM)	Vom Wesen des Grundes. In: Wegmarken (= WM). Frankfurt 1967, 21–71.
WdW	Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt 1967 ⁵ .
UdK (Holzw)	Der Ursprung des Kunstwerks. In: Holzwege (= Holzw). Frankfurt 1963 ⁴ , 7–68.
FD	Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tübingen 1962.
— —	Die Zeit des Weltbildes. In: Holzw, 69–104.
Platon	Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1954 ² .
Hum	Über den Humanismus. Frankfurt 1968.
— —	Hegels Begriff der Erfahrung. In: Holzw, 105–192.
Aletheia (VA)	Aletheia (Heraklit, Fragment 16). In: Vorträge und Aufsätze (= VA), Teil III. Pfullingen 1967 ³ , 53–78.
— —	Nietzsches Wort «Gott ist tot». In: Holzw, 193–247.
Logos	Logos (Heraklit, Fragment 50). In: VA III, 3–25.
— —	Wozu Dichter? In: Holzw, 248–295.
Ding	Das Ding (mit Nachwort: Ein Brief an einen jungen Studenten). In: VA II, 37–59.
FT (TK)	Die Frage nach der Technik. In: Die Technik und die Kehre (= TK). Pfullingen 1962 ² , 5–36.
Kehre	Die Kehre. In: TK, 37–47.
SprA	Der Spruch des Anaximander. In: Holzw, 296–343.
Sprache (USpr)	Die Sprache. In: Unterwegs zur Sprache (= USpr). Pfullingen 1965 ³ , 11–33.
ÜM	Überwindung der Metaphysik. In: VA I, 63–91.
Bauen	Bauen Wohnen Denken. In: VA II, 19–36.
WhD, VA	Was heißt Denken? In: VA II, 3–17.
WhD	Was heißt Denken? Tübingen 1954.
— —	Moira (Parmenides VIII, 34–41). In: VA III, 27–52.

²²⁰ Kehre 46.

EiM Einführung in die Metaphysik. 3., unv. Aufl. Tübingen 1966.

WB Wissenschaft und Besinnung. In: VA I, 37–62.

ZSF Zur Seinsfrage. Frankfurt 1967³.

Phil Was ist das – die Philosophie? Pfullingen 1966⁴.

SvGr Der Satz vom Grund. 3., unv. Aufl. Pfullingen 1965.

ID Identität und Differenz. 4., unv. Aufl. Pfullingen 1957.

WSpr Das Wesen der Sprache. In: USpr, 157–216.

-- -- Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles' Physik B. 1. In: WM, 309–371.

-- -- Das Wort. In: USpr, 217–238.

Gel Gelassenheit. Pfullingen 1959³.

WS Der Weg zur Sprache. In: USpr, 239–268.

-- -- Hegel und die Griechen. In: WM, 255–272.

-- -- Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden. In: USpr, 83–155.

Nietzsche I Nietzsche, 1. Bd., 1. Aufl., Pfullingen 1961.

Nietzsche II Nietzsche, 2. Bd., Pfullingen 1961.

KT Kants These über das Sein. In: WM, 273–307.

-- -- Aus der letzten Marburger Vorlesung. In: WM, 373–395.

ZuS (ZSD) Zeit und Sein. In: Zur Sache des Denkens (= ZSD). Tübingen 1969.

ZuS, Prot Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein». In: ZSD, 27–60.

EPh Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: ZSD, 61–80.

-- -- Heidegger – Fink, Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67. Frankfurt 1970.