universität wien

Magisterarbeit

Titel der Magisterarbeit

„Probleme mit Heidegger“

„Von der Existenz und der Wahrheit zur Sprache“

Verfasser

Helmut Neubauer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao.Univ.Prof Dr. Herbert Hrachovec

„Alles, was viel bedacht wird, wird bedenklich.“

(Nietzsche 1883-1885, 67)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 4

Teil I

1. Anfang und Entscheidung 8

2. Wille und Denken 12

3. Die Existenz und der Tod 17

3.1. Das Fragen 17

3.2. Die Existenz 21

3.3. Heideggers Verhalten zum Begegnenden 27

3.4. Die Endlichkeit und der Tod 38

4. Die Wahrheit 46

4.1. Die Flucht und die Verdeckungstendenz 46

4.2. Die relative (Un-)Kenntnis 49

4.3. Wahrheit 54

4.4. Wahrheit und Freiheit 60

4.5. Freiheit und Autonomie 64

Überleitung/Zwischenstück: Das So-sein 68

Teil II

1. Die existenziale Struktur des Daseins 77

1.1. Vernunft oder Sprache? 77

1.2. Verstehen, Auslegung und Ausdruck 79

1.3. Heideggers Bezug zum Begegnenden? 83

1.4. Das Hin-und-Her 84

1.5. Heideggers Aussage und Rede 88

Postscriptum 92

Anhang 95

Kurzfassung 95

Abstract 96

Abkürzungsverzeichnis 97

Literatur 98

Curriculum Vitæ 99

Einleitung

Hat sich eine Arbeit zur Aufgabe gesetzt, sich dem Themenfeld der Sprache annähern zu wollen, so bedürfte dieser Umstand noch nicht notwendig eines einleitenden Kommentars. Ähnlich verhält es sich, wenn sie sich zu weiten Teilen mit Gadamer und Sartre beschäftigt. Freilich können inhaltliche Vorbehalte, die Frage des Warum und der Möglichkeit einer (sinnvollen) Vereinbarkeit dieser Denker aufkommen, aber die Klärung all dieser Probleme beträfe weniger eine Einleitung, sondern wäre bereits wesentlich einer der Hauptaufgaben der Untersuchung selbst. Eine derartige inhaltliche Auflösung, die auch einigermaßen zufriedenstellend sein will, überschreitet zweifelsfrei die Möglichkeiten einer vorbereitenden Bemerkung.

Anders verhält es sich, wenn sich diese Arbeit zu weiten Teilen intensiv – zunächst gleichgültig aus welchem Grund – mit Heidegger beschäftigt. Gadamer und Sartre mögen vielleicht ebenso problematisch sein, aber vorweg sticht bei beiden nichts derart heraus, wie das bei Heidegger der Fall ist. Jeder möglichen Auseinandersetzung eilt sein Ruf voraus und er ist aus den bekannten Gründen (nicht nur inhaltlich) fraglich.

Einerseits schuf er ein Werk, das an Genialität nichts vermissen lässt und in seiner Konzeption mancher Orts als der Gewinn einer neuen Weise des Philosophierens bezeichnet wird. Zugleich erreicht sein Œuvre aber in seiner Größe und seinem Umfang eine Monumentalität, die für jede nachfolgende Beschäftigung nur bedrückend sein kann. Heidegger ist als Denker und mit den Wegen seines Denkens wohl unerschöpflich, jedenfalls kaum zu bewältigen.

Andererseits steht diesem Denker eine Biographie entgegen, welche droht, jegliches Beschäftigen vorweg verweigern zu wollen. Nicht nur sein Werk bedrückt durch seine Monumentalität, sondern auch sein Leben stellt eine mögliche Beschäftigung von vornherein unter – sagen wir – zumindest schwierige Bedingungen.[1] Von Anbeginn steht eine Auseinandersetzung mit Heidegger in einer

[1] Der zunächst völlig unabhängig von seinem Œuvre triftigste Grund, der eine Distanz und Vorbehalte zu Heidegger und seiner Philosophie einfordert, ist – zumindest meiner Ansicht nach – weniger seine Rolle und sein realpolitischer Einfluss, die er als Parteimitglied der NSDAP und als Rektor der Freiburger Universität spielte, sondern vielmehr die Faktizität, dass er sich selbst überhaupt in dieser Lage wieder finden konnte. Freilich wäre es ein Leichtes aus der historischen Distanz darüber zu urteilen und auch wird sich das Verhältnis des Daseins zu seinem Nicht-wissen im Folgenden interpretierend klären, aber die Faktizität und die offensichtliche Widersprüchlichkeit, dass sich ein Denker wie Heidegger überhaupt (!) in der Nähe zu einem derartigen System wieder finden konnte, darf nicht unkommentiert neben einer solchen Arbeit im Raum bleiben. Es scheint, um mit Marcuse zu sprechen „schamlos, Heideggers Bekenntnis zum Hitlerregime als (kurzen) Fehltritt oder Irrtum abzutun“ (Wimmer, Hans (1977): „Macht des Denkens.“ In: *Der Spiegel.* Nr.: 47/1977. Quelle: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-40764113.html Download: 08.06.2010), welcher weder unberücksichtigt, noch unabhängig und abgelöst von seinem Werk gesehen werden darf. Vgl. bspw. Martin, Bernd (1986): *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933.* Quelle: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1972/ Download: 08.06.2010

solchen (zumindest doppelten) Zerrissenheit: an allen Orten trifft man auf Vorbehalte gegenüber seines gewaltigen Werkes und seiner Biographie, welche einer Untersuchung keineswegs förderlich sind.

Im Folgenden wird zwar versucht sich darum zu bemühen dieses Problem nicht gegen Heidegger auszuspielen, aber trotzdem kann dieser Umstand nicht völlig kommentarlos hingenommen werden. Zwar gilt das primäre Interesse dieser Arbeit zweifelsfrei den inhaltlichen Fragen Heideggers und nicht seinen biographischen Widersprüchen (insofern mögen diese Schwierigkeiten auszuklammern sein), aber trotzdem können sie in ihrer Präsenz nicht vollständig negiert werden. Mag dieses Problem vielleicht nicht immer explizit artikuliert sein, so begleitet es doch in irgendeiner Weise jedes Verstehen von Heidegger.

Insofern ist es nachvollziehbar, dass von seiner widersprüchlichen Biographie auf sein Werk geschlossen wird: findet sich nicht nur Heidegger als Person in der Nähe des Autoritären wieder, so kommt vielfach auch seine Philosophie unter diesen Verdacht. Fraglich ist, ob nicht nur Heideggers Leben in einer bestimmten Affinität mit dem Faschismus steht, sondern nicht auch seine gesamte Philosophie.

Aus heutiger Sicht lässt sich dies, trotz unzähliger Quellen und einer unüberschaubaren Menge an Rezension und Kommentaren wohl nicht „letztgültig“ oder eindeutig entscheiden. (Heidegger selbst klärt das jedenfalls nicht und begibt sich mit seinen Formulierungen und Stellungnahmen auch nach ´45 immer wieder in zumindest eine sprachliche Nähe.[2]) Fast jeder dieser Beiträge scheint seine eigene Position und spezifische Sicht zu haben, die das tatsächliche Bild Heideggers in dieser Vielfalt mehr und mehr zum Verschwinden bringen. Seine Person wird dadurch keineswegs klarer, sondern vielmehr zu einem sagenumwobenen Mythos, der in allen denkbaren Nuancierungen positiv oder negativ hypostasiert wird: der Fall Heidegger ist und bleibt strittig!

Was allerdings fest steht ist, dass Heidegger seinen ganz eigenen Jargon pflegt: seine Sprache ist völlig eigen. Ursprünglich mag es ihm dabei gegen die Entfremdung der Sprache der Metaphysik (bzw. später der Technik) gegangen sein, um eine Sprache, die selbst bereits „ent-deckend“ ist, aber er scheint sich gewissermaßen selbst von dem entfremdet zu haben, das „ist“. Letztlich ist auch seine Sprache eine Konstruktion, die obendrein keineswegs so gebraucht und verwendet wird, wie er es praktiziert. Nur Heidegger spricht wie Heidegger. Auf Grund seiner Sprache, Logik und Rhetorik kann Heidegger auch nur mit und aus seiner Sprache verstanden werden. Seine Sprache setzt die

[2] Vgl. bspw. Heidegger, Martin (1955): „Gelassenheit.“ In: Heidegger, Martin (1959): *Gelassenheit.* Stuttgart: Klett-Cotta. Vierzehnte Auflage. 2008. 9.

Gefolgschaft gewissermaßen schon voraus. Die Gefahr, sich dabei vom Gesang des Meisters paralysieren zu lassen, im Nachdenken seiner Wege die Frage aus den Augen zu verlieren, ob das, das er sagt, auch tatsächlich so sein kann, ist folglich latent. Ob aber die Beziehung zu dem, auf das sich das jeweils Besprochene bezieht allerdings auch tatsächlich so „ist“, gerät – sofern man primär damit beschäftigt ist Heidegger zumindest irgendwie zu verstehen – bald in den Hintergrund oder geht überhaupt verloren. Die Versuchung ist groß in seiner Sprache nicht mehr das zu sehen und zu suchen, worauf sie eigentlich hinweisen soll, sondern – erschlagen von ihrer Aura, der Monumentalität des Werkes und vom Mythos des Meisters – sich ihr zu ergeben. Denn: aus dem Mund und der Feder des Meisters muss es doch wahr sein. Mit dieser Schwierigkeit werden wir uns im Folgenden permanent konfrontiert sehen. Sie wird keineswegs gelöst.

Der Faschismusverdacht gegenüber Heideggers Philosophie mag sich zwar wahrscheinlich nicht stringent mit und aus dieser argumentieren oder ableiten lassen, aber ebenso kann dieser auch nicht vollkommen und glaubwürdig widerlegt werden. Um diesem Verdacht aber nicht auch mit dieser Arbeit zu unterliegen, schien es notwendig, eine gewisse Distanz zu Heidegger zu wahren und dieses Durchhalten mit der Bezugnahme auf andere Autoren möglichst (– was ein Gelingen keineswegs garantiert –) sicher zu stellen. Freilich mag auch das nicht gänzlich glücken, steht aber durch die Beschäftigung mit bspw. Sartre von vornherein in einer ganz anderen Ausgangslage, als wenn sich eine Arbeit ausschließlich mit Heidegger beschäftigen würde. Zudem galt mein primäres Interesse keineswegs Heidegger, sondern dem Verstehen der Sache. Trotzdem bleibt diese (doppelte) Zerrissenheit und Spannung gegenüber dem Meister aus Meßkirchen (selbst wenn diese nicht begriffen, argumentiert oder artikuliert ist) in irgendeiner Weise präsent und prägt jede Beschäftigung mit seiner Philosophie.

Sich aus diesem Grund aber nicht mit ihm zu beschäftigen wäre unsinnig und zu einem gewissen Maß auch unseriös. Selbst wenn sich der Faschismusverdacht gegenüber seiner Philosophie erhärtet und argumentieren lässt, scheint eine Beschäftigung umso dringlicher. Denn vielleicht mag zwar Heidegger im gegenwärtigen philosophischen Diskurs an Präsenz verloren haben, keineswegs aber der Faschismus und das Totalitäre, das sich mit all seinen schleichenden und verdeckten Modifikationen im Alltag immer stärker in den Vordergrund drängt. Folglich ist auch die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Philosophie jederzeit aktuell.

Zu einem bestimmten Grad ist es aber ebenso eine persönliche Frage, was man aus Heidegger für sich selbst herauslesen möchte und wie er für sich selbst einzuordnen ist. Auch für Heidegger muss der hermeneutische Grundsatz gelten, dass ein Verstehen nur dann möglich ist, wenn man

auch verstehen will. Auch Heidegger muss man – soll etwas verstanden werden – „wohlgesonnen“ sein.[3]

[3] Vgl. bspw. Gadamer, Hans-Georg (1960) WuM: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sechste Auflage. 1990. 185ff

Teil I

1. Anfang und Entscheidung

Bevor sich diese Arbeit ihrem eigentlichem Thema (der Sprache) widmen kann, scheint es notwendig bestimmte Vorbedingungen zu überlegen. „Vor“ einer Beschäftigung mit etwas, muss nicht nur das „Was“ geklärt werden, sondern das zumindest ebenso fragliche „Wie“. Die erste Frage muss demnach dem „Anfang“ gelten.

Aus einem Stein kann alles Mögliche gemacht werden. Mit ihm können Wände, Decken, Straßen gebaut, aber auch Ornamente, Skulpturen und Figuren gestaltet werden. Wählt der Bildhauer einen Stein, so muss er zuvor einerseits wissen, was mit diesem Stein möglich ist (– er muss um die Eigenschaften dieses Steins, seine Porosität, Körnung, Härte, usw. Bescheid wissen –) und andererseits, was er aus diesem Stein machen will, was aus diesem werden soll. Beides bestimmt sich gegenseitig, denn weder kann aus jedem Stein ein Pflasterstein noch eine Skulptur werden. Die Wahl des Steins wird sich demnach dadurch bestimmen, was aus diesem werden soll, und der Stein legt durch seine Beschaffenheit in irgendeiner Weise fest, was mit ihm möglich ist. Bevor also etwas begonnen wird, stellt sich die Frage, was begonnen werden soll und was mit dem, das begonnen werden soll, überhaupt möglich ist.[4] Dem Anfangen muss eine Überlegung vorangehen, was angefangen wird und wie dieser Anfang zu setzen ist. Die Frage nach dem Anfang fragt nicht nur nach dem „Was“, sondern zugleich ebenso nach dem „Wie“ des Beginnens. Es kann – in dieser Weise – aber nur das begonnen werden, was sich zumindest grundsätzlich überlegen und denken lässt: ohne eine Vorstellung oder Ahnung von dem, das begonnen werden soll, lässt sich überhaupt nichts Bestimmtes beginnen. In diesem Überlegen gewinnt man – im Idealfall – eine „Idee“ oder Vermutung des Anfangs und dessen, was diesem folgen soll. Dem Anfangen geht in irgendeiner Weise ein Ent-

[4] Man kann das Anfangen von zwei Seiten betrachten und oft findet dieser Anfang seine Gestalt in einer weißen Fläche Papier, die vor dir liegt und man unsicher ist, wie die ersten Worte gesetzt werden sollen, wie sich die erste Linie über dieses weiße Nichts bewegen soll. Dieses Nichts kann die Angst im Kierkegaard´schen Sinn gebieren, denn noch ist alles Denkbare möglich. Ich bin noch in der Ungebundenheit des Möglichen des Möglichen. Auch die Möglichkeiten, welche einem eine solche Arbeit bietet, treten als das „ungeheure Nichts“, der „Abgrund“ auf, der nur Angst gebieren kann. Zugleich ist dieser Moment aber nicht nur der Augenblick der Angst des Anfangens, sondern auch jener der größten Freiheit: in diesem Moment ist noch alles möglich! Noch ist man an Nichts gebunden. Ist die erste Bewegung (der paradoxe Sprung in die Wirklichkeit) erst einmal gesetzt, verfällt die eben noch da gewesene Vielzahl des Möglichen in ihr Vergangenes und ihr Nicht-Sein.
Vgl. hiezu: Kierkegaard, Sören (Vigilius Haufniensis) (1844): *Der Begriff Angst.* Dt. Übers. & Hrsg.: Rochol, Hans. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1984. 79 & 172: „Die Möglichkeit der Freiheit verkündet sich in der Angst.“ „Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet; und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet.“

werfen voran. Dennoch kann aus diesem Stein nicht nur das werden, was dieser Bildhauer daraus machen will.

Der Anfang ist weder eine Idee noch eine Vorstellung. Beginnt der Bildhauer etwas, so geht es ihm bereits um die Umsetzung dieser ersten Ahnung. Sobald etwas begonnen ist, ist nicht mehr all das möglich, das zuvor überlegt, als Mögliches bedacht oder als solches angesehen wurde. Der Anfang unterscheidet sich vom Möglichen des Überlegten gerade dadurch, dass nicht mehr „alles Mögliche“ möglich ist, sondern eine bestimmte Möglichkeit bereits ergriffen ist.

Das, wodurch sich dieses Setzen eines Anfangs bestimmt, ist aber weniger die grundsätzliche Denkbarkeit des Überlegten und der Möglichkeiten, die möglich wären, sondern das, was auf diese oder jene Weise begonnen werden soll. Das vorangegangene Überlegen kann zu einer „Idee“ führen, trotzdem bleibt aber die Frage, was der Bildhauer aus diesem Stein machen will. Nicht jede Idee muss auch umgesetzt werden. Die Frage des Anfangs ist eine Frage des Wollens und der Entscheidung.

Wird etwas als Anfang gesetzt, so muss dieser als Beginn entschieden werden, und zugleich ist im gesetzten Anfang nicht mehr all das möglich, das „vor“ diesem möglich war. Setzt der Bildhauer mit dem Meißel den ersten Schlag auf den Stein, so legt er sich fest, was aus diesem werden soll. Mit dem ersten Schlag bestimmt er nicht nur, was werden soll, sondern schließt Anderes, das zuvor möglich war, andere Ideen, aus. Der Anfang ist nicht nur Ursprung von dem, das werden soll, sondern auch Ausschluss von dem, das vor diesem möglich war. Er ist Ein- und Ausschluss zugleich.

Die Wahl und das Setzen eines Anfangs ist eine Entscheidung. Insofern aber etwas entschieden werden kann, ist das Entschiedene eine Frage der Person, die wählt und entscheidet (Fragen des Bildhauers: Rodin macht aus einem Stein anderes als Wotruba). Insofern muss es ein Begrenztes sein, denn die wählende und entscheidende Person kann nur das wählen, was ihr möglich ist. Folglich ist der Anfang ausschließend und begrenzt in einem doppelten Sinn: einerseits, insofern nur ein begrenztes Mögliches der entscheidenden Person gewählt werden kann und andererseits, wenn durch das Setzen des Anfangs das Mögliche der Wahl auf ein Entschiedenes reduziert wird. Ein Anfang erfordert immer „nur“ eine Wahl lediglich einer Möglichkeit. Er verlangt bloß nach einer einzigen Entscheidung. Diese eine Wahl geht aus der „notwendigen Ignoranz“[5] der restlichen Möglichkeiten hervor.

[5] Vgl. Sartre, Jean-Paul (1948) WuE: *Wahrheit und Existenz*. Hrsg.: Eklaïm-Sartre, Arlette; Dt. Übers.: Schönberg, Hans und Wroblewsky, Vincent von. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. Zweite Auflage. 2006. 149.

Etwas zu beginnen muss entschieden werden und impliziert ein Unwissen über das Mögliche, das im doppelten Sinn ignoriert werden muss. Die Ignoranz dieses Übrigen wirft aber zugleich die Möglichkeit auf, über diese eine Möglichkeit überhaupt irgendetwas wissen zu können. Nur wenn etwas als Anfang gesetzt ist, kann über das Mögliche dieses Entschiedenen gewusst werden. Das Mögliche, das „vor“ dem Anfang liegt, ist zwar möglich, aber nicht in einer Weise, dass die entscheidende und wählende Person auch faktisch und tatsächlich darüber Bescheid wissen könnte. Sie kann faktisch nichts darüber wissen, was mit diesem Möglichen möglich wäre. Insofern ist das Mögliche, das „vor“ dem Beginn liegt, in gewisser Weise fiktiv. Solange der Anfang nicht gesetzt, eine einzige Möglichkeit ergriffen ist, bleibt das Mögliche völlig unbestimmt. Ich kann nicht wissen, was mit diesem Möglichen möglich ist, bis ich nicht eine bestimmte Möglichkeit ergriffen habe. Erst dann wird diese eine Möglichkeit auch eine tatsächliche Möglichkeit, insofern ich erst jetzt etwas über diese wissen kann. Trotzdem bedeutet das Wissen über diese eine Möglichkeit zugleich einen Ausschluss anderer, wenn auch fiktiver Möglichkeiten. Etwas zu wissen ist der notwendige Kredit der Ignoranz etwas anderes nicht zu wissen. Das Wissen über die ergriffene und gesetzte Möglichkeit ist zugleich ein Nicht-wissen über die anderen, ignorierten Möglichkeiten. Demnach ist nicht nur der Anfang selbst etwas Relatives, sondern auch das Wissen darüber, was mit diesem Anfang möglich ist. Er ist nicht nur Angabe dessen, was ihm folgt, sondern zugleich auch dessen Vorgabe. Dem Beginn kann nur das nachfolgen, was mit diesem Beginn möglich ist. Anderes, „nur“ Mögliches, schließt er notwendig aus. Der Bildhauer legt mit dem ersten Schlag fest, in welcher Weise und Richtung der Stein bearbeitet und was aus diesem werden soll.

Ist diese anfängliche Entscheidung erst einmal gefallen, ist mit ihr zugleich die Richtung des zu beschreitenden Weges vorgegeben. Sie schließt das (fiktiv) Mögliche des Anfangs aus und das Mögliche des gewählten und entschiedenen Weges ein. Die Entscheidung des Anfangs ist nicht nur bloß der Beginn, sondern zugleich auch das, was das Nachfolgende wesentlich bestimmt. Will man mit diesem Beginn nicht nur angeben, was begonnen werden soll, sondern auch tatsächlich etwas beginnen, muss man sich auf diese Vorgaben einlassen. Diese Entscheidung ist, will sie mehr sein als bloße Angabe, zu verantworten.

Ein einziger Meißelschlag ergibt noch keineswegs eine Figur. Will der Bildhauer aus dem Stein eine Skulptur schaffen, muss er nach diesem Anfang daran weiterarbeiten. Er muss seine anfängliche Entscheidung gegenüber sich selbst in einer Weise rechtfertigen und verantworten, die ihn an diesem Werk weiterarbeiten lässt. Das muss nicht heißen, dass seine Arbeit an ein bestimmtes Ziel gelangen muss. Womöglich kann er dieses verwerfen, als misslungen abtun. Soll damit aber etwas

gezeigt, womöglich sogar dargestellt werden, muss er sich solange davon überzeugen, dass das, was er tut, auch sinnvoll, seinen Intentionen und Vorstellungen gemäß ist, bis das, was dargestellt werden soll, sich auch tatsächlich darstellt. Er muss seine Entscheidungen immer wieder befragen, ob sie dem Gelingen zuträglich sind und diese vor sich selbst vertreten können. Dieses Verantworten ist aber nur bedingt eine bloß subjektive Angelegenheit. Der Bildhauer zeigt sich damit nicht nur selbst, was er begonnen hat und was ihm möglich ist, sondern auch allen anderen, die mit diesem (seinem) Werk konfrontiert sind. Das, was begonnen wird, hat nicht nur eine Bedeutung gegenüber mir selbst, insofern ich das mir Mögliche in irgendeiner Weise ausdrücke, sondern auch gegenüber all denen, die sich mit diesem Ausgedrückten beschäftigen wollen. Dieses Verantworten ist nicht nur eine private oder intime Angelegenheit, sondern wesentlich (zumindest potentiell und sofern jemand damit konfrontiert ist) öffentlich. Es wird gezeigt, was dem Bildhauer möglich ist. Dieses Zeigen ist nicht nur ein Ausdruck des Bildhauers, sondern bestimmt ihn auch wesentlich. Es zeigt sich nicht nur das, was begonnen wurde, sondern auch das, das ist, was diesem Bildhauer in dieser oder jener Weise möglich ist. Die Person, die dieses oder jenes tut, stellt sich mit ihrem Tun gewisser Maßen in die „Öffentlichkeit“. Der Anfang ist nicht unabhängig von der beginnenden Person, sondern reflektiert und konstituiert diese zugleich. Es wird nicht nur der Anfang selbst wahrgenommen, sondern auch die Person, der Mensch, der hier etwas begonnen hat.

Diese Entscheidung des Anfangs und das Weiterarbeiten an diesem hat demnach eine doppelte Bedeutung gegenüber den Anderen und mir selbst: damit zeigt sich nicht nur, was entschieden wurde, sondern zugleich auch, was dieser entscheidenden Person möglich ist, was sie beschäftigt und letztlich ist.

Will der Bildhauer ein Werk schaffen, so muss er sich für eine Idee entscheiden. Will man über etwas schreiben, so muss man sich ebenso für einen Weg entscheiden. Was hat aber die „Entscheidung“ als Resultat eines Prozesses der Willensbildung, als ein voluntarisches Produkt, mit einer philosophischen Arbeit zu tun, wenn doch offenkundig ist, dass der Wille immer im Nahverhältnis zur Willkür steht? Der Wille kann sich jedem Argument widersetzen, muss nicht der „Logik“ gehorchen, und dem „Unwilligen“ ist doch kein Verstehen möglich. Was hat es also mit dieser Entscheidung auf sich und in welchem Bezug steht sie zur „Philosophie“?

Eine Entscheidung kann gut oder schlecht, besser, zutreffend oder fatal und sogar blöd sein. Sie kann aber nicht richtig oder falsch sein wie ein Satz. Wenn sich aber „Philosophie“ in gewisser

Weise als ein folgerichtiges Schließen bestimmter Argumentationen versteht, fragt sich, wo dabei die Entscheidung ihren Platz finden kann.[6]

Über die Struktur und die Qualität einer Argumentation kann mehr oder minder logisch geurteilt werden. Über die Richtigkeit oder Falschheit eines Satzes lässt sich eine „objektive“ und logische Diagnose erstellen, welche zumindest die grundsätzliche Tendenz der Eindeutigkeit hat. Ihr Kriterium ist die Logik und die prinzipielle Möglichkeit eines gedanklichen und/oder praktischen Nachvollziehens. Der logischen Argumentation und ihren Sätzen kann Richtigkeit oder Falschheit attestiert werden, nicht aber den Entscheidungen. Lässt sich über die Art und Weise einer Entscheidung überhaupt ein der logischen Argumentation ähnlicher Befund erstellen, so kann dieser nur auf das „Wie“ des Entschiedenen abzielen und nicht auf eine klare und eindeutige Richtigkeit oder Falschheit. Dieses „Wie“ ist zwar in der Entscheidung angelegt, zeigt sich aber vielmehr erst in ihren Folgen. Eine solche adjektive Prädikation des „Wie“ kann meist überhaupt nur im Nachhinein erfolgen, insofern wir keineswegs „alle“ aus der Entscheidung resultierenden und möglichen Konsequenzen vorweg prognostizieren und bedenken können. Wie soll also diese Entscheidung und der Wille, die sich doch nie eindeutig von der Willkür abgrenzen lassen, mit dieser Struktur des logischen Nachvollzugs, die zumindest als ein unausgesprochenes Kriterium der philosophischen Arbeit gilt, vereinbar sein? Ist diese Entscheidung denn nicht immer notwendig mehrdeutig, ja quasi in einem antipodischen Verhältnis zur Struktur der Eindeutigkeit des Logischen? Augenscheinlich widerstrebt doch die Entscheidung den Maßstäben des logischen Nachvollzugs. Eine Entscheidung muss nicht immer durchgängig und rational nachvollziehbar sein.

2. Wille und Denken

Wenn der Anfang zugleich An- und Vorgabe von etwas (einer Entscheidung) ist, das notwendig aus einer Wahl hervorgeht, letztere aber zugleich in einer Nähe zur Willkür steht, fragt sich, inwiefern dabei überhaupt etwas gesichert, „philosophisch“ zu argumentieren ist: was hat diese Entscheidung mit der Philosophie und einer „philosophischen Arbeit“ zu tun?

Fest steht bisher bloß, dass die Frage nach diesem Verhältnis – dieses Dilemma – weitläufig ist. Entweder verwerfen wir dieser Orts die Überlegung, dass die Entscheidung notwendig am Beginn

[6] Dass das Vertrauen „der Philosophie“ in die Logik nicht ungebrochen ist, steht außer Zweifel (bspw. vgl. Heidegger, Martin (1929) WiM: „Was ist Metaphysik?“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004.). Ebenso aber auch, dass sich „das Philosophieren“, um überhaupt als solches gelten zu dürfen, an bestimmte und vielfältige Kriterien bindet, welche sich, diesen Einwänden zum Trotz, aus dem nachwirkenden Selbstverständnis der Logik (als Ideal der Wissenschaften) konstituieren.

jeder Arbeit steht, oder wir hinterfragen das philosophische Leitbild der Logik. Täten wir ersteres, so müssten wir in ehrfürchtiger Erwartung auf die geniale Eingebung ruhen, die das Anfangen logisch und argumentativ letztgültig rückversichert. Bei zweiterem stünden wir nicht nur in einem Widerspruch zur philosophischen Tradition, sondern würden auch das Fundament jeder Argumentation untergraben. Hielten wir an diesem Kriterium nicht fest, könnte über nichts gesprochen oder diskutiert werden.

Die Frage nach der Entscheidung ist eine Frage nach dem Willen, die Frage nach der logischen und rationalen Nachvollziehbarkeit eine Frage des Denkens. Notwendig müssen wir folglich die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Wille stellen.

Ein Fragen nach dem Willen scheint wenig fruchtbar, denn außer einem Begriff, der selbst leer bleiben muss, ließe sich wenig über ihn sagen. Indirekt – in seinen Äußerungen – will er aber besprochen werden. Eine solche Äußerung ist die Entscheidung des Anfangs. Insofern muss weder der vorangegangene Prozess der Willensbildung und der Entscheidungsfindung logisch sein oder verstanden werden können, noch das Entschiedene selbst. Oft geht der Entscheidung nicht einmal ein rationaler Prozess voran. Unsere Entscheidungen des Alltags verzichten zumeist überhaupt auf ein Überlegen und vollziehen sich als Automatismen mehr oder minder von selbst. Entscheidungen können mitunter des rationalen Elements überhaupt entbehren[7], intuitiv gesetzt werden. Genau genommen kann die Entscheidung selbst gar nicht geistig – im Sinne eines bloß Gedachten sein. Obwohl sie geistig überlegt sein kann (– der, der Entscheidung vorangehende Prozess der Entscheidungsfindung kann rational sein –), kann die Entscheidung (der Vollzug der Realisation und der Umsetzung des Überlegten in eine Tat) nicht geistig sein. Vielmehr unterscheidet sie sich vom Überlegen und Abwiegen gerade dadurch, dass sie getroffen ist. Sobald die Entscheidung gesetzt ist, ist sie als solche nicht mehr zu überlegen. Ihr kann nicht mehr in ihren Möglichkeiten nachgedacht werden, wohl aber in ihren Folgen und Konsequenzen. Der Bildhauer kann dieses oder jenes überlegen, was er aus diesem Stein machen will. Hat er aber begonnen, eine Entscheidung getroffen, kann er diese Entscheidung nicht mehr in ihren Möglichkeiten überlegen. Ist sie gesetzt, muss anderes überlegt werden (wie bspw. an diesem Stein weitergearbeitet werden soll). Als Vollzogenes ist sie zugleich nicht mehr geistig. Sie wird durch und mit ihrem Setzen „wirklich“ und ist als Entschiedenes real. In ihrem Wesen entzieht sie sich der (geistigen) Nachvollziehbarkeit und ist nicht

[7] Vorausgesetzt „rational“ wird im Sinne eines bewussten Aktes verstanden, also nicht als ein Prozess des Zentralnervensystems, der sich in seiner Unbewusstheit nicht wesentlich oder grundlegend von der Vielzahl der Abläufe unseres Gehirns unterscheidet, die permanent zur Aufrechterhaltung unseres Lebens vollzogen werden (Verdauung, Herzschlag, organische Funktionen …).

gänzlich oder eindeutig in die Form der Logik oder des Argumentes zu transkribieren, denn das, das entschieden ist, muss überhaupt nicht logisch sein. Warum und wie diese Entscheidung gesetzt wird, kann vielfache, (un-)bewusste Gründe haben.

Durch den Prozess des Überlegens von verschiedenen Möglichkeiten ist dieses gedankliche Ausloten auf die zu treffende Entscheidung bezogen. Der Bildhauer will etwas Bestimmtes aus diesem Stein machen. Dieses Denken ist auf ein Ziel, die Entscheidung, gerichtet. Abstrakt und für sich betrachtet ist aber weder die Überlegung einerseits noch die Entscheidung andererseits einander vermittelt. Für sich wäre das Denken leer, ohne Inhalt, und ohne die reflektierende Überlegung könnte der Wille nichts entscheiden. Das Denken wüsste nicht was zu denken und der Wille nicht, was zu wählen und zu entscheiden wäre. Beide Seiten sind also aufeinander angewiesen.

Wenn wir den Prozess der Entscheidungsfindung näher betrachten, zeigt sich dieser als ein Abwiegen von Möglichkeiten. Das gedankliche Abschätzen von bestimmten Faktoren, die Inbetrachtnahme gewisser Umstände hat den Sinn, eine möglichst adäquate Möglichkeit aus diesen herauszudestillieren, die im Idealfall auch meinen intendierten Zielen, die ich mit der zu treffenden Entscheidung verfolgen will, möglichst hilfreich und dienlich ist. Die Entscheidung und ihre Möglichkeiten verfolgen also einen bestimmten Zweck, auf den sie gerichtet sind und welchen es gilt bestmöglich und meinen Intentionen gemäß zu realisieren.

Dieser verfolgte Zweck lässt sich aber nie als solcher vollständig verwirklichen. Das Intendierte tritt meist nicht so ein, wie ich es vorgesehen habe oder zumindest nicht in seinem vollständigen Umfang. Zum Einen wurzelt diese notwendig unvollständige Realisation meiner intendierten Zwecke und Ziele in meiner Beziehung zur „Wirklichkeit“, welche mir entgegensteht und sich mir nicht in ihrer ganzen, vollständigen und tatsächlichen Totalität zeigt, sondern nur partiell, insofern ich mit dieser in Bezug trete und eine Beziehung aufbaue, zum Anderen in meinen, der Entscheidungssetzung vorangegangenen Überlegungen. In meine Überlegung sind nur meine Möglichkeiten eingeflossen. Ich habe nur meine Möglichkeiten überlegt. Meine Möglichkeiten sind aber keineswegs alle möglichen Möglichkeiten. In meinen Überlegungen können nur meine Möglichkeiten überlegt werden, lediglich das, was mir möglich ist und mir als solches erscheint. Zweifelsfrei ist das mir Mögliche begrenzt und selektiv. Der intendierte Zweck bleibt folglich nicht realisiertes Ideal der Entscheidung.

In das, was mir möglich ist, kann dieses oder jenes unbewusst einfließen oder auch ganz bewusst in die Überlegung miteinbezogen werden. Es unterliegt grundsätzlich meinen konjunktiven Bedingungen der Selektion und damit folglich meiner Wahl. Obwohl zumeist die wenigsten Möglichkei-

ten meiner Überlegung tatsächlich bewusst gewählt werden, sondern viel öfter unbewusst einfließen, kann dieses Mögliche von mir grundsätzlich immer gewählt werden. Wird mir das Unbewusste bewusst, kann ich es in mein Denken einbeziehen oder ebenso ignorieren. Sofern aber etwas gewählt werden kann, resultiert aus dem Wählen wiederum eine Entscheidung. Es zeigt sich also, dass das mir Mögliche als solches bereits ein Entschiedenes ist. Den eigentlich zu treffenden Entscheidungen gehen bereits andere Entscheidungen voran, über die ich entweder selbst entschieden habe oder die für mich schon als Entschiedenes feststehen. Auch der Inhalt meines Überlegens untersteht meinem Willen, dem Willen anderer oder dem, das faktisch bereits entschieden ist.

Dies lässt auch das Verhältnis des Denkens und der Logik zum Willen in einem veränderten Licht erscheinen. Abstrakt und nur für sich ist das Denken leer; eine Tätigkeit, die sich nicht vollzieht und ein leerer Begriff, über den sich nichts sagen ließe! Einerseits müssen dem Denken durch unsere Wahrnehmungsfähigkeiten Inhalte gegeben und in diesem Sinne geliefert werden, andererseits muss aus dieser zur Verfügung stehenden Mannigfaltigkeit eine Wahl getroffen werden. Es muss entschieden werden, was bedacht und wie dieses Bedachte überlegt werden soll. Sowohl die Wahrnehmungssensibilisierung als auch die Inhaltlichkeit meines Überlegten ist durch einen Fokus getrieben und durch eine bestimmende Kraft geleitet: durch meinen Willen. Bloß für sich betrachtet ist dieser Wille ebenso unbestimmt wie das Denken, eine Kraft, von der sich lediglich (– wenn überhaupt) sagen lässt, dass sie wählen und entscheiden kann. Betrachte ich den Willen aber für mich und in der Wahrnehmungs- und Verstehenskette, von unseren Wahrnehmungsfähigkeiten, die das „Material“ des Denkens liefern und dem Denken, dass dieses durch das Be- und Verarbeiten zu verstehen sucht, ist die beide durchdringende Kraft des Willens jene, worin sich die Person und Individualität, die wahrnimmt und denkt, zeigt. Durch diese Willenskraft kommt erst die jeweilige spezifische Eigenheit und Individualität ins Spiel der Überlegung.

Was hat nun aber diese Entscheidung, die doch notwendig in einem Handlungskontext steht, mit der Philosophie und einer philosophischen Arbeit[8] zu tun? Was geht dieser – abgesehen von ihrem Verhältnis zum Denken und Willen – voraus, was ist ihr Kriterium, was ihre Grundlage und Basis?

Eine Entscheidung beruht auf einer Wahl. Jeder Entscheidung geht eine Wahl aus Möglichkeiten oder zumindest die Wahl des Setzens oder Nicht-setzens einer Entscheidung voran. Wenn ich auch nicht unter verschiedenen Möglichkeiten wählen kann, so kann ich wenigstens immer wählen, ob

[8] Wie der Begriff „Arbeit“ bereits selbst anzeigt, steht dieser primär im Bereich des Handelns. Er verweist auf dieses Feld. Ebenso versteht sich diese Arbeit des Schreibens als Handeln. Schreiben und Denken ist Handeln.
Vgl. Heidegger, Martin (1946) BüH: „Brief über den Humanismus.“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004. 313: „Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt.“

ich mich entscheide oder nicht. Abstrahiert man das Wählen von all seinen einzelnen Möglichkeiten, die in den Denkakten überlegt werden könnnen, so zeigt sich die Wahl als einer fundamentalen Dualität bedürftig. Damit eine Wahl überhaupt Wahl sein kann, muss sie zwischen wenigstens zwei basalen Möglichkeiten wählen können: dem Wählen und Nicht-wählen einer Möglichkeit. Kann ich auch nicht immer zwischen mehreren, voneinander unterschiedenen Möglichkeiten wählen, ist meine Möglichkeitsfülle durch diese oder jene Gründe reduziert und eingeschränkt, so kann ich mich zumindest immer zwischen dem Wählen oder Nicht-wählen entscheiden. D. h. aber auch, dass das Wählen zumindest zwischen dem Setzen oder Nicht-setzen einer Entscheidung wählen können muss. Was bestimmt also dieses Wählen und Entscheiden?

Einerseits könnten wir darauf antworten, dass das wählende und entscheidende Individuum immer schon in eine Zweck- und Urteilslogik, in eine durchgängige Kausalkette eingebettet ist, aus der alle Entscheidungen bestimmt sind, konsequent daraus folgen und die Individualität in ihrem Wählen und Entscheiden durch den sie umgebenden Kontext determiniert und folglich unfrei ist. Der frühe Heidegger würde das als eine Frage der „Geworfenheit“ des Daseins fassen und inwiefern das Dasein das, womit es je schon ist, erschlossen hat. Der späte Heidegger würde es wohl eher als eine Frage des „Schicksals“ sehen. Andererseits könnten wir meinen, dass das Individuum in diesem Wählen frei ist und selbst ihr Gewähltes und Entschiedenes instanziert.

Für erstere Position spräche, dass wir nie alles uns erdenklich Mögliche auch tatsächlich wählen können, für zweitere, dass wir uns dieser determinierten Entscheidungsumgebung jederzeit widersetzen und entziehen können. Beide scheinen also eine bedingte Gültigkeit zu besitzen.

Natürlich kann man unterschiedlicher Meinung darüber sein, inwiefern das (Nicht-)Setzen einer Entscheidung auch tatsächlich etwas mit der Freiheit zu tun hat, inwieweit ich bei diesem Entscheiden selbst frei bin. Aber es steht außer Zweifel, dass die Bedingung, dass ich überhaupt wählen kann, die Möglichkeit des Wählens in Verbindung mit der Freiheit stehen muss. Die Möglichkeit jedes Wählens bedingt sich in der (praktisch eingeschränkten und determinierten) Freiheit. In jedem Entscheiden und Wählen steckt, trotz möglicher Einschränkungen und Determiniertheit des Individuums also immer auch die Freiheit. Sie zeigt sich mindestens immer darin, dass ich eine Entscheidung oder Wahl treffen kann oder auch nicht. Wird mir mein Determiniert-sein bewusst, so kann ich mich diesem zumindest grundsätzlich widersetzen und mich anders entscheiden. Diese Freiheit ist die Bedingung für das Sein und das Nicht-sein der Wahl und Entscheidung.

Das Entscheiden bedingt sich folglich in der Wahl von verschiedenen Möglichkeiten und das Wählen gründet sich in der (zumindest grundsätzlichen, aber zumeist eingeschränkten) Freiheit.

Will man diese Überlegung auch auf das hier Geschriebene anwenden, so sind wir mit der Frage konfrontiert, wie dieses Entschiedene dann überhaupt noch wahr sein kann, wenn doch der Schlussstein des Überlegten erst im Entschiedenen seine Form findet und dadurch in vielfacher Weise sowohl von der Beliebigkeit und Willkür der entscheidenden Individualität abhängt als auch von der Mannigfaltigkeit eines (un-)bewussten Determinismus.

3. Die Existenz und der Tod

3.1. Das Fragen

Wille und Denken sind wechselseitig aufeinander angewiesen: der Wille muss wissen, was zu entscheiden (möglich), und das Denken muss wissen, was wie zu überlegen ist. Halten wir zugleich an der Bestimmung der Philosophie fest (dem folgerichtigen und „gesicherten“ Schließen bzw. der logischen Struktur, die in bestimmter Weise nachvollziehbar ist), so muss danach gefragt werden, was an diesem Verhältnis von Wille und Denken überhaupt wahr ist oder sein kann. Was bestimmt diese reziproke Angewiesenheit?

Soll aber in dieser Weise nach der Wahrheit gefragt werden, so muss dieser Frage auch zumindest eine Skizze vorangehen, die verdeutlicht, was es heißt überhaupt zu fragen. Ohne eine solche wäre nicht klar unter welchen Bedingungen die Aussagen über die Wahrheit stünden, und selbige gerieten unter den Verdacht einer argumentativen Bodenlosigkeit, welche zwar in sich schlüssig sein mag, allerdings keinerlei Bezug zu den tatsächlichen Verhältnissen und Umständen der Wahrheit haben muss. Die Bemühung liegt also nahe, zumindest zu versuchen eine solche Versicherung anhand eines Aufrisses der Struktur der Frage herzustellen und zu klären, in welcher Weise sich überhaupt eine Antwort und Wahrheit finden lassen kann.

Klar ist, dass nur eine Person nach etwas fragen kann und jede Frage auf das gerichtet ist, das er- und befragt werden soll. Jede Frage muss von jemandem gestellt werden. Sie hat eine Person, die fragt, und ihren Gegenstand. Fragt jemand, so ist die Frage immer eine Frage nach etwas. Sie richtet sich auf oder nach etwas. Jede Frage hat neben dem fragenden Subjekt ihr Objekt, das, wonach gefragt wird. Das, wonach gefragt wird, ist in der Frage ausständig und kommt – sofern überhaupt möglich – erst in der Antwort zum Vorschein. Dass eine Frage überhaupt auftaucht, setzt voraus, dass das, was fraglich wird, unklar, nicht eindeutig ist. Die Person, die nach etwas fragt, weiß das nicht, was sie wissen will. Sie weiß (noch) nichts über das, was erfragt werden soll. Dieses oder jenes wird nicht gewusst und soll – sofern es als fragwürdig erachtet wird – erfragt werden. Die Frage

zielt auf das Wissen der Antwort. „Jedes Fragen ist ein Suchen“[9] nach dem, das unbekannt ist, und gründet im Nicht-wissen.

Zugleich ist die Frage aber nicht nur ein Nicht-wissen von diesem oder jenem, denn sonst würde nach allem Möglichen, das nicht gewusst wird, gefragt werden, sondern auch ein Wissen dieses Nicht-wissens. Auch anderes ist und könnte mir fragwürdig werden, aber gerade dieses ist mir in einer ganz spezifischen Weise fragwürdig geworden. Damit eine Person fragen kann, muss sie wissen, was sie nicht weiß. Die Frage richtet sich nicht nur auf ein vages, unbestimmtes Nicht-wissen, sondern auf ein ganz bestimmtes Nicht-wissen, das die Frage als diese bestimmte Frage auszeichnet. „Alles Fragen und Wissenwollen setzt ein Wissen des Nichtwissens voraus – und dieses so, daß es ein bestimmtes Nicht-wissen ist, das zu einer bestimmten Frage führt.“ (WuM 371) Jede Frage zielt auf das, was gewusst werden will. Sie hat ihre Richtung und ihr Ziel. Die fragende Person muss wissen wollen, was sie nicht weiß.

Die Möglichkeiten, wonach gefragt werden und was als Fragliches auftauchen kann, sind durch die fragende Person und ihr Umfeld (Mit Heidegger könnte man sagen: die Geworfenheit und Erschlossenheit; dadurch, dass das Dasein auf „die Welt“ geworfen ist und diese je schon auf irgendeine Weise erschlossen hat.) in gewisser Weise festgelegt. Folglich ist auch jede Frage ein mehrfach Relatives. Trotzdem ist das, das fraglich wird, nicht zwingend ein Entschiedenes. Vielmehr widerfährt die Frage jemandem und kennzeichnet sich dadurch, dass sie als Frage nicht gewählt wird. „Die Frage drängt sich auf.“ (WuM 372) Freilich lässt sich über das Nachgehen einer Frage hin auf eine mögliche Antwort entscheiden, nicht aber das Fragliche der Frage. Sie kann ignoriert oder hin auf eine Beantwortung verfolgt werden, nicht aber als Frage entschieden werden. Fragen ist keine entschiedene, aktive Tätigkeit, sondern „mehr ein Erleiden als ein Tun“ (WuM 372).

Natürlich besitzt die hier angeführte Textstelle Gadamers eine ganz eigene Wortwahl, die diskutabel ist: Warum steht die Frage in einer Nähe zum Leid? Trotzdem ist sie – zumindest in Gadamers Interpretation – im Einklang mit der philosophischen Tradition. Richtig scheint, dass dadurch der Fokus von der fragenden Person auf das Nicht-Entscheidbare der Frage verlagert wird. Was widerfährt aber mit der Frage, und inwiefern wird dabei etwas erlitten?

Das Widerfahren einer Frage scheint sich eher von dort aufklären zu lassen, wenn wir von dem ausgehen, das klar und gerade nicht fragwürdig ist. Eine Person steht mit dem, was dieser begegnet, in irgendeiner Beziehung, die insofern klar ist, dass das Begegnende damit erklärt werden kann, was bereits gewusst wird. Eine Frage tritt in einer solchen Beziehung nicht auf, da das Begegnende

[9] Heidegger, Martin (1927) SuZ: *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemayer. Achtzehnte Auflage. 2001. 5.

ohnehin klar ist. Das Klare und Eindeutige einer solchen Beziehung steht in einem Verhältnis zum Gewohnten. Die Frage widerfährt nur in solchen Beziehungen, die das Begegnende noch nicht mit dem erklärt hat, was man bereits weiß. Sofern dabei vom Erleiden gesprochen werden kann, dann insofern die fragende Person dabei ihr eigenes Nicht-wissen erleidet. Erlitten wird weder die Frage noch ihr Gegenstand, sondern eine Grenze der eigenen Person, des eigenen Wissens. Fragen tauchen nur dort auf, wo man mit Unbekanntem konfrontiert ist.[10]

Dass die eigene Person und ihr Wissen begrenzt ist, steht außer Zweifel. Will die fragende Person diese Grenze aber auch überwinden, sich ihr stellen, muss sie ihrem Fragen nachgehen. Tut sie es nicht, bleibt sie nur bei bereits Bekanntem. Das Nicht-nachgehen der eigenen Fragen ist aber nicht nur ein Ignorieren dieser. Ignoriert wird dadurch nicht nur eine Frage, sondern auch die Beziehung zu dem, das fraglich wurde. Wird das Unbekannte nur mit dem Gewohnten „erklärt", stattet sich die Person, die über ihr Fragen hinwegsieht, mit einem „minderen" oder überhaupt unbekann-

[10] An dieser Stelle muss allerdings zugleich auch auf den eingangs erwähnten Zusammenhang der Wahl, Entscheidung und Freiheit hingewiesen werden. In das von mir Überlegte fließen ganz bestimmte Möglichkeiten ein, aus denen jeweils eine als Entschiedenes hervorgeht. Dieser Kontext oder Rahmen des mir Möglichen bestimmt sich nun einerseits zweifelsfrei durch mich selbst, denn sonst wäre es nicht „mein" Rahmen, und andererseits durch die Umgebung und das Umfeld, in dem das Überlegte und ich stehen. Mein Rahmen kann also als das betrachtet werden, das zumindest grundsätzlich oder bedingt, bewusst oder unbewusst durch einen Kontext determiniert ist. Zweifelsfrei übt auch dieser Kontext seinen Einfluss auf den Rahmen des mir Möglichen aus.
Im gegenwärtigen Fall, worin es im weitesten Sinn um eine Untersuchung des Wahrheitsbegriffs gehen soll, wird als bewusst gewordener Einfluss auf das mir Mögliche vor allem Heidegger und Sartre geltend. Es wäre aber falsch, würde ich behaupten, mich für diese beiden Positionen tatsächlich frei entschieden, sie also auch für diese Untersuchung frei gewählt zu haben. Vielmehr wäre es zutreffend zu sagen, dass mir beide im Laufe meiner Überlegung widerfahren sind, mir als unumgänglich und für das Hiesige wesentlich erschienen.
Anders gesagt: Im Sinne des Anfangs, der nicht bloß Angabe, sondern zumindest bedingt zugleich auch Vorgabe des Folgenden, die zu verantwortende Konsequenz ist, erschienen mir Heidegger und Sartre als Unumgängliches des eingeschlagenen Weges der Überlegung. Die Auseinandersetzung und Beschäftigung mit deren Texten folgt konsequent aus der Überlegung, aus dem, was bedacht und worüber nachgedacht werden soll und nicht aus einer völlig freien Entscheidung. Mit dem Folgenden will ich also weder auf die Entwicklung eines eigenen oder neuen Begriffs von Wahrheit hinaus, noch auf die Repetition eines bestimmten und ausgewählten Wahrheitsbegriffs, sondern vielmehr auf die Darstellung eines möglichst adäquaten. Dazu bedarf es dem Rahmen des mir Möglichen, welcher eben wesentlich von Heidegger und Sartre beeinflusst und mitunter auch bestimmt ist.

ten Bezug zu diesem aus. Mit Sartre kommt sie in die Verlegenheit, sich mit einem „minderen Sein“[11] zufrieden zu geben, mit Heidegger in die „Gefahr“[12] der „Seinsvergessenheit“[13].

Stößt die Frage die fragende Person an eine Grenze des eigenen Wissens, so bringt die Frage die Person vor oder an diese Grenze. An ihr kommt sie mit dem ihr Unbekannten in eine erste Berührung. Dass dabei etwas Unklares erlitten wird, heißt noch keineswegs von vornherein, dass diese Beziehung negativ konnotiert sein muss. Wird etwas fraglich, dann steht die fragende Person in einer Offenheit, die sich grundsätzlich vom Gewohnten und Bekannten unterscheidet. „Offen“ und „frei“ ist die Bestimmung oder der Sinn dessen, was fraglich ist. „Offen“ ist die Festlegung, wie das Fragliche verstanden wird. Mit der Frage ist die fragende Person offen für ihr Neues und Unbekanntes. Die Offenheit ist dabei aber nicht haltlos, sondern hat durch die Frage eine bestimmte Richtung: sie zielt auf das Offen-sein für den Gegenstand der Frage. Soll eine Antwort auf dieses Fragen gefunden werden, so muss diese der Richtung, die mit der Frage an- und vorgegeben ist, entsprechen.

---

[11] Vgl. WuE, 65: „Meine Unkenntnis kann nur mich, *mich* in meiner Subjektivität affizieren. Das ignorieren, was schon enthüllt ist, heißt nicht, das Sein mit einem minderen Sein affizieren, es heißt, mich mit einem minderen Bezug zur Welt zu affizieren. Es heißt, mich aus dem Spiel zu bringen.“

[12] 1949 hielt Heidegger den Vortragszyklus „Einblick in das was ist.“ in Bremen mit den Titeln „Das Ding“, „Das Ge-Stell“, „Die Gefahr“ und „Die Kehre“. Nachdem es sich um einen zusammenhängenden Gedankenweg handelt, will ich versuchen zumindest kurz auch die Begriffe neben der Gefahr darzustellen.

Das „Ge-Stell“ bezieht sich auf ein räumlich-zeitliches Vorstellen von einem „Ding“, das vom Menschen so behandelt und verwendet wird, dass daraus etwas Nützliches und Brauchbares wird. Der Gegenstand des menschlichen Behandelns ist das „Ge-Stell“. Durch die Opti- und Maximierungsprozesse des Menschen erwächst für den Menschen die „Gefahr“ durch diese Prozesse selbst als Teil des „Ge-Stells“ verwendet zu werden. Der Mensch wird selbst bloß Mittel der Nützlichkeit und ein Brauchbares. Der Wille, seine Herrschaft über das „Ge-Stell“ immer mehr steigern zu wollen, rekurriert in einem negativen Ausmaß auf den Wollenden: er wird vom „Ge-Stell“ beherrscht und letztlich selbst zum „Ge-Stell“ degradiert. Dieser Mensch verursacht folglich selbst die eigene Krise der „Seinsvergessenheit“ und der Verlustigkeit der Humanität. Erst das Bewusstwerden dieser Krise und das Erkennen der eigenen „Gefahr“ ermöglicht die „Kehre“ und ein Loslösen vom „Ge-Stell“; eine Hinwendung zum Sein.

Vgl.: Heidegger, Martin (1949 b): *Gesamtausgabe Band 79. Bremer Vorträge und Freiburger Vorträge.* Hrsg.: Jaeger, Petra. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. Zweite durchgesehene Auflage. 2005. 52-54: „Indem das Ge-Stell alles Anwesende in den Bestand bestellt, setzt das Ge-Stell das Anwesen des Anwesenden heraus aus seiner Wesensherkunft, aus der Ἀλήθεια. […] Alles gilt gleich. Dem Gleich-Giltigen liegt nicht mehr daran, ob es und wie es selber noch als Unverborgenes gegen Anderes, Verborgenes anwest.

[…]

Dergestalt zusetzend, [1 [sic! (h.n.)]] setzt das Ge-Stell der Wahrheit des Wesens des Seins mit der Vergessenheit nach. Dieses Nachstellen ist das eigentliche Stellen, das sich im Wesen des Ge-Stells ereignet.

[…]

Das Wesen des Ge-Stells ist die Gefahr. Das Seyn ist in seinem Wesen die Gefahr seiner selbst. […] Die Zone dieser Gefährlichkeit der Gefahr, die das Denken befahren muß, um das Wesen des Seyns zu erfahren, ist das, was andern Orts und früher die Irre genannt wurde, mit dem Vermerk, daß die Irre nicht eine Fehlleistung des Erkennens sei, sondern zum Wesen der Wahrheit im Sinn der Unverborgenheit des Seins gehöre. Das Wesen der Irre beruht im Wesen des Seyns als der Gefahr.“

Vgl. Hashi, Hisaki (2001): *Was hat Zen mit Heidegger zu tun? Der komparative Denkweg von Ost und West.* Wien: Edition Doppelpunkt. Zweite Auflage. 2004.

[13] Vgl. Heidegger 1949 b, 50: „‚Seinsvergessenheit‘ besagt, daß das Wesen des Seins, das Anwesen […] in die Verborgenheit entfällt.[g [sic! h.n.]] Mit diesem Entfallen in die Verborgenheit entzieht sich das Wesen der Ἀλήθεια und des Anwesens. Insofern sie sich entziehen, bleiben sie[h [sic! h.n.]] dem menschlichen Vernehmen und Vorstellen unzugänglich.“

Fragen heißt demnach sich-öffnen für das, was man noch nicht weiß. Die Frage nach der Wahrheit ist eine Frage danach, was an diesem Fragen wahr und sicher ist oder sein kann. Wenn hier aber nach der Wahrheit gefragt werden soll, jede Frage aber ihre fragende Person hat, muss zugleich nach ihrer Person gefragt werden: nach der Existenz.

3.2. Die Existenz

Die Frage wies uns darauf hin, dass die Person, die nach etwas fragt, mit ihrem Unbekannten konfrontiert ist und aus diesem Grund – wenn dieses fraglich wird – nach diesem fragt. Sie „muss" danach fragen, offen für dieses sein, will sie nicht in einem „minderen Bezug" zum Sein stehen. Soll auf eine Frage auch eine Antwort gefunden werden, so muss diese der Frage entsprechen (Die „Offenheit", die durch die Frage aufgeworfen wird ist nicht bodenlos, sondern hat eine ganz bestimmte Richtung: sie richtet sich auf das Gefragte und ebenso muss umgekehrt die Antwort ihrer Frage entsprechen.) Beides – sowohl die Frage als auch die Antwort, sind aber Angelegenheiten einer bestimmten Existenz. Eine Frage nach der Wahrheit muss folglich auch nach dieser Existenz fragen.

Vorweg mag dieser Begriff klar sein. Der alltägliche und gewohnte Gebrauch von „Existenz" scheint seine Bedeutung eindeutig darzustellen. „Existenz" wird in jenem Zusammenhang gebraucht, um etwas zu bezeichnen, das „ist".[14] Sie bezieht sich primär auf ein tatsächlich (räumlich) vorhandenes Sein, das als solches nicht näher spezifiziert werden muss, als dadurch, dass es eben „ist". Sie kann sich auf jegliche Form von Seiendem beziehen, welches ihr einziges Kriterium eines begrifflichen Zuspruchs dadurch erfährt, dass es „ist". „Existieren" bezieht sich in unserem alltäglichen Sprachgebrauch keineswegs nur auf das menschliche Seiende, sondern auf jedes Seiende. Sie meint nicht nur die Person, die fragen kann, sondern das, das überhaupt – in welcher Weise auch immer – „ist". Seiendes, das „ist", existiert und das Existierende ist ein Seiendes. Dass Seiendes „ist", ist zugleich das Kriterium dafür, dass es existiert und umgekehrt. Der Begriff der Existenz ist von dem des Seienden nicht zu trennen. „Seiendes" und „Existieren" sind unauflöslich miteinander verbunden und beanspruchen sich gegenseitig.

Etwas, das in irgendeiner Weise „ist", kann für den Menschen so oder so sein. Der Stein, der „ist", ist für den Steinmetz, der eine Figur daraus machen mag, ein anderer als für den, der ihn als Pflas-

[14] Vgl. Petschnig, M.; Skutsch, F.; Stowasser, J. M. (1994): *Stowasser.* Gesamtredaktion: Lošek, Fritz. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky; München: Oldenburg. 1994. 196: „**ex-(s)istō** […] **1. hervor-, heraustreten** […] **2. a. auftauchen** […] **b. hervorbrechen** […] **c. sich erheben, erscheinen, zum Vorschein kommen** […] **d. auftreten als** […] **3.** *metaph.* **aufkommen, ausbrechen, eintreten, entstehen, werden** […] **4.** […] (vorhanden) **sein**".

terstein verwenden will und wiederum ein anderer für den, der auf diesem Pflasterstein spazieren geht. Zweifelsfrei „ist“ der Stein dabei aber immer. Er „ist“ selbst dann, wenn er von keinem Menschen beachtet wird. Das, das sich aber in verschiedenen Weisen zu existierendem Seienden verhalten kann, kann selbst nicht nur ein räumlich Vorhandenes sein. Es kann nicht in gleicher Weise sein, wie das, zu dem es sich unterschiedlich verhalten kann. Der Steinmetz kann sich zum Stein als Bildhauer verhalten, aber ebenso als Handwerker, der diesen als Pflasterstein verwenden will.

Ein Verhalten-zu erfordert die Möglichkeit sich so oder so zu verhalten. Das, das sich zu irgendetwas verhalten kann, muss verschiedene Möglichkeiten haben, sich so oder so zu verhalten. Heidegger bindet an seinen Begriff der Existenz die Möglichkeit dieses So-oder-so-verhaltens. Sein Begriff der Existenz impliziert, dass das existierende Seiende in dieser oder jener Beziehung zu anderem Seienden stehen kann, und nur jenem Seienden ist diese Möglichkeit des „Sich-verhalten-zu“ eigen, das vom Wesen des „Daseins“ ist. Seine Existenz bezeichnet ausschließlich das Existieren des Menschen (bzw. jenes Seiende vom Wesen des Daseins). Er unterscheidet das Seiende, das wesensmäßig Dasein ist, sich so oder so zu anderem Seienden verhalten kann von allem anderen Seienden, das „lediglich“ räumlich vorhanden ist. Nur jenes Seiende, das vom Wesen des Daseins ist, kann mit anderem Seienden in dieser Weise in Beziehung treten, die sich nicht nur durch einen räumlichen Bezug auszeichnet, sondern zugleich auch in der Möglichkeit steht, sich zum Seienden in unterschiedlichen Weisen zu verhalten.

Verhält sich die menschliche Existenz (das Dasein) in dieser oder jener Weise zum Seienden, so steht sie mit diesem in einer Beziehung, in der ein ganz bestimmter Bezug heraustritt. Der Bildhauer sieht den Stein als das, was er aus ihm machen will, als Möglichkeit zur Umsetzung seiner Idee. Jederzeit kann dieser bestimmte Bezug aber wechseln, durch einen anderen ersetzt werden. Insofern ist es klar, dass das So-oder-so-verhalten nichts sein kann, das – in unserem Fall dem Steinmetz – bloß widerfährt oder immer schon in einer ganz bestimmten Weise gegeben ist. Dieses Verhalten ist eine Aktivität, die sich vom Steinmetz her bestimmt. Es setzt bestimmte Möglichkeiten voraus, von denen wiederum eine einzige ergriffen werden muss. Die gewählte Möglichkeit ist eine Weise, wie das, zu dem sich jemand so-oder-so verhält, verstanden wird. Verhält sich die Existenz auf diese oder jene Weise zum Seienden, wird dieses auf eine ganz bestimmte Weise verstanden. Ausschließlich das Dasein kann Seiendes, mit dem es in Beziehung tritt, auch verstehen. Lediglich Seiendes vom Wesen des Daseins hat die Möglichkeit, das, wozu es sich verhält, in verschiedenen Weisen zu verstehen.

In einer ähnlichen Form findet sich diese Differenzierung des „Sich-verhalten-zu“ auch bei Sartre, insofern er das „An-sich“ vom „Für-sich“ unterscheidet. Allerdings geht es Sartre bereits um das „Wie“ des Verhaltens und Verstehens, Heidegger hingegen vorerst um die Möglichkeit sich überhaupt zu etwas zu verhalten.

Das „An-sich“ lässt sich mit Kant als intelligible Voraussetzung, als An-sich-sein der Dinge verstehen, das zwar Grund und Wurzel des „Für-sich“ ist, sich der menschlichen Realität im „Für-sich“ aber nicht vollständig oder gänzlich offenbart. Die sinnvolle Totalität des „An-sich“ kommt im „Für-sich“ nur partiell zum Vorschein. Das „An-sich“ kann für die menschliche Realität [15] nur „Für-sich“ sein, insofern eine (bestimmte, einzelne) menschliche Realität ihr Interesse nach diesem richtet und diesen oder jenen Aspekt in ihr Licht rückt, nicht aber die vollständige Totalität des „An-sich“.[16] Die menschliche Realität steht immer schon in einem bestimmten Bezug zum „An-sich“ und versteht diese „Für-sich“.[17]

Wenn allerdings etwas gerade nicht für mich oder für ein bestimmtes Dasein ist, heißt das noch nicht, dass dieses Seiende überhaupt nicht existiert. Es fragt sich, ob es notwendig ist, die Existenz an ein Sich-so-oder-so-verhalten des Daseins zum Seienden zu binden. Bezeichnet das von Heidegger an die Existenz Gebundene nicht etwas anderes, das nicht an diesem Begriff festzumachen ist, sondern bereits ein bestimmte Weise des Verstehens und Auslegens ist, die das Dasein als Menschsein auszeichnet? Fraglich ist, warum die Existenz ausschließlich auf das Dasein bezogen sein muss und nicht alles Seiende, das „ist“ – gemäß unserem gewohnten Sprachgebrauch –, existiert. Seien-

---

[15] Editorisch ist anzumerken, dass Sartre das „Dasein“ Heideggers in seinen Werken inhaltlich synonym verwendet. Die Wortschöpfung „réalité-humaine“ ist eine Übersetzung von Heideggers „Dasein“ durch Henry Corbin. 1938 erschien erstmals unter dem Titel „Quést-ce que la métaphysique?“ die erste größere Auswahl von Heideggers Texten auf Französisch, welche auch Sartre vorlag und er diese verwendete. In den deutschen Übersetzungen Sartres wird nur das Dasein Heideggers auch mit Dasein rückübersetzt und Sartres „réalité-humaine“ mit „menschlicher Realität“. Nun erwecken beide Begriffe ein voneinander unterschiedenes Verstehen und haben auch eine andere Rezeption und Begriffsgeschichte erfahren. Um im Folgenden der Gefahr der Verwechslung vorzubeugen und eine Differenzierung zu ermöglichen, wird diese Unterscheidung auch von mir beibehalten. (Vgl. Schönberg, Hans; König, Traugott (1994): „Zur Neuübersetzung.“ In: Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Hrsg.: Wroblewsky, Vincent von. Dt. Übers.: Schönberg, Hans; König, Traugott. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. 1994. 1080-1086)

[16] Heidegger würde gegen den Begriff des An-sich wohl das Argument der „Hinterwelt“ ins Feld führen, die er in seinen Überlegungen tunlichst zu vermeiden versucht. Inwiefern ihm das gelingt, wird sich noch zeigen.

[17] Über das An-sich lässt sich nichts Weiteres sagen, als dass es ist. Das Für-sich ist das Bewusstsein des An-sich und untrennbar mit der Existenz verbunden, deren Bewusstes es ist. „Das An-sich fällt in sich zusammen, wenn es nicht für sich wird.“ (WuE 16) Es ist nur ein Für-sich, wenn es Bewusstsein des An-sich ist. Das An-sich kann nur ein Für-sich sein, wenn ein „absolutes Subjekt“ (eine Existenz) das Licht auf dieses wirft und diesem als Für-sich bewusst wird. Es ist nur, sofern es als Für-sich bewusst wird. Das erkannte Sein ist ein partielles Osszilat dieser wechselseitig bedingten Seinsregionen. „Das Subjekt ist absolut, aber es ist *nichts* als Bewußtsein vom An-sich; das An-sich ist etwas, aber es kann sich in seinem Sein nur halten durch das Subjekt-Absolute, das es nicht ist. So heißt *Erkennen* das Sein aus der Nacht des Seins ziehen, ohne es zur Transluzidität des Für-sich bringen zu können. Erkennen heißt trotz allem dem Sein eine Seinsdimension verleihen: die Helle.“ (WuE 17) (Vgl. Sartre, Jean-Paul (1943): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Hrsg.: Wroblewsky, Vincent von. Dt. Übers.: Schönberg, Hans; König, Traugott. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. 1994.)

des existiert doch auch ganz unabhängig vom Dasein und dem jeweiligen Verhalten. Gegenwärtig mag es zwar nicht für mich, mir also momentan nicht bewusst sein, aber es kann mir jederzeit und augenblicklich bewusst werden. Seiendes steht – sofern das Dasein „mit“ diesem ist – permanent in der Potentialität einer Begegnung. Der Begriff der „Existenz“ scheint also weniger ausschließlich im Dasein, sondern eher im „ist“ des Seienden angelegt zu sein. Warum beschränkt Heidegger seinen Existenzbegriff also ausschließlich auf das Dasein?

Weder Heidegger noch Sartre gründen ihre Begriffe nur in der Faktizität des „ist“. Bei Sartre scheint klar, warum das An-sich und Für-sich differenziert wird. Das „Für-sich“ bezeichnet nicht nur das, das „ist“, sondern das, das für die menschliche Realität (so oder so) ist. Es hat das An-sich bereits in irgendeiner bestimmten Weise verstanden. Hingegen gründen sich im An-sich die Möglichkeiten und Weisen, als die es überhaupt verstanden werden kann und die von der menschlichen Realität für-sich verstanden wird. Sartre unterscheidet das Seiende von der menschlichen Realität, insofern Seiendes nur für diese auch Für-sich sein kann. Auf dieser Ebene wird die Differenzierung weniger an den Begriff der Existenz gebunden, sondern wesentlich an das Für-sich. Bei Heidegger kommt eine solche Unterscheidung aber nirgendwo vor. Seine Existenz bezeichnet nicht das, das bloß räumlich vorhanden (Seiendes) ist und kennt auch kein Für-sich. Die Existenz Heideggers meint ausschließlich das dem „Sein“ immer schon ausgesetzte Seiende: das Dasein. „Sein“ – im Sinne Heideggers als Verständnishorizont des Seienden ist nur für das Dasein. Die Seinsweise dieser Existenz, die Möglichkeit des Sich-so-oder-so-zu-Seiendem-Verhaltens, impliziert zugleich auch ein Verstehen des Seienden, zu dem sich das Dasein verhält. Sofern es sich in irgendeiner Weise zu Seiendem verhält, hat es dabei auch immer schon etwas verstanden. Damit ist weniger gemeint, dass dieses dabei immer schon Verstandene auch tatsächlich so ist, richtig oder falsch, sondern vielmehr, dass in diesem Verhalten, in der existenten Seinsweise des Daseins die Möglichkeit liegt, überhaupt zu verstehen. Gleichgültig wie Seiendes verstanden wurde, ist es immer verstanden worden. Ebenso heißt es auch nicht, dass nichts unabhängig vom Dasein „ist“, dass nur das, zu dem sich das Dasein so oder so verhält überhaupt „ist“. Seiendes ist, gleichgültig ob ein Dasein ist oder nicht, immer in irgendeiner Weise räumlich vorhanden. Das Dasein braucht Seiendes auch nicht auf irgendeine Weise zu „erzeugen“ oder erst hervorzubringen, aber Verstehen des Seienden – Sein – ist nur für jenes Seiende von der Seinsweise des Daseins. „Sein“, als das alles Verstehen des Seienden

Durchdringende, ist nur für Seiendes vom Wesen des Daseins. Seiend bezeichnet im Unterschied zum Dasein das, dessen Kriterium die (räumliche) Vorhandenheit, das „ist“ und das „es gibt“, ist.[18]

Wenn „Sein“ aber nur für das Dasein sein kann, so kann umgekehrt auch nur das Dasein dem Sein ausgesetzt sein. Sein kann sich nur dem Dasein lichten. Der Heidegger von Sein und Zeit meint mit der Existenz nur jenes Seiende, das vom Wesen des Daseins ist und dem „Sein“ ausgesetzt ist: „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*.“ (SuZ 12) Nur das Dasein ist Sein-verstehend.

Beim späteren Heidegger verschiebt sich diese Bedeutung allerdings. Dort ist die Existenz die „Ek-sistenz“ und meint jenes Seiende, das der Wahrheit ausgesetzt ist, in diese Lichtung hinaussteht.[19] Die Ek-sistenz ist die das Dasein als Dasein auszeichnende Weise zu sein und unterscheidet es zugleich wesentlich und grundlegend von allem anderen Seienden. In der Lichtung der Wahrheit kommt das Sein zum Vorschein, ent-birgt sich und offenbart den Menschen als das, das er „ist“. Insofern gewinnt der Mensch durch diese Lichtung seine „wahre“ Bestimmung: „Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt.“ (BüH 324)[20]

Freilich: Heidegger argumentiert sowohl seine Existenz, als auch die Ek-sistenz phänomenologisch und philologisch. Ersterem gilt der Ruf „zu den Sachen selbst“. Zweiteres ist durch diesen Leitsatz gewisser Maßen methodisch vorgegeben. Inwiefern die philologische Auslegung als „Ausgesetzt-sein“ oder „Hin-aus-stehen[a] in die Wahrheit des Seins“ (BüH 326) richtig ist, mag strittig sein und soll hier nicht thematisiert werden. Fraglich ist vielmehr das „zu den Sachen selbst“ und inwiefern dies Heidegger tatsächlich gelingt oder auf diese Weise überhaupt gelingen kann. Die erste Frage, die sich dabei aufdrängt ist die, was denn dabei Heideggers „Sache“ ist. Unverblümt möchte man vermuten, dass ein solcher Ruf darauf zielt, die Untersuchung möglichst von erdachten Konstruktionen freizuhalten, um sie weitestgehend mit dem zu versichern, das tatsächlich „ist“. Man möchte glauben, dass sie dort einsetzen muss, wo sich möglichst wenig an gedanklicher Vorfertigung, Überbau oder „Hinterwelt“ wieder findet. Eben aus diesem Grund setzt Heidegger nicht bei seinem gegenwärtigen (sprachlichen) Umfeld ein, welches seiner Meinung nach vorrangig tech-

[18] In „Zeit und Sein“ wird Heidegger gerade diese sprachliche Wendung vom „ist“, vorzüglich aber das „es gibt“ fraglich. Beides ist ein „Anwesen“, das sowohl Zeit als auch Sein in irgendeiner Weise impliziert. Sofern aber Zeit und Sein das Mensch-sein gegenüber allem Anderem auszeichnen, kann dieses „Anwesen“ auch nur den Menschen „angehen“. Insofern ist die hier gewählte Formulierung nicht ganz glücklich und auch nicht konform zu Heidegger. Inhaltlich mag sie allerdings vielleicht trotzdem richtig sein. Sprachlich hätte Heidegger dagegen freilich einiges einzuwenden.
Vgl. Heidegger, Martin (1962) ZuS: „Zeit und Sein.“ In: Heidegger, Martin (1969): *Zur Sache des Denkens.* Tübingen: Niemayer. Vierte Auflage. 2000.

[19] Vgl. BüH 323-324: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen.“

[20] Was diese Bestimmung oder Herkunft sein soll, wird uns noch beschäftigen.

nisch (τέχνη) und durch die Handhabbarmachung geprägt ist, sondern „besinnt“ sich mit seinem Denken der Griechen, vorzüglich der Vorsokratiker. Zweifelsfrei ist eine solche Methode eine übliche philosophische Rhetorik und keineswegs per se zu verachten. Will man allerdings zu den Sachen selbst, fragt sich ob der Möglichkeit eines solchen Gelingens, wenn die Methode dabei nicht streng philologisch bleiben will. Heidegger interpretiert die Griechen (aber nicht nur diese) auf seine ganz eigene Weise und transkribiert sie in sein Denken und seine Sprache. Inwiefern das aber bei der Sache selbst bleibt oder zu dieser führt, bleibt äußerst fraglich. Die Vermutung liegt nahe, sich auf diese Weise vielmehr von der „Sache“ zu entfernen, als dieser näher zu kommen. Heideggers eigenes Argument der Entfremdung der technisierten Welt und Sprache von dem, das „ist“, trifft ebenso auf ihn selbst zu. Trotz der Problematik der Alltagssprache und ihrer technisierten Prägung, die Heidegger wohl zurecht aufzeigt, scheint die Wahrscheinlichkeit weit höher mit dieser eher zu den „Sachen selbst“ zu gelangen, als mit seiner Sprache, die dieser in gewisser Weise widerspricht.

Trotzdem ist das „Existieren“ des alltäglichen Sprachgebrauches (im Sinne der Vorhandenheit und des „es gibt“) von Heideggers „Ek-sistenz“ (als der das Dasein schlechthin auszeichnenden Weise zu sein und im Sinne des Verstehens von Seiendem und Sein) im Folgenden zu unterscheiden. Die Existenz ist im Seienden und im „ist“ bedingt, das auch ganz unabhängig vom Verhalten des Daseins existieren kann. Inhaltlich wollen wir hier eher mit Sartre übereinstimmen. Seine Differenzierung der Beziehung der menschlichen Realität zum Sein zieht aber ganz andere Konsequenzen nach sich als die Heideggers. Sartre meint mit „Sein“ das, das „ist“, das Existierende und Vorhandene, zu dem sich die menschliche Realität so oder so verhalten kann. Seine Unterscheidung des An-sich und des Für-sich gründet das Verstehen und den Sinn des zu Verstehenden wesentlich im An-sich. Freilich kann bei Sartre ebenso nur eine menschliche Realität oder eine dieser wesensmäßig ähnliche Seinsweise überhaupt verstehen, aber der „Sinn“ oder das „Verstandene“ ist wesentlich im An-sich angelegt und kommt nicht wie bei Heidegger als Möglichkeit des Verstehens überhaupt erst durch das Dasein in die „Welt“. Sartres Interesse scheint von Anbeginn auf die Bedingungen der Möglichkeit von „Wahrheit“ abzuzielen. Hingegen will Heidegger zuerst ihre Vorbedingungen freilegen. Heideggers Fragen bezieht sich vorerst noch nicht auf das „Was“ und „Wie“ der Wahrheit, sondern darauf, wie „Wahrheit“ und „Sein“ überhaupt möglich sind und in die „Welt“ kommen. Im Folgenden wird sich zwar zeigen, dass Heidegger die Bedingungen der Wahrheit ähnlich wie Sartre im Seienden bzw. im Sein anlegt und „Wahrheit“ der Übereinstimmung bedarf mit dem, das tatsächlich „ist“. Die Vorbedingung aber, dass überhaupt etwas wahr sein kann (nicht die Bedingung,

ob etwas wahr ist), liegt in der Seinsweise der Ek-sistenz begründet.[21] Was sind also seine Vorbedingungen und was bestimmt das So-oder-so-Verhalten des Daseins zum Begegnenden?

3.3. Heideggers Verhalten zum Begegnenden

Das, das – gemäß Heidegger – existiert, kann sich zu Seiendem so-oder-so verhalten. Es steht in der Möglichkeit sich zum Begegnenden so oder auch anders zu verhalten und diese Möglichkeit besitzt ausschließlich das Dasein. Nur das Dasein ist dem Seiendem, dem Sein und der Wahrheit ausgesetzt: ek-sistent.

Das, was sich aber zu dem, das räumlich vorhanden, existent (in unserem alltäglichen Sprachgebrauch) ist, auf irgendeine Weise verhalten kann, kann selbst nicht nur in einem räumlichen Bezug zu diesem stehen. Wenn es sich auf verschiedene Weisen zu diesem verhalten kann, muss es verschiedene Möglichkeiten des Verhaltens besitzen. Diese können nicht nur räumlich möglich sein, sondern zielen zugleich auf den Sinn und die Bedeutung, die das Begegnende durch das Verhalten hat, ab. Insofern ist das, was sich so oder so zu Existentem verhalten kann, nicht nur (räumlich) neben oder mit diesem, sondern muss in gewisser Weise über dieses „hinaus“ sein. Ein bloß räumlicher muss auf einen sinnvollen, bedeutsamen Bezug überschritten sein. Der Stein, den der Steinmetz für seine Arbeit wählt, ist nicht nur „vor“ dem Bildhauer, sondern wird zugleich auch als das gesehen, was bspw. aus ihm gemacht werden soll. Ebenso liegt er nicht nur (räumlich) vor dem Steinmetz, sondern ist ein Sandstein, Marmor oder Travertin. Der Bildhauer ist über einen bloß räumlichen Bezug immer schon hinaus und steht durch das So-oder-so-Verhalten mit dem Begegnenden in einer Beziehung, die bereits eine bestimmte Bedeutung hat. Diese Beziehung ist nicht nur eine räumliche, sondern auch eine mit einer Bedeutung, eine (auf welche Weise auch immer) sinnvolle Beziehung. Selbst wenn der Steinmetz diesen Stein nicht als diesen oder jenen erkennt, ist diese Beziehung noch immer auf irgendeine Weise sinnvoll. Auch das Miss- und Unverständnis des Begegnenden muss auf seine Weise sinnvoll sein. Zumindest muss immer verstanden werden, was bzw. dass nicht verstanden wird. „Bedeutung“ oder „Sinn“ sind aber keine bloß räumlichen Eigenschaften, die das Begegnende besitzt oder mit sich bringt, sondern stehen wesentlich in einer zeitlichen Beziehung zum Dasein. Dem Steinmetz kann der Stein nur dann als Sandstein mit diesen oder jenen Eigenschaften begegnen, wenn er bereits um die Bedeutung des Sandsteins weiß. Der Stein-

[21] Dieserorts soll nicht der Eindruck erweckt werden, dass Sartre daran zweifeln würde, dass „Wahrheit“ nur für ein Dasein (eine menschliche Realität) sein kann. Im Gegensatz zu ihm werden diese Vorbedingungen der Wahrheit aber bei Heidegger in ganz unterschiedlicher Weise herausgearbeitet, die für das Folgende wesentlich erscheinen.

metz muss „zuvor“ wissen, was Sandstein überhaupt sein kann, um diese bestimmte Bedeutung im Begegnenden zu sehen. In gewisser Weise muss er das, was Sandstein bedeutet, an diesem Begegnenden wieder erkennen. Nur wenn er auf Grund seiner Erfahrung und seines Wissens bereits weiß, was diese oder jene Bedeutung haben kann, hat er auch die Möglichkeit sich so oder so zum Begegnenden zu verhalten. Die Möglichkeit der Wahl eines bestimmten Verhaltens, durch das eine Bedeutung oder ein konkreter Sinn festgelegt werden kann, steht im Bezug zur Zeit. „Sein als solches ist demnach unverborgen aus Zeit. So verweist Zeit auf die Unverborgenheit, d. h. die Wahrheit von Sein.“[22]

Diesen räumlich-zeitlichen Bezug der menschlichen Existenz bringt Heidegger mit dem Schlüsselbegriff des Daseins deutlich zum Ausdruck. Das Da-sein steht wesentlich in einem zeitlichen und räumlichen Bezug. Es ist „zeitigend“, jenes Wesen, durch das Zeit überhaupt erst hervorbricht.[23] Als einer der wenigen Begriffe besitzt „Dasein“ in Heideggers Werk (zumindest terminologisch) eine fast durchgängige Kontinuität. Anders verhält es sich mit dem So-oder-so-Verhalten des Daseins zum Begegnenden.

Gehen wir von der Existenz aus, die sich in irgendeiner Weise zum Begegnenden verhalten kann, so setzt dies einen räumlich-zeitlichen Bezug voraus. Sofern der Existenz überhaupt etwas begegnen kann, muss es in diesem Bezug stehen: das Begegnende „ist“ in diesem Bezug. Betrachten wir diesen bloß räumlich, so ist klar, dass dieser „Raum“, in dem das Begegnende und die Existenz sind, keineswegs einen mathematischen Raum meinen kann, in dem nur das vorkommt, was als solches tatsächlich vorgestellt oder hineingelegt wird. Schon bloß räumlich betrachtet kann die Existenz folglich nicht nur mit (ausgesuchtem) Begegnendem sein, sondern ist zugleich mit einer Unzahl von Anderem konfrontiert, das ebenso begegnen kann. Das Begegnende ist nicht abgelöst von seinem Hintergrund, sondern begegnet „vor“, „in“ oder „aus“ diesem. (Der begegnende Stein liegt in einem Steinbruch, einem Lagerplatz oder einer Werkstatt, wo zugleich unzähliges Anderes ist.) Freilich steigert sich diese Unzahl, sobald wir versuchen uns zu dieser bloß räumlichen Relation die sinnkonstitutive zeitliche Dimension vorzustellen. Gleichgültig inwiefern das Experiment eines solchen Vorstellens gelingen mag oder nicht, wird daran klar, dass die Existenz in keiner Situation nur mit einem (einzigen) Begegnenden konfrontiert sein kann. Sie ist immer schon „mit“ Anderem, das jederzeit begegnen kann. Sowohl räumlich als auch zeitlich ist sie in den unterschied-

[22] Heidegger, Martin (1949 a): „Einleitung zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 1976. 376.
[23] Vgl. SuZ § 79

lichsten Weisen auf Anderes verwiesen und bezogen, das nicht nur sie selbst oder das Begegnende ist.

In „Sein und Zeit“ wird das Dasein wesentlich als ein solches „Mit-sein“ verstanden. Es ist weder unabhängig von anderem Seienden oder Dasein, noch kann es sich vor diesem jemals gänzlich emanzipieren, sondern steht immer mit Anderem in Bezug und ist je schon in eine solche Beziehung eingelassen. Da-sein ist immer auch „Mit-sein“, das wiederum nicht nur eine bloß räumliche Relation meint, sondern das Sein mit anderem Dasein und Seiendem. „Dasein“ meint folglich weder ein isoliertes Ich oder ein absolutes Subjekt im intelligiblen Sinn, sondern vielmehr jenes Seiende, das ursprünglich mit Anderem in Beziehung steht, das wesentlich immer schon „mit“ Anderem ist: „Sofern Dasein überhaupt *ist*, hat es die Seinsart des Miteinanderseins.“ (SuZ 125) Es ist nicht nur „Für-sich“ oder „An-sich“, insofern es anderem Seienden begegnet, welches das Dasein wiederum auf Anderes verweist, sondern immer schon „mit“ Anderem. Womit (und in welcher Weise) ist es aber „Mit-sein“ und wie kommt es zu diesem „Mit“, wenn doch nicht alles zugleich ein ausgesuchtes Begegnendes sein kann, trotzdem aber immer in dieser Potentialität steht?

Das Dasein ist „geworfen“[24], was meint, dass sich das Dasein nicht für sein eigenes Sein oder Nicht-Sein entschieden hat und auch nicht die Umstände und die Situation, in der es sich wieder findet weder tatsächlich, noch grundsätzlich entscheiden könnte.[25] Sobald das Dasein ist, ist es auf die „Welt“ geworfen und steht in einem Kontext, der nicht durchgängig entschieden werden kann, der sich dem Entscheiden weitestgehend entzieht: es ist „in-der-Welt“[26]. Das Dasein ist vom Seienden nie unabhängig, sondern vorweg in vielfachen Weisen mit Seiendem umgeben, mit diesem in irgendeiner Beziehung und auf verschiedenste Arten verstrickt. „Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt.“ (SuZ 13) Durch dieses „Je-schon-in-der-Welt-sein“ wird aber nicht nur eine bloße Vorhandenheit ausgedrückt, sondern konstituiert sich zugleich ein Bedeutungszusammenhang von dem, das dem Dasein in dieser Welt begegnet. Vorzüglich und vorrangig ist das Be-

[24] Vgl. SuZ 135

[25] Die nachfolgende Darstellung bezieht sich vorerst in erster Linie auf „Sein und Zeit“. Freilich ist sie als „Darstellung“ zu einem gewissen Maß eine Interpretation und mag nicht immer oder durchgehend mit Heidegger übereinstimmen. Das liegt einerseits am „Wesen der Interpretation“, andererseits an der hier notwendig kurz ausfallenden Beschäftigung. Insofern uns die Auseinandersetzung mit dem „Mit-sein“ hier vorangehend und grundlegend dient, um sich dem eigentlich Fraglichen (dem Problem der Wahrheit und in weiterer Folge der Sprache) anzunähern, kann und soll dieses Vorbereitende nur in groben Zügen umrisshaft dargelegt werden. Will man sich der Wahrheit und der Sprache einigermaßen seriös annähern, muss man bspw. auf dieses Mit-sein blicken. Selbiges muss dargelegt werden, den Rahmen der Untersuchung aber nicht sprengen und diese der Gefahr ausliefern, das eigentliche Thema aus den Augen zu verlieren. Der Kompromiss, der hier eingegangen werden muss, fordert folglich den Preis der Verkürzung der dargelegten Thematik. Natürlich ist dieses Problem weitläufig und trifft mit Sicherheit nicht nur auf den folgenden Abschnitt zu, sondern grundsätzlich. Trotzdem steht diesem Verkürzen das Bemühen um eine möglichst adäquate Darstellung entgegen. Dieses ist – so banal das klingen mag – leider das einzige, das dieser Problematik entgegenzustellen ist. Ob dies aber auch gelingt, ist aber eine ganz andere Frage.

[26] Eine erste Bestimmung davon findet sich in SuZ § 12.

gegnende „Zeug“, d.h. es ist je schon in eine bestimmte Zweck- und Verwendungslogik eingebettet.[27] Es begegnet als Zeug in und durch dieses Verwenden. In dieser Welt gibt es für das Dasein „Zuhandenes“ und „Vorhandenes“. Heideggers Begriff der Welt meint in diesem Zusammenhang keineswegs „die“ tatsächliche oder reale Welt, sondern wesentlich den „sinnvollen“ Zusammenhang von dem, das dem Dasein als Zuhandenes begegnet, die „Zeugganzheit“. Als solches muss sie kein faktisch Artikuliertes oder Summarisches sein, das all das umfasst, was dem Dasein tatsächlich begegnet, sondern bezieht sich vielmehr auf den Verständnishorizont, den das Dasein an jedes Verstehen heranträgt. „Welt“ bezeichnet das Sinnganze und die „Bedeutsamkeit“, worin alles Seiende (das dem jeweiligen Dasein bekannt bzw. in gewisser Weise präsent oder bewusst ist) eingebettet ist. Das Dasein versteht sich zunächst und zumeist aus und in dieser Welt. Sofern das Dasein mit einem Seienden ist, steht dieses mit anderem Seienden in einem Bedeutungszusammenhang, in einer „Bewandtnis“[28]. Das Dasein ist wesentlich auf anderes Seiendes und Dasein, das nicht es selbst ist, ver- und angewiesen.

Dasein ist als solches je dieses, mit seinem Sein ist wesenhaft schon ein Zusammenhang von Zuhandenem entdeckt – Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende ‚Welt' angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*. (SuZ 87)

Das Dasein steht mit Seiendem in Bezug, das wiederum in einem Bedeutungszusammenhang steht. Seiendes „ist“ nicht nur, sondern so bald es „ist“, ist es immer schon in einem Bezugs- und Bedeutungszusammenhang mit Anderem. Dieses „ist“ des Seienden gibt nicht nur das tatsächliche (räumliche) Vorhandensein dieses Seienden für sich an, sondern zugleich auch, dass dieses in einem bestimmten Konnex zu anderem Seienden und Dasein steht. Jedes einzelne Seiende steht mit allem übrigen Seienden, das in dieser Welt zu- oder vorhanden ist, in einer sinnvollen Beziehung, worauf das einzelne Seiende verweist.

„Welt“ bezeichnet den sinnvollen Zusammenhang, die Sinntotalität, in der alles Begegnende steht. Die „Welt“ des Daseins ist somit der Hintergrund jedes Verstehens des Daseins. Dasein kann nur vor und mit diesem Hintergrund der „Welt“ verstehen.[29] Insofern hat „Welt“ für das Dasein zumindest eine doppelt konstitutive Bedeutung. Einerseits ist „Welt“ der Horizont, der dem Dasein Verstehen überhaupt ermöglicht. Andererseits ist sie das, woraufhin jedes Verstehen des Daseins in

[27] Vgl. SuZ § 15
[28] Vgl. SuZ 84
[29] Vgl. SuZ 15: „Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der ‚Welt'.“

irgendeiner Weise zielt, das, woraufhin sich das Dasein „entwirft“[30]. Jedes Verständnis muss in irgendeiner Weise in einem sinnvollen Zusammenhang mit der Welt des Daseins stehen. Diese Welt Heideggers ist folglich ein Zirkel des Verstehens, insofern sie zugleich Ursprung und Ziel jedes Verstehens, des Entwurfes des Daseins ist.

Die „Welt“ aus Sein und Zeit ist weder ein theoretischer noch ein empirischer Begriff, der epistemologisch zugänglich wäre. Zwar wird diese Welt „erschlossen“ und bestimmt die „Erschlossenheit“[31] des Daseins wesentlich, aber nicht durch ein tatsächliches, wissenschaftliches, sondern durch ein „stimmungsmäßiges“ Erschließen. Das Dasein aus Sein und Zeit erschließt sich „Welt“ durch die Befindlichkeit der Stimmung. In dieser Stimmung ist das Dasein auf das Sein im Ganzen eingestimmt und erfährt sich in dieser Eingelassenheit und Ausgesetztheit. Es erfasst sich als ein Dasein „in der Welt“.

„Stimmung“ meint die Faktizität der Möglichkeit, dass dem Dasein Seiendes überhaupt begegnen kann. Diese „Befindlichkeit“ meint die Möglichkeit und den Hintergrund des Verstehen- und Begegnen-könnens von Seiendem, das „Was“ und „Wie“, in dem das Dasein jeweils ist. Heidegger geht es nicht um eine tatsächliche Erschlossenheit des Sinnganzen des Seienden, sondern um die „Befindlichkeit“ des Daseins, wie es sich inmitten des Seienden immer schon vorfindet. „Was sich das Dasein in dieser Erschlossenheit erschließt, ist nicht ein bestimmter Sachgehalt, sondern daß es überhaupt unverschlossen ist“[32]. Durch die Erschlossenheit der Stimmung ist das Dasein „offen“ für die „Welt“, begegnet dieser und erfährt sich selbst als das Dasein, das „In-der-Welt“ ist.

Mit solchen Wendungen und Begriffen verlässt Heidegger in gewisser Weise das streng wissenschaftliche Terrain, was natürlich eine positive Qualität seiner Analyse ausmachen kann. Sein Ziel ist aber auch keine streng wissenschaftliche Klärung des Mensch-seins oder eine epistemisch-ideale Bestimmung des Menschen. Er will das Dasein oder das Sein weder metaphysisch noch logisch vorrechnen.[33] Seine Absicht ist vielmehr eine Analyse der vorrangigen und bestimmenden Seinsweisen des Daseins und des Bezugs zum Sein, die ohne Zweifel keine wissenschaftlichen sind und auch nicht rein wissenschaftlich geklärt werden können. Klar ist, dass sich bereits ein Begriff wie „Befindlichkeit“ deutlich vor jeder bloß theoretischen Zugänglichkeit sperrt. Mit einer Befindlichkeit kann nicht das erschlossen werden, das in einer theoretischen Weise sein kann, sondern wird vielmehr eine Ahnung, ein Gefühl, das das Dasein auf das Begegnende in irgendeiner Weise ein-

[30] Vgl. SuZ § 31
[31] Vgl. SuZ 75
[32] Tugendhat, Ernst (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin: Walter de Gruyter. Zweite Auflage. 1970. 302.
[33] Vgl. WiM, BüH

stimmt, angesprochen. Als solches ist diese Befindlichkeit kein eigentlicher, bewusster Prozess, der erst vollzogen werden muss, sondern das, das zuerst, je schon da ist, sofern man mit einem Begegnenden ist. Sie geht jeder wissenschaftlichen Betrachtungsweise schon voraus.[34]

Heidegger bleibt allerdings nicht nur bei diesem Umstand der Faktizität der Stimmung, sondern will auch das herausarbeiten, was diese Befindlichkeit grundlegend bestimmt. Klar ist wiederum, soll sich die Analyse auf das Vorrangige, das wesentlich Bestimmende beziehen, dass es dabei nur um etwas Gewohntes gehen kann. Die „Welt", um die es dabei nur gehen kann, muss eine möglichst alle (oder zumindest die mehrheitlichen) Seinsweisen des Daseins durchdringende sein. Das in dieser Weise uneingeschränkt Vorrangige ist für Heidegger die Welt der „Alltäglichkeit".

Interessant wird dabei aber nun ein Blick auf Heideggers Fragen und die gelieferten Antworten. Ausgehend von einem Subjekt (dem Dasein) fragt er nach der dieses bestimmenden Seinsweise und findet die vorrangige in der Alltäglichkeit. Nun läge die Vermutung nahe, würde nach dem „Wer" dieser Alltäglichkeit gefragt werden, dass mit nichts anderem als dem Dasein zu antworten wäre. Das tut Heidegger nicht! Statt dessen überführt er seine Analyse in die Ordnung des „Man" und der „Uneigentlichkeit". Der vorzügliche Seinsmodus, in dem sich das Dasein bewegt, ist, gemäß Heidegger, die Alltäglichkeit. Seine Analyse des Daseins ist folglich auch eine Analyse der Alltäglichkeit, eine Frage nach dem „*alltägliche*[n] *Sein des Da*" (SuZ 166).

Darunter will er in etwa Folgendes verstanden wissen: Das Dasein ist wesentlich „Mit-sein" und als solches auf Anderes bezogen und verwiesen. Dieses Mit-sein des Daseins ist aber nicht nur potentiell, sondern faktisch. Insofern gewinnt das Mit-sein mit ausgesuchtem Dasein und Seiendem (das, womit man alltäglich ist) einen Vorrang, der eine bestimmte Weise des Verstehens vorgibt. Verwendet oder gebraucht das Dasein ein Seiendes für dieses oder jenes, so hat dieses Seiende für das Dasein primär jene Bedeutung, für die es (zumeist) verwendet wird. Gebraucht der Steinmetz den Meißel zum Formen des Steins, so hat er in erster Linie diese Bedeutung. Das Seiende wird so verstanden, wie es zumeist verstanden wird. Der Meißel „ist" in dieser Weise zuerst Meißel und

[34] Das, womit und wie Heidegger philosophiert, wurde zum Zeitpunkt des Erscheinens von „Sein und Zeit." als eine Art „Befreiungsschlag" gesehen, der die Philosophie wieder in einen Kontext stellt, der mit dem tatsächlichen und realen Leben zu tun hat. Damit revoltiert Heidegger gegen die „Schulphilosophie" seiner Zeit und spricht „plötzlich" von Problemen, die jeden Menschen in gewisser Weise beschäftigen (Sorge, Angst, Tod, …). Die Philosophie wird mit „Sein und Zeit" für das „alltägliche" und „normale" Verstehen wieder greifbarer und zugänglicher. (Vgl. Roth, Florian: (2009): *Heidegger und Sartre – Zwischen Sein und Engagement.* Quelle: http://www.florian-roth.com Download: 17.08.2010. 4-5; Arendt, Hannah (1969): *Erinnerungen an Martin Heidegger.* Tondokument. Quelle: http://www.youtube.com/watch?v=Rfymoj3oiHc Download: 11.06.2010)
Aus der gegenwärtigen Problemlage wird dieses Moment allerdings leicht verdrängt. Wenn die größten Schwierigkeiten im Verstehen Heideggers und seiner Sprache liegen (die ich hier keineswegs bewältigen konnte und von denen ich mich überhaupt nicht ausnehmen will), kommt alsbald der Verdacht genau jener Entfremdung auf, die 80 Jahre vorher als Hinwendung zum Sein verstanden wurde. Die damalige Hinwendung zum Sein versteht sich dann bald als deren Gegenteil, nämlich als Abwendung und Entfremdung von dem, das tatsächlich „ist".

nicht ein hartgeschmiedetes Eisen oder ein metallisches Ding mit einer eigenartigen Form. Nicht alles, mit dem das Dasein ist, wird aber zugleich ausgesuchter und tatsächlicher Gegenstand einer Begegnung. Etwas „Anderes“ bleibt notwendig immer im Hintergrund. Als dieses Andere ist aber sowohl Seiendes als auch anderes Dasein, das nicht faktisch begegnet, trotzdem in irgendeiner Weise vorhanden. Dieses Andere bleibt im Dunkeln, schwingt aber in jedem Verstehen mit. Zum Bearbeiten des Steins verwendet der Steinmetz Hammer und Meißel. Diese, der Stein und auch der Bildhauer, sind nicht bloß für sich oder isoliert, sondern auf einem Lagerplatz, in einer Werkstatt mit unzählig anderem Seienden und somit in einem Kontext und einem Bezug zu Anderem.[35] Was dieses Andere aber ist, wird nie klar und bleibt notwendig unbestimmt. Sofern es nicht begegnet und im Hintergrund bleibt, ist unklar, was dieses Andere „ist“. Wird ein Anderes ausgesuchter Gegenstand einer Begegnung, bleibt immer noch eine anderes Anderes, das unbestimmt bleibt. Das hintergründige Andere kann überhaupt nicht begegnen und es liegt ihm weder ein konkretes Objekt, noch ein Subjekt zu Grunde, und doch kann jedes Seiende oder Dasein zu diesem Anderen zählen.

Ist dieses Andere vom Wesen des Seienden, so bestimmt sich der Bezug des Daseins zu diesem durch die Gewohnheit und die Alltäglichkeit: das Dasein versteht dieses Hintergründige in der Weise, wie es vorrangig, zumeist und in gewohnter Weise begegnet.

Dies gilt zwar auch für das Andere, das Dasein ist, aber Heidegger schreibt diesem Bezug noch eine eigene Qualität bzw. Autorität zu. Dieses Andere ist kein bestimmtes oder ideales Dasein, sondern das Unbestimmte, das notwendig immer anonym bleibt. „Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten.“(SuZ 126) Jedes Dasein zählt in irgendeiner Weise zu diesen Anderen, und doch sind sie an sich „niemand“. Es ist das Andere und die Anderen, obwohl sie eigentlich und an sich nie da, immer aber in irgendeiner Weise präsent sind. Es ist das „Man“ der Alltäglichkeit, demgegenüber sich das Dasein immer in irgendeiner Weise verantwortet und zugleich dazu beiträgt, dieses zu konstituieren. „Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.“(SuZ 127)

Das „Man“ bezeichnet die Durchschnittlichkeit schlechthin, das, das gewohnt, gang und gäbe ist. Dieses Nivellement von Allem und Jedem ist das zwar ungeschriebene und als solches nie exempli-

[35] „Ist“ der Meißel im Kontext der Steinbearbeitung (Er liegt bspw. auf einem Tisch in der Werkstatt des Bildhauers.), so wird jedem Menschen, der ihn dort liegen sieht, alsbald klar sein, dass dieser in irgendeiner Weise zur Bearbeitung des Steines dient. Man wird ohne Schwierigkeiten um die „Bedeutung“ des Meißels wissen. „Ist“ er aber in einem anderen Kontext, bspw. auf einem Schreibtisch, wird möglicherweise einerseits die Frage auftauchen, was er dort zu suchen hat und andererseits, die Bedeutung, dass er zur Steinbearbeitung dient, nicht klar werden können, wenn man nicht schon vorweg weiß, dass er dazu dient.

fizierbare, aber praktisch tradierte Gesetz einer Sozietät, das vollzogen wird. Niemand sagt, wie und was sich in dieser Welt des Man ereignen darf oder soll und trotzdem weiß jedes Dasein irgendwie – eingestimmt darauf – darum Bescheid. „In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur.“ (SuZ 126) Das Man nimmt dem Dasein das Entscheiden vielfach ab. Nicht mehr das Dasein entscheidet selbst, sondern das Man gibt vor, wie zu entscheiden ist.[36]

Das Dasein ist in der Seinsweise der Alltäglichkeit zunächst in der Verstehensweise des Man. Der Horizont des Verstehens, der an das Seiende herangetragen wird, ist zuerst der Horizont des Man. „*Zunächst* ‚bin' nicht ‚ich' im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst' zunächst ‚gegeben'. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.“ (SuZ 129)

Dieses „Man“ ist die „alltägliche Welt“ des Daseins. Erinnern wir uns der zumindest doppelten Bedeutung von „Welt“, (– insofern sie sowohl Hintergrund (Ursprung), als auch Entwurf (Ziel) jedes Verstehens des Daseins ist –) so muss die Welt der Alltäglichkeit demselben Zirkel unterliegen. Das Dasein „versteht“ in gewohnten Bahnen und alles „Unbekannte“ wird in dieses Gewohnte eingeordnet. In gewisser Weise bedeutet das, dass in dieser Welt nur „Gewohntes“ vorkommen kann und Unbekanntes der „Ordnung“ des Gewohnten entsprechen muss. Die Welt der Alltäglichkeit ist zumindest Vorgabe des Entwurfes und des Verstehens des Daseins. Sofern aber jedes Entwerfen und Verstehen bestimmte Möglichkeiten voraussetzt (zumindest das Wählen und Nicht-wählen einer Möglichkeit) und diese im Bezug zur Möglichkeit überhaupt wählen zu können (d.h. der Freiheit der menschlichen Individualität), stehen, zeigt sich hier der Ort des Problems, mit dem wir eingangs konfrontiert waren: Wie kann das menschliche Individuum einerseits frei sein und wählen können, andererseits aber praktisch in diesem Wählen determiniert sein? Das Individuum versteht und wählt im Modus der Alltäglichkeit (in der es sich zumeist befindet) nicht selbst, sondern unterwirft sich (– dies allerdings freiwillig (!), denn es kann sich grundsätzlich ja immer anders entscheiden, als es die Welt des Man vorgibt –) dieser. In der determinierten Alltäglichkeit kommt keine Freiheit auf und ist auch nichts zu verantworten, da gar nichts ist, was entschieden und als solches zu verantworten wäre. Wer gibt diese Alltäglichkeit aber vor? – Niemand!

Wir halten fest, welches Gewicht Heidegger dieser Alltäglichkeit einräumt: das Dasein ist vorrangig und hauptsächlich in der Seinsweise des „Man“. Seine ganze Analyse zielt auf dieses Vor-

[36]Vgl. SuZ 129: „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden.“

rangige ab und macht das Man somit zu ihrem Fundament. Das Man legt die Bedeutung[37] und „Bewandtnis“ jedes Begegnenden fest und bestimmt jedes Verstehen des Daseins.

Trotzdem erfährt der Begriff des Man bei Heidegger aber weder eine Wertung noch wird er als mindere Daseinsweise ausgelegt. Vielmehr wird das Man als Hintergrund des Verstehens des Daseins bestimmt, ohne den weder ein Entscheiden noch ein Handeln möglich wäre. Die Bestimmung des Man zielt nicht ausschließlich auf die nicht reflektierte Übernahme von Entscheidungen ab, die das Man für das Dasein trifft, sondern auch auf die notwendigen Voraussetzungen, die das Dasein besitzen muss, sich aber nicht permanent aufs Neue zurechtlegen kann, will es überhaupt eine Entscheidung treffen. Ebenso zielt dieses Man auf gewisse Fähigkeiten und Eigenschaften ab, die das Dasein besitzen muss, will es bestimmte Intentionen realisieren.

Das Unverfängliche und Neutrale der Formulierung des Man bleibt allerdings problematisch. Bei Heidegger bleibt eine rein logische Klärung des Subjektes der Alltäglichkeit ausständig.[38] Wie sollte das Dasein etwas anderes sein können als es selbst, Man-selbst, wenn dieses Man-selbst niemals ein faktisches Subjekt sein kann? Als Subjekt muss sich das Dasein immer auch auf irgendeine Weise für die Welt des Man (bewusst oder unbewusst) entschieden haben (Zumindest das Wählen oder Nicht-wählen der Möglichkeit der Alltäglichkeit ist eine Wahl, die die Freiheit als Möglichkeit, überhaupt wählen zu können, voraussetzt.). Das Dasein „ist“ – gleichgültig ob eigentlich oder uneigentlich. Die Frage bleibt also offen, warum Heidegger diese zwei Ebenen der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aufwirft und beiden (vor-)ontologische Relevanz attestiert. Vielmehr besteht der Verdacht, dass Heidegger hier eine eigene „Hinterwelt“ konstruiert.

Ein rein logisches Argument ist – gleichgültig ob zutreffend oder nicht – bei Heidegger, insofern sich seine Analyse spätestens mit der Befindlichkeit der logischen Argumentation zu sperren begann, aber wenig sinnvoll. Zum Anderen scheint die Neutralität seiner Formulierung (die auch später weder revidiert noch kommentiert wird) ohnehin viel problematischer: Obwohl die Alltäglichkeit und das Man Modi der Uneigentlichkeit sind, erfahren sie durch Heidegger keine Wertung. Vielmehr weist er dezidiert darauf hin, diese Seinsweisen keiner Wertung zu unterziehen.[39] Das scheint einerseits unschlüssig, insofern durch das „Uneigentliche“ bereits deutlich ausgedrückt und gesagt wird, dass sich dieser Modus vom „eigentlichen“, tatsächlichen Sein des Daseins auf irgend-

[37] „Das Man-selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit.“ (SuZ 129)

[38] Vgl. Adorno, Theodor W. (1964) JdE: „Jargon der Eigentlichkeit.“ In: *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Bnd. 6.* Hrsg.: Tiedmann, Rolf; Adorno, Gretel; Buck-Morss, Susan; Schultz, Klaus; Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003. 472.

[39] Vgl. SuZ 128-129 & §§35-38; JdE 476ff

eine Weise entfremdet hat (Dass das Dasein gerade nicht es selbst ist.). Andererseits wird dieses Nicht-Bekennen Heideggers umso prekärer, denkt man an seine Beziehung zum Nationalsozialismus und an die Begründungslogik der Nachkriegszeit, die den Aufstieg und Erfolg des Regimes dadurch zu erklären suchte, dass die Gräueltaten, bis auf verhältnismäßig wenige tatsächliche Anklagen, nicht durch einzelne Individuen verbrochen wurden, sondern durch jene, die „nur" das taten, was „man" getan hat. „Das Man ‚war' es immer und doch kann gesagt werden, ‚keiner' ist es gewesen." (SuZ 127) (In diesem Bezug liegt die Brisanz in der Frage der Gewichtung von Individual- und Kollektivschuld und in welcher Weise das einzelne Individuum dabei überhaupt irgendetwas zu verantworten hat.) Das „Man" Heideggers kann freilich überhaupt nichts verantwortet, denn „an sich" ist es ja nichts und schon gar kein Subjekt.

Heidegger soll hier nichts unterstellt werden, trotzdem zeigt sich die Verfänglichkeit seiner Formulierung, wenn er sich nicht klar dazu bekennt, wie er dieses „Man" tatsächlich verstanden hat und sich in der geglaubten Sicherheit des Unverfänglichen wiegt: die Unverfänglichkeit und Neutralität der Wortwahl muss als solche auch nicht gerechtfertigt und verantworten werden. Ändert sich dieses Unverfängliche aber beim späten Heidegger?

Vom „Man" oder der „Alltäglichkeit" ist beim späteren Heidegger nicht mehr viel die Rede, aber von der „Stimmung" und dem Verstehen des Daseins, das in ein „Ganzes" eingelassen ist und mit diesem je schon in Bezug steht. In „Was ist Metaphysik?" (WiM) wird die Stimmung als das „Grundgeschehen"[40] des Daseins bezeichnet, die dem Dasein Sein und Seiendes immer schon erschlossen hat, wird aber immer noch von einem faktisch-epistemischen Erschließen abgegrenzt. Erschlossen wird nicht dieser oder jener Sachgehalt des Seienden, sondern das Begegnende vor dem Hintergrund des Ganzen, in das das Dasein je schon eingelassen ist. Das Dasein muss zu diesem nicht erst hingeführt werden, sondern „ist" schon immer bei und in diesem Ganzen.

> So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiß finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. (WiM 110)

Auf Grund dieser Erschlossenheit der Stimmung ist das Dasein je schon „Sein-verstehend"[41]. Wird die Stimmung als Grundgeschehen festgelegt, so muss sie sich je schon vollzogen haben und das

[40] Vgl. WiM 110: „Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich […] das Grundgeschehen unseres Da-seins."
[41] Heidegger, Martin (1930) VWdW: „Vom Wesen der Wahrheit." In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004. 134.

Daseins das einzelne Seiende im Hinblick auf ein Ganzes „übersteigen“. „Der Überstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen […]. Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da.“[42, 43;]

Im Humanismusbrief wird dieser „Überstieg“ abermals etwas anders formuliert. Die Existenz wird dort als das bestimmt, das in die Wahrheit und in das Sein „hin-aus-steht“. Dort geht es Heidegger nicht wie in „Sein und Zeit“ um die Seinsweisen des Daseins, sondern um das Sein selbst.[44] Der „Überstieg“ zielt auf das Ganze und die Wahrheit des Seins. Im Hinblick auf dieses hat das Dasein Seiendes überschritten und „transzendiert“. Das Dasein ist „transzendent“ und hat die Vorhandenheit des dem Dasein begegnenden Seienden immer schon in Hinblick auf das Sein und dessen Wahrheit überschritten. Das, womit es ist, wird im Hinblick auf das Sein transzendiert, welches zugleich den Hintergrund des Verstehens konstituiert.

Bisher wurde versucht Heidegger in seinen Überlegungen inhaltlich einigermaßen zu folgen. Schwieriger verhält es sich bei seinen noch späteren Schriften. Das beruht aber weniger in der oft angeführten Eigentümlichkeit seiner Sprache. Will man Heidegger folgen, so kann man auch seiner Sprache folgen. Zwar mag der etymologisierende Pathos inhaltlich fraglich sein und wohl mehr eine Interpretation als eine philologische Erkenntnis sein, aber das trifft nicht den Punkt, an dem ich ihm meine Gefolgschaft versagen muss. Sprachlich mag Heidegger eigen sein, ist aber trotzdem – vorausgesetzt man will verstehen – verständlich.

Das Anstößige dabei ist vielmehr das, das dabei verstanden werden kann und inwiefern dieses auch noch in einen philosophischen Kontext gestellt, d.h. argumentativ und logisch nachvollzogen werden kann. Diese Frage wirft Heidegger selbst in seinen späten Texten des Öfteren auf und kann so ziemlich überall zur Anwendung kommen, wo er vom „neuen Denken“ spricht, auf das nur hingezeigt werden kann, in dessen Richtung sein Denken „nur“ ein „Wink“ ist. Wohl liegt er mit einem solchen Verdacht richtig, entzieht sich dadurch allerdings zugleich einem (rein) philosophischen Zugang. Vermutlich lässt sich mit anderen Sprachen als der der Philosophie sogar „mehr“ über das Sein sagen, als dieser je möglich sein wird. Fest steht dabei, dass dieses Denken oder eine solche

[42] Heidegger, Martin (1929) VWdG: „Vom Wesen des Grundes.“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004. 139.

[43] Liest „man“ diese Zeilen, so wird die Frage nach der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit noch undeutlicher und fraglicher. Wenn das Dasein je schon in dieses „Ganze“ eingelassen, mit diesem ist und sich in dieser Ausgesetztheit erfährt, wie kann es dann überhaupt „uneigentlich“ sein?

[44] Im Humanismusbrief hat Heidegger die sog. „Kehre“ bereits vollzogen, d.h. die Wende vom Dasein zum Sein. Bspw. sorgt sich das Dasein in „Sein und Zeit“ wesentlich um sich selbst, später aber um das Sein.

Sprache nicht ausschließlich philosophisch zugänglich sein kann. Zweifelsfrei gelangt Heidegger mit diesen Überlegungen an eine Grenze der Philosophie.[45]

Ich will ein Beispiel anführen, das zwar nicht in einem rein philosophischen Umfeld aufgekommen sein mag, vielleicht aber trotzdem das Gemeinte verdeutlicht. Passend zur hier entwickelten Fragestellung des Daseins und seinem Verhalten zum Begegnenden und dem Anderen, liefert Heidegger in „Bauen, Wohnen, Denken." eine – freilich wiederum äußerst eigene – Position: „Aus einer *ursprünglichen* Einheit gehören die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins."[46] Auf die genaue Bedeutung dieses Gleichnisses und Heideggers Rede von diesem „Geviert" kann hier nicht eingegangen werden. Es soll lediglich zeigen, dass sich eine solche Rede nicht nur der Logik sperrt (das wäre bei Heidegger nicht überraschend), sondern in gewisser Weise auch der Philosophie. Was soll also hier von Heidegger mitgenommen werden?

Wenn sich das Dasein als Unverschlossenes und Offenes in der Stimmung erfahren soll, in dieser de facto aber nichts erschlossen, sondern primär die Möglichkeit des Begegnen-könnens aufgezeigt wird, fragt sich, warum Heidegger diese begriffliche Ebene überhaupt einführt. Ist das Dasein mit diesem oder jenem, so hat es dieses oder jenes zum Gegenstand des Verständnisses. Erschlossen wird dieses oder jenes und nicht die Möglichkeit der Erschlossenheit. Entweder wird hier folglich die Möglichkeitsebene der Stimmung und Erschlossenheit fraglich oder seine Metaphysikkritik unglaubwürdig. Was soll diese Begrifflichkeit, wenn damit faktisch nichts erschlossen wird und – sofern etwas erschlossen wird – dieses zumeist durch die Seinsweise der Alltäglichkeit bestimmt ist, die uneigentlich, d.h. gar nicht wahr sein muss? Was ist also „wahr" an diesem Dasein und inwiefern kann überhaupt etwas wahr sein?

3.4. Die Endlichkeit und der Tod

Unsere Ausgangsfrage war die Frage nach der Wahrheit. Wenn wir bisher durch einen Blick auf die Struktur der Frage lediglich festhalten konnten, dass diese auf eine „Grenze" der menschlichen Existenz verweist, an der sich diese für ihr Unbekanntes öffnet, sich die Existenz aber auf verschiedenste Weisen, dem, das „ist" öffnen (sich so-oder-so verhalten) kann, so ist weder klar, was dabei an dieser Existenz wahr ist noch wie für diese überhaupt etwas wahr sein kann. Zwar hat uns die

[45] Vgl. Heidegger, Martin (1966): „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger." In: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe Band 16. I. Abteilung: Veröffentlicht Schriften 1910-1976. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.* Hrsg.: Heidegger, Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2000.
[46] Heidegger, Martin (1952) BWD: „Bauen, Wohnen, Denken." In: Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze.* Stuttgart: Klett-Cotta. Zehnte Auflage. 2004. 143.

Vor-struktur des Verstehens bei Heidegger auf die „Erschlossenheit der Stimmung“ verwiesen, nicht aber darauf, was oder wie dabei etwas „wahr“ sein kann. Zunächst muss also danach gefragt werden, was an der menschlichen Existenz „wahr“ ist.

Ein Fragen nach dem, was „wahr“ ist, ist ein Fragen nach dem, was gewiss oder sicher ist und was als solches angenommen werden kann. Hier betrifft die Frage zunächst das Wahre des Daseins bzw. das, was an der menschlichen Existenz gewiss ist.

Ausgehend von der „Frage“ wurde klar, dass das – sofern überhaupt nach etwas gefragt werden soll –, was gefragt ist, nicht gewusst, unbekannt oder zumindest in irgendeiner Weise ausständig sein muss. Wäre es das nicht, bräuchte nach nichts gefragt zu werden, denn das Gefragte würde ohnehin bereits gewusst werden und überhaupt nicht fraglich sein oder werden können. Die Frage würde überhaupt nicht auftauchen und der menschlichen Existenz schon gar nicht widerfahren.

Im Folgenden wurde versucht mit Heidegger das Verhalten des Daseins zum Bekannten, als auch zum Unbekannten grob zu umreißen. Freilich finden sich in Heideggers Werk unzählige und auch verschiedenste Formulierungen dieser Problematik, aber doch scheint sich in all diesen ein fundamentaler Wesenszug des Daseins zu zeigen. Gleichgültig welche Worte dafür gefunden werden möchten, ob es bspw. das Paar von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, das Mit-sein des Daseins, das auf die eigene Angewiesenheit verweist, der Modus der Alltäglichkeit oder der stimmungsmäßig je schon vollzogene transzendentale Überstieg ist. Immer scheint sich darin derselbe Wesenszug zu spiegeln: das Dasein ist in vielfachen Weisen angewiesen und bedürftig. Durch dieses Angewiesen-sein des Daseins auf Anderes zeigt sich eine eigene Beschränkung. Stets geht es dabei in unterschiedlicher Weise um eine „Grenze“[47], die sich dem Dasein zeigt oder auf die es stößt, sobald es mit Anderem konfrontiert ist. Steht das Dasein als Da-sein aber immer in einem Bezug zum Sein (Raum) und der Zeit, so kann diese Grenze keine bloß räumliche sein, d.h. eine bloße Berührung mit Anderem, sondern muss zugleich eine sein, die auch den Sinn und die Bedeutung des Begegnenden betrifft. Sofern sich so etwas wie „Sinn“ erst in und durch die Zeit konstituieren kann, dieser aber immer ein bestimmter (gewählter und entschiedener) Sinn des Begegnenden ist, kommt das Dasein ebenso an eine Grenze, die im Bezug zur Zeit steht.[48] Die Grenze, an die das Dasein mit je-

[47] Freilich kann „Grenze“ hier im gängigen Sprachgebrauch als das Eindeutige, Klare und Bestimmte verstanden werden. Hilfreicher und auch zutreffender scheint allerdings eine Auslegung im Sinne der aristotelischen πέρας. Grenze ist nicht nur das, wo sich das Eine vom Anderen klar abgrenzt und so an eine eindeutige Grenze stößt, sondern auch der Ort, wo das eine mit dem Anderen in Berührung kommt, das, wo eine Berührung überhaupt erst möglich ist. Insofern ist sie überhaupt nichts Klares, sondern vielmehr eine Art Graubereich, wo das Eine in das Andere hinein steht und „Grenze“ im heutigen Sinn verschwimmt. Sie ist weniger das Geschlossene, sondern das Offene. Vgl. Arist. Physik. Bücher I (A)-IV (Δ)

[48] Das meint nicht, dass das Dasein an eine Grenze der Zeit kommt, sondern an eine sinnvolle, bedeutsame Grenze stößt, die im Bezug zur Zeit steht und auf die Bedeutung des Begegnenden zielt.

der Begegnung stößt, ist nicht nur einer Grenze von dem, das (räumlich) ist, sondern auch von dem, das sinnvoll und möglich (zeitlich) ist. Wenn sich also das Dasein – sofern es „mit“ Begegnendem ist und sich als In-der-Welt-sein erfährt oder zumindest als das, das weder unabhängig, noch isoliert von Anderem ist, so zeigt sich eine Angewiesenheit, die die Berührung mit dem Begegnenden und ebenso die Sinnebene und das Verständnis betrifft. Angewiesen ist das Dasein nicht nur auf dieses oder jenes, das zur Vollbringung einer bestimmten Tätigkeit nötig ist, sondern ebenso im Verstehen des Begegnenden (im So-oder-so-Verhalten), insofern dieses vor und mit dem Hintergrund der „Welt“ verstanden wird. Der Steinmetz benötigt den Hammer nicht nur zum Schlagen des Meißels, sondern auch einen Verständnishorizont von „Welt“, damit der Hammer überhaupt als Hammer verstanden werden kann.

Damit ist das Dasein zumindest in einem doppelten Sinn angewiesen. Zugleich kann es das Begegnende aber so-oder-so verstehen oder den Hammer überhaupt nicht als solchen verstehen und ihn missverstehen. Sofern es die Möglichkeit hat zu verstehen, hat es ebenso die Möglichkeit nicht zu verstehen.

Heidegger sagt nun aber, dass sich das Dasein, wenn es sich als In-der-Welt-sein (SuZ) oder ek-sistent (BüH) erfährt, als das erfährt, was es „ist“. In-der-Welt oder ek-sistent ist das Dasein allerdings immer und folglich fragt sich, wie dann überhaupt die Möglichkeit des Missverständnisses aufkommen kann, wenn das Dasein je schon bei dem ist, was (es) „ist“. Warum sollte das Dasein nach etwas suchen oder fragen, wenn es sich sowieso schon als das erfahren hat, was es „ist“?

Freilich: Heidegger behandelt dieses Problem nicht als solches. Ihm geht es vorerst um ein Vorverständnis, eine Stimmung und Ahnung von dem, das „ist“. In der Transkription kann das Missverständnis als das Verhältnis von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gedeutet und in der „Verdeckungstendenz“, der „Irre“ oder „Seinsvergessenheit“ gefunden werden. Natürlich geht es ihm nicht um das Missverständnis als solches, sondern um die Verdeckung von dem, das „ist“. Was „ist“ aber und wie kommt es überhaupt zu einer Verdeckung?

Dass das Dasein in verschiedenen Weisen angewiesen ist, scheint bisher klar. Jede Angewiesenheit und Grenze setzt zugleich aber auch ein Ende. Beides setzt zumindest ein räumliches Ende voraus, ohne das eine Berührung mit Anderem nicht ins Spiel kommen könnte (Jeder räumliche Gegenstand muss ein Ende, an diesem umrissen und begrenzt sein, damit er überhaupt Gegenstand sein kann. Hätte er dieses nicht, müsste er unbegrenzt, unendlich sein und könnte folglich überhaupt kein Gegenstand mehr sein.). Ebenso muss das Dasein ein (räumlich) Äußerstes haben, an dem es mit Begegnendem in Berührung treten kann. Dasein ist aber nicht bloß räumlich, sondern wesent-

lich Brennpunkt von Sein und Zeit. Es hat nicht nur ein räumliches Ende (eine Grenze), sondern auch ein zeitliches: „Das Ende steht dem Dasein bevor." (SuZ 250)

Was meint Heidegger damit? Dasein ist wesentlich „Sein-können", d.h., es entwirft sich in seinen Möglichkeiten und ist sich selbst je schon „vorweg"[49]. Es ist nicht nur bloß das, was es (gegenwärtig) ist, sondern in gewisser Weise „mehr", insofern es sich in seinen Möglichkeiten entwirft und damit das Gegenwärtige auf das Mögliche hin überschreitet. Es ist nicht nur bei dem, was (jetzt) ist, sondern auch bei dem, was sein wird können (und auch bei dem, was war). Diese Bestimmung alleine ist aber für eine Klärung unseres Problems des Endes noch nicht ausreichend: irgendetwas ist dem Dasein immer möglich, mag auch die Möglichkeitsvielfalt begrenzt sein und insofern ein Ende haben. Klar ist, dass dem Dasein nicht alles möglich ist, sondern nur Bestimmtes. Das Dasein ist nicht nur auf das verwiesen, was es ist, sondern zugleich auf das, was es sein kann, was diesem Dasein in seiner Bezogenheit auf ein „Ganzes" möglich ist. Dieses Mögliche ist aber nicht die Totalität alles Möglichen, sondern „nur" das dem Dasein Mögliche. Diese Angewiesenheit des Möglichen der Stimmung verweist das Dasein ebenso auf seine eigene Begrenztheit. Das Dasein ist nicht nur gegenwärtig von Endlichkeit durchdrungen, sondern auch zukünftig von dieser bestimmt und steht zumindest in einer zeitlich doppelten Beziehung zur Endlichkeit. Es hat nicht nur eine (räumliche) „Grenze", an der es mit anderen begegnen kann, sondern auch ein (prospektives) Ende. Was aber ist dem Dasein tatsächlich, faktisch möglich?

Heidegger antwortet mit der „äußersten, unumgänglichen Möglichkeit", mit dem Tod. Der Tod ist nicht nur diesem oder jenem Dasein möglich, sondern jedem und gehört zum Wesen des Daseins. Er kann nicht gewählt oder entschieden werden, sondern ist möglich, sobald das Dasein ist: der Tod ist dem Dasein „gewiss". Die Gewissheit des Todes ist aber insofern eine eigentümliche und spezielle Gewissheit, die sich von allen anderen Gewissheiten unterscheidet, denn sie kann nicht gewiss sein oder werden wie andere Gewissheiten. Ihr Gegenstand ist, dass das Dasein eben nur mehr ein bloß innerweltliches Seiendes ist, wie alles übrige Seiende; dass das Dasein eben nicht mehr da ist und dem, das es als Dasein auszeichnet, verlustig gegangen ist. Sie zielt darauf, dass das Dasein nicht mehr Da-sein ist, sondern bloß ein innerweltlich Seiendes; dass das Dasein als Dasein Auszeichnende gestorben und tot ist. „Totes Dasein" ist nicht mehr da-seiend, dem Seienden und der Wahrheit nicht mehr ausgesetzt. Es „ist" nicht mehr in der Seinsweise des Daseins.

[49] Vgl. SuZ 191: „Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*."

Folglich kann auch das, was gewiss werden soll, eigentlich nicht Gegenstand einer Gewissheit sein. Das Dasein kann sich seines eigenen Todes nicht vergewissern. Der eigene Tod kann für totes Dasein nicht „wahr“ sein oder werden, wenn das Dasein gar kein Dasein mehr ist. Für das Dasein, das „ist“ und der Tod noch ein Bevorstehendes und Zukünftiges ist, tritt der Tod als das Unbestimmte, aber doch Gewisse auf, das für es überhaupt nicht gewiss oder wahr werden kann. Die Gewissheit des Todes kann aber auch nicht im Sinne einer theoretischen Wahrheit gewiss sein, denn sie ist für das Dasein überhaupt nicht zugänglich. Genau genommen ist sie „nur“ empirischen Ursprunges, insofern ich den Tod und das Sterben anderer beobachte, auf meine eigene Seinsweise projiziere und daraus folgere, dass wohl auch ich sterben werde. Es ist die Faktizität des Todes anderer, die mich meinen eigenen Tod annehmen lässt. In diesem Sinn ist der Tod „eine unleugbare ‚Erfahrungstatsache‘“ (SuZ 257). Insofern sich dieses Beobachten einerseits nur auf empirisches und andererseits nur auf ein innerweltliches Seiendes beziehen kann, ist der Tod zwar mit größter Wahrscheinlichkeit auch für mich als notwendig Bevorstehendes anzunehmen, keineswegs aber mit der Sicherheit einer Aussage, die sich auf ein klares Objekt, einen eindeutigen Gegenstand bezieht. Die „Beweislage“ beruht auf einer Schlussfolgerung aus anderem empirischen Seiendem, das bereits gestorben und tot ist. Mit der Sicherheit einer projizierten Gewissheit wird sich nie erfassen lassen, was der Tod tatsächlich ist. Er würde zu einem nur Beobachtbarem degradiert, seiner eigentlichen Bedeutung beraubt werden und hätte nichts mehr mit „mir“ und dem jeweiligen Dasein zu tun. „Man *weiß* um den gewissen Tod und ‚ist‘ doch seiner nicht eigentlich gewiß.“ (SuZ 258)

Was aber ist gewiss am Tod, außer dass er dem Dasein gewiss ist? Heidegger: – Nichts! Er bleibt für das Dasein völlig unbestimmt, ist diesem vollkommen unzugänglich. Er betrifft das Dasein nicht mehr als Dasein, liegt gewisser Maßen außerhalb, umgibt es aber permanent. Trotz seiner Unbestimmtheit kann ich an dieser Gewissheit nicht zweifeln, und der Tod entbehrt der Frage des „ob“. Jederzeit kann er sein und augenblicklich eintreten. Der Tod ist für das Dasein nicht nur unbestimmt in seinem Wesen, sondern zugleich auch in seinem Zeitpunkt. Es fragt sich nicht, ob der Tod ist, aber es fragt sich das „Wann“ und das „Wie“ des Todes – meines Todes. Meine Existenz ist in der ständigen Möglichkeit meines Nicht-existierens.

Mit dem Zeitpunkt des Todes treffen wir abermals auf dessen Unbestimmtheit, die sich im „Wann“ zeigt.[50] Er ist nicht nur in seinem Wesen für das Dasein als solches, im Hinblick auf sein „Was“ unbestimmt, sondern auch in Bezug auf sein „Wann“. Der Tod ist für das Dasein die permanente Möglichkeit des Unbestimmten, die sich von allen anderen Möglichkeiten unterscheidet. Der

[50] Vgl. SuZ 258: „Mit der Gewißheit des Todes geht die *Unbestimmtheit* seines Wann zusammen.“

Tod ist die „letzte“, das Dasein beschließende und äußerste Möglichkeit; des Daseins Möglichkeit schlechthin. „*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.* Der *Tod ist* als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende.“ (SuZ 258-259) In welcher Weise kann dieses Unbestimmte dann überhaupt gewiss sein, und wie kann er eine Gewissheit, äußerste Möglichkeit des Daseins, sein, wenn er sowohl in seinem Wesen als auch bezüglich seines Zeitpunktes völlig unbestimmt ist?

Das Dasein kann den Tod nicht als solchen fassen. Sobald der Tod ist, ist das Dasein nicht mehr Dasein und solange das Dasein ist, ist der Tod nicht. Trotzdem „weiß“ es um dieses permanent Mögliche. Es weiß, dass es immer in der Möglichkeit zum Tod steht. In dieser Weise „stirbt“ das Dasein so lange, bis der Tod eintritt.[51] Das Dasein muss ihn unweigerlich „erwarten“, in der Möglichkeit zum Tod „vorlaufen“.[52] So lange das Dasein ist, stirbt es zugleich und entwirft sich in seinem Sein-können der Möglichkeit zum Tod: „Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren.“ (SuZ 262-263)

Bisher stellt sich der Tod als das dar, das das Dasein „nur“ als Möglichkeit betrifft. Die Versuchung liegt nahe, hier Epikur[53] zu hören. Diese Fährte liegt nahe, geht aber an Heidegger vorbei. Er sagt keineswegs, dass der Tod das Dasein nicht betrifft, sondern vielmehr, dass die Möglichkeit zum Tod das Dasein erst in seinem Existieren enthüllt. Wie kommt das Dasein aber zu einer solchen Enthüllung des eigenen Seins?

Dasein ist Sein-können, und dieses impliziert die Möglichkeit zum Tod, das Sterben. Sterben aber muss das Dasein alleine. Es erfordert die völlige Vereinzelung des Daseins und damit die Negation des Mit-seins. Der Tod und das Sterben verlangen nach dem Verlust des Gestimmtseins auf das Ganze des Seins und reißen das Dasein aus der besorgten und gesicherten Welt der Alltäglichkeit (der Uneigentlichkeit). Das Dasein wird durch den Verlust von „Welt“ haltlos und ein Einzelnes.

[51] Vgl. Heidegger 1952, 144: „Sterben heißt, den Tod *als* Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt und zwar fortwährend, solange er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt.“

[52] Vgl. SuZ 262.

[53] Vgl. Epikur: „Epikur grüßt Menoikeus!“ In: Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*. Dt. Übers.: Jürß, Fritz. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 1998. 499: „Das allerschrecklichste Übel, der Tod, geht uns also gar nichts an, weil er nicht ist, wenn wir sind, und wir nicht mehr sind, wenn er ist. Also betrifft er weder die Lebenden noch die Toten, weil er für jene nicht da ist und diese nicht mehr da sind.“

Der Tod verlangt nach dieser Vereinzelung des Daseins, danach, dass keine „Welt“ mehr ist, sondern plötzlich Nichts.[54] Diese Entrücktheit der gesicherten Welt, dieses Nichts, weckt die „Angst“.

Für Heidegger zeigt sich der Tod als Möglichkeit im permanenten Sterben des Daseins, dessen Verlust von „Welt“ sich in der Befindlichkeit der Angst ausdrückt. „Angst“[55] ist für ihn aber nicht nur eine Befindlichkeit, die das Dasein „vor“ dem Tod hat. Er grenzt sie klar und eindeutig (ähnlich wie Kierkegaard) von der „Furcht“ ab. Sie hat nichts mit einer Bedrohung zu tun, sondern vielmehr mit einer Ruhe. „Angst“ ist immer eine „Angst vor…“, eine „Angst um…“. Allerdings nicht „vor“ oder „um“ Bestimmtes, sondern wesentlich „vor“ oder „um“ Unbestimmtes: „wovor und worum wir uns ängsteten, war ‚eigentlich' – nichts“ (WiM 112). „Angst“ ist ursprünglich bezogen auf das „Nichts“, auf das „Wegrücken des Seienden im Ganzen“ (WiM 112) und „Nichts“ ist ebenso unbestimmt wie der „Tod“. Die Unbestimmtheit des Todes koinzidiert folglich mit der Unbestimmtheit des Nichts. In der Angst entgleitet dem Dasein das Seiende im Ganzen[56] und offenbart das Sein als das, das es ist. „Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d. h. in endlicher Weise, zu sich selbst.“ (WiM 120)

Nur der Tod vermag, wie nichts anderes, das Daseins aus der „gesicherten Alltäglichkeit“ zu reißen und vor das eigenste Sein-können zu bringen. Ohne ihn wüsste das Dasein nicht, was es ist und auch nicht um die Bedeutung des eigenen Lebens. Der Tod zeigt das Dasein erst als das Sein, das es ist: als jenes, das ein Sein zum Ende hat. Das Dasein findet sein allerletztes und äußerstes Ziel im Tod und erlangt seine Bedeutung erst durch den Tod.[57] Erst der Abschluss durch den Tod und seine Finalität lässt das Leben in seiner vollen Begrenztheit erscheinen, in die Vergangenheit und die Tiefe der Geschichte eintreten.

---

[54] Der Tod reißt das Dasein aus der Uneigentlichkeit und konfrontiert es mit seinem eigenen, äußersten Sein-können. Im Sinne eines „Frei-sein-für“ und eines Sich-einlassen auf diese eigenste und unüberholbare Möglichkeit des Daseins, spricht Heidegger von der „Freiheit zum Tode“. Dieses „Frei-sein-für“ bezieht sich folglich auf die Freiheit als das Wesen der Wahrheit. Im Kontext der Handlungsfreiheit ist diese Aussage allerdings unstimmig. Der Tod ist nichts, wofür ich mich als solches frei entscheide, denn selbst der Suizid ist nur eine Vorwegnahme dieser „unüberholbaren Möglichkeit“. Ich kann höchstens (wenn überhaupt) über das „Wann“ und „Wie“ meines Todes entscheiden, nicht aber darüber, ob ich sterbe oder nicht. Mit meinem Dasein ist mir mein Tod unausweichlich vorgegeben. Zu meinem Wesen gehört der Tod und genauso wenig, wie ich über mein Wesen oder dessen Möglichkeiten entschieden habe, kann ich über diese – meine Wesensmöglichkeit des Todes – entscheiden. Vgl. SuZ §53

[55] Mit dem Begriff der Angst drängt sich zumindest ein kurzer Blick auf Kierkegaard auf. Zwar bezieht sich Heidegger inhaltlich nur bedingt auf ihn, steht aber trotzdem in einer Nähe. Die Angst Heideggers unterscheidet sich nur auf den ersten Blick von der Angst Kierkegaards. (Freilich: der Tod und der argumentative Weg ist ein Spezifikum Heideggers.) Beiden geht es um die Möglichkeit, die die Angst weckt: die Möglichkeit der Möglichkeit (das Nichts) gebiert die Angst; die äußerste Möglichkeit, das Nichts, ruft Angst hervor. „Angst“ ist bei beiden im Umfeld des Problems der Freiheit angesiedelt.

[56] Vgl. WiM 114

[57] Heidegger fasst den Tod in ähnlicher Weise, wenn er schreibt, dass erst durch den Tod des Daseins Geschichte möglich ist. Die Geschichte besteht aus totem Dasein. Nur tatsächlich gestorbenes Dasein ist in der Geschichte aufgehoben. Vgl. VWdW 190: „Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich [a] [sic! (h.n.)]. Die ‚Natur' hat keine Geschichte.“

Die Endlichkeit und der Tod sind folglich nicht bloß negativ, reduktiv zu denken. Wäre die menschliche Existenz nicht endlich, d.h. unendlich, wäre sie immer schon bei dem, das tatsächlich, wirklich oder an-sich ist. Würde sie nicht sterblich sein, so müsste die Existenz unsterblich sein und somit auch unbegrenzt in ihrem Wesen und folglich auch in ihrem Wissen. Sie bräuchte nicht zu fragen, weil sie das, das erfragt werden soll, als Wesen, das auch in seinem Wissen unendlich ist, bereits wüsste. Sie weiß aber eben gerade nicht alles und kann auch nicht alles wissen. Das Dasein hätte nicht nur eine Ahnung oder wäre, wie Heidegger sagt, auf das Ganze eingestimmt, sondern wäre tatsächlich bei diesem. Die Möglichkeit, sich so oder so zum Begegnenden zu verhalten, wäre überflüssig, denn jedes Verhalten müsste je schon das entsprechendste, richtigste und in diesem Sinn absolute sein. Die menschliche Existenz bräuchte nicht zu wählen und nichts entscheiden, denn alles müsste offen zu Tage liegen. Nichts wäre wählbar, da alles ohnedies je schon offenbar ist.[58] Wenn aber nichts wählbar ist, so muss es bereits entschieden, in gewisser Weise determiniert sein. Ohne das Wählbare gibt es keine Möglichkeiten, die gewählt werden könnten und ohne diese auch keine Freiheit. Wäre die menschliche Existenz unendlich, wäre sie nicht „frei“. Der Tod und die Endlichkeit[59] offenbaren folglich auch die Möglichkeit der Freiheit.

Solange das Dasein ist und lebt, stirbt es andauernd. Es steht andauernd in der Kontinuität des Sterbens und ist in all seinen Artikulationen endlich. Es selbst ist wesentlich endlich sowie all die Handlungen, die dieses Dasein setzt. Mit meinem Leben, Tun und Handeln setze ich mein Leben ein, meine Exsistenz aufs Spiel, und der Tod rückt unser Leben in die Nähe eines Wagnisses. Das Leben des Daseins steht immer schon im Risiko zu sterben, das zu wagen ist.[60]

Diese („meine“) Ek-sistenz und ihre Endlichkeit lassen sich nicht wegdenken! Wohl könnte ich sie unter gewissen Umständen und in bestimmten Bereichen einschränken, vielleicht sogar verleugnen, aber letztlich würde damit die Tatsache ignoriert werden, dass immer ich es bin, der hier und

---

[58] Das Gegenteil der Endlichkeit ist hier freilich nur negativ gedacht, d.h. indirekt und im Bezug auf die Endlichkeit – eben als dessen Gegenteil. Damit bleibt das Vorstellen des Unendlichen aber immer noch endlich. Das Unendliche anders zu denken übersteigt das Denken der menschlichen Existenz.
Gleichgültig ob und inwiefern dieses Gedankenexperiment gelingen und zutreffen mag oder nicht, zeigt es trotzdem auf den positiven Aspekt der Endlichkeit. (Nichts anderes soll gezeigt werden.)

[59] Diese Endlichkeit ist einerseits größtes Gut der menschlichen Existenz, insofern sie die Möglichkeit der Freiheit ist, andererseits zugleich schlimmstes Laster, denn sie „begrenzt“ die Existenz in allen möglichen Lebensweisen.

[60] Zur Bedeutung des Todes für das Leben und die eigene Existenz sei dieserorts auf die Literatur verwiesen. Um nur eines der (zumindest für mich) eindringlichsten Werke zu nennen, sei hier „Tous les hommes sont mortels.“ von Simone de Beauvoir angeführt. Darin ist nicht der Tod das eigentliche Thema, sondern gerade dessen Gegenteil: die Unsterblichkeit. Durch eine erzählerische Repetition von Geschichten endlicher Existenzen wandert der Leser mit der unsterblichen Hauptfigur durch die Jahrhunderte und gerät unweigerlich in eine Simulation dessen, was wäre, würde ich nicht sterblich sein. Für diesen unsterblichen Menschen ist alles eine ewige Wiederkehr von Sinn- und Wertlosem. Er ist gefangen in der Gleichgültigkeit, denn er entbehrt dessen, was der Existenz seinen Sinn und Wert verleiht: seiner Endlichkeit. (Vgl. de Beauvoir, Simone (1946): „Tous les hommes sont mortels.“ 1946. In: de Beauvoir, Simone: *Alle Menschen sind sterblich.* Dt. Übers.: Rechel-Mertens, Eva. Reinbeck bei Hambur: Rowolth. Achtunddreißigste Auflage. 2007.)

jetzt schreibt, der gegenwärtig versucht sein Erlebtes zu reflektieren und zu verarbeiten. Ein solches Ignorieren des eigenen Seins wäre nicht nur äußerst schwierig, von allen möglichen Gefahren begleitet und eigentlich unsinnig, vor allem aber von Anbeginn an zum Scheitern verurteilt: es wäre unwahr. Ein Versuch, welcher dieses (aktive oder passive) Ignorieren vollziehen wollte, würde die Tatsache der Irreduzibilität der eigenen Existenz verkennen. Es wäre eine bloße Abstraktion[61], welche die Verbindung mit dem eigenen Sein und der Existenz verloren hätte. Ein solches Bemühen müsste nicht nur ein außerordentlich fragiles Konstrukt einer Überlegung sein, sondern würde auch des Fundaments entbehren, auf dem jede Überlegung, jedes Denken fußt: ich bin es, der da denkt!

4. Die Wahrheit

4.1. Die Flucht und die Verdeckungstendenz

Heidegger bestimmt das Dasein wesentlich als Mit-sein, das „Welt“, „Seiendes“ und „Sein“ durch die Befindlichkeit der Stimmung je schon erschlossen hat. Jedoch hat das Dasein dabei nichts faktisch erschlossen, sondern ist in der Weise einer Ahnung oder Intuition auf dieses eingestimmt. Es „weiß“ noch nichts über Welt und Sein, hat es aber immer schon erfahren und insofern einen stimmungsmäßig erschlossenen Verständnishorizont von diesem.

Eigentlich müsste das bedeuten, dass das Dasein immer schon in einer bestimmten Richtung auf das Sein verwiesen ist, in der es sich Sein auch faktisch erschließen kann. Jedes Erfahren (und auch das, das auf ein Wissen zielt) müsste je schon auf das Sein und die Wahrheit gerichtet sein. Warum muss nun aber selbst Heideggers Dasein fragen und wie kann es ebenso in der Möglichkeit der Unwahrheit wie in der Möglichkeit der Wahrheit stehen? Müsste es nicht durch das in der Stimmung erschlossene „Ganze“ mit seinem Fragen notwendig bereits auf Wahrheit gerichtet sein?

Bisher haben wir diese Fragen lediglich gestreift, allerdings noch nicht behandelt. Was hat es also damit auf sich?

Die Endlichkeit der Existenz wies uns nicht nur auf unser Sein zum Tod hin, sondern auch auf die Begrenztheit jeder menschlichen Existenz in all ihrem Tun und Handeln. Wäre sie nicht wesentlich endlich, so wäre auch ihr Wesen und Denken nicht begrenzt. In dieser Weise versteht sich auch Heideggers Stimmung. Das in und durch sie erschlossene Ganze meint folglich vielmehr die

[61] Vgl. WuE 108, 109: „So entsteht ein Typus ‚*idealistischer*‘ Wahrheit, das heißt Wahrheiten, die Aussagen über das Sein sind ohne Kontakt mit dem Sein.“ „Wissen ohne Sehen: das ist die Abstraktion. Sie ist nur durch das *Mitsein*[30] [sic! (h.n.)] möglich. Der abstrakte Mensch nutzt die Enthüllung der anderen, beauftragt die anderen damit, seine Antizipationen zu veri-fizieren. […] Der abstrakte Mensch ist der Mensch, der immer an anderes denkt, um den enthüllenden Wert seines gegenwärtigen Verhaltens – welches es auch sei – zu entfliehen. Der abstrakte Mensch ist abwesend.“

Möglichkeit, dass Seiendes und Sein überhaupt erschlossen werden kann. Sie zeigt den „Spielraum“ (Vgl. VWdG 166) an, in dem Seiendes und Sein grundsätzlich zugänglich ist und überhaupt verstanden werden kann. Sofern das Dasein immer wesentlich Möglich-sein ist, steht es im Bezug zur eigenen Endlichkeit und Freiheit. Es entwirft die eigene Seinsweise und kann immer wählen und sich entscheiden. Steht das Dasein aber permanent in der Möglichkeit des Wählens, so betrifft dies folglich auch die Wahrheit. In gleicher Weise kann es die eigene Erschlossenheit oder Verschlossenheit wollen. Beides sind Möglichkeiten des Daseins. Die Wahl obliegt dem Dasein und der Weise, wie es seine eigenen Möglichkeiten will.

Das vermag vielleicht den Grund des Fragens zu verdeutlichen, nicht aber die Frage, warum das Dasein – auf Grund des in der Stimmung erschlossenen Ganzen – noch nicht zugleich auch immer schon auf die Wahrheit oder zumindest in diese Richtung verwiesen ist. Warum steht das Dasein nicht nur in gleicher Weise in der Möglichkeit der Wahrheit wie in der der Unwahrheit, sondern tendiert sogar dazu – wie Heidegger meint – die Unwahrheit zu wählen. Inwiefern kann er dem Dasein eine „faktische Verdeckungstendenz“ (SuZ 256) attestieren?

Bisher scheint klar, dass dem Dasein – auf Grund seines endlichen Wesens – Seiendes und Sein nur fragwürdig werden kann bzw. fragwürdig werden muss. Das Wesen der Existenz zeichnet sich grundlegend durch das „Sein zum Tod“ und die eigene Endlichkeit aus und steht in dieser permanenten, des Daseins letzter und äußerster Möglichkeit. Es steht wesentlich und jederzeit im Bezug zur eigenen Endlichkeit. Obwohl diese äußerste Möglichkeit jederzeit eintreten kann, ist sie dem Dasein nicht in selber zeitlicher Kontinuität als Möglichkeit auch präsent. Die Möglichkeit meines Todes ist zwar, solange das Dasein ist, eine ständige Möglichkeit, aber nicht immer auch eine bewusste, mir tatsächlich gegenwärtige Möglichkeit. Das Dasein hat die Möglichkeit, sich sein eigenes Möglich-sein und vorzüglich diese äußerste Möglichkeit (bewusst oder unbewusst) zu verdecken! Trotzdem durchdringt dieses ständige Möglich-sein des Todes und die Endlichkeit das Dasein und versucht sich zu „entbergen“. Wie kann sich das Dasein seiner äußersten Möglichkeit entziehen, und warum hat es die Tendenz, nicht das sein zu wollen, was es tatsächlich ist?

Das Wesen des Daseins ist endlich und folglich auch das, das dieses endliche Wesen tut und wie es handelt. Als eine Handlung versteht sich aber auch das Verhalten zu Seiendem und das In-Beziehung-treten mit anderem, das nicht das Dasein selbst ist. Das, das in und durch dieses In-Beziehung-treten erschlossen wird, kann, als Erschlossenheit eines wesentlich endlich seienden Daseins, demnach auch keine faktisch ganze oder tatsächlich totale Erschlossenheit meinen. Seiendes oder Sein ist nicht gänzlich erschlossen, sondern partiell, in dieser oder jener Weise, in einer bestimmten

Hinsicht. Jedes faktische Erschließen muss folglich immer auch begrenzt sein. Seiendes muss dem Dasein immer wieder in anderen und verschiedenen Weisen fragwürdig werden.

Dies zeigt die permanente Möglichkeit des Todes, insofern sie das Dasein in seinem Wesen als das enthüllt, das wesentlich ein Sein zu seinem Ende hat und endlich ist. Sie offenbart das Dasein in seiner „Nichtigkeit“ (Tugendhat 1970, 314) und bringt das Dasein vor dessen „eigentliche“ Möglichkeiten. Die Möglichkeit des Todes enthüllt das Dasein in seiner Angewiesenheit und Bedürfigkeit als jenes, das sich in all seinem Tun und Handeln nicht sicher sein kann. Die gesicherte Welt „entgleitet“ (Vgl. WiM 112) dem Dasein und bringt es vor das, was es ist, nämlich was wesentlich „haltlos“ und in dauernder, ungesicherter „Schwebe“ seiner Möglichkeit steht: „Sein [Anm.: Heideggers (h.n.)] In-der-Welt-Sein ist ein wesenhaft haltloses, es existiert in der Schwebe.“ (Tugendhat 1970, 312) Es ist wesentlich das, das sich entscheiden und dieses dabei Entschiedene auch verantworten muss.

Das Dasein versucht dieser Haltlosigkeit zu entkommen und flieht in die gesicherte Welt des „Man“ und der „Uneigentlichkeit“, in der es nicht bedroht erscheint und die Verantwortlichkeit seiner Entscheidungen an das übertragen hat, was „man“ tut. In dieser Welt riskiert das Dasein nichts und schon gar nicht sich selbst.[62] Es ist auf der „Flucht“ vor seinem eigentlichen Möglich-sein und verdeckt sich „die Nichtigkeit seines In-der-Welt-Seins“ (Tugendhat 1970, 314). Das Dasein flieht vor dem, das ständig und permanent die Tendenz hat sich zu entbergen: vor ihm selbst und seinen (äußersten) Möglichkeiten: „Das Aufgehen im Man und bei der besorgten ‚Welt‘ offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können.“ (SuZ 184)

Die Flucht des Daseins vor seinem eigenen Möglich-sein, vor dem, dass es „ist“, meint folglich die oben erwähnte Verdeckungstendenz, welche sich aber in dem gründet, das „ist“. Obwohl Heidegger es selbst nicht als solches bezeichnet, ist das Dasein von Grund auf dialektisch. Sofern es wählen kann, kann es dieses oder jenes wählen, muss sich entscheiden und in diesem Sinn „frei“ sein. Ist es aber „frei“, so steht es zugleich in der Potentialität dieser Dialektik. Das Fliehen ist das Fliehen vor dem, das „ist“, vor der „Wahrheit“ des Daseins, dem eigenen Sein-können und der äußersten Möglichkeit des Todes.

In dieser Flucht sieht Heidegger den Vorrang der Verdeckungstendenz begründet, denn das Dasein ist vorzüglich und vorrangig in einer Seinsweise, die verdeckt: im Modus der Alltäglichkeit bzw.

[62] Dieses Moment zeigt sich – in anderer Formulierung – auch beim späten Heidegger. Seine Kritik an der Technik dreht sich wesentlich auch um eine Kritik an der Beherrschung der Natur, der Welt und letztlich auch des Daseins. Diese Herrschaft zielt auf eine gesicherte Handhabung der Welt, von der keine „Bedrohung“ mehr ausgehen kann. Selbst die Technik kann nicht alles beherrschen, das „ist“, und ist folglich ebenso eine Verklärung und Verdeckung von dem, das „ist“.

(beim späteren Heidegger) in der Seinsweise der technisch geprägten Handhabbarmachung. Es kann sich so oder so verhalten und wählt zumeist jene Seinsweise, in der nicht das ist, was „ist“. Verdeckt wird dabei nicht nur das So-Sein des Seienden oder das Sein, sondern auch die Eigentlichkeit des Daseins selbst. Das Dasein verdeckt selbst die eigenste Weise zu sein, weil es sich vor dem ängstigt, dass es „ist“. Anders ausgedrückt: das Dasein „ängstigt“ sich um das eigene Seinkönnen, dessen Äußerstes und Letztes der Tod ist.[63]

4.2. Die relative (Un-)Kenntnis

Heideggers Dasein ist zumeist auf der Flucht vor dem, das „ist“. Vorrangig verhält es sich in einer Weise, die das eigentliche Sein (sowohl des Seienden, Seins und Daseins) verdeckt. Verdeckt wird dabei nicht nur, was das Dasein selbst ist (nämlich wesentlich endlich), sondern zugleich auch das, das „ist“. Die Verdeckung betrifft nicht nur die Beziehung des Daseins zu sich selbst, sondern ebenso die Beziehung zum Begegnenden, Seienden und Sein. Folglich muss sie also auch die Wahrheit betreffen.

Um diese Flucht näher zu bestimmen, scheint es notwendig, Heidegger abermals zu transkribieren. Erneut wird in diesem Bezug (zumindest teilweise) Sartre zur Hilfe genommen. Auf die Gefahr hin, den ursprünglichen Gedanken dabei zu verklären, soll trotzdem versucht werden, Heidegger durch eine andere Sprache zu öffnen, und dieser Flucht womöglich auch eine epistemologische Relevanz nachzuweisen. Das Risiko der Verklärung muss dabei eingegangen werden.

Seiendes erklärt sich der menschlichen Existenz nicht von selbst, sondern es ist die Existenz, die ihr Fragen auf Seiendes richtet. Die Aktivität des Fragens geht von ihr aus und nicht vom befragten Seienden. Seiendes ist dem Fragen gegenüber passiv. Wenn überhaupt, so liefert Seiendes oder das Sein maximal Antworten auf diese; etwas, das vom Dasein als eine Antwort ausgelegt und interpretiert werden kann. Die Möglichkeit der Frage und auch die der Wahrheit kommt folglich überhaupt erst durch die menschliche Existenz in die Welt. Nur das, das den Spielraum bietet, in dem überhaupt etwas fraglich werden kann, kann nach diesem Fragwürdigen fragen. „Das Sein der Wahrheit steht in ursprünglichem Zusammenhang mit dem Dasein.“ (SuZ 230) Notgedrungen stößt das Dasein dabei auf Fragen, die es selbst nicht lösen oder beantworten kann: das Seiende bleibt fragwürdig und die Unkenntnis überwiegt die Kenntnis.

[63] Vgl. SuZ 266: „Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.“

Diese Unkenntnis ist folglich nicht nur eine ursprüngliche, insofern sie der Grund des Fragens ist, sondern auch eine teleologische. Zum einen steht die Existenz in einem ursprünglichen Verhältnis zur Unkenntnis, insofern ihr Wesen endlich ist und ihr Seiendes und Sein aus diesem Grund fragwürdig werden muss (Die Existenz weiß etwas nicht und fragt danach um es zu wissen.), zum anderen bezüglich des Ziels ihres Fragens. Zwar kann die Existenz nach dem, das sie nicht weiß, fragen und über dieses auch etwas erfahren und sogar wissen, aber sie wird nie „alles“ darüber wissen. Ihr Wissen über das Gefragte muss immer begrenzt und unvollständig bleiben (Irgendetwas wird die Existenz immer nicht wissen.). Die in ihrem Wesen begründete Unkenntnis wird nie in eine faktisch totale Kenntnis aufgehen können. Ihre Endlichkeit ist der Grund und das Ziel ihrer Unkenntnis und ihres Fragens.

> Der Mensch ist das Sein, durch das das Fragen zur Welt kommen [sic! h.n.]; aber der Mensch ist das Sein, für das Fragen, die es betreffen und die es nicht lösen kann, zur Welt kommen. Der Mensch definiert sich also durch den Bezug zu einer ursprünglichen Unkenntnis. Er hat einen tiefen Bezug zu dieser Unkenntnis. Im Hinblick auf sie definiert er, was er ist und was er sucht. (WuE 15)

Ohne diese Unkenntnis wüsste ich bereits alles. Wäre ich nicht ursprünglich in der Unkenntnis, müsste ich nicht fragen. Ich hätte nichts, wonach ich fragen könnte und schon gar nichts, wonach ich fragen müsste.[64]

Zugleich kann diese Unkenntnis keine reine oder absolute Unkenntnis sein. Wäre ich in einer solchen totalen Finsternis, könnte ich dieser nie entkommen und nie ein Licht in dieses Dunkel bringen. Die Unkenntnis wäre konstant und eine Unkenntnis mit Bestand. Ich müsste immer in einer vollständigen Unkenntnis verweilen und könnte niemals auch nur irgendetwas wissen.

Im Gegenzug muss ich also immer schon irgend etwas anderes wissen, um der Totalität der Unkenntnis zu entkommen und diese zu bearbeiten. De facto weiß die menschliche Existenz (auf welche Weise auch immer) bereits irgendetwas. Die Unkenntnis steht folglich jederzeit in der Möglichkeit, in irgendeiner Weise „Wissen“ zu werden. Die menschliche Existenz hat permanent die Möglichkeit, sich ihr Nicht-wissen mit ihrem Wissen irgendwie zugänglich zu machen.

Diese Möglichkeit oder diesen „Spielraum“, in dem überhaupt etwas begegnen kann, haben wir bereits mit Heideggers Erschlossenheit der Stimmung angedeutet. Die Möglichkeit, damit überhaupt etwas begegnen und fraglich werden kann, ist für Heidegger die Erschlossenheit der

[64] Dies deckt sich auch mit der phänomenologischen Ausgangsposition, insofern ein verhülltes und verdecktes Seiendes ist, das entdeckt und enthüllt werden kann. Vgl. Sartre 1943, 51: „Bei jeder Frage befinden wir uns einem Sein gegenüber, das wir befragen. Jede Frage setzt also ein Sein voraus, das fragt, und ein Sein, das befragt wird.“

Stimmung. Das, das fraglich wird, muss immer schon in irgendeiner Weise erschlossen, auf ein „Ganzes“ transzendiert sein, damit es überhaupt fraglich werden bzw. vor oder aus diesem hintergründigen Ganzen als Fragliches hervortreten kann. Das Fragen verlangt nicht nur nach der Fähigkeit, diese Frage artikulieren zu können, sondern auch nach einem Ort, an dem es als Fragwürdiges begegnen kann. Das Fragliche muss „*Gelegenheit*“ (VWdG 159) haben fraglich zu werden und ich muss Fragen stellen können, um zu fragen. Anders formuliert: Ich muss wissen, was ich nicht weiß und wissen will.

Sowohl die ursprüngliche als auch die teleologische Unkenntnis der Existenz kann, analog zu unserer Kenntnis also ebenso wenig absolut oder total sein. Sie muss zugleich der Ursprung und der Anfang der Kenntnis sein. Etwas nicht zu wissen muss zugleich bedeuten, etwas anderes bereits zu wissen und in der grundsätzlichen Möglichkeit stehen, das, was ich nicht weiß, auch wissen zu können. Fragwürdiges kann mir nicht nur begegnen und ich kann nicht nur nach diesem suchen, sondern ich kann (zumindest grundsätzlich) auch Antworten auf mein Fragen finden.[65] Was könnte aber ein angemessener Begriff sein, wenn das Dasein/die menschliche Realität nicht in einer absoluten oder totalen Unkenntnis ist?

Das direkte Gegenteil wäre eine absolute oder totale Kenntnis. Dass dieser vollkommene Gegensatz der Unkenntnis aber keineswegs für die menschliche Existenz zutreffend sein kann, steht, nach den bisherigen Überlegungen, außer Zweifel. Die menschliche Existenz ist nicht nur im Hinblick auf ihre äußerste und letzte Möglichkeit (den Tod) hin endlich, sondern all ihr Tun und Handeln ist permanent durch und von diesem Endlich-sein bestimmt. Das Dasein muss zweifelsfrei auf irgendeine Weise in der Unkenntnis sein. Wie ist diese Unkenntnis aber näher zu bestimmen, wenn sie nicht total oder absolut sein kann, und welcher Begriff der Unkenntnis entspricht der menschlichen Existenz?

Bisher können wir festhalten, dass die menschliche Existenz immer in einer notwendigen und doppelten Beziehung zur Unkenntnis steht. Es stellt sich also nicht mehr die Frage, ob die Unkenntnis überhaupt etwas mit der menschlichen Existenz zu tun haben mag, sondern inwiefern und wie sie mit dieser zu tun hat, in welcher Beziehung und in welchem Verhältnis die Existenz zur Unkenntnis steht.

Der gesuchte Gegenbegriff könnte nun einerseits die totale Kenntnis sein, welche aber – wie gesagt – für die menschliche Existenz unmöglich scheint und allem Bisherigen vollkommen wider-

[65] Diese Ausgangslage deckt sich auch bei Heidegger und Sartre. Beide gehen davon aus, dass das Sein ist und dieses (Seiende) erkannt und enthüllt werden kann.

sprechen würde, oder, andererseits, kein absoluter und totaler, sondern wiederum dessen Gegenteil, ein relativer Begriff sein. Wenn die menschliche Existenz weder in einer totalen Unkenntnis noch einer absoluten Kenntnis sein kann, so scheinen ihr einzig der Begriff einer relativen Unkenntnis bzw. relativen Kenntnis zu entsprechen, die sich mit der durch die Endlichkeit der Existenz begründeten Relativität deckt. Wenn ich etwas nicht weiß, so heißt das noch keineswegs, dass das mir Unbekannte von überhaupt niemandem gewusst wird oder werden kann. Weiß ich nicht, was Heidegger mit dieser oder jener Passage meint, so gibt es sicher irgendjemanden, der weiß, was er damit gemeint haben könnte. Zwar deckt sich die Relativität meiner Unkenntnis mit der Endlichkeit des menschlichen Wesens, nicht aber gilt Umgekehrtes. Die relative (Un-)Kenntnis ist nicht die des menschlichen Wesens, sondern vorrangig meine eigene, persönliche (Un-)Kenntnis, die relativ auf mich ist. Fragt man nun, worauf die relative (Un-)Kenntnis relativ ist, kann die Antwort nur lauten: auf die menschliche Existenz; auf meine eigene, ganz persönliche Existenz; auf mich selbst. Diese relative (Un-)Kenntnis meint demnach die Bezogenheit des eigenen (Nicht-) Wissens auf die eigene Existenz und deren (Un-)Kenntnis. Meine Unkenntnis ist bezogen auf meine Kenntnis und umgekehrt. Sie ist die (Un-) Kenntnis meiner Existenz.

Diese Faktizität weist uns zugleich auch darauf hin, wie ich mir meine Unkenntnis erschließen kann, wie sie zu bearbeiten ist und wie mein Nicht-Wissen in den Horizont meines Wissens eintreten kann. Wenn meine (Un-)Kenntnis relativ auf meine Existenz ist, so kann ich mir meine Unkenntnis auch nur durch meine Existenz, durch mein Wissen, zugänglich machen. Anders ausgedrückt: mein Unbekanntes (meine relative Unkenntnis) kann mir nur durch Anderes, bereits Bekanntes (meine Existenz, meine Kenntnis und mein Wissen) bekannt werden. Die Bekannt-werdung mit dem mir Unbekannten kann nur über mein bereits Bekanntes führen; mein Nicht-wissen kann nur durch mein Wissen zu meinem Wissen werden. Stelle ich eine Frage, die sich nach meinem Nicht-wissen und meiner Unkenntnis richtet, so kann ich sie nur mit und durch mein Wissen stellen.

Dies entspricht trotz unterschiedener Formulierung der obigen Darstellung Heideggers. Das, nach dem gefragt wird (das Fragwürdige), begegnet dem Dasein in und durch die Erschlossenheit der Stimmung. Die Möglichkeit des Begegnen-könnens ist meine relative (Un-)Kenntnis, die zugleich das ist, mit dem ich mir das Begegnende erschließe.

Bisher ist das noch keine großartige Erkenntnis, sondern beschreibt vielmehr etwas, das mehr oder minder offen zu Tage liegt. Je nach Belieben kann es auch als eine angemessene Sichtweise Heideggers gesehen werden oder nicht. Was hat das aber mit der Flucht, der Verdeckungstendenz zu tun?

Die Flucht kann als das Wesen der Alltäglichkeit interpretiert werden. In diesem Modus wird dem Dasein nichts fraglich, da alles im Kontext der besorgten und gesicherten Umwelt begegnet. Alles, was darin vorkommt, ist dem Dasein bekannt. Das Dasein hat eine Kenntnis von dem, mit dem es vorzüglich und vorrangig ist. (Geklärt ist dabei keineswegs, ob diese „Kenntnis“ zutreffend oder womöglich sogar „wahr“ ist.)

In einer handlungstheoretischen Sichtweise bedeutet das, dass die Handlungen nicht mehr entschieden werden müssen, sondern durch die Modalität der Alltäglichkeit bereits vorgegeben sind. Würde dem Dasein jederzeit „Alles“ fraglich und unbekannt sein, könnte es sich einerseits überhaupt nichts erschließen, müsste in einer totalen und konstanten Unkenntnis verweilen, sich dieses Unbekannte andererseits aber doch in irgendeiner Weise zugänglich machen, um überhaupt handeln zu können. Ein Handeln wäre unter solchen Vorraussetzungen überhaupt nicht möglich. Die Unkenntnis müsste zuerst geklärt werden, damit das Dasein weiß, was es überhaupt entscheiden kann und wie es sich entscheiden will. Den Vorrang, den Heidegger nun der Alltäglichkeit und der Flucht einräumt, ist folglich nicht nur ein notwendiger, insofern der Hintergrund jedes Verstehens dadurch konstituiert wird, sondern vor allem ein praktischer. Würde dem Dasein immer alles fraglich sein und es dieses Unbekannte auch auf irgendeine Weise klären müssen, käme es nie zu einer Entscheidung und Handlung. Freilich: die Alltäglichkeit klärt nichts letztgültig, sondern immer nur in dieser oder jener Hinsicht und muss überhaupt nicht wahr sein. Erklärt das Dasein Seiendes und Sein aber vorrangig mit diesem Bekannten der Alltäglichkeit, verdeckt es zumeist das, das ist.

In der hier verwendeten Sprache kann dies als das Verweilen in und bei der relativen (Un-) Kenntnis übersetzt werden. Irgendwann muss sich jede menschliche Existenz auf irgendeine Weise eine Art von Wissen angeeignet haben, um überhaupt handeln zu können. Insofern jede Handlung zumindest die Grundsätzlichkeit der Wahl voraussetzt, muss die Existenz wenigstens um eine Möglichkeit wissen, die von ihr auch wählbar ist. Die Frage, ob das Wissen um oder über diese Möglichkeit aber auch „wahr“ ist, bleibt vorerst völlig offen. Die Frage der Wahrheit muss sich in diesem Kontext noch überhaupt nicht gestellt haben, da es zuerst gilt, diesen oder jenen Zweck, eine bestimmte Intention oder Vorstellung zu realisieren. „Wahrheit“ ist in einer bloßen Zwecklogik zunächst sekundär.

Befindet sich die menschliche Existenz aber vorrangig in einer solchen Zwecklogik, kommt die Frage nach der Wahrheit – wenn überhaupt – nur verspätet auf. In erster Linie gilt es bestimmte Zwecke zu realisieren. Dabei ist die menschliche Existenz nicht nur auf der „Flucht“ vor dem, das „ist“, sondern auch vor dem, das sie selbst ist. In dieser Modalität wird das Begegnende nicht nur

vorläufig, sondern zumeist auch grundsätzlich mit dem erklärt, was diese eine menschliche Existenz bereits weiß. Die relative (Un-)Kenntnis bleibt dabei in sich gekehrt, zirkulär, nicht aber explorativ und expansiv. Ob dabei überhaupt irgendetwas „wahr“ ist, außer der (un-)bewussten Artikulation der eigenen Endlichkeit, bleibt völlig offen.

4.3. Wahrheit

Bisher wurde versucht zu klären, wie sich das Dasein verhalten und wie es sich Unbekanntes erschließen kann. Mit Heidegger wurde die Modalität der Alltäglichkeit als vorrangige Seinsweise des Daseins bestimmt, die zwar Welt, Seiendes und Sein erschließt, dieses Erschließen selbst aber noch gar nicht „wahr“ sein muss. Vielmehr ist die Alltäglichkeit die Seinsweise der „Uneigentlichkeit“, die eigentlich noch nichts erschließt, sondern primär verdeckt. Wie kann also das Dasein faktisch überhaupt irgendetwas erschließen und dieses dabei Erschlossene auch wahr sein?

Anfangs haben wir uns mit der Struktur der Frage beschäftigt und diese unter anderem als ein Offen-sein der fragenden Person für ihr Unbekanntes interpretiert. Des Weiteren setzt jedes Fragen als ihr Ziel eine Antwort. Das Fragen setzt implizit voraus, dass sich auf dieses Fragen (zumindest grundsätzlich) eine Antwort finden lassen kann.[66] Zwar muss nicht jede Frage ihre oder überhaupt irgendeine Antwort finden, aber zumindest geht das Fragen, das sich auf ein Gesuchtes richtet, davon aus, dass dieses auch zu finden ist. Soll auf eine Frage eine Antwort gefunden werden, muss diese der Frage entsprechen. Der Ursprung der Antwort – die Frage – konstituiert folglich in gewisser Weise den Maßstab der Richtigkeit der Antwort. Die Frage gibt eine ganz bestimmte Weise und Richtung der Offenheit an, in der die fragende Person offen ist und sich offen halten kann: sie richtet sich auf das Gesuchte. Sie gibt nicht nur an, was gesucht wird, sondern ebenso – in gewisser Weise – in welcher Richtung sich eine Antwort finden lassen kann. Sie ist An- und Vorgabe des Gesuchten. Die Frage entscheidet mitunter wesentlich darüber, ob die Antwort wahr ist und was überhaupt als ihre Antwort gelten kann.

Zugleich haben wir das Fragen mit Gadamer als ein Erleiden des eigenen Nicht-wissens ausgelegt, das – sofern die fragende Person tatsächlich fragt und zu einer Antwort gelangen will – unumgänglich ist. Widerfährt die Frage aber in einer solchen Weise, dann „ist“ die Frage. Sofern mir etwas in dieser oder jener Hinsicht fragwürdig wird, ist dieses Fragen tatsächlich: das Fragliche „ist“.

[66] Vgl. Sartre 1943, 53: „Schließlich aber impliziert die Frage die Existenz einer Wahrheit. Durch die Frage selbst bestätigt der Fragende, daß er eine objektive Antwort erwartet, so daß man von ihr sagen kann: ‚So ist es und nicht anders.‘“.

Ist eine Frage eine wirkliche Frage, so muss auch ihr Ursprung entweder gerade jetzt wirklich sein oder zumindest schon irgendwann einmal für mich wirklich gewesen sein. Ist aber der Maßstab der Richtigkeit einer Antwort die Frage und ist oder war diese Frage in irgendeiner Form gegenwärtig und wirklich, so muss auch die Antwort ihre Bedingung der Entsprechung in der Wirklichkeit finden. Wenn sich das Fragen in dem gründet, das „ist“, so muss auch der Grund der Antwort in diesem liegen.

Demnach hat nicht nur die Frage ihren Ursprung in dem, das „ist“, insofern dieses das Fragwürdige ist, den Anstoß zum Fragen liefert und ich mit Seiendem konfrontiert bin, sondern auch die Antwort und Wahrheit finden ihr Kriterium in einer bestimmten Verbindung mit dem, das „ist“. Wenn mein Fragen wirklich ist und die Frage zugleich das Maß vorgibt, was als ihre Antwort gelten kann, so muss ebenso die Antwort wirklich sein können. Soll eine Antwort also auch wahr sein, muss sie sich an ihrer Verbindbarkeit mit dem Wirklichen messen und kann erst durch dieses Verbinden eine Wahrheit sein. Diese Verbindbarkeit ist das Maß der Wahrheit.

Heidegger nähert sich der Wahrheit zwar in einer anderen Weise an, kommt aber letztlich zu einem ähnlichen Schluss. In „Vom Wesen der Wahrheit.“ geht er von der Bestimmung aus: „Das Wahre ist das Wirkliche.“ (VWdW 179) und unterscheidet die Sach- von der Satzwahrheit. Erstere bindet ihr Kriterium der Wahrheit an eine Erkenntnis oder Erfahrung, die mit dem übereinstimmt, das ist. Sofern sich meine Aussage direkt auf ein gegenwärtig wirkliches Seiendes bezieht und augenblicklich zu verifizieren ist, so kann ich mich von der Richtigkeit meiner Verbindung überzeugen und sagen: „Die S a c h e stimmt.“ (VWdW 179) Bezieht sich hingegen die Aussage auf kein gegenwärtig Seiendes (sondern indirekt auf Seiendes, das mir gegenwärtig war oder erst werden kann) und sagt etwas über dieses aus, so kann dieses Ausgesagte auch unabhängig vom jetzt gegenwärtig Seienden wahr sein. Stimmt die Aussage mit dem Seienden überein, worüber sie etwas aussagt, so ist auch diese wahr („Satzwahrheit“): „Jetzt aber stimmt nicht die Sache, sondern der S a t z.“ (VWdW 179)

Beide Wahrheiten erfordern ein „Übereinstimmen“ mit dem Seienden und dem, das „ist“, um wahr zu sein. Das Ausgesagte muss mit dem, worauf sich die Aussage bezieht und mit dem, worüber sie etwas aussagt, übereinstimmen. Der Prüfstein der Wahrheit ist, ob eine Aussage mit dem, worüber etwas ausgesagt wird, „stimmt“.

Heidegger siedelt den Begriff der Wahrheit also weder bloß im Sein noch im Satz an, sondern wesentlich in der Beziehung der Übereinstimmung und der Möglichkeit der Verbindbarkeit. Damit etwas wahr sein kann, muss diese Übereinstimmung gegeben, tatsächlich möglich sein. Dieses

Übereinstimmen kann kein „dinghaftes Gleichwerden“ (VWdW 183) von einem Satz an eine Sache oder eines Seienden an eine Aussage meinen, denn gänzlich verschieden sind beide voneinander, dass das eine das andere werden könnte oder umgekehrt. Vielmehr muss sich der Satz von der Sache unterscheiden, um überhaupt ein Satz zu sein. Die Übereinstimmung betrifft bloß die Beziehung von Satz und Sache.

Was ist nun das Eigentümliche und Besondere dieser Beziehung, das, womit und wodurch sie zur „Wahrheit“ wird? Heidegger spricht dann von einer wahren Übereinstimmung von Satz und Sache, wenn die Sache ihrem entgegenstehenden Offenen in der Weise vorstellig[67, 68;] wird, dass das Seiende so gesagt wird, wie es „ist“.

Das, das „ist“, ist mir aber – wie wir mehrfach bereits sahen – nie gänzlich, in einer sinnvollen Totalität zugänglich. Sein und Seiendes ist mir nicht in einer vollständig verstandenen Totalität erschließbar. Dieses Sinnganze ist dem Dasein nur potentiell zugänglich, nicht aber faktisch. Erinnern wir uns der Erschlossenheit, so meint das Überschreiten des einzelnen Seienden hin zu einem „Ganzen“ ja keineswegs eine tatsächliche Erschlossenheit des Sinnganzen, sondern die durch die Stimmung aufgeworfene Möglichkeit des Begegnen-könnens von Seiendem und Sein. Ich bin jederzeit nur partiell und bruchstückhaft mit dem Seienden konfrontiert, dessen Ganzheit mir verschlossen bleibt. Sartre: „Das Sein ist die Nacht.“ (WuE 18). In diese Nacht wirft die menschliche Realität ihr Licht und verleiht dem Sein die Seinsdimension „der Helle“.

Zugleich wird das, was in irgendeiner Weise stimmungsmäßig erschlossen wird, irgendwie bestimmt. Erinnern wir uns der doppelten Bedeutung der „Welt“ (– insofern sie zugleich Hintergrund und auch Entwurf jedes Verstehens ist –), muss die stimmungsmäßige Erschlossenheit zwar nicht tatsächlich und bewusst entschieden sein, steht aber zumindest immer in der Möglichkeit des Wähl- und Entscheidbaren. Zwar ist die Erschlossenheit zumeist nicht bewusst entschieden, steht aber jederzeit grundsätzlich in dieser Möglichkeit. Das, womit das Dasein „ist“, kann prinzipiell (im Sinne des Wählens oder Nicht-wählens) immer entschieden werden. Wenn das heißt, dass das, das „ist“, zumindest entschieden werden kann, die Wahrheit aber eine Übereinstimmung mit dem erfordert, das „ist“, dann heißt das auch, dass die Wahrheit in der Möglichkeit des Wähl- und Entscheidbaren

[67] VWdW 184: „Die vorstellende Aussage sagt ihr Gesagtes so vom vorgestellten Ding, w i e es als dieses ist. […] Vorstellen bedeutet hier, unter Ausschaltung aller ‚psychologischen‘ und ‚bewußtseinstheoretischen‘ Vormeinungen, das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand.“

[68] Das „Vor-stellen“ ist ein ausgeprägter Begriff Heideggers. Es wird mit „her-stellen“ und „be-stellen“ in Verbindung gebracht, wobei sich „stellen“ auf eine konkrete Handlung bezieht, die einen bestimmten Zweck hat. Es steht unter der Handlungsbedingung des „um zu“. Die „Vor-stellung“ in diesem Verständnis meint die Beziehung zwischen Erkenntnis und Erkanntem. Vgl.: Heidegger 1949 b, 9: „Vorstellen kann der Mensch, gleichviel in welcher Weise, nur solches, was erst zuvor von sich her sich gelichtet und in seinem dabei mitgebrachten Licht sich ihm gezeigt hat.“ (Vgl. Hashi 2001, 7)

steht. Sofern das zutreffend ist, dann steht das Dasein mit dem Problem der Wahrheit im Zirkel seiner selbst. Bestimmt sich das, das „ist“, wesentlich durch die stimmungsmäßige Erschlossenheit, ist es dem Dasein nur in und aus dieser zugänglich, so muss sich auch die Wahrheit, die mit dem übereinstimmen muss, das „ist“, durch das Dasein bestimmen.

In meinem Verstehen der Heidegger´schen Ausdrucksweise bezieht sich diese „entgegenstehende Offenheit“ auf nichts anderes als das Dasein und dessen Verhalten zum jeweilig vorstellig werdenden Seienden. Es bezieht sich auf die Möglichkeiten des Begegnen-könnens von Seiendem und Sein, die das Dasein für das Begegnende offen hält. Die entgegenstehende Offenheit meint dieselbe Offenheit, die wir bei der Struktur der Frage und Gadamer gefunden haben.

Ist die bloße Möglichkeit des Begegnen-könnens bereits mit der „Stimmung“ gegeben, so meint diese Offenheit des Daseins, zugleich die Offenheit der Stimmung des Daseins. „Offen“ ist das Dasein, wenn das Seiende im Begegnen und in der Vor-stellung so sein kann, wie es „ist“. Einerseits soll das Dasein seine Offenheit dem Seienden entgegenbringen und andererseits soll es das Seiende nicht vorweg bestimmen oder festlegen, was an diesem wahr ist. „Dieses Erscheinen des Dings im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird.“ (VWdW 184) Das, das in dieser Weise begegnet und vorstellig wird, durchmisst die Offenheit des Daseins und die Verstehensmöglichkeiten des Daseins, wie es das Begegnende verstehen kann. Diese Offenheit zeigt abermals einen Spielraum an, der sich aber vom Spielraum und der „Gelegenheit“ der stimmungsmäßigen Erschlossheit wesentlich unterscheidet. Meint die Stimmung den Spielraum als Möglichkeit, dass überhaupt etwas begegnen kann, so meint der Spielraum der Offenheit das „Wie“ und „in welcher Weise“ das Begegnende begegnet. Durchmisst aber das Begegnende die Offenheit des Daseins, so muss auch das, das aus diesem Durchmessen hervorgeht, in Bezug zu dieser Offenheit stehen. Die Wahrheit des Begegnenden steht folglich in Bezug zur Offenheit des Daseins.

Blicken wir hier vergleichsweise auf Sartre, so dürfte es ihm – trotz einer gänzlich verschiedenen Ausdrucksweise – um einen ähnlichen Gedanken gehen: dem Subjekt-Absoluten (der menschlichen Realität) erscheint das An-sich als Für-sich. Die menschliche Realität enthüllt sich das An-sich als Für-sich. Für sie kann nur das Für-sich des An-sich wahr sein, insofern das An-sich ausschließlich der Grund im Sinne einer intelligiblen Vorraussetzung des Für-sich ist. Die Wahrheit kann für die menschliche Realität folglich überhaupt nur im Für-sich angelegt sein. Soweit scheinen sich Heidegger und Sartre einig. Die Wahrheit kann nur für ein Dasein oder eine menschliche Realität sein. Sie

kommt überhaupt erst dadurch „zur Welt“. Allerdings ist der Heidegger´sche Wahrheitsbegriff wesentlich in der Beziehung des einzelnen Daseins zum Seienden angelegt, dreht sich demnach primär um die Wahrheit des Seienden und unterscheidet sich dadurch zugleich vom Wahrheitsverstehen Sartres.[69]

Für Heideggers Begriff der Wahrheit ist ausschlaggebend, ob etwas wahr ist, wenn die Offenheit des Daseins das So-sein-lassen des Seienden zulässt und wenn das Vorgestellte auch mit dem übereinstimmt, das „ist“.

Das gilt zwar auch grundsätzlich für Sartre, wird aber durch die Weitergabe meines Für-sich an den Anderen nochmals auf eine andere Ebene gesteigert. Wenn die Wahrheit für eine menschliche Realität als Für-sich ist, dieses sich aber im An-sich gründet, insofern dies die Möglichkeit ist, dass überhaupt etwas Für-sich sein kann, so ist die Wahrheit notwendig auch im An-sich bedingt. Zusätzlich kommt aber noch ein interindividuelles Kriterium hinzu, das „Wahrheit“ notwendig bedingt. Lediglich „meine“ Wahrheit des Für-sich kann ich dem anderen mitteilen, dem es wiederum als ein Für-sich erscheint. Die Enthüllung wird fortgetrieben und das Für-sich im Hinblick auf das An-sich überschritten. Die enthüllende Subjektivität ruft eine andere Subjektivität herbei, die ihre Enthüllung in ihr Für-sich des An-sich übersetzt.[70] Sartres Wahrheit bedarf des Anderen. Bleibt mein Für-sich nur mein Für-sich, so muss es (für Sartre) noch nicht wahr sein.

Sowohl für Sartre als auch für Heidegger ist die Subjektivität oder das Dasein das Erhellende. Allerdings muss das Sartre´sche Subjekt-Absolute die Wahrheit für andere entdecken, denn für sich erscheint das An-sich eben nur als Für-sich. Anders gesagt: Heideggers Wahrheit des Seienden ist – aus der Sicht Sartres interpretiert – eine, die auf der Ebene der persönlichen Gewissheit bleibt (Mein Für-sich kann zwar mit dem An-sich evident sein, muss sich dabei aber nur in meinem Bewusstsein entsprechen.), nicht aber auf die der Wahrheit gelangt. Erst durch die Weitergabe des Für-sich des An-sich transzendiert der andere sein Für-sich in Hinblick auf das An-sich.

---

[69] Die Begriffe der „Wahrheit“ und „Freiheit“ bei Heidegger und Sartre beginnen sich zu unterscheiden. Für beide liegt die Wahrheit im Sein. Heideggers Begriff kann aber auch von einem einzelnen Dasein für sich entdeckt werden. Hingegen ist Sartres Begriff im Sinne eines interindividuellen Phänomens nuanciert. Durch die „Rückgewinnung“ des Für-sich des anderen transzendiert sich im eigenen zurück gewonnenen Für-sich wieder das An-sich. Sartres Begriff trägt dem anderen Rechnung. Diese Wahrheit kann nicht nur Für-sich sein, sondern ist, um mittgeteilt zu werden.
Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff der „Freiheit“. Heidegger spricht vom Wesen der Wahrheit als „Frei-Sein-für…“. Die Freiheit versteht sich im Sinne der Offenheit. Sartres Freiheit ist aber die Freiheit des Handelnden. Damit steht aber auch sein Begriff der Wahrheit explizit im Kontext des Handelns. Das Enthüllen und Entdecken ist eine Handlung.

[70] Vgl. WuE 22: „Ich bin dann An-sich für mich selbst, insofern mir die erlebte Enthüllung als erkannte Wahrheit zurückgegeben wird.“

So konsolidiert sich die neue Dimension des An-sich, das aus der Nacht kam, enthüllt von einem Subjekt-Absoluten, dessen Enthüllung ihrerseits für ein anderes Subjekt-Absolutes existiert, das es zunächst als An-sich erfaßt und dann vereinnahmt. Genau das nennt man die *Wahrheit*. Es ist das einem Für-sich erschienene An-sich, wenn sich sein Erscheinen als subjektives einem anderen Für-sich als An-sich enthüllt. (WuE 21-22)

Die menschliche Realität gibt ihr eigenes Für-sich des An-sich dem anderen weiter. In dieser Weitergabe kann sich dem anderen darin das An-sich des Für-sich transzendieren. Zugleich öffnet sich aber mit dieser „Gabe der Wahrheit“[71] das Für-sich des An-sich dem Irrtum[72]. Für den anderen muss diese Gabe nicht zwingend eine Enthüllung sein, wie sie es für das enthüllende Subjekt ist. Meine Enthüllung muss nicht zwangsläufig auch für den Anderen eine Enthüllung sein. In der Weitergabe meiner Enthüllung des An-sich kann sich das An-sich für den Anderen mehr oder weniger, vielleicht auch gar nicht transzendieren. Weder muss mein Für-sich zugleich auch das Für-sich des Anderen sein, noch muss meine Mitteilung oder Beschreibung meinem Für-sich auch tatsächlich entsprechen oder gerecht werden. In diesem Sinne kann es die Wahrheit nicht als ein Entweder-oder, als etwas Eindeutiges oder Geradliniges geben, sondern als ein Mehr oder Weniger: das Sein kann sich mehr oder weniger lichten. Dieses Mehr oder Weniger gilt sowohl für die menschliche Realität, die vormals verdecktes Seiendes entdeckt[73] als auch für die Weitergabe des Für-sich an den Anderen. „Wahr“ ist mein Für-sich, wenn sich einerseits in ihm und für mich das An-sich zeigt, und andererseits, wenn sich in meiner Mitteilung dieses Für-sich auch dem Anderen darin das An-sich transzendiert: „Veri-fizieren heißt, das erschaffen, was ist.“ (WuE 67)

Im Gegensatz dazu sieht Heidegger den Irrtum weniger in der Weitergabe oder der sprachlichen Beschreibung vor oder für Andere angesiedelt, sondern wesentlich im Dasein selbst. Das, was das Dasein erfährt oder erkennt, muss dem entsprechen, das tatsächlich „ist“. Tut es das nicht, so geht das Dasein in die „Irre“[74]. Das Problem der Wahrheit und des Irrtums ist für ihn wesentlich ein Problem der Beziehung des Daseins zum Begegnenden.

---

[71] Vgl. WuE 21: „So ist das Urteil ein interindividuelles Phänomen. *Ich* brauche nicht zu urteilen: ich *sehe*. Ich urteile nur für den anderen. Das Urteil ist eine dem anderen bestimmte anzeigende Geste, objektiv und subjektiv zugleich, aber für den anderen (das heißt an-sich und für-sich). […] Der Mensch sieht für den anderen oder sieht das Schon-Gesehene.“ Vgl. ebd. 25

[72] Für Sartre liegt der Grund des Irrtums in dieser Weitergabe des Für-sich an den anderen. Im Gegensatz dazu ist Heideggers „Irre“ im Verhältnis des Daseins zum Seienden angelegt. Das Dasein geht in die Irre, wenn es das So-Sein des Seienden entweder verdeckt lässt oder selbst erst wieder verdeckt.

[73] Vgl. SuZ 218: „Die Aussage *ist wahr*, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie ‚lässt sehen‘ (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein (Wahrheit)* der Aussage muß verstanden werden als *entdeckend-sein*.“

[74] Vgl. VWdW 196-198

Heidegger und Sartre unterscheiden sich wiederum nur auf den ersten Blick, denn beide interpretieren das Problem der Wahrheit bzw. des Irrtums als ein Problem der Artikulation und der Sprache. Zwar wird bei Heidegger nicht klar, ob oder in welcher Weise das Dasein diese Beziehung zum Begegnenden für sich selbst artikulieren muss, aber zumindest geht es ihm sowohl mit der Sach- als auch der Satzwahrheit wesentlich um Aussagen über das Seiende und das Sein, die sprachlich formuliert sind. (Das steht auch im Einklang mit seinen späteren Schriften.[75])

Ebenso geht es Sartre um ein Problem der Mitteilung und der Sprache. Wird die Wahrheit wesentlich als „Gabe“ bestimmt, die der Artikulation vor Anderen und für Andere bedarf, so muss sie ebenso in irgendeiner Weise sprachlich formuliert sein.

4.4. Wahrheit und Freiheit

Bisher wurde versucht das Problem der Wahrheit von der Frage und der Artikulation (die der Übereinstimmung mit dem, das „ist“ bedarf), zu erschließen. Ersteres wies uns auf die Offenheit hin und darauf, dass „Wahrheit“ nur für eine menschliche Existenz sein kann, zweiteres (in unterschiedlicher Weise bei Sartre und Heidegger) auf die Unwahrheit, den Irrtum und die „Irre“. Wie gilt es nun beide Annäherungen als „ein“ Problem der Wahrheit zu deuten?

Vorerst scheint dies bei Sartre klarer: durch die Weitergabe meines Für-sich verleihe ich dem Sein die Dimension der Helle. Die menschliche Realität entscheidet darüber, wann, wie und wem sie ihr Für-sich einer anderen Subjektivität mitteilt und sie dadurch der Wahrheit ihr Sein und ihre „Lebendigkeit“ verleiht: „Wahrheit“ kommt nur durch eine menschliche Realität zu ihrem Sein. Andere Subjektivitäten können über diese Weitergabe wiederum in gleicher Weise entscheiden. „Sie [Anm.: die Wahrheit (h.n.)] wird lebendig sein, solange sie Erleuchtung, Offenbarung, Engagement für anderswen sein wird“ (WuE 30). Die menschliche Existenz bekennt sich, vertritt diese Wahrheit, bestimmt ihr „Wie“ und legt dieses fest. Wiederum ist es eine Entscheidung, wenn zumindest über das Sein oder Nicht-sein einer Wahrheit entschieden werden kann und abermals ist es die Freiheit, die ebenso Grundlage der Wahrheit ist. Versteht Sartre die Wahrheit als Enthüllung, so ist sie eine Handlung, die gewollt werden muss. Als diese ist sie eine Aktivität im Sinne eines Überwältigens der ursprünglichen und teleologischen Grundkondition der relativen (Un-)Kenntnis des Menschen, die gewollt werden muss (Tatsächlich überwältigt wird diese Grundkondition freilich nie, denn das Für-sich bleibt notwendig auf die menschliche Realität bezogen – relativ – deren Für-sich es ist.

[75] Vgl. bspw. BüH 333: „Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins“.

Das Überwältigen bleibt notwendig partiell und fragmentarisch.). Sartres Begriff der Wahrheit steht wesentlich im Kontext der Handlungsfreiheit.

> Durch das Auftauchen einer Freiheit im Inneren des Seins erscheinen derart die Unwissenheit und das Wissen, der Irrtum und die Wahrheit als miteinander verbundene Möglichkeiten. Da jedoch die Wahrheit Erhellung durch eine Handlung und die Handlung wiederum Wahl ist, muß ich mich für die Wahrheit entscheiden, sie wollen; ich kann sie also auch *nicht* wollen. (WuE 55-56)

Heidegger klingt in diesem Bezug ähnlich[76], meint aber etwas anderes. Das Offen-sein des Daseins für das Offenbare des Seins meint ein „Frei-sein-für". Bestimmt er die Freiheit als „Frei-sein-für", so meint das keineswegs Sartres Freiheit der enthüllenden Handlung (Sartres Freiheit könnte im Jargon Heideggers ein „Frei-sein-von" meinen.). Zwar versteht auch Heidegger das „Denken"[77] (zumindest in seinen späten Schriften) ebenso wesentlich als Handlung und nicht als etwas Abstraktes oder Losgelöstes, das womöglich bloßer Selbstzweck sei, aber seine Freiheit der Offenheit meint nicht die Freiheit des Handelns im Sinne eines freien Entscheidens. Geht es Heidegger um die Beziehung der Wahrheit des Seienden und Seins zum Dasein, um die Offenheit für das, das „ist", so kehrt sich das Verhältnis bei Sartre um. Ihm geht es um die Beziehung der menschlichen Realität zur Wahrheit. Heideggers Wahrheit ist eher im Seienden, in dem, was an diesem „wahr" ist und für das sich das Dasein offen hält, angesiedelt; Sartres´ mehr im Subjekt-Absoluten, im Für-sich und der Weitergabe, als im An-sich. Zwar kommt bei beiden die Wahrheit überhaupt erst durch den Menschen „zur Welt", und beide sehen im Dasein oder in der menschlichen Realität folglich die Möglichkeit der Wahrheit (und des Irrtums) begründet, aber Heidegger erweckt den Eindruck, dass er dem „Wahren" eine maßgeblichere Unabhängigkeit vom jeweils entdeckenden Dasein zuspricht. Seine Wahrheit ist in einem gewissen Sinne vor der Individualität des Daseins emanzipiert. Ist bei Sartre die Wahrheit immer grundlegend an die jeweilige Existenz und deren Beziehung und Verhalten gebunden, so trifft das nicht vollständig und nur bedingt auch auf Heideggers Begriff der Wahrheit zu. Sein Schwerpunkt der Wahrheit ist wesentlich im Seienden und Sein angelegt, Sartres wesentlich in der menschlichen Realität.

Grundsätzlich scheint diese Differenzierung trotzdem „nur" eine Nuancierung zu sein: beide gehen davon aus, dass etwas „ist" (Seiendes, Sein oder ein An-sich), das „Wahrheit" inhaltlich und wesentlich bedingt, und dass eine menschliche Existenz sein muss, die diese Wahrheit ent-deckt. Nichtsdestotrotz unterscheidet sich ein „Frei-sein-von" und ein „Wollen" der Wahrheit im Sinne des

[76] VWdW 186: „Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit."
[77] Vgl. BüH 311: „auch das wesentliche Denken ist ein Handeln"

Stehens in der Möglichkeit der Wahrheit und deren Entscheidung, vom „Frei-sein-für“. „Frei-sein-von“ meint das Frei-sein-von diesem oder jenem, das die enthüllende Handlung bedingt oder hemmt.[78] Hingegen spricht Heidegger beim „Frei-sein-für“ von der Freiheit als einem „Einlassen auf das Seiende“ und dem „Sein-lassen“ von Seiendem.

Heideggers Freiheit meint die Freiheit für das Offenbare des Offenen und das, wo das Seiende und das Sein so sein kann, wie es „ist“. Es meint den Bezirk des Sein-lassens des Seienden: „Sein-lassen ist das Sicheinlassen auf das Seiende[b] [sic! h.n.].“ (VWdW 188) Das Dasein tritt – will es entdeckend sein und das Seiende so verstehen, wie es „ist“ – vor dem Seienden gewissermaßen zurück und lässt es so sein, wie es ist. Das meint keineswegs, dass sich das Dasein selbst tatsächlich zurücknimmt, sondern wesentlich sein gängiges Verstehen. Vielmehr kommt das Dasein nicht nur zu dem, das tatsächlich „ist“, sondern gewissermaßen auch zu sich selbst. Die Zurücknahme zielt auf das Selbst des „Man“ und nicht auf das Selbst des Daseins. Wenn bspw. der Bildhauer den Hammer in und aus seiner Verwendung und seinem Gebrauch versteht, dann ist der Hammer vorrangig und „bloß“ Hammer. Der Hammer ist aber nicht nur das, das er zumeist und zuhauf ist und lässt sich nicht nur auf diesen einen Gebrauch reduzieren. (Er ist zugleich ein Holzstiel mit einem hartgeschmiedeten Kopf, eine Verbindung aus Zellulose und Lignin mit einem speziell perforierten und geformten metallischen Teil, …) Heidegger sagt nicht, dass der Hammer kein Hammer ist, aber er reflektiert die gewohnten Verstehensweisen der Alltäglichkeit mit seinem Begriff der Wahrheit distanziert. Dass der Hammer tatsächlich Hammer „ist“, ist ja nur eine (ganz bestimmte) Weise, wie und was er sein kann. Selbst der Hammer kann zugleich vieles Anderes sein als „bloß“ Hammer.

D.h., dass die Seinsweise, in der das Dasein zumeist ist, überhaupt nicht „wahr“ sein muss bzw. nur eine ausgesuchte und bestimmte Weise ist, wie etwas „wahr“ sein kann (Auf diesen Umstand sind wir schon mehrfach gestoßen.). Ist das Dasein aber in dieser Verdeckung (bzw. auf der Flucht), stößt es notwendig an die Grenzen dieser Verdeckung. Wenn Sein und Seiendes zumeist verdeckt verstanden wird und zugleich als solches verwendet wird – d.h. für diesen oder jenen Zweck gebraucht wird – so muss es diesem Gebrauch und Verstehen nicht immer entsprechen. Solange der Bildhauer den Hammer zum Schlagen des Meißels verwendet, wird der Hammer vorrangig auch tatsächlich als Hammer verstanden werden. Bricht aber bspw. der Stiel des Hammers, so bricht nicht der Hammer, sondern der hölzerne Stiel, dessen Fasern einer bestimmten Kraft nicht stand-

[78]Ein „Frei-sein-von“ bezieht sich bspw. auf ein Ablegen (un-)bewusster Zwänge, ein Frei-sein-von Begrenzungen, Einschränkungen und Hemmungen, die der menschlichen Realität beim Entdecken der Wahrheit hinderlich sind oder sein können. Negativ formuliert zielt dieses „Frei-sein-von“ auf ein Ideal einer vollständig entfalteten und gänzlich unabhängigen Individualität ab, die jegliche Schranken abgelegt hat und ganz sich selbst, vollkommen „Ich“ ist. Auf etwas also, das in dieser Weise für die menschliche Existenz nie zutreffend sein kann.

hielten. Jederzeit kann sich folglich auch das zeigen, das keine alltägliche Verstehensweise ist, das, das (sonst auch noch) „ist“.

Trotz der Verdeckungstendenz hat das, das „ist“, die „Neigung“ und Tendenz sich so zu enthüllen, wie es „ist“. Durch das Immer-schon-der-Wahrheit-ausgesetzt-sein (die ek-sistente Seinsweise) des Daseins muss es sich dem Seienden und dem Sein – nolens volens – öffnen. Es ist dem, das „ist“ ausgesetzt. „Ek-sistent-sein“ heißt demnach „Frei-sein-für“ das „So-sein“. Das Dasein muss die Wahrheit ent-decken und ist dem Sein ausgesetzt; es steht in die Wahrheit hinaus: „Der Mensch ‚besitzt' die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen“ (VWdW 190).[79] Heideggers Wahrheit ist also ein Aufdecken und Enthüllen des Seienden in der Weise, wie es „ist“.[80] Ihr geht das „Sein-lassen des Seienden“[81] notwendig voraus. Zugleich grenzt es sich dadurch von der Unwahrheit ab. „Wahr“ ist etwas dann, wenn das So-sein des Seienden ent-deckt, „unwahr“, wenn dieses verdeckt bleibt oder erst wieder verhüllt wird.[82]

Wie Heideggers Dasein aber tatsächlich zu dieser Wahrheit kommt, bleibt offen. Deutet man die Alltäglichkeit als die vorrangige und bestimmende „Stimmung“ schlechthin, so konstituiert diese wesentlich den Verständnishorizont des „Ganzen“, von „Welt“. Diesem „Ganzen“ – d.h. dem „Sinnzusammenhang“, in dem alles Begegnende überhaupt begegnen kann – muss das Begegnende in irgendeiner Weise entsprechen. Ist es zugleich Hintergrund und Entwurf jedes Verstehens, so muss dieses „Ganze“ auch Verständnishintergrund des „So-seins“ sein. Klar scheint, dass das Dasein vor einem bestimmten (konkreten) Verstehen zurücktreten kann, nicht aber vor dem, das Verstehen überhaupt ermöglicht. Heidegger scheint insofern einem Zirkelschluss zu unterliegen.

Zugleich rückt die Wahrheit in die Nähe der Willkür, wenn ihr Wesen als Freiheit gefasst wird (vorerst gleichgültig in welcher Weise sie Heidegger und Sartre bestimmen). Die menschliche Existenz kann nicht nur die Wahrheit wollen sondern auch die Unwahrheit: beides sind Möglichkeiten der Freiheit. Mit der Freiheit kann sowohl das Enthüllen als auch das Verhüllen in gleicher Potentialität zum Sein kommen. Besitze ich die Freiheit zu Enthüllen, besitze ich zugleich die selbe Freiheit zu Verhüllen; sie kann sich sowohl im Enthüllen als auch im Verhüllen ausdrücken und ar-

[79] Vgl. VWdW 189: „Das Sein-lassen, d. h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.“

[80] Notwendig muss demnach auch jede Art von Beschäftigung, welche „wahr“ sein und sich mit Seiendem auseinandersetzen will, bei diesem einsetzen.

[81] VWdW 188: „Das hier nötige Wort vom Sein-lassen des Seienden denkt jedoch nicht an Unterlassung und Gleichgültigkeit, sondern an das Gegenteil.“

[82] Was dieses „So-sein-lassen“ bei Heidegger meinen soll, wird uns im Folgenden noch beschäftigen. Vorweg sei angemerkt, dass bei Heidegger fataler Weise nirgendwo eindeutig klar wird, was nun tatsächlich und wirklich „ist“.

tikulieren. Haben wir es also mit einer wahren/tatsächlichen Freiheit und einer unwahren/irrenden zu tun?

Wenn sowohl das Enthüllen als auch das Verhüllen ein Ausdruck der jeweiligen Freiheit ist, würde der Satz, dass das Wesen der Wahrheit die Freiheit ist, sinnlos. In dieser Überlegung kämen wir folglich um nichts weiter. Abermals müssen wir uns also der Freiheit widmen.

Bei Sartre haben wir gesehen, dass sein Begriff der Freiheit primär die Freiheit der menschlichen Realität meint: die Handlungsfreiheit. Hingegen geht es Heidegger um die Freiheit als Offenheit für das Seiende, für das, das „ist", um ein „Frei-sein-für" dieses. Die Notwendigkeit einer derartig differenzierten Gewichtung der Freiheit ist allerdings fraglich und steht unter dem nicht ganz unberechtigten Verdacht der Spekulation. Auf konkrete Einzelfälle angewandt grenzt es wohl an eine Unmöglichkeit, eindeutig und klar zu verifizieren, von welcher Seite eine Wahrheit ihre ausschlaggebende Gewichtung erfährt. Des Weiteren fragt sich zugleich, ob eine solche Gewichtung auch tatsächlich sinnvoll oder notwendig ist, insofern das Wesentliche beider Verstehensweisen der Wahrheit darin zu liegen scheint, dass die Wahrheit in der Freiheit wurzelt, erst durch das Dasein bzw. die menschliche Realität in die Welt kommt und immer auf ein Seiendes oder Sein gerichtet ist, das Inhalt und Gegenstand der Wahrheit ist. Anders gesagt: die Möglichkeit der Wahrheit kommt „zur Welt", sobald der Mensch mit Seiendem und dem Sein konfrontiert ist und seine „Vorstellung" von diesem dem Seienden und Sein auch tatsächlich entspricht. Zwei Seiten (Seiendes/ Sein – Mensch) stehen sich gegenüber und treten in eine Beziehung, indem sich durch das jeweilige aktive oder passive Zutun eine Wahrheit offenbaren kann oder auch nicht. Offensichtlich unterscheiden sich beide Wahrheitsbegriffe grundlegend voneinander, scheinen aber trotzdem miteinander in einem ganz wesentlichen Bezug zu stehen. Was also trennt sie und was vereint sie?

4.5. Freiheit und Autonomie

Heidegger und Sartre verstehen das Problem der Wahrheit als ein Problem der Freiheit. Insofern scheinen sich beide Konzeptionen einig. Zugleich unterscheiden sie sich, wenn Heidegger vom „Frei-sein-für", Sartre aber vom „Frei-sein-von", von der Handlungsfreiheit spricht. Wie gilt es nun beide Positionen als ein Problem zu deuten, das sich wesentlich um die Wahrheit dreht?

Abermals scheint es hilfreich Heidegger und Sartre in eine andere Sprache zu übersetzen, die beiden die notwendige Neutralität entgegenbringt und sich um eine Vermittlung bemüht.

Klar ist, dass beide davon ausgehen, dass eine menschliche Realität/ein Dasein ist, die/das Seiendes zumindest grundsätzlich enthüllen kann. Nachdem diese Möglichkeit aber nie eine totale Tatsächlichkeit des Enthüllten sein kann, ist der Mensch permanent sowohl mit Enthülltem als auch Verhülltem konfrontiert. Die menschliche Existenz steht in der ständigen Möglichkeit des Ent- und Verhüllens, in der „Schwebe“ (Tugendhat 1970, 312) zwischen der Wahrheit und der Unwahrheit. Verhülltes kann sich enthüllen, und Enthülltes kann sich wieder verhüllen.

Weiters haben wir gesehen, dass sich Seiendes gegenüber der Enthüllung passiv verhält. Die Aktivität des Enthüllens geht wesentlich von der menschlichen Existenz aus, und Seiendes enthüllt sich nicht von selbst, sondern erst durch diese enthüllende Aktivität. Die Fragen, ob, wann, welches Seiendes wie und in welcher Weise enthüllt wird, sind folglich Fragen der menschlichen Realität und deren Freiheit. Ich kann aber nichts enthüllen (– abgesehen von meinen Projektionen, die ich in das Seiende hineinlege, um sie anschließend irrtümlich oder unbewusst für eine Enthüllung des Seienden zu halten –), was nicht im Seienden und durch das Seiende überhaupt enthüllt werden kann. Das Enthüllte (der Gegenstand meiner Enthüllung) muss im Seienden angelegt sein. Die enthüllende Freiheit der menschlichen Existenz grenzt an das Mögliche dessen, was mit und durch das jeweilige Seiende überhaupt enthüllt werden kann. Das Seiende besitzt demnach gegenüber der Freiheit der Enthüllung eine bestimmte Autonomie. Das, das meine enthüllende Freiheit enthüllt, muss dem, was mit und durch dieses Seiende überhaupt enthüllt werden kann, entsprechen. Das Enthüllte (passiv), das sich zeigt, ist im Seienden angelegt, die Enthüllung (aktiv) als Vollzug in der menschlichen Existenz.

Die enthüllende Freiheit kann also keineswegs ein absoluter, totaler oder unbedingter Begriff sein, sondern ist zumindest zweifach bedingt: sowohl durch das Seiende, das enthüllt werden soll, als auch durch die menschliche Existenz und deren Konstitution als wesentlich Endliches, die die Enthüllung vollzieht. Einerseits haben wir es also mit der Freiheit des Menschen zu tun, die über das Was, Wie und Wann der Enthüllung entscheidet und andererseits mit der „Freiheit“ des Seienden im Sinne einer Eigenständigkeit, Unabhängigkeit und Autonomie gegenüber der Enthüllung.

Für diese Autonomie spricht auch, dass sich die Faktizität des Seienden durch meine Enthüllung noch nicht wesentlich oder zwingend verändern muss. Das, das „ist“, bleibt (zumindest vorerst) – trotz meiner Enthüllung und meines Wissens – das, das es „ist“. Für das Seiende ist mein bloßes Enthüllen noch überhaupt nicht wesentlich. Zwar mag sich dadurch mein Blick, meine Vorstellung oder mein Verstehen dieses Seienden verändern, es selbst bleibt aber (zunächst) unverändert. Meine Enthüllung kann für das Enthüllte völlig bedeutungslos sein. (Wenn der Steinmetz den Stiel des

Hammers als rundes Buchenholz wahrnimmt, bleibt der Hammer trotzdem Hammer. Wird der Stiel aber nicht als Buchenstück verstanden, ist er trotzdem wesentlicher Bestandteil des Hammers: der Stiel „ist“ und kann jederzeit als dieses oder jenes begegnen.) Erst wenn ich mit dem Seienden dieses oder jenes tue, es durch meine Bearbeitung verändere, wird es wesentlich affiziert und womöglich auch transformiert. Mein Enthüllen des Seienden bedeutet also noch keineswegs, dass ich vollkommen frei oder willkürlich über dieses Seiende verfügen könnte. Die Freiheit der menschlichen Existenz kommt durch die Berührung mit Seiendem an ihre Grenze und stößt an die Autonomie des Begegnenden.[83] Hingegen kann durch das Enthüllte meiner Enthüllung meine Existenz bereits sehr wohl verändert werden. Zumindest hat sich mein Blick auf das Enthüllte verändert.

Sofern also durch meine Enthüllung auch tatsächlich Seiendes enthüllt wird, sie demnach eine tatsächliche und wirkliche Enthüllung ist, ist in diesem Enthüllen sowohl die Freiheit der enthüllenden Individualität als auch die Freiheit des Seienden (im Sinne der jeweiligen Autonomie des Zuenthüllenden gegenüber der Enthüllung) artikuliert.

Das Erhellen und die Wahrheit ist folglich die ständige und permanente Möglichkeit der menschlichen Realität.[84] Will der Mensch sich selbst in seinen Möglichkeiten wahrnehmen, diesen gerecht werden und damit sowohl seiner eigenen Freiheit als auch der Autonomie des Seienden Rechnung tragen, muss seine Seinsweise eine Enthüllende sein.

Anders gesagt: der Mensch entspricht sich selbst in seinen Möglichkeiten nur dann, wird seiner Wirklichkeit nur dann gewahr, wenn er das ihm Mögliche auch tatsächlich wahrnimmt, realisiert und sich seine Freiheit durch die Enthüllung des Seienden artikuliert. In der Enthüllung offenbart sich demnach nicht nur das Seiende, das enthüllt wird, sondern ebenso die Person, die enthüllt. Die Freiheit gibt die Seinsweise der menschlichen Existenz in der Weise des Enthüllens vor. (Das Enthüllen ist ihr aufgegeben.) Die Enthüllung hat nur für die Freiheit Sinn und diese Freiheit muss enthüllen: „keine Freiheit ohne Wahrheit“ (WuE 36). Das Wesen der menschlichen Existenz und ihrer Freiheit bestimmt sich durch das Entdecken und Enthüllen.

Entscheide ich mich für die Wahrheit, so heißt das, dass ich mich in meinen enthüllenden Möglichkeiten wahrnehme und zugleich bedeutet dieses „Wollen“ der Wahrheit ein „Wollen“ des Seins. Es heißt, das, das „ist“, das Sein allem anderen vorziehen, weil es „ist“, und die Wahrheit so gelten

[83] Das meint dieselbe „Grenze“, die die menschliche Existenz bei der Frage „erleidet“.

[84] Vgl. WuE 41-42: „Behaupten, daß ich ursprünglich nichts weiß, heißt also behaupten, daß die Wahrheit meine Möglichkeit ist, daß sie auf mich wartet und daß ich das Sein bin, durch das die Wahrheit aus dem Inneren zur Welt kommt. Behaupten, daß ich nicht weiß, heißt behaupten, daß ich weiß, daß ich erkennen kann, daß die Welt *bereits* erkennbar ist.“

lassen, wie sie ist, weil sie „ist“.[85] Gegenstand oder Inhalt dieser Wahrheit kann nur Seiendes sein. Diese Wahrheit (sowohl die Heideggers, als auch die Sartres) ist keine abstrakte, abgelöste Wahrheit, sondern eine, die von der ent-deckenden Individualität fordert, sich auf das Seiende einzulassen, sich dem Seienden auszusetzen, ek-sistent (Heidegger) zu sein. Für die menschliche Existenz kann sich überhaupt nur Seiendes enthüllen und in dieser Enthüllung „hält“ sich das Sein. Die Enthüllung ist immer Enthüllung von Seiendem. „Wahrheit“ steht immer im Bezug zum Seienden und Sein. Bloß geistige oder abstrakte Wahrheiten können in diesem Sinn keine Enthüllungen sein, wenn durch sie nicht auch Seiendes enthüllt wird. Wahrheit in diesem Sinne ist keineswegs bloß eine Eigenschaft oder lediglich eine Möglichkeit des Menschen, die er besitzt[86], sondern einer der bestimmendsten Wesenszüge: kein Mensch-sein ohne Wahrheit und keine Wahrheit ohne Mensch. Diese Wahrheit ist das Bekenntnis des Menschen zu dem, das „ist“, zum Seienden, zum Sein, und zu sich selbst.

[85] Sartre verwendet in diesem Bezug die Bezeichnung der „authentischen Erkenntnis“, wobei sich „authentisch“ in zweifacher Richtung deuten lässt: zum einen kann es sich auf das Sein beziehen und das „Sein-lassen des Seienden“ Heideggers meinen, dass also das Sein selbst authentisch ist, und zum anderen kann es sich auf die erkennende Subjektivität beziehen. Um überhaupt zu einer Enthüllung zu gelangen bedarf es auch einer „authentischen“ Beziehung des erkennenden Subjekts zu sich selbst und auch zum Sein.

[86] Heidegger macht es noch deutlicher: nicht der Mensch besitzt die Freiheit zu enthüllen, sondern die ent-deckende Möglichkeit besitzt den Menschen. (Vgl. VWdW 190)

Überleitung/Zwischenstück: Das So-sein

Wenn die Hauptfrage dieser Untersuchung eine Frage nach der Sprache ist, so scheint diese bisher vollends untergegangen zu sein. Sie wurde bestenfalls implizit und peripher behandelt. Vieles wurde versucht zu verstehen, nicht aber die Sprache selbst.

Dieser Umstand ist nicht bloß zufällig. Freilich hat sich diese Arbeit in eine bestimmte Richtung gewissermaßen entwickelt, aber trotzdem liegt ihr eine basale Überlegung zu Grunde. Einerseits wurzelt die hier praktizierte Herangehensweise in dem Gedanken, zuerst einen Begriff von „Wahrheit“ zu formulieren, um – andererseits – ausgehend und auf diesem aufbauend das Nachfolgende auf eine einigermaßen gesicherte Basis stellen zu können. Bevor ein Sprachbegriff entwickelt werden soll, muss sich zumindest eine vorläufige oder erste Ahnung herausgebildet haben, von dem, was, und wie überhaupt etwas „wahr“ sein kann.

Zusätzlich scheint es unmöglich, eine Diskussion mit Heidegger oder Sartre führen zu wollen, ohne dabei auch zu versuchen, den Hintergrund und das Umfeld zu verstehen, aus dem bestimmte Fragen gestellt werden. Eine Beschäftigung mit einzelnen, isolierten Begrifflichkeiten wird nicht nur beiden in keinster Weise gerecht, sondern scheint obendrein wider- und unsinnig. Was soll uns aber nach dem Bisherigen den Weg zur Sprache weisen?

Im ersten Teil haben wir uns damit beschäftigt, was Wahrheit als Wahrheit auszeichnet und was ihre grundsätzlichen Bedingungen sind. Zum einen hat uns Heidegger darauf hingewiesen, dass das Wesen der Wahrheit in einer spezifischen Form der Freiheit besteht (dem „Frei-sein-für“), die dem „So-sein-lassen“ vorangehen muss, damit überhaupt etwas „ent-deckt“ werden kann: der in und durch die „Stimmung“ erschlossene Verständnishorizont des Daseins muss frei und offen für das Begegnende sein. Zum anderen machte uns Sartre darauf aufmerksam, was diese Wahrheit und die Freiheit (des Handelns) mit der eigenen Existenz zu tun hat und dass Wahrheit der „Weitergabe“ bedarf. Beide sollen für das Folgende leitend sein.

Bisher scheint klar – wollen wir uns auch tatsächlich mit der Sprache beschäftigen –, dass uns das von der Welt der abstrakten Geistigkeit[87] weg weist und uns in die Richtung unseres realen Handelns treibt. Will sich eine Arbeit um Wahrheit im hier entwickelten Sinne bemühen, so muss sie sich für Heideggers So-sein interessieren, und selbiges scheint in spezifizierten Betrachtungsweisen vorweg meist verdeckt zu sein. Der Verdacht liegt nahe, dass eine spezifizierte Betrachtungsweise auch nur einen der Spezifikation entsprechenden charakteristischen Begriff von Sprache hervorbringen kann, der in ganz bestimmten Richtungen (– nämlich denen, die der Spezifikation außen vor liegen –) verdeckend sein muss. Demnach sind wir auf jenen vorrangigen Seinsmodus verwiesen, in dem das Seiende oder das Sein (– was „Sprache“ tatsächlich „ist“, ist noch zu klären –) auch so sein kann und so ist, wie es „ist“.[88] Das soll eine fachwissenschaftliche Betrachtung keineswegs diskreditieren, aber doch scheinen diese für eine allgemeine und orientierende Betrachtung der Sprache nicht sonderlich hilfreich zu sein. In einer spezifizierten Weise wären wir in einer Abwandlung der Modalität des Alltäglichen (des „um zu“) oder einer bestimmten Zwecklogik, die überhaupt nicht wahr sein muss und auch keinen „wahren“ (im hier entwickelten Sinn!) Begriff von Sprache hervorzubringen vermag. Dort muss noch nichts in eine Offenheit stehen und zumeist – so liegt zumindest die Vermutung nahe – tut es das auch nicht.[89]

---

[87] Die Geistigkeit und das Denken ist eine Abstraktion. Zweifelsohne ist auch diese Schrift, welche die sprechsprachliche Form des Denkens einnimmt, eine Abstraktion. Das kann einerseits als unumgängliches Dilemma, anderseits als Wiege jeglicher Interpretation gedeutet werden.

Trotzdem besteht ein wesentlicher und entscheidender Unterschied darin, womit sich eine Schrift auseinandersetzen will und beginnt. Würde sie bei einem bereits Abstrakten (bspw. einer bereits vorgedachten Denkstruktur einer Sprachtheorie) einsetzen, so würde sie ein Abstraktes eines bereits Abstrakten sein oder eine Interpretation von diesem. Sie begäbe sich in die Gefahr einer strukturellen und inhaltlichen Verdoppelung, mit welcher die Beziehung von schreibender Existenz zum gefragten Seienden oder Sein leicht beeinträchtigt werden könnte oder überhaupt unklar wäre. Gewiss kann eine solche Auseinandersetzung reizvoll, in gewissen Bezügen sogar notwendig oder unumgänglich sein. Auch ich werde mich mit dieser Schrift in einer solchen Weise betätigen. Allerdings ist mit dem hier entwickelten Verständnis der Wahrheit die Wesentlichkeit der Beziehung der eigenen Existenz zum Seienden und Sein – als Bedingung der Wahrheit schlechthin – unumgänglich. Um „Wahres“ auszusagen, muss ich selbst mit dem Seienden und Sein in einer Beziehung stehen. Eine abstrakte Bearbeitung ist von vornherein der Gefahr ausgesetzt diese Beziehung zu beeinträchtigen und würde folglich auch die Ent-deckung beeinflussen. Primäres Objekt einer solchen Untersuchung wäre weniger das gefragte Seiende, noch würde sie beim Sein-lassen einsetzen, sondern ein abstraktes oder eben ein anderes Seiendes, als jenes, welches gefragt und gesucht wäre.

[88] Es scheint offenkundig, dass dieser Seinsmodus weder die reine Geistigkeit oder die handlungsentlasteten Bereiche der Fachwissenschaften meinen kann, deren verhältnismäßig sicheres, prognostiziertes und kontrollierbares Handeln primär darin besteht, Seiendes/Sein für einen bestimmten Zweck zu verwenden, aufzubereiten und unter ganz bestimmten Gesichtspunkten zu modifizieren (Dabei steht nichts in die Offenheit eines Daseins, sondern unter den zwanghaften Bedingungen Mittel für einen bestimmten Zweck zu sein.).

[89] Um mit Buber zu sprechen stehen die Einzelwissenschaften naturgemäß nicht in der Beziehung des Ich-Du zum Seienden, sondern in der des Ich-Es. Das Seiende ist nicht eigentlich Seiendes, sondern vordergründig ein Mittel für diesen oder jenen Zweck: es steht in der Seinsweise des Zwanges und nicht in der jeweiligen Seinsweise des Seienden. Das Dasein setzt dabei weder sich selbst ein noch aufs Spiel. Die einzige Bedrohung erfährt das Seiende, das untersucht wird und in seinem Sein-lassen bedrängt wird. Hingegen wird mit dem realen und alltäglichen Handeln die eigene Existenz riskiert. Durch ihr (Nicht-) Handeln kann sie sich immer verfehlen. Klar ist, dass diese Seinsweise des Zwangs das Seiende verklärt. Es muss sich einem bestimmten Zwang fügen. Vorweg verschließt sich eine solche Methode dem Seienden vielmehr, als dass sie etwas erschließen würde. Steht die Betrachtung aber in der Beziehung des Ich-Du, so bleibt es in seiner eigentlichen Seinsweise: es bleibt beim „Sein-lassen des Seienden“. Vgl. Buber, Martin (1923): *Ich und Du.* Heidelberg: Lambert Schneider. Elfte Auflage. 1983. In: Stuttgart: Philip Reclam jun. GmbH & Co. 1995.

Soll die Konsequenz aus dieser einleitenden Positionierung gezogen und das dabei Analysierte auf eine Untersuchung über die Sprache angewandt werden, so ist uns der erste Schritt mit Heidegger bereits vorgegeben. Gegenstand und Inhalt dieser Wahrheit kann nur Sein, Seiendes oder Dasein (– insofern das Dasein ein Seiendes ist, das eine ausgezeichnete Seinsweise besitzt –) sein. Um etwas zu entdecken, muss zuvor etwas verdeckt sein und Wahres muss in einer ganz bestimmten, direkten (Sachwahrheit) oder indirekten (Satzwahrheit) Verbindung mit diesem stehen. „Wahres" muss dem Seienden, auf das es sich bezieht, entsprechen, mit diesem übereinstimmen. „Wahrheit" gründet sich wesentlich in dieser Übereinstimmung und Beziehung. Zugleich ist diese Möglichkeit der Enthüllung für das Dasein aber nicht nur eine permanente Möglichkeit, ein optional Hinzukommendes des Daseins, das beliebig gewählt werden kann, sondern der das Dasein auszeichnende Wesenszug: das Dasein muss enthüllen, es ist „ek-sistent". Die Seinsweise des Daseins bestimmt sich wesentlich durch dieses Enthüllen, wobei dieses kein faktisches und tatsächliches Ent-decken meint, sondern eine ek-sistential auszeichnende Struktur des Daseins: die Enthüllung ist dem Dasein nicht gegeben, sondern immer erst aufgegeben. Sie ist die das Dasein bestimmende und auszeichnende Seinsweise und als solche wesentliches und bestimmendes Merkmal des Sein-können, der Möglichkeiten des Daseins. Im gleichen Maße wie das Dasein in der Möglichkeit der Wahrheit und der Ent-deckung steht, hat es zugleich immer ebenso die Möglichkeit der Verdeckung und der Unwahrheit. Wahrheit enthüllt sich für das Dasein nur dann, wenn Seiendes in die Offenheit des Daseins steht, und dieses tatsächlich so sein kann, wie es „ist". Heidegger zeigt uns den Bezirk der Wahrheit mit dem „Frei-sein-für" an und meint damit ein Offen-sein, ein Sich-selbst-frei-halten und Öffnen für das So-sein. Diese Wahrheit bedingt sich im So-sein-lassen des Seienden und im Einlassen des Daseins auf das, das „ist".

Einerseits stellt sich nun die Frage, was dieses „So-sein-lassen" überhaupt meint, worauf sich diese bisher unbestimmt gebliebene Bedingung überhaupt beziehen mag und andererseits – wenn sich dieses immer auf Seiendes bezieht – ob „Sprache" tatsächlich ein Seiendes und als solches zu behandeln ist. Erinnern wir uns Heideggers Bestimmung des „Seins" als das alles Verstehen von Seiendem Durchdringende[90], so fragt sich, ob „Sprache" denn nicht eher als Sein, denn als Seiendes zu verstehen ist. Welcher Seinsart muss die Sprache sein, wenn sie von Heidegger als „das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er die Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört" (BüH 333) bestimmt werden kann? Hat sie, falls sie weder Seiendes noch Sein ist, „die Seinsart des Daseins" (SuZ 166), wenn wir sagen können, „daß sie ‚tot' sein kann" (SuZ 166)? Einer näheren

[90] Vgl. z.B. SuZ §2

Betrachtung muss jedenfalls eine diesbezügliche – wenn auch vorläufige – Klärung von „Sprache“ vorangehen.

Fragen wir hier zuerst nach dem „So-sein-lassen“, dann kann dies entweder heißen, dass etwas so ist, wie es jetzt gerade für mich in diesem Augenblick ist und ich eine einzelne (gegenwärtige) Erfahrung zum Wesen dieses Seienden hypostasiere (ein Für-sich zum An-sich übersteigere) oder, dass es so ist, wie es ist, wenn es sich der allgemeinen Struktur (bzw. dem, das „immer“ so ist, wenn ich diesem einzelnen und konkreten Seienden ausgesetzt bin; das, das das „Merkmal“ dieses Seienden ist, damit es überhaupt als dieses (wieder-)erkannt wird) dieses Seienden unterordnet und dabei vom partikular Erfahrenen notwendig und gezwungener Maßen abstrahiert (ein An-sich, das in keiner Weise Für-sich ist und das auch gar nicht werden kann).[91] Wenn sich das So-sein auf einen Wesenszug, das Wesen oder die Kategorie dieses Seienden beziehen würde, selbiges aber notwendig immer schon ein Abstrahiertes und insofern Allgemeines des Seienden sein muss, kann es kein tatsächliches und wirkliches Seiendes sein. Das So-sein wäre entweder ein anderes Seiendes als das, auf das es sich eigentlich beziehen möchte, oder rein geistig, lediglich ein Gedachtes. Es wäre eine vorausgesetzte und als solche unzugängliche (denn rein geistige und nicht real vorfindbare) oder eine fiktive, projizierte Idealität, die dem „Einlassen“ auf das, das „ist“, nicht nur widersprechen würde, sondern mit diesem sogar völlig inkommensurabel wäre. Es wäre das diametrale Gegenteil des Frei-sein- und Offen-halten-für das, das „ist“.

Beide Fälle scheinen uns also vorerst nicht hilfreich: Seiendes wäre einerseits immer so, wie es gerade jetzt ist und nur so, oder andererseits nie so, wie es gegenwärtig ist, insofern sich die allgemeinen Wesenszüge nicht als solche im einzelnen Seienden wieder finden, da sie von vornherein abstrakt sein müssen und das konkrete Seiende nicht vollständig oder gänzlich wiedergeben können. Weder aus einzelnen Beobachtungen des So-seins lässt sich auf ein „Wesen“ schließen, noch aus einer bloß allgemeinen Form jedes partikulare Seiende vollständig ableiten. Vorerst scheinen wir also in eine Sackgasse geraten zu sein.

Einleitend wurde ebenfalls versucht einen der wesentlichsten Charakterzüge des Menschen hervorzuheben: die Endlichkeit. Das Wesen der menschlichen Existenz zeichnet sich in ihrem Sein

[91] Die nachfolgende Diskussion des „So-seins“ geht von einem bewusst gewordenen Prozess einer Überlegung aus, insofern sie sich vorbereitend gegenüber unserem Thema der Sprache verhält und diese in dieser Arbeit als Gegenstand der Untersuchung klar artikuliert und insofern bewusst ist. Anders verhält sich unser alltägliches Verstehen. Gewohntes Verstehen des Alltags kann zwar ebenso bewusst werden, ist aber „zumeist“ und „zuhauf“ „Zuhandenes“, das unter einer – wie auch immer zu erfolgenden – notwendigen Handlungsbedingung steht, die zu erfolgen hat. Alltäglich Zuhandenes kann zwar grundsätzlich und potentiell Gegenstand einer solchen Überlegung werden, wird es das aber, so steht es nicht mehr zwingend im Zusammenhang mit der Alltäglichkeit, sondern ist gewisser Maßen losgelöst vom notwendigen Handlungszwang.

zum Tod aus. Diese unumgängliche und äußerste Möglichkeit durchdringt sie permanent: die menschliche Existenz ist in all ihrem Tun und Handeln endlich. Alle Taten und Handlungen, die der Mensch setzt, sind von dieser äußersten Möglichkeit und diesem letztlichen Ziel in irgendeiner Art und Weise durchdrungen und geprägt.

Abgesehen von der Grundbestimmung des Daseins, die wir aus diesem Versuch gewonnen haben, hat uns diese Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen auch auf ihre Verbindung mit dem Wissen hingewiesen: ich bin endlich und durch meine Endlichkeit ursprünglich, meinem Wesen gemäß, notwendig in der Unkenntnis; zuerst muss ich unwissend sein, um überhaupt etwas wissen zu können. Die Endlichkeit und ihre Unkenntnis ist die Voraussetzung und ursprünglichste Möglichkeit des Wissens. Zugleich muss ich aber immer schon etwas anderes wissen, damit mir mein Nicht-wissen überhaupt bewusst werden und ich mir dieses erschließen kann. Ich muss die Möglichkeit besitzen, mir mit meinem Wissen (mit meinem mir bereits Bekannten) mir mein (dieses) Nicht-wissen (mein Unbekanntes) zugänglich zu machen. Anders gesagt: ich muss einerseits überhaupt fragen können und andererseits auch nach etwas fragen können: die menschliche Existenz steht permanent in dieser „relativen (Un-)Kenntnis“. Etwas zu wissen heißt keineswegs alles zu wissen, sondern lediglich partiell zu wissen: eines oder dieses zu wissen, das in einem („sinnvollen“) Zusammenhang mit dem mir bereits Bekannten steht. Seiendes lichtet sich mir nicht vollständig und Wahrheit offenbart sich mir nicht in ihrer absoluten „Ganzheit“ oder vollständigen Totalität, sondern nur insofern ich mein Licht auf Seiendes werfe und ich diesem die Seinsdimension der Helle verleihe. Folglich kann diese entdeckte Wahrheit nur eine fragmentarische und bruchstückhafte Wahrheit sein, die notwendig immer auf das ent-deckende Dasein bezogen bleibt und die bloß dann sein kann, wenn das Dasein mit Seiendem konfrontiert, diesem ausgesetzt ist. Sie ist partiell; ein mehr oder weniger. Oben haben wir diese Doppelbedeutung der relativen (Un-)Kenntnis sowohl als ursprünglich (insofern sie Grund jedes Fragens ist) als auch als teleologisch (Die menschliche Existenz kann nie „alles“ wissen.) bestimmt. Zugleich ist die Wahrheit nur dann eine „lebendige“ (Vgl. WuE 30) Wahrheit, wenn sie für eine menschliche Realität ist.

Das So-sein-lassen, das die Wahrheit vorangehend notwendig bedingt, kann demnach auch nur „unvollständig“ sein, wobei sich die Unvollständigkeit lediglich auf die sinnhafte Totalität des jeweiligen Seienden bezieht und nicht auf die tatsächliche Konfrontation mit einzelnem Seienden. Gleichgültig, ob sich das So-sein auf eine momentane Partikularität (Das Seiende ist bloß so, wie es jetzt ist und nur so.) oder auf die allgemeine Struktur (– auf das, was an diesem Seienden immer so ist und aus diesem Grund als dieses (wieder-)erkannt wird –) bezieht, ist es immer bedingt und

unvollständig.[92] Zwar kann mein Erfahren des Seienden ganzheitlich und in diesem Sinn „vollständig“ sein, mich in der Momentanität des Erfahrens als Erfahrung überwältigen, nicht aber das dabei erfahrene Seiende. Das jeweilige Seiende ist mir dabei nicht vollständig in der jeweiligen Totalität gegenwärtig, in all den Möglichkeiten, wie dieses Seiende erschlossen und verstanden werden kann, zugänglich. Das Erfahren des Seienden kann für das Dasein als Erfahrung „total“ sein, nicht aber das dabei erfahrene Seiende oder der „Sinn“ dieses Seienden. Das So-sein ist eben „nur“ das, das es ist und damit für das Dasein immer fragmentarisch.

Die Frage, worauf sich dieses „So-sein“ nun tatsächlich beziehen mag, lässt sich folglich nicht eindeutig, allgemein oder letztgültig beantworten. Abgesehen davon, ob sich diese überhaupt beantworten lässt oder ob eine Beantwortung auch tatsächlich notwendig ist, scheint klar, dass sich die menschliche Existenz, sofern sie ent-deckend ist, in der Spannung zwischen bestimmten „Merkmalen“ und der konkreten Erfahrung des Seienden, des Seins, wiederfindet. Die Struktur des Erkennens bedarf beider Pole: sowohl dessen, was an diesem Seienden „immer“ so ist und sich der Autonomie des Seienden fügt (des Merkmals, dass dieses auch als dieses wiedererkannt werden kann), als auch der Partikularität der konkreten Erfahrung, die diese „Merkmale“ vervollständigt, erweitert, in Frage stellt und gegebenenfalls auch revidiert. Einerseits kann das So-sein die Verstehensstruktur des Allgemeinen und Abstrakten nicht vollständig negieren, denn ohne diese wäre ein Verstehen gar nicht möglich (Die einzelnen Erfahrungen könnten nur in ihrer Einzigartigkeit in einer Folge aneinandergereiht werden, nicht aber untereinander in Beziehung gesetzt und verstanden werden; mit dem Begriff der „Stimmung“ haben wir bereits festgehalten, dass Seiendes – ganz abgesehen von der jeweiligen Form, Berechtigung oder Gültigkeit – immer schon hin auf ein „Ganzes“ transzendiert ist und das einzelne Seiende überschritten ist.), andererseits bedarf es der Partikularität des konkreten und einzelnen Erfahrens (Jede Erfahrung unterscheidet sich von allen anderen Erfahrungen und ist für sich individuell.).

Wesentlich scheint also nicht die Frage der Gewichtung zwischen der Partikularität der Erfahrung und der abstrakten Allgemeinheit, dem Horizont der stimmungsmäßigen Erschlossenheit, der an das Seiende herangetragen wird und aus dem es verstanden wird, sondern die Faktizität, die das ent-deckende Dasein in diese Spannung versetzt. Anders gesagt: mit dem Ent-decken des Seienden tritt das Dasein in einen „Dialog“ mit diesem. Notwendig ordnet es das Begegnende (Seiendes, Sein) in eine allgemeine Struktur, in die eigene Erschlossenheit ein, die sich aber nicht bereits vor-

[92] Selbst wenn wir das So-sein als einen allgemeinsten Begriff des begegnenden Seienden verstehen wollten, würde diese allgemeinste Vorstellung nicht darüber hinaus kommen, dass sie ein Ideal eines endlichen Daseins ist und folglich – in welcher Hinsicht auch immer – selbst begrenzt sein muss.

weg bestimmt und festgelegt hat ohne zuvor auf das, das „ist“, gehört zu haben.[93] Erst nachdem sich das Dasein auf dieses eingelassen hat, offen und frei für das ist, das tatsächlich „ist“, konstituiert sich die Möglichkeit eines allgemeinen in Bezug-setzens, welche nicht letztgültig ist und gegebenenfalls auch revidiert werden kann. Zuerst muss das Dasein auf das Seiende eingehen, auf dieses hinhören, bevor es eine allgemeine Einordnung vollziehen kann.[94]

Gemäß dem „Frei-sein-für“ ist das „So-sein-lassen“ ein Hinhören auf das, was „ist“: ein Sich-einlassen:[95] „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.“ (VWdW 188) Diesem So-sein-lassen des Seienden geht es darum, dass das Seiende so ist, wie es ist und nicht so sein zu müssen, wie es das „entdeckende Dasein“ will.[96] Das Dasein trifft – will es tatsächlich ent-decken – auf die Freiheit und Autonomie des zu enthüllenden Seienden. Es will Seiendes so verstehen und ent-decken, wie es tatsächlich ist und weist darauf hin, es nicht vorweg so zu verstehen, wie „man“ oder das Dasein selbst es schon immer verstanden hat. Zweifelsfrei stellt es auch jedes gewohnte, alltägliche oder konventionelle Verstehen in Frage, das ohne weiteres so „versteht“, wie es schon immer verstanden hat. Zuerst muss jedes Dasein selbst auf das Seiende hinblicken, damit sich auch tatsächlich „Wahrheit“ entfalten kann. Wenn sich die Entdeckung dem in das Seiende projizierten Wollen des Daseins fügen muss, in dieses gezwungen wird, verliert sie ihren Charakter und ihr Wesen als Entdeckung. Die Erhellung betrifft nicht mehr das Seiende, sondern die Projektion: das „Ge-stell“. Entdeckt wird nicht das, das „ist“, sondern das vom Dasein in das Seiende „Hineingelegte“. Das „entdeckende Dasein“ ist dabei nicht mehr ent-deckend.[97]

Es scheint also klar, dass unsere Untersuchung ein Hinhören auf das So-sein der Sprache sein muss. Wollen wir uns vergewissern, dass wir mit unserer Untersuchung kein von uns selbst Projiziertes betrachten, müssen wir unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf jene Bereiche lenken, die nicht von vornherein einer bestimmten und ausgesuchten Verstehenslogik unterworfen sind. Ein So-

[93] Ohne dieses Herantragen einer allgemeinen Struktur wäre das Seiende kein Seiendes, sondern das, das bestimmte sensitive Fähigkeiten affiziert und bedient, aber in keiner Weise verstanden werden könnte.

[94] Wir treffen hier abermals auf die „Autonomie“ des Seienden, die dieses gegenüber der Ent-deckung besitzt.

[95] Wenn wir uns Heideggers „Bremer Vorträge“ (Heidegger 1949 b) in Erinnerung rufen, wird es noch deutlicher, worum es ihm (zumindest in seinen späteren Jahren) gegangen sein dürfte. Die Vortragsreihe ist eine deutliche Kritik an seiner Zeit und vor allem am Technizismus. Seiner Ansicht nach liegt die „Gefahr“ darin, alles Seiende zum „Ge-stell“ zu degradieren und unter die Bedingung des „um zu“ zu stellen. Unweigerlich verliert sich das Dasein damit in einer eigenen Wahrnehmungstäuschung, insofern es nur das so oder so Ge-stellte des Seienden für das Seiende hält. Nur das, was für das Dasein nützlich ist, erscheint ihm.

[96] Vgl. VWdW 188-189: „Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme.“

[97] Ähnliches haben wir auch bei Sartre gesehen, wenn er von der „authentischen Erkenntnis“ spricht.

sein der Sprache kann sich nicht in den Daseinsbereichen finden, die unter der zwanghaften Bedingung eines „um zu…“ stehen und im voraus (un-)bewusst festlegen, was in diesen Disziplinen möglich oder gültig ist.

Wir sind also dorthin verwiesen, wo das Seiende in ein Offenes stehen kann und auch steht. Wo oder was sollte das aber sein? Ist „Welt“ und „Alltäglichkeit“ zugleich Hintergrund und Entwurf jedes Verstehens und der Modus, in dem das Dasein zumeist (zuhauf) ist, so gilt das auch für ein Verstehen der Sprache: die Erschlossenheit der Stimmung liegt jedem Verstehen zu Grunde; auch dem der Sprache.

Offensichtlich geraten wir nun in einen dialektischen und hermeneutischen Zirkel! Ist der Ursprung der Frage zugleich ein Kriterium der Wahrheit und Richtigkeit der Antwort, dieser aber nichts anderes als eine – wie auch immer ausgeformte – Modalität der Stimmung bzw. der Alltäglichkeit, so wäre auch der Maßstab der Richtigkeit in dieser zu suchen.

Anders formuliert: Sofern die menschliche Existenz die Frage „erleidet“, dies aber ein Erleiden des eigenen Nicht-wissens bzw. eines Unbekannten ist, so muss die Frage aus dem bereits Bekannten heraustreten, sich von diesem abheben und unbekannt sein. Das Bekannte tritt in den Hintergrund und das Unbekannte erscheint vor und aus diesem als Fragliches. Notwendig steht das Fragliche folglich (zumindest) in irgendeinem Bezug zum Bekannten. Wird das Bekannte als stimmungsmäßige Erschlossenheit gedeutet, die sich wesentlich durch die vorrangige und bestimmende Seinsweise des Daseins (die Alltäglichkeit) konstituiert, so steht auch das Unbekannte, das Fragliche in einer Relation zum Alltäglichen. Der Ursprung dieses (meines) Fragwürdigen muss demnach ebenso im weiten Feld des alltäglichen Handelns liegen, denn nur von dort her oder aus diesem kann überhaupt irgendetwas (gleichgültig, ob fraglich oder nicht) begegnen. Folglich bezieht das Fragliche auch das Kriterium der Richtigkeit einer möglichen Antwort ebenso von dieser. In und durch mein (Nicht-) Handeln ist mir dieses als Fragwürdiges entgegengetreten, das sich nicht sogleich (durch bereits Bekanntes) wieder in ein Erklärtes umwandeln ließ. Es trat nicht sogleich als Erklärtes, Bekanntes auf. Notwendig ist die Alltäglichkeit oder die stimmungsmäßige Erschlossenheit Hintergrund und Kriterium des Verstehens. Sofern also ein Sprechen über die Sprache eine Wahrheit entwickeln will, muss diese im Bezug zur Alltäglichkeit stehen.

Zugleich ist „Wahrheit“ ein Bekenntnis im doppelten Sinn: zu dem, das „ist“ und zu sich selbst. Das Fragen ist mir also von diesen beiden Seiten her aufgegeben: ich muss danach fragen, will ich weder das, das „ist“ ignorieren, noch mich selbst verleugnen.

Sofern die menschliche Existenz dabei authentisch sein will oder ist, ist sie vorerst nur sich selbst und ihrer eigenen Freiheit verpflichtet: sie ist ihr eigener und einziger Gesetzgeber, die ihrem Fragen nachgibt und die einzige Instanz der Wahl, ob etwas für sie Bedeutung hat oder nicht. Es sind alleinig ihre Bedingungen der Wahl und Auswahl und damit folglich auch ihrer Richtigkeit. Für sie ist ihr alleiniges Kriterium sie selbst: sie instanziert sich selbst.[98] Will diese Existenz aber auch zu einer Wahrheit gelangen, so muss dieses Selbstinstanzierte mit dem authentisch sein, was instanziert wird (Seiendes oder Sein) und zugleich muss sie dieses „weitergeben".[99]

In diesem Sinne ist diese Arbeit das Resultat einer Wahl der verschiedensten und eben gerade meiner Möglichkeiten, aus denen ich die hier vorliegenden als die mir am besten und geeignetsten erscheinenden ausgewählt habe. Ihr erstes und ursprünglichstes Kriterium ist meine ganz persönliche Freiheit; ihr zweites aber mein Denken, das nur das Denken einer endlichen Existenz sein kann. Mit beiden ist diese Arbeit aufs Engste verstrickt und damit aber auch nicht vor einem Irrtum gefeit. Ich kann über die ersten beiden Kriterien des „Wahren" wissen und entscheiden: über die Entsprechung und Gerechtwerdung mit mir selbst und der Evidenz meiner Vorstellungen mit dem, das „ist", nicht aber darüber, ob diese Evidenz und Entsprechung für den anderen ebenso „ist", wie für mich. Das Moment der Wahrheit als „Gabe" hat sich bisher noch nicht „bewahrheitet"! Folglich ist es also möglich, dass diese Arbeit ein einziger Irrtum ist, oder zumindest für den anderen als solcher erscheint. Sie kann nicht eindeutig sein oder in der gleichen Linearität verstanden werden, wie auch ich sie verstehe. Mein Für-sich des An-sich ist nicht zugleich das Für-sich des An-sich des anderen. Trotz dieser Unmöglichkeit will sie sich aber darum bemühen „ihre Wahrheit" weiterzugeben. Das ist ihr Versuch. Nichts anderes als ein „Versuchen" ist dieser Existenz möglich.

---

[98] Sofern die schreibende Persönlichkeit ihren Drang zu schreiben aus einer inneren (persönlichen) Notwendigkeit gewinnt, muss ihr – um diesem Antrieb zu gewähren – das Urteil oder die Meinung anderer zumeist und wenigstens vorerst gleichgültig sein. Zwar kann ich irren, aber sofern ich irren kann, können das auch die anderen.
Vgl. Bernhard, Thomas (1981): *Der Atem. Eine Entscheidung.* München: DTV GmbH&Co KG. Vierzehnte Auflage. 2002. 68-69: „Solche Notizen müssen auch in jedem Falle naturgemäß immer im Hinblick darauf gemacht werden, daß sie angefeindet und/oder verfolgt oder ganz einfach für die eines Verrückten gehalten werden. Den Schreiber hat eine solche noch so unsinnige Aussicht nicht zu irritieren, und er ist es vor allem gewohnt, daß, was er sagt und was er schreibt und was er bis jetzt schon alles im Laufe seines Lebens und Denkens und Fühlens aufgeschrieben hat, weil er, aus was für einem Grunde auch immer, dazu gezwungen war, angefeindet und verfolgt und für verrückt erklärt worden ist. Die Meinung, gleich welche, interessiert ihn nicht, wenn es sich für ihn um eine Tatsache handelt. […] Es sind ihm und also auch dieser Schrift, wie allen Schriften, Mängel, ja Fehler nachzuweisen, niemals jedoch eine Fälschung oder gar eine Verfälschung, denn er hat keinerlei Ursache, sich auch nur ‚eine' solche Fälschung zu gestatten. […] Gerade diese Mängel und Fehler gehören genauso zu dieser Schrift als Versuch einer Annäherung wie das in ihr Notierte. Die Vollkommenheit ist für nichts möglich, geschweige denn für Geschriebenes und schon gar nicht für Notizen wie diese, die aus Tausenden und Abertausenden von Möglichkeitsfetzen von Erinnerungen zusammengesetzt sind. Hier sind Bruchstücke mitgeteilt, aus welchen sich, wenn der Leser gewillt ist, ohne Weiteres ein Ganzes zusammensetzten läßt. Nicht mehr."

[99] Vgl. WuE 25: „Die Wahrheit kann nicht Eigentum eines einzigen Subjekt-Absoluten bleiben. Sie ist, um weitergegeben zu werden. […] Die Wahrheit ist *Gabe*."

Teil II

1. Die existenziale Struktur des Daseins

1.1. Vernunft oder Sprache?

Vor einer Auseinandersetzung mit der Sprache drängt das Problem der Wahrheit die Frage auf, was Sprache eigentlich ist. Ist „Sprache“ ein „Seiendes“ wie jedes andere Seiende, „Sein“ im Sinne eines alles Verstehen durchdringenden Verständnishorizontes, das „Haus“, worin sich das Sein hält, „Dasein“ oder etwas, das sich von all diesem grundlegend unterscheidet?

Heidegger beantwortet die Frage nach dem „Wesen der Sprache“ in seinen Texten nicht explizit, sondern stellt diese vielmehr in den Raum.[100, 101;] Zweifelsfrei ist die Sprache eines der Themen, die das gesamte Werk Heideggers wesentlich bestimmt und der er sich vielfach gewidmet und in unterschiedlichster Weise angenähert hat. Eine eigentliche Bestimmung der Sprache bleibt aber aus, insofern sie sich nicht definitiv oder eindeutig bestimmen lässt.

Mit dieser Position ist Heidegger keineswegs alleine. Bspw. geht Gadamer so weit, dass er meint, sie „gehört zum Allerdunkelsten, was es für das menschliche Nachdenken gibt“ (WuM 383). Keinesfalls bleibt „Sprache“ bei Heidegger aber im völligen Dunkel. Zumindest umreißt er einen Bereich, in dem er die Sprache versteht, der auch eine mögliche Interpretation zulässt.

---

[100] Vgl. SuZ 166: „Am Ende muß sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt. Ist sie ein innerweltlich zuhandenes Zeug, oder hat sie die Seinsart des Daseins oder keines von beiden? Welcher Art ist das Sein der Sprache, daß sie ‚tot' sein kann? Was besagt ontologisch, eine Sprache wächst und zerfällt?“

[101] Heidegger widmet sich des Öfteren der Thematik der Sprache, lässt aber eine konkrete Bestimmung offen. Bspw. hält er 1939 eine Seminar mit dem Titel „Vom Wesen der Sprache“, widmet sich darin aber primär einer Interpretation von Herders Begriff der Sprache und dessen Preisschrift „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“. Vgl. Heidegger, Martin (1939): *Gesamtausgabe Band 85. Vom Wesen der Sprache.* Hrsg.: Schüßler, Ingrid. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 1999; Herder, Johann Gottfried (1772): „Abhandlung über den Ursprung der Sprache.“ In: Herder, Johann Gottfried: *Sprachphilosophie.* Hrsg.: Heintel, Erich. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. 2005;
Ähnliches gilt für „Unterwegs zur Sprache“. Zweifelsfrei wird dabei zwar etwas über die Sprache gesagt, aber in einer Weise, die entweder in die Poesie abgleitet oder an die viel besprochene „Grenze“ der Philosophie stößt. Beschrieben wird zumeist eine partikulare, individuelle Erfahrung von bspw. der Sprache Trakels oder Höllderlins und es fragt sich, inwiefern diese ganz spezielle Interpretation Heideggers eine Gültigkeit im philosophischen Sinn aufweisen kann. Halten wir am Kriterium fest, dass es gedanklich oder praktisch nachvollzogen werden kann, so kommt man mit diesen Schriften Heideggers definitiv an eine Grenze der Philosophie. Insofern soll – was überraschen mag – für das Folgende primär Sein und Zeit leitend sein. Vgl. Heidegger, Martin (1959): *Unterwegs zur Sprache.* Stuttgart: Klett-Cotta. Vierzehnte Auflage. 2007.

In Sein und Zeit wird die aristotelische Bestimmung des Menschen als ζῷον λόγον ἔχον behandelt und von Heidegger interpretiert.[102] Philosophiegeschichtlich wurde dies folgenreich übersetzt als „animal rationale“: dass der Mensch jenes Wesen sei, das Vernunft hat und sich durch diese Vernunftbegabung überhaupt erst als Mensch auszeichnet. Die Vernunft bestimmt – wie nichts anderes – das Wesen des Menschen. (Weder wollen wir hier diesen Satz, dessen begriffsgeschichtliche Ausformungen diskutieren noch an seiner Gültigkeit zweifeln insofern diese durch unsere vielfachen Verwendungen und deren Faktizität ohnedies als bewiesen anzunehmen ist, sondern vielmehr versuchen daraus eine erste – wenn auch vorläufige – Orientierung hinsichtlich der Sprache zu gewinnen.)

Heidegger übersetzt diesen Satz – wie könnte es anders sein – wiederum auf seine ganz eigene Weise: λόγος meint bei ihm in erster Linie „Rede“, „Sprache“, und erst im weiteren Sinn Vernunft, ratio. Das Wesen des Menschen zeichnet sich aus seiner Sicht in erster Linie und grundsätzlich dadurch aus, dass dieser Sprache „hat“: „Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet.“ (SuZ 165) Durch diese Fähigkeit zur Sprache zeichnet sich der Mensch überhaupt als Mensch aus. Erst durch die Sprache „ist“ der Mensch Mensch. Er ist das Wesen, das die Fähigkeit zum Sprechen besitzt, sprachbegabt ist. Zwar weist Heidegger ausdrücklich darauf hin, dass eine Interpretation des λόγος als Vernunft, ratio nicht „falsch“ sei, dies aber nicht der „ursprünglich griechischen“[103] Bedeutung gerecht wird (Was diese „ursprünglich griechische“ Bedeutung allerdings ist, bleibt genauso offen, wie Heidegger dazu kommt, warum und wieso er um diese Bedeutung weiß.).[104]

Beide Übersetzungen stehen folglich – vorerst gleichgültig welcher Heidegger seinen Vorrang verleiht – nebeneinander, sind miteinander in Beziehung gesetzt und besitzen beide ihre Berechtigung. Trotzdem ist „Sprache“ und „Vernunft“ nicht synonym. Was macht also diesen Bezug aus, und inwiefern können beide Interpretationen nebeneinander ihre Gültigkeit besitzen und eine koexistenziale Bedeutung für das Wesen des Menschen gewinnen?

---

[102] Diese von Heidegger verwendete Formel des Aristoteles (Vgl. SuZ 165) ist in die Philosophiegeschichte als die Bestimmung des Menschen als jenes Wesen, das Vernunft hat (animal rationale) eingegangen. Heideggers Interpretation des λόγος als Rede („Der Mensch zeigt sich als jenes Seiendes, das redet.“ (SuZ 165)) wird uns im Folgenden noch beschäftigen. Interessant ist jedenfalls, dass sich diese Formel in dieser Weise nicht bei Aristoteles findet. Die Bestimmung, die am ehesten an diese heranreicht, findet sich in der aristotelischen Politik: „Der Mensch ist aber das einzige Lebewesen, das Sprache (*lógos*) besitzt.“ (Arist. Politik I, 2, 1253a)

[103] Vgl. SuZ 165: „Die spätere Auslegung dieser Definition des Menschen im Sinne von animal rationale, ‚vernünftiges Lebewesen‘, ist zwar nicht ‚falsch‘, aber sie vedeckt den phänomenalen Boden, dem diese Definition des Daseins entnommen ist“.

[104] Vgl. SuZ 32-34

1.2. Verstehen, Auslegung und Ausdruck

Wenn wir danach fragen wollen, inwiefern die Bestimmungen des Menschen als jenes Wesen, das Sprache bzw. Vernunft hat, vereinbar sind, scheint es der Sache förderlich hier nicht ausschließend vorzugehen, sondern zu versuchen, sich um eine Vermittlung beider Positionen zu bemühen. Worin oder wie decken oder entsprechen sich beide Bestimmungen?

λόγος (sowohl als ratio, als auch als Rede, Sprache) steht in Beziehung zum „Verstehen". Irgendetwas muss – in welcher Weise auch immer – „verstanden" worden sein, damit es sowohl Gegenstand der Vernunft als auch besprochen – Bestandteil der Sprache werden kann.

In Heideggers existenzialer Analyse meint „Verstehen" (wie wir bereits vielfach gesehen haben) zunächst keine epistemologische Bestimmung eines (möglichen) Erkenntnisprozesses, welcher vom Dasein je nach Belieben gewählt und vollzogen werden könnte, sondern ist wesentlich Teil der existenzialen Verfassung des Daseins. Wenn dem Dasein die Suche nach der Wahrheit fundamental aufgegeben ist, muss es das, was Gegenstand der Wahrheit ist oder werden kann (Seiendes oder Sein) auch verstehen können. Die Möglichkeit zu verstehen muss folglich mit der Möglichkeit der Wahrheit gleich ursprünglich sein. Beides muss – wenn man so will – im selben Grund wurzeln.

Des Weiteren muss – wenn die Befindlichkeit der Stimmung, die Erschlossenheit – den Spielraum und die Möglichkeit bezeichnet, dass Seiendes oder Sein überhaupt begegnen kann (dass das Dasein Seiendem und Sein je schon ausgesetzt ist und dieses je schon stimmungsmäßig erschlossen hat,) – dieses Begegnende vor und aus diesem stimmungsmäßig erschlossenen Hintergrund auch verstanden werden können. Der Sinn des Begegnenden erschließt sich dem Dasein nicht allein und isoliert, sondern nur vor dem Hintergrund des jeweiligen Zusammenhangs, indem sowohl das Begegnende als auch das Dasein selbst steht. Anders gesagt: durch die bloße Erkenntnis, dass etwas ist, weiß das Dasein noch keineswegs, was dieses Etwas ist. Der Sinn dieses Etwas kann dem Dasein nur aus dem jeweiligen Bezug zur „Welt" und aus diesem Zusammenhang her deutlich werden. „Was" dieses Begegnende ist, kann nur dann klar werden, wenn auch um die Bezüge und die Bedeutungen dieses Seienden gewusst wird; wenn dieses Seiende vor dem Hintergrund des Bedeutungszusammenhangs eines „Ganzen" gesehen wird. Dieses hintergründige und „sinnvolle Ganze", aus und mit dem das Dasein versteht, ist die Erschlossenheit der „Welt".[105] Das Dasein ist immer

[105] Vgl. SuZ 123: „In der Struktur der Weltlichkeit der Welt liegt es, daß die Anderen nicht zunächst als freischwebende Subjekte vorhanden sind neben anderen Dingen, sondern in ihrem umweltlich besorgenden Sein in der Welt aus dem in dieser Zuhandenen her sich zeigen."

„mit“ anderem Dasein und Seiendem. Heideggers „Dasein“ ist kein absolutes Subjekt im intellegiblen Sinn, sondern immer schon mit anderem in Beziehung. Das in diesem und durch dieses Bedeutungsganze Verstandene, das dem Dasein begegnet, muss aus dieser Erschlossenheit eine „Bedeutung“ gewinnen können.[106]

Folglich ist die stimmungsmäßige Erschlossenheit bereits und immer schon auf irgendeine Weise verstehend. Verstehen muss nebst der stimmungsmäßigen Erschlossenheit Teil der existenzialen Verfassung des Daseins sein und ist grundsätzlich und notwendig (trotz der Verdeckungstendenz des Daseins) auf Wahrheit gerichtet, insofern sich das Dasein frei und offen für das So-sein halten kann und das in dieser Weise Vorgestellte zumindest grundsätzlich auch mit dem Begegnenden übereinstimmen kann: Sein und Seiendes hat die Tendenz sich so zu enthüllen, wie es „ist“.

Freilich ist dem Dasein all das nicht faktisch gegeben, sondern potentiell: das Suchen (nach der Wahrheit) ist dem Dasein immer erst aufgegeben. Das Dasein kann diese Möglichkeiten ergreifen, setzen oder auch nicht. Es obliegt diesem selbst das (ihr) Mögliche zu wählen. Es steht selbst in dieser Möglichkeit: Dasein ist wesentlich Sein-können. Es „ist“ nicht bloß so wie es ist, sondern hat jederzeit die Möglichkeit, so oder auch anders zu sein. Wenn das Dasein aber „Sein-können“ ist, muss es um diese Möglichkeiten wissen, d.h. diese bereits auf irgendeine Weise verstanden haben. Sofern es die Seinsart des „Sein-könnens“ hat, hat es damit zugleich die Möglichkeit[107] zu verstehen, auf diese oder jene Weise zu verstehen. Folglich impliziert nicht nur die Wahrheit ein Verstehen, sondern auch das Sein-können der Möglichkeiten des Daseins schließt notwendig das Verstehen ein.

Möglichkeiten müssen als Möglichkeiten verstanden werden, damit sie überhaupt Möglichkeiten sind und als solche gewählt und ergriffen werden können. „Verstehen“ hat zugleich die Möglichkeit, so oder auch anders zu verstehen: „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein.“ (SuZ 143)

Das Dasein versteht aus den und durch die Möglichkeiten des eigenen Sein-könnens (Dieserorts treffen wir abermals auf die hier entwickelte Bestimmung der Freiheit – im Sinne der Handlungsfreiheit der menschlichen Realität und der Autonomie des Seienden – als Wesen der Wahrheit.). Sie

[106] Vgl. SuZ 87: „Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir *Bedeutsamkeit*. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht.“

[107] Vgl. SuZ 143: „Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebensosehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ‚passieren' kann. Als modale Kategorien der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das *noch nicht* Wirkliche und das *nicht jemals* Notwendige. Sie charakterisieren das *nur* Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit.“

sind der Hintergrund, aus dem verstanden wird, welcher sich wesentlich durch die stimmungsmäßige Erschlossenheit und die Alltäglichkeit bestimmt. „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.“ (SuZ 145)

Dasein ist aber nicht nur ek-sistent (im Sinne des der Wahrheit Ausgesetzt-seins und der Möglichkeit zu verstehen), sondern in dieser Ausgesetztheit wesentlich endlich: es ängstigt sich um das eigenste Sein-können, vor der äußersten und letzten Möglichkeit. Auf der Flucht vor dem eigenen Möglich-sein hat es sich je schon verlaufen, verdeckt das, das „ist“ und folglich auch das eigene Sein-können. Darum spricht Heidegger davon, dass es dem Dasein aufgegeben ist „sich in seinen Möglichkeiten erst wieder zu finden“ (SuZ 144). Das Dasein entwirft sich aus seinen Möglichkeiten und ist insofern zugleich „mehr“ als es tatsächlich ist: „‚werde, was du bist!'“ (SuZ 145). Faktisch hat es aber immer schon „eine“ Möglichkeit ergriffen: es hat seine „Sicht“[108] im Sinne der Erschlossenheit.

Bisher zeigt sich, dass das Problem der Wahrheit und des Verstehens extrem weitläufig und das Dasein damit auf vielfältigste Weise verstrickt ist. Was hat aber all das mit der Sprachbegabung zu tun, damit, dass sich der Mensch als das zeigt, das redet?

„Verstehen“ richtet sich notwendig auf ein „Was“: auf das, das verstanden werden soll, auf das Verstandene. Verstehen hat seinen Gegenstand des Verständnisses. Klar ist, dass das, was verstanden wird, immer schon verstanden wurde und verstanden werden kann, Seiendes oder Sein ist und vorzüglich jenes, das dem Dasein (als Mitsein) erschlossen ist. Seiendes bezieht den jeweiligen Sinn und seine Bedeutung vorrangig aus der Modalität der Alltäglichkeit. Wenn aber das Verstehen die Struktur der Möglichkeit hat – also selbst Entwurf ist – muss das Verstandene auf eine bestimmte Weise „ausgelegt“ sein. Eine ganz bestimmte Möglichkeit des entwerfenden Verstehens muss ergriffen sein, nur eine einzige bestimmte Sicht kann herausgelegt werden. Das Dasein hat das in dieser Weise Verstandene in einer bestimmten Möglichkeit verstanden. Es hat dieses „als“[109] dieses

[108] Vgl. SuZ 146-147

[109] Heidegger unterscheidet in diesem Bezug das „hermeneutische Als“ vom „apophantischen Als“. Das hermeneutische Als meint jenes, das etwas als etwas (Zuhandenes) verstehen lässt. Es bezieht sich auf das Als der Auslegung, die Zuhandenheit der Umwelt des Daseins und bspw. das Verstehen dieses Seienden, das zu diesem oder jenem gebraucht und verwendet wird. Hingegen bezieht sich das apophantische Als auf das Als der Aussage und meint die Deutung der Auslegung in einer ganz bestimmten (theoretischen) Hinsicht nach, welche in der Aussage zur Sprache kommt.
Vgl. SuZ 158: „Das ursprüngliche ‚Als' der umsichtig verstehenden Auslegung (ἑρμηνεία) nennen wir das existenzial-*hermeneutische* ‚Als' im Unterschied vom *apophantischen* ‚Als' der Aussage.“

verstanden. Aus der je schon erschlossenen hintergründigen Bewandtnisganzheit hat es das zu Verstehende in dieser oder jener Weise verstanden.[110]

In der Auslegung wird eine bestimmte Bewandtnis[111] herausgelegt. Das Seiende und das Sein gewinnt seine Bedeutung erst durch das ausgelegte Verstehen des Daseins. Das Dasein legt „seinen" Sinn des Verstandenen heraus.[112]

Worin Dasein in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge. Wohl aber gründet die Möglichkeit einer ausdrücklichen ontologisch-existenzialen Interpretation dieser Bezüge in der für das Dasein konstitutiven Weltvertautheit, die ihrerseits das Seinsverständnis des Daseins mit ausmacht. (SuZ 86)

Das Dasein muss das stimmungsmäßig Erschlossene und so Verstandene zumindest für sich selbst irgendwie ausgelegt, auf einen bestimmten Sinn hin transzendiert bzw. verstanden und insofern auch formuliert haben. Das so Erschlossene und Verstandene muss sich auf irgendeine Weise für das Dasein ausgedrückt haben. Sofern „Verstehen" oder „Auslegung" in welcher Weise auch immer

---

[110] In diesem Bezug muss natürlich die Frage nach dieser „Sicht" aufkommen. Freilich kann das Dasein jetzt so und kurz darauf anders verstehen. Bleibt dabei aber die „Sicht" – sofern man diese aus dem Konnex zur Erschlossenheit versteht – dieselbe? Wenn die Erschlossenheit diese Sicht wesentlich prägt und bestimmt, dann prägt und bestimmt sie in irgendeiner (un-)bewussten Weise auch eine andere, spätere Sicht. Negieren lässt sich die Erschlossenheit jedenfalls nicht. Ebenso fragt sich, ob sie bloß eine Angelegenheit eines einzelnen Daseins ist oder ebenso für eine Gruppe gilt, deren Erschlossenheit ähnlich ist. Gilt für sie ebenso das Man der Alltäglichkeit? Betrachtet bspw. der Steinmetz den Hammer als Hammer, der Molekularbiologe aber als Verbindung aus diesen oder jenen Stoffen, so bleibt die Sicht auf irgendeine Weise doch „gleich", wenn beiden „eine" Welt erschlossen ist, in der dasselbe Man vorherrscht.
Hält man aber an verschiedenen Sichtweisen fest, so muss folglich auch der Begriff von „Welt" differenziert und für jedes einzelne Dasein spezifiziert werden. Wenn die „Sicht" für jedes Dasein anders ist und insofern individuell, dann muss das ebenso für „Welt" gelten.

[111] Diese „Bewandtnis" ist wesentlich durch die sog. „Vor-struktur" des Verstehens bestimmt. Diese besteht aus der „Vorhabe", der „Vorsicht" und dem „Vorgriff". „Verstehen" kann nicht ohne bestimmte Voraussetzungen erfolgen. „Vorhabe" bezieht sich auf dieses Vorausgesetzte bzw. darauf, wie das Dasein mit dem zu Verstehenden umgeht in der Weise der Zuhandenheit. „Vorsicht" meint das, woraufhin die Vorhabe in Blick genommen wird, unter welcher Perspektive die Vorhabe steht. Letztlich meint „Vorgriff" die – dem unter der Vorhabe und Vorsicht in Blick genommenem – angemessene und entsprechende begriffliche Bestimmung. Das von Vorhabe und Vorsicht bestimmte Verstehen hat sich je schon auf eine bestimmte Begrifflichkeit (Vorgriff) festgelegt. Vgl. SuZ 150; 151: „*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*"

[112] Mittlerweile scheint sich immer mehr zu verdeutlichen, was ein Existenzial überhaupt ist und wie sich die Existenzialen von allem Anderen grundlegend unterscheiden. „Ein" Existenzial kann nicht isoliert sein. Es steht immer in Bezug zu allen anderen Existenzialien. Das zeigt bspw. der „Sinn".
Ebenso wie die Wahrheit kann so etwas wie „Sinn" oder „Bedeutung" nur durch ein Dasein oder eine menschliche Realität zur Welt kommen. „Sinnvoll" kann die Welt lediglich für jenes Seiende sein, das vom Wesen des Daseins ist. „Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, ‚hinter' ihm liegt oder als ‚Zwischenreich' irgendwo schwebt. Sinn ‚hat' nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende ‚erfüllbar' ist." (SuZ 151) Sobald das Dasein ist, ist es in und mit dieser Welt, die erst durch das Dasein „Sinn" erlangt. Dasein ist mit Seiendem konfrontiert und verleiht diesem durch diese Beziehung einen Sinn. Wenn „Sinn" aber ein Existenzial des Daseins ist, so kann „Welt" als Sinnzusammenhang und Hintergrund des Verstehens auch nur für das Dasein sein, ja überhaupt erst und nur durch das Dasein zur Welt kommen.
Ist es aber das Dasein, das Seiendem Sinn verleiht, so muss das Dasein den Sinn dieses Seienden zugleich auch immer schon verstanden haben. Folglich muss das Dasein ebenso um die Bedeutung der „Welt" wissen und diese immer schon in irgendeiner Weise verstanden haben.

„sinnvoll“ sein kann, muss sich das so Verstandene und Ausgelegte einerseits auf eine sinnvolle Art ausdrücken lassen und sich andererseits auch bereits ausgedrückt haben.

Vom Ausdruck oder der Formulierung ist bei Heidegger in diesem Bezug aber nirgendwo die Rede. Er scheint gegen das zumindest doppelte Bedürfnis des – wie auch immer sich ausnehmenden – Ausdrucks resistent zu sein. Für Heideggers Dasein muss sich in dieser Weise nichts zeigen, ausdrücken oder formulieren. Ebenso ist fraglich, wie das Dasein – sofern es irgendwie zu etwas kommt, das auch verstanden und ausgelegt werden kann – überhaupt verstehen kann, wenn es nicht zugleich die Möglichkeit hat, verschiedene Verstehensweisen (die Möglichkeiten, auf welche Weise etwas verstanden werden kann,) durch eine wie auch immer sich darstellende Artikulation untereinander in Bezug zu setzen. Irgendwie muss sich nicht nur etwas für das Dasein ausgedrückt haben, das Gegenstand des Verstehens werden kann, sondern zugleich muss das Dasein dieses – wenn es tatsächlich verstanden und ausgelegt werden soll und dieses aber eine Wahl aus verschiedenen Möglichkeiten ist – auf welche Weise auch immer für sich selbst formuliert haben. Erst nachdem sich irgendetwas ausgedrückt hat, kann das Verstehen oder die Stimmung ihren Gegenstand gewinnen, der „Sinn“ haben kann. Ohne ein artikuliertes Verstehen des Möglichen des Entwurfs könnten diese Möglichkeiten weder untereinander in Bezug gesetzt noch sinnvoll ausgelegt werden. Das Ausdrücken und Artikulieren dieses Möglichen muss folglich das Bindeglied jeder (sinnvoll-) verstehend-auslegenden Bewegung sein, damit überhaupt irgendetwas in Bezug gesetzt werden kann. „Stimmung“, „Verstehen“, „Ausdruck“ und „Sinn“ müssen in einer ursprünglichen Beziehung stehen und sind aufeinander angewiesen: kein Verstehen ohne Ausdruck, Stimmung und Sinn.

1.3. Heideggers Bezug zum Begegnenden?

Die Existenzialien lassen uns nun das Dasein näher als das sich selbst aus seinen eigenen Möglichkeiten Entwerfende bestimmen, das wesentlich „Mitsein“ ist, insofern „Welt“ immer schon erschlossen und diese Erschlossenheit verstanden, ausgedrückt und letztlich ausgelegt ist.

Bisher haben wir uns mit den existenzialen Möglichkeiten der Erschlossenheit, des Verstehens, der Auslegung und deren grundsätzlich auf „Sinn“ gerichteten Beziehung zueinander beschäftigt. Heidegger hat in diese Struktur aber noch keinerlei Begriff von Sprache eingeführt. Lediglich den Begriff des Ausdrucks haben wir gestreift, welcher allerdings bei Heidegger in einem anderen Umfeld steht als hier. Die Ausdrücklichkeit der Auslegung sieht er in der „Aussage“ zur Sprache gebracht. In seinem Fall ist die Aussage ein Extremfall der Auslegung. Hier wurde „Ausdruck“ aber

als die Möglichkeit des In-Bezug-setzens der entwerfenden Möglichkeiten des Verständnisses und der Auslegung interpretiert, die einer doppelten Notwendigkeit entspringt. Das, was verstanden werden soll, muss sich auf irgendeine Weise ausgedrückt haben und ebenso müssen die Möglichkeiten, wie etwas verstanden werden kann, untereinander in Bezug gesetzt werden können, damit eine bestimmte Möglichkeit ausgelegt werden kann. „Ausdruck“ meint hier also etwas, das ebenso ursprünglich sein muss wie das Verstehen und die Auslegung selbst. Hier ist er ursprünglicher Bestandteil der existenzialen Verfassung und nicht bloß ein Derivat der Auslegung und meint einerseits die Möglichkeit, eine notwendige Bedingung des In-Bezug-tretens des Daseins mit Seiendem und Sein, andererseits das In-Bezug-setzen der Erschlossenheit mit dem Verstehen und der Auslegung. Es fragt sich folglich, ob Heideggers existenziale Struktur überhaupt ohne einen wie auch immer ausgeformten Begriff von Sprache möglich oder denkbar ist. Erfordert nicht die Erschlossenheit, das Verstehen, das Auslegen und ein sinnvoller Bezug zum Seienden und Sein zumindest in irgendeiner Weise auch „Sprache“? Muss sich nicht schon irgendetwas (Seiendes, Sein, das Dasein selbst oder ein anderes Dasein) gezeigt oder ausgedrückt haben, damit es überhaupt erschlosssen und insofern „Gegenstand“ der existenzialen Struktur werden kann?

„Sein“, „Seiendes“ und „Dasein“ „ist“ und es fragt sich nicht, ob es überhaupt ist. Wenn dieses aber erschlossen oder zumindest möglicher Gegenstand der existenzialen Struktur sein kann, muss das gestimmte Dasein eine wie auch immer ausgeformte bestimmte „Beziehung“ zu eben diesem haben, die sich einerseits von allen „nur“ möglichen Beziehungen unterscheidet und andererseits auch faktisch und tatsächlich ist. Zwar meint Heidegger, dass das Dasein immer schon gestimmt ist, immer wieder auf das eingestimmt wird, mit dem das Dasein ist (und insofern auch verstanden und ausgelegt hat), aber dadurch klärt sich noch nicht die Möglichkeit der „Beziehung“, die das Dasein notwendig eingehen muss, damit es jenes, mit dem es ist, zugleich auch erschlossen hat. Die Befindlichkeit betitelt ja bloß den Ort, an dem überhaupt etwas begegnen kann, nicht aber das „Wie“ der Möglichkeit dieses Begegnens. Sie setzt voraus, dass das Dasein mit Seiendem und Sein je schon in Kontakt steht, klärt aber nicht, wie diese Beziehung immer schon zu Stande gekommen ist.

1.4. Das Hin-und-Her

An der Faktizität der Beziehung zum Begegnenden soll hier keineswegs gezweifelt werden, aber doch muss nach der Möglichkeit dieses Bezugs gefragt werden. So wie sich Heideggers existenziale Struktur bisher dargestellt hat, zeigt sich vorrangig eine Verstehensstruktur, die bereits ihren wie

auch immer sich darstellenden Gegenstand und Inhalt hat. Nicht aber klärt sich, wie sie zu diesem „Gegenstand“ kommt. Zwar sagt Heidegger, dass wir je beim Seienden und Sein, diesem immer schon ausgesetzt sind, meint damit aber dezidiert keine ontologische Bestimmung, sondern eine vorontologische Erfahrung des Daseins, die das Sein, die Welt oder ein Sinnganzes stimmungsmäßig erschließt und eine „Ahnung“ von diesem gewinnen lässt. Klar wird aber nicht, wie das Dasein dazu kommt. Wie kann Seiendes, das Dasein selbst oder ein anders Dasein, überhaupt Gegenstand oder Inhalt der existenzialen Struktur werden und wie kommt das Dasein zu dem, das erschlossen, verstanden und ausgelegt werden kann?

Zweifelsfrei ist der Gegenstand, das „Was“ der existenzialen Struktur, Seiendes, Sein oder Dasein. Damit diese Struktur ihren Gegenstand, das, woran sie sich „betätigen“ kann, findet und überhaupt zu diesem kommt, muss das Dasein in einem Bezug zu dem stehen, das erschlossen, verstanden und ausgelegt werden soll.

Wir haben bereits festgehalten, dass, will diese Beziehung auch wahr sein, Seiendes oder Sein in die Offenheit des Daseins stehen muss. Weiters haben wir diese „Offenheit“ als ein Hinhören, auf das, das „ist“, interpretiert. Ein „Hören“ impliziert aber auch einen Ton, ein Geräusch: es richtet sich auf das Gehörte. Es hat die grundlegende Struktur der Dualität und bedarf dessen, das tönt, sich ausdrückt und dessen, das dieses Ausgedrückte hört und wahrnimmt.

Legen wir dieselbe Struktur auf unsere anderen Sinnesqualitäten um, so finden wir, der jeweiligen Qualität entsprechend, ebenso eine Dualität von dem, das affiziert und dem, das affiziert wird. Etwas muss tönen, sich artikulieren und zeigen, dass dieses von etwas gehört, gesehen und wahrgenommen wird. Diese Dualität ist ein Spiel von Aktivem und Passivem: ein Hin und Her.

Zweifelsfrei würden wir das noch keineswegs als „Sprache“ bezeichnen wollen, aber doch liefert das, was affiziert, das in welcher Form auch immer wahrgenommen wird, zumindest den grundlegenden Gegenstand der existenzialen Struktur. Die Affektion und die Möglichkeit, dass das Dasein überhaupt affiziert werden kann, liefert den ersten Inhalt und Gegenstand der existenzialen Struktur, das „Material“[113] im kant´schen Sinn, woran sich diese „betätigt“. Als bloße Affektion könnte diese nicht „verstanden“ werden, wenn die existenziale Struktur diese nicht zugleich immer schon erschlossen, verstanden und als dieses oder jenes ausgelegt hätte.

[113] Vgl Kant, Immanuel (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft.* Hrsg.: Timmermann, Jens. Bibilographie: Klemme, Heiner. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1998. A 19/B 33, Seite 93: „Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe), oder im Umschweife (indirecte), *vermittelst gewisser Merkmale*, zuletzt auf Anschauung, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“

Die Möglichkeit des Sich-affizieren-lassens ist in diesem Verständnis keine abstrakt eingeführte Zwischenebene der existenzialen Struktur, sondern das, woran sich diese je schon betätigt hat. Ohne diese Möglichkeit würde die gesamte existenziale Verfassung des Daseins hinfällig werden, denn es gäbe nichts, woran sich diese betätigen könnte, noch etwas, woran sie sich je schon betätigt hätte. Ebenso wie Erschlossenheit, Verstehen und Auslegung auch keine tatsächlich vollzogenen Erkenntnis- oder Wahrnehmungsschritte sind, sondern ein einziger, sich je schon ereignender Vollzug, ist diese Affektion ebenso eine notwendige Voraussetzung und Bedingung, die diese immer schon vollzogene Tätigkeit gemeinsam mit der Erschlossenheit, dem Verstehen und der Auslegung überhaupt erst ermöglicht.

Genau genommen hat die Erschlossenheit folglich nicht das Seiende oder das Sein selbst, das begegnet, hin zu einem „Ganzen“ überschritten, sondern das, was das Dasein affiziert, das, womit und wodurch sich das Seiende oder das Sein dem Dasein gezeigt und Gehör verschafft hat.

Zugleich ist der Ton für das Dasein nicht bloßes Tönen, das sich Zeigende nicht nur Gezeigtes, sondern Transzendiertes, auf seinen „Sinn“ hin Überschrittenes. Die existenziale Struktur hat dieses je schon aus seiner Erschlossenheit verstanden und sinnvoll auf eine bestimmte Weise ausgelegt. Das Begegnende oder das, was das Dasein affiziert, ist in diesem Fall selbst schon ein unter Umständen für sich genommener Gegenstand, eine sinnvolle Einheit, aber jedenfalls ein Transzendiertes.[114] Es gewinnt seine Bedeutung aus der Erschlossenheit des Daseins und ist insofern auf seine Bedeutung und seinen Sinn hin überschritten. Es ist je schon verstanden. „Das Dasein hört, weil es versteht.“ (SuZ 163) Hört[115] das Dasein, versucht es das Gehörte zu verstehen, spricht das Dasein über dieses oder jenes, so ist es nicht beim tönenden Gesprochenen, bei den einzelnen Lauten, sondern überschreitet diese hin zu dem, worüber gesprochen wird; es ist beim Besprochenen selbst. Das „Hören“ zielt bereits auf einen Sinn. Einzelne Geräusche (Aber selbst diese müssen in irgendeiner Weise transzendiert sein.) sind, abgesehen von einem bewusst darauf gerichteten Hören, immer schon auf seinen Sinn hin überschritten. Selbst der unbekannte Ton, das nicht erschlossene Geräusch muss in irgendeinem Bezug zur jeweiligen Erschlossenheit stehen. Der Ton, der Laut

[114] Vgl. SuZ 151: „Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn.“

[115] Obwohl Heidegger explizit das „Hören“ anführt und dieses auch in seiner Interpretation Herders eine Schlüsselposition einnimmt, möchte ich dem Hören nicht diese Vorzugsstellung (welche sich auch in der Philosophiegeschichte (bspw. bei Aristoteles) wieder findet) gegenüber anderen sensitiven Fähigkeiten einräumen, denn selbiges, was Heidegger anhand des Hörens beschreibt, ist – trotz eventuell etymologisch abweichender Stringenz – ebenso auch auf diese zutreffend. „Hören“ wird hier folglich stellvertretend und nicht wie bei Heidegger privilegiert verwendet.

oder das Geräusch ist je schon transzendiert: „Das Dasein ist als wesenhaft verstehendes zunächst beim Verstandenen.“ (SuZ 164)

Sein oder Seiendes muss sich durch die Affektion (im Sinn der Dualität des Passiven und Aktiven) für das Dasein „bemerkbar“ machen, damit das Dasein mit diesem überhaupt in Beziehung treten kann. Freilich will das nicht als eine Aktivität verstanden werden, die womöglich vom Seienden ausgeht und an das Dasein herangetragen wird, sondern meint vielmehr, dass die „Möglichkeit der Begegnung“ in dieser Affektion wurzelt, überhaupt erst durch diese möglich wird und so oder so erschlossen, verstanden und ausgelegt werden kann: zweifelsfrei ist die Affektion möglicher Gegenstand einer Interpretation.

Die Dualität des Aktiven und Passiven verdeutlicht sich nun insofern, dass Seiendes oder Sein das Dasein in dieser oder jener Weise affiziert. Bereits bei der Wahrheit sahen wir, dass diese nicht vom Seienden ausgeht, sich Seiendes oder Sein nicht von selbst enthüllt, sondern wesentlich eine Aktivität vom Dasein erfordert. Seiendes ist dabei immer „passiv“. Folglich ist es auch das Affizierende, das der erste Gegenstand der existenzialen Struktur ist. Erst das Dasein vollzieht eine verstehende Aktivität, insofern es mit der jeweiligen hintergründigen Erschlossenheit versteht, auslegt und die Affektion auf den jeweiligen Sinn hin überschreitet.

Insofern „spricht“ Seiendes oder Sein durch die Affektion zum Dasein, wobei sich diese „Sprache“ als Passivität versteht, die vom Dasein (– um überhaupt „Sprache“ in diesem Sinn sein zu können –) aktiv auf seine Bedeutung hin überschritten und in dieser Weise verstanden werden muss. Im weitesten Sinn ist die Affektion das „Wort“ und die „Sprache“ des Seienden, Heideggers „Haus“, in dem sich das Sein hält.

Als erstes Moment der Sprache im weitesten Sinn können wir an dieser Stelle folglich ihre Dualität festhalten. Etwas (Sein, Seiendes oder ein anderes Dasein) muss sich für das Dasein in irgendeiner Weise bemerkbar machen (passiv) um von einem Dasein verstanden und ausgelegt werden zu können (aktiv). Damit gesehen oder gehört wird, muss etwas sein, dass überhaupt wahrgenommen werden kann und in diesem Sinne „Gegenstand“ der Wahrnehmung wird. Klarer formuliert müsste es heißen, dass das Dasein seine Aufmerksamkeit auf das Seiende (un-)bewusst richtet, von diesem in irgendeiner Weise affiziert werden muss und dieses Affizierende durch und mit der existenzialen Struktur erschließt. „Sprache“ in diesem Sinn steht nun nicht nur einerseits im Zusammenhang mit der „Befindlichkeit der Stimmung“ und andererseits mit dem „Verstehen“ und dem „Ausdruck“, sondern ist wesentlich existenziale Bedingung und Bestandteil dieser Struktur.

1.5. Heideggers Aussage und Rede

Das Dasein sucht das in und durch die Stimmung Erschlossene zu verstehen und auszulegen. Steht es aber in diesem Vollziehen, muss zuvor schon etwas „gesprochen“, sich ausgedrückt, gezeigt oder in irgendeiner Weise bemerkbar gemacht haben, dass diese Struktur überhaupt zu ihrem Gegenstand kommen kann. Diese existenziale Dualität ist nicht nur die Möglichkeit der Beziehung des Daseins zum Seienden und Sein, sondern auch die Möglichkeit des In-Beziehung-setzens der Erschlossenheit mit dem Verstehen und der Auslegung.

Blicken wir wieder auf Heideggers existenziale Analyse des Daseins, so findet sich als eine spezielle Weise der Auslegung die Aussage. Zweifelsfrei will Heidegger diese im sprechsprachlichen Sinn verstanden wissen und stellt diese gemeinsam mit der „Sprache“ auf das Fundament der „Rede“. Zwar ist die Rede „*mit Befindlichkeit und Verstehen exsistenzial gleichursprünglich*“ (SuZ 161), verdeutlicht aber, dass Verstehen und Auslegung nicht zwingend sprechsprachlicher Natur sein müssen, insofern die Aussage eine spezielle Weise und ein „extremes Derivat der Auslegung“ (SuZ 160) ist. Aussage, Rede und Sprache in diesem sprechsprachlichen Sinn unterscheiden sich folglich von unserem hier entwickelten Begriff der Sprache als Dualität des Aktiven und Passiven, von der existenzialen Bedingung, die gleich ursprünglich sein muss, wie die Struktur der Erschlossenheit, des Verstehens und der Auslegung.

Heideggers Begriff der Aussage und Rede kann insofern nur sprechsprachlicher Natur sein, wenn sie ausschließlich als solche verstanden wird. Als Abgeleitetes kann sie, muss aber keineswegs, notwendiger Bestandteil des Verstehens und der Auslegung sein. Die Auslegung muss nicht zwingend in einer Aussage oder Rede formuliert sein. In diesem Sinn ist sie ein optional hinzukommendes Moment der existenzialen Struktur, nicht aber Ermöglichungsgrund in der hier verstandenen Weise des Ausdrucks. Mit der Rede artikuliert das Dasein das sprechsprachlich Artikulierbare. Insofern sie „sinnvoll“ ist, muss sich ihr Sinn auf Seiendes oder Sein beziehen. Die sinnvolle, wahre Rede bezieht sich auf das, das „ist“ und ist zugleich konstitutiv für die Existenz. Reden hat immer ein „Geredetes“ ein „Reden über…“. Die konstitutiven Elemente der Rede sind „das Worüber der Rede (das Beredete), das Geredete als solches, die Mitteilung und die Bekundung“ (SuZ 162). Diese existenzial im Dasein verwurzelten Charaktere ermöglichen laut Heidegger erst die sprechsprachliche Sprache.

Keineswegs schließen sich die existenzial verstandene Sprache und die Sprache als Rede aber gegenseitig aus, denn das Sprechsprachliche besitzt ebenso die Struktur der Dualität und ist ebenso ein Derivat dieser. Trotzdem müssen sie voneinander unterschieden werden.

Zu den das Dasein auszeichnenden Existenzialien gehört bei Heidegger neben der Befindlichkeit und dem Verstehen die „Rede“ und die Sprache als davon Abgeleitetes. Sofern das Verstehen die Möglichkeit der Auslegung in sich birgt, kann das Sein des Da die Auslegung zur Sprache im Sinn der Aussage bringen. Diese (sprechsprachlich) artikulierte Verständlichkeit bestimmt Heidegger als „Aussage“ bzw. „Rede“: „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und der Aussage schon zugrunde.“ (SuZ 161) Insofern aber die Rede ein Derivat der Auslegung ist, muss in der existenzialen Struktur ein anderer Sprachbegriff (die Dualität des Aktiven und Passiven) angelegt sein. Die Rede muss bereits etwas bereden können. „Sprache“ im Sinne der Dualität des Aktiven und Passiven ist ursprünglich in existenzialer Beziehung mit der Befindlichkeit, dem Verstehen und der Auslegung. Sprache im existenzialen Sinn kann zwar eine sprechsprachliche Form haben, aber auch ein Verstehen und Auslegen in Bildern, Impressionen und sonstigen Vorstellungen sein. Sie ist ebenso notwendiger Ermöglichungsgrund des Begegnen-könnens wie die Erschlossenheit, das Verstehen und die Auslegung.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so bezeichnet „Existenz“ nun jenes Seiende, das dem Sein und der Wahrheit ausgesetzt ist, wobei dieses Ausgesetzt-sein impliziert, dass das Dasein in der Möglichkeit des Begegnen-könnens (der Dualität des Aktiven und Passiven) steht, das dadurch Begegnende in und durch die Befindlichkeit der Stimmung Erschlossene verstanden und mit dieser Erschlossenheit ausgelegt und durch die Rede (sprechsprachlich) artikuliert (beredet) werden kann.[116]

Ist die Sprache (sowohl im Sinne der Dualität des Aktiven und Passiven, als auch als Aussage) aber Teil der existenzialen Verfassung des Daseins, so können wir ausschließen, dass diese dem

[116] Vergleicht man nach dem Bisherigen Heideggers Darstellung des λόγος als Rede mit ausgewählten Bestimmungen der ratio, der Vernunft, so zeigt sich eine gewisse Vergleichbarkeit des Beschriebenen. Zwar scheint klar, warum sich Heidegger von der philosophiegeschichtlichen Auslegung im Sinne der Vernunft abgrenzen möchte und diesen Begriff in seinen Schriften fast gänzlich vermeidet, insofern er versucht das Selbstverständnis der philosophischen Tradition aufzubrechen und dadurch auf „neue“ Wege zu führen. Trotzdem bleibt aber die Vermutung, dass das, das die philosophische Tradition mit „Vernunft“ meint, mit dem, das Heidegger mit der existenzialen Struktur versucht zu beschreiben, nicht vollkommen unvereinbar ist. Geht es der philosophischen Tradition bspw. um die Bedingungen möglicher Erkenntnis und die Freilegung allgemeiner Gesetzmäßigkeiten der Vernunft (Kant), so geht es Heidegger um ein Lichten des Begegnen-könnens von Seiendem und Sein, um das Aufzeigen einer existenzial bestimmenden Struktur. Beides ist sich nicht vollkommen oder gänzlich fremd. Freilich unterscheidet sich Heidegger grundlegend von der philosophiegeschichtlichen Begrifflichkeit der Vernunft, insofern er ganz anderes für diese als bestimmend erachtet (bspw. Angst, Sorge,…), aber es scheint doch in gewissem Maße zulänglich, das von ihm als existenziale Verfassung (Befindlichkeit, Verstehen, Auslegung, …) Beschriebene unter dem Überbegriff des philosophiegeschichtlichen Begriffs der „Vernunft“ zu verstehen.

Sein im Sinne des alles Verstehen durchdringenden Verständnishorizonts zuzurechnen wäre. Zwar ist die Sprache das „Haus des Seins“ (Vgl. BüH), das, worin sich das Sein „hält“ und „wohnt“, nicht aber das Sein selbst. Weder die Existenzialien noch das Dasein selbst lassen sich ohne „Sprache“ denken: Sprache – im weitesten Sinn – ist immer schon mit dem Dasein, wesentlicher Teil der existenzialen Struktur. „Sein“ aber durchdringt das Dasein auf einer anderen Ebene: das Dasein mag von Sprache durchdrungen sein, in der Sprache aber ist „Sein“; in ihr „hält“ sich das Sein und „wohnt“ in ihr. In der Sprache selbst hält sich Sein. In und durch diese kommt es zur Sprache, ist aber nicht ausschließlich oder nur in und durch die Sprache. Nicht jedes Seiende besitzt diese existenziale Struktur und ist auch nicht zwingend von der Sprache im existenzialen Sinn durchdrungen. Sein und Sprache sind folglich voneinander zu unterscheiden. Zwar ist in der „Sprache“ immer notwendig „Sein“, nicht aber ist „Sein“ im Umkehrschluss stets „Sprache“.

Ist „Sprache“ aber nun ein Seiendes? Wenn wir davon ausgehen, dass das Dasein existent, also dem Sein und dem Seienden ausgesetzt ist, so ist Seiendes Teil oder Gegenstand dieses Begegnen-könnens. Wenn die Dualität des Aktiven und Passiven selbst eine Bedingung der existenzialen Struktur ist, selbst ein Ermöglichungsgrund des Begegnen-könnens von Seiendem und Sein ist, so kann diese als Existenzial nicht selbst Begegnendes sein, wenn es diese Begegnung überhaupt erst ermöglicht. Ein Existenzial (ein das Dasein auszeichnender Wesenszug,) kann demnach kein Seiendes, wie alles andere begegnende Seiende, sein. Das, das die Begegnung, das Verstehen und dessen Artikulation wesentlich bestimmt und überhaupt erst ermöglicht, muss sich vom Begegnenden grundlegend unterscheiden. Hingegen kann Sprache als eine ganz bestimmte, ausgezeichnete Möglichkeit und Form der existenzialen Struktur, im sprechsprachlichen Sinn von Heideggers Aus-

sage und Rede, Seiendes sein, insofern sie ausgesuchter Gegenstand einer Begegnung und Betrachtung werden kann.[117]

Des Weiteren scheint nun klar, dass „Sprache“ in diesem Sinn auch nicht „Dasein“ sein kann. Das Dasein ist selbst Seiendes, allerdings mit einer speziellen, von allem anderen Seienden unterschiedenen Seinsweise. Die Bedingung der Möglichkeit des Begegnen-könnens kann ebenso wenig Dasein sein wie Seiendes. Sprache ist ein bestimmender Wesenszug jenes Seienden, das Dasein ist.

---

[117] Wenn aber Sprache als Seiendes – im sprechsprachlichen Sinn – besprochen werden kann, so erweist sich das Gesagte bezüglich der Wahrheit als erster Anhaltspunkt für eine weitere Untersuchung: die ersten Fragen müssten insofern lauten: Was ist das So-sein der Sprache und wo (in welchen Daseinsweisen) ist die Sprache, so wie sie ist?

Aus dem Bisherigen lassen sich bereits einige Kriterien ableiten, denen dieser „Ort“ des So-seins der Sprache entsprechen muss: a) Das Seiende der Sprache muss in die Offenheit des Daseins stehen können. b) Damit das Seiende in diese Offenheit stehen kann, bedarf es dem So-sein-lassen des Seienden. c) Das tatsächlich und wirklich Seiende der Sprache ist in einem Daseinsbereich zu suchen, in dem eine Ent-deckung zumindest grundsätzlich möglich ist und uns für eine Analyse möglichst zugänglich ist.

Der erste Punkt weist noch nicht in eine bestimmte Richtung, denn die Möglichkeit, dass das Seiende in die Offenheit des Daseins steht, ist mit dem Dasein immer gegeben. Dasein ist zumindest grundsätzlich auch ständig mit der Möglichkeit der Wahrheit des Seienden der Sprache konfrontiert.

Anders verhält es sich bereits mit dem zweiten Kriterium. Damit wir überhaupt die Möglichkeit der Ent-deckung des Seienden gewinnen können, muss dieses „Wo“ des So-seins der Sprache das So-sein auch tatsächlich ermöglichen. Dieses „Wo“ soll möglichst garantieren, dass wir uns mit dem So-sein der Sprache beschäftigen und nicht mit einem von uns Projizierten.

Diese zweite Bedingung erschließt uns zwar noch nicht gänzlich dieses „Wo“, aber zumindest schließt es bestimmte Bereiche aus, welche für eine Untersuchung und diese Erfordernisse ungeeignet scheinen, nämlich jene der spezifischen und spezialisierten Wissenschaften. Das soll nicht heißen, dass diese für eine Betrachtung nicht brauchbar wären, denn mit großer Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, dass sie das werden könnten, aber für ein orientierendes Interesse an der Sprache scheinen sie einschränkend zu sein.

Zugleich spricht aber auch das dritte Merkmal dieses „Wo“ gegen die Einzelwissenschaften. Das tatsächlich und wirklich Seiende der Sprache wäre uns durch eine spezifizierte Perspektive der Einzelwissenschaften nur bedingt und insofern in einer abstrakten (reduzierten) Weise zugänglich und es ist fraglich, inwiefern eine solch spezifizierte Herangehensweise eine Ent-deckung auch tatsächlich ermöglichen könnte. Es wäre eine Beobachtung, die (ganz abgesehen von der inneren Verstehenslogik der jeweiligen Einzelwissenschaft) sich wiederum nur mit einem speziellen Bereich, einer bestimmten Nuance dieses Seienden auseinandersetzen würde. D. h. nicht, dass die hier entwickelte Sichtweise nicht speziell oder – in diesem Sinne – reduziert wäre. Die Spezifikation dieser Arbeit ist eine persönliche, individuelle (in diesem Fall) meines Daseins, die jeder Untersuchung nolens volens zu Grunde liegen muss, insofern etwas von einem Dasein untersucht wird, nicht aber eine Einschränkung, die im Zugang einer wissenschaftlichen Disziplin begründet ist. Ebenso spräche eine rein geistige, also abstrakte Betrachtung der Sprache gegen eine tatsächliche Auseinandersetzung mit dem Seienden der Sprache.

Die Kriterien und Bedingungen der Wahrheit verweisen uns also auf ein anderes „Wo“ abseits der Abstraktion und der Einzelwissenschaften. Womöglich bedarf es aber für ein orientierendes Interesse beider nicht.

Welcher „Ort“ könnte also für ein solches Interesse in Frage kommen? Wenn Seiendes ist und dieses von einem Dasein auch erkannt werden kann, so ist das Dasein, so bald es ist, immer schon mit Seiendem konfrontiert und der Wahrheit je schon ausgesetzt. Gleichgültig in welchem Seinsmodus sich das Dasein auch bewegen mag, erfährt es sich immer in Kontakt mit Seiendem und Sein. Nun impliziert diese Konfrontation zwar weder ein notwendiges oder tatsächliches Ent-decken oder Begreifen des Seienden oder Seins, aber zumindest konstituiert sich dadurch einerseits die Möglichkeit überhaupt zu verstehen und andererseits ein Horizont des Verstehens des Seienden und Seins. „Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden.“ (SuZ 183) Das Dasein hat, so bald es ist, immer schon irgendein Verstehen von Seiendem und vom Sein. Ein Seiendes ist aber auch das Sprechsprachliche und folglich lässt sich vermuten, dass das Dasein ebenso ein (Vor-)Verständnis der Sprache besitzt, wie es ein (Vor-)Verständnis des Seins hat.

Heidegger weist uns mit seiner Analyse aber nicht nur darauf hin, dass das Dasein das Sein schon immer in irgendeiner Weise verstanden hat, folglich also ein mitunter undifferenziertes, aber zumindest doch ein (Vor-)Verständnis (Vgl. SuZ 72) des Seins hat, sondern auch woher und wodurch sich dieses Verständnis konstituiert. (Vgl. SuZ 76)

Er beginnt seine Untersuchung nicht mit irgendeinem Seienden, sondern mit dem ontologisch vorrangigen Seienden, das selbst diese Fragen stellt: dem Dasein. Ebenso zielt seine existenziale Analyse des Daseins nicht auf irgendeine Seinsweise des Daseins ab, sondern abermals auf den vorrangigen Seinsmodus des Daseins: die Alltäglichkeit. Eben dort müsste eine Untersuchung über das Seiende der Sprache einsetzen.

Postscriptum

Ursprünglich war diese Arbeit als ein Nachdenken über die Sprache intendiert, welche in einem praktischen – mitunter auch persönlichen – Problem wurzelte: Wie ist Verstehen (oder wenn man so will: Kommunikation) in einer sinnvollen (d.h. verstehenden) Weise überhaupt möglich? Wie und was ist „Sprache“?[118]

Auf diese Fragen, wie aber auch auf viele, hier gestellte Fragen liefert diese Arbeit keine Antworten! Das mag einerseits in der Herangehensweise und der Erörterung der hier entwickelten Problemstellungen liegen, andererseits aber auch im Problem der Ursprungsfrage und deren Vereinbarkeit mit den von mir gewählten Schwerpunkten. Insofern mag der Ansatz „falsch“ bzw. die Frage „schief“ gestellt oder die Usrprungsfrage nicht mit den gewählten Themenfeldern zureichend beantwortbar sein. Für beides ließen sich genügend Argumente finden. Fest steht jedenfalls, dass diese Arbeit im Hinblick auf das Problem der Sprache und das Verstehen ihr ursprüngliches und intendiertes Ziel deutlich verfehlt. Weder „Verstehen“, noch die „Sprache“ wurden entsprechend und schon gar nicht befriedigend behandelt.

Klar ist an dieser abschließenden Stelle aber auch, dass bestimmte Probleme aufgeworfen wurden, die – zumindest vorbereitend für eine tatsächliche Auseinandersetzung mit der Sprache – aufs Engste mit dieser Fragestellung verknüpft sind und auf andere Weise – d.h. im Zuge eines Überlegens der Sprache – vielleicht gar nicht behandelt werden würden, trotzdem aber wesentlich und relevant für diese sind.

Eine dieser Fragen (das hier wohl leitendste Problem), die hier entwickelt wurden, ist definitiv ein Problem Heideggers. Es scheint nun (abschließend – was allerdings für mich vor dieser Auseinandersetzung keineswegs absehbar war), dass sich ein Fragen nach der Sprache mit Heidegger nicht zufriedenstellend entwickeln lässt bzw. hier nicht befriedigend entwickelt wird, denn mit oder gegen Heidegger können zwar viele Fragen gestellt werden, nicht aber die nach dem Konkreten, dem Verstehen des Einzelnen, Partikularen und ebenso nicht die Frage nach der (individuellen, konkreten) Kommunikation. Konkret, einzeln und partikular ist aber das Verstehen und die Sprache meines Gegenübers. Individuell ist die Sprache des „Du“.

Das mag vielfache Gründe haben, von denen hier nur einige als Problematische entwickelt wurden. (Der triftigste davon scheint in der Frage zu wurzeln, wie das Dasein tatsächlich zum Seienden

[118] Diese Frage könnte ebenso gegenteilig gestellt werden, nämlich wie das Miss- und Unverständnis möglich ist.

bzw. zum Verständnis dieses Seienden, zum Sein kommt, bei dem es – laut Heidegger – je schon ist.)

Trotzdem scheint diese Beschäftigung (zumindest nicht gänzlich) vergebens und ihre eigentliche Frage nicht vollkommen aus dem Blick verloren zu haben. Zwar bleibt eine Antwort auf die ursprüngliche Frage ausständig, aber dennoch scheint sich vor diesem Hintergrund die eine oder andere Struktur gezeigt zu haben, die entweder ebenso für das Verstehen und die sprechsprachliche Sprache gilt oder diesen sogar zu Grunde liegt. (Ob dieser Verdacht allerdings auch zutreffend sein sollte, kann dieserorts keineswegs verifiziert werden. Hier bleibt es lediglich bei dieser Vermutung.)

Insofern steht jetzt folglich bereits etwas anderes fest. Sofern eine zufriedenstellende Diskussion über die Sprache geführt werden soll, so mag diese zwar vielleicht nicht an Heidegger vorbeiführen, sollte aber nicht ausschließlich mit ihm geführt werden, denn entweder wird (mit seinen frühen Schriften) der Bezug zum (Verstehen des) Seienden fraglich, oder gerät (mit seinen späten Werken über die Sprache) an die von ihm selbst gewählte und als solche entschiedene Grenze der Philosophie. Mit diesen (letzteren) „persönlichen“ Überlegungen – gleichgültig wie lehr- oder aufschlussreich diese auch sind – stellt er sich selbst außerhalb der praktischen und/oder theoretischen Nachvollziehbarkeit. Er mag dabei philosophierend vorgehen, philosophiert dabei aber nicht im engeren Sinn, denn das, was dabei besprochen wird, steht „vor“, „außer“ oder „über“ der Philosophie, ist jedenfalls keine Philosophie im Verständnis einer „Wissenschaft“. Das mag per se keineswegs zu verachten sein, denn mitunter bringt er dabei etwas zur Sprache, das die Philosophie so gar nicht zur Sprache bringen kann, steht damit aber – insofern es sich dabei mehr oder minder um „private“ Gedanken handelt, die anderen Kriterien entsprechen, als denen der Philosophie – notwendig außerhalb der Philosophie.[119]

Heidegger ist zwar definitiv in der Frage der Sprache hilfreich, ist aber ebenso in bestimmten Bezügen limitiert. Wo oder wie könnte aber eine Auseinandersetzung mit der „Sprache“ (mit oder ohne Heidegger) sinnvoll erscheinen?

---

[119] Diese selbstgewählte Position Heideggers gründet aber weniger in den von ihm gestellten Fragen, sondern wesentlich in einer Skepsis gegenüber der Philosophie und ihren Möglichkeiten gegenüber der „planetarischen Technik“ und seiner Gegenwart.
Vgl. Heidegger 1966, 671: „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; daß wir nicht, grob gesagt, ‚verrecken‘, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.
ebd. 672: „In dem, was das Eigenste der modernen Technik ausmacht, verbirgt sich gerade die Möglichkeit der Erfahrung, des Gebrauchtseins und des Bereitseins für diese neuen Möglichkeiten. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr vermag das Denken nicht, und die Philosophie ist zu Ende.“

Freilich fragt sich dabei zugleich, von welchem Gedanken, von welcher Grundvorstellung von „Sprache“ ausgegangen wird. Legen wir aber die hier entwickelte erste Ahnung von Sprache (im Sinne des Hin und Her bzw. der Dualität des Aktiven und Passiven) zu Grunde, so scheint eine Beschäftigung vorzüglich dann sinnvoll, wenn einerseits nicht nur von sprechsprachlichen Erfahrungen ausgegangen wird und andererseits nicht ausschließlich Erfahrungen untersucht werden, die je schon verstanden sind (die „man“ je schon verstanden hat).

Nebst diesen Vermutungen haben sich ebenso schon im Zuge der Entwicklung eines Begriffs von Wahrheit und der Untersuchung ihrer Bedingungen andere Kriterien ableiten lassen, die zwar noch nicht tatsächlich, direkt oder faktisch auf „Sprache“ verweisen, aber zumindest bestimmte Bereiche ausschließen, die einer solchen Untersuchung eher hinderlich sein könnten, als dass sie einer möglichen Ent-deckung der Sprache förderlich wären (Die Einzelwissenschaften und spezifische Betrachtungen würden primär verdeckend bzw. jeweils in einer ganz bestimmten Richtung spezifiziert und dadurch zugleich in anderen Hinsichten reduktiv und ausschließend sein.).

Der „Ort“ einer möglichen Ent-deckung der „Sprache“ scheint aber ohnedies auf andere Weisen zugänglicher. Einen dieser möglichen Orte scheint die Erfahrung der Kunst zu bieten.

Anhang

Kurzfassung

Ausgehend von grundsätzlichen Überlegungen und einer Beschäftigung mit bestimmten Bedingungen, die einer (philosophischen) Arbeit notwendig vorangehen, wird versucht, sich Heideggers Problem der Wahrheit anzunähern.

Insofern „Wahrheit“ bei Heidegger keineswegs ein isolierter Begriff ist, der bloß für sich stünde, sondern wesentlich einer der bestimmendsten Wesenszüge des „Daseins“, bemüht sich diese Untersuchung um einen entsprechend breiten Zugang. Dabei sind sowohl bestimmte Themenfelder aus dem Jargon Heideggers unumgänglich (Existenz, Tod, Erschlossenheit, …) als auch die Entwicklung und der Wandel seines Begriffs von Wahrheit in seinem Werk (Dieser Bogen spannt sich von der „Übereinstimmung mit dem, das ist“ bis zur „Ent-deckung des Seins“.).

Um dabei aber Heidegger, als auch den entwickelten Problemen eine gewisse Neutralität entgegenzubringen und nicht in den jeweiligen Jargon und dessen Repetition zu verfallen, wird versucht diese Auseinandersetzung einerseits immer wieder zu kontrastieren (dabei wird ein auf den ersten Blick ähnlicher, aber doch unterschiedlicher Begriff von Wahrheit zur Hilfe genommen, nämlich jener Sartres.) und andererseits die jeweilige Problemlage in eine vergleichbare Sprache übersetzt. Diese Methode (welche freilich keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt) dient dabei aber nicht nur der Prüfung des eigenen Verstehens, sondern ist vielmehr ein Versuch bestimmte Begriffe aus der Spezifikation und Eigentümlichkeit des Vokabulars Heideggers gewissermaßen zu lösen (aber nicht zu trennen!) und dadurch für eine breitere Deutung und Interpretation zu öffnen, denn insofern Heidegger in vielerlei Hinsicht (politisch) vorbelastet ist, entzieht er sich dadurch oft eines Zugangs.

Ausgehend von diesen grundlegenden Überlegungen stellten sich bereits die unterschiedlichsten Fragen im Hinblick auf Heideggers Argumentation. An bestimmten (vielen) Orten war ich mit den verschiedensten Probleme konfrontiert, die zwar vielleicht inhaltlich bzw. in meinem Verständnis Heideggers bedingt sein mögen, jedenfalls aber hier definitiv anders gesehen werden.

Bemüht sich der erste Teil dieser Arbeit primär um ein Verstehen Heideggers, so stellt der zweite Abschnitt dieses in Frage.

Abstract

Founded on basic considerations of certain preconditions which necessarily precede a (philosophical) work, I tried to approach Heidegger´s problem of truth.

As "truth" is not an isolated concept in his work, but substantially one of the most determining traits of "Dasein", this investigation tries to provide an appropriate broad access. Therefore not only the study of a few defined topics of his work is essential (Existenz, Tod, Erschlossenheit, …), but also the notice of change of his concept and understanding during his development (This ranges from "conformity with that, what is" to the "discovery of being".).

To approach Heidegger as well as his originated issues on a neutral basis without adapting his way of speech and without falling back into its constant repetition, it is tried to contrast his concept with another one and translate it into a more impartial language. At first glance this is a similar, yet different understanding of truth, namely Sartre´s.

This method (which – of course – does not claim completeness) serves not only the reconsideration of my own understanding, but rather detaches certain terms and peculiarities of Heidegger´s vocabulary and thereby tries to open up the comprehension for a broader interpretation as Heidegger is (not only politically) affected and therefore often escapes potential access.

Based on these considerations a variety of questions did already come up whilst studying his argumentation. Throughout my occupation with his work certain problems occured and his way of understanding got more and more questionable – maybe just as regards contents or due to my own understanding. However those issues still differ from Heidegger´s argumentation and are seen from a distinct point of view.

As the first part of this work deals primarily with an understanding of Heidegger, the second one questions that.

Abkürzungsverzeichnis

BWD	Bauen, Wohnen, Denken
BüH	Brief über den Humanismus
JdE	Jargon der Eigentlichkeit
SuZ	Sein und Zeit
VWdG	Vom Wesen des Grundes
VWdW	Vom Wesen der Wahrheit
WiM	Was ist Metaphysik?
WuE	Wahrheit und Existenz
WuM	Wahrheit und Methode
ZuS	Zeit und Sein

Literatur

Adorno, Theodor W. (1964) JdE: „Jargon der Eigentlichkeit.“ In: *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Bnd. 6.* Hrsg.: Tiedmann, Rolf; Adorno, Gretel; Buck-Morss, Susan; Schultz, Klaus; Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003.

Arendt, Hannah (1969): *Erinnerungen an Martin Heidegger.* Tondokument.
Quelle: http://www.youtube.com/watch?v=Rfymoj3oiHc Download: 11.06.2010

Aristoteles: *Physik. Bücher I (A)-IV (Δ). Griechisch-Deutsch.* Dt. Über.: Zekl, Hans Günter. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1987.

Aristoteles: *Politik*. Hrsg.: König, Burghard bzw. Wolf, Ursula. Übers.: Susemihl, Franz. Reinbeck bei Hamburg: Rowolth. Dritte Auflage. 2009.

Bernhard, Thomas (1981): *Der Atem. Eine Entscheidung.* München: DTV GmbH&Co KG. Vierzehnte Auflage. 2002.

de Beauvoir, Simone (1946): „Tous les hommes sont mortels.“ 1946. In: de Beauvoir, Simone: *Alle Menschen sind sterblich.* Dt. Übers.: Rechel-Mertens, Eva. Reinbeck bei Hambur: Rowolth. Achtunddreißigste Auflage. 2007.

Buber, Martin (1923): *Ich und Du.* Heidelberg: Lambert Schneider. Elfte Auflage. 1983. In: Stuttgart: Philip Reclam jun. GmbH & Co. 1995.

Epikur: „Epikur grüßt Menoikeus!“ In: Diogenes Laertios: *Leben und Lehre der Philosophen*. Dt. Übers.: Jürß, Fritz. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 1998.

Gadamer, Hans-Georg (1960) WuM: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Sechste Auflage. 1990.

Hashi, Hisaki (2001): *Was hat Zen mit Heidegger zu tun? Der komparative Denkweg von Ost und West.* Wien: Edition Doppelpunkt. Zweite Auflage. 2004.

Heidegger, Martin (1927) SuZ: *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemayer. Achtzehnte Auflage. 2001.

Heidegger, Martin (1929) WiM: „Was ist Metaphysik?“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004.

Heidegger, Martin (1929) VWdG: „Vom Wesen des Grundes.“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004.

Heidegger, Martin (1930) VWdW: „Vom Wesen der Wahrheit.“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004.

Heidegger, Martin (1939): *Gesamtausgabe Band 85. Vom Wesen der Sprache.* Hrsg.: Schüßler, Ingrid. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 1999.

Heidegger, Martin (1946) BüH: „Brief über den Humanismus.“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2004.

Heidegger, Martin (1949 a): „Einleitung zu: ‚Was ist Metaphysik?‘“ In: Heidegger, Martin (1976): *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 1976.

Heidegger, Martin (1949 b): *Gesamtausgabe Band 79. Bremer Vorträge und Freiburger Vorträge.* Hrsg.: Jaeger, Petra. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. Zweite durchgesehene Auflage. 2005.

Heidegger, Martin (1952) BWD: „Bauen, Wohnen, Denken.“ In: Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze.* Stuttgart: Klett-Cotta. Zehnte Auflage. 2004.

Heidegger, Martin (1955): „Gelassenheit.“ In: Heidegger, Martin (1959): *Gelassenheit.* Stuttgart: Klett-Cotta. Vierzehnte Auflage. 2008.

Heidegger, Martin (1959): *Unterwegs zur Sprache.* Stuttgart: Klett-Cotta. Vierzehnte Auflage. 2007.

Heidegger, Martin (1962) ZuS: „Zeit und Sein.“ In: Heidegger, Martin (1969): *Zur Sache des Denkens.* Tübingen: Niemayer. Vierte Auflage. 2000.

Heidegger, Martin (1966): „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger.“ In: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe Band 16. I. Abteilung: Veröffentlicht Schriften 1910-1976. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.* Hrsg.: Heidegger, Hermann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. 2000.

Herder, Johann Gottfried (1772): „Abhandlung über den Ursprung der Sprache.“ In: Herder, Johann Gottfried: *Sprachphilosophie.* Hrsg.: Heintel, Erich. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH. 2005.

Kant, Immanuel (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft.* Hrsg.: Timmermann, Jens. Bibilographie: Klemme, Heiner. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1998.

Kierkegaard, Sören (Vigilius Haufniensis) (1844): *Der Begriff Angst.* Dt. Übers. & Hrsg.: Rochol, Hans. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 1984.

Martin, Bernd (1986): *Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933.*
Quelle: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1972/ Download: 08.06.2010

Nietzsche, Friedrich (1883-1885): „Also sprach Zarathustra.“ In: *Kritische Studienausgabe (KSA) Band 4.* Hrsg.: Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino. Berlin, New York: Walter de Gruyter. Zwölfte Auflage. 2009.

Petschnig, M.; Skutsch, F.; Stowasser, J. M. (1994): *Stowasser.* Gesamtredaktion: Lošek, Fritz. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky; München: Oldenburg. 1994.

Roth, Florian: (2009): *Heidegger und Sartre – Zwischen Sein und Engagement.* Quelle: http://www.florian-roth.com Download: 17.08.2010.

Sartre, Jean-Paul (1943): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Hrsg.: Wroblewsky, Vincent von. Dt. Übers.: Schönberg, Hans; König, Traugott. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. 1994.
Sartre, Jean-Paul (1948) WuE: *Wahrheit und Existenz.* Hrsg.: Eklaïm-Sartre, Arlette; Dt. Übers.: Schönberg, Hans und Wroblewsky, Vincent von. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. Zweite Auflage. 2006.
Schönberg, Hans; König, Traugott (1994): „Zur Neuübersetzung." In: Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Hrsg.: Wroblewsky, Vincent von. Dt. Übers.: Schönberg, Hans; König, Traugott. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt. 1994.
Tugendhat, Ernst (1970): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* Berlin: Walter de Gruyter. Zweite Auflage. 1970.
Wimmer, Hans (1977): „Macht des Denkens." In: *Der Spiegel.* Nr.: 47/1977.
Quelle: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-40764113.html Download: 08.06.2010

Curriculum Vitæ

Name: Helmut Franz Georg Neubauer
Familienstand: ledig
Staatbürgerschaft: Österreich
Adresse: Kochgasse 26/15, 1080 Wien bzw. Kl. Tullnbachg. 3, 3430 Tulln
Telefon: 0676 72 32 545
e-mail: phidl@gmx.at

* 19. Jänner 1983
1989 – 1993: Volksschule Tulln
1993 – 1997: BRG Tulln
1997 – 2002: HTBL – Krems, Abteilung für Restaurierung und Ortsbildpflege
seit 1997: diverse praktische und planerische Berufspraktika im bautechnischen Gewerbe
seit 2003: Studium der Architektur, technische Universität Wien
seit 2004: Studium der Philosophie, Universität Wien
2006-2007: einjähriges Entwicklungshilfepraktikum in Ghana, Westafrika
2008-2010: Assistent im Vermessungsbüro Brunner/Strobel
seit 2010: Assistent bei Christian Weißkircher (DCS); Fachbereich: Grafik und Videoschnitt