

Drittes Kapitel

Der Übergang von der Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte

Im vorangehenden Kapitel wurde gezeigt, wie Heidegger das Problem der Eigentlichkeit in seiner Vorlesung vom Wintersemester 1929/30 aus SuZ übernimmt und modifiziert behandelt. Diese Modifikation betrifft vor allem Heideggers Auslegung der ontologischen Differenz. Während er diese in SuZ im Rahmen einer metaphysischen Betrachtung der Zeit durchführte, wird sie nun als Grundgeschehen des Daseins verstanden. Auf eine solche Kontinuität der Seinsfrage bzw. ihrer Beantwortung, die sich im Wesentlichen auf die Erschlossenheit des Daseins konzentriert, hat Heidegger im Jahr 1930 schließlich verzichtet. In den *Beiträgen zur Philosophie* hat er diese Wendung in seinem Denken gerechtfertigt, denn die „Krisis ließ sich nicht meistern durch ein bloßes Weiterdenken in der angesetzten Fragerichtung, sondern der vielfache Sprung in das Wesen des Seyns selbst mußte gewagt werden, was zugleich eine ursprünglichere Einfügung in die Geschichte forderte“. (GA 65, 451) Die Seinsfrage wurde sprunghaft auf eine neue Bahn gelenkt, auf der auch das Problem der Eigentlichkeit, in dem es um den ursprünglichen Seinsbezug des Menschen geht, neu und anders betrachtet wurde. Dabei hat Heidegger das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Dasein bzw. dem Menschenwesen weiter berücksichtigt. Doch der Schwerpunkt dieses Bezugs hatte sich gewandelt. Heidegger bedachte das Verhältnis von Sein und Mensch nicht mehr nur auf den Bezug des Menschen zum Sein, sondern vielmehr auf den primäreren Bezug des Seins zum Menschen.

Diese gewandelte Perspektive kann nach einer Erklärung im ‚Brief über den ‚Humanismus‘‘ als „ein wesenhaftes Verhältnis des Menschen zum Sein innerhalb des Bezugs des Seins zum Menschenwesen“ (Hum in WM, 332) verstanden werden. Diesen grundlegenden und weiteren Bezug, der durch eine spezifische Verborgenheit geprägt ist, hat Heidegger in seinem Manuskript ›Über den Anfang‹ (1941) einmal so beschrieben: „Der Bezug des Seyns zum Menschen aber birgt in sich zuvor, bevor vom Menschen her eine Bestimmung mit hereinspielt, jene Er-eignung der Lichtung des Da, die als Da-sein west.“ (GA 70, 125) Diese Er-eignung der Lichtung des Da konnte nicht nur daseinsanalytisch, sondern noch in einem seinsgeschicht-

lichen Zugang verstanden werden: „Das Wesen des Seyns kann nicht mehr nur Seyn sein – der Wesensbezug des Seyns zum Menschen muß den Menschen nur noch als Geschichte und d.h. als Wesung der Wahrheit kennen.“ (GA 70, 36) Nach Heidegger soll das Da des Daseins als eine geschichtliche Wesung¹ der Wahrheit erfahren werden.

Obwohl die Auffassung des Seinsbezugs des Menschen aus der Fundamentalontologie von SuZ hinsichtlich des ekstatisch-horizontalen Menschenwesens unter diesem neuen Gesichtswinkel weiter gültig bleibt, richtet sich die Seinsfrage jetzt nicht mehr auf die Bedingung des transzendentalen Wesens des Daseins, sondern vielmehr auf dessen geschichtliches Wesen, das nicht im Wurf des Daseins, sondern im Wurf des Seins verwurzelt ist. Insofern Heidegger im Bezug von Sein und Mensch den Schwerpunkt auf das Sein legt, wendet sich sein Blick weg von der Daseinstranszendenz hin zur Seinsgeschichte. Der Ursprung dieser Wendung, den Heidegger selber als „das Denken der Kehre“ (vgl. Hum in WM, 328) betrachtet, kann durch den Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«² von 1930 erhellt werden.

Im Folgenden wird das Problem der Kehre³ im Kontext von Heideggers Behandlung der Freiheit sichtbar gemacht. In den Jahren von 1928 bis 1932

¹Heidegger hat die Bedeutung von Wesen und Wesung klar unterschieden, wobei das Wesen auf das Seiende als solches bzw. auf das Was-sein bezogen ist, während die Wesung sich als „Geschehnis der Wahrheit des Seyns“ offenbart. Vgl. GA 65, 286-9: „Der Begriff des »Wesens« hängt ab von der Art des Fragens nach dem Seienden als solchem bzw. nach dem Seyn und in eins damit von der Art der Frage nach der *Wahrheit* des philosophischen Denkens.“ „Wesen wird nur vor-gestellt, dTMa. Wesung aber ist nicht nur die Verkoppelung von Was *und* Wiesein und so eine reichere Vorstellung, sondern die ursprünglichere Einheit jener beiden. [...] Die Wesung jenes, worin wir *ein*fahren müssen. Das meint hier »*Erfahrung*«; einfahren, um in ihr zu stehen und sie auszustehen, was geschieht als Da-sein und dessen Gründung.“ Dementsprechend soll das Menschenwesen nicht im Hinblick auf das Wesen des Daseins vorgestellt, sondern vielmehr bezüglich seiner geschichtlichen Wesung des Seins erfahren werden.

²Vgl. F.-W. von Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*, Frankfurt am Main 2002, 43: „Die Schrift »Vom Wesen der Wahrheit« geht auf einen Vortrag zurück, den Heidegger 1930 ausgearbeitet und noch im selben Jahr an verschiedenen Orten, so auch in Freiburg, gehalten hat. Im Laufe der Jahre wurde diese Erstfassung mehrfach überarbeitet. In dieser überarbeiteten Fassung erschien der Text erstmals 1943.“ Aufgrund der ausgezeichneten Rolle des Vortrages ist die Beziehung zwischen dem Vortrag und der Kehre Heideggers eine eigene Betrachtung wert.

³Über die Kehre hat Heidegger selbst im Brief an William J. Richardson bezüglich ihres Sachgehalts Folgendes gemeint: „„Hier kehrt sich das Ganze um‘. ‚Das Ganze‘ – dies sagt: der Sachverhalt von ‚Sein und Zeit‘, von ‚Zeit und Sein‘. Die Kehre spielt im Sachverhalt selbst. [...] Statt des boden- und endlosen Geredes über die ‚Kehre‘ wäre es ratsamer und fruchtbar, sich erst einmal auf den genannten Sachverhalt einzulassen.“

hatte Heidegger das Problem der Freiheit, das als das Kernproblem der Eigentlichkeit betrachtet wird, in verschiedenen Texten, insbesondere in den Aufsätzen *Vom Wesen des Grundes* (1929) und *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) sowie in den Vorlesungen *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930) und *Vom Wesen der Wahrheit* (1931/32), thematisiert. Ausgehend von seiner Betrachtung der Freiheit, wie wir sie in diesen Texten antreffen, soll im ersten Teil dieses Kapitels untersucht werden, wie die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Eigentlichkeit zunächst in der Fortsetzung des Transzendenzdenkens nach SuZ entfaltet wird, in der Heideggers Kehre verstanden wird. Danach wird es um die Frage nach der Freiheit im Übergang von der Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte gehen. Im zweiten Teil soll weiter gezeigt werden, wie sich in der Problematik der Eigentlichkeit durch das Denken der Wahrheit des Seins die Frage nach der Unwahrheit einstellt.

§ 6. Die Fortsetzung der Problematik der Eigentlichkeit durch die Neufassung der Freiheit

Es gibt bereits in SuZ im Rahmen der Auslegung der Eigentlichkeit das Problem der Freiheit. Zum einen spielt sie der Existenzialität nach eine Rolle als *Seinsbezug* des Daseins im Sinne des *Selbstseins* und zum anderen der Jemeinigkeit nach als *Seinsweise* im Sinne des *Sich-selbst-wählens*. Sie erweist sich als ein Element der Eigentlichkeit selbst. Demnach zeigt sich die Eigentlichkeit als das *Freisein* des Daseins, d.h. als das reine *Möglichsein* im Sinne des *In-der-Welt-sein-könnens*, wobei das Dasein die ursprüngliche Freiheit seiner Existenz durch die vorlaufende Entschlossenheit wählen kann. Obwohl der *Seinsbezug* im Sinne des *Freiseins* ein ontologisches Faktum des Menschseins ist, spielt es in der Auslegung der Freiheit in SuZ keine entscheidende Rolle. Denn die Freiheit wird vor allem im Hinblick auf die spezifische *Seinsweise* des Daseins behandelt. Dort hatte Heidegger darauf hingewiesen, dass das Dasein aufgrund seines ontologischen Bezugs zum Sein auf dem *Freisein* und d.h. auf der Eigentlichkeit beruht, auch wenn es hinsichtlich seiner *Seinsweise* bloß als eine ontologische Möglichkeit betrachtet wurde.⁴

Dem Dasein, das in der *Seinsvergessenheit* existenziell unfrei ist, wird es durch die Angst ermöglicht, wieder ursprünglich frei bzw. eigentlich zu sein.⁵ So versucht Heidegger die Freiheit als die ursprüngliche Selbstverantwortung des Menschen zu erweisen, in welcher das alltägliche Dasein von seiner Uneigentlichkeit in seine ursprüngliche Eigentlichkeit zurückkehren kann. Die Wahl der eigentlichen *Seinsweise* als Freiheit geschieht aber unter der ontologischen Voraussetzung der *Zeitlichkeit*, weil die *Zeitlichkeit* die „Bedingung der Möglichkeit“ des *Seinsverständnisses* und damit der vorlaufenden Entschlossenheit überhaupt ist. Da das Sein des Menschen auf der *Zeit* beruht, steht die Freiheit unter der *Zeit*, aber nicht umgekehrt. Demnach beschränkt sich die Freiheit in SuZ auf die *Zeitigung* des Daseins als einer zeitlich entschlossenen *Seinsweise*.

⁴Vgl. Kapitel I, 3.1.a. Eigentlichkeit als *Seinsbezug* und *Seinsweise* des Daseins

⁵In SuZ ist die Angst der Eingang in die Eigentlichkeit des Daseins. Vgl. SuZ, 188: „Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten *Seinkönnen*, 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.“

Bereits im Jahre 1928 wird das Freiheitsproblem der Seinsweise nach von einem nachträglichen Modell des Seins zum Tode auf die ursprüngliche Einheit von Seinsweise und Seinsbezug des Daseins zurückbezogen. Der Ausgangspunkt liegt jetzt nicht mehr im alltäglichen, uneigentlichen Dasein, sondern in seiner ursprünglichen Erschlossenheit, d.h. im eigentlichen Dasein selbst. Dementsprechend wird die Eigentlichkeit nicht durch einen Umweg hinsichtlich des Vollzugs der vorlaufenden Entschlossenheit, sondern unmittelbar durch die ursprüngliche Erschlossenheit des Daseins erleuchtet. Die Umstrukturierung dieser Behandlung der Eigentlichkeit bzw. der Freiheit können wir im Folgenden in der Behandlung des Transzendenzproblems aufklären.

Wie die bisherige Untersuchung gezeigt hat, wurde die Entfaltung der Seinsfrage in SuZ von der transzendentalen Philosophie Kants stark beeinflusst. Die Seinsfrage wurde als ein Problem der Transzendenz gedacht. Die Transzendenzfrage wurde jedoch dadurch erweitert, dass nicht mehr der Mensch, wie bei Kant, sondern das Dasein in den Blick gerückt wurde. Nach der Veröffentlichung von SuZ hatte sich Heidegger dann intensiv mit der Philosophie Kants auseinandergesetzt. Dabei hat er dessen Einfluss schrittweise durchschaut und sich so von ihr gelöst. Zwischen 1928 und 1932 hat Heidegger zunächst auf die „ontologisch-begriffliche Erfassung“ (WdG in WM, 170) der Transzendenz im Sinne der Zeitlichkeit verzichtet und sie schließlich überwunden. Im Anschluss an diesen Schritt war die Entwicklung seiner Philosophie von der Frage nach Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte eröffnet.

Sowohl die Erneuerung und Überwindung des Transzendenzproblems als auch die Untersuchung der Seinsgeschichte zielen stets darauf, die Freiheit des menschlichen Daseins und ihren Ursprung zu verdeutlichen. Die Auslegung der Freiheit erhellt das ursprüngliche und eigentliche Verhältnis zwischen Sein und Menschenwesen, d.h. die Eigentlichkeit des Menschen. Da die Seinsfrage sich nach SuZ auf das Problem der Freiheit richtet, und weil die Freiheit der Kern der Eigentlichkeit ist, kann behauptet werden, dass die Frage nach der Eigentlichkeit als ein Motiv von Heideggers Denkweg zwischen 1928 und 1932 beibehalten wird. Diese Behauptung soll im Folgenden bestätigt werden. Wenn die Entwicklung des Eigentlichkeits-Denkens im zweiten Kapitel ausgelegt wird, spielt auch die ontologische Differenz in der Problematik der Transzendenz und der Freiheit eine hervorragende Rolle.

A. Die Entwicklung der Transzendenzproblematik

In seiner Freiburger Vorlesung von 1930 sagt Heidegger: „Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarung des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses.“ (GA 31, 303) Nun ist nicht mehr, wie in SuZ die Zeitlichkeit, sondern die Freiheit die Bedingung der Möglichkeit für das Seinsverständnis. Der Ansatz zu dieser Veränderung kann bereits in seiner Vorlesung von 1928 gefunden werden, in welcher er durch die Untersuchung des Problems des Grundes die Aufmerksamkeit auf die Freiheit als „metaphysische Selbstheit des Daseins“ (GA 26, 245) richtet. Dennoch ist der Durchbruch des Transzendenzproblems und damit auch des Freiheitsproblems zum ersten Mal in seinem Aufsatz ›Vom Wesen des Grundes‹ (1928-29) aufgetaucht. Dieser Aufsatz basiert auf einer veränderten Behandlung der ontologischen Differenz.

In ihm wird die wichtige Rolle der ontologischen Differenz für die Transzendenz verdeutlicht: „Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins.“ (WdG in WM, 134f.) Der Grund der ontologischen Differenz, der erst im „Unterscheidenkönnen“ faktisch wird, wird nun als Transzendenz des Daseins bedacht. In SuZ hatte Heidegger den Grund der ontologischen Differenz auf die Zeitlichkeit hin ausgelegt. Sie wird dort als Horizont des Vollzugs der ontologischen Differenz verstanden. Nun hat sich die Untersuchung vom Horizont des Vollzugs zum Vollzug der ontologischen Differenz selbst gewandelt. So wendet sich Heidegger statt dem Wesensgrund der Transzendenz als Zeitlichkeit dem Geschehen der Transzendenz selber zu. Damit fordert das Transzendenzproblem eine Hinwendung zur „geschehende[n] Grundverfassung“ (WdG in WM, 137) des Daseins.

Nachdem Heideggers Auffassung der Transzendenz sich änderte, die sich als eine Blickverschiebung vom Wesensgrund zum Wesensgeschehen darstellte, bekam die Freiheit eine andere Bedeutung. In SuZ ist die Freiheit hinsichtlich des Wesensgrundes der Transzendenz als der Zeitlichkeit das Ergebnis der vorlaufenden Entschlossenheit. Von 1928/29 an betrachtet Heidegger die Transzendenz weniger im Hinblick auf ihren ontologisch-begrifflichen Grund, sondern vielmehr auf ihr Grundgeschehen, in welchem sich die Freiheit als „das Grundwesen der Transzendenz“ (GA 26, 247) zeitlich vollzieht. Um die neuen Bedeutungen und Beziehungen zwischen Transzendenz, ontologischer Differenz und Freiheit von 1928 bis 1929 zu

begreifen, sollen im Folgenden zunächst die unauffälligen Spuren der ontologischen Differenz gefunden und demnach die veränderten Bedeutungen der Transzendenz und der Freiheit geklärt werden.

Im Aufsatz ›Vom Wesen des Grundes‹ sind drei verschiedene Blickwinkel der ontologischen Differenz mit Hilfe der Erklärung Heideggers in seinen später eingefügten Fußnoten zu entdecken. Entsprechend der verschiedenen Fassungen enthält der Aufsatz drei Teile. Im ersten Teil ergibt sich die originale Auslegung der ontologischen Differenz, die bereits in SuZ zu finden ist. Heidegger hatte anfänglich die ontologische Differenz hinsichtlich des „ontisch-ontologisch gegabelte[n] Wesen[s] von Wahrheit“ (WdG in WM, 134) erläutert. So wird eine scharfe Unterscheidung zwischen ontischer und ontologischer Wahrheit dargestellt. Dementsprechend bezieht sich das Seinsverständnis nur auf die ontologische Wahrheit, die „das alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellende und führende *Verstehen* des Seins“ (WdG in WM, 132) führt. Damals versuchte Heidegger das Seinsverständnis als „das in den rein ontologischen Begriffen faßbare Sein“ (WdG in WM, 133) zu erhellen. Damit wird die „Enthülltheit des Seins“ als ein rein ontologischer Begriff des Seins verstanden. In ihm wird das Sein im Grunde als Seiendheit festgehalten.

Dementsprechend schreibt er später selbstkritisch in der Fußnote zu diesem ersten Teil seines Aufsatzes: „Der Ansatz der Wahrheit des Seyns ist hier noch ganz im Rahmen der überlieferten Metaphysik vollzogen und in einfacher und wiederholender Entsprechung zur Wahrheit des Seienden und Unverborgenheit des Seienden und Enthülltheit der Seiendheit. Seiendheit als ‚dTMa selbst Enthülltheit.“⁶ In einer anderen Fußnote sagt er: „Unklar! Ontologische Wahrheit ist Enthüllen der Seiendheit [...]“⁷. Das Seinsverständnis im Bezug auf die rein ontologische Wahrheit ist daher „nur eine Verdoppelung der Unverborgenheit“⁸, d.h. das Sein wird im Sinne der Unverborgenheit als die Unverborgenheit des Seins angesehen. Diese Betrachtungsweise zielt auf eine *Idee* des Seins und bleibt „zunächst im Platonischen Ansatz stecken“⁹. Auf diesen Fehler hat Heidegger später in den *Beiträgen zur Philosophie* noch einmal hingewiesen. Er habe „den Versuch [gemacht], die Wahrheit des Seyns unabhängig davon [von der temporalen

⁶Vgl. WdG in WM, 126, Fußnote a.

⁷Vgl. WdG in WM, 131f., Fußnote c.

⁸Vgl. Ebd.

⁹Vgl. Ebd. SuZ enthält ein philosophisches Mißverständnis, weil Heidegger in diesem Werk dachte, dass er den Platonismus durch die Wiederentdeckung der *aletheia* überwunden habe. In der Tat blieb aber seine Denkweise im Platonismus stecken.

Auslegung des Seyns] »sichtbar« zu machen (Freiheit zum Grunde in »Vom Wesen des Grundes«, aber gerade im ersten Teil dieser Abhandlung ist das Schema ontisch-ontologisch noch durchaus festgehalten).“ (GA 65, 451)

Ein neuer Blickwinkel für die ontologische Differenz ist danach in folgenden Sätzen zu finden: „Das dergestalt notwendig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen dieses Unterschiedes. Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeiten im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben.“ (WdG in WM, 134) Statt der scharfen Unterscheidung wendet sich Heidegger nun der „ursprünglichen ›Einheit‹“¹⁰ der ontischen und ontologischen Wahrheit zu, die im Dasein schon vor der Unterscheidung geschieht. Die Wurzel oder die innere Möglichkeit der ontologischen Differenz versucht Heidegger daher als wesentlichen Grund der Transzendenz des Daseins auszulegen. Dennoch hat Heidegger diese Behandlung der Einheit der ontologischen Differenz später als „die irrige Bestimmung des Verhältnisses von ›Unterscheidung‹ und Transzendenz“¹¹ bezeichnet.

Entgegen einer „alles noch gemischt und verworren“¹² sehenden Untersuchung ist im dritten Teil des Aufsatzes eine deutlichere Ausarbeitung zu finden. Heidegger spricht in diesem Teil von einem „Ansatz zur Destruktion von I., d.h. der ontologischen Differenz; ontisch-ontologische Wahrheit“¹³. Der Durchbruch der ontologischen Differenz beginnt mit ihrer Destruktion. Durch ihn betritt Heidegger einen Bereich, „der die Zerstörung des Bisherigen erzwingt“¹⁴. Damit meint Heidegger, dass er die rein ontologische Wahrheit, die von der ontischen Wahrheit getrennt ist, erschüttern und abwandeln muss. Die im zweiten Teil noch nicht durchgeführte Einheit der ontologischen Differenz wird in diesem Teil in einer neuen Sichtweise, nämlich die Differenz nicht mehr von den differenten Polen, sondern von der

¹⁰Vgl. WdG in WM, 134, Fußnote a. Nur aufgrund der ursprünglichen Einheit kann sich die ontologische Differenz im ganzen Geschehen des Seins und nicht nur als nachträgliches Festhalten der Unterscheidung offenbaren.

¹¹Vgl. WdG in WM, 159, Fußnote b. Obwohl Heidegger damals eine ursprünglichere Einheit der Unterscheidung suchte, blieb stets eine gewisse Verwirrung erhalten. Denn er hat diese Einheit immer noch als Idee eines Grundes angesehen, sofern die Vorstellung der Transzendenz noch nicht überwunden werden konnte.

¹²Vgl. Ebd.

¹³Vgl. WdG in WM, 163, Fußnote a. Die Destruktion der ontologischen Differenz ist der Wendepunkt der Transzendenzproblematik.

¹⁴Vgl. Ebd.

„Differenz selbst“ her zu betrachten, realisiert.¹⁵ Entsprechend der drei verschiedenen Fassungen der ontologischen Differenz verändern sich auch die Bedeutungen der Transzendenz und der Freiheit.

Im ersten Teil werden die Termini der Transzendenz und der Freiheit noch nicht verwendet. Sie erhalten in diesem Aufsatz eine neue Bedeutung. Aber auf dem Fundament seines bisherigen Denkens z.B. von SuZ ist erkennbar, dass die frühe Bedeutung der Transzendenz hier durch das Problem des Grundes erörtert wird. Sie hängt mit der Wurzel der Satz Wahrheit in der Wahrheit der Unverborgenheit zusammen. Gemäß einem früheren Gedanken wird das Seinsverständnis als rein ontologische Wahrheit ausgelegt. Sie zeigt sich als ursprüngliche und vorgängige Enthülltheit des Seins. Im zweiten Teil wird nach dem Wesen des Grundes entsprechend der veränderten Auslegung der ontologischen Differenz gefragt. Mit der Frage nach dem Wesen der Transzendenz führt das zu einer tieferen Untersuchung des Daseins. So kommt die neue Bedeutung der Transzendenz auf.

Parallel zu diesem Teil des Aufsatzes können wir den betreffenden Gedanken in seiner Marburger Vorlesung von 1928 herauschälen. In ihr ist die Transzendenz für Heidegger nichts anderes als die Freiheit selbst: „Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch!“ (GA 26, 238) Weil Heidegger in diesem Aufsatz eine neue Auffassung der Freiheit aufzeigt, hat er den Terminus „Freiheit“ im zweiten Teil absichtlich zurücktreten lassen. Dennoch kann der Gedanke der Freiheit in der Marburger Vorlesung herausgehoben werden. In dieser Vorlesung wird die Existenz des Daseins durch sein metaphysisches Wesen, nämlich durch die Transzendenz, aufgeklärt. Demnach besagt die Transzendenz In-der-Welt-sein wie im zweiten Teil des Aufsatzes gezeigt: „Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*.“ (WdG in WM, 158) Das Bilden einer Welt ist ein Urverhalten des Daseins, in dem es sich übersteigend eine Welt geschehen lässt. Welt gehört untrennbar zur Selbstheit des Daseins, die sich aus der Transzendenz empfängt.

Im Unterschied zu seinem früheren Denken wird die Transzendenz nun in zwei Perspektiven dargelegt. Die erste, die seiner bisherigen Auffassung entspricht, zeigt, dass die Transzendenz als „Überstieg zur Welt“ geschieht, indem das Dasein um seiner selbst willen existiert.¹⁶ So konvergiert die

¹⁵Die Destruktion der ontologischen Differenz ist die Vorbereitung für seine spätere Erörterung des sogenannten Unterschieds. Vgl. Kapitel IV. § 9.1.

¹⁶Vgl. WdG in WM, 157: „Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert“ Überstieg zur Welt ist daher die anfängliche Entfaltung des Willens des Daseins.

Transzendenz mit einem ursprünglichen „Willen“¹⁷. Die Welt bedeutet daher das Geschehen des Umwillens des Daseins. Dieses Umwillen wird in der Vorlesung als Freiheit charakterisiert.¹⁸ Demnach entwirft das Dasein im Überstieg die Möglichkeiten seines Umwillens, also die Möglichkeiten seines „In-der-Welt-sein-könnens“, wobei „die jeweilige Ganzheit“¹⁹ seines Umwillens als ein Selbst geschieht. So hat Heidegger die Transzendenz mit der Freiheit gleichgesetzt. Sie wird als der Ursprung des In-der-Welt-sein gedeutet.

Außerdem wird die Transzendenz hier mit einer erweiterten Bedeutung der Freiheit versehen. Die Einheit der ontischen und ontologischen Wahrheit versucht Heidegger nun durch die „Endlichkeit der Freiheit“ (vgl. GA 26, 253, 279) zu erklären. Die Welt ist nicht nur ein freier Weltentwurf, sondern auch „freier Widerhalt des Worumwillens des Daseins“ (GA 26, 248). Aufgrund der Faktizität des Daseins wird der transzendente Weltentwurf durch den „Welteingang des Seienden“ (WdG in WM, 159) mitkonstituiert, indem die „Allheit von Seiendem“ (WdG in WM, 159) sich der Transzendenz im vorhinein unterordnet. Das wesentliche Dasein bleibt nicht nur in seiner ontologischen Wahrheit als ein reines In-der-Welt-sein, sondern wird nun als „faktisch existierendes“ (GA 26, 249) gemäß seinem ontisch-existenziellen Wesen betrachtet. Aber weil in dieser Periode der Grund der ontologischen Differenz stets auf der Zeitlichkeit beruht, und weil damals die ontologische Differenz immer noch von den differenten Gliedern her betrachtet wird²⁰, bezeichnet Heidegger später diese Interpretation nur als eine „irrigte Bestimmung des Verhältnisses von ›Unterscheidung‹ und Transzendenz“ (WdG in WM, 159).

¹⁷Vgl. WdG in WM, 163 und GA 31, 296: Heidegger hat in der Freiburger Vorlesung von 1930 die Bedeutung des Wollens durch die Auseinandersetzung mit Kant im Hinblick auf die praktische Freiheit als „Freiheit“, „reiner Wille“, „Autonomie“, „Selbstverantwortlichkeit“ betrachtet.

¹⁸Vgl. GA 26, 246.

¹⁹Vgl. WdG in WM, 163. Diese Ganzheit ist nach Heidegger „das Sein bei ... Vorhandenem, das Mitsein mit ... dem Dasein Anderer und Sein zu ... ihm selbst.“

²⁰Sowohl in der Marburger Vorlesung wie auch im zweiten Teil des Aufsatzes hat Heidegger an der bisherigen Auffassung der ontologischen Differenz von den differenten Polen her festgehalten. Dies wird noch einmal durch eine Anmerkung in seiner Marburger Vorlesung bestätigt: „Das Problem der Transzendenz ist in die Frage nach der Zeitlichkeit und nach der Freiheit zurückzunehmen, und erst von da kann gezeigt werden, inwiefern zur Transzendenz selbst, als wesentlich ontologisch differenter, das Verstehen von Sein qua *Übermächtigem*, qua Heiligkeit gehört.“ (GA 26, 211) Noch im Jahre 1928 hat Heidegger die Transzendenz als rein ontologische Wahrheit aufgefasst, um sie als das „Übermächtige“ zu erweisen.

Im dritten Teil des Aufsatzes, der eine Entwicklung von Gedanken seiner Marburger Vorlesung darstellt, fasst Heidegger eine neue Bedeutung der Freiheit. Nun wird die Freiheit als Transzendenz hinsichtlich dreier „Gründe“ aufgeklärt. Sie schließt – wie im zweiten Teil – zwei Elemente ein. Einerseits hat die Freiheit dem Umwillen nach einen „entwerfend-überwerfende[n]“ (WdG in WM, 164) Charakter, der „das Gründen als Stiften“ (WdG in WM, 165) bedeutet; andererseits enthält sie dem Welteingang nach das „Waltenlassen von Welt“ (WdG in WM, 164), das Heidegger „das Gründen als Bodennehmen“ (WdG in WM, 165) nennt. Dementsprechend ist die Freiheit die „Einheit von Überschwingung und Entzug“ (WdG in WM, 172), wobei dem Dasein durch die Faktizität im Überstieg andere Möglichkeiten als die seines je eigenen „In-der-Welt-sein-könnens“ entzogen sind. Doch die vollkommene Bedeutung der Freiheit entspringt der „gründenden Einheit“ (WdG in WM, 174) dieser beiden Gründe, die sich im „Gründen als Be-gründen“ (WdG in WM, 168) zeigt.

Gemäß der Einheit der ontologischen Differenz tritt nun ein „Grundsein der Freiheit“ (WdG in WM, 174) hervor, in welchem die Transzendenz nicht nur dem Weltentwurf und der „Eingenommenheit vom Seienden“ (WdG in WM, 166), sondern auch dem „Verhalten zu Seiendem“ (WdG in WM, 168) entspricht. Erst in der Begründung ist „die transzendente Ermöglichung der Intentionalität“ (WdG in WM, 168) als „Möglichkeit der ontischen Wahrheit“ (WdG in WM, 168) offenbar. So ist die ontische Wahrheit durch eine ursprünglichere Einheit der ontologischen Differenz von der ontologischen Wahrheit „von vornherein transzendental durchwaltet“ (WdG in WM, 169). Die Klärung der aletheia wird nun als das wesentliche Dasein im Sinne der Begründung der Unterscheidung von Sein und Seiendem ausgelegt. Die Transzendenz ist die Freiheit selbst, die vom Philosophen als der „Grund des Grundes“ (WdG in WM, 174) gedacht wird, d.h. als ein Grund, der den Grund überhaupt erst ermöglicht, ohne dessen Ursache zu sein. Die Freiheit aber wird in Hinsicht auf das „Ursachesein“ (WdG in WM, 164) erörtert, die nicht Ursache einer Ursache ist, „sondern das Ursachesein einer Ursache: daß und wie eine Ursache Ursache ist“. (GA 31, 28) Als Ursachesein ist die Freiheit der „Ab-grund des Daseins“ (WdG in WM, 174), bei dem das Dasein sich als Grundsein im Sinne des Seinkönnens in Möglichkeiten erschließt. In den faktischen Möglichkeiten des Selbst, das der Freiheit entspricht, steht die Transzendenz selber als Urgeschehen jedoch außerhalb der Macht seiner Freiheit.

Für die Veränderung der Betrachtungsweise von Transzendenz und Freiheit hat die Modifikation der Auffassung der ontologischen Differenz eine

entscheidende Bedeutung. In ihrem Zuge wird das Sein nicht mehr vergegenständlicht, sondern als ein Geschehen gesehen. Diese Modifikation, durch die Heidegger die Transzendenz und die Freiheit als eine ursprünglichere Erfahrung thematisieren konnte, ermöglichte den Übergang seines Denkens der Daseintranszendenz zur Seinsgeschichte.

B. Der Durchbruch der Freiheit für die Entstehung des Übergangs

In unserer Untersuchung führt das Freiheitsproblem an eine Stelle, wo sich die Sache von der Daseintranszendenz zur Seinsgeschichte bewegt. An Heideggers Behandlung des Freiheitsproblems ist zu sehen, dass er die in SuZ ausgebildete Sichtweise der Freiheit, die sich von der Urtranszendenz des Daseins herleitet, noch bis 1930²¹ beibehalten hat, auch wenn bereits in ›Vom Wesen des Grundes‹ eine Entwicklung zu beobachten ist. Im Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹ (1930) ergibt sich dann in der Sache ein offensichtlicher Durchbruch²², wonach die Freiheit nicht länger auf den Bereich der Transzendenz des Daseins eingeschränkt wird. Mit der Lösung des Problems der Daseintranszendenz gerät die Seinsgeschichte in den philosophischen Fokus. Um diese Entwicklung von Heideggers Philosophie zu verstehen, wird jener Durchbruch in den wichtigen Sachbeziehungen von Freiheit und Wahrheit, Freiheit und Mensch, sowie Freiheit und Geschichte zur Darstellung gebracht.

a) Freiheit und Wahrheit

Dem Freiheitsproblem kommt im Übergang von Heideggers Denken zur Seinsgeschichte deshalb eine wichtige Bedeutung zu, weil die Freiheit einen Wesenszusammenhang mit der Wahrheit bildet. Durch die Ausarbeitung des Freiheitsproblems nach SuZ gewann Heidegger im Jahr 1930 eine tiefere Einsicht in die Frage nach der Wahrheit des Seins, wodurch tiefe Veränderungen in seinem Denken nötig wurden. Es stellt sich die Frage, welche

²¹In *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Wegmarken: ›Vom Wesen des Grundes‹ (1929), sowohl in seiner Vorlesung im Wintersemester 1929/30, GA.29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, wie auch in einer anderen Vorlesung im Sommersemester 1930, GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1930) ist Heidegger noch zu keinem wesentlichen Fortschritt in der Lösung des Freiheitsproblems gekommen, d.h. seine Gedanken bewegen sich noch innerhalb seiner Transzendenzphilosophie.

²²Vgl. Hum in WM, 328. Heidegger behauptet hier ausdrücklich: „Der Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹, [...] gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«.“

Einsicht das ist. Bevor wir einen wichtigen Denkschritt im Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹ erörtern, soll zunächst Heideggers Verständnis der Wahrheit vor 1930 betrachtet werden.

Schon in SuZ thematisiert Heidegger das Wesen der Wahrheit als *aletheia*, als die Unverborgenheit des Seins. Sie ist nach Heidegger das „vorgängig erhellende“ (WdG in WM, 132) Verstehen des Seins, das als „Sachwahrheit“ hinsichtlich der Entbergung des Seienden bezeichnet wird. In ›Vom Wesen des Grundes‹ hatte Heidegger darauf hingewiesen, dass jeder Satz Wahrheit eine Sachwahrheit vorangeht. Diese Sachwahrheit als Unverborgenheit des Seins gründet sich wiederum auf die transzendente Freiheit des Daseins, den Grundvollzug der ontologischen Differenz. Nur weil die Wahrheit als Unverborgenheit im Vollzug des „Unterscheidenkönnens“ des Daseins verwurzelt ist, ermöglicht die Erschließung des Seins das Seiende *als* Seiendes, also das Sein des Seienden. Daher beruht auf der „Helle des Seinsverständnisses“ (WdG in WM, 169), d.h. auf dem transzendentalen Vollzug des Daseins die Sicht der Wahrheit als *aletheia*. Nach Heidegger ist die Freiheit als Transzendenz der abgründige Grund der Wahrheit.

Im Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹ ist die „Helle des Seinsverständnisses“ das „Freisein zum Offenbaren eines Offenen“, eine „Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen“ oder „das ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden“ (WdW in WM, 186, 189, 192). Freiheit bedeutet im Grunde das „ek-sistente, entbergende“ (WdW in WM, 190) Freisein des Daseins, wobei das Wesen der Freiheit sich auf das Wesen der Wahrheit bezieht, die bis dahin in einen Bezug zur Entborgenheit des Seienden gesetzt wurde. So hatte Heidegger das Wesen der Wahrheit noch im Problembereich der transzendentalen Freiheit des Daseins erörtert. Doch in diesem Vortrag eröffnete sich ihm zum ersten Mal eine tiefere Einsicht in das Wesen der Wahrheit: „Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen. In der ek-sistenten Freiheit des Daseins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit.“ (WdW in WM, 193) In diesem letzten Satz des 5. Abschnittes findet sich eine Fußnote, die Heidegger nachträglich für die 1. Auflage 1943 hinzugefügt hat. Dort schreibt er: „Zwischen 5. [Abschnitt] und 6. der Sprung in die (im Ereignis wesende) Kehre.“ Für die so genannte Kehre ist die Auffassung der Freiheit in ihrem Verhältnis zur Wahrheit entscheidend. Nun vermochte er das Wonach der Seinsfrage tiefer auf das Sein selbst in seiner Verbergung zu richten. Daher schreibt Heidegger in der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit*: „Ja eben dieses, das Ausbleiben der Frage nach der Verborgenheit als solcher, ist der *entscheidende* Beleg für die bereits anhebende Unwirksamkeit der Unverborgen-

genheit im strengen Sinne.“ (GA 34, 125) Diese Erweiterung und Vertiefung des Denkens wird später in seinem Brief an W.J. Richardson folgendermaßen beschrieben: „Das ‚Geschehen‘ der Kehre, wonach Sie fragen, ‚ist‘ das Seyn als solches.“²³ Die Entfaltung der Seinsfrage selbst enthält schon die Kehre, die als Seyn sich verbirgt und erscheint.

Im Unterschied zu den bisherigen Auslegungen der Wahrheit kommt in ›Vom Wesen der Wahrheit‹ nicht nur die Offenheit des Seins, sondern auch seine Verborgenheit ins Spiel. Die Un-verborgenheit des Seienden im Ganzen eröffnet und verbirgt sich zugleich in ihrer Verborgenheit. Im Wesentlichen ist der Gedanke der Verborgenheit allerdings schon in SuZ angelegt, wo der Denker schreibt: „Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit.“ (SuZ, 223) Trotzdem hatte sich sein Denken der Eigentlichkeit damals allein auf den transzendentalen Charakter des Daseins konzentriert. In der Transzendenz wird die Unwahrheit lediglich innerhalb der Erschlossenheit des Daseins bezüglich der alltäglichen Uneigentlichkeit der Existenz als ein Mangel des Seinkönnens betrachtet, jedoch keineswegs als das innere Wesen der Wahrheit des Seins selbst. Nur nachdem der ursprünglichere, verborgenere Charakter des Da-seins entdeckt worden ist, kann die Transzendenzproblematik grundsätzlich überwunden werden. In den *Beiträgen zur Philosophie* hat Heidegger so klargemacht: „Da nun aber das Da-sein als *Da-sein* ursprünglich das Offene der Verbergung besteht, kann streng genommen von einer Transzendenz des Da-seins nicht gesprochen werden; im Umkreis dieses Ansatzes muß die Vorstellung von »Transzendenz« in *jedem* Sinne *verschwinden*.“ (GA 65, 217) Nicht der offene transzendente Bezug zum Sein, sondern das ursprünglichere, verborgenere und geschichtlichere Verhältnis zwischen Sein und Da-sein soll gründlich bedacht werden.

Erst im ›Vom Wesen der Wahrheit‹ spricht Heidegger über die herausragende Bedeutung der Un-wahrheit: „Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarung von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält.“²⁴ Die Un-wahrheit bedeutet nun die Verbergung des Seinlassens, die einen

²³Vgl. W. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1974, XXI.

²⁴ Vgl. WdW in WM, 193ff. In Gegensatz zu SuZ wird „Unwahrheit“ seit 1930 als „Unwahrheit“ geschrieben. Mit dem Bindestrich wird der Gegenbegriff zu *aletheia* bzw. seine Verborgenheit betont.

Vorrang vor der Wahrheit als entbergendes Seinlassen des Seienden hat, obwohl Un-wahrheit und Wahrheit ineins zusammengehören.²⁵ Davon ausgehend wird Wahrheit als eine *aletheia* gedacht, die nicht mehr wie in SuZ bloß hinsichtlich des widersprüchlichen Zusammenhangs von ontischer und ontologischer Wahrheit gesehen wird. Vielmehr enthält die *a-letheia*²⁶ jetzt selbst einen inneren Widerspruch, weil sich die ontologische Wahrheit in ihrer Offenbarkeit verbirgt. Dieser Widerspruch ist der Grund alles logischen Denkens, also der Logik überhaupt. Hier fungiert die Wahrheit als Lichtung nicht mehr nur als die Unverborgenheit des Seienden, sondern ursprünglicher als Lichtung für die Verbergung des Seins selbst.

Nun betont Heidegger das entziehende Wesen des Seyns selbst. In den *Beiträgen zur Philosophie* hat er das so erklärt: „Wahrheit sei lichtende Verbergung zuerst (vgl. der Ab-grund). Das Sichverbergen des Seyns in der Lichtung des Da. Im Sichverbergen west das Seyn. Das Ereignis liegt nie offen am Tag wie ein Seiendes, Anwesendes (vgl. Der Sprung, Das Seyn).“ (GA 65, 342) In dem Text ›Das Wesen der Wahrheit. Zu ‚Beiträge zur Philosophie‘‹ betont Heidegger wiederholt die Grundrolle der Un-wahrheit: „Die Wahrheit aber ist im innersten Wesen – Un-wahrheit (Un-wahrheit nicht gleich Irrtum); eben dieses, daß sie nicht sie selbst ist – oder daß sie dieses ist, indem sie es *nicht* ist; dieses ‚Nicht‘ – kein Mangel und Fehler, sondern die Macht des ‚Gegen‘ – und damit die εἶσις. *Verhältnis von Wahrheit und Un-wahrheit – Irre – Verborgenheit.*“²⁷ Je tiefer nach der Un-wahrheit gefragt wird, desto wesentlicher kehrt das Denken in das Sein *als solches* ein. Demnach sagt Heidegger: „[...] die Art und Weise der Erörterung und des Fragens nach der Verborgenheit ist das Kennzeichen für den Grad der Ursprünglichkeit der Frage nach der Unverborgenheit als solcher.“ (GA 34, 125) Nach der Kehre richtet Heidegger seinen Blick von der verborgenen Un-verborgenheit auf die un-verborgene Verborgenheit des Seins, wobei die Auslegung des Da sich von der reinen, augenblicklichen Eigentlichkeit zur eigentlichen, geschichtlichen Un-eigentlichkeit des Seins erweitert.

²⁵ Die Einheit, d.h. den widersprüchlichen Zusammenhang von Wahrheit und Un-wahrheit, hat Heidegger in *Über den Anfang* als „Entbergung der Verbergung“ dargestellt. Während die Entbergung von der Verbergung herkommt, entspringt die Wahrheit der Un-Wahrheit.

²⁶ Vgl. GA 34, 131-144. In dieser Vorlesung behandelt Heidegger die *a-letheia* ausführlich im Sinne der „Un“-wahrheit. Später, im Jahre 1964, hat Heidegger im Vortrag ›Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens‹ (1964) die *a-letheia* deutlicher als „Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit“ charakterisiert. Vgl. auch SD, 78.

²⁷ Heidegger, ›Das Wesen der Wahrheit. Zu ‚Beiträge zur Philosophie‘‹ in *Heidegger Studies: Hermeneutic pre-conditions of the thinking of being, questions concerning Greek philosophy, theology, and politics*, Vol. 18, Berlin 2002, 14.

So heißt es im Aufsatz: „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.“ (WdW in WM, 193) In der *Entbergung* des je Seienden geschieht schon im Voraus die Verbergung des Seienden im Ganzen. Daher liegt der Wahrheit als Unverborgenheit die Unwahrheit zugrunde, deren ursprünglicheres Wesen die „Un-entborgenheit“ (WdW in WM, 193) ist. Diese „eigentliche Un-wahrheit“ hat Heidegger in diesem Vortrag auch mit anderen Begriffen versehen, so mit „Un-wesen der Wahrheit“ (WdW in WM, 191) und mit „Geheimnis“ (WdW in WM, 194). Die Vorsilbe „Un“ in Un-wesen und Un-wahrheit ist nach Heidegger als das „vor-wesende Wesen“ (WdW in WM, 194) zu verstehen. Die Wahrheit, in der das Sein sich auf das Offene und dessen Offenheit einlässt, sei die wesende Wahrheit. Die Wahrheit, in der die wesende Wahrheit sein lässt und sich dadurch verstellt, nennt Heidegger die Un-Wahrheit. Weil diese innerste Wahrheit nicht mehr als Wahrheit sich zeigen lässt, muss Heidegger sie als Un-wahrheit erläutern. Die Un-wahrheit als Nicht-unverborgene Wahrheit gehört zu einem ursprünglicheren Bereich der Wahrheit des Seins, worin das Sein sich nicht als Wahrheit erschließt, sondern sich in sich verbirgt.²⁸

Erst wenn die Un-wahrheit im Sinne der Verbergung des Seins betrachtet wird, lässt sich das Dasein seinem widersprüchlichen Wesen in einem tieferen Sinne erhellen. Als der einzige Ort der Erschließung der Wahrheit des Seins befindet sich das Dasein auch in der Un-wahrheit, wobei der entbergenden Wahrheit des Seins seine verbergende Un-wahrheit zugrunde liegt. Die wesende Wahrheit als Un-verborgenheit des Seins verbirgt ihre

²⁸Vgl. F.-W. von Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*, Frankfurt am Main 2002, 154. Er legt die Un-wahrheit verschieden aus, indem er dennoch das ‚wesende‘ Wesen der Un-wahrheit betont: „Das Un-wesen als das Noch-nicht-abgefallensein zum Wesensgefälle ist als solches das »vor-wesende Wesen«. Damit ist gesagt, daß die Verborgenheit als das eigentliche Un-wesen der Wahrheit selbst *auch* ein ›Wesen‹, selbst ein *wesendes, waltendes* Wesen ist.“ Daher hat er die Un-wahrheit mit einem widersprüchlichen Terminus als „*Verbergungsgeschehen*“ bezeichnet. Weil er eine rein ontologische Wahrheit des Seins sucht, akzentuiert er das Geschehen selbst, das ‚wesende‘ Wesen der Verbergung des Seins. Jedoch stellt sich hier die Frage, ob Heidegger nach der Kehre die ontologische Wahrheit des Seins noch als solche zu betrachten, das Sein noch als ‚Wahrheit‘ zu begründen, aufzubauen und aufzuzeigen versuchte oder eher das verborgene Wesen des Seins *als eines solchen*, also als die Un-wahrheit, so lassen und im Absprung mit einem gelassenen Rückschritt zu ihr, d.h. zum Da des Seins, in sie einkehren wollte. Nur im zweiten Fall kann Heidegger in die *echte* Einheit der ontischen- und ontologischen Wahrheit eintreten und seinen Weg im Seyn weiterführen. Nach Heidegger ist die Wahrheit des Seyns im heutigen ‚Übergang‘ noch nicht zu ihrer Wahrheit gekommen. Deshalb kann er nicht die Wahrheit des Seyns, sondern nur das Da-sein als die Vorbereitung dafür begründen.

Wurzel – die vor-wesende Un-Wahrheit – gerade in ihrem Offenbarungssinn. Entsprechend dieser tieferen und weiteren Aufhellung des Wesens der Wahrheit wird eine erneute Auslegung der Freiheit nötig.

Die Freiheit als Sicheinlassen des Daseins auf die Entbergung des Seienden entfaltet sich vor dem Seienden, worin die Freiheit seinem Seinlassen nach in sich ek-sistent ist. Dementsprechend wird die Eigentlichkeit hinsichtlich der entfalteten Beziehung zwischen Sein und Da-sein charakterisiert. Diese Aussetzung der Freiheit in die Entbergung des Seienden ist aber von der Un-wahrheit abhängig. Vor dem Sein-lassen der transzendentalen Freiheit steht das Dasein schon im vor-wesenden Wesen der Wahrheit, also in der Un-wahrheit. Die vor-wesende Un-wahrheit ist ursprünglicher als die wesende Wahrheit des Seins, weil sie die Freiheit des Menschen ursprünglich zulässt. Die Freiheit des Menschen, in welcher die Wahrheit auch als Richtigkeit verstanden werden kann, entspringt daher der Un-wahrheit. So besteht die Freiheit nicht nur im Grund der ontologischen Differenz als dem Urverhalten des Daseins in seinem transzendentalen Vollzug. Vielmehr ist die Transzendenz, wenngleich sie die wesende Wahrheit ermöglicht, von der Un-wahrheit durchherrscht. Basierend auf der Un-wahrheit werden die neue Rolle und Bedeutung der Transzendenz im Folgenden erläutert, wobei die Endlichkeit der Eigentlichkeit bezüglich der entfaltenen Beziehung zwischen Sein und Da-sein geschichtlich betrachtet wird.

b) Freiheit und Mensch

Im Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹ hat Heidegger den Wesenszusammenhang von Freiheit und Mensch zunächst so dargestellt: „[...] die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen [...]. (WdW in WM, 190) Nicht der Mensch besitzt die Freiheit als Eigenschaft, vielmehr beruht das Menschsein auf der Freiheit. Heidegger hat die Freiheit hier – wie in ›Vom Wesen des Grundes‹ – mit dem ek-sistenten Dasein im Sinne der Transzendenz als Überstieg identifiziert. Die Freiheit durchherrscht den Menschen, weil sie das menschliche „Sicheinlassen auf das Seiende“ (WdW in WM, 188) ermöglicht, indem der Mensch seinem Willen gemäß die Möglichkeiten der Entbergung von jeglichem Seienden frei entwerfen kann, und sogar muss, um seine Existenz zu entfalten.²⁹ Da die Existenz des Men-

²⁹Vgl. GA 31, 135: In der Freiburger Vorlesung von 1930 formuliert Heidegger die gleiche Behauptung anders: „Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: *der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit*. Menschliche Freiheit ist die Freiheit, sofern sie im Menschen durchbricht und ihn auf sich nimmt, ihn dadurch ermöglicht.“

schen in der Freiheit, d.h. in seinem eigentlichen, ursprünglichen Seinsbezug, begründet ist, bezeichnet Heidegger den Menschen als „Eigentum“ (WdW in WM, 191) der Freiheit. Als Transzendenz ist das Wesen der Freiheit in sich ek-sistent, wobei sich die Wahrheit auf die Aussetzung der Entbergung des Seienden richtet und damit dem Menschen einen ursprünglich wesenden Bereich der Wahrheit im Sinne der Un-verborgenheit vorgibt.

Dennoch hat Heidegger die Beziehung zwischen der Freiheit und dem Menschen in jenem Vortrag schließlich in ein neues Licht gerückt. Der thematische Durchbruch liegt in Folgendem: „Die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, dass einzig sie einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt.“ (WdW in WM, 190) Die Freiheit beherrscht nicht nur den einzelnen Menschen, sondern ursprünglicher das ganze Menschentum. Das Wesen der Freiheit wird jetzt nicht mehr nur als das transzendente Wesen des Daseins und somit als Wahrheit im Sinne der Un-verborgenheit, sondern als ein noch tieferes und weiteres Geschehen aufgefasst.

Die Freiheit als das Sicheinlassen auf das Seiende hat in sich ein verborgenes Fundament, das Heidegger als „Entbergung des Seienden im Ganzen“ (WdW in WM, 191) bezeichnet. Dabei ist das Seiende im Ganzen nicht von jedem einzelnen Menschen selbst entworfen, vielmehr muss jeder Mensch sich vor seinen Entwürfen des Seienden bereits in einer Offenheit des Ganzen des Seienden befinden. Diese Offenheit bezieht sich aber nicht nur auf die „transzendente Begründung“ (WdG in WM, 169) des Daseins, die in ›Vom Wesen des Grundes‹ auf das „faktische Sichhalten des faktischen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen“ (WdG in WM, 170) zurückverwiesen wird. Vielmehr entspringt diese Offenheit jetzt nach Heidegger latent in der Geschichte. Demnach hat sich Heidegger „einen nächsten Begriff des Daseins“ erarbeitet. Dies wird in seiner Abhandlung ›Die Geschichte des Seyns‹ deutlich gemacht: „›Das Da-sein‹ wird im ersten Entwurf (›Sein und Zeit‹) als das für diesen fortan ›Gegebene‹ genommen und dann befragt. Gleichwohl *ist* das Da-sein nur in der Er-eignung und d.h. wesend in der erst anfangenden wesentlichen Geschichte. [...] In Wahrheit ist das Da-sein nie ›gegeben‹, nicht einmal im Entwurf – es sei denn, dieser wese als *Geworfener* im Wurf der Er-eignung.“ (GA 69, 56ff.) Das Wesen des Menschen, das Da-sein, wird nicht mehr hinsichtlich der transzendentalen, faktischen Ek-sistenz seiner gegebenen Geworfenheit entsprechend, sondern vielmehr in Bezug auf die verborgene Geschichte des Seins gemäß dem Grundgeschehnis dieser Geworfenheit erfragt. Demnach

entspringt der eigentliche Seinsbezug des Menschen einem tieferen Wesen der Geworfenheit. Diese Herkunft der Geworfenheit hat Heidegger im ›Vom Wesen der Wahrheit‹ als „die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums“ erhellt. Sie werde von Generation zu Generation durch das Da-sein übernommen, verwahrt und überliefert.

Obwohl die Offenheit des Seienden im Ganzen sich wie eine geschichtliche Notwendigkeit in einzelnen Menschen meldet, entspringt sie doch in der menschlichen Freiheit, und zwar in der Freiheit eines Menschentums. Diese notwendige Offenheit ist vom Anfang der Geschichte eines Menschentums her schon durch die freien Entwürfe der seltenen Einzelnen bestimmt. Die Bahn der Geschichte orientiert sich im Grunde lediglich nach einigen einfachen Entscheidungen des Seienden im Ganzen. Die Freiheit dieser Entscheidungen, dadurch die abendländische Geschichte auf ihren Boden des Seienden im Ganzen gebracht wird, bleibt immer noch bloß *eine* Möglichkeit im Wesen des Menschen. Deshalb kann nach Heidegger eine neue Geschichte durch eine andere Entscheidung der Offenheit des Seienden im Ganzen veranlasst werden. Dies wird im letzten Kapitel weiter erklärt.

Heidegger bezieht die Frage nach der Freiheit nun nicht mehr auf das transzendente, sondern auf das geschichtliche Wesen des Daseins. Die Freiheit besteht nicht nur in einem Freisein des Einzelnen, d.h. im eigentlichen Seinsbezug des einzelnen Daseins, sondern ursprünglicher im Freisein des Menschentums, und zwar im verborgenen Seinsbezug des geschichtlichen Daseins. Daher ist der Mensch nicht nur transzendental verfasst, sondern er existiert auch geschichtlich, d.h. er bewegt sich in einem bereits erschlossenen, stets geschehenden Wesen der Wahrheit des Seins in Gestalt des Seienden im Ganzen, die sich aber zugleich verbirgt. Sofern sich der Mensch zum Seienden verhält, ist er schon an einen geschichtlichen Ort des Seins versetzt. Dieser Ort ist nichts anderes als der geschichtliche Seinsbezug des Daseins in seiner jeweiligen Gemeinschaft, der als Grundgeschehen der Geschichte sich in jedem Menschen erschließt: „Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich.“ (WdW in WM, 190)³⁰ Das transzendente Dasein ist demnach nicht nur transzendental unfrei, sondern es findet auch in einer geschichtlichen Welt seine Endlichkeit. Dabei enthält die Transzendenz

³⁰Das weist darauf hin, dass für Heidegger das Denken der Fundamentalontologie notwendig ist, wenngleich es überwunden werden muss. Um vom transzendentalen zum geschichtlichen Wesen des Daseins überzugehen, braucht man einen „geworfenen Entwurf“, den Heidegger als „Sprung“ bezeichnet. Im Sprung kann das Dasein als „der Wahrer des geworfenen Entwurfs“ die gründliche Endlichkeit seines Selbst erfahren. Vgl. GA 65, 239.

einerseits den freien Weltentwurf des Daseins, andererseits die geworfene Weltbestimmung des geschichtlichen Seins.

Die geschichtliche Welt ist verborgen, aber lebendig „da“. In der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen muss sie doch ungreifbar im Antlitz des alltäglichen Menschen walten. Nur basierend auf dieser Ungreifbarkeit bildet die Entbergung des Seienden im Ganzen eine Grenze für den Umkreis des Gangbaren und Beherrschbaren, in welchem der Mensch hinsichtlich seiner Absichten und Bedürfnisse ständig zum Seienden sich verhalten kann und muss. Demnach trifft der transzendente Entwurf des Daseins auf seinen geschichtlichen Seinsbezug im Grundgeschehnis der Geschichte als auf eine Grenze. Dieses Grundgeschehnis ist jedoch, weil zunächst ungreifbar, in Vergessenheit geraten. Deshalb hat Heidegger es als „das vergessene Geheimnis des Daseins“³¹ bezeichnet. Angesichts dieses Geheimnisses kann der Mensch in einer von der Vergessenheit ermöglichten Gegenwart im Gangbaren das Seiende betreiben. Auf diese Weise kann der Mensch nach seinem Willen im Bereich des Seienden seine „Maße“ (WdW in WM, 195) entnehmen, zugleich aber den Grund bzw. das Wesen dieser Maßgabe verkennen.

Dementsprechend hat Heidegger zwei Entfaltungsrichtungen der Freiheit in der Existenz des Daseins hervorgehoben: „Ek-sistent ist das Dasein insistent.“ (WdW in WM, 196) Einerseits entflieht das Dasein seinem anfänglichen, geschichtlichen Seinsbezug, d.h. es lässt das Sein im Sinne der Verborgenheit des Seienden im Ganzen als Grundgeschehnis in der Vergessenheit versinken. Dies hat Heidegger als eine „ek-sistente Wegwendung vom Geheimnis“ (WdW in WM, 196) charakterisiert, wobei das Geheimnis die Verborgenheit der geschichtlichen „Durchstimmung“ von der Offenbarung des Seienden im Ganzen bedeutet. Andererseits versteift sich das Dasein basierend auf der ek-sistenten Wegwendung auf sein Verhältnis zum Seienden, was Heidegger als „insistente Zuwendung zum Gangbaren“ (WdW in WM, 196) darstellt. Die erste Denkbahn entspricht dem Bezug des Seins zum Dasein, die zweite dem Verhältnis des Daseins zum Sein. Erst in der Vergessenheit des geschichtlichen Seinsbezugs des Daseins ist der transzendente Entwurf in seinem ungestörten Verhältnis zum Seienden möglich.

In der Alternative der „In-sistenz“ und „Ex-sistenz“ steht der Mensch in der „Irre“ (WdW in WM, 196). Mit der Irre meint Heidegger einen Zeitraum, worin die Vergessenheit des verborgenen Seienden im Ganzen herrscht und

³¹Vgl. WdW in WM, 195. Das Geheimnis ist für Heidegger zwar unsagbar, aber nicht unerreichbar. Gerade durch die Eigentlichkeit des Daseins kann der Mensch ins Geheimnis des Seins eingehen.

das Dasein „weg vom Geheimnis hin zum Gangbaren“ (WdW in WM, 196) lebt. Jedes Menschentum muss von vornherein in der Irre stehen, indem das Seiende im Ganzen verborgen bleibt und es den Weg zum Seienden ungestört finden kann. So ist jedes Verhalten des geschichtlichen Menschen, das in der Überlieferung der Welt eines Menschentums verwurzelt ist, von seiner Weise des Irrs gezeichnet. Die „Irre gehört zur inneren Verfassung des Da-seins.“ (WdW in WM, 196) Das „Da“ des Daseins eröffnet sich in der Irre, wobei das Dasein sich in seinem Seinsbezug stets „hin und her“ (WdW in WM, 196) zwischen einer ständigen „Zuwendung zum Gangbaren“ und einer „Wegwendung vom Geheimnis“, d.h. in Zu- und Wegwendung zu Seiendem und Sein bewegt.³² Doch gerade deswegen verleiht die Irre dem Menschen zugleich die „Möglichkeit“ (WdW in WM, 197), sich nicht beirren zu lassen, indem er die Irre selbst und damit ihr inneres Geheimnis erfährt. Das Eingehen in die Erfahrung vom „Geheimnis des Daseins“ führt zur Geschichte des Seins. Nachdem Heidegger die innere, verborgene Wurzel der Transzendenz des Daseins in seinem geschichtlichen Seinsbezug entdeckt hat, vermochte er das Denken der Daseinstranszendenz hinter sich zu lassen.

c) Freiheit und Geschichte

Heidegger betrachtet die Geschichte nicht als Historie im Sinne der positiven Erforschung vergangener Angelegenheiten des Menschen. Nach ihm gibt es in der Geschichte eine Beziehung zwischen der Wahrheit des Seienden und ihrem Ursprung in einer Wahrheit des Seins. Diese Geschichte ist einzig und allein erfahrbare, indem sie sich im Da-sein erschließen lässt. Denn sie ist im Grunde jener verborgene geschichtliche Seinsbezug, den Heidegger „das vergessene Geheimnis des Daseins“ nennt.

Im Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹ hat Heidegger zum ersten Mal den Seinsbezug des Daseins nicht nur im Verhältnis zur „ek-sistenten“ Transzendenz, sondern auch im Bereich der latenten Geschichte des Seins thematisiert. Die Geschichte übt einen Einfluss aus, dem sich die Existenz bezüglich der Entbergung des Seienden im Ganzen nicht entziehen kann: „Der Mensch ek-sistiert, heißt jetzt: die Geschichte der Wesensmöglichkeiten

³²Vgl. F.-W. von Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*, Frankfurt am Main 2002, 186. Von Herrmann hat dieses „Hin und Her“ hinsichtlich einer zweifachen Not betont: „Die zwiefache Not und deren zwiefaches Nötigen zeigt sich als »ständige Wende des Hin und Her«. Gemeint ist das *Hin und Her zwischen dem nötigen Walten des Geheimnisses und dem nötigen Beirren durch die Irre.*“

eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwahrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen.“ (WdW in WM, 191) Im Hinblick auf die Geschichte untersteht der Mensch je seinem Menschentum.

Nach Heidegger existiert der abendländische Mensch immer bereits in der von seinem jeweiligen Menschentum gestimmten Entbergung des Seienden im Ganzen, d.h. in seiner geschichtlichen Offenbarkeit von Welt. In solcher Welt kann der Mensch sich in einem bestimmten Wesensbereich der Wahrheit als der Unverborgenheit des Seienden bewegen, indem seine Geschichte durch die Frage nach dem Seienden als solchem thematisch entfaltet, d.h. gestiftet, wird.³³ Im Hinblick auf das Wesen der Wahrheit zeigt die Geschichte sich als eine Überlieferung des Denkens, in welcher das abendländische Menschentum die Wahrheit als die Übereinstimmung einer Aussage mit einer Sache bestimmt und verwahrt hat. Diese Wahrheitsbestimmung ergibt sich für die abendländische Welt aus einer spezifischen Entbergung des Seienden im Ganzen. Dementsprechend hat die Freiheit des Daseins als Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden im Ganzen alles Verhalten schon auf dieses Seiende im Ganzen eingestimmt. Diese Gestimmtheit kommt aus der Geschichte, der alles zu diesem Menschentum gehörige ek-sistente Dasein ausgesetzt ist.

Diese Gestimmtheit erscheint ausgehend von der Ent- und Verbergung des Seienden im Ganzen als „das Unberechenbare und Ungreifbare“ in der Alltäglichkeit des Daseins. Die Existenz des Menschen wird also von der Verbergung des Seienden im Ganzen mitbeherrscht. Diese ursprüngliche Verbergung des Seins herrscht geschichtlich als ein Anfang, indem das Dasein das anfängliche Geschehen der Geschichte vergisst. Gerade in dieser Herrschaft des Seienden im Ganzen, aus diesem verborgenen Grundgeschehen der Geschichte heraus, entfaltet der geschichtliche Mensch im Bereich der Entbergung des Seienden seine Macht.

Mit der Erarbeitung eines tieferen Verständnisses der Freiheit im Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹ von 1930 hat Heidegger sein Philosophieren von der Frage nach der Daseinstranszendenz zur Frage nach der Geschichte des Seins verschoben. Diese Wandlung enthält einen Fortschritt, weil das Problem der Geschichte den Wesensanfang der Transzendenz des Daseins impliziert. Zugleich basiert jedoch diese Blickverschiebung auf einer philosophischen

³³Nach Heidegger entfaltet sich jede Geschichte ursprünglich aus einer bereits gestellten Seinsfrage. Vgl. WdW in WM, 190: „Erst wo das Seiende selbst eigens in seine Unverborgenheit gehoben und verwahrt wird, erst wo diese Verwahrung aus dem Fragen nach dem Seienden als solchem begriffen ist, beginnt Geschichte.“

Kontinuität. Eine Zusammenverfassung davon – was wir im zweiten und dritten Kapitel über die Kehre hinsichtlich der Wende der ontologischen Differenz und des Übergangs von der Daseinstranszendenz zur Seinsgeschichte erklärten – ist in den *Beiträgen zur Philosophie* zu finden: „Deshalb gilt es, nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz), sondern diesen Unterschied und damit die Transzendenz zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen.“ (GA 65, 250f.)

Die Kehre ist eine Erweiterung und Vertiefung des Denkens, weil Heidegger eine tiefere Einsicht ausgehend vom „entbergenden“ zum „verborgenen“ Geschehen des Seins im Da-sein erlangt hat. Statt des transzendentalen Wesens des Daseins wird jetzt sein ihm vorgängliches geschichtliches Wesen erörtert. In der Tat hat Heidegger in seiner Freiburger Vorlesung von 1931/32 die Kehre der Seinsfrage hin zum Wesen der Un-wahrheit als ein Motiv der „Frage nach der Wesensgeschichte des Menschen in einer ursprünglicheren Richtung“ (GA 34, 146f.) betrachtet. Erst wenn das Dasein in der Un-wahrheit besteht, kann es von der hervorragenden Position der Transzendenz aus das verborgene Walten des Seins erfahren, in dem das Dasein *sich ereignet*. In dieser Vorlesung hat Heidegger also begonnen, von der Erörterung des transzendentalen Daseins zur Erörterung der Seinsgeschichte des ereigneten Da-seins überzugehen. Mit der Erhellung dieser so verstandenen Wende in der Seinsfrage können wir erfassen, wieso Heidegger im ‚Brief über den »Humanismus«‘ den Vortrag ‚Vom Wesen der Wahrheit‘ als eine Richtungsänderung „von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«“³⁴ bezeichnet hat, wobei er auf eine „(im Ereignis wesende) Kehre“³⁵ hinwies.

Mit dieser Kehre im Ausgang vom Transzendenzproblem hat Heidegger der gesamten Tradition der europäischen Philosophie eine Grenze gesetzt. Abgesehen von einer kräftigen Modifikation der Seinsfrage beharrt Heideg-

³⁴Nach Heidegger beginnt die Kehre seiner Gedanken bereits von diesem Vortrag an. Trotz der Kehre konzentriert sich seine Aufmerksamkeit stets auf die Erfahrung der Seinsvergessenheit, die ich in der vorliegenden Arbeit durch die Frage nach der Eigentlichkeit des Menschen in ihrer Kontinuität zu erhellen versuche. Vgl. Hum in WM, 328: „Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit.“

³⁵Heidegger hat sogar genau gezeigt, wo in diesem Vortrag der Sprung der Kehre beginnt. Vgl. WdW in WM, 193, eine Fußnote in der ersten Auflage von 1943: „Zwischen 5. und 6. der Sprung in die (im Ereignis wesende) Kehre.“

ger – wie er im *Brief über den »Humanismus«* expliziert – weiterhin konstant auf der Aufhellung der „Grunderfahrung der Seinsvergessenheit“ (Hum in WM, 328). Sofern diese Grunderfahrung weder zum Tier, zur Erde und Pflanze, noch auch zu einem vom Menschen abgeschlossenen Sein, sondern nur zum Menschen gehört, zielt die Behandlung der Geschichte des Seins nicht auf eine bloße Erklärung des Seins, sondern vielmehr auf den Durchblick des Wesens des Menschen selbst. Nur wenn die zum Dasein gehörende Seinsvergessenheit ans Licht gebracht wird, kann das Sein in Hinblick auf das Sein des Menschenwesens, d.h. auf die Eigentlichkeit des Daseins, konkret erfahren werden.