



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Heidegger: Vom Wesen der Kehre

Verfasser

Frederic Moes

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 000 296
Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie
Betreuerin: Doz. DDr. Madalina Diaconu

„Aber dieses war nicht Sache eines momentanes Aktes,
der sich in einem „Kehrt marsch!“ erledigt –
die Kehre wurde der Anlass für ein langwieriges Unterfangen.“¹

¹ Heidegger, Martin: „Zum Einblick in die Notwendigkeit der Kehre“, in: Coriando, Paola-Ludovika: *vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich- Wilhelm v. Herrmann*. Berlin: Duncker & Humblot 1999, 2.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	6
Einleitung	8
1. Die <i>Sein und Zeit</i> -Voraussetzungen	14
1.1 Die 5 Voraussetzungen von <i>Sein und Zeit</i>	14
1.2 Die Temporalität als Versuch des dritten Abschnitts.....	19
2. Vom Wesen der Wahrheit	27
2.1 <i>Der geläufige Begriff der Wahrheit</i>	28
2.2 <i>Die innere Möglichkeit der Übereinstimmung</i>	30
2.3 <i>Der Grund der inneren Ermöglichung einer Richtigkeit</i>	33
2.4 <i>Das Wesen der Wahrheit</i>	35
2.5 <i>Das Wesen der Wahrheit</i>	44
2.6 <i>Die Unwahrheit als Verbergung</i>	48
2.7 <i>Die Unwahrheit als die Irre</i>	52
2.8 <i>Die Wahrheitsfrage und die Philosophie</i>	62
2.9 <i>Anmerkung</i>	63
2.10 Zusammenfassung von <i>Vom Wesen der Wahrheit</i>	65
3. Vorlesungen 1927-1930	68
3.1 <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)</i>	69
3.2 <i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)</i>	69
3.3 <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik (1929/30)</i>	74
3.4 <i>Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1930)</i>	77
3.5 Die wichtigsten Punkte der Werke 1927-1930	79
4. Platonvorlesungen 1931-1934.....	81
4.1 Platons Höhlengleichnis (1931/32)	81
4.2 <i>Sein und Wahrheit (1933/34)</i>	86
5. <i>Beiträge zur Philosophie und Grundfragen der Philosophie (1936-1938)</i>	89
Schlussteil.....	93
Abkürzungsverzeichnis	96
Literaturverzeichnis.....	97
Lebenslauf	100
Abstract	101

Vorwort

Die Idee, eine Diplomarbeit zu schreiben, in deren Zentrum der Vortrag Vom Wesen der Wahrheit steht, hat sich mit der Zeit wie von selbst ergeben. Denn keine andere Schrift Martin Heideggers hat mich von Anfang an so stutzig und neugierig macht. Und kein anderes veröffentlichtes Manuskript Heideggers erfasst meiner Meinung nach das Problem der Kehre in so expliziter und gleichzeitig heimlicher Weise.

Das Hauptproblem an der Arbeit war die Erstellung einer Struktur; ich wusste zwar, von was ich ausgehen sollte, jedoch noch nicht genau wie und unter welchen Gesichtspunkten. So fiel einige Lese- und Recherchearbeit an. Das vorläufige Resultat all dieser Bemühungen ist die vorliegende Diplomarbeit, durch dessen Ansatz ich einen Beitrag zu der Diskussion der Kehre bei Martin Heidegger leisten möchte.

Ich möchte meinen Eltern für ihre jahrelange emotionale und finanzielle Unterstützung danken.

Weiters danke ich Doz. DDr. Madalina Diaconu und Ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Helmuth Vetter für ihre Anregungen und ihre Beratung bei der Auswahl der Sekundärliteratur.

Und nicht zuletzt danke ich meiner Partnerin Dunja Edelman, die mich durch ihr Korrekturlesen auf so manchen Fehler aufmerksam gemacht hat.

Einleitung

Die Frage nach den Gründen, warum Martin Heidegger nach *Sein und Zeit* nicht mehr die Systematik dieses Werkes weiterverfolgte, warum es Fragment blieb, ist sicher einer der diskussionswürdigsten Punkte seiner Philosophie. Und schon allein die Frage, ob er wirklich einen anderen Weg nach *Sein und Zeit* eingeschlagen hat, spaltet die Heidegger-Interpreten. Auf jeden Fall ist es bemerkenswert, dass Heidegger ab Ende der 20er Jahre seine Gedanken vermehrt in Form von singulären Abhandlungen und Reden öffentlich machte, anstatt explizite Nachfolgeuntersuchungen von *Sein und Zeit* zu betreiben, dem *Die Grundprobleme der Phänomenologie* noch am nächsten kommen. Von Heidegger selbst finden sich nur wenige explizite Hinweise hierauf, oder in jedem Fall zu wenige.

Im ganzen Prozess der Kehre geht es im Kern darum, einer Sache möglichst vorurteilsfrei und phänomenologisch gesichert entsprechen zu wollen: der Sache, die wir das Sein nennen. Aber Heideggers Misstrauen gegen vorschnelle Begründungen ist eines seiner Markenzeichen, welches die akademische Landschaft bis heute polarisiert. Man bewundert oder hasst ihn; dazwischen scheint es wenig Platz zu geben. Karl Löwith zitiert ein Urteil eines Freundes, um die Rätselhaftigkeit Martin Heideggers zu unterstreichen:

Woran liegt es nur, daß Heidegger alle anderen derart an Wirkung übertroffen hat und übertrifft? Wie kommt überhaupt Erfolg dieser Art zustande? Zugegeben, es gibt vor allem in „Sein und Zeit“ einige großartige phänomenologische Analysen. Aber das Ganze ist doch eine Ontologie ohne Sein und daher ohne Recht zu diesem Namen. Weshalb nimmt man ihm ab, was man doch kaum einem anderem durchgehen ließe? Der Erfolg von Heidegger erinnert mich an den eines anderen „Meisters“, Stefan Georges. Bei beiden finde ich oft Banalität auf Stelzen und einen Tiefsinn, der ans Grotteske streift. Und doch wurde man Georges nicht los und wird man Heidegger nicht los und also muß damit etwas los sein, was sich nicht ausrechnen läßt. Es wäre billig zu meinen, daß etwas, das eine derartige Wirkung ausübt, nichts wäre. Haben sie eine Antwort darauf?²

Dies ist auf jeden Fall eine gute Frage. Auch Heideggers Gegner wie Emmanuel Lévinas sind besonders in ihren Anfangswerken ohne Heidegger nicht denkbar: „Im Ekel, der Unmöglichkeit zu sein, was man ist, ist man zugleich an sich gekettet, eingeschlossen in einem engen Kreis, der erstickt. Man ist da und kann nichts machen, noch etwas der

² Löwith, Karl: *Heidegger. Denker in einer dürftigen Zeit*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965, 108f.

Tatsache hinzufügen, daß wir gänzlich ausgeliefert sind, daß alles aufgebraucht ist: *es ist die Erfahrung des reinen Seins selbst* [...].³ Das zitierte Werk *De l'évasion* erschien 1935, und kann meiner Interpretation nach als eine ziemlich pejorative *Sein und Zeit*-Interpretation gesehen werden. So schreibt jemand, der die gängigen Heidegger-Termini der Angst und des Un-zuhause im alltäglichen Sinn vor seinem geistigen Auge hat. Dabei müsste man den damals 29-jährigen Lévinas gefragt haben, was das *reine* Sein in seiner Reinheit bedeuten soll. Es entsteht noch stärker als bei Heidegger selbst der falsche Eindruck, als hätte das Sein ein psychologisches Gewicht im Sinne einer alltäglichen negativen und erdrückenden Stimmung. Eine solche Interpretation übersieht jedoch den – wenn man das mit einiger Vorsicht an dieser Stelle so ausdrücken kann – Begründungsweg von *Sein und Zeit*. Durch keine psychologische Stimmung des Daseins, mag sie auch sonst so überwältigend sein, kann die fundamentalontologische Basis von *Sein und Zeit* in Frage gestellt werden, denn die faktische Geworfenheit des Daseins erfolgt schon selbst in Stimmungen. „*Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr* [...]. *Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allerst möglich*“ (SuZ 136f). Die Angst als die Grundbefindlichkeit ist nichts, dessen stimmende Funktion sich in *Sein und Zeit* in Frage stellen lässt. Wer so argumentiert, hat Heidegger nicht verstanden.

Auch die Rede vom „wir“ in dem besagten Zitat von Lévinas macht die Sache nicht gerade einfacher. Wer ist hier das „wir“? Appelliert man hier an die anonyme Masse der Leserschaft, an das Heideggersche „Man“?

Die zitierte Stelle habe ich nicht aus dem Kontext gerissen, denn die ganze Argumentation des Werkes befindet sich in einem seltsamen Niemandsland, welches sich *jenseits* der Seinsproblematik sehen will, um von da aus überhaupt eine Auslieferung an das Sein problematisieren zu können. „Es geht darum, das Sein auf einem gänzlich neuen Weg zu verlassen auf die Gefahr hin, bestimmte für wahr gehaltene Annahmen umzustößen, die dem Gemeinsinn und der Weisheit der Nationen mehr als einleuchtend erscheinen.“⁴ Dies spielt freilich auf das abendländisch-metaphysische Denken Heideggers an, welches sich selbst nie über die europäische Geistesgeschichte in Form der Philosophie erhoben hat, oder anders ausgedrückt: Heidegger kann man meines Erachtens nach nicht den Vorwurf des Eurozentrismus machen, weil er dies niemals abgestritten hat. Alles bisher Gesagte soll

³ Lévinas, Emmanuel: *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion*. Mit den Anmerkungen von Jacques Roland. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alexander Chucholowski. Hamburg: Meiner.2005 (=Philosophische Bibliothek 567).

⁴ Lévinas, *Ausweg aus dem Sein*, 67.

einen ersten Eindruck von der Kontroversität Heideggers vermitteln. Was ist nun der Sinn und Zweck der vorliegenden Arbeit?

Ein Heidegger-Leser kann mitunter das Gefühl bekommen, dass *Sein und Zeit* ein gescheiterter Versuch eines Systems gewesen wäre, dessen Scheitern Heidegger selbst nur zähneknirschend und andeutend zugibt.

Einem Heidegger-Leser kann alles nach *Sein und Zeit* als eine bloße Sammlung, wengleich auch reichhaltiger, hermeneutischer Einzelbetrachtungen vorkommen. Auch *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ist trotz seines Umfangs als eine solche zu sehen, da auch hier nicht der methodische Plan von § 8 aus *Sein und Zeit* berücksichtigt wird. Dies sind jedoch die falschen Denkwege, um Heidegger verstehen zu wollen. Denn Heidegger ging es immer darum, der Sache zu entsprechen, *gerade dann, wenn die Methode sich danach zu richten hatte*. Dieser Punkt erfährt bei Heidegger eine besondere Brisanz in der Kehre und wird im Versuch des Sagens der Kehre nicht weniger problematisch.

Der Dreh- und Angelpunkt wird in diesem Sinne der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* sein (WM 177-202). Die Gründe, die Kehre bei Heidegger ausgerechnet anhand dieses Manuskriptes zu untersuchen, sind vier an der Zahl.

Erstens werden hier Freiheit und Transzendenz in einen expliziten Bezug zur Unwahrheit gesetzt, in einer Art und Weise, wie sie in *Sein und Zeit* noch nicht abzusehen war. Zwar fügt natürlich jedes nachfolgende Manuskript einem Gesamtwerk neue Gedankengänge hinzu, jedoch sind die in *Vom Wesen der Wahrheit* in ihrer kryptischen Art und Weise besonders eines Kommentars bedürftig. Freiheit und Transzendenz, diese zwei wichtigen Grundphänomene und Existenzialen des Daseins, bekommen in dieser Abhandlung ihre *kehrige* Wichtigkeit hinsichtlich des Wahrheitsgeschehens dadurch, dass nun diese beiden zu dem werden, was noch von *Sein und Zeit* für das Dasein übrig bleibt, wenn die Un-Wahrheit gleichursprünglich mit der Wahrheit verstanden wird. Das Seinsverständnis des Daseins ist nicht mehr die alleinige methodische Richtlinie für die Wahrheit des Seins. In *Vom Wesen der Wahrheit* wird das Dasein in gewisser Weise „entkernt“.

Zweitens gerät der Mensch als transzendental-begründendes Dasein in der Untersuchung aus dem Fokus und dadurch gibt es einen Vorgeschmack auf das vorläufige Ergebnis der Kehre, welches in *Grundfragen der Philosophie* und *Beiträge zur Philosophie* als Ereignisdenken seine erste Vollendung erhält.

Drittens handelt es sich bei *Vom Wesen der Wahrheit* um eine der dunkelsten Schriften Heideggers, da sich der Leser intensiv wie sonst selten im Werk Heideggers mit dem

eigenwilligen Stil des Autors auseinandersetzen muss: auf den ersten Blick paradoxe Formulierungen, ungesagte Querverweise auf andere Werke und hermeneutische Bewegungen zwischen den Zeilen erfordern vom willigen Leser eine mehrfache Lektüre.

Viertens ist der Begriff der Wahrheit, und wie Wahrheit *geschieht*, von zentraler Bedeutung für Heidegger. In *Vom Wesen der Wahrheit* geschieht ein Wechsel von „Wie Wahrheit geschieht“ zu einem „Dass Wahrheit geschieht“, ohne dass dies von Heidegger selbst in dieser Deutlichkeit gesagt wird. Dieser Wechsel vom *Wie* zum *Dass* ist keiner in der Fragestellung, sondern in den Antworten, die uns Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit* gibt.

Fünftens gibt es von Heideggers selbst einen Hinweis auf die Wichtigkeit des Vortrags. Er sagt in dem *Brief über den „Humanismus“* dass der Vortrag einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre gibt. (WM 328)

Welches Verständnis habe ich denn nun von der Kehre? Die Kehre ist für mich die Wendung von der „Geschichtlichkeit“ des „Daseins“ zur Epochalität der Weltgeschichte. Diese Interpretation folgt in der Grundlinie der von Dieter Jährig⁵ Die Geschichtlichkeit, in *Sein und Zeit* noch die Eigentlichkeit der Alltäglichkeit, bekommt im Vortrag einen geschichtlichen Bezug, in dessen Verlauf und Mächtigkeit der Mensch steht.

Bezüglich der Kehre gibt es jedenfalls eine große Bandbreite von Interpretationen, die ich an dieser Stelle nur kurz angeführt haben will. Während manche Interpreten die Vorstellung einer Kehre ablehnen, unterscheiden andere wiederum diese in verschiedene Phasen. Walter Schultz interpretiert die Kehre als den Wechsel vom Sein zum Nichts, da er dem Vortrag *Was ist Metaphysik?* einen großen Stellenwert einräumt.⁶ Heinrich Ott dagegen legt die Kehre als Übergang von der Metaphysik zur Wahrheit des Seins aus.⁷ Heideggers Schüler Gadamer bestimmt den Weg seines Lehrers in seinen Bänden über die Geschichte der Philosophie als endgültige Abkehr vom Husserlschen Gedankengut.⁸ Ähnlich wie Dieter Jährig sieht Orlando Pugliese in der Kehre eine Wendung von der phänomenologischen Ontologie zu einer transzendentalen Geschichtlichkeit.⁹ In dieser Linie ist auch Richard Schaeffler zu sehen.¹⁰ Für Ernst Tugendhat ist die Kehre eine solche um den

⁵ Jährig, Dieter: „Die »Kehre« in Heideggers Verständnis der Geschichte,“ in: Buchheim, Thomas: *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Weinheim: VCH 1989, 116.

⁶ Schulz, Walter: „Zum philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, in: Pöggeler, Otto (Hrg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königsstein: Athenäum 1984 (= Athenäum-Taschenbuch 1513).

⁷ Ott, Heinrich: *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zolikon 1989.

⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 3*. Tübingen: Mohr 1987.

⁹ Pugliese, Orlando: *Vermittlung und Kehre*. Freiburg 1965.

¹⁰ Schaeffler, Richard: *Frömmigkeit des Denkens*. Darmstadt 1978.

Wahrheitsbegriff herum.¹¹ Eberhardt Fränztzki hat das Verhältnis zwischen der Ur- und Originalfassung von *Vom Wesen der Wahrheit* untersucht und interpretiert Heideggers Vortrag unter diesem Blickwinkel.¹² Winfried Franzen sieht im Denkweg Heideggers ein ständiges Ausweichen vor der realen Geschichte.¹³ Emil Kettering legt die Kehre als Wechselbezug von Sein und Menschenwesen aus.¹⁴ Ein meiner Meinung nach weiterer wichtiger Vertreter ist Alberto Rosales, der die Kehre analytisch-transzendental untersucht und so ganz genau zwischen verschiedenen Phasen unterscheidet; wir werden im ersten Kapitel ausführlich auf ihn zu sprechen kommen. Von den Heidegger-treuen Auslegern ist mit Sicherheit Willhelm-Friedrich von Hermann der Bekannteste. Seine Heideggerauslegung ist hermeneutisch; der Denkweg Heideggers ist für ihn ein ständiges Bemühen dem Phänomen des Seins gerecht zu werden, so dass von einem Bruch nach ihm nie die Rede sein kann.¹⁵

Der Hauptteil gliedert sich in drei Abschnitte:

Im ersten Kapitel wird der *Sein und Zeit*-nahe Problemkreis erleuchtet, der die Kehre notwendig macht.

Im zweiten Kapitel werde ich mich intensiv meiner Hauptschrift *Vom Wesen der Wahrheit* widmen.

Im dritten Kapitel untersuche ich das Verhältnis von Freiheit, Transzendenz und Dasein in Bezug auf *Vom Wesen der Wahrheit* anhand der Literatur, welche sich von *Die Grundbegriffe der Metaphysik* bis zu *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* erstreckt.

Im vierten Kapitel untersuche ich die geschichtliche Bestimmung von Dasein, Transzendenz und Freiheit in den Platon-Vorlesungen bis zur Mitte der 30er Jahre.

Im fünften und damit letzten Kapitel des Hauptteils geht es um die *Beiträge zur Philosophie* und die *Grundfragen der Philosophie*, die mit dem in meinem Hauptfokus stehenden Vortrag verglichen werden.

Die ontologische Differenz werde ich nicht behandeln: sie wäre eine zu große Aufgabe für diesen Versuch einer Untersuchung anhand von zwei methodischen Begriffen, wobei ich, für Heidegger-Kenner ersichtlich, an gewissen Punkten diesen Problemkreis streife.

¹¹ Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Auflage. Berlin 1970.

¹² Fränztzki, Eberhard: *Die Kehre. Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*. *Urfassung und Druckfassungen*. 2. Auflage. Pfaffenweiler: Centaurus 1987 (= Reihe Philosophie Bd. 1.).

¹³ Franzen, Winfried: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Meisenheim am Glan 1975.

¹⁴ Kettering, Emil: *NÄHE des Denkens Martin Heideggers*. Pfullingen 1987.

¹⁵ Von Hermann, Friedrich-Willhelm: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan 1964. Vgl. auch: Ders.: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

Diese ganzheitliche Struktur der Arbeit hat sich aus der Konzentrierung auf *Vom Wesen der Wahrheit* ergeben. Aber gleichzeitig versuche ich dergestalt dem Phänomen der Kehre auf die Schliche zu kommen, da sie gerade dort vonstatten geht, wo Heidegger es nicht explizit formuliert.

1. Die *Sein und Zeit*-Voraussetzungen

In diesem Kapitel beschäftige ich mich mit den Voraussetzungen von *Sein und Zeit* und den daraus entstehenden Schwierigkeiten.

1.1 Die 5 Voraussetzungen von *Sein und Zeit*

In *Sein und Zeit* hat die Freiheit noch nicht die Art der Wichtigkeit inne, die sie später haben wird. Dies hat zunächst methodische Gründe: Die von Heidegger selbst für seine Abhandlung erläuterten Voraussetzungen für *Sein und Zeit* können die Freiheit noch nicht in ihrer späteren Form in den Blick bringen. Es ist da Verdienst von Alberto Rosales, diese fünf Voraussetzungen herausgearbeitet zu haben.

„I. *Das Sein ist die Wahrheit, deren Urweise die Zeitlichkeit selbst ist.*“¹⁶ Die These ist für Rosales zwar nur implizit vorhanden, kommt für ihn aber darin zum Vorschein, dass die höchsten Seinsarten der Zeitlichkeit als Wahrheitsphänomene interpretiert werden. Dies kann anhand der Erschlossenheit als ursprüngliche Wahrheit (vgl. §§ 28, 29, 30, 34, 40, 44, 68) nur bestätigt werden, da die eigentliche Wahrheit die Entschlossenheit ist. Die Entschlossenheit „*birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle ihrer eigenen Eigentlichkeit*“ (SuZ 305). Soll heißen: das Existenzial der Entschlossenheit ist im Gegensatz zur Erschlossenheit eigentlich und „wahrer“, weil es sich aus dem Phänomen versteht, welches primär die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit ausmacht: „*Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft*“ (SuZ 329). Was ist nun der Zusammenhang von Entschlossenheit, Zukunft und Sein zu Tode? Entschlossenheit tendiert als eigentliche auf den durch das Vorlaufen umgrenzten Modus (die Freiheit zum Tode), wobei das Vorlaufen das Dasein *eigentlich* zukünftig macht, sofern das Dasein *als Seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist. (SuZ 325).

Im Gegensatz zum so erläuterten eigentlichen Wesen der Entschlossenheit, hat das „bloß“ Erschlossene die Eigenschaft, durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit im Modus der Verstelltheit und Verschlossenheit zu stehen (SuZ 222).

¹⁶ Rosales, Alberto: „Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers“. In: Baumgartner, Hans Michael/Höffe, Ottfried (Hrg.): *Zeitschrift für philosophische Forschung B.* 38. Meisenheim/Glan: Hain 1984, 242.

„II. Der Bestimmung des Wesens der Wahrheit geht jeweils die Bestimmung des *Ortes* der Wahrheit voraus.“¹⁷ Dieser Ort liegt für Rosales „*entweder im Seienden, in seiner Beziehung zum Sehen*, so daß die Wahrheit als Sichtbarkeit oder Gesehensein (Offenbarkeit) des Seienden selbst für das Sehen (Offenbaren) interpretiert wird. *Oder dieser Ort ist die Sicht*, und die Wahrheit besteht im Sehen des Seienden, so wie es selbst ist.“¹⁸

„III. Diese These, und zwar in bestimmten Abwandlungen, trägt stillschweigend das Denken von SuZ“¹⁹ Ich bin mit Rosales einer Meinung, dass diese These eine solche Rolle in *Sein und Zeit* spielt und das Werk eigentlich erst problematisch werden lässt. Denn es stellt sich im Sinne der Freiheit auf alle Fälle die Frage, inwieweit Wahrheit als Unverborgenheit *für* das Dasein und gleichzeitig eine unabhängige Instanz sein kann.

Die Freiheit hat in Folge zwei Strukturmomente, die sich nach Rosales nicht direkt widersprechen, sondern in *Sein und Zeit* eher unterbestimmt bleiben. Die Freiheit steht nämlich in einem Bezug zum Tod in der jeweils eigenen *Freiheit zum Tode*, in der das Dasein die Möglichkeit hat, es selbst zu sein (SuZ 266); „Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen“ (SuZ 144).

In Hinblick auf die Wahrheit ist dies durchaus schwierig. Denn wenn das Dasein eigentlich frei ist für sein eigenstes und wahrstes Seinkönnen in der Entschlossenheit, dann erklärt sich das freie Nichtwählen der Eigentlichkeit des eigenen Daseins folgendermaßen: „Die gemeinte Nichtigkeit [des eigenen Todes – Anm. F. M.] gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtausgewählthabens und Nichtauswählenkönnens der anderen“ (SuZ 285).

Freiheit hat so beide Seiten: der Mensch ist von seiner eigentlichen Freiheit her frei *zum* eigensten Seinkönnen, aber auch frei zum Nichtwählen derselben. Dies nährt sich daraus, dass *alle* Möglichkeiten des Menschen, eigentliche wie uneigentliche, aus der eigenen eigentlichen Grundmöglichkeit des Todes erwachsen. Die „unwahren“ Möglichkeiten, als ebenfalls von der Freiheit aufgegebene, die alle über das uneigentliche Man bestimmt werden, werden in Konsequenz unterbestimmt; der Alltäglichkeit des Man wird in *Sein und Zeit* primär zugesprochen, sich über die *Unwahrheit* verstehen zu lassen. „*Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«*“ (SuZ 222). Über die Gründe, warum dies in den Strukturmomenten des Daseins so veranlagt ist, ist hier aber weder der Ort, noch ist es für meine Zwecke von Interesse.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

In der existenzialen Analytik des Daseins sind unausgesprochene Thesen am Werk, die wir bisher so zusammenfassen können: die Freiheit zum Tode ist einerseits die Grundmöglichkeit aller anderen Freiheiten, aber andererseits in ihrer „Begründungsfunktion“ in Bezug auf die uneigentlichen Möglichkeiten unterbestimmt. Wir haben es bei *Sein und Zeit* – entgegen dem ersten Eindruck – nicht mit einem geschlossenen System, sondern einem hermeneutischen Versuch zu tun. Wenn manche Aspekte in so einer Auslegung unterbeleuchtet bleiben, ist das an sich noch kein Beinbruch. Aber das große Problem in *Sein und Zeit*, welches es Heidegger unmöglich macht, den dritten Abschnitt zu verfassen, ist der folgende Aspekt: das Verfallen ist unweigerlich mit der Unwahrheit verbunden, weil es uneigentlich ist. Die *Freiheit* zum Tode bestimmt und begründet die Möglichkeit des eigentlichen Selbstseins, und erschließt sich dem Dasein in der Entschlossenheit (Genaueres zu Wahrheit bzw. Unwahrheit bei der vierten Voraussetzung). Die Freiheit bleibt in Bezug auf die Unwahrheit, Uneigentlichkeit als Freiheit des Daseins zur Uneigentlichkeit unklar, weil sie in der erörterten Form einen stärkeren Subjektbezug nahe legt, als sie will, weil fraglich bleibt, *wie* sich das Selbst des Daseins entscheiden soll.²⁰ Dies ist nicht direkt eine Kritik an *Sein und Zeit*, weil Heidegger sich an mannigfachen Stellen gegen eine heilspychologische Interpretation seines so genannten Hauptwerkes wehrt (vgl. u. a. BP 69).

„IV. Der Geschichte der Metaphysik entnimmt Heidegger das Faktum, daß das *Sein im Seinsverständnis verborgen ist* (vgl. SuZ §§ 1, 5 (S. 18), 6 (S. 21ff.), 20). Darum sollte der genannte 3. Abschnitt nicht nur den Seinshorizont in seiner Wahrheit, sondern auch seine Unwahrheit, ja sogar die rätselhafte Einheit beider von der Zeit her begründen.“²¹ Dieser Punkt geht auf die Ursprünge und das Verhältnis von Wahrheit und Unwahrheit ein. Rosales fragt hier nach der Art und Weise, wie sich Wahrheit und Unwahrheit dem Dasein *verständlich* machen, und wie in diesem Geschehen das Verhältnis unter beiden selbst ist. Wahrheit wird in *Sein und Zeit* auf folgende Art und Weise mit dem Seinsverständnis und der Sorgestruktur als *Sichvorweg* (da die Zukunft die primäre und eigentliche Zeitlichkeit ist, und es dem Dasein jeweils um sein Sein geht) übereinander gelegt, und so verbunden:

²⁰ Vgl. Löwith, *Heidegger*, 15: „In »Sein und Zeit«, dessen junge Leser entschlossen waren, ohne zu wissen wozu, ehe ihnen die vulgäre Geschichte des ‚man‘ ihnen einen Inhalt für ihre Entschlossenheit gab [...]“ Ein gutes Beispiel dafür, dass Löwith meiner Meinung nach das Denken nach und in *Sein und Zeit* zu sehr vulgären und transzendentalphilosophischen Ansprüchen unterwarf. Das Werk gehört nichtsdestotrotz empfohlen, da hier jemand Heidegger mit grundsätzlicher Sachkenntnis und ohne böswillige Absichten rezensiert.

²¹ Rosales, 1984, 242

[Die] Entdecktheit des innerweltlich Seienden *gründet* in der Erschlossenheit von Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein *Da ist*. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst. Die Struktur der Sorge als *Sichvorweg* – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlich Seienden birgt in sich Erschlossenheit des Daseins. *Mit* und *durch* ist Erschlossenheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht (SuZ 220f).

Indem das Dasein im Seinsverständnis des ihm innerweltlich Begegnenden in der Sorgestructur als *Sichvorweg* etwas in seinem Sein verstanden hat, *ist mit dem Dasein Wahrheit*. Genauer: „Sein – nicht Seiendes – »gibt es« nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit »sind« gleichursprünglich“ (SuZ 230).
Wo kann da nach Rosales noch Platz bleiben für die Unwahrheit?

Nach Rosales gibt es in *Sein und Zeit* drei Formen der Unwahrheit in dem genannten Werk:

Mit Rücksicht auf die ontologische Differenz hebt *Sein und Zeit* die Wahrheit des Seins als einen halbdunklen Horizont von der des im Vordergrund begegnenden Seienden ab. Wegen dieser Differenz und der in der Geschichte der Metaphysik latenten Vergessenheit des Seins versucht *Sein und Zeit* ausdrücklich die Unwahrheit des Seins in drei Formen zu denken: 1. als ungegenständliche Offenbarkeit des Horizonts, 2. als die privative Modifikation dieser Offenbarkeit in der Angst und 3. als verfallende Verhüllung der Sorge und jeden anderen Seins in der Uneigentlichkeit hebt.²²

Die Unwahrheit kann als solche nicht in den eigentlichen hermeneutischen Fokus kommen, wenn sie bloße Privation eines echten Verstehens bleibt. Sie wird zwar bezüglich ihrer verbergenden Funktion in der Auslegung mittelbar auch ausgelegt, bleibt aber bezüglich ihrer positiven Möglichkeit unbedacht, hinsichtlich dessen, dass sie es ist, von *woher* etwas sich zeigt. Gerade diese Möglichkeit wird im *Wesen der Wahrheit* neu bedacht werden.

Zumindest in Bezug auf *Sein und Zeit* hält Rosales Folgendes fest: „Wohl aber »ist« Unwahrheit als solche nur dann, wenn es Wahrheit gibt, und gründet in dieser Hinsicht in der Wahrheit. *Im Hinblick auf diese Gegründetheit ist die Unwahrheit des Seins nicht ursprünglicher als dessen Wahrheit und kann daher keine absolute Unwahrheit sein,*

²² Rosales, Alberto: „Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretation“, in: Papenfuss, Dietrich/Pöggeler, Otto (Hrg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. 1. Band: Philosophie und Politik*. Frankfurt am Main: Klostermann 1991, 132.

*sondern nur eine relative.*²³ Diesen Punkt könnte man grob folgendermaßen ausdrücken: Unwahrheit scheint nur da anzutreffen zu sein, wo „zuwenig“ Wahrheit ist. Hier macht es sich Rosales meiner Meinung nach etwas zu einfach. Heidegger argumentiert vielerorts und in vielen Kontexten gerade in verkehrter Ordnung, z. B. in Bezug auf das Sein zum Tode: der eigene Tod als die eigentliche Grundmöglichkeit ist die Bedingung für alle anderen, auch uneigentlichen Möglichkeiten. Soll heißen: Weil es die eigentliche Wahrheit in der Entschlossenheit gibt, ist so etwas wie das uneigentliche Man möglich.

Nun folgt die fünfte These von Rosales:

V. Das Aufgeben der Immanenz der Subjektivität hat unter anderem zur Folge, daß sich die Wesensbestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung zum Sichzeigen (Offenbarkeit) des Seienden bzw. des Seins so wie sie selber sind, wandelt. [...] Da Heidegger diese Unverborgenheit demnach im privativen Sinne als Ent-borgenheit interpretieren mußte, wird die Wahrheit von etwas immer einer *vorausgehenden* Verbergung desselben „abgerungen“ (SuZ 222). Damit führt Heidegger in den Bereich seiner Voraussetzungen eine Beziehung des Seins zum Nicht-sein ein [...]. Gemäß der Bestimmung des Wesens der Wahrheit als Entborgenheit hatte der 3. Abschnitt von SuZ die Aufgabe, die Zeitlichkeit als ein Entbergen zu denken, das die Unverborgenheit des Seinshorizont entspringen läßt.²⁴

Für Heidegger bleibt meiner Auslegung nach in einem weiteren Entwurf schlichtweg kein Platz für weitere Analysen. Den Existenzialen als den Grundphänomenen von Wahrheit, bzw. Unwahrheit (z. B. Erschlossenheit, Verfallen, In-der-Welt-sein, etc..) sind durch die Struktur des zeitlichen Seinsverständnisses schon alle ihre Rollen zugewiesen, wodurch das zeitliche Seinsverständnis als möglicher Ansatzpunkt des geplanten dritten Abschnitts für Heidegger nur in eine Sackgasse führen kann. Diese Einsicht wird bekanntermaßen im *Brief über den „Humanismus“* offen bekannt: „Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam“ (WM 328).

Zu der Interpretation von Rosales muss gesagt werden, dass ihre Stärken ganz klar im analytischen Bereich liegen. Kaum ein anderer Interpret faltet die Voraussetzungen von *Sein und Zeit* derart plastisch vor dem Leser auseinander und ist zur Auseinandersetzung so gut geeignet. Aber Rosales gibt sich durchaus vorurteilsfreier als er eigentlich ist. So denkt er Heidegger zwar weniger hermeneutisch als andere, all jenen voran wahrscheinlich Friedrich-

²³ Rosales, 1984, 243.

²⁴ Ebd.

Willhelm von Herrmann. Dagegen unterscheidet Rosales durch seinen historischen Zugang verschiedene Phasen der Kehre²⁵, die ich zu unterscheiden nicht wirklich sinnvoll finde. Dies liegt zu einem an der Struktur meiner Arbeit. Meine Ausführungen sind ja um die Abhandlung *Vom Wesen der Wahrheit* herum strukturiert: ich will keine Genese mit ihren Voraussetzungen und Brechungen wie Rosales aufzeigen, sondern – wie gesagt – im Gegenteil einen Teil des Gesamtwerkes auf *Vom Wesen der Wahrheit* hin interpretieren mit Blick auf die Kehre, wobei man Rosales grundsätzlich zustimmen kann, dass die Kehre „Wandlung und Beharrlichkeit zumal“²⁶ ist.

Die eigentümliche Problematik von dem Gedankengut aus *Sein und Zeit* ist der subjektivistisch-transzendente Gestus, den das Werk entgegen den eigenen Ambitionen hat. Dies findet seinen Niederschlag im doppeldeutigen Begriff der Freiheit, die einerseits eine „Freiheit zu“, andererseits ein „in der Freiheit“ ist. Wessen Verschulden die Unwahrheit ist, was ihr Wesen ist, kann in der Folge nicht mehr wirklich gefragt werden. Sodann wird Heidegger versuchen, dieses Problem durch das Existential der Temporalität in den Griff zu bekommen.

1.2 Die Temporalität als Versuch des dritten Abschnitts

Als exemplarisches Beispiel für die Schwierigkeiten, den dritten Abschnitt von *Sein und Zeit* zu schreiben, dienen uns die Ausführungen über die Zeitlichkeit und die Temporalität in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*:

Wenn Dasein in sich selbst Seinsverständnis birgt, die Zeitlichkeit aber das Dasein in seiner Seinsverfassung möglich macht, so muß auch die *Zeitlichkeit* die *Bedingung der Möglichkeit* des *Seinsverständnisses* und damit *des Entwurfs des Seins auf die Zeit sein*. Die Frage ist, ob die Zeit in der Tat dasjenige ist, woraufhin das Sein selbst entworfen ist, - ob die Zeit dasjenige ist, woraus wir dergleichen wie Sein verstehen (GdP 397).

Dies scheint nicht nur eine Zirkelfragestellung zu sein, sondern ist faktisch auch eine. Heidegger ist schon in *Sein und Zeit* selbst auf die Kritik des *circulus vitiosus* eingegangen, die man an der Methode des hermeneutischen Zirkels anbringen könnte.

Wer in dieser hermeneutischen Methode zwischen Verstehen und Auslegung einen *circulus vitiosus* sieht, hat nach Heidegger das Verstehen schon von Grund auf

²⁵ Rosales, 1984, 248ff.

²⁶ Ebd., 257.

missverstanden; die Erfüllung der Grundbedingung möglichen Auslegens liegt vielmehr darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu verkennen. Dieser Zirkel des Verstehens ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst (SuZ 153). „Das Dasein verfügt *nicht* selbst über sein Dass und Woher und *empfängt und nimmt hin* das Seinsverstehen als Seinssinn seiner Existenz.“²⁷ In dem Sinne will Heidegger seine Phänomenologie von den Ansprüchen aller anderen Philosophien abgrenzen, inklusive von den traditionellen Begründungs- und Argumentationsstrukturen. Auch in Bezug auf das Problem der Außenwelt außerhalb des Daseins sei noch angemerkt, dass Heidegger sich absetzen will. Nicht die Beweise für die Existenz der Außenwelt sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist *unterbestimmt*; das recht verstandene Dasein widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein *je schon* ist, was nachkommende Beweise zu erweisen für notwendig erwarten (SuZ 205).

Eberhard Fräntzki setzt an diesem Punkt an, um seine Interpretation der Kehre zu belegen. Heideggers Abneigung gegen logisches Beweisen- und Begründenwollen vermag Fräntzki noch zu akzeptieren, aber:

Etwas anderes ist es aber, wenn Heidegger sagt: ‚Das Entscheidende ist nicht aus dem Zirkel heraus, sondern in ihn in der rechten Weise hineinzukommen‘ (SuZ 153), und zwar deshalb, weil Sein überhaupt vom verstehenden Entwerfen des Daseins – Verstehen ist für den frühen Heidegger Entwerfen – schon mitentworfen sei, dann zeigt sich, daß Heidegger die Dimension der Offenheit von Sein überhaupt, wiewohl erfahren, in ‚Sein und Zeit‘ noch nicht zu betreten vermochte. Das Sein aus dem Dasein und seinem Verstehen resultierenden Entwurf zurückführen heißt nur die sich im „Zirkeleinwand“ meldende Problematik des transzendentalen Weges unter den Tisch zu fegen.²⁸

Fräntzki erörtert weiter, dass Heidegger in der Folge den transzendentalen Weg über das Dasein verlassen möchte, weil die innere Unmöglichkeit der transzendentalen Grundstellung darin beruht, dass das Denken hier dem immer schon waltenden Wesen des Seins nicht entspricht; in der Kehre werde das Sein selbst als kehrig erfahren, und zwar von ihm selbst her als selbst; die Kehre ist als Geschehen des Seins die erfahrene Einkehr des Seins in sein Selbst.²⁹ Weiteres steht bei Heidegger selbst in *Zur Sache des Denkens*: „Die Methode

²⁷ Wiplinger, Fridolin: *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Freiburg/München: Alber 1961, 308f.

²⁸ Fräntzki, 1987, 33f.

²⁹ Ebd., 58.

richtet sich nicht nur nach der Sache der Philosophie. Sie gehört nicht nur zur Sache wie der Schlüssel zum Schloß. Sie gehört vielmehr in die Sache, weil sie »die Sache selbst« ist“ (SdD 78).

Was sagt uns das zum Anlass der Kehre? Wenn der Zirkel des Verstehens Ausdruck der existenzialen Vor-struktur des Daseins ist, dann ist doch die Tatsache, dass genau diese Methode, die gleichzeitig die Seinsart des Daseins ist, angesichts des dritten Abschnitts von *Sein und Zeit* scheitert, höchst dramatisch. Überspitzt formuliert könnte dadurch die komplette Philosophie Heideggers nichtig werden. Aber nach Heidegger ist dies ein Scheitern bloß auf der Ebene der Sprache der Metaphysik, was dadurch belegt wird, dass in den Manuskripten, die nach *Sein und Zeit* verfasst wurden, dessen Gedankengut immer weiter im Sinne der Kehre umgedeutet wird.

Wie gesagt sollte die Aufgabe des dritten Abschnitts von SuZ darin bestehen, die Idee des Seins (Wahrheit) überhaupt aus der Zeitlichkeit, als Urform der Freiheit, zu bestimmen und damit die Zeitlichkeit als Entbergen darzulegen, das die Unverborgenheit des Seinshorizont entspringen lässt.³⁰ Heidegger ist sich dieser Richtung, die er einschlagen muss, bewusst: „Der *Umgang mit innerweltlich Seienden gründet*, wenn anders das Dasein In-der-Welt-sein ist und die Grundverfassung der Existenz des Daseins in der Zeitlichkeit liegt, *in einer bestimmten Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins*“ (GdP 413). Von hier kommt es darauf an, die Ganzheit der Struktur, wie auch das Phänomen des In-seins und der Welt aus der Zeitlichkeit zu interpretieren; damit muss in Konsequenz auch das Verhältnis von Transzendenz und Zeitlichkeit erhellt werden, insofern sich im In-der-Welt-sein des Daseins der transzendente Überschrittscharakter des Daseins bekundet (ebd.). Von da aus versucht Heidegger eine Kennzeichnung der Zeitlichkeit als Horizont des Seinsverständnisses, d. h. die Bestimmung des Begriffes der *Temporalität* (meine Hervorhebung – F. M.) (GdP 414).

Die Untersuchung der Temporalität ist prekär, weil sie nach dem Seinsverständnis wie nach der Zeitlichkeit fragt, welches beide Eckpfeiler von *Sein und Zeit* sind. Durch das Seinsverständnis des Daseins selbst wird der Bewandnischarakter des In-der-Welt-seins *verstehbar*, da das Dasein dergestalt das Zeug in seinem „um zu...“ *versteht*. Dieses vorgängige Verstehen von Bewandnis, dieses Entwerfen des Zeugs auf seinen Bewandnischarakter, nennen wir das *Bewendenlassen* (GdP 415). Dies ist an sich nichts Neues (vgl. SuZ § 15-18), die Verbindung mit den drei Ekstasen der Zeit jedoch schon: „*Wobei* wir es bewenden lassen, ist das, *wozu* das Zeug als solches bestimmt ist, welches *Wozu* dieses bestimmte Zeug als das, was es ist und wie es ist, charakterisiert. *Des Wozu*

³⁰ Rosales, 1991, 132.

sind wir im Gebrauch des Zeug *gewärtig*“ (GdP 415). Das Gewärtigen wird von Heidegger folgendermaßen bestimmt: „Das Dasein kommt nicht primär in seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen auf sich zu, sondern es ist besorgend *seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt*. Aus dem Besorgen her kommt das Dasein auf sich zu. Die uneigentliche Zukunft hat den Charakter des *Gewärtigens*“ (SuZ 337). Inwiefern gehören hier Seinsverständnis und das Wozu im Gewärtigen zusammen?

Da das Dasein sich zumeist aus dem unmittelbar Besorgbaren versteht, versteht es seine existenziellen Möglichkeiten von dem Besorgten her. Diese Verhaltung nennt Heidegger das Gewärtigen. Diese Verhaltung ist diejenige der Zukunft, und in dieser kommt das Dasein in seinen Möglichkeiten auf sich zu; das Wesenhafte der Zukunft liegt in dem *Auf-sich-zukommen* (im Falle der Vergangenheit ist es das *Zurück-zu*, im Falle der Gegenwart das *Sichaufhalten bei*) (GdP 377). Das neue an der Bestimmung des *Wozu* des Zeugs ist nun, dass das Seinsverständnis zusammen und aufgrund der Zeitlichkeit zu Temporalität verflochten wird. „Wir nennen die Zeitlichkeit, sofern sie als Bedingung der Möglichkeit des vorontologischen wie des ontologischen Seinsverständnisses fungiert, die *Temporalität*“ (SuZ 388).

Wie wir schon oben gesehen haben, ist die eigentliche Zukunft als Sein zum Tode bestimmt worden, das Gewärtigen ist der Charakter der uneigentlichen Zukunft. Wir sind also noch nicht bis zur Temporalität vorgedrungen, da diese doch einen ursprünglicheren Charakter haben muss. Im *Wozu* ist ein noch genauer zu bestimmendes Verhältnis von Seinsverständnis und der Zeitlichkeit in der zukünftigen Verhaltung des Gewärtigens bloß angedeutet.

„Das Bewendenlassen als *Verstehen von Bewandnis* hat noch eine *zeitliche Verfassung*. Es selbst *weist aber in eine noch ursprünglichere Zeitlichkeit*“ (GdP 416). In Punkt e) in dem von uns behandelten § 20 wird auf die Transzendenz eingegangen, die in enger Verbindung zum Seinsverständnis steht.

Der verstehende Umgang mit dem Zeug und dem Vorhandenem ist von Heidegger her freilich in einem größeren Kontext verstanden. „Zur Grundverfassung des Seienden, das je meines ist, das ich je *selbst* bin, gehört das *In-der-Welt-sein*. Selbst und Welt gehören zusammen, sie gehören zur Einheit der Verfassung des Daseins und bestimmen gleichursprünglich das „Subjekt“. Mit anderen Worten, das Seiende, das wir je selbst sind, das Dasein ist das *Transzendente*“ (GdP 423). Dieser Überschrittscharakter des Daseins, auch Transzendenz genannt, ermöglicht es überhaupt sich zu Seienden zu verhalten; sie ermöglicht das Zurückkommen auf Seiendes, so dass in ihr das vorgängige Verstehen von

Sein gründet (GdP 426). Von der transzendenten Grundverfassung des In-der-Welt-seins schließt Heidegger nun explizit auf den ekstatischen Charakter der Zeit. Diese Verbindung des Überschrittscharakters des transzendenten Daseins mit dem ekstatischen Charakter der Zeit ist die in *Sein und Zeit* noch unausgesprochene, aber schon implizierte Schlussfolgerung. „Das *In-sein* als *Zu-sich* als Umwillen seiner, ist nur möglich auf dem Grunde der *Zukunft*, d. h. weil dieses Strukturmoment der Zeit in sich ekstatisch ist. *Der ekstatische Charakter der Zeit ermöglicht den spezifischen des Daseins, die Transzendenz und damit auch die Welt*“ (GdP 428).

Auf kurz oder lang muss Heidegger auch die Transzendenz in der Zeitlichkeit zurückbinden. Wenn Sorge wesenhaft als Sorge um sich, und damit mittelbar als Zeit-zu-um-sich-selbst bestimmt werden kann, dann begründet das Zeithaben das Transzendierenkönnen. „Die Transzendenz wird nicht erst dadurch gestiftet, daß ein Objekt mit einem Subjekt oder ein Du mit einem Ich zusammenkommt, sondern das Dasein selbst »Subjektsein« transzendiert“ (GdP 427). Inwiefern sind hier die anderen „Daseine“ präsent und verstehbar? „Dasein als solches ist *Zu-sich-sein*, *Mitsein* mit Anderen und *Sein* bei *Zuhandenem* und *Vorhandenem*. In den Strukturmomenten des *Zu-sich*, des *Mit-Anderen* und *Bei-Vorhandenem* liegt durchgängig der *Charakter des Überschritts*, der Transzendenz“ (GdP 427f).

Auch der oben besprochene ekstatische Zeitcharakter bekommt in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* seinen deutlicheren Charakter. Die Ekstasen der drei zeitlichen Verhaltungen sind in typischer Art und Weise für Heidegger dem ursprünglichen Wortsinn nach übersetzt: *ἐχσιστιχόν*, das ursprüngliche Außer-sich (GdP 377). Mit dieser wörtlichen Übersetzung des griechischen Terminus charakterisiert Heidegger die Zeit, welche als Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart in sich selbst *ekstatisch-horizontal* ist; „horizontal“ besagt: durch einen mit der Ekstase selbst gegebenen Horizont charakterisiert (GdP 378). Der jeweilige Horizont der Ekstase ist durch die Entrückung geöffnet und auch offen gehalten (ebd.). Was ist nun der jeweilige Horizont: entsprechend den drei Zeiten sprechen wir von *Auf-sich-Zukommen*, *Zurück-zu* und *Sichaufhalten bei*.

Gehen wir weiter in unseren Analysen. Heidegger nimmt sich im Folgenden die Ekstasen im Einzelnen vor: „Das *Gegenwärtigen*, sei es eigentliches im Sinne des Augenblicks oder uneigentliches, *entwirft das, was es gegenwärtigt*, dasjenige, was möglicherweise in und für eine Gegenwart begegnen kann, *auf* so etwas wie *Praesenz*“ (GdP 435). Genauer gesagt hat die Ekstase der Gegenwart als Bedingung der Möglichkeit des „über sich hinaus“ in sich selbst eine *schematische Vorzeichnung* dessen, *wo hinaus*

dieses „über sich hinaus“ ist (ebd.). Das Dasein hat in der Entrückung zu ... in der Gegenwart ein Offensein für *Begegnendes*, das somit im *vornhinein auf Praesenz hin verstanden ist* (GdP 436). Der Begriff der Praesenz ist allerdings ein problematischer, weil Heidegger damit schnell an die Grenzen einer möglichen Bestimmbarkeit stößt:

Zuhandenheit des Zuhandenen, das Sein dieses Seienden, wird als Praesenz verstanden, welche Praesenz als unbegrifflich verständliche schon enthüllt ist im Selbstentwurf der Zeitlichkeit, durch deren Zeitigung so etwas möglich wird wie der existierende Umgang mit Zuhandenem und Vorhandenem (GdP 438f).

Weiters liegt die Möglichkeit des Seinsverständnisses darin, dass die Gegenwart als die Ermöglichung des Umgangs mit dem Seiendem *als Gegenwart, als Ekstase*, den Horizont der Praesenz hat (GdP 443f).

Heidegger schafft es nicht mehr über diese Bestimmung hinaus. Es gibt zwar noch Analysen über die Grundcharakteristika des Zuhandenen im Verhältnis zu der Präsenz (u.a. entspricht dem Vermissen als einem bestimmten Gegenwärtigen überhaupt kein Horizont, sondern ein *bestimmt* modifizierter Horizont der Gegenwart, der Praesenz, vgl. GdP 442), dies macht jedoch nicht klarer, wie die Idee des Seins als Wahrheit aus der Zeitlichkeit entspringen soll. Und die beiden anderen Ekstasen der Zeit, das Gewärtigen der Zukunft und das Behalten der Gewesenheit, bleiben in diesem Zusammenhang schlichtweg unerwähnt. Man kann nach dem bisher Gesagten bloß sagen, er hätte – wenn auch – wichtige Aspekte von *Sein und Zeit vertieft, aber nicht erweitert*. Der neue Begriff der Praesenz trägt in der Form nichts zu dem Versuch des dritten Abschnitts bei.

Gleichzeitig werden in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* schwierige Begründungsansprüche von der Philosophie eingefordert, die deutlich über *Sein und Zeit* hinausführen. *Sein und Zeit* verstand sich im Gegensatz zu den restlichen Werken der Philosophiegeschichte in einem bisher einzigartigen hermeneutisch-phänomenologischen Gestus (wofür im Endeffekt auch sehr vieles spricht), aber eine neue Philosophie begründen, *die* neue Philosophie begründen, das wollte Heidegger nicht. Dafür war er sich viel zu sehr der Last der Tradition bewusst. Über diese kann man sich nie hinwegsetzen, da in der Auslegung immer schon klar ist, dass man *aus* ihr spricht.

Heidegger scheint das passagenweise in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* zu vergessen. Sobald die temporale Sinnerklärung des Seins aus der Programmatik heraustritt (d.h. aus der hermeneutisch-phänomenologischen Destruktion – Anm. F. Moes), bestimmt die Orientierung an der theoretischen Frage die Wahrnehmungsweise dessen, was

Philosophie ist.³¹ Diese These von Reiner Thurnher kann man nur abnicken. In Hinblick auf die Temporalität bestimmt Heidegger nun die Ontologie als Wissenschaft, während er in *Sein und Zeit* diese Interpretation noch nicht aussprach.

Weil der temporale Entwurf eine Vergegenständlichung des Seins ermöglicht (in Form des theoretischen Vorstellens in der Vorhandenheit, vgl. §§ 21, 69b) und eine Begreifbarkeit sichert, d. h. die Ontologie überhaupt als Wissenschaft konstituiert, nennen wir diese Wissenschaft im Unterschied von den positiven Wissenschaften die *temporale Wissenschaft*. All ihre Interpretationen vollziehen sich am Leitfaden der zureichend herausgestellten Zeitlichkeit im Sinne der Temporalität. Alle Sätze der Ontologie sind *temporale Sätze*. [...] Alle ontologischen Sätze haben den Charakter der *veritas temporalis* (GdP 469).

Heidegger spricht hier nur scheinbar von der traditionellen Ontologie: denn wenn sie sich mit der Temporalität auseinandersetzt, dann setzt sie sich schon mit der Ontologie in *untraditioneller* Art und Weise auseinander. In § 3 von *Sein und Zeit* hieß es noch: „*Alle Ontologie, mag sie noch über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat*“ (SuZ 11). Die Analyse der Temporalität hat zugegebenermaßen diese in einem gewissen Rahmen geleistet (also den Sinn des Seins als die das Seinsverständnis gründende Zeitlichkeit herausgestellt). Es bleibt am Ende jedoch die Frage über, was die Ontologie *jetzt* ist und wie ihr Verhältnis zur positiven Wissenschaft genau zu bestimmen ist. Und genau da setzt die Analyse von Reiner Thurner an.

In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* heißt es:

„Eine wissenschaftliche Forschung konstituiert sich in der Vergegenständlichung des zuvor schon irgendwie Enthüllten. [...] Mithin sind [...] zwei wesenhafte Grundmöglichkeiten [...] gesetzt, [...] Vergegenständlichung des vorgegebenen Seienden und des vorgegebenen Seins“ (GdP 456).

Der Ontologie kommt dabei natürlich die Aufgabe zu, sich mit der Vergegenständlichung des Seins im temporalen Entwurf des Daseins auseinanderzusetzen. Heidegger ist nach Thurner dabei von der Logos-Struktur geleitet, die sich nach ihm damit zugleich als

³¹ Thurnher, Reiner: „Kehre vor der »Kehre« – Wandlungen im Philosophiebegriff Heideggers nach *Sein und Zeit*“, in: Dean Komel (Hrg.): *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*. Ljubljana 1999 (= Edition Phaenomena Bd. 12), 27f.

transzendental-schematische Denkfigur erweist. „In der Überhöhung durch die Fundamentalontologie liegt die Möglichkeit schlechthinniger Selbstdurchsichtigkeit der Vergegenständlichung, so daß die Philosophie als *absolute Wissenschaft* gelten kann.“³² Heidegger glaubt an dieser Stelle, die Philosophie habe die Vergegenständlichung nur auf höherer Ebene fortzuführen. In dieser Denkbahn kann es angesichts des Seins nur ein Scheitern geben, da das Denken von *Sein und Zeit* über den temporalen Entwurf des Seins nicht hinauskommen kann und die Bestimmung der Fundamentalontologie sich in transzendente Begründungsansprüche verheddert, die sie eigentlich umgehen wollte. So kommt es auch, dass die „Richtungen, die er eingeschlagen hat, ihn von wesentlichen Intentionen seines Denkens wegführte. Die Vorlesungen ab 1928 lassen deutlich das Bemühen erkennen, sich dem transzendentalen Begründungsschema zu entwinden und zu einer größeren Weite der Fragemöglichkeiten zurückzufinden.“³³

Auch das Verhältnis von ontisch und ontologisch bekommt durch das transzendente Begründungsschema problematische Züge. In *Sein und Zeit* hat das Ontische anhand der Existenz noch eine deutlich positivere Bestimmung: „Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst in das Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*. Die Frage nach der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins“ (SuZ 12). Nun wird jedoch die Philosophie als Fundamentalontologie zu einem Gegenstand *jenseits* der Existenz des Seins. Denn wie könnte sie sonst Begründungsansprüche stellen? Wie sonst könnte Heidegger sagen: „Wir behaupten: Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie. [...] Das besagt negativ Philosophie ist nicht Wissenschaft vom Seienden, sondern vom Sein [...] Sie ist ontologisch. Weltanschauung ist dagegen ontisch“ (GdP 15). Heidegger versucht hier, *das Sein über die Philosophie zu verstehen*; dabei muss es *doch eher Heideggers Anliegen sein, die Philosophie über das Sein zu verstehen*. Heidegger macht sich am Anfang von *Sein und Zeit* die Mühe, den ontischen wie den ontologischen Vorrang der Seinsfrage festzuhalten (vgl. SuZ § 3, 4), obwohl er jetzt im besagten Zitat das Ontische zur bloßen Weltanschauung marginalisiert. Er macht einen Fehler, vor dem er selbst immer gewarnt hat.

In und während jeder Phase seines Werkes war das Sein *der* Gegenstand von Heideggers Fragen. Am besten wird dies anhand der *Einführung in die Metaphysik* bestätigt:

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ [...] Aber insofern das Seiende im Ganzen jemals in die genannte Frage gerückt wird, tritt zu ihm das Fragen und es zu diesem

³² Thurner, 1999, 28.

³³ Ebd., 32.

Fragen doch in eine ausgezeichnete, weil einzigartige Beziehung. Denn durch dieses Fragen wird das Seiende im Ganzen allererst *als ein solches* und in der Richtung auf seinen möglichen Grund eröffnet und im Fragen offengehalten.³⁴

Von der Frage nach dem Sein als die weiteste, tiefste und ursprünglichste wird das Seiende im Ganzen, der Mensch und damit erst die Metaphysik und die Philosophie bestimmt. Das Zitat ist aus einem Werk *nach* der vollendeten Kehre, was für meine Argumentation sprechen sollte. Nachdem wir die Problematik der Ausgangslage von *Sein und Zeit* ausformuliert haben, gehen wir zum Kern unserer Analyse über: Der Exegese von *Vom Wesen der Wahrheit*.

Wir haben in diesem Kapitel mit Rückgriff auf die Auslegungen von Alberto Rosales und Eberhardt Fränztzki erwiesen, wie der Versuch des dritten Abschnitts von *Sein und Zeit* scheitern musste. Besonders deutlich wird das in den Aussagen zur Philosophie als absoluter Wissenschaft, wo er faktisch in dem Versuch hängen bleibt, den Sinn von Sein als Seinsverständnis aus dem dreifaltigen, ekstatischen zeitlichen Entwurf zu herausarbeiten. So erklärt sich auch der neue hermeneutische Gestus in *Vom Wesen der Wahrheit*, deren Auslegung das nächste große Kapitel gewidmet ist.

2. Vom Wesen der Wahrheit

Das eigentliche Ziel dieses Vortrags ist es nicht, die philosophische Tradition des Wahrheitsbegriffs nachzuzeichnen oder eine traditionelle philosophische Bestimmung der Wahrheit abzusegnen. In diesem Vortrag geht es um gänzliche Neubestimmungen.

Der Vortrag wurde nach Heidegger 1930 öfters gehalten, aber erst 1943 veröffentlicht, was freilich Fragen nach eventuellen Differenzen zwischen der Original- und Druckfassung offen lässt. Die Differenzen werden ausführlich erläutert in *Die Kehre. Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*. *Urfassung und Druckfassungen* von Eberhard Fränztzki. Fränztzki ist der Meinung, dass Heidegger in der Urfassung dieses Vortrags auf dem Weg in die eigentliche Kehre sei und dieses Unterwegs als der später nie mehr erreichte Gipfel des Heideggerschen Denkens verstanden werden könne.³⁵ Ich werde mich jedoch nur mit der Druckfassung beschäftigen, weil ich mich an die „offizielle Lehre“ von Heidegger halten möchte, anstatt in Heidegger-interne „Philologie“ zu verfallen. Davon abgesehen sind diese

³⁴ Heidegger, *Matin: Einführung in die Metaphysik*. 6. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1998, 3.

³⁵ Fränztzki, *Kehre*, 76.

Differenzen auch nicht mein Thema, da ich *Vom Wesen der Wahrheit* in Hinblick auf Transzendenz und Freiheit untersuchen möchte, und von da aus die zeitlich umliegenden Werke.

In dem Vortrag wird nun nach dem Wesen der Wahrheit gefragt, also nach dem, was die Wahrheit an sich auszeichnet. Heidegger fragt nicht nach bestimmten Wahrheiten in allen möglichen Kontexten, sondern stellt diese allgemeine Frage an den Anfang seiner Untersuchung. „Doch versteigen wir uns mit der Frage nach dem Wesen nicht in die Leere des Allgemeinen, die jedem Denken den Atem versagt? Bringt die Verstiegtheit solches Fragens nicht das Bodenlose aller Philosophie an den Tag?“ (WM 177) Es ist ein Grundmerkmal des Heideggerischen Schreibstils, dass er am Anfang vieler Manuskripte beruhigende Worte findet, um später um so paradoxer wirkende Thesen zu präsentieren.

„Wenn daher schon nach der Wahrheit gefragt werden muß, dann verlangt man die Antwort auf die Frage, wo wir heute stehen. Man will wissen, wie es heute mit uns steht“ (WM 178). Heidegger wird am Ende des Vortrags seine Version davon erläutert haben, die im „aufklärerischen“ Gestus von *Sein und Zeit* steht, aber sich in wichtigen Aspekten vom Hauptwerk abgewandelt hat.

2.1 Der geläufige Begriff der Wahrheit

Im ersten Abschnitt arbeitet er die traditionelle Wahrheitsbestimmung hervor: Wahrheit als Richtigkeit, *veritas est adaequatio rei ad intellectum*. Grob übersetzt: Wahrheit bedeutet die Übereinstimmung der Sache mit dem Intellekt.³⁶

Wahrheit als Richtigkeit hat zwei Facetten: „Wahrsein und Wahrheit bedeuten hier Stimmen, und zwar in der gedoppelten Weise: einmal die Einstimmigkeit einer Sache mit dem über sie Vorgemeinten und zum anderen die Übereinstimmung des in der Aussage Gemeinten mit der Sache“ (WM 179f). Eingedenk von *Sein und Zeit* ist mit dem Vorgemeinten die hermeneutischen Vor-Struktur gemeint. Es ist Heideggers Verdienst, diese Struktur, die sich in Vor-habe, Vor-sicht und Vor-griff aufgliedert (SuZ § 32), aufgewiesen zu haben. An dieser Stelle interpretiert er in die traditionelle Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit seine hermeneutische Als-Struktur hinein.

Die hier von Heidegger erläuterte Bestimmung der Wahrheit ist auch nicht diejenige Kants:

³⁶ Das ontologische Wahrheitsprinzip nach Thomas von Aquin, vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I,q.21 a.2.

Die veritas als adaequatio rei ad intellectum meint nicht schon den späteren, erst auf dem Grunde der Subjektivität des Menschenwesens möglichen Gedanken Kants, daß „sich die Gegenstände unserer Erkenntnis richten“, sondern den christlichen theologischen Glauben, daß die Sachen in dem, was sie sind und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (ens creatum) der im intellectus divinus, d.h. in dem Geiste Gottes, vorgedachten idea entsprechen und somit idee-gerecht (richtig) und in diesem Sinne „wahr“ sind (WM 180).

Heidegger lehnt die kantische, erkenntnistheoretische „kopernikanische Wende“ als ersten Ansatzpunkt zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit ab. Aber warum auch nicht? Es scheint einleuchtend, dass die kantische Philosophie für ihn einen viel zu starken Subjektbegriff vertritt. Stattdessen ergänzt er weiter: „Die veritas als adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) gibt die Gewähr für die veritas als adaequatio intellectus (humani) ad rem (createm). Veritas meint im Wesen die convenientia, das Übereinkommen des Seienden unter sich als eines geschaffenen mit dem Schöpfer, eine »Stimme« nach der Bestimmung der Schöpfungsordnung“ (WM 181). Diese Ordnung kann abgelöst vom Schöpfungsgedanken allgemein und unbestimmt als Weltordnung vorgestellt werden (ebd.), was eindeutig platonischer als der christlich-theologische Schöpfungsgedanke ist. Am besten ist wohl eine derartige Weltordnung nach der Ideenlehre im Höhlen- und Sonnengleichnis in der *Politeia* illustriert.³⁷ Auf diesem Wege sei auch auf Heideggers ambivalentes Verhältnis zu Platon hingewiesen: gleichwohl er Platon in der Reihe bedeutender Philosophen sieht, affirmiert er ihn nicht blind. Auf die Charakteristika dieses Verhältnisses werde ich durch die Platonvorlesungen näher zu sprechen kommen.

Nun rückt für Heidegger an die Stelle der theologisch gedachten Schöpfungsordnung die Planbarkeit aller Gegenstände durch die Weltvernunft, die sich selbst das Gesetz gibt und daher auch die unmittelbare Verständlichkeit ihres Vorgehens beansprucht (WM 181). Was diese hier genannte Weltvernunft sei, lässt Heidegger unerwähnt; ein Verweis auf den deutschen Idealismus ist höchstwahrscheinlich.

In jedem Fall wird mit dem Angleichungsprinzip von Ding und Verstand im Aussagesatz das Wesen der Wahrheit schon vorausgesetzt. Dieses ontologisch-logische Prinzip bleibt in seiner philosophiegeschichtlichen Autorität metaphysisch gesehen jedoch unterbestimmt: „Der Anschein besteht, diese Bestimmung des Wesens der Wahrheit bleibe unabhängig von der Auslegung des Wesens des Seins alles Seienden, die jeweils eine entsprechende Auslegung des Wesens des Menschen als des Trägers und des Vollziehers

³⁷ Platon: „Politeia“. In Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 2. Lysis, Symposium, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. 31. Auflage. Hamburg: Rowohlt 2006, IV, 514a ff, bzw. 508a ff.

des intellectus einschließt“ (ebd.). Heidegger steht diesem autoritären Anspruch kritisch gegenüber. Auch das Prinzip der Richtigkeit der Aussage ist an Auslegung zurückgebunden, und diese wiederum an einen Ausleger, das Dasein, und diese ist ein besonderes Seiendes unter Seiendem.

Durch die *veritas* als *adaequatio rei ad intellectum* gewinnt die Unwahrheit ihre Selbstverständlichkeit als bloß gegenteiliges Prinzip. So ist die Unwahrheit des Satzes (Unrichtigkeit) eben das Nichtübereinstimmen der Aussage mit der Sache; jedes Mal lässt sich die Unwahrheit als ein Nichtstimmen begreifen (WM 182). In der Tradition hat die Unwahrheit ein rein privatives Wesen; sie ist als $\lambda\epsilon\theta\epsilon$ ein Zuwenig an Wahrheit. „Was bleibt an einer Aussage hier noch Fragwürdiges, gesetzt, daß wir wissen, was Übereinstimmung einer Aussage mit der Sache bedeutet?“ (WM 182)

2.2 Die innere Möglichkeit der Übereinstimmung

Als zweiten Schritt zur Beantwortung setzt sich Heidegger mit der inneren Möglichkeit der Übereinstimmung auseinander. Erster Ansatzpunkt ist nun die Frage, wie Aussage und Angleichung verstanden werden können. Bei Heideggers Beispiel geht es um die Aussage über ein Geldstück:

Mit dem Geldstück kann man etwas kaufen. Die Aussage darüber ist niemals ein Zahlungsmittel. Aber trotz aller Ungleichheit beider stimmt die gesamte Aussage als wahre überein mit dem Geldstück. [...] Wie kann das völlig Ungleiche, die Aussage, an das Geldstück sich angleichen? [...] Das gelingt der Aussage nie. In dem Augenblick, da solches gelänge, könnte auch nicht eine Aussage als Ausbildung mit dem Ding übereinstimmen. In der Angleichung muß die Aussage vielmehr bleiben, ja erst sogar werden, was sie ist (WM 183).

Die Angleichung kann hier nicht ein dinghaftes Gleichwerden zwischen ungleichartigen Dingen bedeuten (ebd.). Heidegger zieht diesen Punkt über das klassische phänomenologische Prinzip der Intentionalität auf.

Diese geht in ihrer Grundlegung auf Franz Brentano zurück, hat aber erst durch Heideggers Lehrer Edmund Husserl ihre große Wirkung entfalten können. Intentionalität kann in aller Kürze als ein Modell des Bewusstseins bestimmt werden, welches annimmt, das unser Bewusstsein immer ein Bewusstsein *von* etwas Bestimmten ist. Diese *Von-*Struktur bezeichnet jeweils ein bestimmtes Verhältnis zu dem, auf das das Bewusstsein in

der jeweiligen „Bewusstseinsart“ in je verschiedener Art und Weise gerichtet ist: so ist es natürlich ein prägnanter Unterschied, ob ich das besagte Geldstück sehe oder mich nachher daran erinnere. Heidegger zeichnet sich gegenüber Husserl dadurch aus, dass er das Konzept einer rein immanenten Bewusstseinsphäre verwirft zugunsten einer hermeneutischen Grundsituation und Ausgesetztheit des Daseins an seine Umwelt. Er spart auch nicht mit Kritik an Husserl: „Dadurch, daß gezeigt wird, wie alle Sicht primär im Verstehen gründet – die Umsicht des Besorgens ist das Verstehen als *Verständigkeit* –, ist dem puren Anschauen sein Vorrang genommen, der noëtisch dem traditionellen ontologischen Vorrang des Vorhandenen entspricht“ (SuZ 147). Die Husserlschen Termini der Noema und der Noëse werden als metaphysisch interpretiert und in Konsequenz als traditionelles Gedankengut abgestempelt.

An anderer Stelle gibt es eine noch härtere Kritik an Husserl bezüglich seiner Lebenswelt:

Alles, was in dieser Richtung bei ihm als die sogenannte „Lebenswelt“ [...] erst nach „Sein und Zeit“ auftaucht, die ganze Frage nach der Lebenswelt, die Frage nach der Geschichtlichkeit sind, meiner Meinung nach – ich kann Einzelnes nicht sagen – Versuche einer Auseinandersetzung mit „Sein und Zeit“, eine Auseinandersetzung, die dadurch bedingt war, daß Husserl lange Zeit hindurch jedes Hereinspielen der geschichtlichen Überlieferung in die Fragestellung der Philosophie abgelehnt hat. [...] Aber mir scheint, das Ganze, was Husserl in seinem Leben erarbeitet hat, gibt in keiner Weise eine Grundlage das Problem der Geschichtlichkeit auch nur zu stellen (SdD 148f).

Im Prinzip diskreditiert er Husserls gesamtes Werk nach 1927, indem er Husserl unterstellt, dieser hätte Heidegger-eigenes Gedankengut in schlechterer Ausarbeitung verfasst. Dies ist eine eigentlich fahrlässige Aussage, da Husserls Werk durchwegs eigenen Charakter hat. Aber nun zurück zu unserer Hauptuntersuchung.³⁸

Wie oben erwähnt nimmt Heidegger das Problem der Angleichung zwischen der Aussage und dem damit gemeinten Ding auf intentionale Weise auf. Die Intentionalität versteht Heidegger als Verhalten-zu etwas, das durch das hermeneutische Verstehen ermöglicht wird. Das Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit nicht erst von Vorstellen von Vorhandenen geschaffen wird, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird (WM 184), zu dem das Dasein sich im Umgang mit Welt in seiner Grundverfassung des In-der-

³⁸ Weiterführende Literatur hierzu: Figal, Günter (Hg.): *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Klostermann 2009.

Welt-seins sich so oder so verhalten kann. Alles Verhalten hat seine Auszeichnung darin, dass es, im Offenen stehend, je ein Offenbares als ein solches bei sich hält; das so und im strengen Sinne allein Offenbare wird frühzeitig im abendländischen Denken als „das Anwesende“ erfahren und seit langem „das Seiende“ genant (ebd.). An mannigfaltigen Stellen bezeichnet Heidegger das Seiende in seiner Seiendheit, bzw. in seinem Sein als Anwesenheit. Aber ihnen liegt allen Heideggers Aristoteles-Auslegung zugrunde: die Griechen sprechen bei Aristoteles vom Seienden, und meinen dabei das „Ständige“ (WM 246). „Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden werden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – Gegenwart, d. h. es ist als Anwesenheit (οὐσία) begriffen“ (SuZ 26).

Diese Anwesenheit des Seienden wird in einem Verhalten begriffen, dessen offenständiger Bezug das Verhalten selbst ist. Wer bei solchen Formulierungen wiederum den Einwand einer Zirkelargumentation anbringt, hat wie bei *Sein und Zeit* nicht ganz unrecht, missversteht jedoch das Vorhaben Heideggers an dieser Stelle. Während das Vorhaben von *Sein und Zeit* letzten Endes an seinem transzendentalen Begründungsanspruch krankt und in seiner Methode unwirksam wird, haben wir es hier mit einem genuin hermeneutischen Vorhaben zu tun, da in diesem Vortrag nicht begründet, sondern aufgewiesen werden will. Denn jedes „Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht im Offenen eines Bezirkes, innerhalb dessen das Seiende als das, was es ist und wie es ist, sich eigens stellen und sagbar werden kann“ (WM 184). Man darf dabei auf keinen Fall Rede, Sprache und Aussage als Synonyme verstehen: denn die Rede ist das existenzial-ontologische Fundament der Sprache (SuZ 160). Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus; das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort; noch deutlicher: den Bedeutungen wachsen Worte zu, nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen (SuZ 161). So ist auch die Auslegung zu dem Prinzip der veritas als adaequatio rei ad intellectum zu verstehen: dieses ontologische-logische Prinzip erhält seine Möglichkeit und damit die von ihm beanstandete Richtigkeit von der Offenständigkeit des Verhaltens. Das intentionale Verhalten-zu bewegt sich immer schon in einem *unverborgenen* Bereich. „Die Aussage hat ihre Richtigkeit zu Lehen von der Offenständigkeit des Verhaltens; denn nur durch diese kann überhaupt Offenbares zum Richtmaß werden für die vor-stellende Angleichung“ (WM 185).

Damit meint Heidegger, dass das Prinzip der veritas als adaequatio rei ad intellectum an sich überhaupt kein anderes Kriterium als die Offenbarkeit dessen, zu dem Dasein sich so oder so verhält, zulässt. Die veritas als adaequatio rei ad intellectum ist so nach höchstens

ein Werkzeug, nach dem man Wahrheit und Unwahrheit auslegen kann, aber was im Sinne der Wahrheit als Unverborgenheit als Offenbares wahr ist, sagt es uns nicht. Die Richtigkeit muss eine Vorgabe des Richtmaßes für alles Vorstellen übernehmen (ebd.). Was hat dies nun mit dem Wesen der Wahrheit zu tun, nach dem eigentlich in diesem Vortrag gefragt wird? „Wenn aber nur durch diese Offenständigkeit des Verhaltens die Richtigkeit (Wahrheit) der Aussage möglich wird, dann muß das, was die Richtigkeit erst ermöglicht, mit ursprünglicherem Recht als das Wesen der Wahrheit gelten.“ (WM 185). So kann der Aussagesatz nicht mehr als der ursprüngliche Ort der Wahrheit verstanden werden. Diese Erkenntnis macht das Wesen der Wahrheit nun nicht klarer.

2.3 Der Grund der inneren Ermöglichung einer Richtigkeit

Doch tasten wir uns weiter voran zum dritten Kapitel. Der Titel des Kapitels ist mit Bedacht gewählt: hier wird nicht der Grund der inneren Ermöglichung *der* Richtigkeit, sondern *einer* Richtigkeit aufgezeigt. Da die Richtigkeit selbst kein Ermöglichungsgrund ist, sondern selbst noch einen aufweist, kann meiner Meinung für Heidegger nicht die Rede einer *allgemeinen* Richtigkeit sein. Diese wird in der traditionellen Metaphysik durch die Angleichung von Sache und Intellekt als allgemeine Regel gesetzt, wobei sie aber letzten Endes grundlos bleibt, da in ihrem Denken nach dem Grund nicht gefragt werden kann.

Denn Heideggers Frage ist ja: „Wie kann dergleichen wie Leistung der Vorgabe einer Richte und die Einweisung in ein Stimmen geschehen“ (ebd.)? Und die Antwort folgt im Akkord: „Nur so, daß sich dieses Vorgeben schon freigegeben hat in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbaren, das jegliches Vorstellen bindet“ (ebd.). Das Sich-freigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als Freisein zum Offenbaren eines Offenen und so ein Freisein zeigt auf das bisher unbegriffene Wesen der Freiheit (WM 185f). Die Richtigkeit hat ihren Ermöglichungsgrund in einem Offenbaren. Das Sich-binden an diese Richte ist von Heidegger bestimmt als Freisein zum Offenbaren eines Offenen. Dieser Offenbarungsbegriff ist freilich ein phänomenologischer, und einer, der jetzt mit der Freiheit in Verbindung gesetzt wird, und dessen sich bindende Offenständigkeit in der Freiheit, und somit die Richtigkeit ermöglicht.

„Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit“ (WM 186). Die Richtigkeit wird ermöglicht durch das Sich-freigeben für das Offenbaren eines Offenen als Freiheit: dies darum, da das Dasein sich bindet an das Offenbaren. Dieses Sich-freigeben ist nichts, was das Dasein sich aussuchen könnte. Wer hier Freiheit im Sinne

platter Wahlfreiheit versteht, hat nicht nur Heideggers Begriff der Freiheit an dieser Stelle missverstanden, sondern auch das, was Heidegger uns in diesem Vortrag sagen will. Erstens ist Freiheit nichts, was das Dasein hat, sondern Freiheit hat das Dasein als Sich-freigebendes. Zweitens will uns Heidegger in diesem Vortrag ja die Möglichkeit der Richtigkeit aufzeigen, und diese ist nur möglich, wenn das Dasein schon für eine bindende Richte freigegeben ist.

„Um eine Handlung und somit auch die Handlung des vorstellenden Aussagens und gar die des Zustimmens und Nichtzustimmens zu einer »Wahrheit« vollziehen zu können, muß der Handelnde allerdings frei sein, d. h. unbehindert“ (ebd.). Erst wenn das handelnde Dasein überhaupt frei für Wahrheit ist, kann diese oder jene Wahrheit im Sinne der Richtigkeit bestätigt oder verneint werden. Die Freiheit ist, sagt Heidegger in einer einprägsamen, aber vorerst verwirrenden Formel, das Wesen der Wahrheit selbst. Was „Wesen“ an sich sei, erwähnt Heidegger hier nicht. Er erläutert bloß den Wesensbegriff an dieser spezifischen Stelle hinsichtlich dieser „Funktion“. „»Wesen« ist dabei verstanden als der Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemeinen als bekannt zugegeben wird“ (ebd.). Heidegger warnt vor subjektivistischen Missverständnissen. Auch meine Rede vom Dasein in diesem Kontext darf nicht zu jenem Missverständnis führen, dass die Wahrheit hier auf die Subjektivität des menschlichen Subjekts hinab gedrückt wird (wobei Dasein niemals im Sinne der neuzeitlichen Subjektivität und all ihren Nachfolgern verstanden werden darf, vgl. u. a. SuZ § 9, 41). Genauer: „Mag diesem Subjekt auch eine Objektivität erreichbar sein, sie bleibt doch zugleich mit der Subjektivität menschlich und in menschlicher Verfügung“ (WM 186). Heidegger spricht jedoch nicht in dieser Sprache der Metaphysik, sondern in einem Bereich jenseits von ihr.

Es ist seltsam, wenn Heidegger in Bezug auf alle Arten der Unwahrheit meint, dass man Falschheit und Verstellung, Lüge und Täuschung, Trug und Schein, usw. dem Menschen zurechne (WM 186f). Dies ist ein altes Vorurteil in Bezug auf den Menschen an sich, wobei es Aufgabe der Philosophie, insbesondere der Erkenntnistheorie sein soll, die Wahrheit an sich zu erarbeiten. Abgesehen von der Freiheit als dem Ermöglichungsgrund der Richtigkeit erarbeitet Heidegger in diesem kurzen Abschnitt einen Punkt: „Aber die Unwahrheit ist ja auch das Gegenteil der Wahrheit, weshalb sie als deren Unwesen füglich aus dem Kreis der Frage nach der Wahrheit ferngehalten wird“ (WM 187). Dieser menschliche Ursprung der Unwahrheit bestätigt nach Heidegger außerdem das „über“ dem Menschen waltende Wesen der Wahrheit, die „an sich“ ist; die Wahrheit ist Thema der unvergänglichen Metaphysik (ebd.). Aus diesen Vorurteilen gegenüber dem Wesen der Wahrheit ergibt sich eine

Bestimmung des Menschen, die vom Wesen der Wahrheit alles zu wissen glaubt und dieses Fragen selbst nicht mehr möglich macht.

2.4 Das Wesen der Wahrheit

Im vierten Abschnitt des Vortrags wird das Verhältnis zwischen dem Menschen, Freiheit und Wahrheit klarer. „Die Besinnung auf den Wesenszusammenhang zwischen Wahrheit und Freiheit bringt uns dahin, die Frage nach dem Wesen des Menschen in einer Hinsicht zu verfolgen, die uns die Erfahrung eines verborgenen Wesensgrundes des Menschen (des Daseins) verbürgt, so zwar, daß sie uns zuvor in den ursprünglich wesenden Bereich der Wahrheit versetzt“ (ebd.).

Dieser Zusammenhang des Menschen mit der Wahrheit und der Freiheit in einem tieferen Wesensgrund ist schon im dritten Abschnitt inexplizit präsent: denn die Sichgebende für eine bindende Richte als Freiheit für die Wahrheit (WM185ff) lässt vorerst die Frage offen, wie der Mensch in einem solchen neuen Denken verstanden werden soll; wer ist es denn außer jenem, welcher sich freigibt für die Wahrheit? *Wie* ist der Mensch jetzt? Die üblichen metaphysischen Vorstellungen des Menschen, welcher alleinig durch die Sprache einen Bezug auf die Wahrheit hat, deren Umstände die ewige Philosophie zu erarbeiten und zu eruieren hat, hat Heidegger durch den Ausweis eines tieferen Wesens- und Ermöglichungsgrundes ad absurdum geführt.

Die Freiheit ist nur deshalb der Grund der inneren Möglichkeit der Richtigkeit, weil sie ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglicheren Wesen der wesentlichen Wahrheit empfängt (WM 187). Genauer: „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen läßt das jeweils Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen von Seienden“ (WM 188). Was im dritten Abschnitt gesagt wurde („Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit“, WM 186), wird jetzt in seinem inneren Zusammenhang vertieft: die Freiheit lässt dem Seienden sein ursprüngliches, phänomenologisches Wesen. Diese Gewissheit ist bei der Wahrheit als Richtigkeit nicht vorhanden, da sie sich selbst unreflektiert als Richte für einen Wahrheitswert setzt, ohne zu hinterfragen, *wie und von woher* sich überhaupt etwas nach einem Wahrheitsbegriff richten kann. Dieses Sich-richten auf ein Seiendes ist nur möglich, wenn das Seiende *sein gelassen wird*. Damit das Dasein sich auf etwas richten kann, muss es dieses Seiende schon von ihm selbst her begegnet haben. Das kann es aber nur, wenn es sich freigegeben hat für dieses. Dies bedeutet es, wenn Heidegger von Seinlassen des Seienden spricht. „Das Seinlassen von

etwas hat hier den verneinenden Sinn des Absehens von etwas, das Verzichten auf etwas, der Gleichgültigkeit und gar der Unterlassung“ (WM 188). Heidegger drückt dieses Sich-von-selbst-her-begegnen so durch eigentlich negativ konnotierte Ausdrücke aus, die aber über einen apophantischen Charakter verfügen. Die Freiheit ist nicht etwas, über was das Dasein verfügt. *Das Dasein wählt nicht frei, im Seinlassen des Seienden gleichgültig und unterlassend zu sein; sondern das Dasein ist diese Unterlassung als freies.* Es kann sich nicht *nicht* auf Seiendes einlassen, da dies jenseits seiner Verfügung steht.

Dieses Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende (ebd.). Genauer:

Seinlassen – das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist – bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das jene gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\alpha$, das Unverborgene (ebd.).

Damit nun der Mensch als das Dasein im Sich-einlassen auf das Seiende dieses seinlassen kann, muss jenes in der Offenheit stehen. Von woher könnte das Seiende sonst noch einen eigenen Charakter haben, wenn es sich selbst in der Offenheit, in der Unverborgenheit zeigen würde, dessen Geschehen sich dem Einflussbereich des Daseins entzieht?

Wenn wir $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ statt mit „Wahrheit“ durch „Unverborgenheit“ übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur „wörtlicher“, sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden (ebd.).

Die Übersetzung Heideggers von $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ mit Unverborgenheit kann mit Sicherheit als einer der Hauptstreitpunkte in Bezug auf Heidegger im Allgemeinen gesehen werden. Denn Heidegger begründet oder rechtfertigt seine wortgetreue Interpretation von $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\alpha$ eigentlich nie, weder philologisch, noch transzendental-philosophisch. Wer aber versucht Heidegger auf diesem Weg verstehen zu wollen, stellt Ansprüche an ihn, die er selbst nie befriedigen wollte, und verpasst das Wichtige an seinem Denken.³⁹

³⁹ Kritiker dieser Richtung gibt es viele. Vgl. u. a.: Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen ins 20. Jahrhundert. 2. Band: 17. bis 20. Jahrhundert.* München: Beck 2000 (=Beck'sche Reihe: 1390), 464: „Der Gegensatz zwischen einem auf Verstehen gerichteten und einem sich um Begründungen bemühen Denken, zwischen Hermeneutik und kritischer Philosophie (z. B. dem Kritischen Rationalismus), prägte die philosophische Situation des 20. Jahrhunderts auf weite Strecken. Eine Entscheidung zugunsten der einen oder anderen dieser Auffassungen läßt sich nicht in Form eines Beweises herbeiführen, doch spricht gegen eine Philosophie, die es mit der Berufung auf eine vorgebliche Schau sein Bewenden haben läßt, daß sie über keine Kriterien der Richtigkeit der Schau verfügt und daher auch jemandem, der anders zu schauen meint,

Das Dasein ist hier jedoch nicht untätig, nur weil Heidegger das bisherige Verständnis der philosophischen Freiheit usurpiert, in der und durch die der Mensch seine eigentliche Autonomie erhält. Es ist vielmehr so, dass das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden sich nicht in dieser verliert, sondern sich entfaltet zu einem Zurücktreten vor dem Seiendem, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme (WM 188f).

Von hier geschieht ein Umschlag von der „erkenntnistheoretischen“ Frage nach dem Wesen der Wahrheit zum „Wahrheitsgeschehen“: *wie* Wahrheit ist. „Als dieses Sein-lassen setzt es sich dem Seienden als einen solchen aus und versetzt alles Verhalten ins Offene“ (WM 189). Das Seiende als solches kann im Sinne des aristotelischen $\acute{\omicron}\nu \eta \acute{\omicron}\nu$ verstanden werden, welches (wohl nicht nur) für Heidegger eine der Schlüsselstellen in der abendländischen Philosophie darstellt, da in ihr der Begriff der Metaphysik und ihr Gegenstand bestimmt wird: „Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das demselben an sich Zukommende.“⁴⁰ Denn Heidegger erarbeitet entgegen dem Ersteindruck von *Vom Wesen der Wahres* die Möglichkeiten, durch welche das Seiende als Seiendes, und damit als solches überhaupt der Gegenstand der Metaphysik werden kann. Dieses Sich-aussetzen dem Seienden gegenüber in der Offenheit gründet die intentionale Verfassung des Daseins, da es alles Verhalten ins Offene versetzt.

„Das Sein-lassen, d. h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent“ (WM 189). Dies ist definitiv ein interessanter Punkt, da hier die Existenz des Daseins in Hinsicht auf das Wesen der Wahrheit wenn nicht umgedeutet, dann doch wenigstens unterbestimmt wird. In *Sein und Zeit* wird die Existenz als der ontische Vorrang des Daseins bestimmt, welche mit den anderen beiden Vorrängen des Daseins zusammen einer der Eckpfeiler des Denkens dieses Werkes war:

Der erste Vorrang ist ein *ontischer*: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein *ontologischer*: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmungen an ihm selbst „ontologisch“. Dem Dasein gehört nun aber gleichartig – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu; ein Verstehen des Seins alles nicht daseinsmäßigen Seienden. Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien (SuZ 13).

nicht entgegenzusetzen vermag.“ In Bezug auf die Richtigkeit kann ich dem im Sinne Heideggers entgegen, dass Heideggers ja „bloß“ den inneren Ermöglichungsgrund dieser aufweisen will. Heideggers Interpretationen müssen sich auch nicht zwangsläufig mit einer „rationaleren“ widersprechen, bloß weil letztere einen Anspruch stellen, den das Heideggerische Denken aus gewissen Gründen nicht einlösen will.

⁴⁰Aristoteles. *Metaphysik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien. Hamburg: Meiner 1995 (=Philosophische Schriften Bd. 3), IV, 1, 1003a.

Von diesem Zitat ausgehend müsste gefragt werden, wie das Verhältnis von Existenz und der Ek-sistenz der Freiheit zu verstehen sei, wenn die Existenz des Daseins nicht von dem ontisch-ontologischen Seinsverständnis getrennt werden kann. In Folge müsste dann eigentlich auch nach dem Verstehensbegriff in *Vom Wesen der Wahrheit* gefragt werden, und vielleicht liegt gerade im Umdeuten von diesen ursprünglichen Begriffen, welche dem Denken und Vorhaben von *Sein und Zeit* geschuldet sind, das kehrige Denken zugunsten eines neuen.

Auf jeden Fall spielt in Hinblick auf das Wesen der Wahrheit die Ek-sistenz des Daseins eine große Rolle. Ek-sistenz soll eine ursprüngliche Ausgesetztheit an das Seiende in der Offenheit bedeuten. „Die Freiheit ist alldem (der »negativen« und »positiven« Freiheit) zuvor die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen. Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d. h. das »Da« ist, was es ist“ (WM 189). Dieses „Da“ wird in einen Bezug zum Dasein gestellt: „Im Da-sein wird dem Menschen der langhin ungegründete Wesensgrund aufbehalten, aus dem er zu ek-sistieren vermag“ (ebd.). *Das Dasein als dasjenige Seiende, welches durch Seinsverständnis gegenüber allen übrigen Seienden ausgezeichnet ist, rückt hier in den Hintergrund zugunsten einer Art Seinsereignung „im“ Dasein: Dasein ist hier dadurch charakterisiert, dass es in die „eigene“ Offenheit ausgesetzt ist. Dies ist eines der Hauptmotive der Heideggerschen Kehre.* Diese kann aber nur insofern als eigene interpretiert werden, soweit erst mit dem Dasein die Wahrheit als Unverborgenheit wesen kann, diese in ihrem Wesen nicht vom Dasein im vulgären Sinne abhängig ist. Dies wurde zwar schon in *Sein und Zeit* erwähnt (SuZ 212), aber erst in der Ek-sistenz, die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelt ist, bekommt dieser Aspekt kehrige Züge. Denn die Wahrheit des Seins wird an dieser Stelle schon langsam, aber sicher und sich expliziter als jemals zuvor vom entwerfenden Seinsverständnis des Daseins entfernend, bestimmt.

Zwischen diesen für mein Verständnis der Kehre durchaus wichtigen Passagen sticht besonders ein Satz ins Auge: „Noch unbegriffen, ja nicht einmal einer Wesensgründung bedürftig, fängt die Ek-sistenz des geschichtlichen Menschen in jenem Augenblick an, da der erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellt mit der Frage, was das Seiende sei. In dieser Frage wird erstmals die Unverborgenheit erfahren“ (WM 189). Dies hat man in der Form vorher auch noch nicht gehört. In *Sein und Zeit* heißt es dagegen bezüglich der Geschichtlichkeit des Daseins: „*Das eigentliche Sein zum Tode, das heisst die*

Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins“ (SuZ 386). Die Zeitlichkeit spielt in *Vom Wesen der Wahrheit* nun aber keine Rolle. Dieser geschichtliche Mensch kann mit dem Daseinsbegriff aus *Sein und Zeit* nicht identisch sein. Wer nun aber dieser geschichtliche Denker sei erklärt uns Heidegger – zumindest hier – nicht.⁴¹

Das Ganze des Seienden enthüllt sich in der Frage nach der Unverborgenheit als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, welches nach der Heideggerischen Interpretation „Natur“ in einem noch unverfälschten Sinne bedeutet.⁴² Für Heidegger ist die *Physik* des Aristoteles für die abendländische Philosophie sogar grundlegender als die *Metaphysik*: „Die aristotelische »Physik« ist das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie“ (WM 242).

In Folge vertieft Heidegger sein Geschichtsverständnis: „Erst wo das Seiende selbst eigens in seine Unverborgenheit gehoben und verwahrt wird, erst wo diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solches begriffen ist, beginnt Geschichte“ (WM 190). Geschichtlichkeit wird eindeutig nicht mehr von der Zeitlichkeit, sondern von entbergendem Wahrheitsgeschehen bestimmt, wenn auch noch nach dieser grundlegenden Verschiebung die Einsicht stimmen mag, dass die Alltäglichkeit als uneigentliche Geschichtlichkeit des Daseins verstanden werden kann (SuZ 376).

Das Verhältnis zwischen der Freiheit und der Geschichte gestaltet sich derart, dass sie als ek-sistentes, entbergendes Da-sein den Menschen ursprünglich besitzt: sie gewährt einzig einem Menschentum den alle Geschichte erst gründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchem; im Gegensatz dazu hat die „Natur“ keine Geschichte (WM 190). Der Bezug des Daseins zur $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ wird erst durch die Ek-sistenz seiner selbst als Da-sein möglich, und damit auch der Grund der abendländischen Philosophie überhaupt, da, wie oben besprochen, die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und das ihr zugewandte Werk von Aristoteles für Heidegger das heimliche Grundbuch ist.

„Die so verstandene Freiheit vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seiendem; [...] die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west“ (ebd.). Kein einziges Wort mehr von dem daseinsgebundenen Seinsverständnis und der Entschlossenheit als die ursprüngliche Erschlossenheit, sondern: „Aus der Weise, wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit west, entspringen die seltenen

⁴¹ Meiner Interpretation nach sollten dies Heraklit und Parmenides sein. Vgl. u.a.: Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 97ff. BP

⁴² Vgl. u. a. PHT 13f, 132

und einfachen Entscheidungen der Geschichte“ (WM 191). Diese Passage kann man von *Sein und Zeit*, wie auch von der Seynsgeschichte des späteren Heideggers aus interpretieren. In *Sein und Zeit* wird an mannigfaltigen Stellen der Augenblick als Wendung zum eigenen Seinkönnen, zu der eigenen Geschichte, im Gegensatz zur uneigentlichen Alltäglichkeit, in der Entschlossenheit mit einem (zugegebenermaßen leicht pathetischen) Gestus hervor beschworen.

In der uneigentlichen Geschichtlichkeit dagegen ist die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen. [...] Das Man weicht der Wahl aus. [...] Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die „Wiederkehr“ des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft- Augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist (SuZ 391f).

Wie wir sehen, ist die Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* über die Zeitlichkeit derart aufgezo- gen, dass erst durch die Geschichtlichkeit als eigentliche Zeitlichkeit das Dasein überhaupt Möglichkeiten haben kann. „*Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der- Welt-seins*. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört. [...] *Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen*“ (SuZ 388).

In *Beiträge zur Philosophie* spricht Heidegger von einer geschichtlichen Besinnung auf die Geschichte der Metaphysik, im Er-denken des Seyns (BP 456):

Damit soll eine und im Übergang vielleicht die entscheidende Weise genannt werden, durch die der künftige abendländische Mensch die Wesung der Wahrheit des Seyns übernimmt und so erst geschichtlich wird: das *Er*-denken des Seyns. Geschichtlich werden heißt: aus dem Wesen des Seyns entspringen und deshalb ihm zugehörig bleiben; meint nicht: in das Vergangene und historisch Feststellbare überwiesen werden (ebd.).

Wodurch unterscheiden sich das Sein und das Seyn? Das Seyn ist im Gegensatz zum Sein dadurch charakterisiert, dass sich im Seyn als explizites Ereignis die Kehre schon vollzogen hat. In diesem Denken des Seyns als Ereignis spielt die Geschichtlichkeit eine große Rolle, da der Mensch sein Da-sein aus der Wesung des Seins übernimmt. Auch in *Vom Wesen der Wahrheit* wird die Wahrheit des Seins geschichtlich gedacht und die Wahrheit des Seins *gewährt* den Geschichtsbezug. In der Hinsicht ist *Vom Wesen der Wahrheit* näher an dem

„gekehrten“ Denken Heideggers in *Beiträge zur Philosophie* als an den Grundvoraussetzungen von *Sein und Zeit*, wengleich Heidegger hier eine Art Zwischenposition innezuhaben scheint, weil hier meiner Meinung nach noch in einer gewissen Hinsicht die Rede vom Geschichtlichkeitsbegriff von *Sein und Zeit* ist: *Geschichtlichkeit zeichnet, wie das ursprüngliche Wesen der Wahrheit, im Gegensatz zu Alltäglichkeit und der Richtigkeit, den eigentlichen Bezug des Daseins zu der Wahrheit des Seins aus. Im Gegensatz zu Sein und Zeit ist diese Geschichtlichkeit nicht mehr über das Seinsverständnis und die Zeitlichkeit aufgezogen.*

Welche sind nun aber die seltenen und einfachen Entscheidungen der Geschichte? Die erste Auslegung von $\sigma\iota\alpha$ als Anwesenheit bei den Vorsokratikern (Anaximander, Heraklit, Parmenides) ist eine sehr wichtige gewesen:

Dann zeigt sich auch, daß mit dem Vorrang der Anwesenheit (Gegenwart), worin die Einheit gegründet ist, sich etwas entschieden hat, *daß in diesem Selbstverständlichsten die befremdlichste Entscheidung verborgen liegt*: daß dieser Entscheidungscharakter gar zur Wesung des Seyns gehört und den Wink auf die jeweilige Einzigkeit und ursprünglichste Geschichtlichkeit des Seyns selbst (BP 460).⁴³

Nach diesem kleinen Exkurs tasten wir uns weiter in unserem Haupttext voran.

„Weil jedoch die Wahrheit im Wesen Freiheit ist, deshalb kann der geschichtliche Mensch im Seinlassen des Seienden auch *n i c h t* das Seiende sein lassen, das es ist und wie es ist. Das Seiende wird dann verdeckt und verstellt. Der Schein kommt zur Macht. In ihr gelangt das Unwesen der Wahrheit zum Vorschein“ (WM 191). Der Schein wird in *Sein und Zeit* anlässlich der methodischen Voraussetzungen in Punkt A von § 7 reflektiert, und dies genauer gesagt hinsichtlich des Phänomens als das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende* (SuZ 28). Das $\phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ der Griechen hat jedoch die ursprüngliche Bedeutung des Scheins. So kann die Erscheinung als Erscheinung „von etwas“ gerade *nicht* besagen: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, durch etwas, was sich zeigt; Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen* (SuZ 29). Was sich in *der Weise nicht* zeigt, wie das Erscheinende, kann auch nie scheinen (ebd.). Das Phänomen als (Er)Scheinung hat so keinesfalls eine negative Bedeutung, denn es kann nur etwas erscheinen, was die Möglichkeit zum Scheinen hat. *Von woher sich etwas zeigt und erscheint als Erscheinung, ist niemals Bestandteil der Erscheinung selbst, wengleich in der phänomenologischen Methode mitthematisch.* So ist mit dem Wort „Erscheinung“ auf etwas hingewiesen, das dergestalt erscheint, ohne selbst

⁴³ Vgl. u.a. : BP: 456ff. Die später noch bearbeiteten Platonvorlesungen gehören auch hierzu.

direkt Erscheinung zu sein, und den Begriff des Phänomens *vorausgesetzt* (ebd.). Aber warum erwähnt Heidegger in diesem Vortrag erst so spät den Begriff des Scheins, wo er in *Sein und Zeit* doch schon in den ersten methodischen Paragraphen abgearbeitet wird? Vielleicht ist dies nicht nur der Vortragsform angepasst, sondern deutet schon das Kehrigte in *Vom Wesen der Wahrheit* an.

Im phänomenalen Erscheinen von Seiendem wird dieses dann verdeckt, wenn der geschichtliche Mensch das Seiende nicht sein lässt. Wann lässt er das Seiende nicht sein? Dies tut er aufgrund der seltenen Entscheidungen in der abendländischen Philosophie. In einer bestimmten Auslegung von Platons Höhlengleichnis geht er auf eine solche Entscheidung ein. Das Höhlengleichnis handelt nicht direkt von der ἀλήθεια im Sinne der Wahrheit als Unverborgenheit (WM 230). Denn im Sinne der Platonischen Ideenlehre findet hier ein Ortswechsel der Wahrheit statt: „Zufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines ἰδεῖν an die ἰδέα besteht eine ὁμοίωσις, eine Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der ἰδέα und des ἰδεῖν vor der ἀλήθεια eine Wandlung des Wesens der Wahrheit. Wahrheit wird zur ὀρθότης, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens“ (WM 230f). *Die anfangs erwähnte Richtigkeit der Aussage hat ihren Grund in der geschichtlichen Entscheidung in Platons Höhlengleichnis.* „In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit“ (WM 231). Dass die Platonvorlesung nach *Vom Wesen der Wahrheit* verfasst wurde, sollte nicht gegen meine Interpretation sprechen, wenn man das Gesamtwerk eines Denkers als ein Ganzes verstehen kann (auch wenn man in Heideggers Fall besser daran tut, von einem Weg zu sprechen).

Das Wesen der Freiheit ist also auch geschichtlich bestimmt; ob der Denker als Mensch in der Freiheit als Wesen der Unwahrheit das Seiende sein lässt, ist also auch durch geschichtliche Entscheidungen bestimmt.

Aber wir tun unrecht, wenn wir *Vom Wesen der Wahrheit* bloß geschichtlich lesen. Wir riskieren sonst die neuen Aspekte bezüglich der Unwahrheit zu überlesen, die – zusammen mit den erwähnten geschichtlichen Anklängen – den Vortrag so schwierig und vielschichtig machen.

„Der Schein kommt zur Macht. In ihr gelangt das Unwesen der Wahrheit zum Vorschein“ (WM 191). Dieses Verhältnis zwischen dem Schein des Phänomens und der Unwahrheit kommt in *Sein und Zeit* noch nicht vor. Dort wird die Unwahrheit über das Verfallen aufgezogen: „*Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«.*“ [...] Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes:

»Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit« (SuZ 222). Dies hängt direkt mit dem Problemkreis zwischen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit zusammen, deren Verhältnis man gelinde gesagt als schwierig bezeichnen kann, zumindest wenn man bloß von *Sein und Zeit* ausgeht. Denn um eigentlich sein zu können, ist ein Schritt in die Uneigentlichkeit erforderlich; die materialen Bestimmungen meines Handelns werden durch mein Handeln für mich (und andere) in der „Welt“ öffentlich; dies macht das Verfallen an die Welt aus.⁴⁴ So gibt es keine Gegenwart des Daseins, in der die Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aufgehoben wäre („seine Situation artikulieren“ und „an die Welt verfallen sein“), weil diese Differenz das Da ausmacht.⁴⁵ Das Gute an Andreas Luckners Interpretation ist, dass sie die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht zugunsten der einen oder anderen Seite auflöst, sondern sie schlichtweg Differenz sein lässt. Unzählige Missinterpretationen gehen darauf zurück, dass man diese Differenz auflösen möchte, oder sie in ihrem Zusammenhang nicht richtig versteht.⁴⁶ Denn Eigentlichkeit ist kein „echter“ Modus der Alltäglichkeit, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins nur deshalb möglich, weil es auch eigentlich sein kann, als ein defizienter Modus der Eigentlichkeit; dies ist der *Fundierungszusammenhang*.⁴⁷

Weil der Mensch nur als Eigentum der Freiheit existiert, kann das Unwesen der Wahrheit nicht erst nachträglich dem bloßen Unvermögen des Menschen entspringen; sie muss vielmehr aus dem Wesen der Wahrheit kommen (WM 191). Wahrheit und Unwahrheit werden in *Vom Wesen der Wahrheit* in ihrem Verhältnis neu bestimmt, ohne dass Heidegger auf das von *Sein und Zeit* entlehnte Vokabular der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zurückgeht; Heidegger interpretiert ihre Gleichursprünglichkeit ohne Rücksicht auf daseinsgebundene Fundierungszusammenhänge neu.

Dass man die Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, und damit Wahrheit und Unwahrheit nicht auseinander reißen sollte, obwohl der existenziale Fundierungszusammenhang in *Sein und Zeit* dazu verleiten könnte, wurde oben mit Rückgriff auf die Interpretation von Andreas Luckner behauptet. Doch wir dürfen nicht den eigentlichen Fokus des Vortrags vergessen: das Wesen der Wahrheit als den

⁴⁴ Vgl. hierzu: Luckner, Andreas: „Heideggers ethische Differenz“, in: Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hrsg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink 1998 (=Übergänge: Bd. 32), 78.

⁴⁵ Ebd. 83.

⁴⁶ Vgl. u.a. Fischer, Anton M.: *Martin Heidegger – Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers*. Zürich: rüffler & rüb 2008, 186: „Das Vorlaufen in den Tod taugt nicht als Wasserscheide zwischen eigentlicher und uneigentlicher Existenz: Die Flucht der Uneigentlichen vor dem Tod beweist, daß auch sie ihm im Geiste vorauslaufen. Sonst gäbe es keine verlogenen Trostpflaster, die die Todesangst notdürftig zudecken müßten.“

⁴⁷ Ebd. 72f.

Ermöglichungsgrund der Richtigkeit einer Aussage zu erarbeiten. Wie geht es aber nun weiter im Text?

Nur weil Wahrheit und Unwahrheit im *W e s e n* sich *n i c h t* gleichgültig sind, sondern zusammengehören, kann überhaupt ein wahrer Satz in die Schärfe des Gegenteils zum entsprechend unwahren Satz treten. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit reicht daher erst dann in den ursprünglichen Bereich des Erfragten, wenn sie im Vorblick in das volle Wesen der Wahrheit auch die Besinnung auf die Unwahrheit in die Wesensenthüllung einbezogen hat (ebd.).

Von hier an hat sich Heidegger endgültig von der Bestimmung der Richtigkeit gelöst in Bezug auf die Unwahrheit; diese ist nicht mehr die Privation der Wahrheit, das „Zuwenig“ an Angleichung, bzw. kann nicht mehr darauf reduziert werden, da die Unwahrheit in das Wesensgeschehnis der Wahrheit miteinbezogen werden muss. So ist ihre Erörterung der entscheidende Schritt in die zureichende Ansetzung der Frage nach dem Wesen der Wahrheit (ebd.). Wenn in der bisherigen Tradition der Richtigkeit die Unwahrheit diese als negative Privation bestimmt, kann das ursprüngliche Wesen der Wahrheit nach Heidegger nur in der offensiven Auseinandersetzung mit der Unwahrheit im Wahrheitsgeschehen erfasst werden.

2.5 Das Wesen der Wahrheit

Der fünfte Abschnitt umfasst (mit) die schwierigsten Abschnitte des Vortrags. Heidegger nimmt im Rahmen des Vortrags das aus *Sein und Zeit* stammende Existenzial der Befindlichkeit wieder auf und setzt es in den neuen Kontext: „Jedes offenständige Verhalten schwingt im Seinlassen von Seiendem und verhält sich jeweils zu diesem oder jenem Seienden. Als Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden im Ganzen als einem hat die Freiheit alles Verhalten schon auf das Seiende im Ganzen abgestimmt“ (WM 192). In *Sein und Zeit* wurde die Befindlichkeit als eine existenziale Grundart charakterisiert, in der das Dasein sein Da ist (SuZ 239). So spielt sie nicht nur hinsichtlich der Erschlossenheit eine große Rolle, sondern auch bezüglich der Zeitlichkeit. „Das Verstehen gründet primär in der Zukunft, die *Befindlichkeit* dagegen zeitigt sich *primär* in der Gewesenheit“ (SuZ 340). Die Grundbefindlichkeit der Angst hat in Heideggers Hauptwerk ebenfalls großen Stellenwert, die ich mit einem Zitat allerdings nur kurz angedeutet haben will:

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen und das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (*propensio in...*) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist (SuZ 188).

In *Sein und Zeit* bringt die Angst das Dasein vor seine eigensten Möglichkeiten und deren Freisein für dieselben. Aber in *Vom Wesen der Wahrheit* ist erstens die Freiheit in Verbindung mit der Wahrheit in einer Art und Weise interpretiert, wie es früher noch nicht der Fall war. Wir erinnern uns: die Freiheit als ek-sistentes Da-sein, als Seinlassen von Seiendem vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinn der Entbergung von Seiendem (WM 187ff). Das Existenzial der Angst scheint dem nicht zwangsläufig zu widersprechen. Es fällt in dem Vortrag bloß kein spezifisches Wort zu der ausgezeichneten Stimmung der Angst. Dies liegt daran, dass die spezifische Stimmung der Angst für die Wahrheit als Erschlossenheit keine Rolle mehr spielt, wobei sie im Metaphysikvortrag⁴⁸ in Bezug auf Transzendenz noch eine konstitutive Funktion hatte: die Angst offenbart das Nichts, sie lässt uns schweben, denn in der Angst entgleiten wir uns selbst inmitten des Seienden (WM 112).

In *Vom Wesen der Wahrheit* sind die einzelnen Stimmungen an sich nicht das Wichtige; ihr Zusammenhang mit dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit interessiert Heidegger in seinem Vortrag: „Eine Gestimmtheit, d. h. eine ek-sistente Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen, kann nur »erlebt« und »gefühl« werden, weil der »erlebende« Mensch ohne das Wesen der Stimmung zu ahnen, je in eine das Seiende in entbergende Gestimmtheit eingelassen ist“ (WM 192). Die Freiheit als das Sich-freigeben für das Offenbare, dieses Vollziehen des Wesens der Wahrheit wird als Gestimmtheit in der Befindlichkeit erfahren, in welche die intentionale Verhaltenheit „eingebettet“ ist: „Jedes Verhalten des geschichtlichen Menschen ist, ob betont oder nicht, ob begriffen oder nicht, gestimmt und durch diese Stimmung hineingehoben in das Seiende im Ganzen“ (ebd.). Das Seiende im Ganzen ist nun aber nicht als die bloße Summe des Seienden zu verstehen.

Im Gegenteil: wo für den Menschen das Seiende wenig bekannt ist und durch die Wissenschaft kaum und nur roh erkannt ist, kann die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen wesentlicher walten als dort, wo das Bekannte und jederzeit Kennbare unübersehbar

⁴⁸ „Was ist Metaphysik?“, in: *Wegmarken*. 3. Auflage: Frankfurt am Main: Klostermann 2004 (=Gesamtausgabe Bd. 9), 103-122.

geworden ist und der Betriebsamkeit des Kennens nicht mehr zu widerstehen vermag, indem sich die technische Betriebsamkeit der Dinge grenzenlos gebärdet (ebd.).

Das Seiende im Ganzen entzieht sich also dem wissenschaftlich-rechnenden Denken. Genauer: „Dieses »im Ganzen« erscheint aber im Gesichtsfeld des alltäglichen Rechnens und Beschaffens als das Unberechenbare und Ungreifbare“ (WM 193). Eine eindeutig positive Charakterisierung des Seienden im Ganzen gibt Heidegger nirgendwo, wenngleich es angesichts des Autors mittlerweile naiv wäre zu glauben, dass er irgendwo eine geben würde. Ich denke dass man das Seiende im Ganzen besser versteht, wenn man es in Beziehung zum Seienden als solchen setzt: *das Seiende* als solches *entbirgt sich von wo her, und dies ist das Seiende* im Ganzen. Dieser Bezug verflacht nach Heidegger im Platten und Glatten des Alleskennens und Nurkennens die Offenbarkeit des Seienden in das scheinbare Nichts des nicht einmal mehr Gleichgültigen, sondern nur noch Vergessen (WM 192f). Dieser hermeneutische Gestus gegenüber dem alltäglichen Glauben und Rechnen hat in seiner aufzeigenden Art noch etwas von *Sein und Zeit*, aber wie schon an mannigfaltigen Stellen klar geworden werden dürfte, redet Heidegger mittlerweile von anderen Aspekten der Wahrheit des Seins in verschiedener Hinsicht.

„Das stimmende Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schwingende offenständige Verhalten hindurch und greift ihm vor“ (WM 193). An dieser Stelle sehen wir den Grund, warum er die stimmende Stimmung nicht mehr Befindlichkeit nennt, und sie dergestalt nicht mit dem Gedankengut aus *Sein und Zeit* identifiziert haben will: das Seinlassen des Seienden (als die Freiheit) hat das Verhalten schon auf das Seiende im Ganzen durch die Gestimmtheit abgestimmt. Die Freiheit besitzt jedoch den Menschen, und nicht umgekehrt (vgl. WM 190), und diese Ausgesetztheit wird als Stimmung erfahren, da er durch die Freiheit in die Gestimmtheit eingelassen ist; man könnte fast von einer gestimmten Ohnmacht gegenüber dem Seienden im Ganzen sprechen, da der Mensch als von der Freiheit freigegebener über die Gestimmtheit (man beachte hier die Passivform) nicht verfügen kann, wenngleich sie als Stimmung (den Menschen kommt hier als das „aktive Fühlen“ der Stimmung zu) erfahren wird. Die stimmende Freiheit durchstimmt alles Verhalten. Im Gegensatz dazu hat die Befindlichkeit aus *Sein und Zeit* keinen unmittelbaren Bezug zur Freiheit, weder zur Freiheit aus *Vom Wesen der Wahrheit*, noch dem aus *Sein und Zeit*. Denn die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit und ist nur eine der drei Zeithorizonte, unter denen die Zukunft das primäre und eigentliche Phänomen der Zeitlichkeit ist (SuZ 329). Die Gestimmtheit der Befindlichkeit bringt in diesem „wie einem ist“ das Sein in sein „Da“ (SuZ 134). „In der *Befindlichkeit* wird das Dasein von ihm selbst

überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig *ist*“ (SuZ 328). „Als ekstatische Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart hat die Zeitlichkeit einen durch die Ekstase bestimmten Horizont“ (GdP 378); wenn nun die Zukunft laut *Sein und Zeit* (und *Die Grundprobleme der Phänomenologie* sind noch klar in dessen Gedankenweg einzuordnen) das primäre Phänomen der Zeitlichkeit ist, dann kann in *Vom Wesen der Wahrheit* nicht mehr die Rede sein von der Befindlichkeit. Die Stimmung wird in Hinblick auf das Wesen der Wahrheit jedoch grundsätzlich beibehalten und differenziert ausgelegt, oder anders ausgedrückt: sie wird aus der engen transzendental-philosophischen Struktur und deren Anspruch befreit.

„Obzwar ständig alles stimmend, bleibt [dieses „im Ganzen“ – Anm. F. Moes] doch das Unbestimmte, Unbestimmbare und fällt dann zumeist auch wieder mit dem Gängigsten und Unbedachten zusammen. Dieses Stimmende jedoch ist nicht nichts, sondern eine Verbergung des Seienden im Ganzen“ (WM 193). Der letzte Satz riskiert unsere bisherige Interpretation über den Haufen zu werfen. Denn was auch die Stimmung in der Gestimmtheit der jeweiligen Situation des Daseins sei, das Stimmende in der Gestimmtheit ist die Verbergung des Seienden im Ganzen. Dabei war doch noch bis vor kurzem die ek-sistente Freiheit als das Seinlassen des Seienden das Stimmende. Das Geschehen des „Stimmens“ lässt sich also nicht so einfach verstehen. Gehen wir einen Schritt voran im Manuskript: „Gerade indem das Seinlassen im einzelnen Verhalten je das Seiende sein läßt, zu dem es sich verhält, und es damit entbirgt, verbirgt es das Seiende im Ganzen. Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, i s t die Verborgenheit“ (ebd.). Hier ist sozusagen die Rede von einem *entbergend-verbergenden Geschehen*, dessen einzelne Glieder (in diesem Fall das entborgende Seiende im einzelnen Verhalten und das verborgene Seiende im Ganzen) sich *nicht* im Nachhinein ausdifferenziert haben. Eine solche Vorstellung der Nachträglichkeit der Glieder legt Erwartungen einer dialektischen Begründungsstruktur nahe, die voraussetzen würde, dass das Wesen der Wahrheit des Seins dem entbergend-verbergenden Geschehen und seinen beiden Gliedern vorgängig wäre: dies ist nicht der Fall. Fräntzki bringt dies kurz und bündig auf den Punkt: „Das Eigentümliche der Gestimmtheit ist, dass sie uns, wenn sie uns und solange sie uns bestimmt, i n d e n B e z u g z u m G a n z e n v e r s e t z t.“⁴⁹ *Das Wesen der Wahrheit des Seins ist dieses Geschehen.*

⁴⁹ Fräntzki, *Kehre*, 69.

2.6 Die Unwahrheit als Verbergung

In diesem Abschnitt wird das Gesagte vertieft: „Die Verborgenheit versagt der *ἀλήθεια* das Entbergen und läßt sie noch nicht als *στέρησις* (Beraubung) zu, sondern bewahrt ihr das Eigenste als Eigentum“ (WM 193). Wie kann die Verborgenheit der *ἀλήθεια* das Entbergen versagen, und ihr trotzdem ihr Eigenes bewahren? Dies kann offensichtlich nur so gemeint sein, dass die *ἀλήθεια* von hier an nicht mehr bloßer Gegenpol zur Verborgenheit ist. Zu der Art und Weise, wie die *ἀλήθεια* in ihrem Wesen als Wahrheit geschieht, gehört die Verborgenheit hinzu. Unverborgenheit und Verborgenheit sind nichts nachhaltig Gegenteiliges, sondern gleichzeitig Geschehendes. In der Unverborgenheit kann sich nämlich nichts entbergen, *wenn die Verbergung nicht das offenständige Verhalten offen sein lässt*. Wäre dies nämlich nicht der Fall, wäre die Rede von der Unverborgenheit in phänomenologischer Hinsicht methodisch unsauber gelöst. Denn „[was] ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Ausweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt gehört, so zwar daß es seinen Sinn und Grund ausmacht“ (SuZ 35). Insofern im eigentlichen Wesen der Wahrheit die Verborgenheit mitbedacht werden muss, kann man diesem Zitat aus *Sein und Zeit* nur zustimmen, wobei das Verhältnis zwischen der Unverborgenheit und der Verborgenheit genauer herausgearbeitet werden muss, um genaue Angabe zu Sinn und Grund des Wesens der Wahrheit zu machen.

Wenn nun Wahrheit als *ἀλήθεια* Unverborgenheit bedeutet, in sein eigentliches Wesen aber die Verborgenheit miteinbezogen werden muss, dann stellt sich die Frage, inwiefern die Wahrheit „an sich“ überhaupt „nur“ *ἀλήθεια* genannt werden kann, wenn dieser Begriff bloß „Unverborgenheit“ bedeutet. Heidegger trägt diesem Punkt Rechnung, indem er das Wesen der Wahrheit in der Folge von der Verborgenheit her aufzieht: „Die Verborgenheit ist dann, von der Wahrheit als Entborgenheit her gedacht, die Un-entborgenheit und somit die dem Wahrheitswesen eigenste und eigentliche Un-wahrheit“ (WM 193). Unwahrheit ist dies, und nicht das bloße Gegenteil der Richtigkeit, in Form einer falschen Aussage. Auch die „Verborgenheit im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden“ (ebd.).

Aber die folgende Passage gehört mit Bedacht gelesen: „Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jedem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon

verborgen hält und zur Verbergung sich verhält“ (WM 193f). Die Verborgenheit ist älter als jede Offenbarkeit von *diesem* oder *jenem* Seienden, aber nicht älter als die Offenbarkeit des Seienden im Ganzen.⁵⁰ Die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen ist nicht „später“ oder „jünger“ als die Verborgenheit; es ist viel eher so, dass an dieser Stelle die Unverborgenheit hier „negativ“ über das Verbergen bestimmt wird. *Unverborgenheit und Verborgenheit des Seienden im Ganzen sind dergestalt gleichursprünglich, dass ihr Geschehen gleichzeitig geschieht.*

Aber dass die Verborgenheit „älter“ als das Seinlassen selbst ist, bedarf einer gewissen Erklärung: es muss geklärt werden, welches Verhältnis in einem entbergenden Verbergen zwischen diesem und dem Seinlassen des je einzelnen Seienden vorherrscht:

Was verwahrt das Seinlassen in diesem Bezug zur Verbergung? Nichts Geringeres als die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines solchen, d.h. das Geheimnis. [Sondern] nur das [eine Geheimnis], daß überhaupt das Geheimnis (die Verbergung des Verborgenen) als ein solches das Da-sein des Menschen durchwaltet (WM 194).

Das Seinlassen in Freiheit kann nur dasjenige sein lassen, welches schon entborgen ist. In diesem Seinlassen des je einzelnen erscheint der Bezug zu der Verbergung des Verborgenen im Ganzen als Geheimnis. Heidegger bezeichnet diesen Bezug bewusst als verwahrendes Geheimnis. Das Geheimnis verwahrt, weil das Verwahren dessen eigenen Wesen entspricht. Denn über das Geheimnis können wir eigentlich sonst nichts sagen, außer dass es etwas Eigenes innehat, was sich unserer Erkenntniskraft entzieht. Heidegger benutzt diese verschleiernden Worte aus Achtung vor dem Phänomen. Wie über etwas gesprochen wird, soll sich von dem Phänomen selbst her ergeben und aufgeben lassen. Denn das Seinlassen des je einzelnen Seienden gibt es so selbstverständlich wie die Verbergung des Seienden im Ganzen und der verwahrende Bezug zwischen beiden muss phänomenal „Geheimnis“ genannt werden. Dieser verbergende Bezug kann in Folge von Seinlassen her als die

⁵⁰ An dieser Passage setzt Fräntzki an, wenn er das Verhältnis von Druck- und Urfassung von *Vom Wesen der Wahrheit* untersucht. Nur weil und insofern das Dasein ständig ausgesetzt bleibt an den Angang der Verborgenheit des Seins, kann es überhaupt insistieren auf die Unverborgenheit des Seins; der Weg in die eigentliche Kehre ist der Sache nach zugleich der Weg in die *u r s p r ü n g l i c h s t e* Dimension der Geschichte des Denkens; Heidegger ist den Weg in die eigentliche Kehre nicht zu Ende gegangen. (Vgl. ebd., 94, 100, 101) Diese ursprüngliche Kehre in der Urfassung ist u.a. dadurch gekennzeichnet, dass Heidegger in der Urfassung die Verborgenheit geschichtlicher als in der Druckfassung bedenkt, da in ihr das Unverborgene in Zusammenhang mit Heraklit gebracht wird: „Das Unverborgene nennt die abendländische Philosophie schon in den entscheidenden Anfängen bei Heraklit: τὰ ἀληθέα.“ (Urfassung, 9). Der Grund, warum die Überlegungen Fräntzkis in meine Arbeit nicht einfließen, ist der Folgende: ich möchte Heidegger von einer gewissermaßen „unveröffentlichten“ Lehre aufgezogen haben. Was in der Gesamtausgabe steht, sollte in der Form auch als allgemeiner Maßstab hergenommen werden. Vgl. Fräntzki, *Die Kehre*, 1987.

eigentliche Un-wahrheit bestimmt werden. „Das Da-sein verwahrt, sofern es ek-sistiert, die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit. Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis. [Un-wesen] ist hier das in solchem Sinne vor-wesende Wesen“ (WM 194). „Vor“-wesend ist das Geheimnis, da es noch nicht abgefallen ist zum Wesen im Sinne des Allgemeinen, seiner Ermöglichung oder seines Grundes (ebd.). Das Geheimnis ist so gesehen kein traditioneller Ermöglichungsgrund im Sinne einer Bedingung; das Geheimnis ist nicht die Bedingung der Wahrheit im Sinn der Freiheit. Das Geheimnis west vielmehr vor, indem das „Un-“ des anfänglichen Un-wesens der Wahrheit als die Un-wahrheit in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins (nicht erst des Seienden) hindeutet (ebd.). Insofern man dies von einem Hermeneuten wie Heidegger sagen kann, argumentiert er also das vor-wesende Wesen der Un-wahrheit phänomenal. *Indem das Da-sein also ek-sistiert in einem offenständig-entbergenden Seinlassen des Seienden (das Wesen der Wahrheit), west in der Verbergung des Seienden im Ganzen die Verwahrung des Geheimnisses (das Wesen der Un-wahrheit). Dieses Wesen des Geheimnisses ist ein „Vor“-Wesen, da es in den noch nicht erfahrenen Bereich des Wesens der Wahrheit des Seins deutet.* Das Vor-wesen der Unwahrheit darf – wie gesagt – nicht als transzendente Bedingung verstanden werden, genau sowenig wie die Offenbarkeit des Seienden als zeitlich nachträglich interpretiert werden darf. Das Geheimnis als Verbergung des Seienden im Ganzen ist dem Wesen der Wahrheit mitthematisch; aber die „Vor“-struktur des Geheimnisses ist phänomenal gesehen untrennbar von der Wahrheit.

Woran liegt es Heidegger zufolge, dass seine Interpretation konträr zu dem alltäglichen Meinen und Denken ist?

Doch dieses Verhältnis zur Verbergung verbirgt sich dabei selbst, indem es einer Vergessenheit des Geheimnisses den Vorrang läßt und verschwindet. [...] Der Mensch hält sich im Gangbaren und Beherrschbaren auch da, wo es das Erste und das Letzte gilt. Und wenn er sich aufmacht, die Offenbarkeit des Seienden in den verschiedensten Bezirken seines Tuns und Lassens zu erweitern, zu ändern, neu anzueignen und zu sichern, dann nimmt er doch die Anweisungen dazu aus dem Umkreis der gangbaren Absichten und Bedürfnisse (WM 195).

Der Gestus erinnert durchaus an die Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit-Passagen von *Sein und Zeit*, in denen Heidegger hermeneutisch die fundamentalontologischen Bedingungen der Alltäglichkeit aufdeckt. Denn weil der Mensch sich zunächst und zumeist in der Alltäglichkeit befindet, muss sich der endgültige Begriff von Wahrheit nicht aus ihm

speisen. Aber auch der Vorstellung der Verbergung des Seienden im Ganzen als eine Grenze gegen das Gelichtete erteilt Heidegger eine Abfuhr: „Wo die Verborgenheit des Seienden im Ganzen nur wie eine zuweilen sich meldende Grenze zugelassen wird, ist die Verbergung als Grundgeschehnis in der Vergessenheit versunken“ (ebd.). Dieses Kommentar ist insofern wichtig, da eine allzu bildliche Vorstellung der Wahrheit verworfen wird: das Bildnis des Menschen als Sein-bei bei entborgenen Seienden, der in einer Art entborgener Lichtung steht, umrandet von einer Grenze, über die hinaus die Verbergung des Seienden im Ganzen stattfindet, verwirft Heidegger.

Die Vergessenheit des Geheimnisses hängt mit der so gearteten „Alltäglichkeit“ des Menschen zusammen: denn indem sich das Geheimnis in der Vergessenheit und für sie versagt, lässt es den geschichtlichen Menschen in seinem Gangbaren bei seinen Gemächten stehen (ebd.). Aber dergestalt ver-mißt sich der Mensch. Er nimmt angesichts seiner Selbst das falsche Maß an dem Berechenbaren und Produzierbaren. Heidegger meint dies nicht als plakative Kritik. Es geht ihm bei einer solchen Aussage vielmehr darum, etwas eigentlich „Normales“ und „Unfragwürdiges“ auf dessen metaphysische Voraussetzungen hin zu erfragen. Und die Wirklichkeit, im allgemeinsten Sinne des Wortes, ist für Heidegger, wie der Mensch, von seinen Voraussetzungen und Gebaren her metaphysisch bestimmt: „So stehengelassen ergänzt sich der Mensch seine »Welt« aus den je neuesten Bedürfnissen und Absichten und füllt sie aus mit seinen Vorhaben und Absichten. Diesen entnimmt dann der Mensch, des Seienden im Ganzen vergessend, seine Maße“ (ebd.). Aufgrund des sich versagenden Charakters des Geheimnisses ist es sozusagen das metaphysische Schicksal des Menschen, als technisch Produzierender an sich selbst das falsche Maß für sein eigenes Wesen zu nehmen.

Trotz des Fortgangs zu neuen Maßen und Zielen versieht sich der Mensch in der Wesens-Echtheit seiner Maße. [...] Die vergessende Vergessenheit des Menschturns beharrt auf der Sicherung seiner selbst durch das ihm jeweils zugängige Gangbare. Dieses Beharren hat seine ihm selbst unkennbare Stütze im V e r h ä l t n i s, als welches das Dasein nicht nur ek-sistiert, sondern zugleich i n -s i s t i e r t, d. h. sich versteifend auf dem besteht, was das wie von selbst und an sich offene Seiende bietet.

E k - s i s t e n t i s t d a s D a s e i n i n s i s t e n t (WM 195f).

Dieses Verhältnis zwischen ek-sistentem Frei-sein-für und in-sistentem Versteifen auf das jeweils Seiende wird im nächsten Kapitel mit dem Begriff der Irre näher ausformuliert

werden. Vorerst müssen wir aber festhalten, dass das Geheimnis, abhängig von der jeweiligen Hinsicht, in der Ek-sistenz wie in der In-sistenz waltet.

In der Ek-sistenz im Sinne der Freiheit als Frei-sein-für ein Offenbares Seiendes, d. h. als Seinlassen des Seienden ist es die „Leistung“ des Geheimnisses, dass die Verborgene als das erstlich Verborgene erscheint und den Bezug vom jeweils einzelnen Seienden zu der Verbergung des Seienden im Ganzen verwahrt, d. h. verständlich macht als *geheimnisvollen* Bezug (WM 194).

In der In-sistenz als dem Beharren auf dem jeweils offenen Seienden waltet das Geheimnis, aber als das vergessene und so „unwesentlich“ gewordene Wesen der Wahrheit (WM 196). Die Vergessenheit des Geheimnisses in der Ek-sistenz hat sozusagen als Konsequenz das falsche Maß-nehmen seiner Selbst als Subjekt, was wiederum seine Stütze im Verhältnis von Ek- und In-sistenz hat.

Am Ende dieses Abschnitts bleiben zwei Fragen offen: zu allererst gehört das Verhältnis von Ek- und In-sistenz hinsichtlich des Geheimnisses genauer bestimmt. Zweitens muss der Eindruck abgewendet werden, dass die In-sistenz bei dem Gangbaren einen „aktuellen“, d. h. geschichtlichen Vorrang vor der Ek-sistenz hätte (im Sinne der Alltäglichkeit aus *Sein und Zeit*, in der sich das Dasein zunächst und zumeist befindet), da das Dasein ein *geschichtliches* ist; und dieses Zeitalter ist nach Heidegger nun mal dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch sich seine ‚Welt‘ aus den je neuesten Bedürfnissen und Absichten füllt (WM 195). Doch: „E k - s i s t e n t i s t d a s D a s e i n i n s i s t e n t“ (WM 195f) .

2.7 Die Unwahrheit als die Irre

Dies ist ebenfalls ein sehr wichtiger Abschnitt, in dem auf vergleichsweise wenigen Seiten Schwerwiegendes für das Verständnis des Manuskriptes gesagt wird. „Jene insistente Zuwendung zum Gangbaren und diese ek-sistente Wegwendung vom Geheimnis gehören zusammen. Sie sind ein und dasselbe“ (WM 196). Indem das Dasein sich ek-sistent vom Geheimnis (d. h. die Verbergung des Seienden im Ganzen) wegwendet, und sich so in-sistent beim Gangbaren aufhält, sind In- und Ek-sistenz in der Irre dasselbe. „Die Umgetriebenheit des Menschen weg vom Geheimnis hin zum Gangbaren, fort von einem Gängigen, fort zum nächsten und vorbei am Geheimnis, ist das I r r e n“ (ebd.). Das Irren wird nicht im Sinne des gewöhnlichen metaphysischen Sprachgebrauchs verstanden, also nicht als Gegenteil der Wahrheit als Richtigkeit. Heideggers Irren spielt wohl auch ganz

bewusst mit der Doppeldeutigkeit des sich Irrens, z. B. bezüglich eines Sachverhaltes, und des umher Irrens, z.B. wenn man sich in unbekanntem Terrain verlaufen hat. Heidegger scheint hier wohl beides zu meinen. Denn der geschichtliche Mensch *irrt* bezüglich des Wesens der Wahrheit vom Gangbaren am Geheimnis vorbei und wieder zurück. Das Irren selbst kann in dieser Umgetriebenheit jedoch nicht auf das anfängliche Wesen der Wahrheit verweisen, denn: „Die Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der Verbergung zur Irre wird“ (WM 197). Das vergessene Geheimnis wird zur Irre.

Findet man bei Heidegger einen „Gegenbegriff“ zu der Wahrheit als Unverborgenheit, ἀλήθεια? Ja, und zwar nicht in Form des Geheimnisses, sondern: „Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit. Die Irre öffnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit“ (ebd.). Die in-sistente Zuwendung zum Gangbaren und die in eins mit ihr ek-sistente Wegwendung als Irre: wie ist hier Gegenwesen zu verstehen? Auf jeden Fall nicht im Sinne eines stumpfen Gegenteils, wie in den Bahnen der klassischen Metaphysik gedacht. Ein privatives Verhältnis ist ebenfalls auszuschließen. Die Irre ist ja kein „zuwenig“ an Wahrheit. Der Grund ihrer Existenz ist ja auch kein Mangel an der richtigen „Methode“. Ihr Grund liegt viel eher im geschichtlichen Wesen des Daseins. Dies ist von Heidegger an dieser Stelle noch nicht ausformuliert (unter anderem wohl auch, da es sich bei *Vom Wesen der Wahrheit* nur um einen kurzen Vortrag handelt), muss sich aber so aus dem Gesagten ergeben. Denn rein von der verweisenden „Begründungsstruktur“ der Begriffe unter sich, kann der Grund, „warum“ das Dasein sich im Gegenwesen des anfänglichen Wesens der Wahrheit aufhält, nur in der Geschichtlichkeit des Daseins gründen: der *geschichtliche* Mensch vergisst das Geheimnis (vgl. WM 191, 195).

Dieser noch nicht vollkommen ausgearbeitete seynsgeschichtliche Bezug ist eine der Grundcharakteristika von Heideggers Schriften dieser Schaffensperiode. Denn warum irrt das Dasein? Dies kann kehrig gedacht nur seinen Grund in der Geschichte des Seins haben, oder wie später in den *Grundfragen der Philosophie* gesagt wird:

Der Mensch *hat* Geschichte, weil er allein geschichtlich *sein* kann, d. h. in jenem offenen Bereich von Zielen, Maßstäben, Antrieben und Mächten stehen kann und steht, indem er ihn aussteht und besteht in der Weise des Gestaltens, Lenkens, Handelns, Austragens und Duldens (GfP 40).

Die expliziten Analysen dieser Seinsgeschichte erfolgen jedoch erst nach der Kehre, weil sie das gekehrte Denken als solches mitausmachen. Der epochale Wesensbezug der Geschichte tritt erst nach der „Kehre“ in Heideggers Denken ein.

Wenn nun ἀλήθεια als Unverborgenheit das anfängliche Wesen der Wahrheit ausmachen soll, ist denn dann sein Gegenbegriff das „eigentliche“ Wesen der Unwahrheit? Nein und Ja.

Nein, insofern mit der Un-wahrheit an sich das „vor“-wesende Un-wesen der Wahrheit als der noch nicht erfahrene Bereich der Wahrheit des Seins gemeint ist (WM 194). Dies ist als das Geheimnis zu verstehen, das das Seinlassen des je einzelnen Seienden zu der Verbergung des Seienden im Ganzen als Bezug verwahrt.

Ja, insofern das Irren im deutlich krasserem Kontrast zum anfänglichen Wesen der Wahrheit als das Geheimnis steht. Während dieses noch zum Wahrheitsgeschehen als dessen Un-wahrheit *gehört*, ist die Irre die offene Stätte und der Grund des Irrtums: nicht ein vereinzelter Fehler, sondern das Königtum (die Herrschaft) der Geschichte jener in sich verwobenen Verstrickungen aller Weisen des Irrens ist der Irrtum (WM 197). Was ist nun das Wesen? Es ist das, woraus das Seiende seinen wesentlichen Charakter bezieht, was es zu dem macht, was es ist. Das Irren als Gegenwesen kann dergestalt so verstanden werden, dass es dadurch ausgezeichnet ist, dass der Mensch das anfängliche Wesen der Wahrheit nicht mehr erfragen kann. Dem irrenden Menschen ist das entbergend-verbergende Geschehen fremd und fern, weil er in der Irre von ihr selbst beirrt wird in dem sogenannten Königtum der Geschichte. Dieses Königtum ist ein Bereich, in dem die Geschichtsmächtigkeit gegenüber dem Dasein absolut herrschend ist. Das Dasein kann, von der Irre beherrscht, gar nicht anders als sich zu ver-messen.

Dies kann auch als eine Invertierung der philosophischen Tradition von Wahrheit und Falschheit interpretiert werden. Denn in der klassischen Metaphysik ist der Mensch durch die Wahl der richtigen Methode in Besitz der Wahrheit, oder zumindest eines Wahrheitskriteriums. In einer solchen Reflexion wird die Wahrheit als solche aber schon vorausgesetzt, da man sie nur durch korrekte Methodik erarbeiten muss. Das klassische Beispiel hierfür ist wohl die Methode des Zweifels bei Descartes, durch die er das cogito ergo sum als erste absolute Wahrheit erarbeitet.

Dies hat Heidegger bei dem Gesagten über die Irre im Hinterkopf: je mehr der Mensch sich als Subjekt für die Erfassung der Wahrheit setzt, desto weniger erfasst er das entbergend-verbergende Wahrheitsgeschehen. So hält er sich vornehmlich im Bereich der Irre auf. Aber dieses Sich-aufhalten im Irren ist keines, welches rückgängig gemacht werden

könnte. Auch die Angst, die in *Sein und Zeit* dem Dasein seine eigentliche Entschlossenheit gegenüber der uneigentlichen Alltäglichkeit eröffnete, kann hier keine Rolle spielen. Denn der Grund, warum das Dasein sich vermisst, liegt nicht in seiner Macht. Das Dasein als geschichtliches kann sich nicht *nicht* vermessen. Der geschichtliche Mensch ist einer, der ein falsches Maß in der Irre nimmt. Jetzt sehen wir: Im Gegensatz zu *Sein und Zeit* ist *Vom Wesen der Wahrheit* wesentlich geschichtlicher und weniger subjektbezogen gedacht. Der Mensch kann sich nur irren, wenn er sich *in Bezug* auf etwas irren kann.

Das Irren wird bei Heidegger weit gefasst, d. h. nicht nur in Bezug auf das anfängliche Wesen der Wahrheit als solches. „Jedes Verhalten hat gemäß seiner Offenständigkeit und seinem Bezug zum Seienden im Ganzen je seine Weise des Irrens. Der Irrtum erstreckt sich vom gewöhnlichsten Sich-vertun, Sich-versehen und Sich-verrechnen bis hin zum Sich-verlaufen und Sich-versteigen in den wesentlichen Haltungen und Entscheidungen“ (ebd.). Alles alltäglich verstandene Irren ist von dem ursprünglichen Irren als Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit in die Offenheit des Daseins eingefügt. „Die Irre, in der jeweils ein geschichtliches Menschentum gehen muß, damit sein Gang irrig sei, fügt wesentlich mit die Offenheit des Daseins“; über dieses Irren kann der Mensch nicht verfügen, da sie ihn durchherrscht, indem sie ihn beirrt (ebd.). Für Heidegger ist es eher so, dass die Philosophie als traditionelle Domäne von Wahrheitsreflexionen lediglich die Spitze des Eisbergs darstellt: „Was man jedoch gewöhnlich und auch nach den Lehren der Philosophie als Irrtum kennt, die Unrichtigkeit des Urteils und die Falschheit der Erkenntnis, ist nur eine und dabei die oberflächlichste Weise des Irrens“ (ebd.). Wirklich begründet ist diese „Hierarchisierung“ der Weisen des Irrens eigentlich nicht; dass die Philosophie nach Heidegger bezüglich des Wesens der Wahrheit irrt, ist von seinem Standpunkt aus klar. Dass die philosophische Bestimmung der Falschheit aber ausgerechnet die Oberflächlichste sei, kann wohl nur Heideggers grundkritischem Gestus gegenüber der philosophischen Tradition geschuldet sein.

Mit der Irre verhält es sich bei Heidegger ähnlich wie mit der Freiheit. In der Tradition wird in beiden Tätigkeiten, dem Irren und dem Freisein, die Autonomie des Menschen verlangt und durch sie bestätigt (letzteres ist freilich in Bezug auf die Freiheit der Fall). Die Irre ist nichts, über was der Mensch verfügt, sondern (wie wir weiter oben gesehen haben) sie verfügt über den Menschen: sie beirrt den Menschen.

Weil die in-sistente Ek-sistenz des Menschen in der Irre geht und weil die Irre als Beirrung in je einer Weise bedrängt und aus dieser Bedrängnis des Geheimnisses mächtig ist, und

zwar als eines vergessenen, deshalb ist der Mensch in der Ek-sistenz seines Daseins dem Walten des Geheimnisses und der Bedrängnis der Irre z u m a l unterworfen (Ebd.).

Das Bedrängen der Irre in je einer Weise betrifft das offenständige Verhalten des je einzelnen. Es ist sozusagen das entbergend-verbergende Verständnis des klassischen intentionalen Verhältnisses, jedoch ohne die für Heidegger problematischen traditionsbedingten und subjektivistischen Implikationen. Für ihn ist der Sachverhalt ein anderer: die Irre ist ihrer bedrängenden Kraft mächtig aus dem Geheimnis her, welches seinerseits die Verbergung des Seienden im Ganzen ist. Weil die Verbergung des Seienden im Ganzen als eines solchen sich entbirgt und vom sich vermessenden Menschen vergessen wird, wird sie in der Irre als Bedrängnis vorstellig. Aus dem Walten des Geheimnisses ist der Mensch der Bedrängnis der Irre unterworfen. Ich will nochmals darauf hinweisen, dass dies von Heidegger in keinsten Weise nihilistisch oder negativ gemeint ist. Diese Termini sind schlicht und einfach dem Wesen der Wahrheit in hermeneutisch-phänomenologischer Hinsicht entsprechend gewählt.

Einer solchen Lage gegenüber dem anfänglichen Wesen der Wahrheit entsprechend wählt Heidegger seine Worte in Folge zugegebenermaßen etwas dramatisch. „[Der Mensch] ist in der N o t d e r N ö t i g u n g durch das Eine und das Andere. Das volle, sein eigenstes Unwesen einschließende Wesen der Wahrheit hält das Dasein mit dieser ständigen Wende des Hin und Her in die Not“ (ebd.). Die Not drückt sich dergestalt aus, dass das Wesen der Wahrheit das Dasein in einer ständigen Wende zwischen dem Walten des Geheimnisses und dem Bedrängen der Irre hält. Die Vergessenheit des Geheimnisses als Irre waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden in einer nötigen Not. „Not“ ist hier nicht als ein negativer Mangel an irgendetwas zu verstehen. Der Mensch ist in einer Not, *die nötig*, weil er als Dasein ist. Als ein solches Dasein ist er die Wendung in die Not (WM 197f). Soll heißen: sofern der Mensch Dasein ist, und nicht ein bloßes Seiendes unter anderen wie ein Tier oder dem Stein, ist er als Dasein in die Not gewendet. Genauer: „Aus dem Da-sein des Menschen und aus ihm allein entspringt die Entbergung der Notwendigkeit und ihr zufolge die mögliche Versetzung in das Unumgängliche“ (WM 198). Auch wenn sich alles Gesagte dem traditionell autonom interpretierten Handlungsbereich des Subjekts entzieht, ist das entbergend-verbergende Wahrheitsgeschehen dem Wesen des Menschen als Dasein eigen. In diesem Kontext könnte einem das Wort „gründen“ auf der Zunge liegen (so dass das Ent-Verbergen als Wahrheit im Dasein gründet). Heidegger versucht sich jedoch dem Phänomen entsprechend an einer anderen Ausdrucksweise. „Entspringen“ bezeichnet zwar im weitesten Sinne eine Herkunft, lässt aber den eigenen Charakter des Entsprungenen

selbst sein. Was entspringt? Der Fluss entspringt aus der Quelle. Der Fluss ist in gewisser Weise abhängig von der Quelle, aber der Fluss bezieht seine Eigenheiten nicht aus dem Ort der Quelle, sondern aus dem Wie des Fließens. Ähnliches kann über den Heideggerischen Sachverhalt gesagt werden: Ohne Da-sein gibt es überhaupt keine Nötigung in die Irre aus dem Walten des Geheimnisses her, aber das Da-sein kann nicht als transzendente Voraussetzung oder Gründung des entbergend-verbergenden Geschehens interpretiert werden. *Die Verbergung des Seienden im Ganzen hat seinen Grund im Wie des geschichtlichen Daseins, und nicht im Dass.*

In dieser Form steht jetzt eine wichtige große Frage offen: Wenn die Bedrängnis der Irre aus dem Walten des Geheimnisses ihre Mächtigkeit hat, der Mensch aber in der Irre steht, dann muss hinsichtlich des anfänglichen Wesens der Wahrheit gefragt werden, wie und ob in dieser Konstellation dieses anfängliche Wesen ursprünglicher erfragt werden kann? Ein solches Fragen war in der traditionellen Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit des Urteils nicht möglich, da sie die Wahrheit als ἀλήθεια gar nicht erfragen kann.

Die bisherige Erörterung gab noch keine eindeutige Antwort darauf, wie das Verhältnis von Geheimnis und Irre und dem anfänglichen Wesen der Wahrheit interpretiert werden darf. Im vierten Abschnitt wurde darauf hingewiesen, dass Wahrheit (Unverborgenheit, ἀλήθεια) und Unwahrheit (Verborgenheit, das Irren aus dem Geheimnis) im Wesen zusammengehören. In Konsequenz konnte die Frage nach dem Wesen der Wahrheit erst dann in den ursprünglichen Bereich des Erfragten reichen, wenn sie aus dem Vorblick in das volle Wesen der Wahrheit auch die Besinnung auf die Unwahrheit in die Wesensenthüllung einbezogen hat (WM 191).

Im letzten Absatz beantwortet Heidegger diese Frage und fasst das bisher Gesagte noch einmal zusammen. Das Walten des Geheimnisses als dessen Vergessenheit ist die Irre. Die waltet konkret im Zugleich der Entbergung des Seienden als eines solchen und Verbergung des Seienden im Ganzen (WM 198). Allerdings ist das nachfolgend Gesagte nicht ganz so unproblematisch, wie es auf den ersten Blick scheint:

Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit. Die Freiheit, aus der in-sistenten Ek-sistenz des Daseins begriffen, ist das Wesen der Wahrheit (im Sinne der Richtigkeit des Vor-stellens) nur deshalb, weil die Freiheit selbst dem anfänglichen Wesen der Wahrheit, dem Walten des Geheimnisses in der Irre, entstammt (ebd.).

Diesem widerspricht, dass die Irre das wesentliche Gegenwesen zum anfänglichen Wesen der Wahrheit ist; aber sie öffnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit (WM 197). Da die Irre und das Geheimnis nun eigentlich in das anfängliche Wesen der Wahrheit gehören, muss man wohl oder übel als einen hermeneutischen Fortschritt innerhalb des Textes ansehen, wenn man dem Autor nicht ungerecht gegenüber handeln will. Der zweite Satz, dass die Irre sich öffne als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit, kann nach wie vor in geschichtlicher Hinsicht gelten. In der Wahrheit als Richtigkeit des Urteils, welche eine Konsequenz des Sich-vermessen des Menschen als Subjekt ist, ist der geschichtliche Mensch in der Irre, von dem waltenden Geheimnis her. Die Vergessenheit als Vergessenheit kann jedoch nicht vorstellig werden, um es einmal sehr Heideggerisch auszudrücken. Es bleibt nur die Frage, was mit der wesentlichen Wahrheit gemeint ist. Meiner Interpretation nach ist an dieser Stelle nicht das anfängliche Wesen der Wahrheit gemeint, da das Geheimnis und die Irre in dessen Wesen hinein gehören. Die wesentliche Wahrheit ist diejenige, auf die Heidegger hinfragen möchte, deren geschichtliche Vorurteile er gerade in diesem Vortrag hermeneutisch abarbeiten möchte. Sie ist diejenige, deren Fragemöglichkeit am Ende des Vortrags ausstehen wird, wenngleich sie in den Blick gebracht wurde.

Das Geheimnis und die Irre sind das anfängliche Wesen der Wahrheit, und dergestalt muss die Freiheit *aus diesem anfänglichen Wesen begriffen werden*. Erst so kann nach Heidegger verständlich werden, wie sie das Wesen der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit sein kann. (ebd.) Damit hat Heidegger die Bedingung für die logische Wahrheit im Sinne des Aussagesatzes erbracht: die anfängliche Wahrheit als die Irre aus dem waltenden Geheimnis. Diese Bedingung des Aussagesatzes ist keine begründende im klassisch-philosophischen Sinne, da sie erst der Tradition hermeneutisch abgerungen werden musste.

Nach diesen schwierigen Textpassagen macht es Heidegger dem Leser nun nicht einfacher, wenn er im Kontext des Seinlassens von Seienden als Freiheit, aus der insistenten Ek-sistenz des Daseins begriffen, die Entschlossenheit aus *Sein und Zeit* wieder aufgreift.

Das Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen geschieht aber wesentlich erst dann, wenn es zuweilen in seinem anfänglichen Wesen übernommen wird. Dann ist die Entschlossenheit zum Geheimnis unterwegs in die Irre als solche. Dann ist die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ursprünglicher gefragt. Dann enthüllt sich der Grund der Verflechtung des Wesens der Wahrheit mit der Wahrheit des Wesens (WM 198).

Für ein Denken, welches einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von *Sein und Zeit* zu *Zeit und Sein* geben soll (WM 328), hat dieses Zitat doch sehr den Gestus vom Ruf zur Eigentlichkeit. Es unterscheidet sich jedoch von *Sein und Zeit* meiner Meinung nach in einer wichtigen Hinsicht: *Sein und Zeit* hat zwar die Frage nach dem Sein des Daseins auch ursprünglicher fragen wollen (und dies auch getan), aber das Denken in Heideggers „Hauptwerk“ ist um das handelnde Dasein herum ausgelegt. Die Wahrheitsfrage nimmt dort explizit ihren methodischen Ausgang beim Dasein (SuZ 13). Die Entschlossenheit scheint in *Vom Wesen der Wahrheit* aber trotzdem eine ähnliche Rolle zu spielen, denn: „Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen“ (SuZ 297).

Das Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen darf nicht mit der Richtigkeit als Sich-freigeben für das je einzelne Seiende als solches verwechselt werden. Dann bleibt wiederum die Frage: was ist diese „eigentliche“ Freiheit im Gegensatz zum Wesen der Wahrheit als Richtigkeit? Könnte dieses offenständige Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden im Ganzen in einem ursprünglicheren Fragen eventuell das Gegenstück zum verbergenden Geheimnis sein? Über letztere Frage können wir vorerst nur spekulieren.

Nun möchte ich mir das offenständige Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden im Ganzen genauer anschauen. Dieses unterscheidet sich von der „bloßen“ Freiheit im Sinne der Richtigkeit dadurch, dass in der Freiheit das Seiende im Ganzen nicht miteinbezogen wird, da je nur dieses oder jenes dem vor-stellenden Subjekt vor-stellig werden kann. Bei dem Geheimnis als der Verbergung des Verborgenen im Ganzen besteht dieses Problem nicht: es ist niemals ein einzelnes oder mehrere Seiendes verborgen, sondern je das Seiende im Ganzen, und mit ihm selbst die Verbergung als Vergessenheit dieser.

Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden im Ganzen vereinigt also beide Aspekte: das Entbergen wie das Verbergen. Um es mit kurzen Formeln auszudrücken: Entbergen als *Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden*, Verbergen als *Sicheinlassen auf die Verborgenheit des Seienden im Ganzen*. Beiden Aspekten ist in diesem ursprünglicheren Freiheitsbegriff Rechnung getragen, indem *dieses* Seinlassen des Seienden die Verborgenheit des Seienden im Ganzen mit einbezieht. Und wie nennen wir dieses entbergend-verbergende Geschehen? Eben die Irre, denn im Zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre (WM 198). Heidegger bestimmt also im Endeffekt keinen neuen Begriff der Freiheit, sondern bindet ihn zurück an das anfängliche Wesen der Wahrheit, lässt die Freiheit wesen.

Diese Rückbindung über die Freiheit in das anfängliche Wesen der Wahrheit muss noch dahingehend erläutert werden, *wer* dies tut. Wer übernimmt entschlossen die Irre als solche? Der Daseinsbegriff aus *Sein und Zeit* kann meiner Meinung nicht mehr gemeint sein, weil das Dasein in *Vom Wesen der Wahrheit* in transzendentaler Hinsicht zugunsten seines geschichtlichen Wesens und dem Fragen daraus entsubjektiviert ist. Es ist im Gegensatz zu *Sein und Zeit* hier nicht mehr Frage, wie das Dasein sich in der Alltäglichkeit missversteht, woher diese Tendenzen kommen, in welchen Existenzialen sie gründen und wie diesen uneigentlichen Tendenzen entgegengewirkt wird. Denn Heidegger will in *Vom Wesen der Wahrheit* nach dem Wesen der Wahrheit in geschichtlicher Hinsicht fragen. Was ist das Wesen der Wahrheit in der philosophischen Tradition, was sind ihre für sie unbedenklichen Voraussetzungen, wie kann sie ursprünglicher dieses Wesen bedenken? „Übernehmen“ hat hier nichts mehr mit der „subjektiven“ Übernahme des Daseins zu seinem eigentlichen Sein zu Tode zu tun, sondern muss als hermeneutisches Fragen vom geschichtlichen und somit philosophischen Menschen verstanden werden. Dies ändert nichts daran, dass das Existenzial der Entschlossenheit zumindest in struktureller Hinsicht mit *Sein und Zeit* definitiv vergleichbar ist, was jedoch nicht gegen eine gewisse Neupositionierung der Entschlossenheit in dem Vortrag spricht.

„Dann ist die Entschlossenheit zum Geheimnis unterwegs in die Irre als solche“ (ebd.). Erst mit der Entschlossenheit ist das Dasein unterwegs zum Geheimnis. Das Geheimnis ist aber keines, welches naiverweise einmal aufgedeckt werden soll; denn die Verbergung des Seienden im Ganzen bleibt als der noch nicht erfahrene Bereich nun mal verborgen. Es geht meiner Interpretation nach viel eher darum, sich nicht von der Irre beirren zu lassen, sondern in der Irre als solche die Vergessenheit des Geheimnisses als Vergessenheit aufzudecken und sie nicht vergessen sein zu lassen. Dergestalt ist die Besinnung auf die Unwahrheit in die Wesensenthüllung der Wahrheit miteinbezogen, dergestalt kann erst der ursprüngliche Bereich des anfänglichen Wesens der Wahrheit erfragt werden. Das angekündigte Vorhaben aus dem letzten Absatz vom vierten Abschnitt (WM 191) erhält erst im letzten Absatz vom siebten Abschnitt (WM 198) seine konkrete Formulierung.

„Dann enthüllt sich der Grund der Verflechtung des Wesens der Wahrheit mit der Wahrheit des Wesens“ (ebd.). Was sich wie eine Tautologie liest, ist sehr bedacht gesagt. Die Frage nach der Wahrheit des Wesens lässt sich nicht getrennt von der Frage nach dem Wesen der Wahrheit beantworten. Die Rede vom Wesen dieses oder jenem Seienden gemäß der aristotelischen kategorialen Bestimmung, z. B. hinsichtlich der Qualität (das „Was“-Sein) oder des Ortes (das „Wo“-Sein) ist der Tradition geschuldet. Damit die Rede vom

Wesen eines Seienden, sei es ein Paar Schuhe oder ein Haus, überhaupt geführt werden kann, muss dem Wesen des Seienden etwas das Geheimnis „vor-wesen“. Im anfänglichen Wesen der Wahrheit ist der Ausblick in das Geheimnis gewährleistet.

Dadurch wird klar, dass das Wesen der Wahrheit mit der Wahrheit des Wesens verflochten ist. Erst da, wo das Wesen der Wahrheit nach seinem anfänglichen Wesen gefragt wird, wird die Wahrheit des Wesens klar. „Wahrheit des Wesens“ heißt meiner Auslegung nach hier: die echte und richtige (nicht im Sinne der im Vortrag referierten „Richtigkeit“, sondern dem Phänomen entsprechende) Art und Weise, *wie Wahrheit west. Wahrheit hat sein Wesen insofern sie west. Ein Wesen kann es nur geben, insofern jedes Wesen anfänglich, d. h. entbergend-verbergend, nicht durch, aber nicht ohne das Dasein west.* Das Wesen der Wahrheit ist dann richtig erfragt, wenn der Wahrheit phänomenologisch nach der Art und Weise ihres Wesens (im Sinne von „es west“) entsprochen wird, und dementsprechend gesprochen wird. Dazu gehört das Fragen-können in Richtung des vor-wesenden Geheimnisses, welches die Entborgenheit mitbestimmt als noch nicht erfahrener Bereich des Seins. Man sollte sich hüten, diesen noch nicht erfahrenen Bereich des Seins „erkenntnistheoretisch“ im traditionellen Sinne auszulegen, da Heideggers Begriff der Wahrheit niemals bloß erkenntnistheoretisch bestimmt ist, sondern immer metaphysisch.

So gesehen ist die Grundaussage des Vortrags: *die Wahrheit ist in ihrem anfänglich wesenden Wesen dadurch ausgezeichnet, dass sie vom Dasein als entbergend-verbergendes Irren ausgestanden wird mit Ausblick auf das Geheimnis.* Mit dieser These endet der Vortrag und lässt weitere Fragen in dieser Richtung offen. Die Wahrheit kann nach dieser These auch nicht mehr bloß als ἀλήθεια, als Unverborgenheit, im Sinne des bloß Entborgenen bestimmt werden. Dies ist angesichts des geschichtlichen Menschen als Dasein eine vereinfachende Aussage, da das anfängliche Wesen der Wahrheit noch nicht gedacht ist: In der bloßen Entborgenheit kann die Vergessenheit der Verborgenheit des Seienden im Ganzen nicht bedacht werden. Die näheren geschichtlichen Gründe werde ich versuchen anhand der Platon-Vorlesungen zu erarbeiten.

Die tiefer gefragte Frage nach dem Wesen der Wahrheit denkt die wesentlich beirrendere und daher in ihrer Mehrdeutigkeit noch nicht gemeisterte Frage nach dem Sein des Seienden. (ebd.) Dies ist mit Sicherheit ein Verweis auf die ontologische Differenz, d. h. die Differenz zwischen dem Sein des jeweiligen Seienden und dem Sein selbst, auf die ich aus den in der Einleitung erwähnten Gründen nicht näher eingehe.

2.8 Die Wahrheitsfrage und die Philosophie

Anschließend unterstreicht Heidegger den geschichtsgründenden Bezug des Seins zum Menschen: „Im Denken des Seins kommt die geschichtsgründende Befreiung des Menschen zur Ek-sistenz ins Wort, das nicht erst der »Ausdruck« einer Meinung, sondern das gutverwahrte Gefüge der Wahrheit des Seienden im Ganzen ist“ (WM 198f). Wie wir sehen werden, ist dieses Denken des Seins definitiv näher an *Beiträge zur Philosophie* als an *Sein und Zeit*. Zum jetzigen Zeitpunkt der Untersuchung dürfte dem Leser zumindest die Entfertheit von *Sein und Zeit* klar sein.

Die hermeneutischen Ergebnisse Heideggers lassen ihn gegen Ende des Vortrags folgendes Fazit ziehen:

Aber was die Philosophie nach Schätzung des gesunden und in seinem Bezirk wohlberechtigten Verstandes ist, trifft nicht ihr Wesen, das sich nur aus dem Bezug zur ursprünglichen Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen bestimmen läßt. Weil aber das volle Wesen der Wahrheit das Unwesen einschließt und allem zuvor als Verbergung waltet, ist die Philosophie als das Erfragen dieser Wahrheit in sich zwiespältig (WM 199).

Denn so gesehen ist das volle Wesen der Philosophie noch nicht erfragt; gleichzeitig ist der Begriff „Philosophie“ selbst belastet, da er mit bestimmten Denkmustern unweigerlich verbunden ist, die das Erfragen des ursprünglichen Wesens der Wahrheit, und damit der Philosophie erschweren. „[Das philosophische] Denken ist die Gelassenheit der Milde, die der Verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt. Ihr Denken ist zumal die Entschlossenheit der Strenge, die nicht die Verbergung sprengt, aber ihr unversehrtes Wesen ins Offene des Begreifens und in ihre eigene Wahrheit nötigt“ (ebd.). Die Philosophie denkt so gelassen über ihr bisher noch nicht Erfragtes nach, indem sie streng das scheinbare Erkannte über-denkt: das entbergend-verbergende Geschehen gehört be-dacht. Ein solches Denken kann man mit Heidegger als geschichtliches bezeichnen. Das philosophische Denken hat die Bürde der Nötigung, sich selbst anhand ihrer Hauptbegriffe bedenken zu können, denn in „demselben Weltaugenblick jedoch, den der Anfang der Philosophie erfüllt, beginnt auch erst die a u s g e p r ä g t e Herrschaft des gemeinen Verstandes (die Sophistik)“ (ebd.).

Dabei ist das anfängliche Wesen der Wahrheit noch gar nicht erkannt, und so dürfen wir nach Heidegger noch keine Schlüsse aus diesem anfänglichen Wesen ziehen. Aus dieser Grundschwierigkeit der Bestimmbarkeit des anfänglichen Wesens resultiert die schwierige Frage nach der Philosophie heute und der Zukunft:

Ob jedoch die Philosophie ihr anfänglich entschiedenes Wesen erfüllt als „Selbsterhalterin ihrer Gesetze“, oder ob sie nicht erst selbst gehalten und zum Halten bestimmt wird durch die Wahrheit dessen, wovon die Gesetze je Gesetze sind, das entscheidet sich aus der Anfänglichkeit, in der das ursprüngliche Wesen der Wahrheit für das denkende Fragen wesentlich wird (WM 200).

Diese Frage lässt Heidegger mit gutem Grund offen, da die Frage nach dem Wesen der Wahrheit in diese wichtige Frage hinausweist, diese letzte Frage aber im Rahmen eines kurzen Vortrags unmöglich beantwortet werden kann.

Heidegger sagt weiterhin, dass der Vortrag zum Nachdenken darüber verhilft, ob die Frage nach dem Wesen der Wahrheit nicht zugleich die Frage nach der Wahrheit des Wesens sei (ebd.). Diese Frage greift tiefer hinsichtlich des Seins, denn: „Im Begriff des »Wesens« aber denkt die Philosophie das Sein“ (ebd.). Und so ist das Wesen der Wahrheit im Endeffekt nicht das leere „Generelle“ einer „abstrakten“ Allgemeinheit, sondern das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des „Sinnes“ dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind (ebd.). Wesen und Sein gehören in dieser ursprünglichen Frage zusammen, da die Frage nach dem Wesen der Wahrheit direkt damit zusammenhängt, *was wahr sein soll*. Da wir aber in diesem Denken nicht gewohnt sind die ontologische Differenz zu bedenken, hat das ursprünglichere Fragen dieser Frage einen Ausblick auf genau jene zum Resultat.

2.9 Anmerkung

Die Anmerkung ist eine nochmalige Zusammenfassung des im Vortrag Gesagten, mit gleichzeitigem Ausblick auf weitere Fragen. Die Anmerkungen sind außerdem mit der Druckfassung veröffentlicht worden, was die expliziten Bezüge auf die *Beiträge zur Philosophie* erklärt. Dieses Werk ist in den Jahren 1936 – 38 entstanden, d. h. nach der vollzogenen Kehre. Diese tauchen in der Druckfassung vom Vortrag als solche noch nicht auf.⁵¹

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens. [...] Die Frage nach der Wahrheit des Wesens versteht Wesen verbal und denkt in diesem Wort, noch innerhalb des Vorstellens der Metaphysik verbleibend, das Seyn als den

⁵¹ In der Urfassung allerdings genau sowenig, wenn nicht sogar weniger. Vgl. Fränztzi, *Die Kehre*, 1987.

waltenden Unterschied von Sein und Seiendem. Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns (WM 201).

Die Schreibweise von „Sein“ als „Seyn“ bedeutet freilich schon mehr als ein bloßes Austauschen von einem Buchstaben. Der Wechsel von „Sein“ zu „Seyn“ ist der Wechsel zum Sein als dem sich entwerfenden Sinnhorizont des Daseins zum Seyn als Ereignis, welches die ontologische Differenz ereignet. In dem Kapitel über die *Beiträge zur Philosophie* und die *Grundfrage der Philosophie* wird auf dieses Seyn eingegangen werden.

Und doch gibt uns Heidegger eine vorläufige Antwort: „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: *das Wesen der Wahrheit ist Wahrheit des Wesens*. Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist die Sage einer Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns. Weil zu ihm lichtendes Bergen gehört, erscheint Seyn anfänglich im Licht des verbergenden Entzugs. Der Name dieser Lichtung ist *ἀλήθεια*“ (ebd.). Mit dem allein im Vortrag Gesagten kann dies nicht verstanden werden. So verweise ich nochmals auf das Kapitel über die *Beiträge*.

„Die entscheidende Frage (Sein und Zeit, 1927) nach dem Sinn, d. h. (S. u. Z. S. 151) nach dem Entwurfsbereich, d. h. nach der Offenheit, d. h. nach der Wahrheit des Seins und nicht nur des Seienden, bleibt absichtlich unentfaltet“ (ebd.). Dies ist meiner Auslegung folgend ein eindeutiges Bekenntnis zur Kehre, zu einem anderen Ansatz bezüglich des denkenden Erarbeitens der Frage nach dem Sein. Denn das „im Vortrag versuchte Denken erfüllt sich in der wesentlichen Erfahrung, daß erst aus dem Da-sein, in das der Mensch eingehen kann, eine Nähe zur Wahrheit des Seins für den geschichtlichen Mensch sich vorbereitet“ (WM 202). Der Vortrag schickt sich an, aus diesem Grund (dem Da-sein) her zu denken (ebd.). Diese Nähe zum Sein wird im *Brief über den „Humanismus“* als „Heimat“ bezeichnet: „Die Nähe des »Seins«, als welche das »Da« des Daseins ist, wird in der Rede über Hölderlins Elegie »Heimkunft« (1943) von »Sein und Zeit« her gedacht, aus dem Gedicht des Sängers gesagter vernommen und aus der Erfahrung der Seinsvergessenheit die »Heimat« genannt“ (WM 337f). Der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* darf dessen eingedenk nicht im Gestus von *Sein und Zeit* gelesen und interpretiert werden. Wie wir sehen, wird mit Querverweisen auf andere, schon „gekehrte“ Werke Heideggers in der Anmerkung nicht gespart.

2.10 Zusammenfassung von *Vom Wesen der Wahrheit*

Nach dieser zugegebenermaßen sehr langen, aber dafür umso ausführlicheren Exegese will ich die wichtigsten Punkte hervorstreichen.

Zuerst einmal muss der Begriff der ἀλήθεια dahingehend erläutert werden, dass er in dem Vortrag unter Umständen missinterpretiert werden kann. Wer bei der Lektüre des Vortrags bei der ἀλήθεια an die Unverborgenheit, als die eigentliche Wahrheit, im Gegensatz zu der verfallenden Alltäglichkeit, denkt, tut sich schwer mit dem Vortrag. Denn ἀλήθεια bezeichnet im Vortrag nicht mehr die „eigentliche“ Wahrheit, sondern die Seynslichtung. Diese kann nicht als ein reines Entbergen verstanden werden, als eine Gegentendenz zu der verdeckenden Alltäglichkeit. Die ἀλήθεια ist nun die Seynslichtung. Was soll in diesem Kontext Lichtung heißen? Auch hier müssen wir die Heideggerschen Begrifflichkeiten ernst nehmen, da sie mit Bedacht gewählt sind.

Auf einer Lichtung wird etwas gelichtet, d. h. entborgen. Dieses Entborgene ist das Seiende selbst. Aber es kann niemals *alles* Seiende entborgen werden, da sonst keine Rede mehr von einer Lichtung sein könnte. Dies widerspräche auch dem alltäglichen Umgang im In-der-Welt-Sein, bei dem sich das Da-sein bei dem jeweils Zuhandenen aufhält. „In der Nähe besagt: in dem Umkreis des umsichtig zunächst Zuhandenen. Die Näherung ist nicht orientiert auf das körperbehaftete Ich- Ding, sondern auf das besorgende In-der-Welt-sein, das heißt das, was in diesem je zunächst begegnet“ (SuZ 107). Auch in intentionaler Hinsicht verhalten wir uns vordergründig immer nur zu jenem oder diesem Seienden. Heidegger bleibt jedoch nicht auf dieser Ebene stehen. Er arbeitet (wie in Kapitel 4.1.2 in Bezug auf die intentionale Transzendenz in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*) die ontologischen Voraussetzungen der Intentionalität hervor. Im Seyn als Lichtung verstanden, muss die Frage nach dem Wesen der Wahrheit hinsichtlich des Verbergens tiefer gestellt werden.

Das, was entborgen wird, ist nicht gleichbedeutend mit dem, was verborgen wird. In der Irre wird dies deutlich. Sie ist ja das Zugleich der Entbergung des einzelnen Seienden als solchen und der Verbergung des Seienden im Ganzen (WM 198). Das Geschehen des Entbergens geschieht gleichzeitig mit dem Verbergen. Nun könnte man die Frage stellen, ob das entborgene Seiende als solches noch der Verbergung des Seienden im Ganzen zugehörig ist; das Seiende als solches könnte als ein Seiendes des Seienden im Ganzen ausmachen. Dieser klaren Fehlinterpretation liegt folgendes zugrunde: Das Seiende im Ganzen ist niemals eine bloße Summe des Seienden als solchen. Eine solche Interpretation denkt schon

zu subjektivistisch, indem sie von der Vor-stellung des je vor-stelligen Objekts, d. h. des Seienden ein ihr zugrunde liegendes Ideal ableitet. Diesem Fehlschluss erlag Kant mit seiner Interpretation von „Welt“:

[Welt] bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, so fern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen sieht.⁵²

Anhand dieses Zitats sieht man klar das neuzeitlich-mathematisch orientierte Zeit-Raum-Verständnis von Kant (obwohl freilich in die apriorische Ästhetik des Subjekts zurückgebunden), welches den Erscheinungen eine Art Ursynthesis zugrundelegt, die im Subjekt gründet. Das Seiende im Ganzen gründet nun aber weder im Subjekt, noch ist es die Summe aller möglich vorstellbaren Seienden.

Das Dasein verfügt auch nicht über das entbergend-verbergende Geschehen. Was sich dem Dasein ent-birgt in seinem offenständigen Verhalten, muss sich vorher ver-borgen haben. Vom Seyn aus erklärt: das Seyn kann als das lichtende Bergen selbst bestimmt werden (WM 201). Dies geschieht dergestalt, dass dem Dasein sich das Seiende als solches ent-birgt, in dem das Seiende im Ganzen sich ver-birgt: Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen (WM 198).

Dieses besagte Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen bringt mich zu einem wichtigen Punkt. Denn von hier an wird meine Untersuchung bezüglich der Freiheit und Transzendenz in der Kehre beginnen.

Dieses besagte Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen übernimmt das anfängliche Wesen der Wahrheit, da diese tiefer gehende Bestimmung des Freiheitsbegriffs die Verborgenheit des Seienden im Ganzen miterfasst. Wir sollten uns nun fragen: inwiefern unterscheidet sich dieser Freiheitsbegriffs von dem aus *Sein und Zeit*?

Alberto Rosales hat in dem von uns bereits mehrfach genannten Aufsatz „Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers“ dazu eine erörterungswerte These vertreten. Die Freiheit ist nach Rosales sicherlich der Ursprung der Richtigkeit. Die Verborgenheit – die Verborgenheit des Seienden im Ganzen ist jedoch älter auch als das Seinlassen selbst –

⁵² Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*. Herausgegeben von Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Meiner 1998 (=Philosophische Bibliothek Band 505), B 446f.

verhält sich zur Verbergung, und zwar verborgen, und so entbergend.⁵³ Da diese Unwahrheit mit der Wahrheit des Seins zusammengehört, ja diese Wahrheit selbst ist (WM 194: das Geheimnis deutet in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins), erfüllt sich damit die Ankündigung am Anfang des vierten Abschnitts: die Freiheit empfängt „ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglicheren Wesen der einzig wesentlichen Wahrheit“ (WM 187); diese Ankündigung sowie die Erfüllung sind nichts Geringeres als die Kehre *selbst*, in der die Freiheit aufhört die ursprünglichste Wahrheit zu sein, und an ihre Stelle eine Wahrheit –Unwahrheit des Seins tritt, der die Freiheit selbst entspringt.⁵⁴

Rosales muss man an dieser Stelle allerdings vorhalten, dass diese Passage zwar prägnant, aber nicht ausschlaggebend für die gesamte Auslegung des Freiheitsbegriffs in *Vom Wesen der Wahrheit* sein kann. Denn das Seinlassen des Seienden wird im anfänglichen Wesen der Wahrheit auf das Seiende als solches *im Ganzen* bezogen, und damit auch auf das Verbergen. Im Gegensatz zu *Sein und Zeit* ist die Freiheit sicherlich nicht mehr ursprüngliche Wahrheit im Sinn der Entschlossenheit.⁵⁵ Es ist nicht mehr die Rede von der Freiheit als *Freiheit zum Tode*: seine Geworfenheit in das „Da“ seines Daseins, resultierend aus der eigensten, und daher vereinzelnden Möglichkeit des Todes. „Daß [...] Seiendes mit dem eigenen Da der Existenz entdeckt ist, steht nicht im Belieben des Daseins. Nur *was* es jeweils, in *welcher* Richtung, *wie weit* und *wie* es entdeckt und erschließt, ist Sache der Freiheit, wenngleich nimmer in den Grenzen seiner Geworfenheit“ (SuZ 366). Soll heißen: in der entschlossenen Freiheit zum Tode kann das Dasein auf seine vereinzelnden, aber eigensten Möglichkeiten zurückgreifen, wenngleich diese in der geworfenen Stimmung der Angst aufscheinen müssen.

Davon abgesehen, dass es gar nicht das Anliegen meiner Arbeit ist, die Kehre in verschiedene Phasen zu unterteilen, kann der Sachverhalt dieser kurzen Passage wohl kaum als die Kehre selbst gelten, da es sich hierbei innerhalb des Vortrags nicht um den endgültigen Begriff des Freigebens handelt. Im Seinlassen des Seienden als eines solchen im Ganzen entspringt dieses freie Sichfreigeben nicht aus dem entbergend-verbergenden Geschehen. Meines Erachtens ist es bei allem systematischen Zugang, den eine Heidegger-Interpretation verlangt, fahrlässig, ein so komplexes Problem wie die Kehre an kurz Gesagtem festzumachen. Das Problem verlangt danach, dass man die Facetten seines Wandels von verschiedenen Seiten betrachtet.

⁵³ Rosales, 1984, 247.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* vollzieht dann aber einen weiteren Schritt: er deutet Freiheit als Sichfreigeben für das Offenbare eines Offenen, als „Seinlassen von Seienden“. Vgl. Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske 1963, 97f.

Die Kehre kann nach meinem Verständnis am ehestens noch als Wendung von der „Geschichtlichkeit“ des „Daseins“ zur Epochalität der Weltgeschichte interpretiert werden, wie Dieter Jährig getan hat.⁵⁶ Die Geschichtlichkeit, in *Sein und Zeit* noch die Eigentlichkeit der Alltäglichkeit, bekommt im Vortrag einen geschichtlichen Bezug. Die ist schon dadurch angezeigt, dass die Seinsvergessenheit in etwas seinen Grund findet, das nicht mehr als Freiheit, als Sichfreigeben für das Offenbare eines Offenen verstanden werden kann: „Indem sich das Geheimnis in der Vergessenheit und für sie versagt, läßt es den geschichtlichen Menschen in seinem Gangbaren bei seinen Gemächten stehen“ (WM 195). Die Geschichtlichkeit des Menschen geht aber nur als Seinsvergessenheit vonstatten. Mit der Geschichtlichkeit hängt jedoch der Begriff der Transzendenz und der Freiheit zusammen. Nur deshalb kann Heidegger in der Endthese des Vortrags die Freiheit in einen außergewöhnlichen Bezug zum anfänglichen, und in eins damit sich verbergenden Bezug bestimmen.

Wir werden uns jetzt den Vorlesungen und Manuskripten nach *Sein und Zeit* zuwenden, um sie mit *Vom Wesen der Wahrheit* zu vergleichen.

3. Vorlesungen 1927-1930

Wir kehren nach unserer Auslegung von *Vom Wesen der Wahrheit* auf die Schriften Heideggers bis 1930 zurück, um die Veränderungen seines Transzendenz und Freiheitsbegriffs bis zum Vortrag zu verdeutlichen. Dass die Transzendenz in *Vom Wesen der Wahrheit* unterrepräsentiert ist resultiert daraus, dass die Freiheit – im Gegensatz zur Transzendenz – in Bezug auf die Wahrheit eine größere Rolle spielt. Schon im genuinen *Sein und Zeit*-Gedankengut kann man eine gewisse Parallelität von Freiheit und „wahrerer“ Existenz sehen (vgl. u. a. SuZ 297, 385). In den Folgeschriften kann man jedoch eine gewisse „innere Verschiebung“ des Transzendenzbegriffs beobachten, die die Transzendenz näher an die Freiheit rückt.

⁵⁶ Siehe Fußnote 5.

3.1 Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)

In dieser kurz nach *Sein und Zeit* gehaltenen Vorlesung wird die Transzendenz, eingedenk des Husserlschen Erbes, welches Heidegger zu der Zeit noch etwas stärker vertritt, über die Intentionalität abgewickelt. So ist die intentionale Struktur der Verhaltungen nicht etwas, was dem sogenannten Subjekt immanent ist und allererst der Transzendenz bedürfte, sondern die intentionale Verfassung der Verhaltungen des Daseins ist gerade die ontologische Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz: „Die Intentionalität ist die ratio cognoscendi der Transzendenz. Diese ist die ratio essendi der Intentionalität in ihren verschiedenen Weisen“ (GdP 91). Intentionales Verhalten ist die Weise, in der das Dasein transzendent erkennt. Intentionales Erkennen geht transzendierend von statten. Die Orientierung an dem mit *Sein und Zeit* verwandten transzendental-begründenden Denkmuster ist hier deutlich erkennbar. Sie steht allerdings noch nicht in Verbindung mit der Freiheit, sondern die „Erkenntniskraft ist nicht das eine Endglied der Beziehung zwischen einem Ding draußen und dem Subjekt drinnen, sondern ihr Wesen ist das Sichbeziehen selbst, so zwar, daß das sich so beziehende intentionale Dasein als Existierendes sich je schon bei den Dingen unmittelbar aufhält“ (GdP 93). Wenngleich dieses Transzendieren an dieser Stelle im weitesten Sinne in „erkenntnistheoretischer“ Hinsicht ausgelegt wird, ist es selbst doch nur möglich in Hinblick auf die Freiheit. Dem intentionalen Verhalten muss die Welt schon erschlossen sein; erschlossen ist die Welt, insofern Dasein existiert, indem es sich zu jenem oder diesem Seienden so oder so verhält. „Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen“ (SuZ 144). Transzendierend kann es sich jedoch immer nur insofern verhalten, indem es seine eigenste Möglichkeit des Todes hat, von der alle anderen Möglichkeiten des Daseins ableitbar sind.

3.2 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)

Heidegger geht in dieser Vorlesung tiefergehend auf Leibniz und die Wahrheit, verstanden als aussagende Richtigkeit, ein. „Wenn Wahrheit Übereinstimmung, Angleichung an Seiendes bedeutet, dann ist alles offenbar dies aussagende Sichanmessen darin fundiert, daß wir im Umgang mit dem Seienden gleichsam und mit diesem schon übereingekommen sind, daß Seiendes, das wir selbst nicht sind, womit wir aber irgendwie umgehen, als Seiendes für uns enthüllt ist“ (MAL 158). Die Wahrheit der Aussage ist nämlich ursprünglicher verwurzelt in einem *Schon-sein-bei*, welches zu der Art und Weise der Existenz des Daseins

gehört (MAL 158f). Die Wahrheit als Erschlossenheit wird in dieser Vorlesung hinsichtlich des In-der-Welt-seins auf das anfängliche Wesen der ἀλήθεια bestimmt: „Dieses Enthülltsein ist der echte Sinn von Wahr-sein. Wenn wir auf die ursprüngliche Bedeutung des Wahrheitsbegriffes zurückgehen, zeigt uns das elementare Verständnis, dass das griechische Wort ἀ-λήθεια prägte“ (MAL 159). Der Bindestrich betont interessanterweise das λήθε, das Verbergen, welches ja in *Vom Wesen der Wahrheit* eine besondere methodische Rolle spielt.

Insofern das Mitsein eine metaphysische Grundbestimmung der Zerstreung ist, zeigt sich an, dass diese selbst letztlich in der Freiheit des Daseins überhaupt gründet; das metaphysische Grundwesen des metaphysisch isolierten Daseins zentriert sich in der Freiheit (MAL 175). Metaphysisch gesehen ist die Freiheit des Menschen für den Heidegger dieser Zeit grundlegend, ganz ungeachtet der Veränderungen der mit ihr zusammenhängenden Geschichtlichkeit. Dies kann in Bezug auf *Sein und Zeit*, wie auf *Vom Wesen der Wahrheit* bestätigt werden.

Im Manuskript dieser Vorlesung gibt es eine für unsere Zwecke besonders wichtige Notiz: Das Problem der Transzendenz ist in die Frage nach der Zeitlichkeit und nach der Freiheit zurückzunehmen; erst von da aus kann gezeigt werden, inwiefern das Verstehen von Sein qua *Übermächtigen*, Heiligem gehört; nur aus dem Wesen von „Sein“ und Transzendenz her (vgl. MAL §10) kann diese Idee des Seins als Übermacht verstanden werden (MAL 211). Heideggers progressive Abkehr von der Frage nach dem Sein in den Bahnen des entwerfenden Seinsverständnisses, welche sich im intentionalen Schon-sein-bei ausspricht, bekundet sich im zurücknehmenden und geschichtlichen Neustellen der Frage nach der Transzendenz im Rahmen der Freiheit. Dass in dieser kleinen Notiz das Sein in die Nähe eines Übermächtigen gestellt wird, ist meiner Meinung nach ein kleiner Wink darauf, dass Heideggers Sprache sich langsam, aber sicher, dem Sein an sich anzunähern versucht, indem er die Entzugsmomente des Seins gegenüber uns hervor streicht. Von dem Übermächtigen kann nicht viel gesagt werden, außer dass es dem Denkenden nur schwer fallen kann, es in sein Denken einzugliedern, ohne seine übermächtige Macht zu beschneiden, und ihm dann nicht mehr zu entsprechen. Das eigentliche sehr missverständliche Sein als *transcendens schlechthin* (SuZ 38) kann vielleicht in diesem Gestus besser verstanden werden. Was wird nun in der Transzendenz des Daseins transzendiert, d. h. überschritten?

Das Dasein überschreitet in seiner Transzendenz nicht eine Kluft oder eine Schranke „zwischen“ ihm selbst und den Objekten, das Seiende, das den Begegnischarakter haben

kann, ist das Überschrittene, nicht das Wohin (MAL 212). „Sofern Dasein existiert, d. h. sofern ein In-der-Welt-sein existent ist, ist auch schon Seiendes (Natur) übersprungen, und das Seiende erhält so die Möglichkeit, sich an ihm selbst zu offenbaren“ (MAL 213). Dass das Seiende sich an ihm selbst offenbart ist aber nur die eine Seite der Medaille. Denn wie wir in *Vom Wesen der Wahrheit* gesehen haben, muss das Dasein das an ihm selbst offenbar stehende Seiende *sein lassen*. *Transzendenz und Freiheit sind hier zwei Ansichten derselben Sache. Das Transzendierte ist als transzendiertes in einem offenständigen Verhalten an ihm selbst offenbar, welches als Dasein sich für das transzendierte Seiende frei gibt*. So kommt es auch, dass bei aller möglichen Affinitäten des frühen Heideggers zu Edmund Husserls Gedankengut, Heidegger klarstellt, dass die Transzendenz, das In-der-Welt-sein nirgends mit der Intentionalität gleichgestellt und identifiziert ist (MAL 216). Dieses neue Bewusstsein drückt sich so aus, dass Heidegger versucht, sich gegen seinen ehemaligen Lehrer in einer eindeutigen Geste abzugrenzen, wobei es auch in *Sein und Zeit* scharfe Kritiken gab (vgl. SuZ 115, 130, 147, 208, 218, 265).

Für Heidegger ist der Grundcharakter von Welt, wodurch die Ganzheit ihre spezifisch transzendente Organisationsform erhält, das Umwillen. Welt kann als das verstanden werden, woraufhin Dasein transzendiert und ist primär bestimmt durch das Umwillen der phänomenalen Bedeutsamkeit der Welt. Sofern die Transzendenz, das In-der-Welt-sein, die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muss das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen, bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der *Freiheit*. Nur wo Freiheit ist, ist ein Umwillen, und damit nur da Welt. Transzendenz des Daseins und Freiheit können in Folge also als identisch bestimmt werden (MAL 238). Diese Formulierung Heideggers ist etwas überspitzt formuliert, denn Freiheit und Transzendenz sind streng gesehen freilich nicht dasselbe. Aber sie geschehen *in eins als dasselbe*. Es ist genauer gesagt so, dass in der Freiheit als die innere Möglichkeit von Willen, immer schon ein Umwillen der Transzendenz entsprungen ist. Aber die Freiheit ist selbst der Ursprung des Umwillens, in eins mit Freiheit ist Umwillen (MAL 246f). Dieser Freiheitsbegriff hat unter der Hand noch etwas mehr mit der von *Sein und Zeit* gedachten Bahn zu tun: Freiheit als der Ursprung des Umwillen selbst kann durchaus auf die Freiheit zum Tode rückgebunden werden. Gäbe es nicht die eigentliche Freiheit zum Tode als die eigenste Möglichkeit, wären alle daraus folgenden Möglichkeiten ebenfalls hinfällig. Das Dasein existiert jedoch immer Umwillen seiner selbst, auch wenn die uneigentlichen Verfallstendenzen dem entgegenwirken (SuZ 42). Aber im Gegensatz zu *Sein und Zeit* wird das enge Verhältnis von Transzendenz und Freiheit hier genau ausformuliert. Bei der

Lektüre seines Hauptwerkes kann mitunter der Eindruck aufkommen, dass die Freiheit zum Tode und das transzendierte In-der-Welt-sein nebeneinander in der Luft hängen, verbunden durch eine dünne Luftlinie namens Zeitlichkeit, dessen Ausarbeitung der Ausgangs- und Wendepunkt für Heideggers kehriges Denken ist. Das gleichzeitige Geschehen von Freiheit und Transzendenz ist zugleich die Voraussetzung dafür, dass die Transzendenz in *Vom Wesen der Wahrheit* so unterbestimmt ist, bzw. unterbestimmt bleiben darf, da dieser Sachverhalt hier vorgedacht wird. In der sich freigebenden Freiheit als Dasein in seinem Worum-willen (und dieses Worum ist immer das Dasein in seinem Selbst) geschieht die Transzendenz im *Vom Wesen der Wahrheit*.

Zum besseren Verständnis der Situation hilft es vielleicht, wenn wir uns das zur Kehre Gesagte von Alberto Rosales nochmals deutlich vor Augen führen. Rosales in Bezug auf den für die Kehre problematischen Freiheitsbegriff: „In der Tat ist der Ursprung und Ort der Wahrheit für SuZ dieses Da (vgl. SuZ § 44b und c) und zwar *als faktische Freiheit* im doppelten Sinne der unabhängigen Instanz der Wahrheit und der Autonomie, die sich selbst die Wahrheitsschemata vorgibt [...].“⁵⁷ Heidegger sagt Ähnliches, rückblickend auf die Kehre in seinem Denken: „Dabei stellte sich die Frage, ob die Zeit als Horizont des Entwurfs von Anwesenheit sich aus der und durch die Zeitlichkeit des Daseins bestimme, oder ob diese Zeit umgekehrt ihre Bestimmung aus »der Zeit« qua Entwurfbereich von Anwesenheit empfangen.“⁵⁸ Es ist sozusagen die Frage, ob der Sinn vom Sein für das Dasein sich aus dem vom Dasein entworfenen Bereich bestimmt, oder ob die Wahrheit vom Dasein unabhängig ist. Da Heidegger in *Sein und Zeit* dies über den zeitlichen Entwurf aufzieht, stellt sich die Frage, inwiefern die Zeitlichkeit als der Sinn von Sein im faktischen und freien Da des Daseins von diesem selbst entworfen ist. Die problematische Stelle in aller Länge: „*Das faktische Dasein kann sich nur Zeit ‚nehmen‘ und solche verlieren, weil ihm als ekstatisch erstreckte Zeitlichkeit mit in dieser gründenden Erschlossenheit des Da eine ‚Zeit‘ beschieden ist*“ (SuZ 410). Wie frei und autonom kann das Dasein für diese ursprüngliche Zeitlichkeit, für diese ursprüngliche Wahrheit sein, wenn das Handeln im Rahmen der Freiheit zum Tode quasi in seinen eigenen Händen liegt? *Sein und Zeit* ist und bleibt dahingehend ambivalent, dass das Dasein in seinem Entwerfen überhaupt nicht auf seine eigentlichen Möglichkeiten kommen muss, aber alle seine Möglichkeiten durch die eigenste bedingt sind. Das führt zu dem Problem, dass das Dasein zwei Zeitlichkeits- und Freiheitsbegriffe inne hat, *einmal die eigentliche Freiheit für seine eigene Existenz von seiner eigensten Möglichkeit, dem Tod, weg, und einmal das faktische Da im In-der-Welt-*

⁵⁷ Rosales, 1984, 242.

⁵⁸ Siehe Fußnote 6.

sein mit seinen Verfallenstendenzen, als dass das Dasein sich seinen Wahrheitsbereich vorgeben kann, wenngleich das In-der-Welt-sein die Verfallenstendenzen bedingt. Der Doppelcharakter der Freiheit für die entworfenen *und* die eigentliche macht den dritten Abschnitt von *Sein und Zeit* unmöglich und führt zu der Kehre. Da die Transzendenz, ganz im Gegensatz zu der Freiheit, gänzlich an das In-der-Welt-sein und damit an die Uneigentlichkeit gebunden werden kann, bedarf es nach *Sein und Zeit* an „Korrekturen“ bezüglich des Verhältnisses von Transzendenz und Freiheit, um im Denken voranzukommen. Dieser Doppeldeutigkeit wird Heidegger in *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* dadurch gerecht, dass er die Transzendenz über einen besser formulierten Freiheitsbegriff laufen lässt, der das Problem der Kehre schon teilweise aushöhlt:

[Nur] weil Dasein überhaupt als freies sich für sich selbst verwendet, steht es als je faktisch wesensmäßig vor der Wahl, wie es sich im ontisch-existenziellen Sinne für andere und sich selbst verwendet. [Vielmehr] gilt es grade umgekehrt, die Freiheit in ihrer Endlichkeit zu begreifen und zu sehen, daß durch den Nachweis der Gebundenheit die Freiheit nicht beeinträchtigt und ihr Wesen nicht beschnitten wird.

[Sondern] Freiheit selbst transzendiert, in ihr vollzieht sich und hat sich immer schon vollzogen der Überschritt über das Seiende, und wir treffen dieses Seiende als Ansichseiendes immer in der Weise an, daß wir in Freiheit darauf zurückkommen [...] (MAL 253).

Der Freiheitsbegriff aus *Sein und Zeit* wird in diesem Zitat teilweise dadurch von seinem „Wahldilemma“ befreit, indem die Freiheit von dem Missverständnis befreit wird, sie wäre eine Art Ratgeber für das Wählen von diesem oder jenem: die Freiheit bedingt durch ihr Transzendieren explizit das Wählen-Können überhaupt; damit wird abgewehrt, dass das Dasein in der Freiheit zum Tode *freier* wählt, was in Folge zu der besagten Doppeldeutigkeit im Freiheits- und Zeitlichkeitsbegriff führen kann.

Das Problem, das zu der Kehre führte, wird so nicht direkt gelöst. Durch die Rückbindung der Transzendenz in der Freiheit und der freien Selbstverwendung des Daseins kommt Heidegger in die Position, die Freiheit in der Folge als Seinlassen des Seienden zu interpretieren und die Transzendenz in *Vom Wesen der Wahrheit* unerwähnt zu lassen, da an anderer Stelle (und zwar hier) das Verhältnis von Transzendenz und Freiheit bestimmt wurde.

3.3 Die Grundbegriffe der Metaphysik (1929/30)

In diesem Werk werden wichtige Grundsteine zu dem Gesagten aus *Vom Wesen der Wahrheit* gelegt, was vom Zeitlichen her auch nicht weiter verwunderlich ist (das Gesagte wird just vor *Vom Wesen der Wahrheit* veröffentlicht).

Wo Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem anzutreffen ist, da hat die Beziehung zu diesem notwendig den Charakter des *Sich-darauf-Einlassens* im Sinne des *Sein-* und *Nicht-sein-lassen* dessen, was begegnet; eine solche Beziehung nennen wir das *Verhalten* (GdM 397). Verhalten kann es jedoch nur dort geben, wo ein Seiendes den Charakter des Selbst hat. Der Begriff des Selbst ist vom traditionellen „Ich“ in der Tradition des Descartes scharf zu trennen: „Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert *nicht die Selbigkeit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenem*“ (SuZ 320). Nur weil das Dasein selbst sein kann, kann es sich als ein „Ich „als In-der-Welt-sein aussprechen (SuZ 321). So kann das offenständige Verhalten in *Vom Wesen der Wahrheit* durchaus intentional gelesen werden, aber dann riskiert man, den von Heidegger gemeinten Blickwinkel auf das Phänomen nicht erfassen zu können.

Die Welt wird in dem von uns behandelten Abschnitt zum leitenden Thema dieses Manuskriptes. Welt bedeutet *Zugänglichkeit des Seienden als solche*; diese Zugänglichkeit gründet in sich aber auf eine *Offenbarkeit des Seienden als solche im Ganzen*; dieses „im Ganzen“ sprechen wir zu dem Seienden, und zwar genauer zu der jeweiligen Offenbarkeit des Seienden (GdP 411). Im und als In-der-Welt-sein ist das Dasein schon bei Seienden. Dies ist jedoch nur möglich aufgrund der Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen. Die Bezugnahme auf das Seiende als solches im Ganzen macht auch das anfängliche Wesen der Wahrheit aus. Der große Unterschied in dem von mir primär behandelten Vortrag ist der, dass in *Vom Wesen der Wahrheit* die Verbergung des Seienden im Ganzen explizit zum Thema wird, und in der Irre mitbedacht wird.

Heidegger widerspricht sich jedoch nicht, da die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen in keinen Fall mit der Entborgenheit des je Seienden verwechselt werden darf. Die Offenbarkeit bestimmt die ἀλήθεια als Lichtung des Seyns. Diese Offenbarkeit geschieht in einem entbergend-verbergenden Geschehen, welches den Gegenstand der hermeneutischen Untersuchung von *Vom Wesen der Wahrheit* ausmacht. Wer diese Formulierung als Paradox empfindet, erliegt einem von folgenden Missverständnissen.

Das entbergend-verbergende Geschehen der Seynslichtung ist kein temporal im nachhinein aufteilbarer Prozess, so dass man sagen könnte, das sich das Seiende im Ganzen zuerst verbirgt, um dann das einzelne Seiende entbergend freizugeben, oder umgekehrt.

Oder man versteht die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen als bloß vulgäre, undynamische, vorfindbare Summe des Seienden, bei dessen Vorstellen man bloß die vollständige und klare Vorfindbarkeit der Allheit alles Seienden oder dessen vollkommene Verschleierung im Kopf hat. Auch hier wird das entbergend-verbergende Geschehen in der Irre nicht bedacht. *Denn die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen passiert als entbergend-verbergendes Geschehen.*

Welt wird nun in ein explizites Verhältnis zu Transzendenz und Freiheit gesetzt, denn „Welt ist die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. [Welt] hat immer – wenn auch so undeutlich wie möglich – den Charakter von *Ganzheit*, Rundung oder wie wir das zunächst fassen wollen“ (GdM 412). Sie ist das, in welcher Hinsicht die Freiheit als das Seinlassen des Seienden als solchen transzendent ist, und ihr verbergendes Un-wesen weist in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins (WM 194).

Die Grundthese des Vortrags ist die, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier und zum unlebendigen Seienden „weltbildend“ sei. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Aussage, wie schon in *Sein und Zeit* angedeutet:

Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist, diese aber primär konstituiert wird durch das In-der-Welt-sein, muß auch die Rede wesenhaft eine spezifisch *weltliche* Seinsart sein. Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen (SuZ 161).

In Bezug auf die Welt ist so die Rede *weltbildend*, es ist genauer gesagt ihr hermeneutischer „Als“-Charakter da, zur Abwechslung einmal einfach formuliert, dem Dasein das Seiende immer in der oder der Hinsicht begegnet. Das „als“ ist zugehörig zur Offenbarkeit und hat mit dieser zusammen die gemeinsame Heimat in dem Gebilde, das wir einfache Aussage nennen.

Das „als“ ist zugehörig zur Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen (GdM 418). Dieser Bezug musste jedoch von Heidegger erst aufgewiesen werden, was in weiterer Folge auch zu der kritischen Bestimmung der traditionellen Wahrheit als angleichende Richtigkeit in *Vom Wesen der Wahrheit* führt. „Die gekennzeichnete Basis der Metaphysik und ihre Orientierung an der Wahrheit des Satzes ist zwar in gewisser Hinsicht notwendig,

aber doch *nicht ursprünglich*. Diese Nichtursprünglichkeit hat bisher die rechte Entfaltung des Weltproblems hintangehalten“ (GdM 420f). Identisches kann über die Wahrheit in *Vom Wesen der Wahrheit* gesagt werden. Auch an anderen Stellen der Vorlesungen gibt es Ergänzendes zu unserem Vortrag. Der ursprüngliche und einzige Zusammenhang der philosophischen Begriffe ist schon durch das Dasein selbst gestiftet; der innere begriffliche Zusammenhang ist der Zusammenhang der Daseinsgeschichte selbst (GdM 432). In direktem Zusammenhang wird folgende wichtige Textpassage auch verständlicher: „Aus dem Da-sein des Menschen und aus ihm allein entspringt die Entbergung der Notwendigkeit und ihr zufolge die mögliche Versetzung in das Unumgängliche“ (WM 198). Die Nötigung in das Vergessen ist durch die Geschichte des *Da-seins* des Daseins selbst gestiftet, und aus dieser Erfahrung heraus sind alle seine philosophischen Begriffe gestiftet, und mögen sie noch so verdeckend sein. Aber entgegen der Tendenz des Maß-nehmens an sich und Festhaltens an dem Gangbaren hält Heidegger fest, dass das „ist“ in der Aussage sich immer nur als der *Ausspruch* dessen erweist, *was, wie* und *ob* das Seiende *ist*; hermeneutisch gibt es einen Bedarf eines Rückgangs dahin, von woher jede Aussage und ihre Kopula spricht, von dem *schon offenbaren Seienden selbst*, in eine vorprädikative Offenheit (GdM 495f).

Das Verhalten des Aussagens muss in sich schon ein Zugeben von solchem sein; ein solches Zugeben und sich Unterstellen unter ein Verbindliches ist wieder nur da möglich, wo *Freiheit* ist (GdM 497). Es geht genauer gesagt darum, dass das Verhalten den Charakter der sich-bindenlassenden Entgegengehaltenheit gegenüber dessen hat, was ihm im vornhinein offenbar ist: ein *Freisein* in einem ursprünglichen Sinne (ebd.). Dieses bekundet sich in einem Seinlassen des Seienden, einem Zurücktreten vor dem Seienden, welches als Sein-lassen sich dem Seienden als einem solchen aussetzt und alles Verhalten ins Offene setzt (WM 188f). Das Verhalten in der Offenbarkeit der Seynslichtung ist also für das Verständnis des Heideggers der späten zwanziger Jahren derart fundamental, dass die Untersuchungen über Welt (*die Grundbegriffe der Metaphysik*) und Wahrheit (*Vom Wesen der Wahrheit*) bezüglich der Freiheit und Transzendenz durchaus denselben methodischen und begrifflichen Gestus aufweisen, und das *Sein und Zeit* in kleinen, aber wichtigen Hinsichten gekehrt haben.

In dieser Vorlesung wird also die Welt von ihrer transzendenten Bestimmung langsam, aber sicher unabhängig bestimmt zur Offenheit des Seienden als solchen. Freiheit wird ebenfalls von einem „Ballast“ befreit. Die Freiheit zum Tode widerspricht der jetzigen Auslegung nicht, aber sie scheint einfach nicht wichtig zu sein, ganz gemäß dem

phänomenologisch-hermeneutischen Grundsatz von Heidegger: die Begriffe haben sich nach dem Phänomen und dessen Erscheinungsmodalitäten zu richten.

3.4 Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1930)

In dieser Vorlesung beschäftigt sich Heidegger mit dem Freiheitsbegriff bei Kant: „*Das Seinsverstehen durchdringt nicht nur alles Verhalten zu Seiendem, als wäre es eben überall da und auch dabei, sondern es ist die Bedingung der Möglichkeit des Verhaltens zu Seiendem überhaupt*“ (WmF 125). Seinsverständnis kann nur im Rahmen der Leitfrage der Metaphysik sein. Die Leitfrage der Metaphysik ist für Heidegger freilich die Frage nach dem Sein. Diese bekundet sich in *Sein und Zeit* zuvördererst und primär in Form des Seinsverständnisses. In Folge ist für Heidegger ursprünglicher als bis zum Problem von *Sein und Zeit* die Leitfrage sachlich und inhaltlich nicht entfaltet (WmF 128). Wirklich interessant ist jedoch, dass Heidegger in dieser Vorlesung der Freiheit ihre geschichtliche Bedeutung zumisst, die es ermöglicht und verständlich macht, dass die Freiheit in *Vom Wesen der Wahrheit* überhaupt so eine große Rolle spielen kann. „*Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen, als dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt. [Die] Leitfrage der Metaphysik gründet auf der Frage nach dem Wesen der Freiheit*“; Freiheit ist vorgeordnet und durchherrschend in Bezug auf das Ganze im Ganzen (WmF 134), da der Mensch frei „für“ die Wahrheit des Seins ist, welche sich als die Offenbarkeit des Seienden als solchen verständlich macht, ist. In diesem Sinne „gehört“ der Mensch der Freiheit, indem er in ihr frei für das anfängliche Wesen des Seins ist. Überspitzt kann Heidegger in Konsequenz dann auch sagen, dass, wenn wir die Freiheit als Grund der Möglichkeit des Daseins zu suchen haben, *sie selbst in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch ist; der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit* (WmF 134f). Wenn der Mensch frei sein kann, weil er in der Freiheit sich schon freigegeben hat für das offenbare Seiende, muss die Freiheit jenseits des willkürlich-vulgären Verfügungsbereichs des Menschen verstanden werden, da der Mensch erst durch die Freiheit in seiner jeweils geschichtlichen Form verstehend sein kann; so kommt es auch, dass die Freiheit die Bedingung der Richtigkeit im Sinne der logischen Aussage ist (vgl. WM 185ff).

Der geschichtliche Mensch aus *Vom Wesen der Wahrheit* wird in diesem Werk von Heidegger bezüglich der Freiheit und des Seinsverständnisses deutlicher bestimmt: Der Mensch ist *gründend* in seiner Existenz auf und *in* dieser Freiheit diejenige Stätte und

Gelegenheit, an der und mit der das Seiende im Ganzen offenbar wird, und dasjenige Seiende, durch das sich das Seiende im Ganzen als solches *hindurch spricht* und *so ausspricht*; der Mensch ist dasjenige Seiende, in dessen eigenstem Sein und Wesensgrund *das Seinsverständnis geschieht* (WmF 135). Das Seinsverständnis *geschieht* jetzt. In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* war das Seinsverständnis, ausgehend von *Sein und Zeit* (vgl. SuZ 146, 364) an den zeitlichen Entwurf gekoppelt, was allgemein die Temporalität genannt wurde. Dieser Weg war eine Sackgasse. In der Freiheit des Menschen *geschieht* fortan Seinsverständnis. Der Mensch kann nur das Sein des jeweils Seienden verstanden haben, weil er als Eigentum der Freiheit in ihr existiert. Diese Art und Weise des Menschen zu sein nennt Heidegger sogar „ungeheuerlich“ (WM 135). Die Wortwahl ist wiederum in Hinblick auf das Phänomen zu verstehen, da es schwer fällt, bei strengem Nachdenken dieses Vorkommnis als selbstverständlich hinzunehmen, aber es gleichzeitig für Heidegger auch nicht anders geschehen kann. Das Seiende, durch *und* mit dem das Sein so seine Geschehnisstätte erhält, ist der Mensch als Dasein.

Der Mensch ist so ungeheuerlich, wie ein Gott nie sein kann, weil er ganz anders sein müßte. Dieses Ungeheuerliche, das wir da wirklich kennen und sind, kann nur solches sein als das Endlichste, aber in dieser Endlichkeit die existente Zusammenkunft des Widerstreitenden innerhalb des Seienden und deshalb die *Gelegenheit* und *Möglichkeit des Auseinanderbrechens und Aufbrechens des Seienden in seiner Viel- und Andersartigkeit*. Hier liegt zugleich das *Kernproblem der Möglichkeit der Wahrheit als Entborgenheit* (WmF 135).

Bezüglich des Aufbrechens der Entborgenheit; meiner Interpretation Seiendes bricht in seine mannigfaltigst vorstellbare Anders- und Vielseitigkeit auf, indem es sich dem Dasein im Seinsverständnis entbirgt. Dieses hermeneutische Verstehen des jeweils anwesend Seienden geht ineins mit der Verbergung des Seienden des Ganzen, wobei die Grundmöglichkeit des Geschehens überhaupt in der Freiheit liegt.

Bis auf weiteres ist meiner Auslegung nach in dieser Vorlesung hauptsächlich der Schlussparagraph von Interesse. So wird Offenbarkeit von Seiendem in der Verbindlichkeit seines So- und Dass-seins nur da möglich, wo das Verhalten zu Seiendem als solchem den Grundzug hat, dass es dem, was möglicherweise oder sonst wie offenbar wird, im vornhinein Verbindlichkeit zugesteht (WmF 302). Ein neuer Teilaspekt wird doch im folgenden Zitat hervorgestrichen: „*Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses*“ (WmF 303).

Seinsverständnis kann ab jetzt im Klartext also nur sein, weil der Mensch in der Freiheit für die Offenbarkeit freigegeben ist.

In *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* ist das Seinsverständnis nicht mehr primär vom Entwurfscharakter des eigenen Daseins aus gedacht. Das Seinsverständnis ist jetzt eher in eine fundamentalere Grundmöglichkeit eingeebnet, bei der das Seinsverständnis einen wichtigen, aber nicht den wichtigsten Blickwinkel auf die Frage nach dem Sein ausmacht. In diesem Manuskript wurde also das Seinsverständnis in Beziehung zu Offenbarkeit des Seienden, und damit der Freiheit gesetzt.

3.5 Die wichtigsten Punkte der Werke 1927-1930

Alles Gesagte und Geschriebene von Heidegger kurz in den Jahren nach *Sein und Zeit* orientiert sich freilich an Heideggers Hauptwerk. Aber in Bezug auf Transzendenz und Freiheit gibt es Veränderungen: beide verschieben sich ineinander, und das in einer Weise, die von einem transzendental-begründenden Denken her, welches in *Sein und Zeit* durchaus noch seine Spuren hinterlassen hat, nicht denkbar gewesen wäre. Oder wie Heidegger im „Brief über den »Humanismus«“ sagt:

Um jedoch diesen Versuch des Denkens [des Seins – Anm. F. Moes] innerhalb der bestehenden Philosophie kenntlich und zugleich verständlich zu machen, konnte zunächst nur aus dem Horizont des Bestehenden und aus dem Gebrauch seiner ihm geläufigen Titel gesprochen werden.

Inzwischen habe ich jedoch einsehen gelernt, daß eben diese Titel unmittelbar und unvermeidlich in die Irre führen mußten. Denn die Titel und die ihnen zugeordnete Begriffssprache wurden von den Lesern nicht aus der erst zu denkenden Sache wiedergedacht, sondern diese Sache wurde aus den in ihrer gewohnten Bedeutung festgehaltenen Titeln vorgestellt (WM 357).

Wenngleich Heidegger hier das so formuliert, dass der Grund zur Kehre beim Leser gelegen hätte, zeigt diese selbstreflexive Stelle bei Heidegger (solche genießen Seltenheitswert) wie sehr er selbst Probleme gehabt haben dürfte, die traditionellen Termini von Freiheit und Transzendenz von ihren verdeckenden traditionellen Tendenzen zu befreien.

Denn die Freiheit hat in *Sein und Zeit* in der Freiheit zum Tode noch subjektivistische Ansätze. Denn das Dasein kann dasselbe nur sein, weil es eigentlich *seine* Freiheit zum Tode hat, wohingehend langsam aber sicher die Freiheit immer das Dasein in seinem

geschichtlichen Menschsein jenseits der bloß faktischen Möglichkeiten betrifft. Die Transzendenz dagegen verändert und verliert vielleicht in der Kehre ihren Stellenwert, da sie nicht *geschichtlich* in die Freiheit hinein gedacht wird.

In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* ist das Denken noch verhältnismäßig sehr auf *Sein und Zeit* bezogen. In Folge des Versuchs der Temporalität als dritten Abschnitt von *Sein und Zeit* liegt der Fokus auf der Transzendenz, da Heidegger die Lösung der Frage in Richtung des zeitlichen Entwurfs vermeint, dessen Entwurfscharakter aus der Zeitlichkeit die Temporalität in der Frage nach den Sinn von Sein verständlich machen will. Die Freiheit spielt in diesem Werk keine große Rolle.

In *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* kommen wir dem anfänglichen Wesen der Wahrheit schon wesentlich näher. So stimmt das Gesagte über die Logik grundsätzlich mit *Vom Wesen der Wahrheit* ein, wobei hier noch nicht explizit die Rede von der angleichenden Richtigkeit geführt wird. Da logische Wahrheit der Richtigkeit in einem ursprünglicheren Schon-sein-bei-der-Welt verwurzelt ist, und das metaphysische Grundwesen des Menschen in der Freiheit zentriert ist, ist die Frage nach der Transzendenz in die Frage nach der Freiheit zurückzunehmen. Die Freiheit ist der Ursprung des Umwillen der Transzendenz; dies ist zwar noch zwischen den Zeilen noch von der Freiheit als eigenste Möglichkeit gedacht, weil von Heideggers damaligem Denkhorizont nur so möglich, aber ein erster Schritt zu *Vom Wesen der Wahrheit* ist getan, da Heidegger mit der Bestimmung der Freiheit als das metaphysische Grundwesen des Menschen der Freiheit die Grundmöglichkeit einer metaphysisch-geschichtlichen Dimension gegeben hat. In dieser Vorlesung scheint erstmals die Doppeldeutigkeit des Freiheitsbegriffes zum Thema zu werden.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* bekommt die Freiheit ihren Grundcharakter des freigebenden Sicheinlassen auf das Seiende als solches. Gleichzeitig kommt das Seiende als solches im Ganzen in das Bewusstsein Heideggers, dessen Differenzierung die Voraussetzung für die Hermeneutik eines entbergend-verbergenden Geschehens ist. Indem dieses Seiende als solches im Ganzen als die Welt bestimmt wird, wird so das „Themengebiet“ der Transzendenz in die Freiheit eingebunden. Wenn es eines der Ziele gewesen sein soll, die Transzendenz in die Freiheit zurückzunehmen, dann wurde das hier erreicht.

In *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* scheint *Sein und Zeit* erstmals von einer gewissen metaphysischen Distanz reflektiert zu werden, da Heideggers Hauptwerk nach eigener Einschätzung die Leitfrage der Metaphysik als die Frage nach dem Sein

ursprünglicher als alle Werke vor ihm behandelt. Dessen Bewusstsein eingedenk löst sich Heidegger hier explizit von seiner bisherigen Auslegung der Freiheit, indem er die Frage nach dem Wesen der Freiheit in einen ursprünglicheren Fragekontext stellt, noch ursprünglicher als der von *Sein und Zeit*, denn: „*Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen, als dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt*“ (VmF 134). In dem Sinne hat die Freiheit jetzt den Menschen, und nicht mehr vice versa, wie die Freiheit zum Tode eine Verfügung des Menschen ist. Im Gegensatz dazu kommt die Transzendenz nicht mehr explizit, sondern höchstens im Windschatten des Seinsverständnisses vor. Aber Seinsverständnis kann nur sein, weil der Mensch in der Freiheit für die Offenbarkeit freigegeben ist.

Eine Grundtendenz in der Linie der von mir behandelten Manuskripte der späten Zwanziger-Jahre ist also, dass sich Transzendenz von *Sein und Zeit* durch die Freiheit von der Welt zur Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen geschichtlich verkehrt hat: Aus der Freiheit zur eigensten Möglichkeit weg wird das Frei-sein für das Offenbare zur entbergend-verbergenden Seynslichtung.

4. Platonvorlesungen 1931-1934

Die Transzendenz hat sich durch die Welt hin in die Freiheit gewunden, um in Folge im Freisein für das Offenbare von Belang zu werden für die Wahrheit als Seynslichtung. *Vom Wesen der Wahrheit* dokumentiert in dieser Hinsicht einen wichtigen Meilenstein. Den geschichtlichen Unterbau bekommen Freiheit und Transzendenz in den Platonvorlesungen, von denen her *Vom Wesen der Wahrheit* rückwirkend verständlicher wird.

4.1 Platons Höhlengleichnis (1931/32)

In diesem Kapitel werde ich den Vortrag „Platons Lehre von der Wahrheit“ (WM 203 – 238) gleichermaßen wie die Vorlesung *Platons Höhlengleichnis und Theätet* behandeln, da beide ähnlichen Inhalt haben, weil sie im gleichen Jahr veröffentlicht wurden.

Nach Heidegger hat sich in Platons Höhlengleichnis ein Wechsel des Ortes der Wahrheit ereignet. Das, was später die angleichende Richtigkeit als philosophische Methode auszeichnet, die Übereinstimmung der Sache mit dem Erkennen selbst, hat hier seinen Grund. „Der Übergang von einer Lage in die andere besteht in dem Richtigwerdens des Blickens. An der *ὀρθότης*, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit

wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser »Ausrichtung« sich festmacht“ (WM 230). Der Blick des erkennenden Philosophen geht jetzt auf die Idee des Erkannten selbst, d. h. das Seiende als solches wird erkannt, indem erblickt wird, was es zu einem solchen macht. Dies verlangt nach einem methodischen Wechsel der Blickrichtung. „Zufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines *ιδεῖν* an die *ιδέα* besteht eine *ὁμοίωσις*, eine Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst. So entspringt aus dem Vorrang der *ιδέα* und des *ιδεῖν* vor der *ἀλήθεια* eine Wandlung des Wesens der Wahrheit. Wahrheit wird zur *ὀρθότης*, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens“ (WM 230f). Das, was für Heidegger bei Aristoteles später zum Messstein für die logische Wahrheit wird, hat in Platons Höhlengleichnis seinen Ursprung und seine Wirkungsstätte:

Denn im *echten* Rückgang in die Geschichte nehmen wir *den* Abstand von der Gegenwart, der uns den Zwischenraum schafft für den *Anlauf*, der notwendig ist, um über unsere eigene Gegenwart *hinauzuspringen*, d.h. sie als das zu nehmen, als was genommen zu werden jede Gegenwart als Gegenwart einzig verdient: daß sie *überwunden* werden soll (PHT 9f).

Die Wendung des Blickes aus Platons Höhlengleichnis ist für Heidegger noch bis in unsere Gegenwart wirkmächtig; deshalb ist es auch die hermeneutische Absicht in *Vom Wesen der Wahrheit*, das anfängliche Wesen der Wahrheit dem Leser vor Augen zu führen. Das klassische Höhlengleichnis enthält seiner Auslegung nach Platons Lehre von der Wahrheit (WM 230).

Das Problem des platonischen Wahrheitsbegriffs ist, dass hier die Rede von der Wahrheit als *ἀλήθεια*, Unverborgenheit, sein soll, aber eigentlich die *ὀρθότης* als die Richtigkeit des Blickens maßgeblich wird. „Von nun an wird das Gepräge des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken“ (WM 232). Genauer: „Die Wahrheit ist mehr als die Unverborgenheit der Grundzug des Seienden selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden“ (WM 234). So beginnt mit diesem Wechsel des Ortes der Wahrheit zugleich die Metaphysik im expliziten Sinne (WM 236). In der Konsequenz konnte kein Versuch das Wesen der Unverborgenheit zu begründen, je das Wesen der Unverborgenheit retten, weil stets nur eine Wesensfolge des unbegriffenen Wesens der Unverborgenheit „erklärt“ wurde. Es bedarf jedoch zuvor der Würdigung des „Positiven“ im „privativen“ Wesen der *ἀλήθεια* (WM 238). Das privative Wesen der Unverborgenheit ist

die Verborgenheit selbst, da unverborgen auch als ein Zuwenig des Verborgenen verstanden werden kann, und genau dieser Ansatzpunkt führt Heidegger in das anfängliche Wesen der Wahrheit (vgl. WM 191, 198). Zuvor muss dieses Positive als der Grundzug des Seins selbst erfahren werden, und die Not muss einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende in seinem Sein, sondern das Sein selbst fragwürdig wird (WM 238). Das Dasein muss in der Not in den noch erfahrenen Bereich des Seins als dessen Un-wahrheit, dessen Un-wesen genötigt werden. So ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem verborgenen Anfang (ebd.).

Die Vorlesung zu dem gleichen Thema ist des Formats wegen freilich ausführlicher. Die Rückbezüge auf *Vom Wesen der Wahrheit* sind in Folge auch expliziter: so ist das Verhalten zum *Freigebenden* (zum Licht) selbst ein *Freiwerden*. Eigentliches Frei-werden ist ausgelegt als ein entwerfendes *Sich-binden* – kein bloßes Zulassen einer Fesselung, sondern das *Sich-selbst-für-sich-selbst-eine-Bindung-geben*, und zwar eine solche, die von vornherein im voraus verbindlich bleibt, so dass jedes nachkommende Verhalten im einzelnen dadurch erst ein freies werden und sein kann (PHT 58f). Der Freiheitsbegriff ist dem aus *Vom Wesen der Wahrheit* entnommen. Frei-werden heißt als Seinsverständnis Sein als solches zu verstehen. Freiheit selbst bemisst ihre Größe nach der Ursprünglichkeit, Weite und Entschiedenheit der Bindung (PHT 60). Dies passt dazu, dass die Freiheit in Hinblick auf das anfängliche Wesen der Wahrheit nur dann wesensgerecht geschieht, wenn das Dasein im Seinlassen des Seienden zum Geheimnis als die Irre als solche unterwegs ist: eine ursprüngliche Bestimmung der Freiheit (WM 198). Diesen ursprünglichen Entwurf hat das Dasein im platonischen Höhlengleichnis eingebüßt. Diese *Befreiung* zu der Idee ist eigentlich gar keine solche (PHT 62).

Und trotzdem zeigt dieses Gleichnis Fundamentales. Die Entbergsamkeit als das Wesen der Wahrheit ist das Geschehen, das mit dem Menschen geschieht; der Mensch, wie wir ihn in seiner Befreiung sehen, ist in die Wahrheit *ver-setzt* (PHT 75). Der Mensch kann als Befreiter jedoch nicht erahnen, *wozu und wohin* er befreit ist. Er ist in die Wahrheit als Entbergsamkeit befreit. Die Entbergsamkeit selbst wird im Erblicken der Idee nicht zum Thema, wie auch das Verbergen nicht gesehen wird. Dieses Problem findet seine Konkretisierung im so genannten vierten Stadium des Höhlengleichnisses, in dem der Gefangene in die Höhle zu seinen ehemaligen Mitgefangenen zurückkehrt und ihnen seine Erfahrungen an der Oberfläche schildert: hier geschieht ein Gegeneinander verschiedener Grundstellungen von Höhlenbewohnern und dem Philosophen je nach verschiedener geschichtlicher Herkunft (PHT 90). Genauer gesagt bringt er eine *Unterscheidung* mit, die

von Sein und Seienden, er dringt auf eine *Scheidung* zwischen dem, was Seiendes ist und was Schein ist, zwischen dem Unverborgenen und dem sich Verbergenden (PHT 91). In diesem Wissen von Sein und Schein der Dinge bekundet sich der Zusammenhang von Wahrheit und Unwahrheit (ebd.). Zugleich kann von hier an Heideggers Auslegung des Höhlengleichnisses nicht mehr als bloße Kritik an demselben gelesen werden, da der geschichtliche Mensch als der Leser dem Philosoph als ursprünglichen Befreier gegenübersteht. Der Philosoph bringt vom Eingang der Höhle folgendes Wissen mit: die Unverborgenheit ist wesensmäßig *bezogen* Verborgenheit und Verbergen, die ἀλήθεια ist in sich selbst eine Auseinander-setzung: Zum Wesen der Wahrheit gehört die Unwahrheit (PHT 92). So wird aus einer Kritik an Platon in letzter Konsequenz metaphysische Kritik am geschichtlichen Menschen, der dem philosophischen Befreier sein Wissen nicht glaubt und den Philosophen mit seinen Mithäftlingen erschlägt. Denn die ganze Auslegung des Höhlengleichnisses sollte uns Folgendes näher bringen: *Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit ist die Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen* (PHT 116). In der Auseinandersetzung des Philosophen mit den Häftlingen wird klar, dass schon bei Platon ein Schwinden der Grunderfahrung, d. h. einer bestimmten *Grundstellung* des Menschen zum Seienden im Gange ist. Es ist das Machtloswerden des Wortes ἀλήθεια in seiner Grundbedeutung (PHT 120).

Die Zweideutigkeit der Verborgenheit in Bezug auf die Geschichtlichkeit wird im Gegensatz zu *Vom Wesen der Wahrheit* hier besser gezeigt:

Nicht-Wahrheit ist Nicht Un-Verborgenheit. Nicht-Unverborgenheit ist:

1. dasjenige, was *noch nicht* verborgen ist,
2. dasjenige, was *nicht mehr* verborgen ist.

So sehen wir schon, daß Unwahrheit als Nicht-Unverborgenheit in einem ganz wesentlichen Sinne zweideutig ist, vielleicht *vieldeutig* in einem Sinne, den wir noch gar nicht ermessen und der für uns *Frage* wird (PHT 127).

Denn in der Frage nach der Unverborgenheit im griechisch-privativen Sinn (d. h. Unverborgenheit ist ein Mangel an Verborgenheit) muss fraglich werden, ob das Verborgene *noch nicht* verborgen ist, oder *schon* verborgen ist. Es ist der noch nicht erfahrene Bereich des Seins, über dessen Wesen als Un-Wesen (WM 194) nicht viel gesagt werden kann. Wir können höchstens sagen, dass die Frage selbst nicht mehr fraglich wird, indem sie nicht mehr stellenswert erscheint. So ist es die eigentliche Aufgabe und Ziel der platonischen Auslegung, das *Fragen* dieses Dialoges den Lesern in die wirkliche Nähe des

eigenen Daseins zu bringen, dass er ihn am Ende nicht mehr, wie zuerst einen befremdlichen Text vor sich hat, sondern *in sich* ein wachgewordenes und zumindest wach-gewecktes Fragen (PHT 130).

Nimmt man diese Absicht Heideggers erst, dann hat sich die Aufgabe nach dem Wesen der *Wahrheit* zu fragen, *gewandelt*, denn die *eine* Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist *in sich* die Frage nach dem Wesen der *Un-Wahrheit*, weil diese zum *Wesen* der Wahrheit gehört (PHT 127). Wahrheit und Un-Wahrheit, Wesen und Un-Wesen sind jedoch auf das Dasein und seine Existenz zurückgebunden.

„Liegt am Ende in der Un-Wahrheit doch *mehr* als das bloße Nicht-vorhandensein von Wahrheit? Vielleicht ist gerade dies »Mehr« ihr Wesentliches“ (PHT 132)? Dies kann man bestätigen, da die Verbergung des Seienden *im Ganzen* geschieht, wenn das *einzelne* Seiende entborgen ist und vice versa.

Aber das Seiende wird *nicht schlechthin* verborgen, denn es *zeigt sich ja*, bietet einen Anblick, wir haben eine Ansicht von ihm. Aber dieses sein Sich-zeigen ist in sich gerade ein Sich-verbergen. Das Sich-verbergen *im* und *durch* das Sich-zeigen ist das *Scheinen*. Das Scheinen aber ist eine Weise des Offenbar-seins d. h. der *Unverborgenheit*, die zugleich in sich, und zwar wesensmäßig, *Verborgenheit* ist: eine Wahrheit, zu deren Wesen die Un-wahrheit gehört. Wenn Scheinen ein Sich-zeigen ist, wobei das Sichzeigende sich verbirgt, dann gehört zum Wesen des Sich-zeigens ein Sich-verbergen und umgekehrt (PHT 320f).

Mit dem Scheinen geht Heidegger noch einmal auf den phänomenalen Begriff des Phänomens ein. Jedes Sich-zeigen ist gleichzeitig ein Scheinen (vgl. SuZ § 7 A). Durch das Scheinen des Offenbaren in der Unverborgenheit ist zugleich die Verborgenheit. An dieser Stelle seiner Lichtungsmetaphysik hat er schon mit der klassischen Phänomenologie gebrochen, denn es „war ein Irrtum der Phänomenologie, zu meinen, die Phänomene könnten schon durch bloße Unvoreingenommenheit recht gesehen werden“ (PHT 286).

Am Ende der Vorlesung betont Heidegger noch einmal ausdrücklich den Zusammenhang der Geschichte mit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Denn vielleicht haben wir verstehen gelernt, dass wir gerade *da* und *nur* da in solcher *Geschichte* lernen, wie die Wahrheit *west*. Wir erreichen, was die Wahrheit sei und wie sie west nur, indem wir sie *erfragen* an ihrem eigenen *Geschehen*; indem wir vor allem *dem* nachfragen, was an ihrer Geschichte *ungeschehen* blieb und fortan *sich verschloß* dass es seitdem so scheint, als sei es in seiner Ursprünglichkeit *gar nie gewesen* (PHT 322).

Wie wir also gesehen haben, liegen die Manuskripte über Platons Höhlengleichnis sehr nah an *Vom Wesen der Wahrheit*, da sie den Freiheits- bzw. Transzendenzbegriff des Vortrags aufnehmen und vor allem die Verwebung der Geschichtlichkeit des Daseins mit der Frage nach der Wahrheit selbst aufzeigen. Dabei kann die Auslegung des Höhlengleichnisses selbst nicht zwingend als Kritik gesehen werden; er affirmiert Platon nicht gänzlich, sondern arbeitet eher den verwertbaren und produktiven Gehalt dieses Kernstücks des abendländischen Denkens für seine Zwecke hervor.

4.2 *Sein und Wahrheit* (1933/34)

Diese Platonvorlesung ist schwierig, weil Heideggers zeitgenössische aufsteigende und politische Ambitionen an manchen Stellen evident werden. Dies bringt uns zur Frage, inwiefern man besonders diese philosophische Phase von NS-Gedankengut trennen kann. Deshalb will ich mir aus Vorsicht aus dieser Vorlesung nur dasjenige zitieren, was nicht offensichtlich politisch eingefärbt. Sein NS-Engagement in Form einer nicht nachvollziehbaren politischen Naivität steht dagegen jenseits aller Kritik, wie auch die Vermischung von philosophischen und politischen Motiven in den späteren Platonvorlesungen. Die Vermischung von einem politischen Aufruf zum persönlichen Engagement im Sinne des NS-Regimes, von dem Höhlengleichnis her stilisiert verleitet mich zu bloß ungläubigem Kopfschütteln (zu glauben, Philosophie sei jederzeit und überall politisch neutral gewesen, ist ebenfalls sehr naiv).

Die Freiheit bestimmt Heidegger, mehr noch als in den Platonvorlesungen aus den Jahren 1931/32, von einer Lichtmetaphysik her. Inwieweit so eine Metaphysik von Platon selbst beeinflusst ist, ist schwer auszumachen. Ich für meinen Teil interpretiere folgende Passagen auf jeden Fall eher im Sinne der Seynslichtung, von der in der Anmerkung von *Vom Wesen der Wahrheit* die Rede ist. „*Das Sich-binden an das Licht ist dasjenige, was frei macht. Dieses Sichbinden ist höchstes Verhältnis zur Freiheit, ist das Freisein selbst*“ (SuW 160). Die Transzendenz wird hier nicht mehr erwähnt. Dies liegt daran, dass sie im Prozess der Kehre in die Freiheit hineinbestimmt wurde (vgl. Kapitel 4.3.3). Das Lichtende ist freilich das Sein des Seienden, dessen Bezug zum Seienden als solchen im bindenden Sich-einlassen auf die Dinge verständlich wird, da Freiheit Seinsverständnis des Seienden in seinem Sein ist (WmF 135).

Der jeweilige Grad und das jeweilige Ausmaß der *Wirklichkeit* des Menschen hängt ab von dem Grad und der Größe seiner *Freiheit*, und Freiheit *bedeutet: Bindung an das*

Wesensgesetz des Menschen (SuW 161). Wenn Freiheit das Auszeichnende für das metaphysische Wesen des Menschen ist (und für Heidegger ist die Wirklichkeit nun mal metaphysisch bestimmt), dann ist er umso wirklicher, je mehr er sich dieser Freiheit verschreibt. Dies ist nicht zu verwechseln mit der Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit-Problematik: Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind zwei Seiten der gleichen Medaille, dessen fundamentalontologische Struktur und ihr Zusammenhang das Da-sein des Menschen ausmacht. In unseren aktuellen Überlegungen liegen die Karten jedoch anders. Die Freiheit als Bindung an die Wesensgesetzlichkeit der Dinge ist jetzt Grundbedingung dafür, dass *das Seiende als solches sich bekundet*. Diese Grundbedingung ist von dem *einzelnen* Menschen zu erringen; das Erringen ist aber gesetzt in das geschichtliche Dasein des Menschen (SuW 164). Heidegger macht hier etwas, das man bei einer eher unglücklichen Lektüre von *Sein und Zeit* herausinterpretieren kann: er appelliert an die Jeweiligkeit des Lesers. Dies ist deshalb gefährlich, weil ein viel zu starker Subjektbegriff vorausgesetzt wird, wenngleich die Grundbedingung dafür im geschichtlichen Wesen des Menschen als Dasein zu suchen ist. Und bei einer besonders gehässigen Lektüre könnte man dergestalt auch Heideggers Ruf an die Jeweiligkeit des einzelnen Zuhörers in einen zeitgenössisch national-sozialistischen Propaganda-Kontext setzen. Wie gesagt: dieses Werk ist in dieser Hinsicht prekär.

Nun gibt es in dem Gedankengang Wahrheit und Offenbarkeit so wenig *an sich* wie Ideen an sich, sondern die Offenbarkeit *wird*, und wird nur im innersten Zusammenhang mit dem *Menschen* (SuW 172). Die Unverborgenheit als ἀλήθεια geschieht in der ständigen Auseinandersetzung mit dem Falschen und dem Schein: Wahrheit als reine Unverborgenheit gibt es überhaupt nicht, sondern sie *geschieht* in der innersten Auseinandersetzung mit der *Verborgenheit* im Sinne des *Verstellens* und des *Verdeckens* (SuW 184). Dies ist so, weil das Seiende sich in der Seynslichtung unverborgen in seinem phänomenalen Bestand zeigt. Das Phänomen ist in seinem Wesen durch ein Scheinen und Verdecken charakterisiert: indem es sich zeigt, scheint es auf und verdeckt anderes. Im Zentrum dieses Bestands ist der Mensch als Existierender in diesen Bezügen, auf Grund deren ihm Seiendes und Welt offenbar ist: er *ist* in der Wahrheit (ebd.).

Das uns phänomenal Verdeckte zeigt uns einen gewissen Doppelcharakter des Geheimnisses, welches als die Verbergung des Seienden im Ganzen bestimmt wurde. Verborgenheit ist das Verborgene in dem Sinne, dass etwas uns verdeckt, verstellt ist und *Schein* ist (SuW 188). Das phänomenale Sich-zeigen des Seienden hat seinen verbergenden Charakter dahingehend, dass es auch Schein ist. Wenn wir so reden, meinen wir nicht, das jeweils vorstellig Seiende wäre Lüge. Das Sich-zeigen als Schein betrachtet vielmehr das

Seiende von einem anderen Blickwinkel, und zwar dem der Verborgenheit aus. Das Verborgene hat dann aber einen doppelten Sinn: „*Verborgenheit* ist *einmal*: *Geheimnis* des noch nicht Erfahrenen, nicht Erfahrbaren; *zweitens*: im Sinne der Verdeckung, der Verstellung des Seienden“ (ebd.). Diesen Doppelsinn der Verborgenheit lässt Heidegger einfach so stehen, d. h. er löst ihn nicht in einer Dialektik auf. Meiner Interpretation nach will Heidegger dadurch der Verborgenheit ihren eigenen begrifflichen Spielraum bewahren. Die Verborgenheit ist schon von ihrem Wortsinn eher vieldeutig als eindeutig. Was und wie viel die Verborgenheit verbirgt ist im Vorhinein nie abschätzbar.

Die Verborgenheit kann im Schein des sich-Zeigenden anderes Seiendes verdecken. Das sich Verbergende kann durchaus mehr sein als ein bloßes Seiendes, denn die Verborgenheit kann einen noch erfahrenen Bereich des Seins verbergen, dessen Verborgenheit als Geheimnis geschichtliche Gründe hat. Im Gegensatz zu *Vom Wesen der Wahrheit* hat Heidegger diesen Doppelsinn aufgezeigt, da eine Vermischung von bloßer Verdeckung eines Seienden im Seienden als Ganzes und eines geschichtlich noch nicht erfahrenen Bereich des Seins in diesem Vortrag geschieht, wobei es sich doch um zwei verschiedene Aspekte handelt. Das entbergend-verbergende Geschehen geschieht immer im Bereich des Seins, aber die *Erfahrbarkeit* von einem Bereich ist überhaupt die Bedingung dafür, dass sich das Seiende im Ganzen in diesem Bereich verbergen kann.

Parallel dazu wird die Un-wahrheit verfeinert ausgelegt. „Der Ausdruck Unwahrheit ist zweideutig: er kann bedeuten: 1. Nicht-Offenbarkeit = Verborgenheit und 2. verbergen und doch gleichzeitig irgendwie offenbar“ (SuW 226).

Ich beschränke meine Rückgriffe auf dieses Werk auf diese wenigen, aber aussagekräftigen Textpassagen, da sie mir für die Auslegung von *Vom Wesen der Wahrheit* gute Impulse liefert. Unwahrheit und Verborgenheit werden in ihrer Doppeldeutigkeit genauer bestimmt, was in Hinblick auf die Geschichtlichkeit des Daseins durchaus Sinn macht. Die Verbergung als Verdeckung des Seienden ist nun mal nicht identisch mit dem Geheimnis, da die Doppeldeutigkeit in der Geschichtlichkeit des Daseins gründet: *die Vergessenheit der Verbergung des Seienden, d. h. der Verdeckung des Seienden gründet in einem noch nicht erfahrenen Bereich des Seins*. Die Frage, ob und wie dieser Bereich jemals in die Gegenwart des Daseins geholt werden kann, ist Zeit seines Lebens die philosophische Triebfeder Martin Heideggers gewesen. Wir fahren fort zu unserem letzten Kapitel: die Verweise auf *Vom Wesen der Wahrheit* in *Beiträge zur Philosophie* und *Grundfragen der Philosophie*.

5. Beiträge zur Philosophie und Grundfragen der Philosophie (1936-1938)

In die *Beiträge zur Philosophie* liefert Heidegger eine Art Zusammenfassung des Wandels der Transzendenz von *Sein und Zeit* zu dem gekehrten Denken. In diesem Werk ist folgende interessante Überlegung zur Transzendenz zu finden. Die fundamentontologische Transzendenz aus *Sein und Zeit* ist verkoppelt mit der ontologischen Transzendenz (Übersteigerung, Seiendheit als das Generelle), insofern letztere daseinsmäßig begriffen ist als *Seinsverständnis* (BP 216f). Es bedarf des Bewusstseins und der Strenge des gekehrten Denkens über sich selbst, dass die fundamentalontologische Transzendenz nicht zum bloßen Überstieg bestimmt werden darf. Beide Transzendenzen sind nichtsdestotrotz miteinander verkoppelt. Da Verstehen gleichzeitig als geworfener Entwurf gefasst ist, besagt Transzendenz: in der Wahrheit des Seyns stehen. Das Dasein als *Da-sein* besteht ursprünglich das Offene der Verbergung, so muss streng genommen im Umkreis des Ansatzes die Vorstellung von „Transzendenz“ in *jedem* Sinn *verschwinden* (BP 217). Heidegger wehrt hier die Vorstellung von Transzendenz im Sinne einer Innen/Außen-Konstruktion ab. Auch die ontologische Differenz als Überschritt zum Seienden legt eventuell das Bild nahe, dass das Dasein etwas tut, bei dem es von sich selbst entrückt wird, dass es sich nach außen „kehrt“. Aber Dasein ist *schon* Ek-sistenz als Ausgesetztheit in das Offene, ist *schon* das Bestehen des Offenen der Verbergung.

So weit so gut. Aber das wirkliche Neue in *Beiträge zur Philosophie* ist das Denken des Seins als Seyn, d. h. als Ereignis. So west die *Wahrheit* des Seyns nur in der Inständigkeit im *Da-sein*, in der Erfahrung der Geworfenheit in das *Da* aus der Zugehörigkeit zum Zuruf des Ereignisses. Das Seyn west *als das Ereignis der Dagründung*, in der Abkürzung: *als Ereignis der Dagründung* (BP 247). In *Sein und Zeit* wird der Bezug von *Da-sein* und Seyn als sich selber entwerfendes „Seinsverständnis“ begriffen (BP 252), was durch den Versuch der Temporalität in einer Sackgasse endete. Der Bezug des *Da-seins zum* Seyn ist gekehrt ein anderes: das Seyn braucht das Dasein, das Seyn west gar nicht ohne diese Ereignung (BP 254).

Der Mensch wird als *Da-sein* vom Seyn als dem Ereignis er-eignet und so gehörig zum Ereignis selbst (BP 256). Dies ist in *Vom Wesen der Wahrheit* noch nicht gesagt, aber man möchte den Vortrag vom Grundgestus her näher an diesem Ereignis-Denken als an *Sein und Zeit* verorten. Denn in *Sein und Zeit* ist die Offenheit des *Da* des *Da-seins* ausgesprochen, aber noch nicht bedacht hinsichtlich ihrer Gründung, da die Offenheit in diesem Werk eines

der Begleitphänomene am und für das Dasein selbst ist. Dieses Da als Offenbarkeit wird hinsichtlich des Entbergens und des Verbergens in *Vom Wesen der Wahrheit* auf sein anfängliches Wesen näher bestimmt. *Das Wie der Wahrheit wird dort erläutert. Aber das Wie der Gründung der Wahrheit wird durch das Ereignisdenken geleistet.* Die Ereignung des Da-seins geschieht durch das Seyn und die Gründung der Wahrheit des Seins im Da-sein (BP 262). Genauer gesagt hält das Da die Wahrheit des Seyns aus, und so ist das Da-sein vom Seyn er-eignet und das Seyn bildet als Ereignis selbst die Mitte alles Denken (BP 299). Das Ereignis-Denken hat gegenüber von *Vom Wesen der Wahrheit* nach Heidegger selbst eine weitere Eigenart: „Deshalb ist der Weg der Besinnung auf die Richtigkeit und *den Grund ihrer Möglichkeit* unmittelbar wenig überzeugend (vgl. Wahrheitsvortrag 1930), weil man nicht loskommt von den Vorstellungen eines Menschendinges (Subjekt – Person und dgl.) und alles nur als ‚Erlebnisse‘ des Menschen und diese wieder als Vorkommnisse in ihm zurechtlegt“ (BP 340). Das in dem Vortrag Gesagte war also nicht unbedingt falsch, aber für Heidegger war es von einem missverständlichen Blickwinkel angegangen worden. Die Verbergung des Seienden kann durchaus noch den aus dem Alltag stammenden Missverständnissen unterliegen, das Seyn als Ereignis nicht mehr.

Aber auch die Besinnung auf diesen Gedanken bezüglich *Vom Wesen der Wahrheit* kann für Heidegger nur anzeigen, dass ein Notwendiges noch nicht begriffen und ergriffen ist: das *Da-sein* wird nur erreicht durch eine Verrückung des Menschenseins im Ganzen und aus der Besinnung auf die Not des Seins als solchen und seiner Wahrheit (BP 340f). Die Not des Seins, welche geschichtliche Gründe hat, kann nur durch die geschichtliche Besinnung des Menschen selbst ins Reine gebracht werden. Das soll aber nicht heißen, dass Heidegger von dem eigentlichen Inhalt seines Vortrags Abstand genommen hätte. Er erweitert ihn im Sinne des Ereignisses. So ist die Wahrheit niemals nur Lichtung, sondern west als Verbergung ebenso ursprünglich und innig mit der Lichtung. Lichtung *und* Verbergung sind die Wesung des Einen, der Wahrheit selbst: Indem die Wahrheit west, Wahrheit *wird*, wird das Ereignis Wahrheit (BP 347). Das entbergend-verbergende Geschehen *ereignet* sich als Wahrheit, die dergestalt west.

Das anfängliche Wesen der Wahrheit, welches im Vortrag durch die Reflexion auf die Verbergung erarbeitet werden sollte, wird durch das Ereignis direkt erfasst. Doch wie kann es überhaupt dazu kommen? „Woher hat die Bergung ihre Not und Notwendigkeit? Aus dem Sichverbergen. Um dieses nicht zu beseitigen, vielmehr zu bewahren, bedarf es der Bergung dieses *Geschehens*“ (BP 390f). Diese Bergung erwächst aus der Nötigung der Not der Seinsvergessenheit. Die Seinsverlassenheit des Seienden wird erst als *Not* erfahren,

wenn die Zugehörigkeit des Seyns zum Seienden aufdämmert und damit das bloße Betreiben des Seienden fragwürdig wird (GfP 207).

Hinsichtlich von *Vom Wesen der Wahrheit* sagt Heidegger in *Beiträge zur Philosophie* nichts mehr; zwar hat dieses Werk einen gewissen Nährboden in dem Wahrheitsvortrag, aber die Vorgehensweise ist im Ereignis-Denken weniger geradlinig-aufarbeitend, insofern Heidegger das Ereignis von verschiedenen Blickwinkeln der sechs Fügungen her aufarbeitet. In jeder der sechs Fügungen wird über das Selbe je das Selbe zu sagen versucht, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich dessen, was das Ereignis nennt (BP 81f).

In den *Grundfragen der Philosophie*, die zeitgleich wie die *Beiträge* anzusiedeln sind, geht Heidegger mehr auf die Richtigkeit ein. In der Richtigkeit des Vorstellens waltet von jeher eine Offenheit. Heidegger bestimmt diese Offenheit hier nun als eine Vierfache: „In der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens waltet somit eine *vierfache Offenheit*: 1. des Dinges, 2. des Bereiches zwischen dem Ding und dem Menschen, 3. des Menschen selbst für das Ding, 4. des Menschen zum Menschen“ (GfP 19). In diesem auch nur ahnenden Blick wird die Wahrheit, als Richtigkeit gefasst, fragwürdig (GfP 20).

Ein für uns wichtiger Punkt wird in dieser Vorlesung recht gut gezeigt: was verbirgt sich wie in diesem Ereignisdenken, nachdem in *Sein und Wahrheit* die Verbergung durch den Aufweis ihrer Zweideutigkeit in der bisherigen Bestimmung fragwürdiger wurde? *Das Seyn selbst entzieht sich*. „Das »Da« meint jene Lichtung, in der jeweils das Seiende im Ganzen steht, so freilich, daß in diesem Da das Seyn des offenen Seienden sich zeigt und zugleich entzieht“ (GfP 213). Im gekehrten Denken ist das Verborgene nicht mehr das Geheimnis oder dieses oder jenes verdeckte Seiende, sondern das Seyn selbst als Ereignis. Das Seyn entzieht sich, indem es sich ereignet. „Das Seyn verläßt schon das Seiende, indem die *ἀλήθεια* zum sich entziehenden Grundcharakter des Seienden wird und so die Bestimmung der Seiendheit als *ἰδέα* vorbereitet“ (BP 111). Die Gründe des Sichentziehens der *ἀλήθεια* sind freilich geschichtlicher Natur. Das „Problem“ der Wahrheit gibt es, weil es „Logik“ gibt; seit Aristoteles und Platon ist die Frage nach der Wahrheit eine der Logik (GfP 9). Seitdem bewegt sich das Suchen nach dem, was die Wahrheit ist, auf den Bahnen und den Blickrichtungen, die mit dem Ansatz und dem Aufgabenkreis der Logik und deren Voraussetzungen festgelegt sind (GfP 9f).

Zusammenfassend können wir sagen, dass das gekehrte Denken, welches mit *Beiträge zur Philosophie* seine erste volle Form erhält, sich in gewisser Hinsicht auf *Vom Wesen der Wahrheit* stützt. Freiheit und Transzendenz spielen als Existenzialen in diesem Denken nicht mehr eine so große Rolle wie in *Sein und Zeit*, sondern sie werden fast bedeutungslos.

Nachdem ich die Werke in Bezug auf den Wahrheitsvortrag unter dem Aspekt von Freiheit und Transzendenz ausgelegt habe, mache ich mich an den Schlussteil, in dem ich alles Gesagte noch einmal zusammenfassen möchte, um dann die Frage nach Heideggers Kehre zu stellen.

Schluss teil

Die Kehre bei Heidegger ist, wie eingangs schon erwähnt, eigentlich ein undankbares Thema. Das Wichtigste zu dem Thema steht bei Heidegger meistens *zwischen* den Zeilen, was in unkommentierten Umbestimmungen von Freiheit und Transzendenz seinen Niederschlag findet. Dazu kommt Heideggers anwachsendes Bewusstsein für die Geschichtlichkeit des Daseins. Diese ist nicht nur, wie in *Sein und Zeit* erarbeitet, der Ermöglichungsgrund der uneigentlichen Alltäglichkeit, sondern sie bestimmt als solche maßgeblich die metaphysische Realität des Daseins: von wo her es seine Begriffe hernimmt, was in welcher Art und Weise für das Dasein ist und was verschüttet wurde. Freiheit und Transzendenz sind in dieser Hinsicht maßgebliche Bestimmungen des Daseins, die sein *Da-sein* bestimmen, indem sie sein Sein in der Wahrheit maßgeblich mitbestimmen.

Als vorläufiges Ergebnis können wir festhalten, dass das *Da* des Daseins eine große Rolle spielt. Denn mit dem erschlossenen *Da* hängt schon immer die Frage nach der Freiheit und der Transzendenz zusammen. Welches Seiendes auf welche Weise erschlossen ist, hängt nämlich ganz davon ab, wie das Dasein sich an das Offenbare bindet, frei für dasjenige ist, wie das Dasein in diesem Binden das jeweilig Seiende in der Transzendenz intendieren kann. Dieses „Intendieren“ kann es aber nur als Transzendentes.

Vielleicht können wir das Wesen der Heideggerschen Kehre am ehesten fassen, wenn wir sie als *Wandel im Wie der Wahrheit* verstehen. Der „Ort“ der Wahrheit, an dem Wahrheit passiert, ist und bleibt bei Heidegger das Dasein, egal ob die Rede im Sinne von *Sein und Zeit* oder der späteren Philosophie wie die *Beiträge zur Philosophie* geführt wird. Was sich innerhalb dieser rund zehn Jahre ändert, ist das *Wie* der Wahrheit: so verliert die Verborgenheit als Unwahrheit für Heidegger ihren privativen und negativen Charakter, bis er schließlich in den Platonvorlesungen die Unverborgenheit als eine Privation der Verborgenheit versteht, frei nach dem griechischen ἀ-λήθεια: Un-verborgenheit, d. h. hier ist offenbar, was normalerweise verborgen ist. In diesem Prozess nimmt *Vom Wesen der Wahrheit* eine exemplarische Stellung ein, deren Merkmale ich in der Einführung erörtert habe. Transzendenz und Freiheit wurden in diesem Vortrag in einen Bezug zu der Unwahrheit gestellt, der in *Sein und Zeit* nicht denkbar war. So geht mit dem anfänglichen Wesen der Wahrheit der ursprüngliche Freiheitsbegriff einher, der den traditionellen Wahrheitsbegriff gründet. Der alltäglich verstandene Mensch verliert seinen metaphysischen Ballast der transzendental-begründenden Subjektivität, die in *Sein und Zeit* noch am Werk war. Denn die Unwahrheit als uneigentliche Alltäglichkeit war in diesem Werk noch der

Tatsache geschuldet, dass das Dasein sich selbst nie ursprünglich genug entworfen hat, wengleich die Struktur von *Sein und Zeit* es nicht zwangsläufig vom Dasein verlangte, dies zu tun.

Anstatt von dem Dasein in seiner transzendental-begründenden Funktion das *Wie der Wahrheit* zu formulieren, bestimmt Heidegger in *Vom Wesen der Wahrheit* die Rolle des Daseins im *Dass des Wahrheitsgeschehen*, welches sich seinem Entwurfsbereich entzieht, diesen sogar fundiert. Dieser Vortrag ist schwierig und dunkel in seinen Querverweisen; diesem Umstand hoffe ich Rechnung getragen zu haben.

Mit der Verborgenheit als zum anfänglichen Wesen der Wahrheit gehörig, geht auch eine zunehmend geschichtliche Auslegung des Menschenwesens und seiner Wahrheit einher. Denn dass die Un-wahrheit als Wesen der Wahrheit noch nicht gehörig erkannt wurde, ist der Geschichtlichkeit des Daseins geschuldet, welche ihren ersten Augenblick im platonischen Höhlengleichnis erhält. Der Philosoph steht mit seinem gelichteten Wissen über Schein und Verborgenheit der Dinge den anderen Gefangenen gegenüber und verliert. Spätestens ab diesem Zeitpunkt spielt die Transzendenz aus unserem methodischen Blickwinkel keine große Rolle mehr, und wenn, dann nur als „Rückseite“ der Freiheit.

Das Sein wird in weiterer Folge nicht mehr als Seinsverständnis bestimmt; das Sein ist jetzt das Seyn als Ereignis. Es ereignet sich, indem es den Menschen in der ontologischen Differenz ereignet hat. Dies ist der geschichtliche Gründungsbereich, von dem her das entbergend-verbergende Geschehen von *Vom Wesen der Wahrheit* verstanden werden kann. In all den Jahren bleibt die Freiheit jedoch ein sehr wichtiges Existenzial, und zwar immer im Sinne von Freiheit *für etwas*. Anfangs ist das Dasein frei für seine eigensten Möglichkeiten, dann ist es frei in der Offenständigkeit für das Seiende als Sichbinden. *Durch die Kehre hindurch macht das Sichbinden sich als das eigenste Wesen des Menschen als Dasein verständlich, dessen jeweilige Bestimmung umso geschichtlicher ist, desto weiter es von Sein und Zeit entfernt ist. Unter diesen Gesichtspunkten ist Vom Wesen der Wahrheit von zentraler Bedeutung.* In diesem Vortrag wird alter metaphysischer Ballast auf den Kern des Wahrheitsgeschehens hin abgearbeitet. Der Kern dieses Geschehens ist, dass Wahrheit nichts ist, was das Dasein hat oder entwirft. Der Vortrag macht uns klar, dass Wahrheit *geschieht*, wo Dasein *ist*. Denn Dasein *ist in* der Wahrheit, und mag das anfängliche Wesen der Wahrheit als Seyn sich auch versagen.

Dies war Heidegger selbst in *Sein und Zeit* freilich nicht so klar. Und das Denken Heideggers hat sich nach *Beiträge zur Philosophie* weiter gewandelt, wengleich nicht so grundlegend wie in der Kehre. Nach der Kehre, insbesondere nach dem *Brief über den*

„*Humanismus*“, bleibt Heidegger dieser bestimmten Art des Denkens treu (d. h. dem geschichtlichen Ereignisdenken), und wird von hier aus z. B. die Technik auslegen.

Ich bin während meiner gesamten Ausführungen sicherlich eher hermeneutisch-situativ als systematisch-analytisch vorgegangen. Soll heißen: was in diesem oder jenem Kontext ungesagt geblieben ist, hat seine Gründe im Phänomen selbst. Blind affirmieren möchte ich Heidegger jederzeit jedoch nicht. Für das, was im 20. und 21. Jahrhundert unter klassischer Philosophie überhaupt noch verstanden werden kann, hat Heidegger mit seiner neuen Reflexion auf die Metaphysik größte Arbeit geleistet. Und wie Heidegger selbst sich immer wieder in kritischer Reflexion ein und demselben Phänomen gestellt hat, sollten auch wir versuchen von Heidegger in mehrfachen Anläufen kein eindimensionales Bild zu gewinnen, weil wir sonst dem Phänomen Heidegger nicht gerecht werden.

Abkürzungsverzeichnis

- BP *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 2003 (=Gesamtausgabe Bd. 65).
- GdM *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann 1983 (=Gesamtausgabe Bd. 29/30).
- GdP *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 1997 (=Gesamtausgabe: Band 24).
- GfP *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* Frankfurt am Main: Klostermann 1984 (=Gesamtausgabe Bd. 45).
- MAL *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 1990 (= Gesamtausgabe Bd. 26).
- PHT *Vom Wesen der Wahrheit. Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main: Klostermann 1988 (= Gesamtausgabe Bd. 34).
- SdD *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann 2007 (Gesamtausgabe Bd. 14).
- SuW *Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie 2. Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann 2001 (= Gesamtausgabe Bd. 36/37).
- SuZ *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Niemeyer 2006.
- WM *Wegmarken*. 3. Auflage: Frankfurt am Main: Klostermann 2004 (=Gesamtausgabe Bd. 9).
- WmF *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann 1982 (= Gesamtausgabe Bd. 31).

Literaturverzeichnis

Primärliteratur von Martin Heidegger:

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). 3. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 2003 (=Gesamtausgabe Bd. 65).

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main: Klostermann 1983 (=Gesamtausgabe Bd. 29/30).

Die Grundprobleme der Phänomenologie. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 1997 (=Gesamtausgabe: Band 24).

Einführung in die Metaphysik. 6. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1998.

Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“ Frankfurt am Main: Klostermann 1984 (=Gesamtausgabe Bd. 45).

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Klostermann 1990 (= Gesamtausgabe Bd. 26).

Vom Wesen der Wahrheit. Platons Höhlengleichnis und Theätet. Frankfurt am Main: Klostermann 1988 (= Gesamtausgabe Bd. 34).

Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Klostermann 2007 (Gesamtausgabe Bd. 14).

Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie 2. Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt am Main: Klostermann 2001 (= Gesamtausgabe Bd. 36/37).

Sein und Zeit. 19. Auflage. Tübingen: Niemeyer 2006.

Wegmarken. 3. Auflage: Frankfurt am Main: Klostermann 2004 (=Gesamtausgabe Bd. 9).

Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Klostermann 1982 (= Gesamtausgabe Bd. 31).

Sekundärliteratur

Aristoteles. *Metaphysik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien. Hamburg: Meiner 1995 (=Philosophische Schriften Bd. 3).

Figal, Günter (Hg.): *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Klostermann 2009.

Fischer, Anton M.: *Martin Heidegger – Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers*. Zürich: rüfller & rüb 2008.

Fräntzki, Eberhard: *Die Kehre. Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*. Urfassung und Druckfassungen. 2. Auflage. Pfaffenweiler: Centaurus 1987 (= Reihe Philosophie Bd. 1.).

Franzen, Winfried: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Meisenheim am Glan 1975.

Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 3*. Tübingen: Mohr 1987.

Jährung, Dieter: „Die »Kehre« in Heideggers Verständnis der Geschichte,“ in: Buchheim Thomas: *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Weinheim: VCH 1989.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*. Herausgegeben von Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Meiner 1998 (=Philosophische Bibliothek Band 505).

Lévinas, Emmanuel: *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion*. Mit den Anmerkungen von Jacques Roland. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alexander Chucholowski. Hamburg: Meiner.2005 (=Philosophische Bibliothek 567).

Löwith, Karl: *Heidegger. Denker in einer dürftigen Zeit*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965.

Luckner, Andreas: „Heideggers ethische Differenz“, in: Waldenfels, Bernhard/Därman, Iris (Hrg): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink 1998 (=Übergänge: Bd. 32).

Platon: „Politeia“. In Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 2. Lysis, Symposium, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. 31. Auflage. Hamburg: Rowohlt 2006.

Ott, Heinrich: *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*. Zolikon 1989.

Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske 1963.

Pugliese, Orlando: *Vermittlung und Kehre*. Freiburg 1965.

Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie von den Anfängen ins 20. Jahrhundert. 2..Band: 17. bis 20. Jahrhundert*. München: Beck 2000 (=Beck´sche Reihe: 1390).

Rosales, Alberto: „Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretation“, in: Papenfuss, Dietrich/Pöggeler, Otto (Hrg.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. 1.Band: Philosophie und Politik*. Frankfurt am Main: Klostermann 1991.

Rosales, Alberto: „Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers“. In: Baumgartner, Hans Michael/ Höffe, Ottfried (Hrg.): *Zeitschrift für philosophische Forschung Bd, 38*. Meisenheim/Glan: Hain 1984.

Schaeffler, Richard: *Frömmigkeit des Denkens*. Darmstadt 1978.

Schulz, Walter: „Zum philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, in: Pöggeler, Otto (Hrg.). *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königsstein: Athenäum 1984 (= Athenäum-Taschenbuch 1513).

Thurnher, Reiner: „Kehre vor der »Kehre« – Wandlungen im Philosophiebegriff Heideggers nach *Sein und Zeit*“, in: Dean Komel (Hrg.): *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit*. Ljubljana 1999 (= Edition Phaenomona Bd. 12).

Tugendhat, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Auflage. Berlin 1970.

Von Aquin, Thomas: *Summa theologiae*.

Von Hermann, Friedrich-Willhelm: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan 1964.

Von Hermann, Friedrich-Willhelm.: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

Wiplinger, Fridolin: *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Freiburg/München: Alber 1961.

Lebenslauf

Persönliche Daten MOES Frederic
Geb. 02. 02. 1985
Ledig
Luxemburgische Staatsbürgerschaft

Ausbildung

1992 – 1997 Grundschole, Roodt-Syre
1997 – 2004 Gymnasium Lycée de Garçons de Luxembourg
2004 – 2005 Studium der Betriebswirtschaftslehre an der WU Wien
2005 – 2010 Studium der Philosophie an der Universität Wien (geplanter Abschluss 2010)
Schwerpunkt: Phänomenologie
Diplomarbeit: „Heidegger: Vom Wesen der Kehre“

Berufserfahrungen und Praktika

September 2001 Praktikum in der Dexia Bank, Luxemburg
Büroassistenz
September 2003 Praktikum in der Dexia Bank, Luxemburg
Büroassistenz

Abstract

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die Bedeutung des Vortrags *Vom Wesen der Wahrheit* von Martin Heidegger für die zeitlich umliegenden Werke hervorstreichend, und damit einen Beitrag zu der Diskussion der „Kehre“ bei Heidegger zu leisten. Diese Kehre innerhalb des Werkes Heideggers kann grob als eine Art Ortswechsel der Untersuchung verstanden werden, vom daseinsgebundenen Sinn von Sein zum Sein selbst. Der Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* erscheint deshalb so diskussionswürdig, weil er erstens, obwohl schon 1930 vorgetragen, erst 1943 gedruckt wurde, und dies freilich Fragen offen lässt; zweitens ist der Hinweis von Heidegger selbst im *Brief über den „Humanismus“* auf *Vom Wesen der Wahrheit* von höchster Wichtigkeit: zu der so genannten und vieldiskutierten Kehre gibt Heidegger den Hinweis, dass *Vom Wesen der Wahrheit* einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre gibt.

Neben der Auslegung des Vortrags selbst stehen bestimmte Vorlesungen in den Jahren 1927-38 im Fokus der Arbeit, da ausgewählte Schriften anhand von zwei Begriffen auslegt werden, die seit Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* Umdeutungen unterliegen und mit ermöglichen und deutlich machen, dass in den *Beiträgen zur Philosophie* das Denken (nach) der Kehre seine erste definitive Form erhält. Diese zwei Begriffe sind diejenigen der Transzendenz und der Freiheit, dessen Verhältnis untereinander in *Sein und Zeit* noch unterbestimmt bleibt, um dann in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* und *Die Grundbegriffe der Metaphysik* in eine Verbindung zu treten, die mit den Platonvorlesungen nach *Vom Wesen der Wahrheit* geradezu geschichtliche Züge bekommt. Freiheit und Transzendenz werden am Ende der Arbeit von den Manuskripten aus den Jahren 1936-38 auf *Vom Wesen der Wahrheit* zurückgebunden, um danach die Frage stellen zu können, wieviel „kehriges“ Gedankengut in diesem Manuskript denn nun steckt, und was auf dem Weg von *Sein und Zeit* zu *Beiträge zur Philosophie* in diesem kurzem Werk hinsichtlich von Transzendenz und Freiheit (und damit direkt zusammenhängend der Wahrheit, bzw. Unwahrheit und Dasein) geleistet wurde, was sich in der „Kehre als Unterwegs“ ereignet hat.