

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Versuch eines Vergleiches zweier Auseinandersetzungen
Martin Heideggers mit dem Satz vom Grund

Verfasser

Simon Malzer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im August 2010

Studienkennzahl.	A 296
Studienrichtung:	Philosophie
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner

Ich widme diese Arbeit der Stipendienstelle
Wien, welche durch ihr Ultimatum diese
Arbeit ermöglichte.

Nur wer diese Existierkunst versteht, das jeweilig
Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem
Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl
über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein, nur
der versteht endliche Existenz und kann hoffen, in
dieser etwas zu vollbringen.

Martin Heidegger

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung.....	1
1.....	1
2.....	4
3.....	6
II. Ausarbeitung des »frühen« Grund-Begriffes.....	7
1. Vorbereitendes	7
A. „Sein und Zeit“	8
B. „Metaphysik des Daseins“	14
a. „Was ist Metaphysik?“	15
2. „Vom Wesen des Grundes“	18
A. Rekonstruktion der »frühen« Grund-Abhandlung.....	18
a. Einstieg in den Gang der Grund-Abhandlung.....	18
b. „Transzendenz“	20
c. Das Grundsein der „Freiheit“	24
B. Ergänzung einiger Punkte aus der Vorlesung „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“	27
a. Kurze Rekonstruktion der Vorlesung.....	28
b. Kritische Betrachtung der Vorlesung.....	31
C. Interpretation der Grund-Abhandlung	36
a. Erinnerung	36
b. Vergleich der Vorlesung mit der Abhandlung.....	39
D. Schritt zurück zu „Sein und Zeit“	40
E. Exkurs	41
III. Ausarbeitung des »späten« Grund-Begriffes	45
1. Der Gang der Vorlesung „Der Satz vom Grund“	45
A. Die erste Hälfte der Vorlesung	45
a. Vorbereitendes.....	45
b. Einige Versuche des Aufbrechens der den „Satz vom Grund“ umgebenden Selbstverständlichkeit.....	46
c. Der »Umweg« über die strenge Fassung.....	51
d. Die Mächtigkeit des „Satzes vom Grund“	52
e. Das Gedicht „Ohne Warum“	54
f. Der Wechsel der „Tonart“.....	56
B. Die zweite Hälfte der Vorlesung.....	59
a. Rückblick vom neu gewonnenen »Standpunkt« auf den bisher zurückgelegten Weg.....	59
b. „Seinsgeschichte“	61
c. Kurzer Überblick über den weiteren Gang der Vorlesung.....	63
2. Lektüre einiger Auseinandersetzungen mit dem Grund-Denken Heideggers	67
A. Nikfars Ausführungen zu Heideggers »spätem« Grund-Denken	67
a. Die Voraussetzung der Nikfarschen Untersuchung.....	68
b. Nikfars Kritik	71
c. Fazit	74
A. Lektüre der Untersuchungen von Wenzel und Klapper.....	75
a. Wenzel	75
b. Klapper	79
c. Fazit	80
3. Interpretation der Vorlesung „Der Satz vom Grund“	81

A. Rechtfertigung des Vorgehens.....	82
a. Inhaltliche Rechtfertigung	82
b. Rechtfertigung aus dem Werk Heideggers.....	85
B. Die Anfangspassagen der Vorlesung	87
C. Das Geschehen der Vorlesung	91
D. Synopsis	96
E. Das Problem des „Sprunges“	97
IV. Vergleich	101
1. Heideggers Kritik an seiner »frühen« Grund-Abhandlung.....	102
A. Heideggers Kritik in „Der Satz vom Grund“	102
B. Heideggers Kritik in „Die Überwindung der Metaphysik“	104
a. Zusammenfassung der Kritik aus „Metaphysik und Nihilismus“	104
C. Vergleich der beiden kritischen Bezugnahmen	109
D. Ergänzung	110
2. »Einwände« gegen die Heideggersche Kritik.....	111
A. Rückgang zur Schrift „Vom Wesen des Grundes“	111
a. Der Grund als „Abgrund“	112
b. Heideggers Hinweis auf die bereits angelegte Tendenz zur Überwindung des »frühen« Ansatzes	113
c. Zusammenfassende Explikation des über den »frühen« Ansatz Hinausweisenden	116
3. Versuch einer Verortung der „Kehre“	118
A. Die Differenz der beiden Auseinandersetzungen Heideggers mit dem „Satz vom Grund“	119
a. Zusammenfassung einiger bereits explizierter Differenzen	119
b. Das »frühe« Sein- und Daseins-Verständnis.....	122
c. Das »späte« Seins- und Daseins-Verständnis.....	123
B. Eine Interpretationen der „Kehre“	126
a. Die Interpretation der „Kehre“ in Hermanns Buch „Die Selbstinterpretation Martin Heideggers“	126
b. Der „Sprung“ der „Kehre“	129
C. Resümee	132
V. Siglenverzeichnis.....	137
VI. Literaturverzeichnis.....	139
VII. Danksagung	145
VIII. Kurzfassung.....	147
IX. Lebenslauf	149

I. Einleitung

1.

Es soll in dieser Einleitung nicht versucht werden – zum Einstieg – einen philosophiegeschichtlichen Abriss der Grundproblematik darzulegen, da dies bei der gebotenen Kürze nur äußerst schemenhaft durchführbar wäre und sich damit die Sinnhaftigkeit dieses Unterfangens als fraglich erweist. Um die Relevanz einer Thematisierung des Grund-Begriffes¹ vor Augen zu führen und damit die Wahl des Themas dieser Arbeit zu legitimieren, scheint auch der, von Heidegger als „Grundfrage der Metaphysik“² betitelte, Interrogativsatz in prägnanterer Weise geeignet, da mit diesem die Virulenz der Frage nach dem Grund auf einen Schlag bis in die Tiefe aufgerissen ist: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“³

Das Eigentümliche dieser Frage ist dabei, wie Heidegger erläuternd hervorhebt, in ihrer abwehrenden Haltung allen herbeigezerrten Ursachen gegenüber zu sehen, welche Verweigerung aller sich zunächst aufdrängenden Antworten in dem als bloße Phrase oder verzierenden Schnörkel angehängt scheinenden, „und nicht vielmehr Nichts“, verankert liegt. Dieses „Nichts“ lässt jeden Antwortversuch ins Leere fahren, bringt das Seiende in die Schwebe und zeigt derart, dass es dieser Frage um Anderes geht als darum, einem irgendwie beschaffenen und d. h. seienden Grund für das Sein des Seienden nachzujagen. Das Sein selbst, als das im äußersten Ungewöhnliche, soll somit nicht durch das Unterstellen eines Grundes, d. h. mithilfe einer Erklärung durch bereits Bekanntes, ebenfalls zu einem Bekannten abgeschwächt, sondern als *es selbst* in die Sicht gelassen werden. Der Weg des Nachfragens dieser „Grundfrage“ führt damit, recht verstanden, in die Gegend dieses auf unheimliche Weise Vertrauten, welches sich in seiner Vertrautheit gerade als Dasjenige erweist, das dem Menschen in seiner Nähe das Fernste ist.

¹ Eine solche Bindestrich-Schreibweise soll hier und im Folgenden andeuten, dass es sich um Heideggers Verständnis dessen handelt, was hier „Grund“ bedeutet und nicht um ein grundlegendes, d. h. fundamentales Verständnis. Im Späteren wird in analoger Weise vom »Seins-Verständnis«, »Daseins-Verständnis« usw. gesprochen werden.

² EiM, 1. Vgl. Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer 1998. Im Folgenden zitiert als »EiM« mit Angabe der Seitenzahl.

³ EiM, 1.

Auf einen ähnlichen Weg begibt sich die folgende Arbeit, indem sie versucht dem Nachdenken Heideggers über den „Satz vom Grund“⁴ eine Weile zu folgen und dabei vielleicht eines Funkens dessen, was sich jeweils als Grund erweisen wird, habhaft zu werden. In diesem Unterfangen wird sich der, von Heidegger Ende der Zwanzigerjahre des vorigen Jahrhunderts entfaltete, »frühe«⁵ Ausarbeitungsversuch eines Grund-Begriffes, wie er sich vor allem in der Schrift „Vom Wesen des Grundes“⁶ dargelegt findet, als noch nicht gänzlich von traditionellen Vorstellungen gelöster „Holzweg“⁷ zu Gesicht bringen, der letztlich nicht in dieses „Holz“, d. h. in die Gegend des zu denken versuchten Seins, zu führen vermag, sondern zur »Umkehr« zwingt. Demgegenüber wird sich die »späte« Auseinandersetzung Heideggers mit dem Grund, wie sie sich in seiner letzten Vorlesung aus dem Wintersemester 1955/56 mit dem Titel „Der Satz vom Grund“ dargelegt findet, als „Holzweg“ im strengen Sinn erweisen, welcher in dieses „Holz“, als seiner ihm zugehörigen Gegend, zu leiten vermag. Dieses Geleiten in die Gegend des Seins gelangt dabei jedoch vor ein Hindernis, dessen Bewältigung auch das Fragen der metaphysischen „Grundfrage“ fordert, und welches darin besteht vom „Vorstellen“⁸ des Seienden abzulassen, um demgegenüber das nicht mehr vorstellbare Sein selbst »in den Blick zu nehmen«. In einer solchen, das „Vorstellen“ »verlassenden«⁹, Bewegung erweist Heidegger, in jener den „Satz vom Grund“ betreffenden Erörterung, diesen »Denk-Grund-Satz« als „Satz vom Sein“¹⁰ und deutet in diesem Aufweis einer Grundhaftigkeit des Seins auf eine Jenseits ontischer Begründungsverhältnisse. Damit verkompliziert sich alles nur scheinbar; wenn keine ontische Letztursache als fester Boden dienen, kein seiender Grund mehr als unbezweifelbares Fundament festgemacht werden kann, so heißt dies »lediglich«, dass ein »Antwortversuch« auf die Grund-Frage nach Anderem Ausschau halten und d. h. das Sein selbst anzudenken beginnen muss. Wenn es demnach

⁴ SvG, 3. Vgl. Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund. In: ders. *Der Satz vom Grund*. Gesamtausgabe Band 10. Frankfurt am Main: Klostermann 1997, 3–169. Im Folgenden zitiert als »SvG« mit Angabe der Seitenzahl.

⁵ Es wird hier eine Unterscheidung zwischen einem »frühen« und einem »späten« Heidegger getroffen, ohne vorerst genauer zu bestimmen, geschweige denn bestimmen zu können, wie sich diese beiden gegeneinander abgrenzen lassen; den Versuch diesen Unterschied herauszuarbeiten und somit ein Verständnis der Heideggerschen „Kehre“ vor den Blick zu bringen, ist das Anliegen dieser Arbeit als Ganzer.

⁶ Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. In: ders. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976, 123–176. Im Folgenden zitiert als »WdG« mit Angabe der Seitenzahl.

⁷ GA 5, vorangestelltes Motto. Vgl. Heidegger, Martin: *Holzwege*. Gesamtausgabe Band 5. Frankfurt am Main: Klostermann 1977.

⁸ SvG, 28. „Vorstellen“ wird von Heidegger als Bezeichnung für ein Denken verwendet, welches er wie folgt charakterisiert: „Sobald wir [...] etwas vorstellen, stellen wir es *als* dieses und *als* jenes vor. Mit diesem »als dieses, als jenes« bringen wir das Vorgestellte irgendwo unter, legen es dort gleichsam nieder, bringen es auf einen Grund. Unser Vorstellen nimmt überall die Zuflucht zu einem Grund.“ (SvG, 28.)

⁹ Hier und im Folgenden werden alle, diese Bewegung des Verlassens der Metaphysik anzeigenden Begriffe in Anführungszeichen gesetzt, da dieses Verlassen anderes meint als ein einfaches Abschütteln i. S. eines »Hinter-sich-Lassens«. Ein genaueres Bild dieses »Verlassens« zu zeichnen, gibt sich diese Arbeit im Ganzen als Aufgabe vor.

¹⁰ SvG, 77.

etwas Nichtkompliziertes, d. h. Nichtkomplexes, sondern Einfaches zu denken gilt, so stellt dies dennoch das Schwierigste für das sich im „Vorstellen“ als seinem »natürlichen Element« bewegendes Denken dar: Es kann in diesem Andenken das Rätsel des »Überhaupt-Seins« des Seienden nicht mehr erklärend abgedeckt werden, sondern beginnt darin allererst in erschreckender Weise zu begegnen.

Heidegger versucht in seiner »späten« Vorlesung zum „Satz vom Grund“ einen Weg zu einem »Verlassen« dieses auch das Denken der metaphysischen Tradition zuinnerst charakterisierenden, vorstellenden Denkens zu bahnen. Die Philosophie ist dabei, als eine Weise dieses „Vorstellens“ begriffen, der zum Programm gewordene Versuch des »Zum-Schweigen-Bringens« der Rätselhaftigkeit des Seins. In ihrer erzwungenen Ruhe der scheinbar tragenden Gründe bleibt das „Wunder des Seienden: daß es ist“¹¹, verborgen und somit das Sein des Seienden stets in der Gefahr zum Selbstverständlichsten degradiert zu werden. Das Aufbrechen der bloßen Scheinbarkeit des Haltens aller ontischen Gründe für das Sein des Seienden erlaubt es demgegenüber in eine Erfahrung des abgründig gründenden Seins zu führen, welches einen unzureichenden, weil das Sein nicht als es selbst denkenden Seins-Begriff – der nach Heidegger die Geschichte der Philosophie durchstimmt –, »verlässt«. Dieser Bewegung des »Verabschiedens« metaphysischer Denkbahnen durch ein das Sein selbst andenkendes Denken soll in dieser Arbeit näher nachzugehen versucht werden. Dies bedarf dabei etwas längerer »Umwege«, da diese verschiedenen, sich immer um das Selbe drehenden Wege, zum einen nicht unmittelbar zugänglich und zum anderen Dasjenige, bei welchem sie in ihr Ziel gelangen, d. h. ihr »Ergebnis« nur im Gehen des Weges selbst aufzuscheinen vermag und so hier unwiderruflich gilt: „Alles liegt am Weg.“¹²

¹¹ GA 45, 197. Vgl. Heidegger, Martin: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Gesamtausgabe Band 45. Frankfurt am Main: Klostermann 1984. Im Folgenden zitiert als »GA 45« mit Angabe der Seitenzahl.

2.

„Wege – nicht Werke“¹³; diesen, von Heidegger über seine Gesamtausgabe gehängten, lakonischen Ausruf ernst nehmend, soll in der folgenden Arbeit versucht werden im weitverzweigten Geflecht der Heideggerschen Wege, sich von einem auf den anderen rettend, nicht vollkommen verloren zu gehen. Auf diesen Wegen versucht sie, wie der Titel bereits verrät, einen Vergleich zweier zeitlich weit auseinander liegender Textgruppen des Heideggerschen Werkes zu inszenieren, dessen erste Gruppe sich in die »Frühphase«¹⁴ dieses Denkens einreicht und dessen letztere dem »Spätwerk« Heideggers zuzurechnen ist. Der zuerst zu bewältigende Schritt, welcher als unumgängliche Voraussetzung für jeglichen Vergleich anzusehen ist, bildet dabei die Herausarbeitung der jeweils zum Vergleich stehenden »Vergleichsstücke«, also in dem hier vorliegenden Fall, der um den „Satz vom Grund“ gelagerten »Früh«- und »Spät«-Schriften. Diese Vorbedingung für jegliches »Gegen-einander-Abwägen« wird einen Großteil der vorliegenden Arbeit einnehmen, da diese es nicht mit einfachhin Vorliegendem zu tun hat, das von selbst einer jeglichen Gegenüberstellung offen stünde, sondern mit verschiedenen, verwinkelten Wegstücken, an welchen erst jene Kehren herausgearbeitet werden müssen, an denen dann ein Vergleicheziehen ansetzen kann. Die Texte müssen somit allererst interpretierend zugänglich gemacht werden und erst nach Erbringung dieser Vorarbeit wird das Unterfangen des Herausschlagens verschiedener Konvergenz- und Divergenzpunkte möglich. Dem dritten, diese Arbeit beschließenden Teil obliegt es schließlich diesen Vergleich, auf welchen alles Vorhergehende zulief, zu versuchen. Im Zuge dieser Gegenüberstellung eröffnet sich dabei anhand der aufgespürten Differenzen, die Möglichkeit ein Verständnis, der das Denken Heideggers markierenden „Kehre“¹⁵ zu erarbeiten, welches zwar, aufgrund der sehr eingeschränkten Sicht auf die so umfangreichen Wegstrecken des Heideggerschen Denkens, nur unzureichend ausfallen kann, jedoch vielleicht wenigstens einen Hauch dieser »Kehrbewegung« sich zugänglich zu machen vermag. Das stark limitierte Textspektrum ist mitunter auch nicht nur in seiner

¹² SvG, 88.

¹³ GA 1, IV. Vgl. Heidegger, Martin: *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Klostermann 1978.

¹⁴ Es wird im Folgenden keine genaue Einteilung des Heideggerschen Denkens in ein »Früh«- und ein »Spät«-Werk vorgenommen, jedoch, da immer wieder von dieser Distinktion Gebrauch gemacht werden wird, hier eine lockere Grenze zu Beginn der Dreißigerjahre des vorigen Jahrhunderts veranschlagt – aller inhaltlichen Probleme diese Linie betreffend eingedenk.

¹⁵ BüH, 328. Vgl. Heidegger, Martin: Brief über den »Humanismus«. In: ders. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976, 313–364. Im Folgenden zitiert als »BüH« mit Angabe der Seitenzahl.

einschränkenden Wirkung zu sehen, da diese Reduktion vielleicht einen genaueren Blick auf die in Frage stehenden Texte und deren Unterschiedenheit erlaubt.

Da es sich bei allen weiteren Ausführungen dieser Arbeit, wie bereits der Titel derselben ankündigt, um einen Versuch handelt, bleibt hier alles vorläufig, unabgeschlossen und so alles weiterhin in Unruhe. Die Rechtfertigung dafür scheint in dem von Heidegger selbst immer wieder herausgestrichenen »Weg-Charakter« seines Denkens begründet, welcher, wenn ernst genommen, die abgeschlossene Festlegung, die endgültige Schließung verwehrt und dem entgegen ein immer wieder neu und anders durchmessen, bereits ausgetreten gewählter Pfade eröffnet. Einen solchen Weg versucht sich die folgende Arbeit durch die in den Heideggerschen Schriften eröffnete Gegend und die sich darin zerstreuen und doch immer um das Selbe drehenden Wegstrecken zu bahnen. Der damit einhergehenden Gefahr einer Einzug haltenden Willkür versucht diese Arbeit durch eine, zumindest zum Teil, sehr nah an den behandelten Texten hängende und möglichst gewissenhaft vorgehende Lektüre entgegenzutreten, wobei jedoch die vollkommene Bannung der Möglichkeit einer Verkennung, eines Fehlgehens, des Abkommens vom beschrittenen Weg, niemals ausgeschlossen werden kann. Diesem Umstand eingedenk bleibt hier abschließend nur noch eine geduldige und wohlwollende Lektüre dieser hier vorgelegten Inblicknahme von der/dem Leserin/Leser zu erbitten, da ohne eine solche, aufgrund der unzureichenden Darstellung, wahrscheinlich vieles völlig missverständlich bleibt.

3.

Einige, das Formale betreffende, Punkte sollen hier noch vorausgeschickt werden, da die einer besseren Verständlichkeit der folgenden Arbeit dienlich zu sein scheinen.

1. Allzuoft wiederkehrende Worte (Sein, Dasein, Grund) werden in der folgenden Arbeit nicht in Anführungszeichen gesetzt, sind dabei jedoch in der hier gebrauchten Verwendung dem Werk Heideggers entlehnt.

2. In der folgenden Arbeit werden die verwendeten Zitate mit normalen Anführungszeichen („“) gekennzeichnet; Zitate im Zitat werden bei normaler Zitation im Zitat mit »...« zitiert, oder falls im Zitat eine speziellere Zitationsweise praktiziert wird, die entsprechenden Zeichen zu übernehmen versucht (>...<, oder '...', usw.)

3. Wörter oder Wendungen, welche kein wörtliches Zitat darstellen, jedoch gekennzeichnet werden sollen, da sie in einer Weise verwendet werden, welche von ihrer gewöhnlichen Verwendung abweicht, werden mit »...« markiert.

4. Bei einem für die grammatikalisch korrekte Wiedergabe zerstückelten Zitat, welches durch Einfügungen zwischen den Zitat-Blöcken unterbrochen wird, erfolgt der Quellennachweis erst nach dem letzten Zitat in dieser zusammengehörigen Reihe.

5. Auch werden immer alle Zitate ausgewiesen, um der/dem Leserin/Leser die über das »Ebd.« und die ihm verwandten Kürzel geleitete Suche zu ersparen.

6. Änderungen in Zitaten, d.h. alle Auslassungen und Einfügungen, werden mit eckigen Klammern [...] gekennzeichnet. Zitierte eckige Klammern werden durch folgende Klammern ersetzt {...}.

II. Ausarbeitung des »frühen« Grund-Begriffes

In diesem ersten Teil, welcher sich dem Grund-Verständnis des »frühen« Heidegger widmet, wird dieses unter Zuhilfenahme anderer Texte Heideggers aus dem Umfeld seiner frühen Schrift „Vom Wesen des Grundes“ zu erläutern versucht. Zunächst wird dafür anhand des Fragment gebliebenen ersten Hauptwerkes „Sein und Zeit“¹⁶ und der Antrittsvorlesung Heideggers in Freiburg aus dem Jahre 1929, „Was ist Metaphysik?“¹⁷, eine Endlichkeitsstruktur herausgearbeitet, mit deren Hilfe – nach der Nachzeichnung einiger Wegabschnitte der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ – das in dieser grundgelegte Grund-Verständnis zur Aufhellung gebracht werden soll. Diese erläuternden Ausführungen zu „Sein und Zeit“ und „Was ist Metaphysik?“ kommen dabei vor der eigentlichen Inblicknahme auf die hier primär zu erörternde Abhandlung zu stehen, welcher missliche Umstand daher rührt, dass ihre Einfügung an späterer Stelle, nämlich dort, wo das in diesen Ausführungen Herausgearbeitete benötigt wird, noch unpassender, da den ganzen Fluss der Betrachtung zumindest hemmend wenn nicht gar stoppend, wäre. Die/der Leserin/Leser wird deshalb gebeten eine gehörige Portion Geduld aufzubringen, da erst gegen Ende dieses ersten Teiles verständlich gemacht werden kann, was »Grund« nun in der »Frühphase« Heideggers heißen kann und dieses Verständnis auch nur im Nachvollzug der bis dorthin führenden Wege sich zu öffnen vermag.

1. Vorbereitendes

Vorbereitend scheint es nun also zunächst, da Heidegger den Grund als wesentlich endlichen ausweisen wird, notwendig zu klären, was denn hier Endlichkeit bedeuten kann, um vor diesem Hintergrund überhaupt verstehen zu können, was dieser Begriff von Grund, welchen Heidegger entwickelt, meint. Für dieses Unternehmen scheint es förderlich, diese Endlichkeitsstruktur in groben Zügen an Texten aus dem Umfeld des hier zu Erörternden herauszuschlagen; auch deshalb, da die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“, in eine

¹⁶ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1967. Im Folgenden zitiert durch »SuZ« mit Angabe der Seitenzahl.

»Phase«¹⁸ des Heideggerschen Denkens eingereiht wird, welche unter dem Schlagwort „Metaphysik des Daseins“¹⁹ zu stehen kommt, die in ihrem Kern der Ausarbeitung einer konstruktiven „Philosophie der Endlichkeit“²⁰ geschuldet ist und diese Endlichkeit somit, als diese Texte erhellendes Licht, den Leitfaden für jeden Interpretationsversuch bilden kann, wenn nicht gar muss. Diese sehr eingeschränkte, da ein bestimmtes Interesse verfolgende Lektüre, soll an „Sein und Zeit“ und an der Vorlesung Heideggers „Was ist Metaphysik?“ durchgeführt werden, ohne dabei, um dies hier ausdrücklich zu unterstreichen, irgendeinen Anspruch auf eine erschöpfende Auslegung dieser Texte zu erheben.

Mit »Siebenmeilenstiefel« bekleidet soll also in medias res gegangen werden

A. „Sein und Zeit“

Nachdem Heidegger, auf die Einleitung²¹ folgend im ersten Abschnitt mit dem Titel „*Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins*“²², diese mit der Herausarbeitung der „Sorgestruktur“²³ des Daseins an ein vorläufiges Ende gebracht hat, beginnt er den zweiten Abschnitt „Dasein und Zeitlichkeit“²⁴ mit einer kritischen Reflexion, die Ursprünglichkeit der bisher erreichten Resultate betreffend, und kommt zum ernüchternden Schluss:

¹⁷ Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? In: ders. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976, 103-122. Im Folgenden zitiert durch »WiM« mit Angabe der Seitenzahl.

¹⁸ »Phase« wird hier in Anführungszeichen gesetzt, da diese Einteilung zumindest näher zu befragen wäre und hier nur aus heuristischen Gründen in Gebrauch genommen wird.

¹⁹ Greisch, 115. Vgl. Greisch, Jean: Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins. In: Dieter Thomä (Hg.) *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003, 115-127. Im Folgenden zitiert als »Greisch« mit Angabe der Seitenzahl.

²⁰ Greisch, 117.

²¹ Auf welche später noch einmal zurückzukommen sein wird, da hier im »Methodenparagrafen« die „Phänomenologie“ (SuZ, 27.) als die leitende Methode der angestrebten Untersuchung charakterisiert wird und ihre genauere Explikation findet. Bei der späteren »Phase« der Auseinandersetzung mit dem „Satz vom Grund“ wird dabei darauf einzugehen sein, inwiefern Heideggers Vorgehen noch im Sinne des im § 7 explizierten Begriffes von „Phänomenologie“ als phänomenologisches zu kennzeichnen ist.

²² SuZ, 41.

²³ SuZ, 196. Vgl.: „Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturanzes des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).“ (SuZ, 192.)

²⁴ SuZ, 231.

*[D]ie bisherige existenziale Analyse des Daseins kann den Anspruch auf Ursprünglichkeit nicht erheben. In der Vorhabe stand immer nur das uneigentliche Sein des Daseins und dieses als unganzen.*²⁵

Zunächst zum Problem der Ganzheit: Bei der Beseitigung dieses einen »Mangels« der bisherigen Analyse, sprich: dem Versuchs „das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen“²⁶, bleibt als zuvorderst zu klärende Frage jene nach dem „Ganzseinkönnen dieses Seienden“²⁷, welche sich durch den Umstand, dass dieses als „Sorge“ solange es ist, gerade durch ein konstitutives „Noch nicht“²⁸, durch ein notwendiges „»Sichvorweg«“²⁹ charakterisiert ist, vor die Schwierigkeit gestellt sieht, dass es sich scheinbar einer festlegenden Bestimmung seines Ganzseins entzieht.

Sobald jedoch das Dasein so »existiert«, daß an ihm schlechthin nichts mehr aussteht, dann ist es auch schon in eins damit zum Nicht-mehr-da-sein geworden. Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins. Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine »Gänze« nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin.³⁰

Die genaue Kennzeichnung desjenigen, dessen Erreichen mit dem notwendigen Verschwinden des dieses Erreichenden einhergeht, anhand eines dem innerweltlich Seienden abgeschauten Verhältnisses zu seinem wie auch immer bestimmten Ende, oder Zuendekommen³¹, scheitert unumgänglich, da diese hergestellte Parallele mit der aporetischen Struktur des Bezugs des Daseins zu seinem Ende³², d. h. zu seinem Tod, als der äußersten Möglichkeit seines Daseins, der spezifischen Seinsweise des Daseins nicht Rechnung zu tragen vermag. Ein solcher angemessener, weil existenzial verstandener Begriff des Todes kann diesen *ausgezeichneten* Bevorstand³³ nun nicht mehr in der Weise eines noch nicht Wirklichen aber zukünftig zu Verwirklichenden ansetzen, als kein jemals zu Verwirklichendes, sondern muss diesen als äußerste Möglichkeit des Daseins, die jeder Verwirklichung sich verweigert, da sie zugleich die schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit

²⁵ SuZ, 233.

²⁶ SuZ, 233.

²⁷ SuZ, 233.

²⁸ SuZ, 242.

²⁹ SuZ, 236.

³⁰ SuZ, 236.

³¹ Vgl. SuZ, 242.

³² „Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da.“ (SuZ, 237.)

³³ SuZ, 251.

darstellt³⁴, bestimmen. Der Tod muss, existenzial verstanden, als Möglichkeit, zu welcher sich das Dasein von Anfang an³⁵ und ständig irgendwie verhält³⁶, als in dieses hereinstehend und dieses somit von Grund auf bestimmend, zu fassen versucht werden, welcher Einsicht Heidegger durch eine radikale Umkehrung des gewöhnlichen Verständnisses Ausdruck verleiht: „Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende.“³⁷ Wenn somit das „Phänomen des Todes als Sein zum Ende aus der Grundverfassung des Daseins“ interpretiert wird, „kann deutlich werden, inwiefern im Dasein selbst, gemäß seiner Seinsstruktur, ein durch das Sein zum Ende konstituiertes Ganzsein möglich ist.“³⁸

Das Ganzsein des Daseins in den Blick zu bringen wird möglich durch die Fassung seines Todes als ständig geschehend: „Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist“³⁹, d. h. Da-sein ist wesenhaft *sterben*; der als Existenzial des Daseins »in« dieses hereingenommene Tod ist dessen „Wesen“.

Nun zum Problem der „Eigentlichkeit“⁴⁰: Der weitere Weg der »Todesanalyse« betrachtet nun die unterschiedlichen Modi des Verhaltens zu diesem in das Dasein hereinstehenden Tod, d. h. das alltägliche, uneigentliche und schließlich eigentliche Sterben, jeweils gefasst als eigene Weisen des Verhaltens und des Verhältnisses zum existenzial verstandenen Tod.⁴¹ Die ersten beiden genannten Modi des „Sterbens“ vollziehen die Grundstruktur des „Seins zum Tode“, indem sie den Daseinstod nivellierend als ein anonymes Geschehen, das irgendwann eintreffen wird⁴², verstehen und somit in ein „verdeckendes Ausweichen vor ihm“⁴³ sich flüchten. Der eigentliche Bezug zu diesem auf merkwürdige Weise Bekannten, in welchem diese äußerste Möglichkeit des Daseins „ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten*“⁴⁴ wird, nennt Heidegger, in Abhebung von einem bloßen Erwarten des Möglichen und einem Denken an eine Möglichkeit⁴⁵, das „*Vorlaufen in die Möglichkeit*.“⁴⁶ Diese »Bewegung« des „Vorlaufens“ wird in ihrer konstitutiven Funktion im Weiteren näher bestimmt:

³⁴ Vgl. SuZ, 250.

³⁵ „»Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zum sterben«“ (SuZ, 245.)

³⁶ Vgl. SuZ, 250.

³⁷ SuZ, 250.

³⁸ SuZ, 249.

³⁹ SuZ, 259.

⁴⁰ SuZ, 259.

⁴¹ Vgl. SuZ, 253ff.

⁴² „»Der Tod« begegnet als innerweltlich vorkommendes Ereignis. Als solches bleibt er in der für das alltäglich Begegnende charakteristischen Unauffälligkeit. Das Man hat für dieses Ereignis auch schon eine Auslegung gesichert. Die ausgesprochene oder auch meist verhaltene »flüchtige« Rede darüber will sagen: man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen.“ (SZ, 253.)

⁴³ SuZ, 255.

⁴⁴ SuZ, 261.

⁴⁵ Vgl. SuZ, 261f.

⁴⁶ SuZ, 262.

Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. [...] Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.⁴⁷

Wenn ein eigentliches »Verhältnis« zum eigenen Tod im „Vorlaufen“ in diese äußerste Möglichkeit eine konstitutive Funktion für diese Möglichkeit hat, kann dieser »Lauf« nicht als ontische Verhaltung, d. h. als irgendwie zu vollziehende Handlung verstanden werden⁴⁸, sondern als ein ständig sich ereignender, stiftender Bezug, welcher diese Möglichkeit allererst eröffnet. Uneigentliche Verhältnisse zum Tod, deren Formen Heidegger in ihrem Flüchten und Verstellen als durchaus ontische Verhaltensweisen beschrieben hat, sind somit von der ihnen zugrunde liegenden „Eigentlichkeit“⁴⁹ in ihrem Bezugsmodus different: Jene ist als begründender und ermöglichender Bezug die eigentliche und offenbare Wahrheit⁵⁰, welche allererst einen Möglichkeitsraum aufspannt; diese hingegen bewegen sich als negierende – und somit konstitutiv auf jene unterlegte Affirmation Bezogene – auf deren Grund und Boden und vermögen diese Bodenlegung und ihren Bezug darauf nur zu kaschieren.⁵¹

⁴⁷ SuZ, 262.

⁴⁸ Dieser Hinweis scheint überflüssig, da klar ist, dass es sich in keinsten Weise um irgendeine Art von »Lauf« handeln kann, doch meint dieses „Vorlaufen“ keine irgendwie bewerkstellbare Verhaltung, sondern einen ontologischen Bezug.

⁴⁹ „Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde.“ (SuZ, 259.)

⁵⁰ Wahrheit hier sowohl verstanden als Sachwahrheit, wie sie z.B. im Sprechen über wahres, d. h. eigentliches Gold ihren Ausdruck findet (Vgl. WdW, 178ff.) als auch als Wahrheit im Sinne von „Unverborgenheit“ (WdW, 189.), da uns jene Wahrheit des Todes auf merkwürdige Weise offenbar ist. Vgl. Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: ders. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976, 177-202. Im Folgenden zitiert als »WdW« mit Angabe der Seitenzahl.

⁵¹ Von Herrmann bringt diese Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit wie folgt zum Ausdruck: „Kurz gesagt: in der Eigentlichkeit hält das Dasein die Erschlossenheit von Sein-überhaupt ursprünglich-aufschließend offen; dagegen hält es sie in der Uneigentlichkeit in gewisser Weise verschlossen, aber so, daß diese Verschlossenheit ein defizienter Modus der Erschlossenheit ist.“ (Herrmann, SuD, 84.) Diese Erschlossenheit hält das Dasein im „Vorlaufen“ in den Tod ursprünglich offen, was nichts anderes besagt, als die Eröffnung dieser Erschlossenheit aus der zu dieser wesentlich gehörigen Verschlossenheit. Von Herrmann dazu: „Erschlossenheit von Sein-überhaupt [...] ist Aufgeschlossenheit von Sein auf dem Grunde der Verschlossenheit, zu der sich das Dasein in seinem existierenden Sein zum Tode verstehend verhält. Das Sichentwerfen auf Möglichkeiten des In-der-Welt-seins ist als vorlaufendes ein eigentliches Auf-sich-zukommen, weil das Dasein die Erschlossenheit von Welt (und darin liegt Erschlossenheit von Sein-überhaupt) nur im gespannten Verhältnis zur Verschlossenheit des Seins als dem Quellgrund der Erschlossenheit in ursprünglicher Weise aufschließen und offenhalten kann.“ (Herrmann, SuD, 85.) Vgl. Von Herrmann, Friedrich Wilhelm: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Frankfurt am Main: Klostermann 2004. Im Folgenden zitiert als »Herrmann, SuD« mit Angabe der Seitenzahl.

Somit sind an dieser Stelle beide zu Eingang genannten und den Grund der hier paraphrasierend wiedergegebenen Ausarbeitungen bildenden Bedenken bezüglich der Ursprünglichkeit der im ersten Abschnitt von „Sein und Zeit“ vorgelegten Analyse eliminiert, da gezeigt wurde:

In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein *eigentlich ganz* als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*.⁵²

Die Ausführungen Heideggers, wie sie sich in den Explikationen zum existenzialen Begriff des Todes in „Sein und Zeit“ ausgearbeitet findet, kreisen darum, die Ermöglichung durch eine Beschränkung zu denken, d. h. sie zeigen die Struktur einer konstitutiv ermöglichenden Endlichkeit, welche auch die Ausführungen über die »Todesparagrafen« hinaus prägen, wobei diese Struktur wiederkehrend eine Verschärfung dahingehend erfährt, als im Folgenden die bereits angeklungene „Geworfenheit in den Tod“⁵³ in ihrem „»Daß«“⁵⁴, d. h. in ihrem nicht willentlich herbeiführbaren Geschehen ins Zentrum der Untersuchungen rückt.

Seiend ist das Dasein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch *nicht* als es selbst sich zu eigen gegeben hat. [...] Die Geworfenheit aber liegt nicht hinter ihm als ein tatsächlich vorgefallenes und vom Dasein wieder losgefallenes Ereignis, das mit ihm geschah, sondern das *Dasein* ist ständig – solange es ist – als Sorge sein »Daß«.⁵⁵

Die Unverfügbarkeit über das Statthaben der eigenen Existenz, die Machtlosigkeit gegenüber der Ermächtigung zu ihrem *Dass*⁵⁶, ist hier die zum Dasein, verstanden als „geworfener Entwurf“⁵⁷, wesenhaft gehörige Endlichkeit, welche noch zu kurz gegriffen verstanden wird, wenn sie auf das Problem eines einmal geschehenen »In-die-Welt-Treten« reduziert wird, da sie vielmehr ein ständiges »Geworfensein«, ein sich ständig »Im-Wurf-Befinden« zum Ausdruck bringen soll. Diese Dimension der Endlichkeit des „geworfenen Entwurfes“ trägt

⁵² SuZ, 329f. Kursivierung von „*eigentlich ganz*“ v. Verf.

⁵³ SuZ, 308.

⁵⁴ SuZ, 284.

⁵⁵ SuZ, 284.

⁵⁶ Im Folgenden wird, zugunsten der leichteren Lesbarkeit, diese Schreibweise des Heideggerschen „»Daß«“ verwendet.

⁵⁷ SuZ, 285.

einer „Nichtigkeit“⁵⁸ Rechnung, welche das Dasein als Sorge „durchsetzt“⁵⁹, d. h. sowohl die „Geworfenheit“ als auch den „Entwurf“, als zusammengehörige, ermöglicht.

Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert.

[...] Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern *als Entwurf* selbst wesentlich *nichtig*. Diese Bestimmung meint [...] ein existenziales Konstitutivum der Seinsstruktur des Entwerfens. Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten.⁶⁰

Somit kommt auch in Bezug auf das *Dass* des „geworfenen Entwurfes“ der konstitutive Charakter eines Nichtigen, als dessen Platzhalter der Tod in den oben durchschrittenen Paragraphen zu fungieren scheint, in der Eröffnung eines Möglichkeitsspielraumes zum Ausdruck und damit die gleiche Struktur zur Geltung, welche auch bereits die »Todesparagraphen« strukturierte.

Mit der Herausarbeitung dieser allgemeinen Struktur der ermöglichenden Funktion einer Nichtigkeit, oder: einer „limitativ-ermöglichenden Funktion des Entzuges“⁶¹, welche einerseits, als Bezug zum sich entziehenden Tod, einen Möglichkeitsspielraum aufspannt und andererseits das *Dass* dieses Horizontes allererst eröffnet, sollte der Grundstock für das Verständnis jener nach „Sein und Zeit“ einsetzenden und bis in die frühen Dreißigerjahre des vorigen Jahrhunderts sich erstreckenden »Phase« grundgelegt werden.

⁵⁸ SuZ, 285.

⁵⁹ SuZ, 285.

⁶⁰ SuZ, 284f.

⁶¹ Vigo, 369. Vgl. Vigo, Alejandro G.: Möglichkeit. In: Helmut Vetter (Hg.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner 2004, 362-369. Im Folgenden zitiert als »Vigo« mit Angabe der Seitenzahl.

B. „Metaphysik des Daseins“

Im Folgenden soll bereits näher in den Umkreis des hier primär im Blick stehenden Textes eingedrungen werden, welcher, wie bereits expliziert, den Titel „Metaphysik des Daseins“ erhalten hat. Inwiefern die Texte dieser Zeit einem Ausarbeitungsversuch jenes dritten Abschnittes des ersten Teils von „Sein und Zeit“, welcher als „Zeit und Sein“⁶² vorgesehen war, geschuldet sind⁶³ und die damit zusammenhängende Frage ob diese »Phase« als eine „Kehre“⁶⁴ nach „Sein und Zeit“ zu titulieren sei⁶⁵, sollen hier außen vor gelassen werden; es wird hier jedoch zumindest kein allzu großer Bruch der Texte zur „Metaphysik des Daseins“ mit dem frühen Hauptwerk gesehen.⁶⁶ Das Folgende konzentriert sich vor allem darauf, jene Struktur, welche als doppelgesichtige aus „Sein und Zeit“ herausdestilliert wurden und als Bestimmung einer »produktiven Endlichkeit« bezeichnet werden kann – welche eine „limitativ-ermöglichenden Funktion des Entzuges“ zur Darstellung bringt – auch in einem Text der »Phase« des Versuchs der Ausarbeitung einer „Metaphysik des Daseins“, aufzuspüren; dies erscheint deshalb als möglich, da Heidegger in dieser Zeit einen Begriff der Philosophie von seiner griechischen Bedeutung ableitet, der die Endlichkeit in seinem Herzen trägt:

⁶² SuZ, 39.

⁶³ „Heideggers Selbstinterpretation zufolge handelt es sich [bei dem Schriften dieser Zeit; d. Verf.] um ebenso viele Versuche, auf verschlungenen »Umwegen« die Grundfrage nach dem Verhältnis von Zeit und Sein zu beantworten.“ (Greisch, 115.)

⁶⁴ GA 26, 201. Vgl. Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Band 26. Frankfurt am Main: Klostermann 1978. Im Folgenden zitiert als »GA 26« mit Angabe der Seitenzahl.

⁶⁵ Thomä gibt in seinem Artikel zur „Kehre“ im Heidegger Handbuch eine zur ersten Orientierung brauchbare Übersicht, bringt jedoch nur ein oberflächliches Verständnis derselben zutage. Vgl. Thomä, 136ff. Vgl. Thomä, Dieter: *Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?* In: ders. *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003, 134-141. Im Folgenden zitiert als »Thomä« mit Angabe der Seitenzahl.

⁶⁶ Es bleibt jedoch wohl ein Unterschied in der »Methode« zu konstatieren: Die nach „Sein und Zeit“ erschienenen Schriften können als „konstruktiv“ vorgehender Versuch des Aufbaues einer „Metaphysik des Daseins“ gesehen werden und somit von der „reduktiv“ fortschreitenden Entfaltung der Daseinsstrukturen in „Sein und Zeit“ unterschieden werden. (Vgl. GA 24, 28ff.) Vgl. Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt am Main: Klostermann 1975. Im Folgenden zitiert als »GA 24« mit Angabe der Seitenzahl.

Dieser Unterschied der jeweiligen phänomenologischen Methode führt jedoch meines Erachtens nicht zu einem Umwerfen oder einer Umstrukturierung der behandelten Sache, d. h. der expliziten Fassung des Verständnisses des Daseins, wie es Görland nahelegt wenn sie schreibt: „Gemäß »Sein und Zeit« prägt das Dasein seine Situation entweder in einem Sich-lösen vom Seienden, »vorlaufend«, von der ihm eigenen Zukünftigkeit her, oder es entwirft seine Zukünftigkeit, »gewärtigend« und verfallen an seine Situation, von diesen seienden Gegebenheiten her. Dem transzendentalen Ansatz [Görland meint damit die auf „Sein und Zeit“ folgende »Phase«; d. Verf.] gemäß würden ihm diese jedoch erst zugänglich aufgrund seines vorgängigen Entwerfens.“

Der griechische Ausdruck ist zugleich Anzeichen für das innerste und längst nicht in seiner zentralen Funktion erfaßte Wesen der Philosophie: ihre Endlichkeit. [...] Die Philosophie ist nicht deshalb endlich, weil sie nie zu Ende kommt. Die Endlichkeit liegt nicht am Ende, sondern am Anfang der Philosophie, das heißt die Endlichkeit muß in ihrem Wesen in den Begriff der Philosophie aufgenommen werden.⁶⁷

Diesem »Kern«, welchem alle philosophischen Anstrengungen eingedenk bleiben sollen, gilt es nun, erneut die »Siebenmeilenstiefel« an den Füßen, anhand der Vorlesung aus dem Jahre 1929, »Was ist Metaphysik?«, nachzugehen.

a. „Was ist Metaphysik?“

In dieser Vorlesung geht Heidegger der metaphysischen Frage nach dem „Nichts“ nach, genauer: der Frage „Wie steht es um das Nichts?“⁶⁸, welche er aus drei Versicherungen sich einem wissenschaftlichen Zugang zum Seienden *allein* (und sonst *nichts*) zu verpflichten, herausschleift. Dieses in Frage stehende „Nichts“ findet sich, wie Heidegger konstatiert, auf merkwürdige Weise in allen Abschüttelungsversuchen der Wissenschaften performativ bestätigt.⁶⁹ Die Rückführung dieses „Nichts“ auf die spezielle Form der Verneinung der formalen Logik, also dem Verneinungspartikel „Nicht“⁷⁰, führt laut Heidegger in keinsten Weise zu einer Klärung; vielmehr erweist sich das Verneinen und im Weiteren alle nichtenden Verhaltungen des Menschen⁷¹ als abkünftig von einem diesen vorgängigen Verstehen des und somit einem Bekanntsein mit dem „Nichts“, ⁷² welche Bekanntschaft, d. h. Offenbarkeit des Nichts, in der Grundstimmung der Angst zutage tritt. In der „hellen Nacht des Nichts der Angst“⁷³, die keineswegs mit der gewöhnlich im Dahinleben den Menschen

(Görland, 11.) Vgl. Görland, Ingtraud: *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt am Main: Klostermann 1981. Im Folgenden zitiert als »Görland« mit Angabe der Seitenzahl.

⁶⁷ GA 27, 24. Vgl. Heidegger, Martin: *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 27. Frankfurt am Main: Klostermann 1996. Im Folgenden zitiert als »GA 27« mit Angabe der Seitenzahl.

⁶⁸ WIM, 106.

⁶⁹ „Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen. Aber ebenso gewiß bleibt bestehen: dort, wo sie ihr eigenes Wesen auszusprechen versucht, ruft sie das Nichts zu Hilfe. Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch. Welch zwiespältiges Wesen enthüllt sich da?“ (WIM, 106.)

⁷⁰ Vgl. WIM, 108.

⁷¹ „Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbieters. Lastender ist die Herbe des Entbehrens.“ (WIM, 117.)

⁷² „Wie finden wir das Nichts? Müssen wir, um etwas zu finden, nicht schon wissen, daß es da ist? In der Tat! [...] Wie immer es damit bestellt sein mag, wir kennen das Nichts“ (WIM, 108f.)

⁷³ WIM, 114.

treffenden Angst vor etwas Bestimmtem und um etwas Bestimmtes vergleichbar ist,⁷⁴ geschieht die doppelgesichtige Bewegung eines „Wegrücken[s] des Seienden im Ganzen“, welches „uns in der Angst umdrängt“ und dergestalt „bedrängt“⁷⁵. Heidegger beschreibt den Zustand, in welchen die Angst im andrängenden Entzug des „Seienden im Ganzen“ versetzt, als „[S]chweben“⁷⁶, in welchem nun das Dasein seinen „Halt“, den es zuvor durch das in seiner direkten Vertrautheit gegebene Seiende erhalten hat, verliert. In besagter Schweben geschieht es nun, dass „wir selbst – diese seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten“, sodass letztlich nur „das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens [...] noch da [ist].“⁷⁷ In dieser »Aktivität« des Nichtens des Nichts⁷⁸, welche als Abdrängen des „Seienden im Ganzen“ in der Angst erfahren wird, „ersteht“ nun jedoch erst die „ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts.“⁷⁹

Das „Nichts“ hat somit in diesem Kontext eine dem Tod in „Sein und Zeit“ durchaus symmetrische Funktion, da es als etwas sich seinem Begriffe nach wesenhaft Entziehendes – und was verdeutlicht seinen Entzug bereits auf rein formaler Ebene deutlicher, als dass es gegenüber jedem verobjektivierenden oder hypostasierenden Zugriff persistiert – ebenfalls ein emphatisches Ermöglichungsmoment aufweist, indem es dem Dasein das »Darüber-hinaus-Sein« über das einzelne und konkrete Seiende und damit den Bezug zum „Seienden im Ganzen“ vollbringend, das konkrete Verhalten zu Seiendem allererst ermöglicht.⁸⁰

Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.⁸¹

Als „Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden“ ist das Nichts hier von Heidegger als eine Weise des Erscheinens des Seins des Seienden begriffen und gehört dabei als

⁷⁴ Diese so verstandene Angst bezeichnet Heidegger abgrenzend als Furcht. Vgl. SuZ, 184ff.

⁷⁵ WIM, 112.

⁷⁶ WIM, 112.

⁷⁷ WIM, 112.

⁷⁸ Vgl. WIM, 114.

⁷⁹ WIM, 114.

⁸⁰ „Sich hineinhalten in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im Vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.“ (WIM, 115.)

⁸¹ WIM, 115.

Sich entziehendes, als das sich Entziehende am Sein, „als Grundzug des »Wesens« des Seins zu diesem selbst“⁸². Diese Zusammengehörigkeit von Sein und Nichts⁸³, bringt somit keine leere, auf Allgemeinheit und Unbestimmtheit beruhende Identität, auch kein bloßes Einerlei, zum Ausdruck, sondern beruht auf der Einsicht, dass „das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.“⁸⁴

Die »Produktivität« des Nichts, welche darin besteht allererst Sein und damit jegliches Verhältnis zu Seiendem zu eröffnen, bildet hier eine Struktur, die jener an den »Todesparagrafen« in „Sein und Zeit“ herausgearbeiteten analog ist⁸⁵: Etwas absolut Nichtendes eröffnet als sich radikal Entziehendes allererst einen Beziehungsraum, in welchem dann konkrete Bezüge zu Seiendem unterhalten werden können. Auch der Tod als äußerste Möglichkeit des Daseins ist als „Sein zum Tode“ in dieses hereinstehend und damit erst konkrete Möglichkeiten konstituierend, wie auch das Nichts, in welches sich das Dasein in seiner „Faktizität“⁸⁶ hinausgehalten findet, diese „Faktizität“ allererst erschließt. Die Endlichkeit des Daseins zeigt sich jedoch in ihrer radikalsten Form nicht durch die „limitativ-ermöglichenden“ Grenzen des Daseins, welche in Bezug zum eigenen Tod als auch im Hineingehaltensein in das sich in der Angst offenbarende Nichts aufscheint, sondern im unverfügbaren *Dass* des Hineingehaltenseins selbst:

So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unsere Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.“⁸⁷

Somit klingt auch hier eine andere Dimension der Endlichkeit des Daseins an, welche nicht im Bezug zu einer nichtenden und zumal gewährenden »Instanz« gesehen wird, sondern das Geschehen des »Überhaupt-Seins« dieses Bezuges betrifft. Analog zum *Dass* der „Geworfenheit“, welches sich jeder Verfügung verwehrt, zeigt auch das Faktum, dass sich überhaupt das Dasein in das Nichts hinausgehalten findet, dass überhaupt „Da-sein“ geschieht, jene Dimension des Unverfügbaren, welche jeder Wahl vorhergeht.

⁸² Vetter, 386. Vgl. Vetter, Helmut: Nichts. In: ders. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner 2004, 385–387.

⁸³ Vgl. hierzu den handschriftlichen Vermerk Heideggers: „d. h. Nichts und Sein das Selbe.“ (WIM, 115.)

⁸⁴ WIM, 120.

⁸⁵ Diese Verwandtschaft drängt sich schon deshalb auf, da – wenn auch in „Was ist Metaphysik?“ nicht vom Tod die Rede ist – die Angst in „Sein und Zeit“ auch vor dem Tod sich ängstet: „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm [dem Dasein; d. Verf.] ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tod ist Angst »vor« dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.“ (SuZ, 251.)

⁸⁶ SuZ, 56.

2. „Vom Wesen des Grundes“

Es soll in diesem Kapitel nicht ausschließlich darum gehen, chronologisch den Fortgang des hier behandelten Textes nachzuerzählen, sondern vielmehr unter der Voraussetzung, dass Heidegger hier im Unterschied zu „Sein und Zeit“ den Versuch der Ausarbeitung einer konstruktiv arbeitenden „Metaphysik des Daseins“ unternimmt⁸⁸, diese „Konstruktion aus Stahl und Glas“, welche von Heidegger „gleichzeitig in den Wirbel seines Fragens“⁸⁹ gerissen wird, unter Miteinbeziehung der bereits bearbeiteten Texte, in ihren Umrissen sichtbar werden zu lassen. Es sollte hier nun endlich möglich sein nicht mehr in »Siebenmeilenschritten« fort zu eilen. Zunächst zum Einstieg drei nacherzählende Schritttchen, welche aus den einleitenden Passagen drei wichtige Punkte herausheben.

A. Rekonstruktion der »frühen« Grund-Abhandlung

a. Einstieg in den Gang der Grund-Abhandlung

1. Nach einem allzukurzen philosophiehistorischen Abriss der bedeutendsten Wegsteine in der langen Tradition der Grund-Problematik, welche erstmals von Leibniz in den verschiedenen Formen, in welchen dieser Grundsatz seine Ausgestaltung findet, ausdrücklich gesetzt wurde, wendet sich Heidegger zunächst aus »pädagogischen« Gründen, dem „Satz vom Grund“ zu, da an diesem das „*Problem* des Grundes“⁹⁰ in Augenschein gebracht werden könne, auch wenn dieses oberste Prinzip „dergleichen wie ein *Problem* des Grundes von vornherein abzuwehren [scheint].“⁹¹ Merkwürdig ist dabei, dass dieser Satz in seiner vulgären Formulierung – sprich: „nihil est sine ratione“, oder positiv: „omne ens habet rationem“⁹² –

⁸⁷ WIM, 118.

⁸⁸ Welchen Unterschied Görland sehr präzise auf den Punkt bringt, wenn sie schreibt: „In »Sein und Zeit« ist das Dasein In-der-Welt-sein, jetzt *wird* es In-der-Welt-sein.“ (Görland, 8.)

⁸⁹ Pöggeler, 247. Vgl. Pöggeler, Otto: Der Satz vom Grund. In: *Philosophischer Literaturanzeiger*. Band XI 1958, 241–251. Im Folgenden zitiert als »Pöggeler« mit Angabe der Seitenzahl.

⁹⁰ WdG, 126.

⁹¹ WdG, 126.

⁹² WdG, 127.

„über das Seiende aus[sagt] und das aus der Hinblicknahme auf so etwas wie »Grund«; was jedoch das Wesen dieses Grundes ausmacht, wird in diesem Satz nicht bestimmt.“⁹³

2. Auch im Ansatz seiner als eines „»Grund«-satzes“⁹⁴ wird stillschweigend eine Vorstellung dessen, was Grund heißt, in Anspruch genommen, womit auch diese Ansetzung seiner als ein oberstes Prinzip in den Kreis der befragenswürdigen Präokkupationen einkehrt.

3. Anhand der spezifisch Leibnizschen Abwandlung eines adäquationstheoretischen Wahrheitsbegriffes führt Heidegger, in einem klassischen Aufweis der Fundierung dieser Aussagesatzwahrheit in der „vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem“ („ontische Wahrheit“⁹⁵) und der Rückführung derselben auf die ihr notwendig vorgängige „Enthülltheit des Seins“ („ontologische Wahrheit“⁹⁶), als deren Ermöglichungsbedingung, in aller Kürze das unzureichende, weil an einem abgeleiteten Begriff von Wahrheit orientierte, Grund-Verständnis bei Leibniz vor Augen. Wenn demnach ein ursprünglicheres Verständnis von Wahrheit in Anschlag zu bringen wäre, welche als „Unverborgenheit“ von Seiendem letztlich in der „Transzendenz des Daseins“⁹⁷ gründet, aufgrund welcher Seiendes allererst zugänglich zu werden vermag, müsste sich auch das Problem des Grundes und seines Wesens in verschärfter und in eigentlicher Weise dort stellen und beantworten lassen, wo die „Transzendenz“ als oberste Spitze dieses Bedingungsverhältnisses ihre Explikation findet.⁹⁸

Zusammenfassend:

Die kurze Darstellung der Leibnizischen Ableitung des Satzes vom Grund aus dem Wesen der Wahrheit sollte den Zusammenhang des Problems des Grundes mit der Frage nach der inneren Möglichkeit der ontologischen Wahrheit, d. h. schließlich mit der noch ursprünglicheren und demzufolge umgreifenden Frage nach dem Wesen der Transzendenz verdeutlichen.⁹⁹

Es gilt somit zuvorderst die „Transzendenz“ des Daseins genauer zu bestimmen, um überhaupt auf das „Problem des Grundes“ eingehen zu können.

⁹³ Vgl. WdG, 127.

⁹⁴ WdG, 127.

⁹⁵ WdG, 130.

⁹⁶ WdG, 131.

⁹⁷ WdG, 135.

⁹⁸ „Wenn aber das Wesen des Grundes einen inneren Bezug zum Wesen der Wahrheit hat, dann kann das Problem des Grundes nur dort beheimatet sein, wo das Wesen der Wahrheit seine innere Möglichkeit schöpft, im Wesen der Transzendenz. Die Frage nach dem Wesen des Grundes wird zum *Transzendenzproblem*.“ (WdG, 135.)

b. „Transzendenz“

Die „Transzendenz“ des Daseins als „*vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden*“¹⁰⁰, also diese die Subjektivität dieses Subjektes¹⁰¹ konstituierende Verfassung, wird von Görland folgendermaßen charakterisiert: „Sie [die „Transzendenz“; d. Verf.] wird verstanden als ein Sichlösen des Daseins vom Seienden und von sich als Seiendem; sie erschließt in ihrem Überschreiten die Dimension des Seins, die das Begegnen von Seiendem ermöglicht“¹⁰². Nun ist bei dieser fundamentalen Struktur zunächst prohibitiv alles räumliche Vorstellen abzulegen, jeder Bezug zu einem räumlichen Geschehen abzubauen, um das mit dem Terminus „Transzendenz“ belegte „Urgeschehen“, als „Urgeschichte selbst“¹⁰³ in angemessener Weise in den Blick zu bringen.

Für Görland stellt die Einführung des Begriffes der „Transzendenz“ Heideggers Versuch einer Radikalisierung und damit Überwindung des transzendentalphilosophischen Ansatzes von Kant und auch Fichte in zweifacher Hinsicht dar: Zum einen in einer Wendung mit Fichte gegen Kant, zum anderen sowohl wieder gegen Kant und diesmal auch gegen (zumindest den frühen) Fichte. Die „Transzendenz“ versucht, um die erste Radikalisierung zu nennen, nicht nur das „für-mich-Objekt-Werden des Gegebenen“ als „apriorisch bedingt“ aufzuweisen, „sondern überhaupt die Tatsache, daß etwas mir gegeben sein kann“¹⁰⁴. Die zweite Radikalisierung betrifft die bei Kant oder dem frühen Fichte anzutreffende Problematik, dass bei diesen keine einheitliche Instanz als Boden ausgearbeitet werden kann, da mit dem Ausgangspunkt beim konstituierenden Transzendentalen-Ich sich das Empirische-Ich notwendigerweise ebenfalls als ein Konstituiertes erweisen muss und somit der Zusammenhang zumindest dieser zwei Ichheiten, fraglich bleibt.¹⁰⁵ In Heideggers Konzeption dagegen

wird die Spaltung des Ich in das objekthaft seiende empirische und das reine Ich-denke (Kant) zusammengenommen in die insgesamt vom Objektsein, von der Vorhandenheit

⁹⁹ WdG, 136f.

¹⁰⁰ WdG, 137.

¹⁰¹ Vgl. die ob dieser Termini mit dem Vorzeichen des Konjunktives versehene Formulierung Heideggers: „Wählt man [...] den Titel »Subjekt«, dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjektes, ist Grundstruktur der Subjektivität.“ (WdG, 137f.)

¹⁰² Görland, 7.

¹⁰³ Pöggeler, 242.

¹⁰⁴ Görland, 15.

unterschiedene Seinsweise des menschlichen Daseins, die *Existenz*. Damit wird das Seinsverstehen in seiner transzendentalen Funktion für die Erfassbarkeit von Seiendem die Angelegenheit eines selbst – wenn auch in anderer Weise – Seienden, des Daseins.¹⁰⁶

Das Dasein ist also dasjenige Seiende, dessen Seinsweise primär durch das Seinsverstehen zu charakterisieren ist, wodurch sich keine aufgestückelten, mit verschiedenen »Funktionen« belegten Ichheiten in ihrer Unvereinbarkeit zum Problem aufwerfen, sondern das durchaus ontische Dasein in seiner „Transzendenz“ als »einheitlicher« Grund zu stehen kommt.

Dieser mit dem Dasein gewonnene einheitliche Boden ist jedoch keineswegs einfach einfach, wie es bei einem schnellen Blick den Anschein erwecken könnte, da die »Konzeption« des Daseins gerade ihren Clou in der Verunmöglichung der Denkbarekeit eines zentral verankerten Punktes, von welchem aus eine wie auch immer geartete Instanz transzendiert, i. S. v. hinaus in die Welt zieht, findet. Das Dasein kommt vielmehr in diesem Überstieg über das Seiende und somit auch über sich als Seiendes, erst „auf solches Seiendes zu, das *es* ist, auf *es als* es »selbst«“¹⁰⁷, womit sich hier für den sich in gewöhnlichen Bahnen bewegenden Verstand wieder alles auf den Kopf stellt, da somit nun gefolgert werden muss: „Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit.“¹⁰⁸ An diesem Punkt bestätigt sich nun vollends, dass für das Verständnis dieser von Heidegger ausgearbeiteten Struktur der „Transzendenz“ ein jedes, in welcher Modalität auch immer, an einer Subjekt-Objekt-Dualität partizipierende Vorstellungsmodell radikal verabschiedet werden muss, da jene von diesem bipolaren Schema angesetzten, differenten Relata nicht nur in ihrer Rangordnung umgekehrt werden, sondern völlig im Sog der verwundenen Bedingungsverhältnisse zu zerbersten drohen. Das „Selbst“ als nachträgliches »Produkt« der »Transzendenzbewegung«? Aber *wer* transzendiert denn dann? Solche Fragen zeugen von einem ungenügenden Verständnis dieser einen Skandal für das Denken darstellenden Struktur; diese ist mit dem Ansatz zweier innerräumlicher Entitäten, deren Ineinandersein in Frage gestellt ist, bereits verloren; es muss dem gegenüber als je schon draußen¹⁰⁹, als „In-der-Welt-sein“ begriffen werden, wobei »in« kein „Seinsverhältnis zweier »im« Raum ausgedehnter Seienden [sic] zueinander in Bezug auf ihren Ort in diesem Raum“ meint, sondern das „In-Sein“ als Existenzial des Daseins „*der*

¹⁰⁵ „Beide [Kant und Fichte; d. Verf.] bestimmen das Ich, soweit es in transzendentaler Funktion gesehen wird, von *vornherein* in derjenigen »Transzendenz« gegenüber dem Ontischen, die nach Heidegger erst der *Überschritt* über das Seiende bewirkt.“ (Görland, 15.)

¹⁰⁶ Görland, 16.

¹⁰⁷ WdG, 138.

¹⁰⁸ WdG, 138.

¹⁰⁹ Wobei auch diese Sprechweise noch verfänglich ist, da sie suggeriert es gäbe ein »Innen«, von dem aus nach »außen« gegangen wird.

*formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins [ist].*¹¹⁰ Jener im Neologismus „In-der-Welt-sein“ das Wohin des Transzendierens der „Transzendenz“ anzeigende Begriff „Welt“¹¹¹ bezeichnet dabei jenes, das im apriorischen Überstieg über das Seiende in seiner Ganzheit angezielt ist und kann also nicht als eine Summation des Seienden, quasi als „Containerbegriff“¹¹² des Seienden, gefasst werden, da das Seiende im Ganzen bereits »hinter« ihm zu liegen kommt; dagegen muss „Welt“ als eine Weise des Wie des Seins des Daseins verstanden werden. Diese zweite Bedeutung ist in den geschichtlichen Ausprägungen des Weltbegriffes, wie Heidegger in einem Durchgang durch die Philosophiegeschichte aufzuweisen versucht, auch meist, wenn auch nicht ausdrücklich, mitpräsent als „Bezeichnung für das menschliche Dasein im Kern seines Wesens.“¹¹³ Vor allem bei Kant findet Heidegger nicht nur einen kosmologischen Weltbegriff, welcher als erfahrungskonstitutive Vernunftidee einen wesentlichen Bezug zum Menschen und in seiner Stellung „zwischen der »Möglichkeit der Erfahrung« und dem »transzendentalen Ideal« [...] im Kern die Totalität der Endlichkeit *menschlichen* Wesens [bedeutet]“¹¹⁴, sondern auch eine spezifisch „existenzielle Bedeutung“, welche im „Welt haben“¹¹⁵, als Mitspielen im Spiel der Welt¹¹⁶, ihren Sinngehalt findet.

Anhand einer „konkretere[n] Auslegung des Weltphänomens“, in welcher dieses als die das Dasein als solches auszeichnende Struktur“¹¹⁷, d. h. als „In-der-Welt-sein“ im recht verstandenen Sinn, aufzuscheinen vermag, wird von Heidegger nochmals eindringlich das Scheitern eines herkömmlichen, mit der Dichotomie von Subjekt und Objekt arbeitenden Rasters, und damit jede Scheidung von Subjektivismus und Objektivismus¹¹⁸, vorgeführt. Durch die existenzial verstandene Struktur des „Umwillen“, welche eine wesentliche Charakterisierung des Daseins betrifft, da es in einer Bestimmung desselben heißt, dass es ihm „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“¹¹⁹, d. h. um sein eigenstes „Seinkönnen“, zeigt Heidegger die strukturell bedingte und damit notwendige Verwiesenheit an die Welt an:

¹¹⁰ SuZ, 54. Vgl. für eine genauere Ausarbeitung dieser Struktur und der Abwehr missleitender Vorstellungen auch „Sein und Zeit“ ab dem zweiten Kapitel des zweiten Abschnittes des ersten Teiles: „*Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins*“ (SuZ, 52ff.)

¹¹¹ WdG, 139.

¹¹² Luckner, 38. Vgl. Luckner, Andreas: *Martin Heidegger: »Sein und Zeit« Ein einführender Kommentar*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1997.

¹¹³ WdG, 154.

¹¹⁴ WdG, 152.

¹¹⁵ WdG, 153.

¹¹⁶ Vgl. WdG, 153f.

¹¹⁷ WdG, 156.

¹¹⁸ Heidegger bringt das Ungenügen beider »Ismen« derart auf den Punkt: „daß die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefasst werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjektes, die dem »Subjektivismus« ebenso entgegenhandelt, wie sie dem »Objektivismus« die Gefolgschaft versagen muß.“ (WdG, 161f.)

¹¹⁹ SuZ, 12.

Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt. Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt: diese ist wesenhaft daseinsbezogen.¹²⁰

Die Welt wird so zur „Ganzheit des Umwillens eines Daseins“, welche in einem „entwerfenden Überwurf“ „durch dieses selbst vor es selbst gebracht wird“¹²¹, was nichts anderes anzuzeigen versucht, als dass das Dasein in seiner „Transzendenz“ als ein Weltbildendes zu Gesicht kommt. Dies bedeutet für Heidegger, dass das weltbildende Dasein nicht auf dieses „Umwillen“ als in der Welt irgendwo vorhandenes irgendwie stößt, sondern dem geradezu entgegen zu verlauten ist: „Freiheit hält sich – und zwar als Freiheit – das Umwillen entgegen“¹²², und demgemäß folgert: „Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst.“¹²³ „Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen.“¹²⁴ In diesem Seiendes konstituierenden Wesenscharakter des Daseins ruht jeder „Welteingang des Seienden“¹²⁵ und dieser ist selbst das Geschehen der Existenz des Daseins, „das als existierendes transzendiert.“¹²⁶

Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende »seiender« wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist die Stunde und der Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die als Transzendenz, geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart.¹²⁷

¹²⁰ WdG, 157. Es sei hier darauf hingewiesen, dass dieses derart gedachte „Selbst“ jeder egoistischen als auch altruistischen Tendenz des Daseins zuvor geht und damit jede Interpretation dieses Seienden als ein egoistisch-kämpferisch auf sich selbst Bezogenes fehlgeht. Vgl. WdG, 157f.

¹²¹ WdG, 158.

¹²² WdG, 164. „Freiheit“ darf hier nicht bloß als Freiheit von ..., sondern muss als Freiheit für..., i. S. einer Ermöglichung von etwas, verstanden werden.

¹²³ WdG, 163.

¹²⁴ WdG, 164. Hier wäre eine Anwendung des im Anschluss an dieses Zitat von Heidegger Ausgeführten über die negative Charakteristik von Freiheit als »ohne davorliegende Ursache«, mit jenen von Wolf Singer oder Gerhard Roth ausgearbeiteten Antwortversuchen zum Themenkreis der freien Willensentscheidung als aufschlussreich zu vermerken, da von Singer und Roth Freiheit als Möglichkeit eines selbst nicht bedingten kausalen Verursachens vorgestellt wird. Vgl. hierzu die Beiträge von Singer und Roth in: Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

¹²⁵ WdG, 159.

¹²⁶ WdG, 159.

Diese ganze bis hierher aufgerollte Struktur in einem Satz zusammenschweißend kann Heidegger nun sagen: „In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschen, so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann.“¹²⁸

c. Das Grundsein der „Freiheit“

Doch ist mit diesem bis hierher aufgearbeiteten Begriff der „Transzendenz“ als „Freiheit“, bzw. der „Freiheit“ als „Transzendenz“, noch keineswegs deren voller Gehalt erschöpft; erst wenn sie im Hinblick auf ihren Gründungscharakter, d. h. ihrem Wesen als Grund schlechthin – welchen Begründungsaspekt Heidegger in folgender proklamatischer Aussage auf den Punkt bringt: „Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene »Art« von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt*“¹²⁹ – in sich eine Differenzierung erfährt, findet sie sich bis auf den Boden ausgeschöpft. Als zusammenspielende Modi, in welchen sich diese »Begründungsfunktion« der „Freiheit“ offenbart, werden von Heidegger drei gelistet: „1. das Gründen als Stiften; 2. das Gründen als Bodennehmen; 3. das Gründen als Begründen“¹³⁰.

1. Das Stiften nennt die bislang als „Transzendenz“ des Daseins explizierte Bestimmung des Gründens. An dieser Weise des Gründens wird sogleich kenntlich, inwiefern das Wesen der „Transzendenz“ noch ungenügend erfasst wurde, da sie als „*Entwurf des Umwillen*“¹³¹, d. h. als das Seiende übersteigender und somit weltentwerfender „Entwurf“ von Möglichkeiten nur die erste Weise des Begründens erfasst, welche jedoch in der gleichursprünglichen dreifachen „*Streuung des Gründens*“¹³² ihre volle Bestimmung erhält.

2. Ineins mit diesem als „Überschwung“¹³³ bezeichneten „Stiften“, befindet sich „das entwerfende Dasein *als entwerfendes* auch schon *inmitten* von jenem Seienden“¹³⁴, auf welches es dann in seinem konkreten Verhalten zurückkommt und allererst zurückkommen kann. In einer offenen Kreisbewegung muss das Dasein als Übersteigendes „im Seienden *sich*

¹²⁷ WdG, 159.

¹²⁸ WdG, 164.

¹²⁹ WdG, 165.

¹³⁰ WdG, 165.

¹³¹ WdG, 165.

¹³² WdG, 171.

¹³³ WdG, 167.

¹³⁴ WdG, 166.

befinden“, d. h. es wird „als befindliches vom Seienden *eingenommen*“, sodass „es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist*“¹³⁵, um nach dem Überstieg auf Seiendes als solches allererst zurückkommen zu können. „Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, »Grund« gewonnen.“¹³⁶

3. Die „Intentionalität“¹³⁷ des Daseins, d. h. seine wesenhafte intentionale Bezogenheit zu konkretem Seienden, als je konkretes Verhalten zu diesem oder jenem, wird in seiner Möglichkeit von Heidegger als den ersten beiden Weisen des Gründens, d. h. dem „Stiften“ und „Bodennehmen“ geschuldet aufgewiesen, da ein derart konkretes Verhältnis nur aufgrund eines „Entwurfes“ von Welt und dem gestimmten Eingenommensein von Seiendem, welche beide keinen Bezug zu konkretem Seienden nennen, sondern die Bedingungen der Möglichkeit eines konkreten Bezuges vorstellen, überhaupt möglich wird. Diese vom „Stiften“ und „Bodennehmen“ mitgezeitigte Weise des Gründens ist das „*Gründen als Begründen*“, was besagt, dass in diesem „die Transzendenz des Daseins die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem an ihm selbst [übernimmt]“, d. h. „die Möglichkeit der ontischen Wahrheit.“¹³⁸ Damit wird von Heidegger „Begründen“ nicht im vulgären Sinn verstanden, i.S. des „Beweisens ontisch-theoretischer Sätze“¹³⁹, sondern grundsätzlicher als die Bedingung der Möglichkeit eines konkret ontischen Weltbezuges überhaupt, was nichts anderes heißt, als das hier die Bedingung der Möglichkeit von überhaupt Etwas im Blick steht und keine einzelnen intentionalen Bezüge welcher Art auch immer.

„Stiften“ und „Bodennehmen“ als die gleichursprünglichen Dimensionen der „Transzendenz“, welche das „Begründen“ mitzeitigen, konstituieren die volle Struktur der „Transzendenz“ und liefern als solche die Erklärung der „*Ermöglichung der Warumfrage überhaupt*“¹⁴⁰. Aber nicht nur die transzendente Möglichkeit des Warum¹⁴¹ wird durch die volle »Transzendenzstruktur« einer Aufklärung unterzogen, auch die Antwort ist bereits in dieser enthalten: Das Vorverständnis der in den verschiedenen Warumfragen in Anspruch genommenen Bestimmungen des Seins des Seienden, ihr „Was-sein, Wie-sein und Sein (Nichts)“¹⁴², d. h. das Seinsverständnis des Daseins, die „ontologische Wahrheit“,

¹³⁵ WdG, 166.

¹³⁶ WdG, 166.

¹³⁷ WdG, 168.

¹³⁸ WdG, 168.

¹³⁹ WdG, 168.

¹⁴⁰ WdG, 168. Vgl. hierzu die genauere Formulierung: „Im Weltentwurf ist ein Überschwung von Möglichem gegeben, im Hinblick worauf und im Durchwaltetsein von dem in der Befindlichkeit umdrängenden Seienden (Wirklichen) das Warum entspringt.“ (WdG, 169.)

¹⁴¹ Vgl. WdG, 168.

¹⁴² WdG, 169.

ermöglicht erst das Warum. Das besagt aber: es enthält schon die erst-letzte Urantwort für alles Fragen. Das Seinsverständnis gibt als vorgängigste *Antwort* schlechthin die erst-letzte *Begründung*. In ihm ist die Transzendenz als solche begründend.¹⁴³

Die „Transzendenz“, auch wenn in ihrer dreigliedrigen Struktur beschrieben, ist dabei als *ein* Geschehen zu fassen, in welchem „das Ganze, in dem je ein Dasein soll existieren können“, „erwirkt“ wird und so als „ursprünglich einigend“¹⁴⁴ zu verstehen ist.

Dabei bildet dieser Bezirk der „Transzendenz“ auch bereits die Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit des „Satzes vom Grund“ vor, da diese als ursprünglich gründender Grund, auch jedes Seiende, da erst durch das vorgängige Seinsverstehen erschlossen, zu begründen erlaubt, d. h.: „Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen“¹⁴⁵. Der „Satz von Grund“ gilt also deshalb, weil „»Grund« ein transzendentaler Wesenscharakter des *Seins überhaupt* ist“¹⁴⁶. Mit dieser verschachtelten Montage im Gedächtnis lässt sich auch der zunächst befremdlich klingende Satz verstehen: „*Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grund*“¹⁴⁷, wobei sich jener der „Freiheit“ entspringende Grund auf diese selbst zurückbeugt und sie zum „*Grund des Grundes*“¹⁴⁸ werden lässt, der nun selbst keinen Grund mehr hat, keiner jener Weisen des Gründens mehr entspringt, welche aus der „Freiheit“ entspringen und die „Freiheit“ somit zum „*Ab-grund* des Daseins“¹⁴⁹ werden lässt.

¹⁴³ WdG, 169.

¹⁴⁴ WdG, 170.

¹⁴⁵ WdG, 172. Prägnant fasst Caputo diese Konsequenz aus der Verlegung des Grundes »in« das Dasein, wie sie für die Schrift „Vom Wesen des Grundes“ in der Herausarbeitung des Grundseins der „Freiheit“ zu konstatieren ist, zusammen: „Now we know, he [Heidegger; d. Verf.] claims, »why« the Principle of Ground holds. We know the »ground« or »reason,« (sic) in the sense of the condition of possibility, for the Principle of Ground. By its transcendence in the world (its understanding of Being), Dasein lays the foundation for the appearance of every being. The being is manifest only on the ground of Dasein's understanding of Being.“ (Caputo, 93.) Vgl. Caputo, John D.: *The mystical element in Heidegger's thought*. New York: Fordham University Press 1986. Im Folgenden zitiert als »Caputo« mit Angabe der Seitenzahl.

¹⁴⁶ WdG, 172.

¹⁴⁷ WdG, 172.

¹⁴⁸ WdG, 174.

¹⁴⁹ WdG, 174.

B. Ergänzung einiger Punkte aus der Vorlesung „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“

Diese Vorlesung, welche der Ausarbeitung des für die Husserl-Festschrift geschriebenen Artikels „Vom Wesen des Grundes“ vorausging, weist in einigen Punkten markante Abweichungen vom später verfassten Text auf, welche hier noch herausgearbeitet werden sollen, um etwaige Punkte in einem neuen Licht und dadurch vielleicht klarer sehen zu können.

Zunächst ist hier die Frage zu stellen, warum diese Vorlesung, in welcher Heidegger, wie es sich für eine solche gehört, wohl pädagogisch und d. h. langsam und vorsichtig und auf Verständnis bedacht vorgeht – und somit nicht die Schärfe eines für ein philosophisch geschultes Publikum geschriebenen Artikels erreicht – nicht auch vor der Behandlung des hier maßgebenden Textes abgehandelt worden ist, quasi als einführende Ebnung des Bodens? Die Antwort liegt im Umstand, dass Heidegger in dieser Vorlesung wie es scheint »weiter« in das Wesen des Grundes vordringt, d. h. noch genauer und umfassender den Weg nachzeichnet, welcher zum »Ergebnis« seiner Untersuchungen gelangen lässt; und alles kommt hier auf den Weg an:

Ebenso wichtig, ja entscheidender als eine nackte, scheinbar beruhigende und bloß wißbare Antwort auf diese Frage, ist die Vertrautheit mit dem Wege ihrer Ausarbeitung, und zwar deshalb, weil die Antwort nur im Begehen und Wiederholen des Weges der Frage gegeben werden kann.“¹⁵⁰

Nach einer kurzen allgemeinen Hinführung soll in diesem Abschnitt anhand einiger Punkte die Weiterführung der Thematik in dieser Vorlesung kenntlich gemacht werden, d. h. der leitende »Umweg«, den Heidegger in dieser Vorlesung beschreitet soll im Folgenden nachvollzogen werden; wobei jedoch diese Wegstrecke nicht, um wieder die Stiefel aus dem Schrank zu holen, bedächtig durchschritten werden kann, sondern wohl eher durchhetzt werden muss; es kann somit nur anhand einiger Amplifikationen die Differenz zum schon behandelten Aufsatz ihre Markierung finden und anschließend geprüft werden, inwiefern dieser »Umweg« wirklich die „Phänomene“ klarer hat sehen lassen.

¹⁵⁰ GA 26, 275.

a. Kurze Rekonstruktion der Vorlesung

In dieser Vorlesung wird von Heidegger zunächst ebenjener Weg beschritten, welcher auch in seinem Beitrag zur Husserl-Festschrift bestimmend ist: nach einer Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Grundes“, nicht nur aber auch, in seiner Verwendung im „Satz vom Grund“ in der philosophischen Tradition¹⁵¹, folgt der Gang zur Bestimmung der „Transzendenz“ als des Bezirkes seiner Gründung¹⁵², von da aus erfolgt noch eine Erörterung des Weltbegriffes¹⁵³, bevor schließlich das Thema der Zeit hereinbricht, welches in „Vom Wesen des Grundes“ nur peripher Anklang fand¹⁵⁴. Diese hier nur genannten Stationen finden sich natürlich breit ausgerollt, in zahlreichen Nuancierungen und Schattierungen erörtert und in mannigfachen Abgrenzungen zur Philosophieprominenz herausgearbeitet. Die große Abzweigung, als »Umweg« verstanden, der jedoch vielleicht diese Gegend – welche die Themenkreise Grund, „Transzendenz“, „Welt“, usw., deren Weite in dieser Vorlesung von Heidegger zu ermessen versucht wird, eröffnen – noch besser zu Gesicht bringt, geschieht in: „§ 12. Transzendenz und Zeitlichkeit (*nihil originarium*)“¹⁵⁵.

Zu diesem Paragraphen: In der erneuten Analyse des alltäglichen Umgangs mit der Zeit¹⁵⁶, weist Heidegger mit großem Fingerspitzengefühl für das hier in Frage stehende „Phänomen“ die Verwurzelung dieser als „Dann“, „Jetzt“ und „Damals“¹⁵⁷ ausgesprochenen Zeit, welche unser gewöhnliches Rechnen mit ihr prägt, in den als „Gewärtigen“, „Gegenwärtigen“ und „Behalten“¹⁵⁸ bezeichneten „Ekstasen der Zeitlichkeit“¹⁵⁹ auf. Das Verhältnis dieser drei „Zeitekstasen“ zueinander wird von Heidegger nicht vom Primat der Gegenwart aus bestimmt, welche im „Jetzt“ ihre Verankerung hat und sich mit ihren beiden Armen des „Nicht-mehr-jetzt“ und „Noch-nicht-jetzt“¹⁶⁰ in die linear vorgestellten Zeitdimensionen hineinerstreckt, sondern durch die Primordialität der Zukunft, welche als „Gewärtigen“ ein „Sich-selbst-vorweg“¹⁶¹ zum Ausdruck bringt, das allererst „Gewesenheit“ »konstituiert«, besser: „mein Gewesen »ist« nur je nach der Weise der Zeitigung der Zukunft und nur in

¹⁵¹ Vgl. GA 26, 135ff.

¹⁵² Vgl. GA 26, 160ff.

¹⁵³ Vgl. GA 26, 218ff.

¹⁵⁴ Welches Auslassen der „temporale[n] Interpretation der Transzendenz“ (WdG, 166.) Heidegger selbst in einer Fußnote in besagtem Artikel eigens hervorhebt. Vgl. WdG, 166.

¹⁵⁵ Vgl. GA 26, 252ff.

¹⁵⁶ Vgl. GA 24, 362ff.

¹⁵⁷ Vgl. GA 26, 259f.

¹⁵⁸ Vgl. GA 26, 260f.

¹⁵⁹ GA 26, 266.

¹⁶⁰ GA 26, 267.

¹⁶¹ GA 26, 266.

dieser.“¹⁶² „Und erst in der ekstatischen Einheit von Zukunft und Gewesenheit zeitigt sich das *Gegenwärtigen*“¹⁶³, womit die vulgär verstandene Gegenwart gar als »abgeleiteter« Modus der „Zeitlichkeit“ ausgewiesen wird¹⁶⁴.

Nun erfolgt eine Verzeitlichung der bereits bekannten Strukturen: Wie das Selbst erst in einem Überstieg über alles Seiende hinaus, d. h. in seiner „Transzendenz“, sich letztlich »draußen« konstituiert findet, *in* der „Welt“, eben als „In-der-Welt-sein“, so ist auch das Selbst primär aus einer Entrückung in die Zukunft und aus dieser erst auf sich zurückkommend zu verstehen:

Gewärtigen besagt ein Sich-selbst-vorweg, es ist die Grundform des Zu-sich-selbst, genauer: es ermöglicht überhaupt dergleichen. Gewärtigen besagt: sich selbst aus dem eigenen Seinkönnen verstehen.¹⁶⁵

Diese auf dem ersten Blick sich zeigende Parallelität zwischen der „Transzendenz“ und der zeitlichen »Ekstasis« des Daseins wird von Heidegger zunächst als »Identitätsverhältnis«¹⁶⁶ gedeutet und später in ein Bedingungsverhältnis gewendet: „Das nach allen Dimensionen sich vollziehende Überschreiten von Seiendem in der Transzendenz gründet in der ekstatischen Verfassung der Zeitlichkeit“¹⁶⁷, welche ihre ursprüngliche „Ekstase“ in der Zukunft als jenes Offene, welches einen Horizont an Möglichkeiten eröffnet, findet.¹⁶⁸ Die genannte Parallelität ist somit begründet in einer Zusammengehörigkeit von „Transzendenz“ und der Entrückung als „Zeitlichkeit“, die nicht als Identität zu denken ist, sondern als Abkünftigkeit und damit als ein Begründungsverhältnis. Diese Begründung der „Transzendenz“ scheint somit im Hinblick auf „Vom Wesen des Grundes“ eine Erweiterung zu sein, welcher durch ihr »Anderswo-Hinführen« einen neuen Einblick in das letztlich hier im Blick stehende „Wesen des Grundes“ zu gewähren scheint. Die Grundstruktur ist dabei jedoch in beiden Fällen

¹⁶² GA 26, 267.

¹⁶³ GA 26, 267.

¹⁶⁴ »Abgeleitet« meint hier keine zeitliche Nachgängigkeit, sondern eine sachliche Nachordnung, in dem Sinne, dass hier die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen gestellt wird und sich dem entsprechend das „Jetzt“ als Zeitekstase der ursprünglichen Zeitlichkeit, durch die Zukunft und die durch diese konstituierte Gewesenheit fundiert findet. Alle im Folgenden verwendeten Termini, welche auf dieses Konstitutionsgeschehen zielen, sollen nicht als Ausdruck einer zeitlichen Rangordnung verstanden werden.

¹⁶⁵ GA 26, 266.

¹⁶⁶ Dieser Bezeichnung als »Identitätsverhältnis« liegt jene Passage zugrunde, welche in der Untersuchung des „Dann“ auf die Feststellung, dass dieses weder an den Objekten noch an den Subjekten zu finden ist, sondern vielmehr „unterwegs vom Subjekt zum Objekt“ sei, folgt: „Dieses Unterwegs kennen wir schon: als den Überschritt, als die *Transzendenz*.“ (GA 26, 261.)

¹⁶⁷ GA 26, 275.

¹⁶⁸ Görland hebt diesen Aspekt der Fundierung auf die Zeitlichkeit in der Logik-Vorlesung für ihren Versuch eines Herausstreichens der Unterschiedenheit der dort vorgestellten Konzeption gegenüber jener von „Sein und

dieselbe: Die zunächst als Ausgangspunkt vermutete Instanz erweist sich als das sachlich Nachgängigste, als das Letzte im »Begründungsreigen«.

Eine ähnliche »Ausschweifung« des Weges lässt sich auch in Bezug zur dreifachen Differenzierung des Gründens als „Stiften“, „Bodennehmen“ und „Begründen“ in „Vom Wesen des Grunds“ einsichtig machen, was wie folgt dargestellt werden soll: „Stiften“ und „Bodennehmen“ sind als gleichursprüngliche¹⁶⁹ – insofern das Überschreiten über das Seiende nur als inmitten von Seiendem Befindliches und von diesem Gestimmtes geschehen kann – die „transzendente Ermöglichung der Intentionalität“ und zwar so, dass sie eine dritte „Weise des Gründens [...] mitzeitigen: *das Gründen als Be-gründen*.“¹⁷⁰ Insofern nun in diesem „die Transzendenz des Daseins die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem an ihm selbst, die Möglichkeit der ontischen Wahrheit [übernimmt]“, ist dieses „Begründen“ die „*Ermöglichung der Warumfrage überhaupt*“¹⁷¹.

In der Vorlesung, in welcher Heidegger diese „*dreifache Streuung des Gründens*“¹⁷² nicht ausführt, findet sich jedoch wiederum eine analoge Struktur: die oben skizzierte »Bewegung« der Zeit, welche in ihrem „Vorweg“, worin bereits ein „Auf-sich-zu aus der eigenen Möglichkeit“¹⁷³ liegt, „auf das Ganze meines *Gewesenseins*“¹⁷⁴ zurückkommt – ja sogar gilt, dass diese Gewesenheit sich nur aus der Zukunft zeitigt¹⁷⁵ – bringt zunächst diese innigste Verbundenheit von, vulgär gesprochen, Vergangenheit und Zukunft zum Ausdruck.¹⁷⁶ Diese beiden Ekstasen haben nun eine ermöglichende Funktion, insofern sich in der „ekstatischen Einheit von Zukunft und Gewesenheit [...] das *Gegenwärtigen* [zeitigt]“¹⁷⁷, womit zum Ausdruck kommt, dass hier eine Grundlegung des Bezuges zu Seiendem überhaupt – denn „das Wesenhafte der Gegenwart [liegt] im *Sichaufhalten bei*, d. h. im Sein-bei“¹⁷⁸ – gegeben wird. Somit ergibt sich denn auch eine andere Antwort auf die Frage nach dem Warum des Warum, als einer anderen Vertonung der Frage nach dem Wesen des Grundes, nach dem „was

Zeit“, „Was ist Metaphysik?“ und auch „Vom Wesen des Grundes“ immer wieder (und nicht immer ganz zurecht) heraus. Vgl. hierzu: Görland 11, oder 26f.

¹⁶⁹ Wobei jedoch dem „Stiften“ ein „Vorrang“ zugesprochen wird, welcher aber keine genauere Explikation findet. Vgl. WdG, 165.

¹⁷⁰ WdG, 168.

¹⁷¹ WdG, 168.

¹⁷² WdG, 171.

¹⁷³ GA 26, 266.

¹⁷⁴ GA 26, 266.

¹⁷⁵ Es gilt sogar: „[D]iese Gewesenheit zeitigt sich nur aus und in der Zukunft.“ (GA 26, 266.)

¹⁷⁶ Ohne einen Möglichkeitshorizont, aus dem her ich mich verstehe, habe ich auch kein Gewesensein, wie umgekehrt das Herkommen aus einer bestimmten Vergangenheit erst Möglichkeiten eröffnet.

¹⁷⁷ GA 26, 267.

¹⁷⁸ GA 24, 377.

Grund überhaupt besagt“ und „wie Grund überhaupt innerlich möglich [...] ist“¹⁷⁹, die sich wie folgt ausnimmt: „Weil Dasein existiert, d. h. weil Transzendenz sich zeitigt!“¹⁸⁰

Der springende Punkt scheint in beiden Fällen die Begründung der Möglichkeit eines ontischen Bezuges zu konkretem Seienden, d. h. der gegenwärtigen „Intentionalität“, zu sein, doch jeweils auf unterschiedlichen Wegen; einmal über die innere Strukturiertheit der „Transzendenz“, das andere Mal über die Struktur der „Zeitlichkeit“, womit hier die Schrift „Vom Wesen des Grundes“ als oberflächlicher, i. S. v. nicht so weit in das „Wesen des Grundes“ hinabsteigend, zu erachten ist, da die „Transzendenz“ in der Vorlesung als fundiert in der ursprünglichen „Zeitlichkeit“ aufgewiesen wird.

b. Kritische Betrachtung der Vorlesung

Es drängt sich nun die Frage auf, ob dieser Unterschied in der jeweiligen Bestimmung des Grundes, in Bezug auf die Abhandlung, wirklich als »eher an der Oberfläche bleibend« zu charakterisieren ist; ob die Vorlesung, bloß einen »Umweg« einschlägt, welcher ans gleiche Ziel zu gelangen erlaubt, aber die Gegend besser kenntlich zu machen im Stande ist; oder hier gar zwei disparate Wege in verschiedene Landschaften und schließlich auch zu verschiedenen Zielorten führen?

Wurde im Aufsatz letzten Endes die „Transzendenz“ als dreifach gegliederte „Streuung des Gründens“ mit der „Freiheit“ identifiziert und diese als „Abgrund“, i.S. des Grundes des Grundes, welcher selbst grundlos bleibt, aber eine »positive« Dimension erbringt, da nun die „Freiheit“ als „*Freiheit zum Grunde*“, d. h. als begründend, erwiesen wird, vors Blickfeld gebracht, so ist in der Vorlesung, wie bereits oben vermerkt, die „Zeitlichkeit“ zunächst jene »Instanz«, an welcher das Phänomen des Grundes festzumachen versucht wird. Doch die „Zeitlichkeit“ wird in ihrer Begründungsfunktion im weiteren Gang der Vorlesung in einer bestimmten Hinsicht akzentuiert: In Perspektive auf die Vorordnung der Zukunft, welche als primäre Dimension der „Zeitlichkeit“ anhand eines, als aristotelisches „ὅτ' ἔνεκα“¹⁸¹ verstandenen „Umwillen“, interpretiert wird. Dieses „Umwillen“ wird von Heidegger als „*Urphänomen von Grund überhaupt*“¹⁸² verstanden, da eben die in einem weiten Sinn

¹⁷⁹ GA 26, 275f.

¹⁸⁰ GA 26, 276.

¹⁸¹ WdG, 161.

¹⁸² GA 26, 276.

begründende „Zeitlichkeit“ sich primär aus den offenen Möglichkeiten her zeitigt umerentwillen Dasein ist. Der im Umwillen anklingende Wille ist daher auch nichts anderes als die „Freiheit“, welche somit auch in der Folge der Vorlesung ihren prominenten Platz einnimmt und als das „ekstatische Sich-entwerfen auf das eigene Seinkönnen“ zum „*Ursprung von so etwas wie Grund*“¹⁸³ wird; d. h. sie wird zu diesem „Ursprung“, da sie die „Zeitlichkeit“, welche als Grund von „Transzendenz“ erwiesen wurde, als primäre Ekstase der Zeit, fundiert. Als „Sichverstehen aus dem eigenen Seinkönnen“, d. h. als Bezug zum offenen Horizont der Zukunft, aus welchem her sich Dasein erstlich versteht, findet die „Freiheit“ ihr Wesen und wird als so verstandene auch in ihrer positiven Eröffnungsfunktion als „*Freiheit zum Grunde*“¹⁸⁴ einsichtig. Diese ermöglichende »Kraft« des »Grund-geben-Könnens«, des »Begründen-Könnens«, welche die in den Horizont der Zukunft sich hineinspannende „Freiheit“ charakterisiert, ist jedoch keine Allmächtigkeit, denn sie ist es zugleich, welche in ihrem Überschwung die Ohnmacht gegenüber dem Seienden erfahrbar werden lässt.

Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt, als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist.¹⁸⁵

Die „Freiheit“ des Daseins zum Grunde ist somit „die Bedingung der Möglichkeit seiner Ohnmacht“¹⁸⁶.

Der hier angezogene Vergleich zwischen der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ und einiger Passagen der ihr vorausgegangenen Vorlesung aus dem Sommersemester 1928, soll jedoch nicht bei dieser Erweiterung durch die Mithereinnahme der „Zeitlichkeit“ stehen bleiben, sondern im Folgenden auch eine Verschärfung in Bezug auf den herausgestellten Begriff des Grundes kenntlich zu machen versuchen, wie sie sich in „Vom Wesen des Grundes“ findet.¹⁸⁷ Diese Radikalisierung betrifft die Herausstellung der „Freiheit“ als „Abgrund“, als nicht mehr zu begründendes *Dass* der „Geworfenheit“ – was nichts anderes heißt, als die Akzentuierung ihrer Endlichkeit – in „Vom Wesen des Grundes“. Dort heißt es:

Das Dasein ist – obzwar inmitten von Seiendem befindlich und von diesem durchstimmt – *als freies* Seinkönnen unter das Seiende *geworfen*. *Daß* es der Möglichkeit nach ein

¹⁸³ GA 26, 276.

¹⁸⁴ GA 26, 276

¹⁸⁵ GA 26, 279.

¹⁸⁶ GA 26, 279.

¹⁸⁷ Vgl. hierzu auch den Abschnitt „Die Endlichkeit der Transzendenz“ (Görland, 30ff.) bei Görland.

Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher *geworfener*.¹⁸⁸

Mit dieser klaren Bestimmung der „Geworfenheit“ des jeweiligen „Weltentwurf[es]“ und dem insistieren auf der Unverfügbarkeit dieses »Wurfes«, scheint Heidegger die von der Vorlesung gezogenen Bahnen zumindest deutlicher herauszuarbeiten, wenn nicht gar zu verlassen;¹⁸⁹ wieweit diese Differenz der hier behandelten Konzeptionen reicht, soll im Folgenden kurz kenntlich gemacht werden.

In der Vorlesung stellt Heidegger in der Annäherung an die Thematik des Grundes die Zeitigung der „Zeitlichkeit“ als „Urfaktum im metaphysischen Sinne“¹⁹⁰ heraus und den durch dieses Faktum gegründeten „Welteingang von Seiendem“ als „Urgeschichte schlechthin“¹⁹¹ und hebt sie somit zugleich in den Stand einer Ermöglichungsbedingung:

Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwingung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; und weil Schwingung, deshalb *Entwurf*. [...])¹⁹²

Hier wird also deutlich auf die Grundartigkeit der „Zeitlichkeit“, sowohl was ihre Unhintergebarkeit („Urfaktum“) als auch ihre Begründungsfunktion („Zeitlichkeit“ als Bedingung der Möglichkeit von „Welteingang“) hingewiesen, doch bleibt ihre eigene Grundlosigkeit unausgesprochen. Statt dieser Aussprache wird die Zeitigung der „Transzendenz“ als das „ekstatische Zu-sich-sein in der Weise des Umwillen-seiner“¹⁹³ ausgewiesen, womit dieses „Umwillen“ „als primärer Charakter der Welt, d. h. der Transzendenz“ als „*Urphänomen von Grund überhaupt*“¹⁹⁴ zu stehen kommt und als solches

¹⁸⁸ WdG, 175.

¹⁸⁹ Diese Konsequenz zieht auch Görland: „Diese Endlichkeit – die Machtlosigkeit des Daseins, zu transzendieren – läßt sich nicht aus ihm als sich zeitigendem Umwillen verstehen, so wie es in der Logik-Vorlesung gefasst wurde, und in dieser ist daher auch von einer solchen Endlichkeit der Transzendenz, von der Freiheit als Abgrund, nicht die Rede. Das Dasein hat zwar hier nicht die Freiheit, seiner Freiheit zu entfliehen, aber es läßt sich nicht sinnvoll von ihm sagen, daß es sich zeitige, stehe nicht in seiner Macht – die Zeitigungsfreiheit »gibt sich selbst die innere Möglichkeit«“ (Görland, 31f.)

¹⁹⁰ „Daß es überhaupt so etwas wie Zeitlichkeit gibt, ist das Urfaktum im metaphysischen Sinne.“ (GA 26, 270.)

¹⁹¹ GA 26, 270.

¹⁹² GA 26, 268.

¹⁹³ GA 26, 276.

¹⁹⁴ GA 26, 276.

in der „Freiheit“ verankert wird.¹⁹⁵ Aufgrund des Zurückschlagens des „Umwillens“ auf sich selbst – Dasein ist umwillen seiner selbst, es geht ihm in seinem Sein um dieses Sein selbst¹⁹⁶ – ist zwar die „Freiheit zum Grunde wesensnotwendig der *Grund des Grundes*“¹⁹⁷, doch bleibt hier abermals die Abgründigkeit, d. h. die unabwendbare Ungründbarkeit dieses Grundes schweigend übergangen. Einzig der Aufweis einer wesenhaften „Ohnmacht“ schickt sich in den Schlusspartien des § 13 an, eine gewisse Endlichkeit aufblitzen zu lassen, was hier in seiner dichten, weil zusammenfassenden, Herleitung im Original nachvollzogen werden soll:

Das Urphänomen des Grundes ist das zur Transzendenz gehörige Umwillen. Die Freiheit, das Umwillen sich vorhaltend, sich vorgehend und in ihm sich bindend, ist die Freiheit zum Grunde. Freisein ist aber Sichverstehen aus Möglichkeiten. [...] Freiheit ist als das ekstatische Sein zu Möglichem demnach in sich selbst ein Überspringen in Möglichkeiten. [...] Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist. Die Ohnmacht ist metaphysisch, d. h. wesentlich zu verstehen[.]¹⁹⁸

Diese metaphysische „Ohnmacht“ betrifft das „transzendierende Dasein als faktisch existierendes“ das sich „je schon mit Seiendem [...] auseinandersetzt“¹⁹⁹, also das Dasein in seiner „Faktizität“, in seinem „Sein-bei“²⁰⁰ innerweltlich es umdrängenden Seienden. Diesem ist das Dasein ausgeliefert, i. S. v. je schon inmitten des Seienden befindlich und sich zu diesem verhalten müssend, womit in dieser Ohnmächtigkeit also nicht die Unwählbarkeit des *Dass* von Dasein überhaupt, die „Ohnmacht“ gegenüber dem Faktum der eigenen „Faktizität“ angesprochen wird. Auch findet sich in einem weiteren Schritt diese „Ohnmacht“ geborgen in der „Freiheit“:

[W]eil das transzendierende Dasein als faktisch existierendes je schon mit Seiendem sich auseinandersetzt, und daher, metaphysisch genommen, die Ohnmacht gegenüber dem Seienden mit der Transzendenz und dem Welteingang offenkundig ist, deshalb muß sich

¹⁹⁵ „Das Umwillen aber ist nichts Freischwebendes, sondern es zeitigt sich in der *Freiheit*.“ (GA 26, 276.)

¹⁹⁶ Vgl. SuZ, § 4, 11ff.

¹⁹⁷ GA 26, 277.

¹⁹⁸ GA 26, 279.

¹⁹⁹ GA 26, 279.

²⁰⁰ GA 26, 161.

das Dasein, das (metaphysisch) nur als freies ohnmächtig sein kann, an die Bedingung der Möglichkeit seiner Ohnmacht halten: an die Freiheit zu Grunde.²⁰¹

Die „Freiheit zum Grunde“ ist die „Bedingung der Möglichkeit“ der „Ohnmacht“ des Daseins²⁰², was heißen soll, dass die begründende „Freiheit“ als jenes fungiert, das als positiver Untergrund das in sich vielfach verschachtelte Bedingungskonstrukt trägt, da sie auf einer anderen Ebene zu stehen kommt als der intentionale Bezug zu Seiendem und die durch die „Freiheit“ erfahrene „Ohnmacht“ gegenüber diesem Seienden; sie begründet als Koronis die mannigfachen Bedingungsverhältnisse.²⁰³ Als Schlussakkord der gesamten Komposition ist sie auch aus dem oben angeführten hervorgegangen, da sie als „*Ursprung von so etwas wie Grund*“ und/oder als „*Freiheit zum Grunde*“²⁰⁴ – und das heißt hier auch schon als „*Grund des Grundes*“²⁰⁵ – kenntlich gemacht wurde, womit sie auch in dieser Richtung als letztes Fundament sich aushärtete.

Die Verschärfung, welche in den abgewandelten Ausführungen der Grund-Abhandlung zu finden ist, liegt darin, dass Heidegger – vielleicht auch aus einer Reminiszenz an die Gedanken Jakob Böhmes zu Grund und „Ungrund“²⁰⁶, dessen »Philosophie« in einem Beitrag zu eben jener Husserl-Festschrift in welcher „Vom Wesen des Grundes“ erschien, von Alexandre Koyré behandelt wurde²⁰⁷ – dort den Grund auch als „Freiheit“, diese jedoch als den „Abgrund“ zu denken gibt, indem er auf deren ungegründetem *Dass*, welches sich jedem willentlichen Entschluss entzogen hat, da „kein Dasein [...] auf Grund eigenen Beschlusses und Entschlusses [existiert]“²⁰⁸ und damit diesem Willensentschluss immer bereits vorhergeht, insistiert. Warum diese Lösung vielleicht angemessener erscheinen kann, soll im nachstehenden Abschnitt in Kontrastierung mit der aus „Sein und Zeit“ und „Was ist Metaphysik“ gewonnenen Strukturmerkmalen herauszuarbeiten versucht werden.

²⁰¹ GA 26, 279.

²⁰² Vgl. GA 26, 279.

²⁰³ Vgl. hierzu Görland, die diesen Passus der Logik-Vorlesung schön zusammenfasst: „Aber es [das Dasein; d. Verf.] kann nur »als freies ohnmächtig sein«, denn es hat *sich* in seiner Endlichkeit nur aufgrund seiner Transzendenz.“ (Görland, 30f.)

²⁰⁴ GA 26, 276.

²⁰⁵ GA 26, 277.

²⁰⁶ Friedrich, 20. Vgl. Friedrich, Hans-Joachim: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Schellingianer Band 24. Stuttgart, Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2009. Im Folgenden zitiert als »Friedrich« mit Angabe der Seitenzahl.

²⁰⁷ Friedrich bemerkt in seinem sehr lesenswerten Buch diesbezüglich: „Vergleicht man die beiden Abhandlungen [„Vom Wesen des Grundes und jene von Koyré „*La Philosophie de Jakob Boehme*“] miteinander, so werden erstaunliche Parallelen sichtbar, die kaum auf Zufall beruhen können.“ (Friedrich, 103.)

²⁰⁸ GA 27, 339.

C. Interpretation der Grund-Abhandlung

In diesem Abschnitt wird nun einerseits endgültig zu erhellen sein, was Grund beim frühen Heidegger heißen kann, da die bloße Nennung der Gleichung: »Grund ist die „Freiheit“ qua „Abgrund“«, nichtssagend bleibt, wenn nicht im Nachvollzug des Weges ihrer Herauskristallisierung versucht wird, denkend das zu erfassen, was diese zu denken gibt; und andererseits ineins mit dieser Bestimmung jene Radikalisierung näher hin zu durchleuchten, welche im vorhergehenden Abschnitt in Bezug auf „Vom Wesen des Grundes“ zunächst postuliert wurde. Ersteres soll vor allem mit Bezug auf die anhand von „Sein und Zeit“ und „Was ist Metaphysik?“ erschlossenen Struktur ins Werk gesetzt werden; Letzteres wird dabei etwas im Abseits zu stehen kommen, wobei bereits hier vermerkt werden kann, dass die angedeutete Verschärfung das klarere »Sich-Halten« an besagter Struktur betrifft.

a. Erinnerung

Die an den »Todesparagrafen« von „Sein und Zeit“ distinguierte Struktur einer ermöglichenden Begrenztheit sei an dieser Stelle mit den Worten Herrmanns nochmals ins Gedächtnis gerufen:

Die schlechthinnige Unmöglichkeit des Daseins ist dann nichts anderes als die schlechthinnige Verschlossenheit, die im Tode über das Dasein Herr wird, die aber, solange es existiert, in die Erschlossenheit (Da) hereinsteht. *Die im Vorlaufen in den eigenen Tod verstandene Verschlossenheit gehört so wesentlich zur Erschlossenheit, daß sie ihr Quellgrund ist, dem sie entspringt.*²⁰⁹

Diese Endlichkeitsstruktur findet sich auch, wie bereits oben skizziert wurde, im Text „Was ist Metaphysik“, wobei hier das „Nichts“ als eine dem „Tod“ in „Sein und Zeit“ verwandte Dimension der „Nichtigkeit“, in welche das Dasein von seinem Anfang an als wesentlich endliches sich hineingehalten findet, interpretiert wurde. Doch die Akzentuierung der Endlichkeit des Daseins fand auch in einer weiteren – sowohl in „Sein und Zeit“ als auch in „Was ist Metaphysik?“ zum Anklang gekommenen – Hinsicht ihre Ausgestaltung, welche

sich am pointiertesten an jener bereits zitierten Passage aus „Was ist Metaphysik?“ vorführen lässt:

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluss und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unsere Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.²¹⁰

Was hier im Blick steht ist das *Dass* des Hineingehaltenseins in das Nichts, auf dem Boden welcher Gehaltenheit allererst Möglichkeiten aufbrechen, die jedoch selbst nicht als willentlich herbeiführbare Möglichkeiten des Daseins, sprich, als nicht seinem »freien« Machen entstammend, festzuhalten sind, jedoch, als solcherart in den Blick gerückte unverfügbare „Geworfenheit“, das Sein des Daseins, d. h. seine „Freiheit“, allererst ins Freie bringen und somit ursprünglich eröffnen.

Im Rückgriff auf diese *doppelte* Dimension der Endlichkeit als geworfener „Entwurf“ – welche die „Geworfenheit“ auf das unergründbare *Dass* der „Faktizität“ des Daseins bezog und den „Entwurf“ als endlichen bestimmte, da mit dieser jeweiligen „Geworfenheit“ der Möglichkeitshorizont eine Limitation erfährt, welche erst Möglichkeiten zu eröffnen vermag – soll nun diese Struktur einer „limitativ-ermöglichenden Funktion des Entzuges“, welche eine jeweilige »Formierung« durch eine sichentziehende Eröffnung zu Ausdruck bringt, an der Grund-Abhandlung herauszuarbeiten versucht werden.

1. Nach der Explikation der ersten beiden Modi des Gründens, „Stiften“ und „Bodennehmen“, weist Heidegger auf den Überschuss an Möglichkeiten hin, der mit dem entwerfenden Weltentwurf des „Stiftens“ in den Raum tritt, jedoch dem Dasein, als inmitten von Seiendem Befindlichem, in dieser seiner „Faktizität“ nicht verfügbar ist. Der eigenste Besitz von Möglichkeiten, der dem Dasein mit seiner „Faktizität“ gegeben ist, kommt an diese Fülle nicht heran, ist im Vergleich mit dieser nur ein schmaler Bissen, doch gerade dieser „*Entzug* gewisser Möglichkeiten seines »In-der-Welt-sein-Könnens« bringt erst die »wirklich« ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfes dem Dasein als seine eigensten Möglichkeiten *entgegen*.“²¹¹ Diese nicht ergreifbaren Optionen, diese nicht möglichen Möglichkeiten, die sich dem Dasein unabwendbar entziehen, werden hier von Heidegger in ihrer ermöglichenden Funktion aufgewiesen, indem gerade dieser Entzug der „Verbindlichkeit des verbleibenden

²⁰⁹ Herrmann, SuD, 85. Kursivierung v. Verf.

²¹⁰ WdG, 118.

entworfenen Vorwurfes die Gewalt ihres Waltens im Existenzbereich des Daseins [verschafft].“²¹² Die „Transzendenz“ enthüllt sich in ihrem Wesen als „*überschwingend-entziehend zumal*“²¹³, als ermöglichend und damit entziehend, als entziehend und darin ermöglichend.

Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentes Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins. Und bekundet sich hierin gar das endliche Wesen von Freiheit überhaupt?²¹⁴

2. Eine weitere Endlichkeitsdimension kündigt sich unter dem Schlagwort »«Freiheit“ als „Abgrund“« an. Der Versuch ihrer Herausarbeitung verlangt den Rückgang an das im Vorherigen nur oberflächlich behandelte Ende des Aufsatzes „Vom Wesen des Grundes“, wo Heidegger mit der Thematisierung der „Freiheit“ als „Abgrund“ des Daseins eine radikalere Endlichkeit, genauer: eine radikalere Dimension der einen Endlichkeit des Daseins im Blick zu haben scheint: „[D]ie Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d. h. in seinem Schicksal, aufklaffen.“²¹⁵ Hier scheint es Heidegger nicht mehr »nur« um die Entzogenheit eines Möglichkeitshorizontes mit dem Eintritt in die je eigene „Faktizität“ zu gehen, welche als solche unumgänglich eine breite Palette an Möglichem ausschließt, wie sie gleichzeitig damit auch einen Horizont an Möglichkeiten aufspannt, sondern um die Möglichkeit *dass* es überhaupt Möglichkeiten gibt, um das reine *Dass* von Möglichkeiten, zu tun zu sein.²¹⁶

Daß es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst.²¹⁷

Die Möglichkeit der Angabe eines Grundes verbietet sich wohl aus der Struktur dieser Konstruktion, da sie den „Welteingang“ von Seiendem überhaupt zu erklären sucht und somit

²¹¹ WdG, 167.

²¹² WdG, 167.

²¹³ WdG, 167.

²¹⁴ WdG, 167. Vgl. hierzu auch den Hinweis von Vigo auf die ermöglichende „Rolle des Entzuges als Quelle von faktischen M[öglichkeit]en in *Vom Wesen des Grundes*.“ (Vigo, 369.)

²¹⁵ WdG, 174.

²¹⁶ Vgl. hierzu auch Görland, welche diese „Verschärfung“ der Endlichkeit des Daseins folgendermaßen Ausdruck verleiht: „[D].h. die Transzendenz oder die Freiheit ist »Gründen«, und zwar »in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologischer Begründung des Seienden«, aber als ihrer selbst nicht mächtig ist sie »Ab-grund«. Diese Geworfenheit meint nicht die der zu vollziehenden *Faktizität*, sondern die Geworfenheit des *Vollzuges selbst*. (Görland, 31.)

jeder „Grund“ als wohl in irgendeiner Weise seiender, erst nach dieser »Konstitutionsleistung« offenbar werden kann. Somit ist die „Freiheit“ als „Transzendenz“ jener nicht mehr gegründete Grund der einen Blick in den „Abgrund“ des *Dass* von „Welt“ und Dasein gewährt; als alles Eröffnender ist dieser Grund die Begründung schlechthin, die jedoch zugleich der „Abgrund“ ist.

Die Endlichkeit des Daseins meint hier, wie Heidegger in einer erläuternden, handschriftlichen Anmerkung beifügt, nicht „Endlichkeit des Menschen“²¹⁸, also nicht bloß, dass dieser eben unweigerlich „ableben“ wird müssen, sondern den Ursprung des Daseins selbst, welcher als ursprüngliche Eröffnung sich entzieht, um in diesem Entzug die Eröffnung zu gewähren.²¹⁹

b. Vergleich der Vorlesung mit der Abhandlung

Das bis hierher Dargelegte bringt nun folgende Folgerung, aus dem Blickwinkel der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ auf die ihr vorausgehende Vorlesung, fast unumgänglich mit sich:

Die von Heidegger stets hervorgehobene Endlichkeit des Daseins verschärft sich. Sie bedeutet jetzt nicht mehr nur die Gebundenheit der Transzendenz an das von ihr Überschrittene, sondern die Machtlosigkeit der Transzendenz selbst. Diese wird im weiteren aus einem Daseinsvollzug zu einem das Dasein überkommenden Geschehen.²²⁰

Die Benennung dieses Entzuges des Grundes der „Faktizität der Geworfenheit“, ihres *Dass*, bringt somit jene Radikalisierung gegenüber der Vorlesung in der Behandlung des Themenkreises „Grund“ zum Ausdruck, auf welche oben hinzuweisen versucht wurde; sie besteht dabei nicht bloß in der Einführung einer weiteren Begründungsstufe auf welcher nun das ganze Gebäude sicher zur Ruhe kommt, sondern vielmehr in der Gründung des Grundes auf einem „Ungrund“, welcher »produktiv« i.S.v. eröffnend zu denken ist. Eröffnend insofern als eine solcherart von einem „Abgrund“ her, da auf diesem basierend, d. h. ihren Boden nehmend, verstandene Endlichkeit sich „in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*

²¹⁷ WdG, 175.

²¹⁸ WdG, 175.

²¹⁹ An dieser Stelle sei auf die ethischen Konsequenzen, welche mit dem „Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz“ (WdG, 174.) anklingen, hingewiesen, ohne diesen hier weiter nachgehen zu wollen.

²²⁰ Görland, 8f.

[enthüllt]“²²¹ und damit in ihrer abgründigen Ermöglichungsfunktion von Heidegger kenntlich gemacht wird.

D. Schritt zurück zu „Sein und Zeit“

Abschließend sei hier der gespannte Bogen wieder geschlossen und zu „Sein und Zeit“ zurückgekehrt, um dort dieses Grund-Verständnis – d. h. ein vom existierenden Dasein her verstandener wesenhaft endlicher Grund, welchen dieses existierend zu übernehmen hat und der dessen „Freiheit“ konstituiert – auf welches bei der ersten Bestandsaufnahme bewusst nicht näher eingegangen wurde, als bereits angelegt aufzuweisen.²²²

In einer Charakterisierung der „Geworfenheit“ bestimmt Heidegger diese als nicht selbst gestiftete²²³, womit das Dasein selbst zum „Grund seines Seinkönnens“, welches „Grundsein“²²⁴ das Dasein selbst in seinem Existieren zu übernehmen hat²²⁵, wird. Es muss sich dabei als wesentlich Nichtendes vollziehen, da „[d]er Entwurf [...] nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt [ist], sondern *als Entwurf* selbst wesenhaft *nichtig*“²²⁶ ist. Dies führt zu folgender, den Grund selbst als nichtigen – da einer Unverfügbarkeit entspringend – und als Grund einer „Nichtigkeit“ – da das notwendige Wählen und damit Nichtwählen, d. h. das „Schuldigsein“²²⁷ des Daseins unumgänglich machend – ausweisenden Charakterisierung:

²²¹ WdG, 175.

²²² Nicht nur in Bezug auf das Verständnis des Grundes lassen sich Parallelen zwischen „Vom Wesen des Grundes“ und „Sein und Zeit“ verorten; auch aufs Ganze gesehen finden sich Strukturanalogien, wie beispielsweise Haeffner herausstreicht: „Freiheit setzt sich selbst, sich übersteigend, ihr Worumwillen und damit ihre Welt. So ist sie Ursprung von Grund überhaupt, und zwar auf dreifache Weise: erstens stiftend (entwerfend); zweitens, damit korrelativ, bodennehmend (Geworfenheit übernehmend); und erst drittens, begründend (besorgend-ausweisend und so die Warum-Frage und den »Satz vom Grund« ermöglichend.“ (Haeffner, 32.) Vgl. Haeffner, Gerd: Heidegger über die Grundsätze des Denkens. In: *Theologie und Philosophie*. 84 Heft 1. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder 2009, 24–42. Im Folgenden zitiert als »Haeffner« mit Angabe der Seitenzahl.

²²³ Dieses Ausgeliefertsein an das *Dass* der „Geworfenheit“ auch in Bezug auf „Sein und Zeit“ hervorzuheben erscheint wichtig, da ansonsten Missinterpretationen Tür und Tor geöffnet wird, wie bei Nikfar, bei welchem zu lesen ist: „Das Dasein wird somit die letzte Instanz seiner Existenz los. Seine erste Instanz war die Gemeinwelt. Es entledigte sich ihrer durch die Angst. Seine zweite Instanz war seine Faktizität. *Durch das Vorlaufen zum Tode wurde es seines Daßseins und Wasseins Herr.*“ (Nikfar, 202. Kursivierung v. Verf.) Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza: *Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1997. Im Folgenden zitiert als »Nikfar« mit Angabe der Seitenzahl.

²²⁴ SuZ, 284.

²²⁵ „Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen *nie* mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen.“ (SuZ, 284.)

²²⁶ SuZ, 285.

²²⁷ SuZ, 286.

In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. [...] *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt.* Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: *Das Dasein ist als solches schuldig [...].*²²⁸

In beiden Dimensionen zeigt sich die „Nichtigkeit“, und d. h. – da das Dasein sich nicht selbst in die Existenz gebracht und durch seine „Faktizität“ prägend beschränkt ist – Endlichkeit des Daseins, in einem „nichtigen Grund“²²⁹ und als Grund einer „Nichtigkeit“.

E. Exkurs

Diesen ersten Teil beschließend sei noch auf eine der Interpretation der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“, wie sie Nikfar in seinem Buch „Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger“ vorgelegt hat²³⁰, näher eingegangen, da jetzt, nachdem dieser Text durchgegangen und in einen Kontext gestellt wurde, ein Punkt erreicht scheint, von welchem aus sich die Nikfarsche Abhandlung kritisch begutachten lässt.

Nikfar geht vom Projekt „Sein und Zeit“ als eines vollständigen, d. h. abgeschlossenen aus, da er den dritten Abschnitt des ersten Teils von „Sein und Zeit“, „Zeit und Sein“, in den auf „Sein und Zeit“ folgenden Schriften und Vorlesungen, in der vom Grund zum Gegründeten gehenden²³¹ konstruktiven Ausarbeitung einer „Metaphysik des Daseins“, verwirklicht sieht.²³²

Hier soll nun an dem Punkt eingesetzt werden, da sich größere Probleme der Interpretation von Nikfar auftun; nachdem Nikfar bereits einige Stationen des Heideggerschen Argumentationsganges referiert hat, dringt die von ihm verfolgte These, in Auseinandersetzung mit der Hervorkehrung einer Differenz zwischen dem absoluten Ich

²²⁸ SuZ, 285.

²²⁹ SuZ, 287.

²³⁰ Vgl. Nikfar, 206ff.

²³¹ Vgl. Nikfar, 150.

²³² „Wir betrachten »Sein und Zeit« als ein unvollendetes Werk, aber als ein vollendetes Projekt.“ (Nikfar, 152.)

Fichtes und dem Dasein wie es Herrmann, Nikfar zufolge, darlegt²³³, endgültig an die Oberfläche:

Bei Heidegger, behauptet er [Herrmann; d. Verf.] werde die Existenz »durch und durch« durch das Existenzial des Geworfenseins bestimmt. Diese Behauptung paßt nicht zu allen Phasen des Denkens Heideggers. In der Phase [...], in der Heidegger versucht, die Fundamentalontologie konstruktiv zu machen, faßt er das Dasein primär nicht als das Geworfene, sondern als das Werfende. Es entwirft sich werfend und findet sich selbst geworfen wieder.²³⁴

Nach allem, was oben zur Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ ausgeführt wurde, ist hier klar Einspruch zu erheben: Gerade in diesem, für die von Nikfar gekennzeichnete »Phase« zentralen Dokument, ist der „Abgrund“ der „Geworfenheit“ gerade das Dasein als solches abgründig »begründende« Boden; von dieser her wir von Heidegger die „Freiheit“ zu denken versucht. Wenn die „Freiheit“ als „gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens“²³⁵, als dieser Grund, der „Abgrund“ ist, da sie selbst nicht mehr begründet werden kann, sondern in ihrem unhintergehbaren Gegebensein, in ihrer „Faktizität“, genommen werden muss, dann kommt damit nichts anderes zum Ausdruck, als die Unverfügbarkeit der „Geworfenheit“, d. h. diese in ihrem reinen *Dass*.

Wird jedoch die Transzendenz in Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden, dann verschärft sich damit auch das Wesen dessen, was die *Eingenommenheit* des Daseins im und vom Seienden genannt wurde. Das Dasein ist [...] *als freies* Seinkönnen unter das Seiende *geworfen*. *Daß* es der Möglichkeit nach ein Selbst [...] ist, *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst.²³⁶

An dieser Passage ist klar zu sehen, dass die „Freiheit“ als geworfener „Abgrund“ – da gerade auch die „Geworfenheit“ selbst abgründig ist – verstanden wird, was, aus nicht ganz ersichtlichen Gründen, nach Nikfar außerhalb des Bereichs des Möglichen liegt, da bei ihm zu lesen ist: „Es [das Dasein; d. Verf.] ist nicht in das Nichts geworfen, weil es als Abgrund nicht *geworfen* gegründet werden kann.“²³⁷ Gerade das, was von Nikfar als für das Dasein

²³³ Vgl. Nikfar, 209.

²³⁴ Nikfar, 209.

²³⁵ WdG, 174.

²³⁶ WdG, 174f.

²³⁷ Nikfar, 210.

unmöglich darstellt wird, ist als der Kern der Bemühungen dieser »Heidegger-Phase« zu sehen, welche in einer wiederholten Ausarbeitung der Endlichkeit des Daseins, sowohl was seinen jeweiligen „Entwurf“ als auch seine „Geworfenheit“ – die als „geworfener Entwurf“ und entwerfende „Geworfenheit“ wesentlich zusammengehören und so zwei Dimensionen der Endlichkeit des Daseins zur Erscheinung bringen – betrifft, in ihrer Abgründigkeit zu stehen kommt. Nikfars Annahme kann, mit Hinweis auf die oben angeführte Passage aus „Vom Wesen des Grundes“, als sich anscheinend einer ungenauen Lektüre verdankend zurückgewiesen werden und stellt letztlich seinen – in dem hier behandelten Kapitel seines Buches ins Werk zu setzen angestrebten – Versuch, das Dasein in die Nähe des absoluten Ichs Fichtes zu drängen, als müßigen heraus.

Die Überlegungen Nikfars in seinem Kapitel zu „Vom Wesen des Grundes“ kulminieren schließlich in der Unterstellung einer „doppelten Bedeutung des Begriffes des »Seins«“²³⁸, welche Doppeltheit er folgendermaßen zu fassen versucht:

Das, was die konstruktive Fundamentalontologie zu konstruieren versucht, ist nicht das Sein des Seienden im Sinne der »objektiven« Beständigkeit, sondern das Sein in seiner ursprünglichen Zugänglichkeit.

Die hier von Nikfar herauszuschälen versuchte Differenzierung kommt im Weiteren klarer ans Licht:

Das Sein-überhaupt kann jedoch das beständige Sein nicht in sich auflösen, weil zur Beständigkeit Bestand, nämlich eine Totalität des Seienden, gehört, die da ist, und weil sie da ist, ist das Seinsverständnis möglich. Wenn Heidegger schreibt: »Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert« (GA 26, 194), meint er nicht, daß der Bestand des Seienden von dem Bestand des Daseins abhängig sei. Das, was von dem Dasein abgängig ist, ist die Beständigkeit, nämlich das Verstehen des Bestandes im Horizont der Präsenz.“²³⁹

Die hier von Nikfar ins Feld geführte Dualität einer „»objektiven«“ Allheit des Seienden („Bestand“) und einem »subjektiven« Verstehen des „Bestandes“ auf seine „Beständigkeit“ hin, trägt den klassischen Dualismus zwischen »Objektivität« und »Subjektivität«, i. S. eines objektiven »Ansich-Sein« der Dinge und eines subjektiven »Für-das-Subjekt-Sein«, in das Heideggersche Denken hinein, welches von ihm in unübersehbarer, da redundant sich

²³⁸ Nikfat, 210.

²³⁹ Nikfar, 211.

aufdrängender Weise, mit den Existenzialen des „In-der-Welt-seins“, der „Transzendenz“, usw. zu verabschieden versucht wird.²⁴⁰ Das Heideggersche Denken jener hier behandelten Zeit, ist folglich weitab von einem homonymen Seins-Begriff, welcher „zum einen das Bestehen des Bestandes, genauer gesagt, das »daß es überhaupt etwas gibt« und zum anderen den Grund, auf dem das Bestehen als die Beständigkeit zugänglich ist“²⁴¹ meint, viel eher wird versucht, jenseits dieser erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung aus einer Relationalität heraus das »Subjekt« und das »Objekt« zu bestimmen. Dieser Bezug wird zwar noch vom Dasein ausgehend aufzuschließen versucht, indem das Dasein als dasjenige Seiende, welches seinsverstehend existiert, in seinen Strukturmomenten entfaltet wird, doch beinhaltet dies keinen doppelten Seins-Begriff, d. h. es wird kein »subjektives« Sein untersucht, um damit zu einem wie auch immer gearteten »Sein-Ansich« zu gelangen, sondern, um hier Herrmann in Abwehr eines solchen Vorwurfs in Bezug auf „Sein und Zeit“ sprechen zu lassen:

Entscheidend für das Verständnis des fundamentalontologischen Ansatzes [...] ist die *Differenz*, die waltet zwischen der *Erschlossenheit von Sein-überhaupt* und der *Weise*, wie das Dasein als *dreigliedrige Sorge*, in deren Vollzug die *Erschlossenheit von Sein-überhaupt offen ist, für sich selbst erschlossen ist*. [...] Natürlich gibt es die selbsthafte Erschlossenheit des Daseins und die Erschlossenheit von Sein-überhaupt nicht nebeneinander. Letztere ist nur aufgeschlossen in der selbsthaften Aufgeschlossenheit, und umgekehrt, das Dasein ist für sich selbst nur offen in der Offenheit von Sein-überhaupt.²⁴²

Selbst also, wenn Nikfar diese Differenz zwischen einer „Erschlossenheit von Seins-überhaupt“ und dem jeweiligen „Wesen der Erschlossenheit und Offenheit“, die als das „Aufschließen der Erschlossenheit und das Aufgehen der Offenheit“²⁴³ gefasst wurde, im Blick gehabt hätte – was sich allerdings in Bezug auf die oben angeführten Textstellen schwer nachvollziehen lässt und schon eher einem Hinbiegen jener Passagen gleichen würde²⁴⁴ – ließe sich diese Differenzierung noch auf ein Einfaches zurückführen.

²⁴⁰ Vgl. GA 26, 160ff, 249ff. WdG, 158, und 161f.

²⁴¹ Nikfar, 211f. Das hier von Nikfar angeführte „»daß es überhaupt etwas gibt«“ (Nikfar, 211.), ist dabei nicht als jenes vom Heidegger zu denken gegebene „Wunder des Seienden: daß es ist“ (GA 45, 197.), zu verstehen, sondern meint das objektive Vorhandensein des Seienden.

²⁴² Herrmann, SuD, 80f.

²⁴³ Herrmann, SuD, 80.

²⁴⁴ Ein Hinbiegen deshalb, da Nikfar z. B. vom „Bestand“ als einer „Totalität des Seienden“ schreibt, dass er „da“ (Nikfar, 211.), i. S. von »vorhanden«, sei: „Das Sein-überhaupt kann jedoch das beständige Sein nicht in sich auflösen, weil zur Beständigkeit Bestand, nämlich eine Totalität des Seienden, gehört, die *da* ist, und weil sie *da* ist, ist das Seinsverständnis möglich.“ (Nikfar, 211. Kursivierung v. Verf.)

III. Ausarbeitung des »späten« Grund-Begriffes

In diesem zweiten Teil liegt die fast dreißig Jahr später, und zwar im Wintersemester 1955/56 an der Universität Freiburg, gehaltene Vorlesung „Der Satz vom Grund“ und der im Club zu Bremen und an der Universität Wien gehaltene Vortrag gleichen Titels²⁴⁵, als zu bearbeitende Aufgabe vor. Anhand einer Darstellung der entscheidenden Schritte der Heideggerschen Erörterung soll zunächst ein Verständnis dieser späten Thematisierung des „Satzes vom Grund“ zugänglich gemacht werden, welches in einem zweiten Schritt durch eine kritische Betrachtung sowohl allzu affirmativer als auch kritischer Lektüren, d. h. via negationis deutlichere Umrisse erhalten soll, um schlussendlich in einen »Begriff« des Grundes einmünden zu können, welcher dem Heideggerschen Verständnis gerecht zu werden vermag und im Weiteren die Möglichkeit eines Vergleiches mit dem im ersten Teil dieser Arbeit herausgeschälten Verständnis von Grund eröffnet.

1. Der Gang der Vorlesung „Der Satz vom Grund“

A. Die erste Hälfte der Vorlesung

a. Vorbereitendes

„Der Satz vom Grund lautet: Nihil est sine ratione. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund. Was der Satz aussagt, leuchtet ein.“²⁴⁶ Dieses Einleuchten des Satzes, welches daher rührt, dass „der menschliche Verstand selbst überall und stets, wo und wann er tätig ist, alsbald nach dem Grund Ausschau hält“²⁴⁷, wird von Heidegger in den folgenden Stunden seiner Vorlesung zu erschüttern versucht, indem dieser zunächst sonnenklare Satz in etlichen Drehungen und Wendungen von Heidegger in eine Bewegung gebracht wird, in der er, derart verflüssigt, seine Selbstverständlichkeit zu verlieren droht. Dieses in „die Fragwürdigkeit des

²⁴⁵ Vgl. SvG, 171–189. Da dieser Vortrag nicht gravierend von der Vorlesung abweicht, diese viel eher zusammenfassend wiedergibt, wird auch der Vortrag als »SvG« mit Angabe der Seitenzahl zitiert.

²⁴⁶ SvG, 3.

²⁴⁷ SvG, 3.

*Unscheinbaren rufen*²⁴⁸, ist denn auch die alles leitende Intention Heideggers; zumindest in den Anfangspartien der Vorlesung, welche somit einen anderen Weg zu gehen versucht, als „das, was unter dem Titel der »Grundsätze« abgehandelt wird, gleichsam nur über den Daumen weg rasch einmal vorzustellen“²⁴⁹, als solches, „was wir mit uns im Kopf herumtragen.“²⁵⁰ Dieser andere Weg führt dabei nicht gleich ins Zentrum des „Satzes vom Grund“, sondern „gleichsam außen am Satz entlang“, welcher „Weg außen herum“ jedoch bereits „übergenuß zu denken gibt“²⁵¹ und eigentlich darin besteht, den Satz selbst in Bewegung, d. h. in die Schweben zu bringen und ihn seiner Selbstverständlichkeit zu berauben. Einige dieser in Bewegung bringenden »Figuren« sollen in einem ersten Abschnitt näher gebracht werden, wobei diese Aufzählung keinerlei den Gang der Vorlesung erschöpfende Liste dieser »Figuren« beizubringen vermag, noch dies anstrebt, vielmehr strukturierend einige Momente des in diesem Teil näher zu Gesicht zu bringen versuchten Geschehnischarakters dieses Textes zum Stillstand zu bringen sich anschickt; anschließend soll der Weg der Vorlesung bis zum „Wechsel der Tonart“²⁵² nachbeschritten werden.

b. Einige Versuche des Aufbrechens der den „Satz vom Grund“ umgebenden Selbstverständlichkeit

1. Bereits die Feststellung der langen „Incubationszeit“²⁵³, die „zweitausenddreihundert Jahre“ die es „für das Setzen dieses einfachen Satzes“²⁵⁴ brauchte, gibt einen Hinweis darauf, dass dieser Satz einerseits nicht ganz so selbstverständlich ist, wie es zunächst den Anschein hat, da er zumindest in der klaren Form die er bei Leibniz erhalten hat, durchaus lange auf sich warten ließ. Und zugleich wird der konstatierte Tatbestand dieser langen Incubation, welcher bei seiner Konstatierung nichts Erschütterndes mehr darstellt, niemanden mehr in

²⁴⁸ WzS, 227. Vgl. Heidegger, Martin: *Der Weg zur Sprache*. In: ders. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt am Main: Klostermann 1985, 227–257. Im Folgenden zitiert als »WzS« mit Angabe der Seitenzahl.

²⁴⁹ SvG, 12.

²⁵⁰ SvG, 32.

²⁵¹ SvG, 15.

²⁵² SvG, 85.

²⁵³ Bei dieser Incubationszeit ist hier darauf hinzuweisen, dass dabei nicht bloß die negative Konnotation einer noch nicht zum Ausbruch gekommenen Krankheit mitzudenken ist (Vgl. Nikfar, 375f.; Vgl. Göd, 37.), sondern auch der Tempelschlaf welcher, um Heilung oder Belehrung durch die Götter zu erfahren gehalten wurde, mitzuhören. Vgl. Göd, Michael: *Der Grund in der Philosophie Martin Heideggers und Gilles Deleuze*. Diplomarbeit an der Universität Wien 2008. Im Folgenden zitiert als »Göd« mit Angabe der Seitenzahl.

²⁵⁴ SvG, 5.

Erschütterung versetzt, vielmehr selbst bloß das »Ins-Gedächtnis-Rufen« eines Faktums des historischen Verlaufes, eine Reminiszenz an die Geschichte der Philosophie ist, ins Fragwürdige mithineingezogen. Mit den Worten Heideggers:

Aber der Satz vom Grund – diese naheliegende Aussage, und daß die gleichfalls naheliegende kurze Fassung so lange Zeit hindurch nicht gefunden werden konnte! Warum rührt uns dergleichen nicht an, gar so, daß es uns umwirft? Warum nicht?²⁵⁵

2. Ein weiteres Moment, welches die vermeintliche Klarheit des „Satzes vom Grund“ aufzubrechen gestattet, besteht im Aufweis seiner Nichtableitbarkeit aus der Erfahrung, d. h. seiner konstitutiven Strukturierungsfunktion – die weder als eine „Feststellung noch eine Regel“²⁵⁶ gedacht werden kann – für jedwede Erfahrung, ja als Kantische „Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt“²⁵⁷. Dies zu denken erfordert eine, in Bezug zum alltäglichen Verständnis gesehen, kopernikanische Wende, womit auch in dieser Weise eine Verunsicherung des schnell sich einstellenden und die sanfte Ruhe des Selbstverständlichen über diesen Satz legenden Verständnisses anzubrechen sich anschickt.

3. Eine Ausnahmestellung gegenüber „allen Aussagen, die sich in unseren Überlegungen, Planungen, Verhandlungen und Berechnungen ergeben“²⁵⁸, wird dem „Satz vom Grund“ von Heidegger dahingehend zuerkannt, als sich dasjenige was er „setzt und wie er es setzt, die Weise wie er, streng gedacht, ein Satz ist, [...] mit allen anderen Sätzen nicht vergleichen [läßt]“²⁵⁹. Damit wird der „Satz vom Grund“ in die Möglichkeit gestellt überhaupt keine

²⁵⁵ SvG, 5. Die Antwort Heideggers auf diese Fragen, in welcher er auf die Nähe des hier im Blick Gehabten, auf sein Uns-nahe-sein, verweist, soll an dieser Stelle nur in der Fußnote der Vollständigkeit halber angeführt werden, da zunächst die Schritte nachvollzogen werden sollen, die den „Satz vom Grund“ in Bewegung zu bringen trachten.

²⁵⁶ SvG, 7. Ersteres ist er nicht, da er als solche Feststellung alles irgendwie Seiende auf seinen jeweiligen Grund überprüft haben müsste. Letzteres ist er nicht, da zu jeder Regel die Ausnahme gehört, jedoch der „Satz vom Grund“ eine uneingeschränkt Gültigkeit beansprucht. (Vgl. SvG, 6f.) Vergleichbar ist diese Argumentation Heideggers mit derjenigen Kants bei der Abgrenzung der „empirischen“ Erkenntnissen von jenen „a priori“, welchen Letzteren „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit“ zukommt, da einerseits gilt: „Erfahrung lehrt und zwar, das etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne“ (KrV, 43.) und andererseits: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen [...] strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit [...], so dass es eigentlich heißen muss: So viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig.“ (KrV, 44.) Die gilt vom „Satz vom Grund“, weshalb ihm als „synthetisches Urteil a priori“ eine erfahrungskonstitutive Funktion zukommt. (Vgl. KrV, 138ff.) Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Wiesbaden: Fourier Verlag 2003. Im Folgenden zitiert als »KrV« mit Angabe der Seitenzahl.

²⁵⁷ KrV, 143.

²⁵⁸ SvG, 8f.

²⁵⁹ SvG, 9.

Aussage zu sein²⁶⁰, sondern etwas Anderes, welches zwar vorerst noch im Dunkeln gelassen wird, jedoch das gewöhnliche „Vorstellen“ wohl notwendig ins Stolpern bringt, da es ihm verwehrt wird, einen in der Form eines Aussagesatzes auftretenden Satz als solchen Aussagesatz zu verstehen.²⁶¹

4. Die Anwendung des „Satzes vom Grund“ auf sich selbst, also die Frage nach dem was der Grund des, eben auch ein Seiendes seienden und als solches einen Grund haben müssenden, Grundes sei, bringt das Denken, rein formal betrachtet, in eine antinomische Situation, deren mögliche Lösungsversuche „in gleichem Maße unser Denken aufregen“²⁶²: Entweder der Satz vom Grund müsse als das Einzige gedacht werden, das notwendig ohne Grund bliebe²⁶³, was die widersprüchliche Aussage nach sich zöge: „Der oberste Grundsatz vom Grund ist grundlos“²⁶⁴. Oder er wäre ebenfalls ein Abkömmling eines, nämlich des ihm selbst zugehörigen, Grundes, dem er entstieg, womit auch keine Befriedigung zu erreichen wäre, da dieser aufgewiesene „Grund des Grundes“²⁶⁵ ebenfalls nach seinem Grund befragt und so ad infinitum weiter geschritten werden könnte, was letztlich zur berechtigten Frage führen müsste:

Wo ist, wenn wir in dieser Art zu fragen fortfahren, noch ein Halten und damit noch eine Aussicht auf Grund? Ginge das Denken diesen Weg zum Grund, dann müßte es doch unaufhaltsam ins Grundlose fallen.

So möchte man denn hier warnend vermerken: Wer auf solchem Weg zum Grunde geht, dessen Denken läuft Gefahr, daß es dabei zugrunde geht.²⁶⁶

Das hier vom Zugrundegehen betroffene Denken wird dabei von Heidegger als „Vorstellen“ gefasst, d. h. als jeweiliges „als dies und als jenes“²⁶⁷ bestimmen von etwas, welches solcherart das Vorgestellte auf einen Grund zu stellen vermag. Diesem allein gilt die reflexive Beugung des „Satzes vom Grund“ auf sich zurück als Stein des Anstoßes, da „unvorstellbar“; jedoch ist für Heidegger das „Unvorstellbare [...] keineswegs auch schon undenkbar, gesetzt daß sich das Denken nicht im Vorstellen erschöpft.“²⁶⁸

²⁶⁰ Vgl. SvG, 11.

²⁶¹ Vgl. SvG, 85f.

²⁶² SvG, 17.

²⁶³ „Es ergäbe sich in diesem Fall das höchst Seltsame, daß gerade der Satz vom Grund – und er allein – aus seinem Geltungsbereich herausfiele; der Satz vom Grund bliebe ohne Grund.“ (SvG, 17.)

²⁶⁴ SvG, 28.

²⁶⁵ SvG, 17.

²⁶⁶ SvG, 17f.

²⁶⁷ SvG, 28.

²⁶⁸ SvG, 28f.

5. In der Feststellung der Eigentümlichkeit, dass der Satz vom Grund – bei welchem Heidegger für die Bestimmung des Grundhaften der *Grundsätze* des Denkens, zu welchen auch der „Satz vom Grund“ gerechnet wird, anfragt, da dieser doch sagen können müsse, was der Grund sei – keine Auskunft darüber, was denn der Grund *ist*, zu geben imstande zu sein scheint, liegt eine weitere Erschütterung einer selbstverständlichen Annahme.

Der Satz vom Grund setzt seinerseits schon voraus, daß bestimmt sei, was ein Grund ist, daß klar sei, worin das Wesen des Gründens beruht. Der Satz vom Grund gründet auf dieser Voraussetzung. Ist dann aber ein Satz, der so Wesentliches voraussetzt, im Ernst noch als ein Grundsatz anzusprechen und gar als der oberste?²⁶⁹

Und auch das Satzhafte, welche für die Bestimmung eines Grundsatzes für nötig zu erachten ist, entzieht sich auf dem Wege einer genaueren Inblicknahme dergestalt, dass sich der für die Definition des Aussagesatzes konstitutive Begriff des Subjektes, in Verfolg seiner Herkunft vom griechischen ὑποκείμενον, als „das zu Grunde Liegende, das, was als Grund vorliegt, nämlich für die Aussage darüber“²⁷⁰, bereits wieder einem Vorverständnis von Grund geschuldet erweist und so diesen bereits voraussetzt.

6. An den krönenden Abschluss dieser summierenden Auflistung, soll jener, aus früheren Schriften bereits bekannte²⁷¹ »rhetorische Trick«²⁷² gestellt werden, der in einer Umkehrung der Wortzusammenstellung vielleicht mehr zu denken gibt als die Charakterisierung seiner als Wortspielerei, da diese Umwendung den „Satz vom Grund“ als obersten Satz aller Sätze zu bestimmen erlaubt, d. h. seinen erst noch zu erhellenden Grundsatzcharakter ins Visier nimmt.²⁷³ Dieser umkehrende »Trick« lautet: „Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes.“²⁷⁴ Der hier von Heidegger eröffnete Zirkel ist dabei in einem eigentümlichen und noch zu klärenden Modus als »produktiv«, i. S. v. eröffnend zu verstehen, indem er, und dies gilt es im Späteren klarer zu fassen, ein außerhalb der korsetthaften Bahnen des „rechnenden Denkens“²⁷⁵ und damit auch des wesenhaft in metaphysischen Bahnen laufenden

²⁶⁹ SvG, 12.

²⁷⁰ SvG, 12.

²⁷¹ Z. B.: „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit findet ihre Antwort in dem Satz: *das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*.“ (WdW, 201.) Oder auch: „Das Wesen der Sprache –: Die Sprache des Wesens.“ (WdS, 166.) Vgl. Heidegger, Martin: *Das Wesen der Sprache*. In: ders. *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt am Main: Klostermann 1985, 147–204. Im Folgenden zitiert als »WdS« mit Angabe der Seitenzahl.

²⁷² Der Ausdruck »rhetorischer Trick«, ist hier in Anführungszeichen gesetzt, da damit keinesfalls eine bloße Sprachspielerei gemeint ist, viel eher ein »Umgang«, ein »Arbeiten« mit Sprache sich zeigt, welches erst von einem erhellten Wesen der Sprache eine genauere Charakterisierung erfahren könnte.

²⁷³ Vgl. SvG, 29.

²⁷⁴ SvG, 29.

²⁷⁵ SvG, 31.

gewöhnlichen Verstehens, ein anderes Denken vorzubereiten im Stande ist. Doch bevor dieser Dimension weiter nachgegangen werden kann, noch jene Passage in der Formulierung Heideggers, welche diesen Kreisgang vor Augen führt und viel eher als Heideggers explizit versuchte Gedichte²⁷⁶ einen lyrischen Klang aufweist.

Halten wir eine Weile still, falls wir dahin zugelassen sind: der Satz des Grundes – der Grund des Satzes. Hier dreht sich etwas in sich selber. Hier ringelt sich etwas in sich selbst ein, verschließt sich aber nicht, sondern entriegelt sich zugleich. Hier ist ein Ring, ein lebendiger Ring, dergleichen wie eine Schlange. Hier fängt etwas sich selber an seinem eigenen Ende. Hier ist ein Anfang, der schon Vollendung ist.²⁷⁷

Die Ausflucht, als Reaktion auf den durch diesen Zirkel verursachten Schwindel, zum lateinischen Titel „principium rationis“²⁷⁸, lässt auf keinem stabilen Boden Anker werfen, denn auch hier entpuppt sich, bei genauerer Inspektion der Bedeutung von „principium“, dass dieses den »den Grund für ...«, »den Grund für ein Anderes«, meint und demnach auch vom lateinischen Titel zu sagen ist, dass dieser „in dieselbe Verwirrung und Verwicklung [stößt]: der Grund des Grundes; der Grund dreht sich auf sich selber zurück“²⁷⁹. Mit diesem Resultat ist nun in Konfrontation mit dem deutschen Titel wenig gewonnen; einzig das Hervortreten einer Problematik der Übersetzung kündigt sich bereits mit dem Vergleich zwischen dem „Satz vom Grund“ als Grundsatz und dem „principium rationis“ als Prinzip an.²⁸⁰

An das Ende dieser verschiedenartigen ersten Umwege um den „Satz vom Grund“ herum und in ein Dickicht hinein, kann das proklamatische Ende der ersten Vorlesungseinheit gestellt werden, welches den Hinweis darauf anklingen lässt, warum auf diesen Umwegen vielleicht nicht nur die Zeit vergeudet wurde:

Wohin wir blicken mögen, die Erörterung des Satzes vom Grund gerät schon bei den ersten Schritten ins Dunkle. So gehört es sich auch. Denn wir möchten den Satz vom Grund verdeutlichen. Das Deutliche und Lichte braucht indes das Dunkle und den Schatten, sonst gäbe es nichts zu verdeutlichen.²⁸¹

²⁷⁶ Vgl. GA 66, 4ff. Vgl. Heidegger, Martin: *Besinnung*. Gesamtausgabe Band 66. Frankfurt am Main: Klostermann 1997. Im Folgenden zitiert als »GA 66« mit Angabe der Seitenzahl.

²⁷⁷ SvG, 20.

²⁷⁸ SvG, 21.

²⁷⁹ SvG, 21.

²⁸⁰ Vgl. SvG, 21ff. Die Thematik der Übersetzung könnte auch als eine jener Strategien zum Aufbrechen gewohnter Denkbahnen in die Liste der Verflüssigungen aufgenommen werden, was deshalb unterlassen wurde, weil hier nur jene direkt auf den „Satz vom Grund“ zielenden »Gesten« ihre Aufnahme finden sollten.

c. Der »Umweg« über die strenge Fassung

Heidegger schließt an die Diagnose: „Ergründen und Begründen bestimmen unser Tun und Lassen“²⁸², genau „weil unser Tun und Lassen so beseelt ist“, die Frage an: „Aus welchem Grunde ist unser Tun und Lassen ergründend und begründend?“²⁸³ Die Antwort darauf liegt im „Satz vom Grund“ geborgen, welcher sie in dem Wovon seines Sagens zunächst noch verbirgt.²⁸⁴ Zunächst ist von der unreflektierten Befolgung der Grundsätze auszugehen,²⁸⁵ deren Grund alsbald eine genaueren Bestimmung erhält: Der von Leibniz als ein „principium grande, ein großmächtiges Prinzip“²⁸⁶ bezeichnete „Satz vom Grund“, erscheint in dessen Werk auch in einer, in Abhebung zur kurzen und verkürzten Form die bisher im Mittelpunkt zum stehen kam, strengen und maßgebenden Fassung, nämlich als „principium reddendae rationis“, welches lautet: „quod omnis veritatis reddi potest (ib.), »daß für jede Wahrheit (d. h. nach Leibniz für jeden wahren Satz) der Grund erstattet werden kann«.“²⁸⁷ Diese strenge Fassung bringt nun sogleich den Anspruchscharakter des „Satzes vom Grund“ deutlicher zu Vorschein, da es die Zurückgabe des Grundes an und für das sich im „Vorstellen der Gegenstände“²⁸⁸ bewegende und erkennen wollende Subjekt fordert.

Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt [„Vorstellen“ wird von Heidegger als „re-presentation“ gefasst; d. Verf.]. Gemäß dem principium reddendae rationis muß das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d. h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis.²⁸⁹

Eine weitere Präzisierung i. S. einer Erweiterung findet das „principium grande“ durch die Forderung der „Vollständigkeit“ der Gründe, welche einen Gegenstand in seinem Entgegenstehen halten, d. h. die „Voll-ständigkeit der Bestimmungen für das Stehen eines

²⁸¹ SvG, 13.

²⁸² SvG, 16.

²⁸³ SvG, 16.

²⁸⁴ Vgl. SvG, 16.

²⁸⁵ Vgl. SvG, 31f.

²⁸⁶ SvG, 32.

²⁸⁷ SvG, 34.

²⁸⁸ SvG, 34.

²⁸⁹ SvG, 34.

Gegenstandes.“²⁹⁰ Diese „Vollständigkeit“ ist gefordert, da für Leibniz erst diese perfekte und d. h. eben vollständige, allumfassende, keine Lücke lassende Bestimmung durch seine Gründe einen Gegenstand in seinem Stand zu sichern im Stande ist, er folglich ohne diese perfekte Bestimmung kein Gegenstand werden kann. „Erst in der Vollständigkeit der Bedingungen seiner Möglichkeit, erst in der Vollständigkeit seiner Gründe ist die Ständigkeit eines Gegenstandes durch und durch sichergestellt, perfekt.“²⁹¹ Das Desiderium nach perfekter Bedingung findet in der Formel des „principium grande“ durch die Forderung nach dem „zureichenden“ Grund seinen Ausdruck, womit sich die lateinische Fassung, durch diese Anfügung des Zureichens ergänzt, wie folgt ließt: „principium reddendae rationis sufficientis“²⁹², zu deutsch: „Grundsatz vom zuzustellenden zureichenden Grund“²⁹³.

d. Die Mächtigkeit des „Satzes vom Grund“

Zunächst scheint dieses Prinzip für Leibniz ausschließlich in Bezug auf Propositionen, d. h. als Prinzip des Beweisens von wahren Aussagen in einem wissenschaftlich-philosophischen Kontext Gültigkeit zu haben und somit vom „Kausalitätsgesetz“, das jeder Wirkung eine Ursache zuweist, unterschieden, als oberstes Prinzip des Erkennens zu fungieren. Doch bleibt es nicht bei dieser Einschränkung des „großmächtigen Prinzips“, denn als Grundsatz des „Vorstellens“ erfährt dieses im Zuge des neuzeitlich gedachten Erkenntnisbezuges i. S. des „Vorstellens“ – als jener Weise des Begegnenlassens von Gegenständen überhaupt, d. h. des Zugangs zur „Gegenständigkeit der Gegenstände“²⁹⁴, welche „Gegenständigkeit“ deren neuzeitlich verstandenem Sein entspricht – eine Ausweitung auf alles was überhaupt *ist*. Seit der Neuzeit, in welcher sich nach Heidegger eine Wandlung ereignete – welchen Wandel Leibniz gehört und zur Sprache gebracht hat – ist der Bezug des Menschen zur Welt als

²⁹⁰ SvG, 50.

²⁹¹ SvG, 50.

²⁹² SvG, 50.

²⁹³ SvG, 50.

²⁹⁴ SvG, 36. Zur Verdeutlichung des hier dargelegten Gedankens seien auch noch die Ausführungen Heideggers wiedergegeben: „Das Erkennen gilt als eine Art des Vorstellens. In *diesem* Stellen kommt etwas, was uns begegnet, zum Stehen, zum Stand. Das im Vorstellen zum Stand gebrachte Begegnende ist der *Gegenstand*. Für Leibniz und alles neuzeitliche Denken beruht die Weise, wie das Seiende »ist«, in der Gegenständigkeit der Gegenstände. Zur Gegenständigkeit des Gegenstandes für das Vorstellen gehört die Vorgestelltheit der Gegenstände.“ (SvG, 36.)

„Vorstellen“ zu begreifen und, da in diesem eingenistet, auch die Forderung auf Zustellung des Grundes zu ihrer universalen Entfaltung gekommen.²⁹⁵

Alles was ist, *ist* infolge von ..., ist selber Folge eines Grundes und d. h., es ist infolge und gemäß dem Anspruch auf Zustellung eines Grundes, welcher Anspruch im Satz vom Grund als dem principium reddendae rationis spricht.²⁹⁶

Von da an gilt nur noch das im begründenden „Vorstellen“ Vorgestellte als Seiendes, welches „Vorstellen“ begründend wird, indem der Grund „zurück (re) nämlich in der Richtung auf das re-präsentierende, d. h. vorstellende Subjekt und *durch* dieses *für* es“²⁹⁷ zurückgegeben wird. Somit ist die Richtung der Zurückgabe einsichtig, sie geht *vom* Subjekt aus und kommt *auf* dieses zurück; das Subjekt gibt sich selbst den von ihm für sein „Vorstellen“ geforderten Grund zurück.²⁹⁸

Die vermeintliche Einschränkung entpuppt sich als ungeheure Ausweitung, welche Einsicht zugleich ein neues Licht auf die Mächtigkeit des „principium grande“ wirft: „Das Großmächtige des Satzes vom Grund entfaltet darin seine Macht, daß das principium reddendae rationis [...] gerade als Grundsatz des Erkennens das Prinzip wird für jegliches, was *ist*.“²⁹⁹ In dieser Erstreckung auf alles was *ist* durchherrscht es folglich auch alles menschliche „Vorstellen“ und da dieses als der vorherrschende Weltbezug gilt, diesen selbst. Zusammenfassend: Die Forderung der vom „principium grande“ ausgehenden Macht ist das „reddere, zurückgeben, herbeibringen, zu-stellen“³⁰⁰, sie betrifft die Zustellung des Grundes für alles „Vorstellen“, d. h. allen Bezug zu Gegenständen, d. h. zu allem das überhaupt *ist*; ihr »Opfer«, ihr Wirkbereich, ihr Ziel ist das neuzeitliche Subjekt, das als Vorstellendes diesem Anspruch untersteht.

Dieser unbedingte Anspruch findet vor allem in den modernen Naturwissenschaften seinen Niederschlag, welche sich nach Heidegger als „ausgezeichnete Weise des begründenden Vorstellens der Gegenstände“³⁰¹ verstehen und in ihrem gesamten Wollen, in ihrem tragenden „Umwillen“, in der ihren Fortgang bestimmenden Struktur, dem „Satz vom Grund“ in Bausch

²⁹⁵ Vgl. „Das reddendum, der Anspruch auf die Zustellung des Grundes, spricht jetzt unabdingbar und unablässig durch die Neuzeit hindurch und über uns Heutige hinweg. Das reddendum, der Anspruch auf die Zustellung des Grundes, hat sich jetzt zwischen den denkenden Menschen und seine Welt geschoben, um sich des menschlichen Vorstellens auf eine neue Weise zu bemächtigen.“ (SvG, 37.)

²⁹⁶ SvG, 42.

²⁹⁷ SvG, 41.

²⁹⁸ „Der Grund, aus dem die Rose blüht, hat für die Rose nicht den Anspruchscharakter, der *von ihr für* sie die Zustellung des Grundes verlangt.“ (SvG, 58.)

²⁹⁹ SvG, 36.

³⁰⁰ SvG, 36f.

³⁰¹ SvG, 44.

und Bogen anheim gefallen sind. Der fortwährende Drang zur Beseitigung entgegengesetzter Resultate, widersprüchlicher Erkenntnisse und unvereinbarer Theorien ist durchtränkt vom „principium grande“, das in seinem ständigen Fortriss zum nächsten Einheitsgrund das »In-Gang-Bleiben« der Wissenschaften garantiert.³⁰² Mit diesem, vor allem an den Wissenschaften abgelesenen »Machtzunahme« des Anspruches auf Zustellung des Grundes einhergehend, konstatiert Heidegger einen zunehmenden Entzug der „Bodenständigkeit“ des Menschen verstanden als „Vermögen des Menschen, im Bereich des Wesenhaften zu bauen und zu wohnen“³⁰³, womit die »Figur« eines „rätelhafte[n] Widerspiel[es] zwischen dem Anspruch auf Zustellung des Grundes und dem Entzug des Bodens“³⁰⁴ erstmalig aufs Tableau tritt und als Struktur für alles Weitere maßgebend bleibt.

e. Das Gedicht „Ohne Warum“

Nach der Besichtigung dieser ersten Schritte des Ganges der Vorlesung, welche in der Herausstellung des unbedingten und alles durchherrschenden Geltungsanspruches des „Satzes vom Grund“ kulminiert, der als innerstes Prinzip die neuzeitlichen Naturwissenschaften formiert und ihren Gang bestimmt und so seine absolute Allmacht fest zementiert, stellt Heidegger etwas abrupt diesem „principium grande“ in der zusammengestutzten Form des „Nichts ist ohne Warum“³⁰⁵ ein Gedicht des Angelus Silesius aus dem „Cherubinischen Wandersmann“³⁰⁶ entgegen. Dieses lautet:

»Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«³⁰⁷

An diesem Spruch liegt für Heidegger das Fruchtbare nicht in der scheinbaren Entschlagung des Warum, d. h. der Gründe für das Blühen der Rose, sondern in der Differenzierung

³⁰² Vgl. hierzu das im Vortrag angeführte Goethe-Zitat:

„»Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie,
Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie.«“ (SvG, 181.)

³⁰³ SvG, 47. Müßig hier zu betonen, dass mit „bauen“ und „wohnen“ keinerlei ontische Verhaltungen des Menschen gemeint sind.

³⁰⁴ SvG, 47f.

³⁰⁵ SvG, 53.

³⁰⁶ Vgl. SvG, 53.

³⁰⁷ SvG, 53.

zwischen dem Grund, „den das »warum« sucht und den das »weil« bringt“³⁰⁸ im ersten Vers des Gedichtes. Diese Differenz wird durch den zweiten Vers näherhin erläutert, indem das „acht nicht ihrer selbst“ i. S. eines Nichtachtens auf die vielgestaltigen und jeweils bestimmenden Gründe als Charakteristikum des Rose-seins auslegt wird und demgegenüber das Sein des Menschen als in vielfältigster Weise nach den ihn bestimmenden Gründen schielend und auf die von ihm ausgehenden Wirkungen achtend bestimmt wird, ohne welches vielfältige Achten auf die Welt und d. h. auf sich, der Mensch nicht der wäre, der er ist.³⁰⁹

Der Unterschied von Rose-sein und Mensch-sein, wird von Heidegger somit in der hier maßgeblichen Perspektive auf die Beziehung zum Grund, im zwar beiderseitigen *nicht* „ohne Grund“, aber auf Seiten des Rose eines „ohne Warum“ seins, gefunden; die Rose kommt so mit einem Fuß außerhalb des Machtbereiches des „principium grande“ zu stehen³¹⁰, da sie zwar nicht ohne Grund, jedoch ohne Warum *ist*. Der Schluss liegt somit nahe: „»Ohne Warum« und »ohne Grund« sind nicht das Gleiche“³¹¹; doch stellt sich bei genauerer Betrachtung des »Nicht-ohne-Grund-Seins« der Rose heraus, dass dieses nur insofern Gültigkeit beanspruchen darf, als die Rose zum Gegenstand unseres „Vorstellens“ geworden ist und allein aus dieser Perspektive ihr Hineinfallen in den Machtbereich des „Satzes vom Grund“ zu konstatieren möglich ist: Das „principium reddendae rationis“ gilt somit „von der Rose, aber nicht *für* die Rose“³¹².

Doch mit dieser Heraushebung sowohl des Unterschieds von „Grund“ und „Warum“, als auch jener damit engstens zusammenhängenden der verschiedenen Seinsweisen von Mensch und Rose, ist der Gehalt dieses Spruches von Angelus Silesius für Heidegger noch keineswegs erschöpfend in den Blick gebracht, da nicht nur das Gesagte des Spruches zu erörtern ist, sondern vor allem auf das Ungesagte geachtet werden muss. Auf dieses Ungesagte geht Heidegger jedoch nur in andeutender Weise ein, indem er vorerst dunkel anklingen lässt, „daß der Mensch *im verborgensten Grunde seines Wesens* erst dann wahrhaft ist, wenn er *auf seine Weise* so ist wie die Rose – ohne Warum.“³¹³

³⁰⁸ SvG, 56.

³⁰⁹ Vgl. SvG, 57.

³¹⁰ Dazu sei vermerkt, dass wenn der Rose ein Nicht-ohne-Grund-sein-können zugesprochen wird, dies bloß aus der Perspektive unseres „Vorstellens“ erfolgt und sie dergestalt „zum Gegenstand unseres Vorstellens wird.“ (SvG, 58.)

³¹¹ SvG, 57.

³¹² ScG, 58.

³¹³ SvG, 57f. Kursivierung v. Verf. Diese Kursivierung scheint nötig, um vorschnellen Interpretationen, welche dahin gehen, hier Anweisungen derart: »Der Mensch soll also so zu *sein* versuchen, wie eine Rose« herauszuhören, prohibitiv Vorschub zu leisten.

f. Der Wechsel der „Tonart“

Nach dem Durchlaufen des durch die ersten Stationen gebildeten Umweges über die strenge Fassung des „Satzes vom Grund“³¹⁴, kommt Heidegger wieder auf die Form „*nihil est sine ratione*“ zurück und bringt in dieser zwei verschiedene „Tonarten“ zum klingen: zum einen durch die Hervorhebung des „Nichts“ und des „ohne“, „*nihil est sine ratione*“; zum anderen durch die Betonung des „ist“ und der „ratio“: „*nihil est sine ratione*“³¹⁵. Mit diesem Letzteren und zunächst verborgenen Klang offenbart der „Satz vom Grund“ den „Zusammenklang von Sein und Grund“³¹⁶; er nennt beide als zusammengehörig i. S. einer Grundhaftigkeit von Sein, welche nicht zu verwechseln ist mit einem Gegründetsein des Seins selbst, da dieses keinen Grund mehr hat und haben kann, es also jeden Grund von sich weist, da es sonst in ein selbst gegründetes Seiendes verkehrt würde. Jeder Versuch dem Sein einen Grund unterzuschieben bliebe hilflos im Netz metaphysischen Seins-Denkens hängen, da er das Sein als ein wenn auch ausgezeichnetes Etwas vorstellen und somit zu einem Seienden degradieren müsste. Auch wäre ein solcher Grund des Seins selbst ein irgendwie Seiendes und als solcher ein vom Sein Gewährtes, womit sich das Begründen dieses vermeintlichen Grundes als unmöglich erweist, da es als Begründendes selbst wieder vom Sein »gegründet« wäre und somit sowohl »Gegründetes« als auch Begründendes, Bedingung und Bedingtes, in einem wäre.

Demgegenüber gilt es also vielmehr das „Sein als Sein zu denken“ was so viel heißt wie: *Sein nicht mehr durch etwas Seiendes erklären*³¹⁷ und damit zu erfahren: „Sein ist als Sein gründend.“³¹⁸ Doch auch dort wo die metaphysische Tradition das Sein als Grund begreift, der nicht mehr auf einem Seienden aufruht, denkt sie das Sein niemals als solches, sondern begreift es in seiner jeweiligen Ausgestaltung als „*ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια*“, substantia, actualitas, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in

³¹⁴ Welcher Umweg jedoch von Heidegger als nötige Vorbereitung des „Sprunges“ gefasst wird: „Wir gingen [...] auf Umwegen um den Satz herum. Allein diese Umwege haben uns dem Sprung näher gebracht. Die Umwege können freilich den Sprung weder ersetzen, noch gar vollziehen. Aber sie behalten in gewisser Hinsicht, nämlich als eine Vorbereitung des Sprunges, ihre Aufgabe.“ (SvG, 79.)

³¹⁵ SvG, 60.

³¹⁶ SvG, 76. Die Kritik Nikfars: „Die Formulierung »Jedes Seiende hat einen Grund« ist nicht für die Wortspielerei, die Heidegger vorhat, geeignet“ (Nikfar, 375.) und die damit einhergehende Konstatierung einer unbegründeten Entscheidung Heideggers für die negative Fassung des „Satzes vom Grund“ lässt sich dahingehend abschwächen, dass Heidegger im gleichnamigen Vortrag auch die positive Formulierung als Satz vom Sein erweist. „Der Grundsatz des Grundes sagt: Jedes Seiende hat einen Grund. Der Satz ist eine Aussage über das Seiende. Allein Seiendes erfahren wir als Seiendes nur, wenn wir darauf achten, daß es und wie es ist.“ (SvG, 183.)

³¹⁷ SvG, 100.

³¹⁸ SvG, 76.

der ewigen Wiederkehr des Gleichen.“³¹⁹ Diesem wandelbaren Seins-Verständnis entsprechend wandelt sich auch das jeweilige Verständnis seines Gründendseins:

Die Metaphysik sucht nach dem Grund des Seienden; diesen Grund nennt sie das Sein. Er ist so verstanden, daß er das Seiende anwesend sein läßt. Das Gründen kann gedacht werden als Verursachen des Wirklichen (z. B. Gott als der höchste und letzte Grund), als transzendentaler Grund (z. B. Kants Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, die zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ist), als dialektische Bewegung des absoluten Geistes (im Sinne Hegels), als Erklärung des Produktionsprozesses (Marx), als Wille zur Macht, der im Setzen der Werte sich selbst setzt (Nietzsche).³²⁰

Wenn solcherart Sein als Grund in der metaphysischen Tradition in den Blick kommt, ist dieser Grund als Ausgangspunkt eines Hervorbringens, einer Verwirklichung, usw. jedoch sogleich wieder als seiend vorgestellt und derart versäumt, das Sein als solches zu denken; die metaphysische Tradition bleibt nach Heidegger also innerhalb eines Seins-Verständnisses, in welchem das Sein als Seiendes vorgestellt wird. Um dieser Tendenz zu entgehen und das Sein zwar, vom Seienden her in den Blick genommen, als gründend, doch, von ihm selbst her gesehen, nicht als seienden Grund zu denken – was nichts anderes heißt, als das „Sein *als Sein*“³²¹ zu verstehen – eröffnet Heidegger einen völlig anderen, die metaphysische Seins- und Grund-Bestimmung als Scheinlösung entlarvenden³²² Weg: „Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein »ist« das Sein der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es grundlos.“³²³ Aufgrund dieses Grundseins des Seins und des „Ab-bleibens des Grundes vom Sein“, d. h. dessen »Abgrund-Seins«, kann Heidegger diese »Ergebnisse« zusammenfassend, zwei erratische Formeln aufstellen, deren genauerer

³¹⁹ ZuS, 11. Vgl. Heidegger, Martin: Zeit und Sein. In: ders. *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe Band 14. Frankfurt am Main: Klostermann 2007, 1–30. Im Folgenden zitiert als »ZuS« mit Angabe der Seitenzahl.

³²⁰ Biemel, 142f. Vgl. Biemel, Walter: *Martin Heidegger*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1973. Im Folgenden zitiert als »Biemel« mit Angabe der Seitenzahl.

³²¹ Pöltner, 31. Vgl. Pöltner, Günther: Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger. In: Damir Barbarić (Hg.) *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, 29–41. Im Folgenden zitiert als »Pöltner« mit Angabe der Seitenzahl.

³²² Da jede Suche nach einem Grund des Seins immer nur auf irgendwie Seiendes stoßen und demnach keinen Grund für das Sein, welches der Grund jedes Seienden ist, finden könnte. Vgl. hierzu auch die Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“, wo die Tendenz des Heranzerrrens ontischer Gründe auf die scheinbar klarere, weil verkürzte Frage „»Warum ist überhaupt das Seiende?«“ (EiM, 21.) durch die Anfügung „und nicht vielmehr Nichts?“ (EiM, 21.) unterbunden wird.

³²³ SvG, 76f. Vgl. hierzu die ähnliche »Funktion« der scheinbar unnötige Beifügung „und nicht vielmehr Nichts“ (EiM, 21.) in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“, welche es verunmöglicht einen irgendwie seienden Grund herbeizuziehen (Vgl. EiM, 21f.), mit der Charakterisierung des Grundes als „Abgrund“, welche ihrerseits eine solche Abwehrfunktion innezuhalten scheint.

Explication alle weiteren Ausführungen dienend in den Mund reichen; diese finden sich folgendermaßen auf Seite 77:

Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund.³²⁴

Die „Einstimmigkeit“ beider Formeln zu hören „verlangt nichts Geringeres, als daß sich die Weise unseres Denkens verwandelt“ und dies dahingehend, „daß es dem Sachverhalt, den der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, entspricht.“³²⁵ Dies kann jedoch nur in einem und durch einen „Sprung“³²⁶ vollzogen werden, ist also nicht in der stetigen Annäherung, der homogenen Approximation, zu erreichen, sondern nur in einem radikalen Wandel des Denkens, welcher auch allererst in die Lage versetzt „selbst zu erfahren und zu ermessen, was dies heißt: »Sein und Grund: das Selbe« und »Sein: der Ab-Grund«.“³²⁷ Im Nachvollzug des „Satzes vom Grund“ in der das „Ist“ und den „Grund“ hervorhebenden zweiten „Tonart“, muss demnach dieser Satz selbst als „Satz“, i.S. eines „Sprunges“ gefasst werden, der „in das Sein *als* Sein, d. h. als Grund“³²⁸ springt.³²⁹

³²⁴ SvG, 77.

³²⁵ SvG, 77.

³²⁶ SvG, 79.

³²⁷ SvG, 78.

³²⁸ SvG, 80.

³²⁹ Im Folgenden wird die Rede vom „Sprung“ beibehalten, auch wenn Heidegger diese, vor allem in handschriftlichen Notizen zum Vortrag „Der Satz der Identität“ (Vgl. SdI, 41f.), in einem „Anhang“ (Vgl. GA 11, 83.) und einigen „Beilagen“ (Vgl. GA 11, 89–97.), einer Kritik unterzieht, da sie suggeriert, dass aus einem Bereich in einen anderen übergegangen werde, anstatt den Sachverhalt adäquat darzustellen, dass nämlich nichts verlassen wird, sondern vielmehr – was Heidegger nunmehr als „Erwachen aus der anfänglichen Vergessenheit des Ereignisses“ (SdI, 41.) zu fassen versucht – ein „[e]inheimisch werden (wohnen), worin wir schon eingelassen sind“ (SdI, 41.) zu begreifen ist. Dies soll mit dem paradoxen Verständnis des „Sprunges“, wie es in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ proklamiert wird, in welcher dieser „Sprung“ eigentlich nicht anderswohin abspringt, sondern am Absprungsort verbleibt und diesen allererst zu Gesicht bringt (Vgl.: „Der Sprung verläßt diesen Bereich und läßt ihn gleichwohl nicht hinter sich.“ (SvG, 101.)), zu rechtfertigen versucht werden. Vgl. Heidegger, Martin: Der Satz der Identität. In: ders. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Klostermann 2006, 31–50. Im Folgenden zitiert als »SdI« mit Angabe der Seitenzahl.

B. Die zweite Hälfte der Vorlesung

a. Rückblick vom neu gewonnenen »Standpunkt« auf den bisher zurückgelegten Weg

Aus dieser neu gewonnenen Perspektive, welche den „Satz vom Grund“ als „Satz vom Sein“³³⁰ erkennt, lässt sich auch auf jene „fünf Hauptsachen“³³¹ ein neues Licht werfen, welche Heidegger rückblickend aus den ersten Vorlesungseinheiten heraushebt,³³² was im Folgenden in allgemein gehaltener Weise nachvollzogen werden soll.³³³

Das in den aufgezählten „Hauptsachen“ über den „Satz vom Grund“ Gesagte muss also, nachdem dieser als „Satz vom Sein“ erkannt wurde, in eminenter Weise mit dem Sein und dessen jeweiliger »Ausprägung« in Verbindung stehen. Die „Incubationszeit“ des „Satzes vom Grund“ ist denn auch der geschichtlich jeweils andersartig in Erscheinung tretenden »Prägung« des Seins, d. h. einer Wandlung, welche Heidegger in ihrer Unergündlichkeit als „Geschick“³³⁴ des Seins selbst versteht, das sich in dieser Schickung entzieht, geschuldet verstanden. Mit der Beendigung der Incubation und dem damit einhergehenden Ausbruch der Infektion entzieht sich das Sein dabei in noch entschiedenerer Weise, indem es sich in einer neuen »Gestalt«, der „Gegenständlichkeit“ entbirgt. Dieser von Heidegger gesehenen Wandlung des jeweiligen „Geschicks“ des Seins verdankt sich auch die Aufstellung des „Satzes vom Grund“ als eines obersten Grundsatzes, welche Leibnizsche Leistung des »Zum-Ausdruck-Bringens« in der ausdrücklichen Benennung somit mit der Beendigung der Incubationszeit zusammenfällt. „Indem der Satz vom Grund eigens als oberster Grundsatz zur Herrschaft gelangt, wird die eigentliche Macht des Satzes vom Grund als principium rationis allererst losgelassen“ was die Möglichkeit schwinden lässt, „daß der Satz vom Grund als Satz ins Sein zum Vorschein kommt“ und sich demnach „das Sein als Sein noch entschiedener entzieht im Vergleich zu der genannten Incubationszeit des Satzes vom Grund.“³³⁵ Die Weise wie das Sein des Seienden in der Neuzeit erfahren wird, ist die von der Subjektivität des Subjektes bestimmte „Gegenständlichkeit der Gegenstände“, welches „Geschick“ das Wesen

³³⁰ SvG, 80.

³³¹ SvG, 79.

³³² Vgl. SvG, 79ff.

³³³ Heidegger nennt als diese „fünf Hauptsachen“: „1. Die Incubation des Satzes vom Grund. 2. Die Aufstellung des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes. 3. Der Anspruch des Satzes vom Grund als des großmächtigen Prinzips, der unser Zeitalter bestimmt. 4. Den Grund als »warum« und als »weil«. 5. Den Wechsel der Tonart im Satz vom Grund.“ (SvG, 86.)

³³⁴ SvG, 90.

³³⁵ SvG, 82.

des Seins gerade entzieht³³⁶, jedoch einen „Bereich für eine eigens eingerichtete Zustellbarkeit der Gründe des Seienden [öffnet].“³³⁷ In dieser Eröffnung erschließt sich allererst die Möglichkeit der modernen Naturwissenschaft und Technik, in deren Vergegenständlichungsdrang sich alles als berechenbarer „Bestand“³³⁸ zeigt, den es in verschiedenster Weise zu sichern gilt und damit die uneingeschränkte Herrschaft des „principium rationis“ ihren Ausdruck, oder besser: ihren Ausbruch, findet.

Die in einem Bruch mit dem Vorausgehenden vollzogene Explanation des Gedichtes von Angelus Silesius „Ohne Warum“, welche in der Unterscheidung von „Grund“ und „Warum“ und dem Anklang eines anderen Bezugs zum Grund als Ungesagtes des Gedichtes, ihr vorläufiges Ende fand, erhält nun – als vierte „Hauptsache“ – dahingehend eine Konkretion, als das „Weil“ aus dem Versstück: „sie blühet, weil sie blühet“³³⁹ das nicht mehr auf Anderes verweisende Beibringen des Grundes ist, sondern das in sich selbst gründen des Blühens der Rose aufweist, d. h. es in ihrer griechisch gedachten Natur φύσις gründet: „Das Blühen ist reines Aufgehen aus ihm selbst, reines Scheinen.“³⁴⁰ Heidegger hierzu:

Das »weil« nennt den Grund, aber der Grund ist im Spruch das einfache Blühen der Rose, ihr Rose-sein. Der Satz vom Grund wird durch den Spruch »Die Ros ist ohn warum« nicht verleugnet. Vielmehr klingt der Satz vom Grund in einer Weise an, daß dabei in gewisser Hinsicht der Grund als das Sein und das Sein als der Grund erblickbar werden.³⁴¹

Die vier in den eröffnenden Vorlesungseinheiten abgehandelten „Hauptstücke“ bilden zusammen den Anlaufbereich für das fünfte „Hauptstück“, als welches von Heidegger der „Tonartwechsel“ des „Satzes vom Grund“ in einen „Satz vom Sein“, also der „Sprung“ selbst, genannt wurde.³⁴² Von diesem „Sprung“ aus, d. h. genauer: von diesem »Im-Sprung-Sein« aus – und somit im Rückblick – sind also die ersten Vier ins Visier genommen und dabei das vermeintlich Zurückgelassene allererst eigentlich aneigenbar. Mit diesem Gedanken der rückblickenden Aneignung des scheinbar Verlassenen, soll also jener eigentümliche Umstand getroffen werden, dass allererst mit dem „Sprung“ aus dem Absprungbereich dieser eigens

³³⁶ „Der Vorgang, daß sich das Sein in die *Gegenständigkeit* der Gegenstände schickt, sich aber in seinem Wesen als Sein gerade entzieht, bestimmt eine neue Epoche des Entzugs.“ (SvG, 83.)

³³⁷ SvG, 82.

³³⁸ GA 79, 26. Vgl. Heidegger, Martin: Das Ge-stell. In: ders. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe Band 79. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

³³⁹ SvG, 53. Kursivierung v. Verf.

³⁴⁰ SvG, 85.

³⁴¹ SvG, 85.

³⁴² Vgl. SvG, 85f.

angeeignet werden kann, indem ihm aus einer Verwandlung des Denkens her an-gedacht wird; an-gedacht jedoch nicht an das bloß Vergangene, sondern an das, was als Gewesenes das Währende und Gewährende ist.³⁴³

b. „Seinsgeschichte“

In dieser Blickbahn wird die Geschichte zur „Seinsgeschichte“³⁴⁴, die den geschichtlichen Wandel in der jeweilig anders sich zuschickenden Weise des »Erscheinens« des Seins gegründet sieht und das Denken der Denker als privilegierten Zugang zu diesem jeweiligen Modus des Entbergens des Seins erkennt, da diese, als die auf das „Geschick“ des Seins Hörenden³⁴⁵, dem Zuspruch des Seins in herausragender Weise zu entsprechen vermögen. Das den Hintergrund der so verstandenen „Seinsgeschichte“ bildende „Geschick“ des Seins, sein „Sichzuschicken“³⁴⁶, muss dabei von gewissen ontischen Bedeutungskonnotation befreit werden, damit das hier zu denken Gegebene erfasst werden kann, was eine kurze abgrenzende Bestimmung dessen, was hierbei unter „Seins-Geschick“ zu verstehen ist, nötig macht.

Heidegger führt entgegen der alltäglichen Bedeutung von „Geschick“ und dessen „Schicken“ an, dass dieses „Schicken“ ursprünglich „bereiten, ordnen, jegliches dorthin bringen, wohin es gehört“ und demnach auch „einräumen und einweisen“³⁴⁷ heißt. Das „Geschick“ des Seins ist demnach jene Weise, wie das Sein sich zuschickend den „Zeit-Spiel-Raum“³⁴⁸, d. h. die jeweilige „Lichtung“³⁴⁹ des Seins, allererst eröffnet und damit jegliches „Anwesen“³⁵⁰ von Seiendem gewährt.³⁵¹ Das „Sichzuschicken“ des Seins ist als solche „Bedingung der Möglichkeit“ von Geschichte, als die Ermöglichung der Geschichtlichkeit der Geschichte zu

³⁴³ Vgl. hierzu: „Der Sprung des Denkens läßt das, wovon er abspringt, nicht hinter sich, sondern eignet es sich auf eine ursprünglichere Weise an. Nach dieser Hinsicht wird das Denken im Sprung zum Andenken, nicht an Vergangenes, sondern an das Gewesene.“ (SvG, 88f.)

³⁴⁴ Vgl. SvG, 95.

³⁴⁵ Hier wird allein vom »Denken der Denker« und den »Hörenden« gesprochen, da Heidegger, zumindest soweit dem Verfasser bekannt, nur von männlichen Philosophen handelt.

³⁴⁶ SvG, 91.

³⁴⁷ SvG, 90.

³⁴⁸ SvG, 111.

³⁴⁹ EdP, 80. Um hier eine Belegstelle zu nennen, welche gleichzeitig einiges Erhellendes zu diesem Heideggerschen Terminus ausführt. Vgl. EdP, 80ff. Eine Erläuterung dessen, was „Lichtung“ bei Heidegger heißt, findet sich auch bei Biemel, 145ff. Vgl. Heidegger, Martin: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In: ders. *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe Band 14. Frankfurt am Main: Klostermann 2007, 67–90. Im Folgenden zitiert als »EdP« mit Angabe der Seitenzahl.

³⁵⁰ ZuS, 10.

³⁵¹ Vgl. SvG, 91.

verstehen, indem der geschichtliche Wandel, in der jeweiligen Gelichtetheit von Sein sein Fundament habend, erschließbar wird.

Im Geschick des Seins ist die Geschichte des Seins nicht von einem Geschehen her gedacht, das durch einen Verlauf und einen Prozess gekennzeichnet wird. Vielmehr bestimmt sich das Wesen von Geschichte aus dem Geschick des Seins, aus dem Sein als Geschick, aus solchem, was sich uns zuschickt, indem es sich entzieht.³⁵²

In diesem „indem es sich entzieht“ des obigen Zitates, welches das „Sichzuschicken“ als in einem geschehend mit dem Entzug des eigensten Wesens des Seins bestimmt, findet sich dabei jenes Moment des „Seinsgeschicks“ charakterisiert, das Heidegger in dieser hier zur Erörterung stehende Vorlesung der/dem Adressatin/Adressaten seiner Worte in redundanter Weise »einzubläuen« versucht. Nicht zeigt sich, Heideggers Verständnis folgend, ein wie auch immer beschaffenes Sein oder entzieht sich dieses irgendwann ins Unbestimmte, sondern als Sein, d. h. als Eröffnen und damit Erscheinenlassen, entzieht sich das Sein und zwar *in eins damit; zumal, indem*. „Sein schickt sich uns zu, *indem* es zugleich sein Wesen entzieht, dieses im Entzug verbirgt.“³⁵³ Das Wesen des Seins bleibt in der „Schickung“ der jeweiligen Weise der „Lichtung“ des Seins einbehalten; das Eingenste des Seins, das „Sein *als Sein*“ zeigt sich gerade nicht; nur in seiner jeweiligen „Abwandlung“³⁵⁴, als welche geschichtlich Sein eröffnet ist – deren Gemeinsames von Heidegger im Bedeutungshof von „Anwesen“ gefunden wird – zeigt es sich im Entzug, indem es das Seiende im Licht dessen was jeweilig Sein heißt, eröffnet. Zusammenfassend Heidegger:

Sein währt als sich entziehendes Zuschicken des Zeit-Spiel-Raumes für das Erscheinen dessen, was, dem Geschick und seinem Geheiß entsprechend, jeweils das Seiende heißt.³⁵⁵

Mit dieser Kennzeichnung der Seinsgeschichte als die in verschiedenen Epochen sich zeitigende jeweilige „Lichtung“ des Seins – als „φύσις, λόγος, ἐν, ἰδεα, ενεργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Wissen“³⁵⁶ – sei vorerst der Duktus der Vorlesung verlassen und in einem zweiten Teil via negationis versucht, anhand sowohl allzu affirmativer als auch allzu kritischer Inblicknahmen des

³⁵² SvG, 91.

³⁵³ SvG, 91f. Kursivierung v. Verf.

³⁵⁴ Pöltner, 31.

³⁵⁵ SvG, 125.

Grund-Denkens Heideggers in der Vorlesung zum „Satz vom Grund“, den in einem dritten Abschnitt fälligen Versuch einer Bestimmung dessen was Grund beim »späten« Heidegger heißen kann, vorzubereiten; denn, was die beiden Formeln „Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund“³⁵⁷ nennen, wurde bisher noch nicht vollends ans Licht gehoben.

c. Kurzer Überblick über den weiteren Gang der Vorlesung

In einigen Bezugnahmen und kleineren Exkursen, vor allem zu Fragmenten der Vorsokratiker, zu Aristoteles, und Kant, versucht Heidegger zu zeigen, inwiefern einerseits in dem von diesen Denkern Gedachten auch bereits das Sein in seinem Entzug zum Ausdruck kam³⁵⁸ und andererseits das »Sich-jeweils-anders-Entbergen« des Seins, d. h. sein sich jeweils anders „Zuschicken“ – aufgrund dessen zu verschiedenen Zeiten jeweils anderes unter dem Titel »Sein« verstanden werden konnte³⁵⁹ – aufzuweisen. Da es sich dabei um voraussetzungsreiche Hinsichten auf wichtige »Stationen« der Philosophiegeschichte handelt und da dabei keine wesentlichen Erweiterungen in Bezug auf die Grund-Bestimmung vorgenommen werden, kann und soll an dieser Stelle nicht näher auf diese Ausführungen eingegangen werden. Nur jene letzten, dem griechischen „λόγος“ gewidmeten philosophiegeschichtlichen Untersuchungen werden hier, da sie einen privilegierten Blick in die Zusammengehörigkeit von Grund und Sein werfen lassen, noch allzukurz aufgerollt.

Im Versuch einer Bedeutungsbestimmung des Wortes „Grund“ stößt Heidegger gegen Ende seiner Vorlesungsreihe auf den Umstand, dass dieses Wort eine Übersetzung des lateinischen Wortes „ratio“, welches sich nicht nur durch „Grund“, sondern auch durch „Vernunft“ übersetzen lässt, also im Deutschen in zwei Bedeutungen auseinanderfällt.³⁶⁰ Abseits dieser festgestellten Gemeinplätze versucht Heidegger im Folgenden, dieser Gedoppeltheit sachlich auf den Grund zu gehen, d. h. den Erweis zu erbringen, dass diese zunächst willkürlich

³⁵⁶ EdP, 73.

³⁵⁷ SvG, 77.

³⁵⁸ Diesen Aufweis führt Heidegger vor allem anhand einer Interpretation des Heraklit-Fragmentes 123: „φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ“ (SvG, 95.) und der Auslegung einer Passage aus dem „Beginn des ersten Kapitels des ersten Buches der »Physik« des Aristoteles“ (SvG, 92.), in welcher dieser den Weg vorzuzeichnen versucht, auf welchem von „dem uns Vertrauteren, weil nämlich für uns Offenkundigeren“ zu dem „an ihm selbst Offenkundigere“ (SvG, 93.) geschritten werden kann. Vgl. SvG, 92ff; 102ff.

³⁵⁹ Zum Aufweis dieser unterschiedlichen Schickungen des geschichtlich bedingten Seinsverständnisses widmet sich Heidegger vor allem dem Kantschen Werk, um daran zu zeigen, inwiefern sich Sein für Kant als „Gegenständigkeit der Gegenstände“ (SvG, 130.) zeigt. Vgl. SvG, 106f; 129f. und die fast die ganze zehnte Vorlesungseinheit einnehmenden Ausführungen 112ff.

³⁶⁰ Vgl. SvG, 145f.

anmutende Zusammenstellung nicht aus heiterem Himmel zu stehen kommt, sondern sich einem Grund verdankt. Heidegger geht hierfür auf die ursprüngliche Bedeutung des Zeitwortes „reor“ – dem das Wort „ratio“ zugehört – zurück, welche im „etwas für etwas halten“³⁶¹ gefunden wird, worin wiederum eine Beziehung zwischen demjenigen, welches *als etwas* bestimmt wird, d. h. demjenigen, dem etwas unterstellt, supponiert, wird³⁶² und dem, *als was* etwas bestimmt, d. h. dasjenige welches ihm unterstellt wird, liegt. Diese Beziehung zwischen jenem »Etwas«, dem etwas unterstellt wird und jenem »Unterstellten« selbst, also das „etwas nach etwas richten“, „ist der Sinn unseres Zeitwortes »rechnen«“³⁶³, womit für Heidegger die weite und ursprüngliche Bedeutung von „ratio“ als „Rechnung“³⁶⁴ ans Licht gebracht ist, welcher sich „Vernunft“ und „Grund“ als abgeleitete verdanken.

Ratio heißt Rechnung. Wenn wir rechnen, stellen wir das vor, womit und worauf bei einer Sache gerechnet werden muß. Das so Gerechnete und Errechnete gibt die Rechenschaft von dem, was es mit einer Sache auf sich hat, was an ihr ist als das sie Bestimmende. In der Rechenschaft kommt zum Vorschein, woran es liegt, daß eine Sache so ist, wie sie ist.³⁶⁵

Das somit als das »Innerste« der „ratio“ aufgewiesene Moment der „Rechenschaft“ gibt die Antwort auf das zum „principium rationis“ gehörende „reddere“, d. h. auf die Notwendigkeit der Zurückgabe der Gründe, welche jenes Prinzip fordert und seinen Anspruchscharakter formt.³⁶⁶ Diesbezüglich gibt Heidegger zu bedenken, dass der Sinn dieses „reddere“ jedoch nicht als unveränderliche Größe angenommen werden darf, vielmehr sich das darunter Verstandene zu verschiedenen Zeiten verschieden ausgestaltet, wie eben auch unter dem was Sein heißt immer Unterschiedliches – und doch nicht gänzlich Auseinanderfallendes – verstanden wurde. Doch diese Verwandtschaft bezüglich ihrer Wandelbarkeit, kommt dem Grund und dem Sein nicht nebenher und so nur zufälligerweise zu, sondern verdankt sich der innigsten Verwobenheit des Seins mit der Sprache, welches Zusammenhängen sich darin

³⁶¹ SvG, 149.

³⁶² Vgl. SvG, 149.

³⁶³ SvG, 149.

³⁶⁴ SvG, 149.

³⁶⁵ SvG, 149.

³⁶⁶ Auch erlaubt es die so gefasste Bedeutung von „ratio“ als „Rechenschaft“ seine beiden, im Deutschen auseinanderfallenden Zweige sowohl des „Grundes“ als auch der „Vernunft“, einer Erklärung zuzuführen. Heidegger schreibt diesbezüglich: „Das so Unterstellte, Errechnete ist als das, woran es liegt, das Vorliegende, Tragende, das Gerechnete der Rechnung; die ratio ist somit die Basis, der Boden, d. h. der Grund. Das Rechnen stellt im Unterstellen etwas als etwas vor. Dieses Vorstellen von etwas als etwas ist ein Vor-sich-bringen, das jeweils ein Vorliegendes vornimmt und in solchem Vor-nehmen vernimmt, wie es mit dem, worauf und womit gerechnet wird, bestellt ist. Das Rechnen, die ratio, ist als solches Vernehmen die Vernunft. Ratio ist als Rechnung: Grund und Vernunft.“ (SvG, 156.)

bekundet, das Heidegger die Sprache nicht in der Art eines Informationsträgers und damit Kommunikationsmittels zwischen Subjekten versteht, sondern als „Haus des Seins“³⁶⁷ zu denken gibt.

Als sich dem „Geschick“ des Seins verdankend, vermag dieses philosophische Grundwort nun, mittels der langen Geschichte seiner Überlieferung, auf einen Zusammenklang von Sein und Grund, welchen Heidegger in seinem Exkurs zum griechischen Begriff des „λόγος“ aufzuzeigen versucht, hinzuweisen, da das lateinische Wort „ratio“ – welches zum einen in „Grund“ und zum anderen in „Vernunft“ auseinanderfällt – seinerseits eine Übersetzung und d. h. Überlieferung des griechischen „λόγος“ darstellt. Aufgrund der Unmöglichkeit der geschichtlich geprägten und somit jeweils differierenden Bedeutungskonnotation Rechnung tragen zu können, muss folglich die Frage nach der Zusammengehörigkeit von Sein und Grund, im Eingang auf den λόγος-Begriff, Heidegger zufolge, griechisch gefragt werden, was heißt, sich in die Frage: „Inwiefern »sind« λόγος und »anwesen« das Selbe?“³⁶⁸ verwandeln. In einem kurzen Abriss der Sinngehalte des bedeutungsreichen Wortes „λόγος“ und des dazugehörigen Zeitwortes „λέγειν“, nennt Heidegger neben einer der lateinischen „ratio“ als „Rechnung“ verwandten Bedeutung des „eines zum anderen richten“³⁶⁹, welche er mit „relatio: Relation, Beziehung“³⁷⁰ zusammenfasst, das Verhaftetsein dieser Bedeutung in einer Wesenhafteren nach, welche er folgendermaßen expliziert: „das Zeitwort λέγειν ist nämlich ein Wort für »sagen« und λόγος bedeutet Aussage und Sage.“³⁷¹ Diese wesenhaftere Bedeutung bildet nun den Boden von dem aus die im griechischen „λόγος“ gedachte Selbigkeit von Sein und Grund aufgewiesen werden kann; durch ein längeres aus der dreizehnten Vorlesungseinheit genommenes Zitat Heideggers soll dieser Aufweis im Original vorgeführt werden, da jede Wiedergabe dieser dichten »Herleitung« wohl nicht die Schärfe der Heideggerschen Darstellung erreichen könnte:

Sagen heißt, griechisch gedacht: Zum Vorschein bringen, etwas erscheinen lassen in seinem Aussehen, zeigen in dem, wie es uns anblickt, weshalb das Sagen und darüber ins Bild setzt. Doch weshalb ist dann für die Griechen das Sagen ein λέγειν, λόγος? Weil λέγειν heißt: sammeln, zueinander-legen. Solches Legen aber ist, als sammelndes,

³⁶⁷ SvG, 143. Auf eine nähere Auslegung dieses berühmten Satzes aus dem „Brief über den »Humanismus«“ (Vgl. BüH, 313.) kann hier leider nicht näher eingegangen werden, da dies eine für die hier verfolgten Zwecke allzulange Betrachtung des Heideggerschen Verständnisses des Sprachwesens erfordern würde, welche hier nicht geleistet werden kann.

³⁶⁸ SvG, 159.

³⁶⁹ SvG, 160.

³⁷⁰ SvG, 160.

³⁷¹ SvG, 160.

aufhebendes, bewahrendes und verwahrendes, ein Vorliegenlassen, das zum Vorschein bringt: das Vorliegende. Das Vor-liegen aber ist das von-sich-her-Anwesende; das λέγειν und der λόγος sind das Vorliegenlassen des Anwesenden in seinem Anwesen. Λόγος als λεγόμενον meint zu gleich das Gesagte, d. h. Gezeigte, d. h. Vorliegende als solches, das Anwesende in seinem Anwesen. Wir sagen: das Seiende in seinem Sein. Λόγος nennt das Sein. Aber λόγος ist als das Vorliegende, als die Vorlage zugleich das, worauf anderes liegt und beruht. Wir sagen: der Grund. Λόγος nennt den Grund. Λόγος ist Anwesen und Grund zumal. Sein und Grund gehören im λόγος zusammen. Der λόγος nennt die Zusammengehörigkeit von Sein und Grund. Er nennt sie, insofern er in Einem zumal sagt: Vorliegenlassen als Aufgehenlassen, von sich-her-Aufgehen: φύσις, Sein; und: Vorliegenlassen als Vorlegen, Boden bilden, Gründen: Grund. Der λόγος nennt zumal in Einem Sein und Grund.³⁷²

In deutlichster Weise finden sich hier sowohl Sein als auch Grund als bereits im griechisch gedachten „λόγος“ angelegte Bedeutungsspuren aufgewiesen, weshalb aufgrund dieser implizit bleibenden »Inhärenz« ihre Unterschiedenheit und somit auch ihre Zusammengehörigkeit zunächst nicht vollends ans Licht gebracht und schließlich zusehends verdeckt wurde. Durch das Verborgenbleiben der Differenzierung von Sein und Grund und d. h. ihrer Differenz als Differenz, welche die Verbergung ihrer Zusammengehörigkeit in sich schließt, konnten beide im weiteren Verlauf der Geschichte des Denkens auseinandertreten; auf der einen Seite kommt das Sein in seinen unterschiedlichen »Ausgestaltungen« zu stehen, auf der anderen Seite ein diesem Seins-Begriff entsprechendes und sich demnach jeweils anders gestaltendes Verständnis des Grundes als, um hier prägnante Beispiele anzuführen, „ἀρχέ, αἴτιον, Prinzip“³⁷³.

³⁷² SvG, 160f.

³⁷³ EdP, 69.

2. Lektüre einiger Auseinandersetzungen mit dem Grund-Denken Heideggers

A. Nikfars Ausführungen zu Heideggers »spätem« Grund-Denken

In diesem Exkurs sollen zum einen zwei kritische und zum anderen eine sehr wohlwollende Auseinandersetzungen mit dem Grund-Denken des späten Heidegger besichtigt werden, um in deren Prüfung – obwohl beide Lektüren am Heideggerschen Grund-Begriff, wie zu zeigen sein wird, vorbeilaufen – fruchtbare Hinweise für die noch zu explizierende Antwort Heideggers auf die Frage nach dem Wesen des Grundes zu gewinnen.

Zunächst soll der Blick auf das dem Heideggerschen Nachdenken über den „Satz vom Grund“ gewidmete Buch von Nikfar „Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger“, welches bereits im ersten Teil dieser Arbeit gestreift wurde,³⁷⁴ gerichtet werden und dabei vor allem die der späten Vorlesung gewidmeten Passagen dieses Buches einer näheren Betrachtung unterzogen werden.³⁷⁵

³⁷⁴ Vgl. in dieser Arbeit Seite 35ff.

³⁷⁵ Die im Rahmen dieser Arbeit einzig zu vollziehen mögliche Besichtigung dieses Buches, welche unter einem ganz bestimmten Interesse an dieses herangeht, muss sich dabei auf den direkt der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ nachgehenden § 25 (Vgl. Nikfar, 371ff.) konzentrieren. Diese Einschränkung erlaubt es dabei nicht, selbst diesen herausgegriffenen Teil angemessen in den Blick zu nehmen, da sehr vielen von Nikfar angerissenen Problemfeldern nicht näher nachgegangen werden kann. Vor allem die sich mit dem Verlauf des Buches verschärfende Polemik, welchem im Schlusswort ihren krönenden Höhepunkt erreicht, nachdem sie zuvor schon in immer ausgiebigerem Maße »herauszubrechen« beginnt, würde eine eigene Betrachtung fordern. Dies vor allem deshalb, weil sie, wie gezeigt werden müsste, gegen Ende des Buches ein Ausmaß erreicht, welches sich von jeglichem Textbezug entfernt und d. h. jeglichen argumentativen Begründungsanspruch hinter sich lässt, welches Vorgehen, oder welches Bestreben, gerade Heidegger angelastet wird und den Stein des Anstoßes bildet. Als ausgezeichnetes Beispiel kann hierfür das Gedicht des Angelus Silesius genommen werden, welches nicht mehr in seiner »Funktion« im Heideggerschen Text, also in dem was Heidegger mit dem Anführen des Gedichtes »macht«, d. h. was er damit zu zeigen versucht, gesehen wird und so, als von jeglicher Einbettung in einen Kontext gereinigt, im Zentrum wiederholter Verbalattacken zu stehen kommt. Um diese Aussagen nicht im luftleeren Raum stehen zu lassen und auch um etwas von der Vehemenz der Polemiken Nikfars spüren zu lassen hier ein Beispiel: Direkt in Bezug auf die Vorlesung „Der Satz vom Grund“, in welcher, wie Nikfar schreibt, der Grund als „Ab-grund“ aufgewiesen wird, kommt folgendes zu stehen: „Der Philosoph ist zwar entsetzt über alles, was das vorstellende Subjekt mit seinen Wissenschaften und seiner Technik angerichtet hat, befindet sich aber im allgemeinen in einer gelassenen Stimmung. In einer Welt voller Katastrophen gibt es immer noch eine heile Ecke, in der der Philosoph ganz gelassen darin einblicken kann, wie eine Rose blüht. In der heilen Ecke manifestiert sich der Grund in der φύσις einer Rose: »sie blühet, weil sie blühet«. Diese Ecke, dieser Fleck Heimaterde in dieser romantischen Weltstunde der Gelassenheit ist der 'Ort' des Grundseins des Grundes. Das topologische Denken ist also in der 'Provinz' möglich. Es basiert auf dem 'provinziellen' Gedanken von der heilen Welt des heimatlichen Dorfes und der heillosen Welt der Stadt. Die Stadt ist Wissenschaft und Technik, das Dorf hingegen Dichtung. In der Stadt denkt man rechnerisch, im Dorf besinnlich. In der Stadt ist man entwurzelt, im Dorf an seiner Wurzel. Wollt ihr im Grundort des Seins verweilen, sucht euch eine 'heile' Ecke auf der heimatlichen Ecke, siedelt euch in ihr an und schaut ganz gelassen, wie eine Blume blüht! Ein mystisches Gedicht hilft euch dabei, richtig gestimmt zu werden.“ (Nikfar, 383f.) Zitate wie diese bedürften, ob der unzähligen Voraussetzungen, einer längeren Besichtigung, welche hier unmöglich angestellt

a. Die Voraussetzung der Nikfarschen Untersuchung

Diese Besichtigung der Heideggerschen Erörterung des „Satzes vom Grund“ in § 25 beginnt mit einer Auflistung der „Voraussetzungen des seinstopologischen Dialogs mit dem Satz vom Grund“³⁷⁶, welche nicht nummerierte Auflistung einen Seins-Begriff anklingen lässt, der einer genaueren Prüfung zu unterziehen ist. An dritter Stelle gereiht findet sich folgender Feststellung Nikfars: „Die 'kehrige' Auffassung von Sprache und Denken ist eine Folge der seinsgeschichtlichen Kehre. Die Kehre betrachtet nicht den Menschen, sondern das Sein als *den* Akteur der 'Geschichte'.“³⁷⁷ Das in diesem Zitat zum Ausdruck kommende Verständnis dessen, was Sein heißt, lässt dieses als hinter dem von Heidegger zu denken Gegebenen zurückbleibend erkennen, da hier allemal noch von einem vorstellenden Denkstandpunkt aus das Sein hypostasiert zum „Akteur“ im Marionettentheater der Geschichte wird, welcher die Fäden der Gliederpuppe Mensch in der Hand hält, ohne das dieser weiß, was und wie mit ihm geschieht. Diesem Verständnis stringent folgend kann Nikfar in einem der „Seinsgeschichte“ gewidmeten und dem hier behandelten Abschnitt vorausgehenden Paragraphen schreiben: „Es ist die 'List' der Seinsgeschichte,[³⁷⁸] die den Schein erweckt, daß der Mensch eine eigenständige Geschichte hätte.“³⁷⁹

Einem solchen Verständnis von Sein können zuvorderst die klassischen Passagen aus dem »Humanismusbrief« entgegengehalten werden, in welchen der Mensch und das Sein aus ihrer

werden kann. Hinzuweisen ist hier nur sehr kurz erstens darauf, dass das Gedicht des Angelus Silesius eine nicht als existenzielle Anleitung aufzufassende »Funktion« im Heideggerschen Text innehat; zweitens, dass eine Differenzierung zwischen der »bösen« Stadt und dem »guten« Dorf nicht am Text ausweisbar ist und von Nikfar sonst woher angeschleppt wird; und drittens, *wenn* bei Heidegger von „Heimat“ usw. gesprochen wird, damit ontologische Bestimmungen des Bezuges des Menschen zum Sein ihren Ausdruck finden und keine, um dies nochmals zu betonen, ontischen Privilegierungen i.S. von Patriotismen ausgesprochen sind. Auf weitere Textstellen aus diesem Paragraphen, in welchen der ansonst recht sachliche Ton der Abhandlung Nikfars plötzlich umschlägt, kann hier nur verwiesen werden. Vgl. Nikfar, 375f; 381f; 387. und vor allem das „Schlußwort“ 396ff.

³⁷⁶ Nikfar, 372.

³⁷⁷ Nikfar, 372.

³⁷⁸ Die klingt ganz nach der Hegelschen „List der Vernunft“ (Hegel, 49.). Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Gesammelte Werke Band 12. (stw. 612) Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

³⁷⁹ Nikfar, 303. Eine weitere Belegstelle dieses unzureichenden Verständnisses dessen, was Sein heißt, findet sich als vierter Punkt in der Auflistung der genannten Voraussetzungen, welcher lautet: „Das seinsgeschichtliche Denken basiert auf der Transzendenz des transzendentalen Ansatzes der Transzendentalphilosophie, deren eine Erscheinung die Fundamentalontologie ist. Bei der 'Wende' der subjektphilosophischen [sic] 'Wende' entsteht beim Verschwinden des transzendentalen Subjekts – fundamentalontologisch: des Daseins – ein Vakuum, das weder mit dem Sein zu erfüllen ist – denn das Sein befindet sich in der Phase des Entzuges und ist deswegen selbst ein 'Vakuum' – noch mit irgendeinem Seienden wie z.B. Gott. Dieses Vakuum füllt Heidegger mit der 'Sprache'. Die 'Sprache' nimmt die Stelle des transzendentalphilosophischen Subjektes bzw. des fundamentalontologischen Daseins ein.“ (Nikfar, 372.)

Relationalität, d. h. ihrer Bezogenheit aufeinander zu denken versucht werden, da der Mensch so west, „daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist.“³⁸⁰

Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern Es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden.³⁸¹

Auch mit direktem Bezug auf die Vorlesung, deren Voraussetzung Nikfar mit oben genanntem Zitat herauszustellen versucht, kann dieses, das Sein als im Hintergrund die Fäden ziehenden „Akteur“ vorstellende Denken, in Frage gestellt werden. Heidegger geht in „Der Satz vom Grund“ explizit auf die Schwierigkeit das, was der Name „Seinsgeschichte“ zu denken gibt, angemessen anzudenken ein, welche zuvorderst darin zu liegen kommt, alle *Vorstellungen* die von dem was Sein heißt gebildet werden können, zu verabschieden.³⁸²

Für unser fast völlig in das gegenständliche Vorstellen losgelassene Denken bleibt das, was die Wendung »Geschick des Seins« nennt, zunächst schwer zugänglich. Aber die Schwierigkeit liegt nicht in der Sache, sondern bei uns. Das Geschick des Seins ist nämlich nicht nur kein an sich ablaufender Prozeß, es ist auch nichts, was uns gegenüber liegt, vielmehr ist es eher *als* Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen das Geschick selber. Wir sagen mit Bedacht »eher«, weil auch so der Verdacht nicht beseitigt ist, Sein wese als etwas vom Menschen Abgetrenntes.³⁸³

Es steht hier keine Konkurrenzveranstaltung zu Gebot, kein Machtkampf um die Alleinherrschaft in der Geschichte ist zwischen dem Menschen und einer »Entität« namens Sein entbrannt, stattdessen „versucht [Heidegger; d. Verf.] zu zeigen, inwiefern die Bedingungen von Theorie und Praxis aus dem »Sein selbst« »geschichtlich« entspringen.“³⁸⁴

³⁸⁰ BÜH, 325.

³⁸¹ BÜH, 332.

³⁸² Ein Nikfars Seins-Begriff verwandtes Verständnis, lassen auch die mir zum Teil dunkel gebliebenen Ausführungen Göds anklingen, so z.B. wenn er schreibt: „Wie kann Heidegger behaupten das Sein in seinem Sein ansprechen und aussprechen zu können, wenn es sich auch verbirgt?“ (Göd, 41.) Oder: „Wenn die Tonart des Satzes vom Grund gewechselt wird, dann hören wir die Wahrheit des Seins, nämlich, dass der Satz vom Grund ein Satz über das Sein ist, obwohl er wie ein Satz über das Seiende klingt. Wenn wir das Sein hören, dann stellt sich die Frage ob es noch eine Geschichte geben kann? Oder dürfen wir das Sein nicht hören, da sonst das Werden beendet wird?“ (Göd, 41.) In diesem zweiten Zitat klingt eine Gegenüberstellung von Sein und Werden an, welche den unzureichenden Seins-Begriff erkennen lässt. Hier wäre in einer genaueren Kritik auf den Abschnitt über die „Beschränkung des Seins“ (EiM, 71.) und hierbei besonders jenes Kapitel zu „*Sein und Werden*“ (EiM, 73.) in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ näher einzugehen. Vgl. EiM, 71f.

³⁸³ SvG, 140.

³⁸⁴ Trawny, 184. Vgl. Trawny, Peter: *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus 2003. Im Folgenden zitiert als »Trawny« mit Angabe der Seitenzahl.

Damit ergibt sich auch das Unzureichende dieser das Sein als Drahtzieher vorstellenden und somit das Geschehen der Geschichte als fatalistischen Ablauf verstehenden Nikfarschen Exploration, da vielmehr im Gegenteil das Sein in seiner Zuschickung allererst einen Freiraum, i.S. einer „Lichtung“, als „das Offene für alles An- und Abwesende“³⁸⁵ eröffnet. Heidegger bemerkt im Versuch der Klärung des Missverständnisses, dass die Seinsgeschichte ein fatalistisches Geschehen sei, welches den Menschen wie eine Marionette tanzen lasse³⁸⁶, antwortend in der zwölften Vorlesungseinheit:

Aber das Fatum ist als der Spruch des Seins im Sinne des sich entziehenden Geschickes nichts Fatalistisches, aus dem einfachen Grunde, weil es dergleichen nie sein kann. Weshalb nicht? Weil Sein, indem es sich zuschickt, das Freie des Zeit-Spiel-Raumes erbringt und in einem damit den Menschen erst ins Freie seiner jeweiligen schicklichen Wesensmöglichkeiten befreit.³⁸⁷

Mit dem Klotz dieser Voraussetzung am Bein kann Nikfar den Weg der Vorlesung zwar noch mitgehen, bleibt jedoch in äußerlichen und sich wiederholenden Ausführungen stecken, welche nur von den eine Bandbreite von ironisch bis hin zu tief sarkastisch abdeckenden Polemiken unterbrochen werden.

³⁸⁵ EdP, 81.

³⁸⁶ Eine ähnliche Kritik formuliert Klapper: „Freilich folgt aus dieser Geschichtsdeutung nicht, wie wir handeln sollen, denn die einzelnen Phasen sind je bestimmt von der Offenbarung des Seins, vom 'Seinsgeschick'. Vor dem Hintergrund eines solchen fatalistischen Denkens hat der Mensch nur die Aufgabe, die Bereitschaft erkennen zu lassen, für die Wahrheit des Seins offen zu sein, und d. h., in der Konsequenz, für eine Umkehr des Denkens.“ (Klapper, 106.) Hier wäre neben der Frage nach dem hier implizierten Seins-Verständnis von Klapper erstens zu fragen, was denn diese anscheinend von Heidegger aufgegebenen „Aufgabe, die Bereitschaft erkennen zu lassen, für die Wahrheit des Seins offen zu sein“ heißen könnte und zweitens, ob nicht von Heidegger die Grundlagen für die Ausarbeitung einer hier von Klapper eingeklagten Ethik („Eine solche Konzeption [wie sie von Heidegger mit der „Seinsgeschichte“ vorgelegt worden ist; d. Verf.] läßt auch keinen Freiraum für eine sittliche und damit verantwortete Lebenspraxis“ (Klapper, 107.)) bereitet werden. Vgl. hierzu Klapper, 107f. Vgl. Klapper, Martin Matthias: *Prinzip und Grund. Eine Studie zu Heideggers Interpretation des 'Satzes vom Grund'*. Diplomarbeit an der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens Universität Innsbruck 1994. Im Folgenden zitiert als »Klapper« mit Angabe der Seitenzahl.

³⁸⁷ SvG, 140.

b. Nikfars Kritik

Im Abschnitt „d. Sein und Grund“³⁸⁸ zeichnet Nikfar den „Tonartwechsel“ des „Satzes vom Grund“ zu einem „Satz vom Sein“ nach, indem er über fast zwei Seiten und nur durch kurze Einschübe unterbrochen Heidegger zitierend wiedergibt und ergreift erst im darauf folgenden Abschnitt „e. Der Sprung“³⁸⁹, wieder selbst das Wort, um in etlichen sich wiederholenden Versuchen das zu fassen, was der „Tonartwechsel“, d. h. der „Sprung“, denn nun eigentlich bedeuten soll. Nikfar schraubt sich in diesen Repetitionen in ungeahnte heideggernde Höhen hinauf, wobei jedoch immer wieder das in der Auflistung der Voraussetzungen aufscheinende und durchaus gegenständlich zu nennende Seins-Verständnis Nikfars durchbricht; vorerst nur dezent, wie in folgendem Zitat:

Der Satz vom Grund sagt nun vom Sein. Das Sein ist gründend. Sein besteht in seinem Gründend-sein. Weil es gründend ist, »hat das Seiende je und je seinen Grund« (SG 92). Das Grund-haben gründet im Sein als Grund. *Das Wesen des Grundes ist demzufolge das Sein in seinem Sein als Gründend-sein.*³⁹⁰

Vor allem der kursiv gesetzte letzte Satz gibt einen Hinweis darauf, dass hier von Nikfar Sein noch immer als gründendes Seiendes vorgestellt wird, d. h. als ein Etwas das wirklich gründet, welches Manko auch nicht dadurch zu beseitigen ist, das Nikfar es als selbst ungegründet, also selbst keinen Grund habend, charakterisiert.³⁹¹ Die Nikfarsche Interpretation der Formel „Sein: der Ab-Grund“³⁹² lässt eine ähnliche Tendenz erkennen:

Das Sein ist Ab-Grund, besagt außerdem, daß das Sein kein Grund ist, auf den man gründen kann. Das Sein entzieht sich als Grund. Das Seiende steht auf einem Grund, der sich als Grund entzieht. Es steht auf einem Ab-Grund.³⁹³

³⁸⁸ Nikfar, 382. Hierzu sei noch bemerkt, dass anhand der beiden vorausgegangenen Abschnitte („b. Die Grundlosigkeit des Satzes vom Grund“ (Nikfar, 373.) und „c. Das Zerbrechen der Macht des Satzes vom Grund“ (Nikfar, 380.)) der Umgang Nikfars mit dem Text der Heideggerschen Vorlesung gezeigt werden könnte, da er immer wieder ohne deutliche Kennzeichnung auf den Vortrag „Gelassenheit“ eingeht und diese vermischend, gegen ein selbst gebasteltes Konglomerat polemisiert. Vgl. Heidegger, Martin: Gelassenheit. In: ders. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske 1992, 7–26. Im Folgenden zitiert als »Gelassenheit« mit Angabe der Seitenzahl.

³⁸⁹ Nikfar, 385.

³⁹⁰ Nikfar, 385f.

³⁹¹ „Das Sein gründet in sich selbst als Grund. Weil es in sich gründet, hat es keinen Grund.“ (Nikfar, 386.)

³⁹² SvG, 77.

³⁹³ Nikfar, 386.

Hier schimmert, wenn auch nur in Nuancen, wiederum ein ontisch gefasstes Sein als Grund des Seienden durch, welches zwar „als Grund“ sich „entzieht“, doch nur dergestalt, das es „kein Grund ist, auf den man gründen kann.“ Das Sein ist hier ein wirklicher Grund, auf dem das Seiende stehen kann, auch wenn er „sich als Grund entzieht“; „als Grund“ entzieht er sich, aber er ist doch ein wirklicher Grund, welcher ein Seiendes in ontischer Weise begründet.

Das diese kritische Besichtigung der sehr anständig, soll heißen dem Heideggerschen Verständnis angemessen, klingenden Aussagen Nikfars, wenn auch vielleicht etwas pedantisch auf einzelnen Formulierungen herumreitend, dennoch nicht ganz unberechtigt war,³⁹⁴ soll noch an den Abschlusspassagen dieses der Heideggerschen Erörterung des „Satzes vom Grund“ gewidmeten § 25, genauer: den diesen beendenden Abschnitt „f. Geschick und Spiel“³⁹⁵ und dem „Schlußwort“³⁹⁶ seines Buches gezeigt werden.

Auf diesen letzten Seiten stellt Nikfar zunächst im Anschluss an ein Heidegger Zitat, in welchem dieser die Zusammengehörigkeit von „Geschick“ und Entzug thematisiert, eine selbsterdachte Frage und beantwortet diese prompt:

Die Frage ist, ob es ein Kriterium gibt für die Unterscheidung zwischen der Wahrheit und der Unwahrheit des Seins. Können wir *feststellen*, ob das Sein sich im vorliegenden Fall verbirgt oder manifestiert? Heideggers Antwort lautet: Es gibt kein Kriterium zur Feststellung der Wahrheit des Seins, weil das Sein sich nie feststellen läßt.³⁹⁷

Zu der von Nikfar Heidegger in den Mund gelegten Antwort soll hier nichts gesagt werde, doch allein das Aufwerfen der zitierten Frage zeigt Nikfars Unverständnis für das von Heidegger gedachte Sein. Wenn diese Frage als kritische intendiert wäre, könnten ihr alle Stellen aus der Vorlesung entgegengehalten werden, welche das „Geschick“ *als* Entzug, das Eine nur *als* das Andere, *in eins, zumal*, zu verdeutlichen versuchen, wofür hier stellvertretend nur jene beiden Sätze angeführt werden sollen, welche von Nikfar selbst zitiert werden: „Sein als lichtendes Sichzuschicken ist zugleich Entzug. Zum Geschick des Seins gehört der Entzug.“³⁹⁸

³⁹⁴ Diese Kritik sollte aufzuzeigen versuchen, dass das Verständnis des von Heidegger zu denken Gegebenen bei Nikfar nicht gegeben ist und sich solcherart die Möglichkeit der von Nikfar in Szene gesetzte Kritik allererst eröffnet.

³⁹⁵ Nikfar, 389.

³⁹⁶ Vgl. Nikfar, 396–401.

³⁹⁷ Nikfar, 394.

³⁹⁸ SvG, 103. Zitiert nach Nikfar, 394.

Das Nikfar mit ihr eine kritische Intention verfolgt wird aus der im „Schlußwort“³⁹⁹ von Nikfar inszenierten Kritik ersichtlich; hier spricht Nikfar im Gegensatz zu allen vorausgehenden Ausführungen, aus welchen die sachliche Kritik, wie oben ersichtlich, erst neben den Ausfälligkeiten, in eher mühevoller Kleinarbeit herausgefiltert werden musste, endlich Klartext. Den ersten angeführten Kritikpunkt führt Nikfar dabei selbst ad absurdum: Die im „Schlußwort“ angezogene Kritik richtet sich in Bezug auf die Vorlesung „Der Satz vom Grund“⁴⁰⁰ auf die »Nicht-auf-sich-selbst-Anwendbarkeit« des Begriffes des „’Seinsspiels“⁴⁰¹, welcher es nach sich zieht, das „[a]lles, was Heidegger weiterhin über diesen Begriff sagen könnte“, „zu einem Moment des Spieles gehören“⁴⁰² würde. Heidegger stellt sich Nikfar zufolge jedoch außerhalb dieses Spieles als sein „Schiedsrichter“, der „das Urteil darüber [spricht], wer ’gut‘ und wer ’schlecht‘ spielt, wer sich in das Spiel fügt und wer sich weigert mitzuspielen.“⁴⁰³ Doch aufmerkend, das ja eigentlich alle mitspielen, ob nun, was auch immer das heißen soll, „gegen“ oder „mit“, also „schlecht“ oder „gut“, beendet Nikfar diesen Absatz mit den lakonischen Worten: „Wir sind alle Spielzeuge des Seins“⁴⁰⁴, womit wieder an den Anfang dieses Exkurses zurückzugehen wäre, wo das ontisch zu nennende Seins-Verständnis Nikfars thematisiert wurde.

Die umfassendere Kritik, die im seinsgeschichtlichen Denken liegende „*Geographisierung, Periodisierung, Lokalisierung*“⁴⁰⁵ betreffend, sind wohl alle zu teilen, jedoch nicht gänzlich und auch nicht in der von Nikfar formulierten Schärfe. Es trifft auch im Hinblick auf das in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ Gesagte sicherlich zu, dass Heidegger eine ausgezeichnete Periode und auch einen geographische bestimmbaren herausragenden Ort des „Seinsgeschickes“ kennt, das antike Griechenland und der weitere Verlauf in seinen Augen ein »Verfallsgeschehen« darstellt.⁴⁰⁶ Der Vorwurf, dass sich das „Sein als Schenkung“, „seine Gabe“, „[i]n der Provinz“⁴⁰⁷, ereigne, lässt sich, obwohl von Nikfar in seinen Polemiken

³⁹⁹ Nikfar, 396.

⁴⁰⁰ Die von Nikfar angeführten Kritikpunkte des „Fundamentalismus, Provinzialismus“ und einer „quasi prophetischen Eitelkeit“ (Nikfar, 397.) beziehe ich hier nicht auf die Heideggersche Vorlesung, da sich die „Provinzialität“ und die „Eitelkeit“ (falls diese überhaupt eine sachlich gehaltvolle Kritik darstellt) meines Erachtens nicht am Text ausweisen lassen und beim „Fundamentalismus“ zu fragen wäre was damit denn genau gemeint ist.

⁴⁰¹ Nikfar, 397.

⁴⁰² Nikfar, 397.

⁴⁰³ Nikfar, 397f.

⁴⁰⁴ Nikfar, 398.

⁴⁰⁵ Nikfar, 401.

⁴⁰⁶ Es stellt sich hier die Frage, ob mit dem Hervorheben dieses Punktes, welcher sicher zuzugestehen ist, viel gewonnen ist, vor allem da die Analysen, in welchen Heidegger diese These konkret werden lässt, wohl »gewinnbringender« sind als auf dem vermeintlichen Umstand, dass es eben nicht so sei, wie Heidegger behauptet, beharrende Standpunkte.

⁴⁰⁷ „Wo ist nun aber das Sein als Schenkung? Wo sehen wir seine Gabe? In der Provinz!“ (Nikfar, 401.)

ständig aufgegriffen, an der hier im Blick stehenden Vorlesung nicht halten, da sie schlicht jeder Textgrundlage entbehrt.

Der letzte Satz von Nikfar lässt schlussendlich noch eine weitere Kritik erkennen:

Das Konzept einer Topologie des Seins ist der letzte Versuch Heideggers, die Faktizität aus der Geschichte auszuschließen und die Geschichte für die Sache derjenigen zu erklären, die angeblich jenseits der Faktizität stehen.⁴⁰⁸

Das Nikfarsche Verständnis dessen was Sein heißt und damit der „Seinsgeschichte“ ist hier wiederzuerkennen und demnach auch die Erwiderung auf diesen Abschlusskommentar vorgezeichnet, insofern gerade Heideggers Verständnis zufolge das Umgekehrte gilt: Durch das »Konzept« der „Seinsgeschichte“ lässt sich allererst die „Faktizität“ der Geschichte verstehen. Und sie ist dabei keineswegs irgendjemandes »Sache« und schon gar nicht stehen jene, welche Heidegger als die auf das „Geschick“ des Seins Hörenden bezeichnet, jenseits der „Faktizität“.

c. Fazit

Für die in dieser Arbeit angestrebte Besichtigung des Grund-Denkens Heideggers in seiner letzten gehaltenen Vorlesung kann aus der von Nikfar geübten Kritik, sofern sich diese nicht in Polemiken ergießt, die Forderung nach einer nicht mehr vorstellend ersonnenen Vorstellung dessen, was das Wort Sein nennt, aufgestellt werden, da ansonsten alles missverständlich bleibt. Aber ist nicht genau diese Änderung, dieser Wandel, das innerste Bestreben des in dieser Vorlesung gezeichneten Weges? Diese Frage wird an späterer Stelle wieder aufzunehmen sein.

⁴⁰⁸ Nikfar, 401.

A. Lektüre der Untersuchungen von Wenzel und Klapper

Im zweiten Teil dieses Abschnittes soll nun zunächst in einem ersten Unterpunkt eine affirmative Bezugnahme auf das Grund-Denken des späten Heidegger, wie sie sich in Wenzels Buch „Die Problematik des Gründens beim späten Heidegger“⁴⁰⁹ findet, dahingehend genauer unter die Lupe genommen werden, wie in dieser, unter der Voraussetzung eines »außerhalb« des Heideggerschen Verständnisses zu stehen kommenden Seins-Begriffes, das im „Sprung“ zu Erreichende, das »Ziel« des „Sprunges“, zu fassen versucht wird; der zweite Unterpunkt wird von der Lektüre einer ebenfalls um die Thematik des „Sprunges“ kreisende Kritik, welche Klapper in der Arbeit: „Prinzip und Grund. Eine Studie zu Heideggers Interpretation des 'Satzes vom Grund'“ formuliert, gebildet.

a. Wenzel

In der Bearbeitung der von Wenzel explizierten Gedanken bedarf es einer großen Einschränkung, nämlich der Absteckung eines Rahmens, innerhalb dessen allein sich diese Inblicknahme des hier zur Diskussion stehende Buch bewegen kann und soll: Zum einen sollen nur jene Passagen Berücksichtigung finden, welche ausdrücklich der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ gewidmet sind und zum anderen werden diese im Hinblick auf die Fassung des „anderen Gründens“⁴¹⁰, welches, nach Wenzel, durch den im „Tonartwechsel“ vollzogenen „Sprung“ zu erreichen ist, untersucht. Um das Missverständnis, das dieser von Wenzel im Anspruch genommene Begriff des „anderen Gründens“ birgt, klarer zur Darstellung bringen zu können, muss jedoch weiter ausgeholt werden, was unter anderem einen Hinweis auf den ungenügenden Seins-Begriff, welchen Wenzel in Anschlag nimmt, mit sich bringt.

Die metaphysische Tradition geht, wie Wenzel bemerkt, von einer „ontologischen Begründungsbedürftigkeit des Seienden“⁴¹¹ aus, welche in den verschiedensten Versuchen –

⁴⁰⁹ Wenzel, Uwe: *Die Problematik des Gründens beim späten Heidegger*. Rheinfelden: Schäuble 1986. Im Folgenden zitiert als »Wenzel« und Angabe der Seitenzahl.

⁴¹⁰ Wenzel, 33.

⁴¹¹ Wenzel, 1.

bei Platon⁴¹² und ausdrücklicher bei Aristoteles in seiner Lehre von den vier Ursachen beginnend und sich über den gesamten Verlauf der philosophischen Tradition erstreckend – das Seiende auf einen ontologischen Boden zu stellen, zur Darstellung kommen.⁴¹³ Wenzel geht es demgegenüber um den Aufweis eines nicht mehr metaphysischen Gründens – welches er als „[o]ntologisches Gründen“⁴¹⁴ bezeichnet und ihm ein „»ontisches Gründen«“⁴¹⁵, oder auch anderes Gründen⁴¹⁶, entgegenstellt – das „aus dem konkreten Bezug einer jeweiligen Verhältnishaftigkeit“ gedacht werden muss, d. h. welches aus dem „Kommunikationsverhältnis zwischen Welt und Mensch“⁴¹⁷ einen anderen Begriff des Grundes zu denken gibt.

Deutlicher herausarbeiten lässt sich das von Wenzel variierend als „Verhältnishaftigkeit“⁴¹⁸, „Bezugshaftigkeit“⁴¹⁹, usw. Angezeigte durch die Kontrastierung mit dem Heidegger unterstellten Seins-Begriff, welche Insinuation sich folgendermaßen ließt:

Trotzdem ist es nötig auch gewisse Grenzen seiner [Heideggers; d. Verf.] Ausführungen zu sehen, wenn er im Gefüge des Verhältnisses zwischen Sein und Mensch die Rolle des Seins manchmal übermäßig betont, wie dies etwa in der Wendung vom »Hören auf das Geschick des Seins« zur Sprache kommt. Bei dieser und ähnlichen Wendungen drängt sich der Eindruck auf, als ob er das Sein bis in eine theologische Dimension hypostasierte und somit die dialogische Struktur zwischen Welt und Mensch, die für ein rein verhältnishaftes Denken konstitutiv ist, wiederum aufgibt.⁴²⁰

Ohne hier noch einmal die Kritik der Kritik dieser Auffassung von „Seinsgeschichte“ zu wiederholen⁴²¹, sei hier nur darauf hingewiesen, dass die „dialogische Struktur zwischen Welt und Mensch“, diese Bezogenheit, von Wenzel gerade nicht als das Heideggersche Verhältnis von Sein und Menschenwesen gedacht wird, sondern als die wirklichen, ontischen Bezüge in

⁴¹² Wenzel weist dieses Bestreben zur „ontologischen Begründung“ als mit Platon beginnend auf: „Mit der ontologischen Begründung der Idee bei Platon, wonach das sinnlich begegnende Mannigfaltige als 'me on', d. h. als eigentlich nicht wahrhaft Seiendes erfahren wird, erwacht das Bedürfnis, dieses durch eine Be-gründung, d. h. Herbeiführung eines Grundes, ins ideale Sein als seine unwandelbare Wahrheit zu überführen, um es so als beharrlich der geistigen Erfassung Vorliegendes ständig zur Verfügung zu haben.“ (Wenzel, 5.)

⁴¹³ „Wir sprechen von einer »ontologischen Begründungsbedürftigkeit« des Seienden, insofern als es, metaphysisch verstanden, nicht in der Verhältnishaftigkeit einer konkreten, weltlichen Konstellation gründet, sondern jeweils nur aus einem »Überstieg« zu einem festen und bleibenden »Sein«, wie immer dieses auch im Einzelnen verstanden wird, begründet werden kann.“ (Wenzel, 1.)

⁴¹⁴ Wenzel, 5.

⁴¹⁵ Wenzel, 20.

⁴¹⁶ Vgl. Wenzel, 33.

⁴¹⁷ Wenzel, 3.

⁴¹⁸ Wenzel, 1.

⁴¹⁹ Wenzel, 3.

⁴²⁰ Wenzel, 33.

welchen ein Seiendes jeweils zu stehen kommt. Ein Missverstehen des Heideggerschen Seins-Verständnisses führt hier augenscheinlich zu einer – in Entgegensetzung zum missverstandenen Aufgebauten – Hervorhebung der ontischen Bezüge, welche ein Seiendes umschließen. Was eine solche weltliche „Verhältnishaftigkeit“ genau meint und wie sie in concreto darzustellen wäre beantwortet folgende Passage:

Die wechselnde Gestalt der Erde, die als Landschaft den Sterblichen einen Wohnort bereitstellt, fassen wir als ein treffendes Sinnbild eines anderen Gründens auf. Das Weilen der Sterblichen ist vorübergehender Aufenthalt in einer bestimmten Landschaft, die als fruchtbare Ebene, raues und unzugängliches Gebirge oder sengende und karge Wüste, auf je verschiedene Weise Möglichkeiten des menschlichen Wohnens eröffnet.⁴²²

An diesem „Sinnbild eines anderen Gründens“ wird nun vollends deutlich, dass die konkret ontischen Bezüge, d. h. hier die konkrete Einbettung in unterschiedlichste Landschaften, mit ihren je differenten klimatischen Bedingungen und geologischen Bestimmungen, welche das „andere Gründen“ darstellen, von Wenzel als Herauszustellende gemeint sind. Diese ontischen Abschilderung, diese Beschreibung der mannigfaltigen Bezüge, welche ein konkretes Existieren in einer konkreten Umgebung bilden, werden von Wenzel dem Heideggerschen Denken des Grundes, welches sich jenem zufolge in der Enunziation das Sein und Grund dasselbe seien erschöpft, entgegengehalten.

Doch genügt es, sich mit der Feststellung zu begnügen, daß Sein im Sinne von Weilen und Währen und Grund das Selbe sind, kommt es nicht vielmehr darauf an, die im anders gründenden Weil spielenden Bezüge konkret zu entfalten?⁴²³

Wenn diese „Feststellung“ der Selbigkeit von Sein und Grund, welche in der zweiten „Tonart“ des „Satzes vom Grund“ zum Anklang kommt den „Sprung“ und somit ein von Heidegger her verstandenes „anderes Gründen“ meint, dann wird an jener zitierten Frage

⁴²¹ Vgl. hierzu den nahezu identischen Vorwurf wie er aus den Ausführungen Nikfars im Obigen zur Darstellung gebracht und kritisiert wurde. Vgl. in dieser Arbeit Seite 67ff.

⁴²² Wenzel, 61. Diese weltliche „Verhältnishaftigkeit“, die ein „anderes Gründen“ darstellen soll, hat *jener* Heidegger, welcher sich nicht versündigt und das Sein hypostasiert, sondern dessen „Absicht“ vielmehr dahin geht, „Einzelnes in seiner jeweiligen Konkretion und der sich aus dieser je neu ergebenden Beziehungshaftigkeit [...] ernst zu nehmen“ Wenzel zufolge im Blick, weshalb er auch den „Grund« (vorläufig gesprochen) in nichts anderem als in dem sich im Nachzeichnen dieser Bezüge und Perspektiven ergebenden Bereichen und deren wechselweisen Zusammenhang [sieht]“⁴²² und sich damit nicht in einer Hypostase versieht. Doch dieser von Wenzel goutierten Intention kommt Heidegger eben nicht immer nach, sondern bleibt, Wenzel zufolge, zuweilen auf halbem Wege stecken.

⁴²³ Wenzel, 58.

offenkundig, dass Wenzel nicht trifft, was dieser „Sprung“ heißen könnte. Nur unter der Prämisse des »Nicht-verstanden-Habens« des „Sprunges“ von Seiten Wenzels lässt sich verstehen, dass er diesem „Sprung“ sein Konzept eines ontischen, d. h. ein den konkreten Umständen und Begebenheiten sich zuwendendes „anderes Gründen“ gegenüberstellt. Diese eigenwillige Interpretation selbst und gleichzeitig damit das Verfehlen eines Verständnisses des „Sprunges“ werden letzten Endes offenkundig, wenn Wenzel diesem „anderen Gründen“ einen existenzphilosophischen Passus verleiht, indem er es mit dem aus sich aufgehenden Blühen der Rose aus dem Gedicht von Angelus Silesius parallelisiert, oder viel eher: identifiziert.

Für den Menschen kommt alles darauf an, in die Bezüge dieses 'Spiels' hineinzuspringen und in ihnen so selbstlos aufzugehen, wie die Rose, gleichsam aus einem Urvertrauen auf die dunklen, nährenden Kräfte der Erde und die heitere Weite des Himmels, in ihr Blühen aufgeht.⁴²⁴

Ohne hier irgendeine Stellungnahme zum Gehalt einer solchen existenziellen „»Anweisung zum seligen Leben«“⁴²⁵, ihren jeweiligen Wert für den konkreten Lebensvollzug eines Menschen – welcher jedoch, um hier nicht ganz neutral zu bleiben, nicht besonders hoch ausfallen dürfte, da der Versuch endlich so zu sein wie eine Rose, wohl notwendig zum Scheitern verurteilt ist – anzutasten, sei hier nur bemerkt, dass dies zumindest das Heideggersche Verständnis des „Sprunges“ nicht trifft, ja nicht einmal annähernd in seine Richtung schießt. Vielmehr ist es das Produkt einer oberflächlichen Lektüre jener bereits zitierten und dabei präventiv durch Kursivierung einiger Satzabschnitte ausdrücklich gekennzeichneten Passage:

Das Ungesagte des Spruches – und darauf kommt alles an – sagt vielmehr, daß der Mensch *im verborgensten Grunde seines Wesens* erst dann wahrhaft ist, wenn er *auf seine Weise* so ist wie die Rose – ohne Warum.⁴²⁶

Die Heideggersche Auslegung des Ungesagten des Spruches von Angelus Silesius ist also weit entfernt davon einen lebenspraktischen Ratschlag, eine irgendwie geartete Anweisung, oder sonstige existenzielle Richtungsweisung zu geben, sondern deutet auf das „auf seine Weise“ So-sein des Menschen wie eine Rose hin; wobei diese Entsprechung jedoch – und

⁴²⁴ Wenzel, 67.

⁴²⁵ ZuS, 5.

dies gilt es zu beachten – „im verborgensten Grunde seines Wesens“ verortet wird und dieser „verborgenste[n] Grund“ eben nicht mit den existenziellen Vollzügen des Menschen gleichzusetzen ist. Die für Wenzel „beispielhaft am Sein der Rose angesprochene reine Bezughaftigkeit“, welche für ihn, wie gezeigt, „gerade auch für den Menschen als wesentlich“⁴²⁷ zu erachten ist, verdankt sich also der Überinterpretation einer Heideggerschen Aussage und verfehlt somit deutlich das mit dem „Sprung“ in ein nicht mehr vorstellendes Denken von Heidegger aufzuweisen Versuchte.

In diesem negativ bleibenden Aufweis erschöpft sich nun das in diesem Abschnitt verfolgte Bestreben, wobei sich erneut die Frage in den Vordergrund zu drängen beginnt, worin dieser „Sprung“ denn eigentlich besteht? Den Versuch einer Herausarbeitung des in diesem Teil der Arbeit angezogenen Verständnisses des „Sprunges“ auf den nächsten Abschnitt verschiebend, sei hier, um eine deutlichere Bestimmung ex negativo zu erhalten, noch auf die bereits erwähnte Arbeit von Klapper eingegangen, welcher nach einer schönen Darstellung des Heideggerschen Weges in der Vorlesung⁴²⁸, in einem mit „Würdigung und Kritik“⁴²⁹ betitelten fünften Teil, einige Kritikpunkte an eben diesem Weg Heideggers anführt.⁴³⁰

b. Klapper

Seinen ersten Kritikpunkt anführend schreibt Klapper: „Heidegger will den ‚Sprung‘ nicht mehr in seiner Möglichkeit argumentativ ausweisen. Denn eine solche Begründung verfiere wiederum dem rechnenden Denken.“⁴³¹ Es liegt hier nach Klapper also am Willen des Philosophen, da dieser der Folgerung folgt, dass „argumentativ ausweisen“ ein „Begründen“ und somit eine Erscheinung des „rechnenden Denkens“ ist – welches für alles den zureichenden Grund als Zugestellten verlangt – dass er den „Sprung“ nicht genauer erklärt. Als „freie Möglichkeit des Daseins“⁴³², wird der „Sprung“, dessen Möglichkeit sich jedoch von Heidegger nicht expliziert findet, wie Klapper mit einem Zitat der Vorlesung „Grundfragen der Philosophie“ zu zeigen versucht, von diesem nur als Möglichkeit der

⁴²⁶ SvG, 57f. Kursivierung v. Verf.

⁴²⁷ Wenzel, 56.

⁴²⁸ Vgl. Klapper, 35ff.

⁴²⁹ Klapper, 98.

⁴³⁰ Vgl. Klapper, 104ff. Alle von Klapper angeführten Kritikpunkte wären dabei näherhin zu prüfen, was jedoch hier nicht, um eine noch größere Redundanz zu vermeiden, in extenso ausgeführt werden kann. Es findet sich unter anderem eine der Nikfarschen ähnelnde Kritik der „fatalistischen Geschichtsphilosophie“ (Klapper, 107.) und der damit verbundene Vorwurf des „Quietismus“ (Klapper, 108.).

⁴³¹ Klapper, 104.

»Wenigen, Vereinzelt, Befremdlichen [...], die in verschiedener Weise als Dichter, Denker, als Bauende und Bildende, als Handelnde und Täter die Wahrheit des Seyns durch die Umgestaltung des Seienden in das Seiende selbst gründen und bergen«⁴³³

begriffen. Nach der Vermittelbarkeit des „Sprunges“ an diejenigen, welche noch nicht gesprungen sind, fragend, meldet Klapper das Bedenken an, dass dieser, da „jeder Hinweis zunächst »unverständlich« bleiben muss“⁴³⁴ und es gar einer „»Verwandlung des Menscheins« selbst“ bedarf, um den „Sprung“ zu vollziehen, nicht vermittelt werden kann.⁴³⁵

Die Möglichkeit des Sprunges ist also gebunden an die Änderung des menschlichen Selbstverständnisses. [...] Wie aber Heidegger dorthin gelangt ist, von wo aus er jetzt die abendländische Denkgeschichte betrachtet, bleibt gebunden an eine Erfahrung, die er als Erfahrung aber nicht mehr ausweisen kann und die man vielleicht auch als Erfahrung nicht mehr argumentativ explizieren kann.⁴³⁶

In diesem ersten – denn es folgen in der Arbeit Klappers noch weitere – dargelegten Kritikpunkt dreht sich, wie zu zeigen versucht, ebenfalls alles um den Sprung: Was dieser sei? Woher und wohin er springt? Und wer ihn springt?

Bevor diese Fragen explizit in den Blick genommen werden, soll noch kurz ein summierendes Resümee des in diesen eingeschränkten Lektüren Gewonnenen, welches die Funktion einer Vorbereitung für die folgenden Abschnitte innehatte, eingeschoben werden.

c. Fazit

Ziel dieser Lektüren war nicht bloß der Versuch gegen oft gelesene und von den Texten Heideggers wenn überhaupt, dann nur schwach gestützte Kritikpunkte zu argumentieren, sondern vor allem der Aufweis der Notwendigkeit eines dem Heideggerschen Verständnis angemessenen Seins-Begriffes, für einerseits ein grobe Platteiten vermeidendes Verstehen

⁴³² Klapper, 104.

⁴³³ GA 45, 215. Zitiert nach Klapper, 104.

⁴³⁴ Klapper, 104. Das Wort „unverständlich“ ist ein Zitat aus GA 45, 206.

⁴³⁵ Hierzu ist zu vermerken, dass dieses Bedenken sich nicht ausdrücklich im Text von Klapper findet, sondern interpretierend (vielleicht auch zu Unrecht) unterstellt wurde.

⁴³⁶ Klapper, 105.

des mit den Termini „Seinsgeschick“ und „Seinsgeschichte“ von Heidegger zu denken Gegebenen und andererseits für ein Verständnis des mit dem Nachvollzug des „Tonartwechsels“ des „Satzes vom Grund“ identifizierten „Sprunges“. Wenn jedoch – wie in der den Ausgangspunkt der hier statthabenden Erörterung bildenden Vorlesung – der „Satz vom Grund“, in der zweiten „Tonart“ ein „Satz vom Sein“ und sogar ein »Satz« i.S. des „Sprunges“ ins Sein ist, dann ergibt sich die eigentümliche Situation, dass ein »richtiges« Verständnis des Seins, und d. h. des Zusammengehörens des Seins mit dem Grund/„Abgrund“, was wiederum nichts weiter sagt als das „Sein *als Sein*“ zu verstehen, nichts ist, »außerhalb« dessen der „Sprung“ gesprungen werden muss, sondern der „Sprung“ selbst ist; der „Sprung“ ist somit nichts anderes als das Verstehen des „Seins *als Sein*“, und d. h. sowohl als Grund als auch als „Abgrund“. Wie Heidegger versucht im Verlauf der Vorlesung dieses Verständnis des „Seins *als Sein*“ auf den Weg zu bringen, d. h. in »pädagogischer« Weise der/dem Hörerin/Hörer und der/dem Leserin/Leser nahe zu bringen, und d. h. sie/ihn eine Erfahrung machen zu lassen, soll den weiteren Ausführungen zu zeigen obliegen.

3. Interpretation der Vorlesung „Der Satz vom Grund“

Nach der Herausarbeitung der innigsten Verwobenheit des Springens des „Sprunges“ mit dem Denken des „Seins *als Sein*“ durch die Abgrenzung von einem in seiner Begrenztheit aufgewiesenen Verständnis beider, soll in diesem dritten Abschnitt nun eine »positive« Charakterisierung sowohl des „Sprunges“ als auch des Seins- und damit Grund-Begriffes versucht werden. Dies jedoch nicht nur durch das Aufstellen ein-eindeutiger Präpositionen – denn diese sind mit dem bisher Gesagten im Hinterkopf leicht gefunden und in einer zusammenfassenden Formulierung der Art: »Das Springen des „Sprunges“ ist das Denken des Seins *als Sein*, d. h. sowohl als Grund, als auch also „Abgrund“« vor den Blick gebracht – sondern auch im Verfolg des „Weges“ der Vorlesung, denn alles liegt hier nach Heidegger am „Weg“.⁴³⁷ Dieses Vorgehen des Miteinbezuges des „Weges“ der Vorlesung in die Erörterung des Seins- bzw. Grund-Begriffes, bedarf einer Erläuterung und damit Rechtfertigung, welche vorab versucht werden soll.

⁴³⁷ Vgl. SvG, 88.

A. Rechtfertigung des Vorgehens

a. Inhaltliche Rechtfertigung

Die Frage, warum Heidegger ein Semester lang über den „Satz vom Grund“ ließt und auch noch nach dem über umständliche Umwege endlich erreichten »Ergebnis«, d. h. der von Heidegger angeschlagenen anderen „Tonart“ und dem Klingen des „Satzes vom Grund“ als Satz vom und somit ins Sein, womit die Zusammengehörigkeit von Grund und Sein aufzuscheinen vermag, weitere philosophiegeschichtliche Exkurse anzuschließen sich bemüßigt fühlt, scheint durchaus berechtigt, vor allem wenn doch gilt, dass sich alles, was sich sagen lässt, klar sagen lässt.⁴³⁸ In dem der Vorlesung vorangestellten Vorwort lässt sich hierzu ein Hinweis finden, warum es vielleicht durchaus einer Sinnhaftigkeit geschuldet ist, die behandelte »Sache« auf jenem Weg vor den Blick zu bringen, welcher in der Vorlesung begangen wird.

Die hier mitgeteilten Gedanken zum Satz vom Grund gehören in den weiteren Umkreis eines Versuches, dessen Darstellung andere Formen verlangt.⁴³⁹

Wenn „andere Formen“ der Darstellung „verlangt“ werden und wenn Heidegger auch, wie Herrmann in „Weg und Methode“⁴⁴⁰ aufweist, in seinem seinsgeschichtliche Denken der „hermeneutischen Phänomenologie“⁴⁴¹ – wenn diese auch eine Wandlung erfährt⁴⁴² – verpflichtet bleibt,⁴⁴³ so stellt sich in Bezug auf oben angeführtes Zitat die Frage, was hier den

⁴³⁸ Vgl. Wittgenstein, Tlp, 9. Diese Bezugnahme ist dabei ohne direkten Bezug auf das im „Tractatus“ dargelegte zu verstehen, da ansonsten der Kontext, in welchem diese zu liegen kommt, näher beachtet werden müsste. Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. In: ders. *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, 9–85. Im Folgenden zitiert als »Wittgenstein, Tlp« mit Angabe der Seitenzahl.

⁴³⁹ SvG, VII.

⁴⁴⁰ Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann 1990. Im Folgenden zitiert als »Herrmann, WuM« mit Angabe der Seitenzahl.

⁴⁴¹ Herrmann, WuM, 9.

⁴⁴² Die Möglichkeit des Wandels ist dabei in einem rechten Verständnis der Phänomenologie selbst begründet, da der Titel „Phänomenologie“ einzig „über das Wie der Aufweisung und Behandlungsart dessen, was in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll [Aufschluss gibt]“ (SuZ, 34f.) und somit mit „dem Wandel der sich zeigenden Sache selbst“ (Herrmann, WuM, 12.) sich auch die »methodische« Weise des Aufweisens ändert. Sie ist daher nie eine Methode im neuzeitlichen Sinn (Vgl. Herrmann, WuM, 28f.) sondern das „von ihm selbst her sehen lassen“ (SuZ, 34.) des „Sich-an-ihm-selbst-zeigende[n]“ (Herrmann, WuM, 30.). Deshalb gilt: Die phänomenologische „Methode ist nie eine Technik. Sobald sie das wird, ist sie von ihrem eigenen Wesen abgefallen.“ (GA 24, 29.)

⁴⁴³ Herrmann stellt dort in aller Schärfe klar: „Der interpretatorische Einblick in den phänomenologisch-hermeneutischen Grundzug des seinsgeschichtlichen Denkens führt uns zu der Einsicht, daß das Denken

Weg der Darstellung und damit die „Methode“ des Aufweises zur Annahme „andere[r] Formen“ zwingt. „Weil die Phänomenologie als die Methode des »Sich-zeigen-Lassens« der Sache selbst zu dieser Sache ein dienendes Verhältnis hat, wandelt sie sich als Möglichkeit des Denkens mit dem *Wandel der sich zeigenden Sache selbst*“⁴⁴⁴; woraus gefolgert werden muss, dass sich die „Sache selbst“ für Heidegger alteriert gezeigt hat.⁴⁴⁵ Dieses »Sich-anders-Zeigen« der »Sache« verlangt also neue Weisen des Aufweisens, welche der »späte« Heidegger mit dem Titel „Wege“ belegt.

Der „Weg“ wird so zum neuen »Methodenbegriff« Heideggers,⁴⁴⁶ auf welchem der »Sache« des Denkens nachgegangen wird, oder genauer: welcher in die »Sache« führt, nämlich in eine „Gegend“, die so heißt, „weil sie das gegnet, freigibt, was es für das Denken zu denken gibt“⁴⁴⁷. Die „Gegend“ als vom mittelhochdeutschen Wort „»gegenen«“, welches „»entgegenkommen«, »begegnen«“⁴⁴⁸ heißt, ist dabei als jene Dimension verstanden, welche den in ihr sich aufhaltenden Menschen immer schon angeht, ihm sich zuspricht, ihn in Anspruch nimmt, indem sie ihm begegnet, ihn angeht, sich ihm entgegen wirft, welche Struktur Heidegger immer wieder in den verschiedensten Wendungen und unter den verschiedensten Benennungen zum Ausdruck zu bringen versucht.⁴⁴⁹ Es ist die Dimension, um es im Jargon der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ zu sagen, des sich dem Menschen zuschickenden Seins, welches in dieser Schickung freigibt, d. h. den „Zeit-Spiel-Raum“ eröffnet, oder mit den Worten Herrmanns: „Im Gegnen gibt die Gegend das Zudenkende für das Denken frei.“⁴⁵⁰ Es handelt sich also bei dem von Heidegger beschrittenen „Wegen“ um „Wege, die der „Gegend“ gehören, insofern diese sie freigibt“.⁴⁵¹

Doch ist noch eine andere Dimension mit diesem neuen »Methodenbegriff« des „Weges“ angezeigt, welche bereits aufscheint, wenn der Hinweis Herrmanns, dass der „Weg“ nicht mehr als Metapher verstanden werden kann⁴⁵², da es diese – verstanden als Übertragung aus

Heideggers auf seinen vielfältigen Wegen innerhalb des *einen*, durch die Grundfrage nach dem Sein als solchem bestimmten *Wegfeldes* nur dann wesensgerecht und in zureichender Weise interpretiert wird, wenn die Interpretation auf jedem ihrer Schritte des *hermeneutisch-phänomenologischen Grundcharakters* dieses Denkens eingedenk bleibt.“ (Herrmann, WuM, 36.)

⁴⁴⁴ Herrmann, WuM, 12.

⁴⁴⁵ Diesem Punkt wird im III. Teil dieser Arbeit, welcher sich dem »Wandel« der „Kehre“ widmet, näher nachzugehen sein. Vgl. Seite dieser Arbeit.

⁴⁴⁶ Vgl. Herrmann, WuM, 14.

⁴⁴⁷ WdS, 168. Zitiert nach Herrmann, WuM, 29.

⁴⁴⁸ Herrmann, WuM, 29.

⁴⁴⁹ Vgl. Herrmann, WuM, 30. Herrmann parallelisiert dort das Gegnen der Gegend mit dem „Zuruf“, „Zuspruch“ und „Anspruch“, und auch mit dem „Wurf des Seins“ und der „Geworfenheit des Daseins in die Wahrheit des Seins“.

⁴⁵⁰ Herrmann, WuM, 29.

⁴⁵¹ Herrmann, WuM, 31. Somit handelt es sich in der Wendung „»Wege der Gegend«“ (Herrmann, WuM, 31.) um einen genitivus subjektivus.

⁴⁵² Vgl. Herrmann, WuM, 14.

dem Bereich des Sinnlichen in jenen des Intelligiblen – nur »innerhalb« der Metaphysik⁴⁵³ geben kann, in welche sich also der recht verstandene Begriff des „Weges“ nicht mehr integrieren lässt, ernst genommen wird.⁴⁵⁴ Dieser hier als zweite Dimension genannte Aspekt betrifft das Vollziehen des Weges, d. h. sein Gehen, sein Abschreiten, sein Durchmessen, welcher Aspekt von Heidegger im Vortrag „Der Weg zur Sprache“⁴⁵⁵ als ein „Erfahren“ – das in einer handschriftlichen Notiz durch „eundo assequi“⁴⁵⁶ näher erläutert wird – seine Charakterisierung findet.

Diese Amphibolie des Begriffes „Weg“ findet Herrmann in einer Passage der „Beiträge zur Philosophie“ treffend auf den Punkt gebracht:

Das »denkerische Werk« des seinsgeschichtlichen Denkens könne nur und müsse »ein Gang sein in der Zweideutigkeit dieses Wortes: ein Gehen und ein Weg zumal, somit ein Weg, der selbst geht«⁴⁵⁷

Dieser zweite Aspekt des „Weges“ ist vielleicht im Stande Aufschluss zu bringen über die oben zitierte Passage aus dem Vorwort zur Vorlesung „Der Satz vom Grund“, in welchem dieser Text „in den weiteren Umkreis eines Versuch“ gestellt wird, „dessen Darstellung andere Formen verlangt“⁴⁵⁸. Die Bestimmung dessen, was dieser expandierten „Umkreis eines Versuches“ nennt, soll hier offen bleiben; doch gilt es diesen „anderen Formen“ in Bezug auf den Gang der Vorlesung näher nachzugehen, also nachzuspüren, inwiefern der Verlauf dieser Vorlesung, genauer: der Verfolg ihrer, d. h. das Mitgehen mit ihrem »Vor-Gehen«, zum inhaltlich Dargestellten etwas beizutragen im Stande ist, d. h. etwas zu zeigen vermag, das sich nicht in den gewohnten „Formen“ deren sich die metaphysische Tradition bedient zum Ausdruck bringen lässt und somit nicht auf einen präpositionalen Gehalt reduziert werden kann.

Die Vorlesung wird im Folgenden, um es klar auszusprechen, als Versuch gelesen, eine von Heidegger offen gelassene Möglichkeit eines nicht mehr der Sprache der Metaphysik als

⁴⁵³ „Metaphysik“ wird hier dem Heideggerschen Verständnis gemäß „unbedenklich zur Kennzeichnung der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie gebraucht“ (GA 65, 423.) Inwiefern Heidegger damit die philosophische Tradition auf ein Prokrustesbett zwingt, kann hier nicht näher erörtert werden. Vgl. Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann 1989. Im Folgenden zitiert als »GA 65« mit Angabe der Seitenzahl.

⁴⁵⁴ Vgl. SvG, 69ff. Dort äußert sich Heidegger zum Problem der Metapher indem er auf die Charakterisierung des Denkens als „Er-hören und Er-blicken“ (SvG, 72.) näher eingeht.

⁴⁵⁵ WzS, 227ff.

⁴⁵⁶ WzS, 229. Welches „eundo assequi“ einen Absatz darunter durch die assoziativ klingende Auflistung: „fahren, ziehen, den Weg einschlagen, geleiten, gelangenlassen“ und einen weiteren Absatz tiefer: „er-fahren durch solches – in solchem fahren – eigens gelangen“ (WzS, 229.), eine nähere Erläuterung findet

⁴⁵⁷ Herrmann, WuM, 31. Zitiert wird GA 65, 83.

„Onto-Theo-Logik“⁴⁵⁹ entstammendes Sprechen, oder gemäßer: Sagen, ins Werk zu setzen; also als »Verwirklichung« eines „Sagens, d. h. zugleich [eines] sagenden Nichtsagens“⁴⁶⁰, dessen Gewährtsein Heidegger im Vortrag „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ als offen bleibende Frage formuliert.⁴⁶¹ Dass ein solches Sagen i. S. eines „sagenden“, d.h. zeigenden, „Nichtsagens“ – welches „Nichtsagen“ darauf hindeutet, dass sich die angezielte Dimension der Aussagbarkeit entzieht – von Heidegger nicht als Unmöglichkeit gesehen wurde, soll im Folgenden daran deutlich zu machen versucht werden, dass Heidegger selbst diese Möglichkeit als in der philosophischen Tradition selbst immer wieder zum Vorschein gekommen erweist.

b. Rechtfertigung aus dem Werk Heideggers

Obwohl Heidegger diese Möglichkeit eines »außerhalb« der Metaphysik sich begebenden Sagens offen lässt, findet sich bereits früh in Heideggers Werk der Versuch metaphysische Texte in einer Weise zu lesen, in welcher der Fokus nicht auf ihren Aussageinhalt gerichtet ist, sondern auf das textimmanente Geschehen aufmerkt, d. h. das, was in den Texten geschieht, in den Blick nimmt. Xiropaidis hebt diese Lektüreperspektive Heideggers, diesen aus „Kant und das Problem der Metaphysik“⁴⁶² und der Vorlesung „Vom Wesen der Wahrheit“⁴⁶³ zitierend, prägnant hervor:

»Mehr und mehr zeigt sich, daß wir dem eigentlichen Ergebnis der Kantischen Grundlegung nicht näherkommen, solange wir uns an irgendeine Definition oder eine formulierte These halten. Dem eigentlichen Philosophieren Kants kommen wir nur dann nahe, wenn wir noch entschlossener als bisher nicht dem nachfragen, was Kant sagt,

⁴⁵⁸ SvG, VII.

⁴⁵⁹ VdM, 66. Vgl. Heidegger, Martin: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: ders. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Klostermann 2006, 51–79. Im Folgenden zitiert als »VdM« mit Angabe der Seitenzahl.

⁴⁶⁰ VdM, 78.

⁴⁶¹ „Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens, d. h. zugleich des sagenden Nichtsagens, gewähren, muß offen bleiben.“ (VdM, 78f.)

⁴⁶² Vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Klostermann 1991.

⁴⁶³ Vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*. Gesamtausgabe Band 34. Frankfurt am Main: Klostermann 1988.

sondern dem, was in seiner Grundlegung geschieht. [...]«⁴⁶⁴ Heidegger liest die *Kritik der reinen Vernunft* nicht im Blick auf ihren möglichen Sinn; er fragt auch nicht nach den »Intentionen« Kants, seine Aufmerksamkeit gilt vielmehr dem, was in dem Text selbst geschieht. Dasselbe ließe sich auch von seinen Interpretationen der anderen Grundwerke der Philosophie sagen. So schreibt er bezüglich seiner Interpretation des »Höhlengleichnisses«: »Aber wohl zu beachten: was es zu verstehen gibt, ist nicht ein Sinn, sondern ein *Geschehen*. 'Sinn' sagt nur: es handelt sich um ein irgendwie Verstehbares. Was verstanden wird, ist nie *selbst* Sinn; wir verstehen nicht etwas als Sinn, sondern immer nur etwas 'im Sinne von ...'. Der Sinn ist nie das *Thema* des Verstehens.«⁴⁶⁵ Für Heidegger ist das denkerische Werk niemals nur eine mehr oder weniger adäquate Darstellung oder Ausdruck einer außerhalb des Werkes gegebenen Realität oder Bedeutung; vielmehr ist es die Stätte, in der sich die entbergend-verbergende Ankunft des Seins selbst vollzieht. Das Werk faßt Heidegger als das Ins-Werk-setzen der Wahrheit.⁴⁶⁶

In der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ selbst lassen sich nun zahlreiche Hinweise finden, welche es nahe legen, auch diesen Text Heideggers nicht auf das Setzen eines »Sinngehaltes«, d. h. des Aufstellens theoretisch-konstativer Aussagesätze zu beschränken, sondern als „Ins-Werk-setzen“ eines Geschehnisses⁴⁶⁷ zu lesen, welches Geschehen im Verlauf der Vorlesung auf den „Weg“ zu bringen versucht wird. So beginnt z. B. die „Zwölfte Stunde“⁴⁶⁸ mit den Worten:

Auf dem Weg dieser Vorlesung gelangen wir in einen Aufenthalt, wo sich der Sprung aus dem Satz vom Grund als dem obersten Grundsatz über das Seiende in den Satz vom Grund als einem Sagen vom Sein ergibt.⁴⁶⁹

Bevor jedoch dem nachgegangen werden kann, was in Heideggers letzter Vorlesung geschieht – und was als „Sprung“ aufzuzeigen sein wird – soll noch, in einer eher äußerlichen Betrachtung, geklärt werden, was Heidegger im Text der Vorlesung macht, d. h. welcher

⁴⁶⁴ Dieser Verweis von Xiropaidis bezieht sich in der hier verwendeten Ausgabe auf: GA 3, 214. Vgl. Xiropaidis, IV. Vgl. Xiropaidis, Georgios: *Einkehr in die Stille. Bedingungen eines gewandelten Sagens in Heideggers „Der Weg zur Sprache“*. Inaugural-Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br 1991. Im Folgenden zitiert als »Xiropaidis« mit Angabe der Seitenzahl.

⁴⁶⁵ Xiropaidis verweist hier auf GA 34, 18. Vgl. Xiropaidis, 267.

⁴⁶⁶ Xiropaidis, 74f.

⁴⁶⁷ Vgl. hierzu die Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“, in welcher Heidegger das Fragen der metaphysischen Grundfrage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (EiM, 1.) als ein zu erfahrendes „Geschehnis“ (EiM, 4.) bezeichnet.

⁴⁶⁸ Vgl. SvG, 139ff.

⁴⁶⁹ SvG, 139.

Mittel er sich bedient, wie er vorgeht, usw. wohl wissend, dass diese Perspektive am Geschehnischarakter des Textes gerade vorbeiläuft, doch präventiv dazu verhelfen kann, in dieses Geschehen hineinzugeraten, da dieses sich dem erschütterten Übermannntwerden ebenso verschließt, wie dem analytischen Blick von außen.

B. Die Anfangspassagen der Vorlesung

Was versucht Heidegger nun, um chronologisch Vorzugehen, in den ersten Vorlesungseinheiten zu zeigen? Welcher Erfahrung versucht er auf die Sprünge zu helfen? Dies lässt sich kurz und bündig sagen: *Es soll dunkel werden*. Die Verdunkelung vollzieht sich, um hier äußerlich zwei Strukturen herauszufiltern, welche in keinsten Weise beanspruchen das Feld der Opakizität stiftenden Momente zu erschöpfen, in der Bewegung eines »Kreisganges«⁴⁷⁰ und der Verunsicherung in der Form der Bestätigung und des anschließenden Erschütterns eines „zunächst und zumeist“⁴⁷¹ eingenommenen Meinens.⁴⁷²

1. Unter dem (über die Vermittlung Schöfers) Leisegang⁴⁷³ entlehnten Titel „Gedankenkreis“⁴⁷⁴ soll eine Struktur hervorgehoben werden, welche sich z.B. bereits im sechsten Punkt der bereits oben dargelegten Auflistung von fast »sophistisch« zu nennenden Aufbruchsversuchen der Selbstverständlichkeit, mit welcher sich der „Satzes vom Grund“ umgibt, zeigte.⁴⁷⁵ Dieser aufgelistete »Trick«, welcher die Wortzusammenstellung „Satz vom Grund“ einfach umzukehren und sich anzuhängen scheint und sich formelhaft wie folgt abgedruckt findet: „Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes“⁴⁷⁶, bringt das

⁴⁷⁰ Hier sei in lockerer Anknüpfung auf das Kapitel „Der Zirkel“ (Schöfer, 196.) im Buch „Die Sprache Heideggers“ von Schöfer verwiesen. Vgl. Schöfer, Erasmus: *Die Sprache Heideggers*. Pfullingen: Neske 1962. Im Folgenden zitiert als »Schöfer« mit Angabe der Seitenzahl.

⁴⁷¹ SuZ, 35.

⁴⁷² Auch diese Struktur findet sich im Buch von Schöfer – neben einer Reihe von anderen im zweiten Teil desselben gelistet – und ist mit derjenigen des »Kreisens« deshalb herausgegriffen, da sich beide gut an dem hier im Blick gehalten Text („Der Satz vom Grund“) exemplifizieren lassen. Das Boden geben und entziehen soll dabei jene Form des Paradoxons fassen, welche Schöfer als „gegen die Erwartung oder herkömmliche Meinung“ (Schöfer, 194.) charakterisiert, d. h. durch welche „neue Denkansätze“ gegen die orthodoxen Meinungen ins Spiel gebracht werden.

⁴⁷³ Schöfer bezieht sich in seine Ausführungen des Öfteren auf das Buch „Denkformen“ von Leisegang. Vgl. Schöfer, 181ff.

⁴⁷⁴ Schöfer, 197.

⁴⁷⁵ Vgl. in dieser Arbeit Seite 49f.

⁴⁷⁶ SvG, 29.

„Vorstellen“ in eine zirkuläre Bewegung und dient somit der Verflüssigung der eingefahrenen Denkbahnen.⁴⁷⁷

Abseits dieser bereits entfalteten Bewegungen lässt sich diese Struktur auch auf anderen Ebenen des Textes finden, da z.B. die ungeheure Redundanz – auf welche von Heidegger im Vorwort zur Vorlesung hingewiesen wird, wenn er die Erklärung, „die Wiederholungen desselben Gedankenganges“ mit „Absicht“⁴⁷⁸ beibehalten zu haben, anführt⁴⁷⁹ – in ihrem permanenten Neuansatz, im ständigen Zurückgehen und wieder Ansetzten,⁴⁸⁰ eine Form des stufenweisen Fortschrittes in einem hierarchischen Begründungsnexus von einer Ebene zur folgenden unterbindet und das Denken einem »Kreisgang« anheimgibt, welcher eine starre Gründung auf einem „fundamentum inconcussum“⁴⁸¹ verwehrt. Ebenso kann das Wiederrückkommen auf die kurze Fassung „nihil est sine ratione“ im Zuge der Herausarbeitung des „Tonartwechsels“ gegen Ende der fünften Vorlesungseinheit,⁴⁸² als solcher »Kreisgang« gefasst werden und selbst der Aufbau der gesamten Vorlesung gleicht einem solchen, wenn Heidegger einen verwandelten Grund-Begriff aus dem als Ausgangspunkt der Vorlesung dienenden und im unausdrücklichen Meinen als Vorverständnis bereits vorausgesetzten Begriff, im steten Abbau dieses »Vor-Urteils«, herausarbeitet.⁴⁸³

Damit findet sich »im« Text etwas vollzogen, dass im Vollzug den „Satz vom Grund“ unterläuft, sich so seinem Anspruch entzieht, jedoch dieses »Sich-seinem-Zugriff-Entziehen« nicht, was unmöglich wäre, auf der Ebene eines argumentativen Widersprechens, einer inhaltlich bestimmbar Negation des Präpositionsgehaltes dieses eigentümlichen

⁴⁷⁷ Schöfer zitiert in seinem Buch als Exemplare der Struktur eines Zirkeldenkens unter anderem eben diese Wendung aus „Der Satz vom Grund“. Vgl. Schöfer, 200f.

⁴⁷⁸ SvG, VII.

⁴⁷⁹ „Der unveränderte Vorlesungstext [...] hat mit Absicht die Wiederholungen desselben Gedankenganges beibehalten.“ (SvG, VII.)

⁴⁸⁰ So kommt Heidegger in den ersten Vorlesungen ständig wieder, um hier ein Beispiel herauszugreifen, auf die kurze Fassung des „Satzes vom Grund“ „nihil est sine ratione“ (Vgl. SvG, 3, 4, 6, 15, 16, 21.) zurück, wie sich generell die verschiedenen von Heidegger angeführten Argumente immer wieder wiederholen.

⁴⁸¹ SvG, 18.

⁴⁸² Vgl. SvG, 60.

⁴⁸³ Hier ist die allgemeine Struktur des „hermeneutischen Zirkels“ (Schöfer, 200. Vgl. SuZ, 152f.) angesprochen, welche von Schöfer, für das Denken Heideggers folgendermaßen charakterisiert wird: „Für Heidegger ist der Zirkel eine Struktur jedes menschlichen Verstehensaktes überhaupt. Er ist der ›hermeneutische‹ Zirkel; das Verstehen, die Auslegung eines Phänomens ist nur möglich, indem der Verstehende von seinem Ausgangspunkt her schon ein gewisses Vorverstehen an dieses Phänomen heranbringt. Er kann nicht neutral, ›an sich‹ verstehen. Zirkelhaft rückwirkend wird dann aber auch sein Ausgangspunkt durch das Verständnis des hinzugekommenen Phänomens eine Änderung erfahren.“ (Schöfer, 198f.) Demgemäß gilt es für Heidegger „nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.“ (SuZ, 153.)

Denkgesetzes, vollbringt, sondern auf einer sich von diesen konstativen Modalitäten unterscheidenden „performativen“⁴⁸⁴ Ebene untergräbt.⁴⁸⁵

2. Die Struktur eines »Boden-Gebens«, welches die scheinbare Sicherheit des gewohnten »Für-wahr-Haltens« und damit einen vorläufigen Halt gewährt, der sich sofort im Aufweis der bloßen Scheinbarkeit dieses Bodens und der Instabilität dieses aufgebauten Provisoriums aufgelöst findet, kann an verschiedenen Passagen der Vorlesung ihre exemplifizierende Darstellung finden. Als paradigmatische Stelle sei folgende Passage aus den Anfangspartien der Vorlesung zitiert:

So liegt denn über dem Satz vom Grund schon genug Schatten. Der Schatten wird dunkler, sobald wir festhalten, daß der Satz vom Grund kein beliebiger Satz unter anderen Sätzen ist. Er gilt als Grundsatz.⁴⁸⁶

Mit dem ersten Satz dieses Zitates scheint Ruhe einzukehren – endlich; er deutet an, dass der anhaltende Aufweis von Fragwürdigkeiten zum Stillstand kommt, die Bewegung aufhört, die Dunkelheit nicht noch weiter expandiert. Doch dieser vermeintliche Stand wird im unmittelbar anschließenden Satz sofort verwehrt, der rettende Boden erweist sich als moorig und damit ungeeignet zum rastenden Verweilen; er zwingt zum Fortgang, zum Weitergang, der alles noch mehr verflüssigt und die Opakizität steigert. Auch größere Einheiten der Vorlesung können mit Hinblick auf diese Struktur des »Boden-Gebens« und Entziehens betrachtet werden; selbst der Gang der Vorlesung bis zum „Tonartwechsel“, welcher, wie oben bereits angedeutet, als zunächst statthabende Darstellung und nachfolgende Erschütterung des Grund-Vorverständnisses betrachtet werden kann.⁴⁸⁷ Doch bedient sich Heidegger in seinem Bestreben der Verunsicherung in der hier in Frage stehenden Vorlesung polymorpher »Methoden«, deren weites Feld hier nicht en détail dargestellt werden kann und aus deren, nicht immer in allgemeiner Weise darstellbaren, Kontingenz hier nur zwei herausgepickt wurden.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Vgl. Austin, John: Performative Äußerungen. In: ders. *Philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam 1986. 305–327.

⁴⁸⁵ Das hier genannte „performative“ Untergraben knüpft dabei nicht vollständig und nicht voll berechtigt an seine Überlegungen und seine Unterscheidung von „performativ“ und „konstativ“ an, sondern versucht anzuzeigen, dass der Heideggersche Text, indem er bestimmte Strukturen ins Werk setzt, die uneingeschränkte Gültigkeit des „Satzes vom Grund“ indirekt als eingeschränkte erweist.

⁴⁸⁶ SvG, 20.

⁴⁸⁷ In besserer Weise ließe sich diese zweite Struktur anhand der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ darstellen, da Heidegger dort immer wieder die gewöhnliche Doxa als Kontrastmittel heranzieht, um in Opposition dazu eine andere Sicht zu eröffnen.

⁴⁸⁸ Vgl. die oben herausgehobenen sechs Punkte, die als Versuche des Aufbrechens von Fragwürdigkeiten interpretiert wurden. Vgl. in dieser Arbeit Seite 46ff.

Das Gemeinsame dieser verschiedenen Modalitäten der Behandlungsart, d. h. des Umgehens mit dem „Satz vom Grund“, kann in dem Versuch gefunden werden dieses Denkgesetz in eine „Fragwürdigkeit des *Unscheinbaren*“ zu „rufen“⁴⁸⁹, um dessen „Fragwürdigkeit zu finden, [...] wir jedoch nicht erst in weit abliegendes Gelände des Denkens fortzuwandern [brauchen].“⁴⁹⁰ Um diese Fragwürdigkeit aufscheinen zu lassen, bedarf es als erstes der Verdunkelung der gewöhnlichen Selbstverständlichkeiten, ihrer scheinbaren Sicherheiten und vermeintlichen Gewissheiten und somit ist es für Heidegger auch in der besten Ordnung wenn „die Erörterung des Satzes vom Grund [...] schon bei den ersten Schritten ins Dunkle [gerät].“ „Denn wir möchten den Satz vom Grund verdeutlichen. Das Deutliche und Lichte braucht indes das Dunkle und den Schatten, sonst gäbe es nichts zu verdeutlichen.“⁴⁹¹ Doch das Dunkel soll dabei nicht der Erhellung einer neuen, klar abgrenzbaren Bedeutung des „Satzes vom Grund“ dienen, oder eine Differenzierung seiner anhand der „verschiedenen Grunderkenntnisse unsers Geistes“⁴⁹² zu Gesicht bringen, sondern dem gegenüber ein anderes Verstehen einleiten, welches dazu zwingt, das vorstellende Denken hinter sich zu lassen.⁴⁹³ In den Freiburger Vorträgen aus dem Jahr 1957 „Grundsätze des Denkens“⁴⁹⁴ schreibt Heidegger dies betreffend:

Schwer bleibt es, die Lauterkeit des Dunklen zu wahren, d. h. die Beimischung der ungehörigen Helle fernzuhalten und die dem Dunkel allein gemäße Helle zu finden. [...] Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen.⁴⁹⁵

Diese Talsohle des Brunnens versucht Heidegger in der Vorlesung zu erreichen und die/den Leserin/Leser dorthin mitzunehmen, sie/ihn auf den Grund gelangen zu lassen, wobei sich dieses Ankommen an besagtem Ort als »Zum-Grunde-Gehen« i.S. des Erreichens des

⁴⁸⁹ WzS, 227.

⁴⁹⁰ SvG, 11.

⁴⁹¹ SvG, 13.

⁴⁹² Schopenhauer, 15. Eine solche Differenzierung ist dabei das Bestreben der überarbeiteten Dissertation Schopenhauers „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund“, in welcher er die Verschiedenheit eines „*principium rationis sufficientis fiendi*“ (Schopenhauer, 49.), eines „*principium rationis sufficientis cognoscendi*“ (Schopenhauer, 121.), eines „*principium rationis sufficientis essendi*“ (Schopenhauer, 148.) und eines „*principium rationis sufficientis agendi*“ (Schopenhauer, 162.) herausarbeitet. Vgl. Schopenhauer, Arthur: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: *Kleinere Schriften* 1. Band V der Züricher Ausgabe. Zürich: Diogenes 1977, 7–179.

⁴⁹³ Und d. h. ein „erregendes Geschehnis zu erfahren“ (EiM, 4.) geben, welches dem in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ in Gang zu setzen versuchten Fragen der metaphysischen Grundfrage analog gesetzt werden kann. Vgl. „Die Grundfrage der Metaphysik“ (EiM, 1ff.)

⁴⁹⁴ Vgl. Heidegger, Martin: Grundsätze des Denkens. In: ders. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe Band 79. Frankfurt am Main: Klostermann 1994, 79–176. Im Folgenden zitiert als »GdD« mit Angabe der Seitenzahl.

⁴⁹⁵ GdD, 93.

Brunnengrundes, auch als »Zugrunde-Gehen« i.S. des »Verendens« des vorstellenden Denkens erweist⁴⁹⁶ und damit in die, in ihrer Erörterung bereits allzu lang aufgeschobene, Dimension des „Sprunges“ verweist.

C. Das Geschehen der Vorlesung

In den Anfangspartien der Vorlesung wird – in der Verflüssigung gewohnter Denkbahnen, die im Aufbrechen alter Denkstrukturen besteht – der Boden bereitet, auf dem die angezielte »Verwandlung« des Denkens ihre Gestaltung finden kann; diese Präliminarien sind deshalb erst die Vorbereitung des »Wandels«, unter welchen das Nachfolgende verständlich werden kann.

Eine Selbstanweisung von Xiropaidis aufnehmend, wonach nicht dem nachgefragt werden soll „was Heidegger sagt, oder, was der Sinn seines Gesagten ist, oder was er mit seinen 'Aussagen' beabsichtigt, sondern einzig dem, was ihn *unausgesprochen* in den Anspruch genommen hat, also dem, was in dieser unausgesprochenen Beanspruchung geschieht“⁴⁹⁷, soll nun nach dem gefragt werden, was im Nachvollzug der hier behandelten Vorlesung, sowohl diesen Gang der Vorlesung „beansprucht“ als auch in dieser „Beanspruchung geschieht“. Hierzu folgendes Heidegger Zitat:

Damit wir bei diesen Erläuterungen nicht vom Weg abkommen, sei an das erinnert, bei dem wir ankommen möchten. Es ist ein Einblick in den Sachverhalt, daß und wie »Sein« und »Grund« das Selbe »sind«. Anders gewendet: Wir möchten hören, was der Satz vom Grund in der zweiten Tonart, als Sagen vom Sein, sagt. Solches Hören nimmt nicht bloß etwas zur Kenntnis, sondern das denkende Hören erfährt, wenn es recht geschieht, wohin wir immer schon, d. h. eigentlich ge-hören.⁴⁹⁸

Das Hören der Zusammengehörigkeit von Sein und Grund, welche der „Satz vom Grund“ in der zweiten „Tonart“ sagt, erfährt dasjenige, in welches „wir immer schon, d. h. eigentlich ge-hören“, d. h. jenes von woher der Mensch allererst das *ist*, was er *ist*. Dieses ist in der Sprache der „Beiträge zur Philosophie“ – um hier eine Formulierung anzuführen, welche bereits

⁴⁹⁶ Zum Aufgriff dieser Amphibolie von Heidegger vgl. SvG, 114.

⁴⁹⁷ Xiropaidis, 76.

⁴⁹⁸ SvG, 137.

genannt wurde – die „gegnende Gegend“ und in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ jenes, welches sich dem Menschen als jeweils epochale⁴⁹⁹ Weise der „Lichtung“ des Seins zuschickt und sich in diesem „Zuschicken“ entzieht. Es dreht sich hier also alles um dasjenige, welches Heidegger mit dem »Titel« „Sein“ zu denken gibt; jedoch dieses nicht mehr – wie in den im Obigen behandelten Auseinandersetzungen mit Heideggers Grund-Verständnis⁵⁰⁰ – als Seiendes vorgestellt, sondern als es selbst, d. h. *als Sein*. Heidegger versucht hier das Sein *als Sein*, d. h. *als es selbst, in seinem Eigensten* zu sagen und damit jedoch jene Dimension des Seins vor den notwendig blind bleibenden Blick zu bringen, welche sich in ihrem Wesen entzieht. Mit der zweiten seiner beiden Formeln „Sein: der Ab-Grund“ nennt Heidegger diesen Entzug des Seins in seinem eigensten Wesen, welchem abgründigen Sich-entziehen des Seins *als Sein* als erstes weiter nachgegangen werden soll.

Das „Sein *eigens* zu denken“⁵⁰¹ bedeutet dabei die doppelte Abgrenzung gegenüber der metaphysischen Tradition insofern einerseits das Sein nicht mehr in ein höchstes Seiendes verlegt und somit durch ein Seiendes begründet werden kann,⁵⁰² noch andererseits Sein als Grund des Seienden fungieren kann, da solcherart als Grund verstanden, „Sein im Hinblick auf *Seiendes*, nicht aber im Hinblick auf es selbst gedacht“⁵⁰³ wird. Das nicht mehr gegründete und nicht mehr als Grund verstandene Sein⁵⁰⁴ in seinem *Eigensten* erweist sich nunmehr nicht nur als – vom Seienden her – das Anwesendes anwesen Lassende⁵⁰⁵, sondern selbst als Gelassenes, da es selbst keinem gründenden und begründenden Grund mehr entspringt;⁵⁰⁶ es verdankt sich dem Geben eines sich in diesem Geben Zurückhaltenden⁵⁰⁷. Diesen »Hinblick« auf das Seins *als Sein*, in Abhebung zu einer vom Seienden her das Sein in Augenschein nehmenden Hinsicht, verdeutlicht Pöltner wie folgt:

Jetzt bezieht sich das Lassen nicht auf das Seiende (als das anwesen Gelassene), sondern auf das Anwesenlassen selbst, d. h. auf das Entbergen, auf das Ins-Offene-Bringen. Die

⁴⁹⁹ Vgl. ZuS, 13.

⁵⁰⁰ Vgl. in dieser Arbeit Seite 67ff.

⁵⁰¹ Pöltner, 30.

⁵⁰² Vgl. Pöltner, 30.

⁵⁰³ Pöltner, 30.

⁵⁰⁴ Mit welcher Abwehr eines Grundseins des Seins nicht bestritten werden soll, dass Seiendes im Sein gründet. Vielmehr gilt, dass das Sein *als Sein*, in seinem *Eigensten* – als selbst Gewährtes – ein das Seiende Gewährendes »ist«, da es Seiendes als solches nur gibt, insofern es *ist*, d. h. am Sein »teilhat«.

⁵⁰⁵ Welches »Lassen« das überhaupt »Ins-Anwesen-Kommen« eines Seienden meint: ⁵⁰⁵ „Entbergung des Seienden, das Seiende ins Offene bringen meint also weder ein nachträgliches Bescheinen oder ein Verfrachten eines schon Vorhandenen aus einer Dunkelkammer in einen Lichtraum, auch nicht das Hervorbringen eines Anblicks an einem vorauszusetzenden Woran und Wovon, vielmehr betrifft die Entbergung das Seiende zur Gänze. Die Entbergung stiftet allererst das Seiende, nicht aber geht ihr etwas Seiendes voraus.“ (Pöltner, 31.)

⁵⁰⁶ Vgl. Pöltner, 31.

⁵⁰⁷ Vgl. hierzu das Unbestimmt-bleiben des Sein und Zeit gebenden „»Es«“ (ZuS, 23.) im Vortrag „Zeit und Sein“ (Vgl. ZuS, 23f.).

Weise der Entbergung, und damit das Offene, in welches entborgen wird, ist zugelassen, d. h. gegeben.

Sein *als Sein* erweist sich als *Gabe*.⁵⁰⁸

Sein kann demnach als das Seiendes als solches Gewährende und damit vom Seienden her zu Gesicht gebracht werden, oder aber nicht mehr in Bezug zu Seiendem, sondern als es selbst, nicht mehr im Hinblick auf Anderes, sondern aus seinem *Eigensten* verstanden werden; in ersterer Perspektive erweist es sich als Gewährendes, in letzter Hinsicht auf es selbst, als Gegebenes, als Gewährtes, d.h. als „Gabe“. ⁵⁰⁹

Um nun zum „Satz vom Grund“ zurückzukehren, lässt sich mit dieser gedoppelten Hinsichtsmöglichkeit auf das Sein auch die zunächst widersprüchlich scheinenden Formeln verstehen, in welchen Sein zum einen mit dem Grund in eine Selbigkeit gesetzt wird, und zum anderen Sein als „Abgrund“ seine Charakterisierung findet: „Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund.“⁵¹⁰ Heidegger selbst weist auf die hier scheinbar waltende Widersprüchlichkeit hin, wenn er schreibt, dass nach den „Regeln der gewöhnlichen Logik“ „»Sein und Grund: das Selbe« so viel sagt wie: Sein = Grund.“⁵¹¹ und wie folgt fortfährt:

Wie soll dann noch das Andere gelten können: Sein: der Ab-Grund? Allein gerade dies zeigt sich als das jetzt zu-Denkende, nämlich: Sein »ist« der Ab-Grund insofern Sein und Grund: das Selbe. Insofern Sein gründen »ist«, und nur insofern, hat es keinen Grund.⁵¹²

»Auflösen« lässt sich diese Widersprüchlichkeit mit der oben herausgearbeiteten doppelten Hinsichtsmöglichkeit auf das Sein; einerseits auf dieses als Grund des Seienden, also vom Seienden her gedacht, welches Grundsein mit der Formel „Sein und Grund: das Selbe“ zum Ausdruck gebracht wird und andererseits in Hinsicht auf es selbst *als Sein*, wobei es sich als

⁵⁰⁸ Pöltner, 31.

⁵⁰⁹ Es lässt sich diese gesplante Inblicknahme auf das Sein – einmal dieses in seinem *Eigensten* genommen und ein andermal in Hinblick auf das Sein-lassen des Seienden – auch an jener berühmt berüchtigten, weil sich selbst zu widersprechen scheinenden Formulierung aus dem „Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«“ (NWIM, 303.) verdeutlichen. Diese lautet ohne die Berücksichtigung der Fußnoten: „[...]“, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein“ und dessen Sinn sich – zumindest den ersten Teil des Zitats betreffend – völlig auf den Kopf stellt, wenn die Fußnoten eingearbeitet werden; was sich dann wie folgt ließt: „[...]“, daß das Sein »wohl« west ohne das Seiende, daß »niemals aber« ein Seiendes ist ohne das Sein.“ (NWIM, 306.) „Nie“ ohne das Seiende west das Sein insofern, als es kein Seiendes ist, sondern das Seiende ein solches Seiendes sein lässt; „wohl“ ohne das Seiende west Sein insofern, als es das Sein-lassen des Seienden gewährt, d. h. als jene Dimension, welcher sich die Gelichtetheit der Lichtung, die Offenheit der Offenheit, das Da des Da selbst noch verdankt. Vgl. Heidegger, Martin: Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?« In: ders. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976, 303–312. Im Folgenden zitiert als »NWIM« mit Angabe der Seitenzahl.

⁵¹⁰ SvG, 77.

⁵¹¹ SvG, 166.

⁵¹² SvG, 166.

nicht mehr ableitbarer und damit unerklärbarer „Abgrund“ »zeigt«; „Sein: der Ab-Grund“. Da diese gedoppelte Sichtweise nun keinesfalls ein verdoppeltes Sein im Blick hat, sondern immer nur auf das, als singulare tantum zu verstehende, »eine« Sein fixiert ist – welchen Umstand Heidegger hervorhebt indem er diese »Formeln« als zusammengehörige zu denken gibt – kann diese angezeigte »einzige« Sein nur aus der Selbigkeit seines sich entziehenden Wesens und des »Erscheinens« als Sein *des Seienden* verstanden werden.⁵¹³ Beides, Sich-entziehen, d. h. in seinem „Wesen“ Ansichhalten und Sich-zuschicken sind als ein Geschehen zu denken, d. h. Sein entbirgt sich in seinen jeweils geschichtlichen »Ausprägungen« *indem* es sich *als Sein*, also als es selbst entzieht, eines als das andere; oder in einer der unzähligen Formulierungen, mit welchen Heidegger in „Der Satz vom Grund“ auf dieses Zugleich hinweist: „Seinsgeschichte ist das Geschick des Seins, das sich uns zuschickt, indem es sich entzieht.“⁵¹⁴ Im Jargon der beiden »Formeln« gesprochen heißt das: Als Grund ist das Sein „Abgrund“ und als „Abgrund“ Grund; wobei bereits die Heideggersche Schreibweise des „Abgrundes“ als „Ab-Grund“ in den Formeln einen Wink in diese Verwiesenheit zu geben vermag, da solcherart der Grund bereits auch im „Ab-Grund“ aufzuscheinen vermag.

Diese beiden »Formeln« zusammenzudenken und damit in einen Seins-Begriff einzukehren, welcher »außerhalb« des sich in – bestenfalls dialektisch versöhnbaren – Dichotomien bewegendem metaphysischen Denkens zu stehen kommt, verlangt dabei nichts anderes „als daß sich die Weise unseres Denkens verwandelt“⁵¹⁵. Diese im Denken des Seins *als Sein*, d. h. im Erreichen eines nicht mehr vorgestellten Seins-Begriffes, statthabende Verwandlung ist denn auch dasjenige auf welches der „Weg“ als Vollzug, d. h. in seinem »Gegangen-werden«, hinzielt und somit der „Sprung“ selbst.

Der hier veranschlagten Interpretation zufolge wird das Sein von Heidegger in er hier im Blick stehenden Vorlesung als Schickung und d. h. in seinem »Gabe-Charakter« gedacht, wie es auch in dem 1962 von Heidegger gehaltenen Vortrag „Zeit und Sein“ in den Blick zu bringen versucht wird; wobei in diesem „Zeit *und* Sein“ aus dem sie verbindenden und zugleich auseinanderhaltenden „*und*“ gedacht werden, d. h. aus ihrem „*Verhältnis*“⁵¹⁶, welches beide „zueinander gehören läßt“ und Heidegger „*Ereignis*“⁵¹⁷ nennt. Dieses von

⁵¹³ Diese Selbigkeit von Sein als Grundsein i.S.v. Anwesendes allererst in sein „Anwesen“ treten Lassende d.h. des Seins als Gewährendem und der Abgründigkeit dieses Gründendseins, d.h. seiner Ungegründetheit und damit das Verständnis seiner als Gewährtes, das sich als Gabe einem sich entziehenden Geben verdankt, weist hier auf einen doppelten Gabe-Charakter des Seins hin, welcher Zusammenhang, einen nicht mehr metaphysisch gedachten Seins-Begriff zu denken gibt.

⁵¹⁴ SvG, 90.

⁵¹⁵ SvG, 77.

⁵¹⁶ ZuS, 8.

⁵¹⁷ ZuS, 24.

Herrmann als „Leitwort“⁵¹⁸ Heideggers Bezeichnete, wird indes in der Vorlesung nicht genannt und bildet doch das Angedachte, wenn auch nicht im Hinblick auf seine in „Zeit und Sein“ explizierte Dimension der „Zeit-Gabe“⁵¹⁹, sondern vor allem, worauf oben bereits der Akzent gelegt wurde, in der Perspektive einer »Gabe des Seins«⁵²⁰ als „Geschick“.⁵²¹

Die Frage wie nun dieses „Geschick“, diese Schickung, des Seins zu denken ist beantwortet Heidegger mit der Übersetzung des Heraklit-Fragmentes 52:

Seinsgeschick, ein Kind ist es, spielend, spielend das Brettspiel; eines Kindes ist das Königtum – d. h. die ἀρχή, das stiftend verwaltende Gründen, das Sein dem Seienden.
Das Seinsgeschick: ein Kind das spielt.⁵²²

Aus dem „Spiel“⁵²³ müssen nun sowohl Sein als auch Grund zu denken versucht werden und finden sich damit beide als radikal endliche gedacht, welche sich dem Zuspiel, d. h. dem „Geschick“, verdanken und somit nicht mehr auf ein wie auch immer verstandenes höchste Seiendes gegründet, oder selbst als seiende, oder gar seiendste, Ursachen vorgestellt werden können.⁵²⁴

⁵¹⁸ Herrmann 1994, 1. Vgl. Herrmann, Friedrich Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*. Frankfurt am Main: Klostermann 1994. Im Folgenden zitiert als »Herrmann, WiE« mit Angabe der Seitenzahl.

⁵¹⁹ Pöltner, 37.

⁵²⁰ Welche Formulierung mit Verweis auf die oben dargestellte Doppelsinnigkeit des Seins sowohl als genitivus subjektivus, als auch als genitivus objektivus zu verstehen ist.

⁵²¹ Auf die in einer differenzierteren Ausarbeitung des Vortrags eventuell zu erkennenden Unterschiede zu dem in der Vorlesung Vorgetragenen kann hier leider nicht genauer eingegangen werden. Im Hinblick auf „Zeit und Sein“ sollen nur zur Interpretation der Vorlesung hilfreiche Verbindungslinien herausgegriffen werden, welche zu zeigen erlauben, dass in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“, wie oben bereits dargelegt, zwar dasjenige, welches Heidegger „Ereignis“ nennt anklingt, jedoch in einer, im Vergleich zum Vortrag „Zeit und Sein“, einseitig zu nennenden Hinsicht. Das Sein erweist sich nämlich als in die „Lichtung des Sichverbergens (Zeit)“ (BaR, 151.) gehörend, von welcher also gilt: „Lichtung des Sichverbergens (Zeit) erbringt Anwesen (Sein).“ (BaR, 151.) Vgl. Heidegger, Martin: Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson. In: ders. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Klostermann 2006, 143–152. Im Folgenden zitiert als »BaR« mit Angabe der Seitenzahl.

⁵²² SvG, 168.

⁵²³ Der Begriff des „Spiels“ erlaubt es dabei ein am Herstellungsmodell orientiertes Verständnis des Seins-Geschickes abzuwehren und damit ein nicht mehr von der Machbarkeit her denkendes Denken zu befeuern.

⁵²⁴ Pointiert stellt dies Heidegger in einer rhetorischen Frage dar: Lässt sich das Wesen des Spieles sachgemäß vom Sein als Grund her bestimmen, oder müssen wir Sein und Grund, Sein als Ab-Grund aus dem Wesen des Spiels her denken und zwar des Spieles, in das wir Sterbliche gebracht sind, die wir nur sind, indem wir in der Nähe des Todes wohnen, der als äußerste Möglichkeit des Daseins das Höchste an Lichtung des Seins und seiner Wahrheit vermag? (SvG, 167.) Auf eine genauere Erörterung der in diesem Zitat anklingenden »Rolle« des Todes und auf einen Vergleich dieser mit jener in „Sein und Zeit“ dem Tod zugeordneten, kann in dieser Arbeit leider nicht näher eingegangen werden. Nur auf folgendes Zitat sei hier noch verwiesen: „Der Tod ist die noch ungedachte Maßgabe des Unermeßlichen, d. h. des höchsten Spieles, in das der Mensch irdisch gebracht, auf das er gesetzt ist.“ (SvG, 167.)

D. Synopsis

Hier soll nun endlich die Einheit der in dieser Arbeit bisher noch nicht klar verknüpften »Momente«, des »Weges«, des »Sprunges«, des »Satzes vom Grund« als Satz vom/ins Sein und der beiden »Formeln« ans Licht gehoben werden: Alle diese zielen auf die Einsicht in einen nicht mehr metaphysisch gedachten Seins-Begriff, was hier synonym zu setzen ist mit der Einsicht in das Sein *als Sein* in seinem Charakter als Gewährendes (Grund) und selbst Gewährtes („Abgrund“). Um hier nichts zu überstürzen: Erstens: Der Weg in seiner Amphibolie hält sich zum einen bereits in der „gegenenden Gegend“ des Seins auf und lässt andererseits als von Heidegger veranschlagte »Methode« die/den Nachgehende/Nachgehenden in diese „Gegend“ gelangen; zweitens: Dieses Gelangen ist der „Sprung“, d. h. der Mitvollzug des „Tonartwechsels“ in seinem »Zusammen-klingen-Lassen« von Sein und Grund und somit das Andenken des Seins *als Sein*; drittens: Die beiden »Formeln« haben eine unterstützende Funktion für den Vollzug des Sprunges, da sie einerseits eine scheinbar antinomischen Struktur vorstellig werden lassen, welche dem bloße „Vorstellen“ das »Weiter-Gehen« verunmöglicht und es zugrunde-gehen lässt und andererseits das Sein als „Geschick“ und zugleich als Entzug anzuzeigen vermögen, womit letztlich wiederum auf das Sein *als solches* gezielt ist. Diese „Seins-Gabe“ des „Geschickes“ ist dabei sowohl als gründend, i. S. v. Seiendes als solches gewährend und auch ab-gründig zu verstehen, da sich das Geben selbst und der »Geber« der „Seins-Gabe“ zugunsten derselben, d. h. zugunsten des »Statthabens« der „Gabe“, des »Erscheinens«, des »Ankommens« derselben, entzieht und damit die „Gabe“ nicht *als „Gabe“* zum Vorschein kommen lässt. Heidegger formuliert diese hier versuchte Synopsis klarer, wenn er in direktem Anschluss an das oben angeführte längere Zitat schreibt:

Denken wir dem nach und bleiben wir in solchem Denken, dann merken wir, daß wir aus dem Bereich des bisherigen Denkens abgesprungen und im Sprung sind. Aber fallen wir mit diesem Sprung nicht ins Bodenlose? Ja und Nein. Ja – insofern jetzt das Sein nicht mehr auf einen Boden im Sinne des Seienden gebracht und aus diesem erklärt werden kann. Nein – insofern Sein jetzt erst als Sein zu denken ist.^[525] Als dieses zu-Denkende

⁵²⁵ Folgender Absatz aus dem Vortrag „Der Satz der Identität“ soll hier erläuternd angeführt werden: „Wohin springt der Absprung, wenn er vom [metaphysisch verstandenen; d. Verf.] Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d. h. an-wesen.“ (SdI, 41.) Zu

wird es aus seiner Wahrheit her das Maß-Gebende. Die Weise des Denkens muß sich dieser Maß-Gabe anmessen. Aber dieses Maß und seine Gabe können wir durch kein Errechnen und Ausmessen von uns aus an uns reißen. Sie bleiben das für uns Unermeßliche. Der Sprung läßt jedoch das Denken so wenig ins Bodenlose im Sinne des völlig Leeren fallen, daß er erst das Denken in die Entsprechung zum Sein als Sein, d. h. zur Wahrheit des Seins gelangen läßt.⁵²⁶

Der Fall ins „Bodenlose“ betrifft nur das „onto-theo-logische“ Denken der Metaphysik, welches das Sein in ontischer Weise gegründet und begründend, d. h. als Seiendes, versteht und im „Sprung“ endgültig zugrunde-geht. Das Sein *als solches*, indem es im „Geschick“ der jeweiligen „epochal-geschichtlichen Ausprägungen von Sein“⁵²⁷ sich-entziehend ansichhält, *gibt* einerseits das Maß für alles Denken ab, indem es die „Gabe“ »ist« und ist als solche „Gabe“ andererseits *das Maß* für das Denken; es ist – in Heideggers doppeldeutiger Schreibweise die „Maß-Gabe“. Sich an dieses »vorgegebene« „Maß“ »anzumessen« verlangt dabei den „Sprung“ in ein nicht mehr metaphysisch gedachtes Seins-Verständnis, oder genauer: Das »Anmessen« an die „Maß-Gabe“ des Seins ist dieses Seins-Verständnis und also der „Sprung“ selbst.⁵²⁸

E. Das Problem des „Sprunges“

Der von Heidegger in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ gebrauchte und hier – trotz der später von Heidegger ins Feld geführten Kritik – beibehaltene »Begriff« des „Sprunges“ in ein „anderes“, „besinnliches“ oder „andenkendes“ Denken inkludiert dabei eine Schwierigkeit, welcher hier, an das vorausgehend Gesagte anschließend, aufgerollt werden soll.

diesem Zitat finden sich eine Reihe von Bemerkungen angeführt, welche auf die zum Teil noch etwas missverständliche Ausdrucksweise in dieser Passage aufmerksam machen. Vgl. die Fußnoten SdI, 41.

⁵²⁶ SvG, 166.

⁵²⁷ Pöltner, 31.

⁵²⁸ Dieses hier zusammenzufassen versuchte »Bestreben« Heideggers verkennt Haeffner völlig, wenn er resümierend am Ende seines der Heideggerschen Erörterung gewidmeten Abschnittes schreibt: „Deute ich Heidegger hier richtig, so bleibt freilich ein Problem bestehen. Heidegger würdigt die erstaunliche Fruchtbarkeit des Gedankens des Grundes für das Erklären der Phänomene der Natur und Geschichte kaum [...]. Sein Interesse richtet sich ausschließlich auf das Phänomen der unmittelbaren Anwesenheit.“ (Haeffner, 35.) Zum einen würdigt Heidegger das »Funktionieren« des „Satzes vom Grund“ in verschärfter Weise, da er den Betrieb der Wissenschaften und ihre unglaublichen Erfolge auf der Befolgung dieses Satzes beruhend aufweist; zum anderen meint das von Heidegger zu denken versuchte Sein nicht nur die „unmittelbare Anwesenheit“ (Haeffner, 35.)

Die „Maß-Gabe“ des Seins wurde oben als dasjenige, welches den Gang der Vorlesung, als jenes, von dem her – und in »Anmessung« an welches – von Heidegger gedacht wird, beansprucht, erwiesen. Der »Einblick« in einen, nicht mehr den traditionellen Auslegungen des Seins entnommenen, Seins-Begriff, d. h. das »Maß-Nehmen« des Denkens am Sein selbst ist dabei zugleich – i. S. des selbst gehenden „Weges“ – das Geschehen der Vorlesung, dasjenige, welches in der Vorlesung ursprünglich geschieht, als jenes wohin der von Heidegger vor-gegangene „Weg“ führt. Das Sehen des nicht-vorgestellten Seins verlangt dabei eine »Wandlung« des Denkens, welches „andere Denken“ – das Heidegger auch „besinnliches Denken“⁵²⁹ nennt, da es in der Besinnung auf dasjenige, wohinein es immer schon gehört, beruht – auf den Weg zu bringen, d. h. zu Erfahrung frei zu gegeben, versucht wird. Der „Sprung“ welchen dieses „besinnliche Denken“ verlangt – der sich weder durch die Fixierung eines Präpositionsgehaltes sichern, noch durch das Erlernen von Richtigkeiten erzeugen lässt, sondern auf welche »Wandlung« einzig hingedeutet werden kann – verlangt dabei in seinem Nachvollzug das »Machen« einer nicht mehr komplett verfügbaren Erfahrung.⁵³⁰ Der Unmöglichkeit des Herstellens, des Machens, des Bewerkstellens dieses „Sprunges“ in ein „anderes Denken“ eingedenk bleibend wählt Heidegger das Vorausgehen des „Weges“ und damit ein Leiten als »Methode«, welches oft im Kreis gehend die „Gegend“ der es gehört er-fahren lässt.⁵³¹

Diese angezielte »Bewegung« des „Sprunges“ lässt dabei das »Problem« virulent werden, dass sich dieser im Denken des „Seins *als Sein*“ beruhende „Sprung“ letztlich, wie gezeigt wurde, nicht mehr einfach »beibringen« lässt, da sein »Sinngehalt« – falls so überhaupt gesprochen werden kann – des nicht mehr als Seiendes vorgestellten Seins, sich einer direkten Aussagbarkeit⁵³² verwehrt. Dem soll als Abschluss noch in aller Kürze nachgegangen werden. Die Geschichte der Metaphysik vermag als treffliches Paradigma für die Schwierigkeit des »In-Gang-Bringens« des „Sprunges“, d. h. der Vermittlung eines Andenkens des Seins als solchem, dienen, da sie für Heidegger durch ein stetiges Vergessen dieses Seins zu charakterisieren ist. Die „Lichtung“ als freie Offenheit⁵³³ darin sich alles Denken der

⁵²⁹ Gelassenheit, 13.

⁵³⁰ Eine Erfahrung machen heißt für Heidegger, „daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt.“ (WdS, 149.)

⁵³¹ Lässt, und nicht dazu Zwingt; das Nachgehen des Weges bleibt eine freie Möglichkeit des Daseins.

⁵³² Mit »direkter Aussagbarkeit« ist hier ein Satz der Art, »Das ist ein ...« gemeint, in welche Leerstelle nun allerlei eingesetzt werden kann; ein Haus, Tisch, Computer, ..., d. h. alles Mögliche und auch Unmögliches, auf jeden Fall also immer Seiendes. Das Sein selbst passt jedoch in diese Lücke nicht hinein; auf das Sein bezogen kann nie hinweisend gesagt werden, »Das, genau das ist das Sein«. (Alle von Wittgenstein ins Feld geführten Probleme die „hinweisende Definition“ (Wittgenstein, PhU, 253.) betreffend müssen hier leider unbeachtet bleiben.) Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. In: ders. *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, 224–580.

⁵³³ Vgl. EdP, 81f.

Metaphysik immer schon bewegt, wird von dieser nicht als diese ursprüngliche Offenheit bedacht; diese wendet sich stattdessen demjenigen zu, welches in dieser Lichtung offenbar ist.

Alles Denken der Philosophie [...], ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der Lichtung eingelassen. Von der Lichtung jedoch weiß die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins.⁵³⁴

In ähnlicher Weise spricht Heidegger im „Brief über den »Humanismus«“, wobei er dort allerdings bereits weiter zu weisen vermag.

[D]ie Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen. Diese Verborgenheit ist jedoch kein Mangel der Metaphysik, sondern der ihr selbst vorenthaltene und doch vorgehaltene Schatz ihres Reichtums.⁵³⁵

Kein „Mangel“ ist diese Vergessenheit also aufgrund der wesenhaften Entzogenheit des Seins *als Sein* in seinem „Geschick“; d. h. des Statthabens des Seins-Entzuges *als* »Seins-Geschick«. Somit verbleibt die Metaphysik in einer bloßen Vorstellung dieses Seins betreffend und denke es nicht als solches, gelangt nicht in die eigentümliche Dimension des Seins *als Sein* und vermag demnach nicht zu »springen«.⁵³⁶ Doch könnte sie aus diesem Zustand des »Nicht-Springens« auch nicht einfach »befreit« werden, da ihr *das Sein* nicht vorgeführt werden könnte die ein Seiendes, darauf nicht durch ein »Sieh doch! Dort ist das Sein« hingewiesen werden könnte.

Das Schwierige ist Heidegger eingedenk wenn er vor den Schlussworten des Vortrages „Zeit und Sein“, welche lauten: „Ein Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrages. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen“⁵³⁷, im Vorwort schreibt:

Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben. Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen anzuhören. Sondern dem Gang des Zeigens zu folgen.⁵³⁸

⁵³⁴ EdP, 82.

⁵³⁵ BüH, 331f.

⁵³⁶ Es soll hier nochmals darauf hingewiesen werden, wie prekär diese Rede *der* Metaphysik und ihrer Seinsvergessenheit ist, da mitunter auch Aufbrüche eines nicht mehr metaphysischen Seins-Verständnisses aufgewiesen werden könnten.

⁵³⁷ ZuS, 30.

⁵³⁸ ZuS, 6.

Diesen „kleinen Wink für das Hören“ aufgreifend, sei an dieser Stelle eine ähnliche Passage aus Heideggers Vortrag „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“⁵³⁹ angeführt, welche etwas genauer spricht:

Der Titel nennt den Versuch einer Besinnung, die im Fragen verharrt. Die Fragen sind Wege zu einer Antwort. Sie müßte, falls sie einmal gewährt würde, in einer Verwandlung des Denkens bestehen, nicht in einer Aussage über einen Sachverhalt.⁵⁴⁰

Durch eine Reihe von Aussagesätzen »hindurch« versucht Heidegger etwas zu vermitteln, dass sich streng genommen mit gewöhnlichen Mitteln nicht mehr vermitteln lässt, da dieses von Heidegger dem Denken aufgegebenes Wort »Sein« nicht mehr, wie in der Tradition der Metaphysik, als irgendwie beschaffenes Seiendes vorgestellt werden kann, sondern demgegenüber „das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist“⁵⁴¹, nennt.

Der in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ von Heidegger beschrittene Weg über eine Auseinandersetzung mit diesem Satz, versucht genau »in« dieses Unvermittelbare, welches das Unmittelbare schlechthin ist, zu führen. Dies verlangt eine „Verwandlung des Denkens“, welche Heidegger, indem er einen Seins- und Grund-Begriff zu denken gibt, welcher dem vorstellenden Denken und d. h. dem Denken der metaphysischen Tradition der „Onto-Theologie“ unzugänglich bleibt, einzuleiten versucht. Ob ihm dies gelingt liegt wahrscheinlich nicht allein in den Händen Heideggers, oder besser: der hier behandelten Vorlesung, sondern bedarf auch einer Bereitwilligkeit der anderen Seite.

Um abschließend diesem zweiten Hauptabschnitt noch etwas Schärfe zu verleihen, sei noch eine Passage aus Heideggers „Brief an Pater William J. Richardson“ zitiert, welche sich auf die Notwendigkeit einer Erfahrung des Seins als „Gabe“ bezieht, um dasjenige, welches mit dem Titel „Seinsgeschichte“ angezeigt ist, zu verstehen:

Wer für das Erblicken des Gebens einer solchen Gabe an den Menschen, für das Schicken eines so Geschickten keinen Sinn hat, wird die Rede vom Seinsgeschick nie verstehen, so wenig wie der von Natur Blinde je erfahren kann, was Licht und Farbe sind.⁵⁴²

⁵³⁹ EdP, 67.

⁵⁴⁰ EdM, 69.

⁵⁴¹ NWiM, 307.

⁵⁴² BaR, 152.

IV. Vergleich

In diesem die vorliegende Arbeit beschließenden Teil gilt es nun dasjenige zu versuchen, demgegenüber alle vorausgehenden Untersuchungen eine dienende Funktion einzunehmen hatten: der Vergleich der beiden hier im Blickpunkt zu stehen gekommenen »Phasen« der Heideggerschen Inblicknahme des „Satzes vom Grund“. Dieser Vergleich wird zunächst durch den Nachvollzug einer von Heidegger selbst an seiner »frühen« Grund-Abhandlung geübten Kritik, welche in die – etwas gewaltsam zu trennenden – Hinsichten auf einerseits die Weise des »Umganges« mit diesem Denkgesetz und andererseits die inhaltliche Fassung des Grund-Begriffes, welche beiden den Weg zur Herausarbeitung der *selben* Differenz des »Früh«- gegenüber dem »Spät«-Werk eröffnen, vorbereitet. Der besagte »Umgang« mit diesem eigentümlichen Satz wird von Heidegger vor allem in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ kritisch beleuchtet: diese Ausführungen Heideggers werden in einem ersten Schritt nachzuvollziehen sein; eine explizite Kritik des »frühen« Grund-Begriffes soll anschließend, anhand der in der Schrift „Die Überwindung der Metaphysik“⁵⁴³ ins Werk gesetzten kritischen Beurteilungen des Beitrages zur Husserl-Festschrift, in einem zweiten Schritt vor Augen geführt werden. Der nächste Abschnitt widmet sich daraufhin dem Versuch, nicht – was nur schwer und unter dem bewussten Wegblick von dem mit der Kritik Getroffenen möglich wäre – den Ansatz der kritisierten Grund-Abhandlung zu verteidigen, sondern Punkte, welche in dieser Frühschrift bereits den Weg zu einem »Ausbruch« aus dem transzendental-philosophischen Korsett bahnen, nachzuzeichnen. Und drittens soll entlang der hier verfolgten und sehr eingeschränkten Hinsicht auf das Heideggersche Werk, d. h. anhand der in dieser Arbeit zu ent-wickeln angestrebten Grund-Problematik in verschiedenen »Phasen« des Heideggerschen Schaffens und dem Aufweis der zu erkennenden Differenz der jeweiligen Ausgestaltung des Heideggerschen Grund-Begriffes, versucht werden, Grundzüge einer Bewegung der „Kehre“ und d. h. einen Begriff einer solchen »Umwendung« herauszuarbeiten und damit aufzuweisen, was diese „Kehre“ heißen könnte.

⁵⁴³ Vgl. Vgl. Heidegger, Martin: Die Überwindung der Metaphysik. In: ders. *Metaphysik und Nihilismus*. Gesamtausgabe Band 67. Frankfurt am Main: Klostermann 1999, 1–174. Im Folgenden zitiert als »ÜdM« mit Angabe der Seitenzahl.

1. Heideggers Kritik an seiner »frühen« Grund-Abhandlung

A. Heideggers Kritik in „Der Satz vom Grund“

Woran stößt sich die von Heidegger gegen seine »frühe« Abhandlung in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ ins Feld geführte Kritik?⁵⁴⁴ Das überhastete Vorgehen Heideggers in „Vom Wesen des Grundes“ bildet aus der Sicht der »späten« Vorlesung jenes den Gang der Abhandlung blockierende Hindernis, da es mit dem „Satz vom Grund“ im Nu fertig zu sein vorgibt, doch damit vor allem an dem von diesem „Satz“ »Zu-denken-Gegebenen« geradewegs vorbeigelaufen ist. Heidegger zitiert zur Verdeutlichung des Vorbeilaufens am »Gehalt« dieses Denkgesetzes eine Passage aus dem ersten Absatz des ersten Teils der in Kritik stehenden Abhandlung, in welcher von ihm konstatiert wird, dass der „Satz vom Grund“ keine Auskunft über das Wesen des Grundes gäbe, vielmehr eine Aussage über das Seiende sei und ihm somit im weiteren Verlauf der Abhandlung nicht mehr allzu viel Platz beigemessen wird.⁵⁴⁵ Durch diese an den Tag gelegte Hast kommt das im „Satz vom Grund“ in der zweiten Tonart zum Klingen gebrachte „Nächstliegende“⁵⁴⁶, d. h. die Zusammengehörigkeit des Seins und des Grundes, nicht in die Sicht, sondern wird mit einem Schritt übergangen. Diesen »Schritt-darüber-Hinaus« fasst Heidegger in der Vorlesung in seinem argumentativen Aufbau in einer referierenden „Schlußfolge“⁵⁴⁷ folgendermaßen zusammen:

Der Satz vom Grund ist eine Aussage über das Seiende. Demnach gibt er keine Auskunft über das Wesen des Grundes. Also eignet sich der Satz vom Grund, zumal in seiner überlieferten Fassung nicht als Leitfaden für eine Erörterung dessen, wonach unser Sinn steht, wenn wir das Wesen des Grundes bedenken.⁵⁴⁸

Die richtige Feststellung, dass der „Satz vom Grund“ nicht direkt über den Grund und gar das Wesen des Grundes Auskunft zu geben vermag, versperrt hier den Zutritt zu demjenigen, was

⁵⁴⁴ Bezüglich einer kurzen Darstellung dieser Kritik sei hier auf das Kapitel „*Heidegger's Critique of »The Essence of Ground«*“ (Caputo, 89ff.) aus dem Buch „*The mystical element in Heidegger's thought*“ von John D. Caputo verwiesen.

⁵⁴⁵ Hier sei zur Verdeutlichung dieses Punktes die von Heidegger in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ zitierte Stelle wiedergegeben: „»Der Satz (gemeint ist der Satz vom Grund) sagt *über das Seiende* aus und dies in der Hinblicknahme auf so etwas wie ›Grund‹. Was jedoch das Wesen von Grund ausmacht, wird *in* diesem Satz nicht bestimmt. Das ist *für* diesen Satz als eine selbstverständliche ›Vorstellung‹ vorausgesetzt.«“ (SvG, 67f.)

⁵⁴⁶ SvG, 69.

⁵⁴⁷ SvG, 69.

dieser eigentümliche Satz noch, wenn auch zunächst verborgen, zu zeigen imstande ist: nämlich einen Einblick in das Sein in seiner nicht mehr metaphysisch zu verstehenden Grundhaftigkeit, d. h. die folgende Einsicht: „*Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft*“⁵⁴⁹; womit das Gehören in das Selbe von Sein und Grund angezeigt ist.⁵⁵⁰

Jetzt gilt es zu erblicken, daß und in welchem Sinne dergleichen wie Grund zum Wesen des Seins gehört. Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen. Umgekehrt waltet aus dem Wesen des Grundes das Sein als Sein. Sein und Grund (»sind«) das Selbe[.]⁵⁵¹

Der „Satz vom Grund“ vermag also in der zweiten Tonart, wie bereits im zweiten Teil dieser Arbeit aufzuweisen versucht wurde⁵⁵², ein Zeigen und d. h. die Gewähr einer Einsicht in das, jenseits des metaphysischen Vorstellens allein denkbare, abgründig grundhafte Sein, d. h. das „*Sein als Sein*“. Als so Verstandenes erweist es sich als das im „Geschick“ Ansichhaltende, sich in seinem Eigensten Entziehende und in diesem „Entzug“ jedoch die geschichtlichen »Modifikationen« dessen was jeweils Sein heißt – „(Sein als IDEA, ENERGEIA, actualitas, als Geschaffensein, als Gegenständlichkeit, als berechenbarer Bestand)“⁵⁵³ – Gewährende und damit frei Gebende.

Das Überhören der Zusammengehörigkeit von Sein und Grund und damit einhergehend ein Verbleib in einer noch als unangemessen zu charakterisierenden Seins- und damit Grund-Auffassung bleibt als primärer Kritikpunkt an der »frühen« Beschäftigung mit dem „Satz vom Grund“ hängen und bringt zu Gesicht, in welcher Weise das Hören dieser Selbigkeit in der »späten« Vorlesung beide nicht nur anders zu denken erlaubt, sondern vielmehr das Denken anders werden lässt.⁵⁵⁴

⁵⁴⁸ SvG, 69.

⁵⁴⁹ SvG, 73.

⁵⁵⁰ Bei dieser Grundhaftigkeit des Seins ist jedoch stets zu beachten, das dieser Grund auch immer zugleich der „Abgrund“ ist. Wetz hierzu: „Als solches sei es [das Sein; d. Verf.] weder *ratio* oder Vernunftgrund noch *causa* oder Ursache, aber dennoch Grund des Seienden, der selbst grundlos, ohne jeden Grund, gewissermaßen als Abgrund »walte«.“ (Wetz, 288.) Vgl. Wetz, Franz Josef; „Der Satz vom Grund“. Ab-gründiges Denken. In: Dieter Thomä (Hg.) *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003, 287–290.

⁵⁵¹ SvG, 76.

⁵⁵² Vgl. in dieser Arbeit Seite 91ff.

⁵⁵³ Pöltner, 31.

⁵⁵⁴ Vgl. in dieser Arbeit die Ausführungen zum „Sprung“ auf Seite 96ff.

B. Heideggers Kritik in „Die Überwindung der Metaphysik“

Die hier zu behandelnde Kritik findet sich im – eigentlich als eigener Band der Gesamtausgabe geplanten⁵⁵⁵ – ersten Teil von „Metaphysik und Nihilismus“, der den Titel „Die Überwindung der Metaphysik“ trägt, dargelegt und gehört als in den Jahren 1938/39 entstandene Schrift, wie Friedrich in seinem Nachwort zu dem von ihm herausgegebenen Band anmerkt, „zeitlich und sachlich zum Umkreis einer Reihe von Abhandlungen [...], die Heidegger im Anschluß an die »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)« verfasst hat.“⁵⁵⁶ In dieser Abhandlung versucht Heidegger dem metaphysischen Seins-Denken, welches „das Sein des Seienden [...] als Herstellung aus einer obersten Ursache oder einem höchsten Grund“⁵⁵⁷ begreift, d. h. aus seiner „Machbarkeit“⁵⁵⁸ her versteht⁵⁵⁹, entgegen, „die Wahrheit des Seyns als »Abgrund« und »Ereignis« aus der Überwindung der metaphysischen Begründung des Seins zu durchdenken.“⁵⁶⁰

a. Zusammenfassung der Kritik aus „Metaphysik und Nihilismus“

Im Abschnitt 56 „»Vom Wesen des Grundes« Grund – Freiheit – Wahrheit – Seyn“⁵⁶¹ kommt Heidegger explizit auf seine »frühe« Grund-Abhandlung zu sprechen und stellt diese betreffend fest, dass die Frage nach dem Wesen des Grundes, wie sie in der »frühen« Abhandlung gefragt wird, auf die „Wahrheit des Seyns“⁵⁶² als den Grund zielt, jedoch diese noch verfehlt. Diese Verfehlung ist dabei dem noch teilweisen Verbleib der besagten Abhandlung in einer metaphysischen Denkbahn geschuldet, welche zwar zu radikalisieren versucht wird, doch auch in dieser wurzelhafteren Gestalt noch als metaphysisch zu

⁵⁵⁵ Vgl. das Nachwort des Herausgebers Hans-Joachim Friedrich, in welchem dieser anführt, dass aufgrund des geringen Umfanges die Schrift „Die Überwindung der Metaphysik“ und „Das Wesen des Nihilismus“ (Vgl. Heidegger, Martin: Das Wesen des Nihilismus. In: ders. *Metaphysik und Nihilismus*. Gesamtausgabe Band 67. Frankfurt am Main: Klostermann 1999, 175–267.) im Band „Metaphysik und Nihilismus“ zusammengenommen wurden. (Vgl. GA 67, 269.) Vgl. Heidegger, Martin: *Metaphysik und Nihilismus*. Gesamtausgabe Band 67. Frankfurt am Main: Klostermann 1999. Im Folgenden zitiert als »GA 67« mit Angabe der Seitenzahl.

⁵⁵⁶ GA 67, 269.

⁵⁵⁷ GA 67, 271.

⁵⁵⁸ GA 67, 271

⁵⁵⁹ Welche metaphysische Tendenz Heidegger unter dem Titel „Machenschaft“ (GA 67, 271.) zu denken gibt.

⁵⁶⁰ GA 67, 271.

⁵⁶¹ ÜdM, 61.

⁵⁶² ÜdM, 61.

bezeichnen ist, da sie noch nicht in den „andere[n] Anfang“⁵⁶³ des Andenkens der „Wahrheit des Seins“ überzugehen vermag.

Die Kritik entbrennt an verschiedenen Punkten, die jedoch alle in eine gemeinsame Stoßrichtung andrängen, und zwar gegen die »Daseinszentriertheit« der »frühen« Abhandlung, was zugleich eine Kritik am Seins-Verständnis dieser Schrift impliziert, da in dieser das Sein zwar aus der Blickrichtung des Daseins, aber dabei das Dasein noch nicht aus seiner Zugehörigkeit zum Sein, angemessener: Sein und Dasein nicht aus ihrer Zusammengehörigkeit und d. h. aus dem „Ereignis“, gedacht sind. Im Folgenden sollen drei dieser in dieselbe Richtung zielenden Anläufe aus der Schrift „Die Überwindung der Metaphysik“ angeführt werden:

1. Heidegger stößt sich in seinen kritischen Anmerkungen zu „Vom Wesen des Grundes“ an der dort getroffenen Unterscheidung von „ontischer“ und „ontologischer“ Wahrheit,⁵⁶⁴ welche nicht nur, aus der Perspektive des »späten« Heidegger, unverständlich bleibt,⁵⁶⁵ sondern auch das eigentlich zu erblicken gegebene „Phänomen“ gerade *nicht* zu Gesicht zu bringen vermag. Diese Unterscheidung „[»unterscheidet«] keines von Beiden – weder das Seiende als solches noch das Sein als solches – zureichend“⁵⁶⁶ und erweist sich demgemäß, aus der Sicht des »späten« Heidegger, als immer noch einem metaphysischen Seins-Verständnis nachhängend und aus der neu gewonnenen Perspektive als „hinfällig“⁵⁶⁷. Demgegenüber führt das Bedenken dieses Unterschieds *als solchem*, d. h. der Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein – also das Bedenken der „ontologischen Differenz“ – *als Differenz*, in jene Dimension des Seins *als Sein*, um dessen Aufweis, wie zu zeigen versucht wurde⁵⁶⁸, sich die Vorlesung „Der Satz von Grund“ in ihrer innersten Bewegung dreht. Dieses Sein als es selbst, in seinem Eigensten, nennt Heidegger nun, im Umkreis der Schriften rund um die „Beiträge zur Philosophie“, das „Seyn“ oder „Wahrheit des Seyns“⁵⁶⁹.

2. Eine kritische Inblicknahme lässt sich auch aus Heideggers Bemerkungen zum Begriff der „Transzendenz“ herauslesen, in welchen er zwar hervorhebt, dass mit dieser „Transzendenz“ zwar eine „ursprünglichere Auslegung“⁵⁷⁰ des Menschen gewonnen, jedoch damit noch keineswegs ein »Verlassen« metaphysischen Denkens zu erreichen sei. Vielmehr bleibt auch das Verständnis des Daseins als „Transzendenz“ – obzwar dieses gegenüber der

⁵⁶³ ÜdM, 63.

⁵⁶⁴ Vgl. ÜdM, 62.; WdG, 130f.

⁵⁶⁵ „»Ontologische Wahrheit« – der Begriff ist unklar; vgl. derjenige der »ontischen Wahrheit«.“ (ÜdM, 62.)

⁵⁶⁶ ÜdM, 62.

⁵⁶⁷ ÜdM, 62.

⁵⁶⁸ Vgl. in dieser Arbeit Seite 91ff.

⁵⁶⁹ ÜdM, 7.

⁵⁷⁰ ÜdM, 63.

metaphysischen Tradition und dem von dieser unter den verschiedensten Namen zu denken versuchten „Wesen“ des Menschen etwas Neuartiges zu Gesicht zu bringen vermag – in einem metaphysischen Seins-Verständnis hängen, da noch nicht, wie im „*andere[n] Anfang*“⁵⁷¹, aus der „Wahrheit des Seyns“ selbst das „Wesen“ des Menschen als Dasein gedacht wird.

3. Der in „Vom Wesen des Grundes“ entwickelte Begriff der „Freiheit“ als „*Freiheit zum Grunde*“⁵⁷² akzentuiert das Dasein in seinem Können, in seinem Aufspannen eines Welthorizontes und bekommt dergestalt nicht das vom »späten« Heidegger angedachte Sein als es selbst zu fassen, aus welchem die „Freiheit“ „west“.

Freiheit ist weder nur Freiheit von, noch nur Freiheit zu, noch nur beides zumal, denn so ist Freiheit selbst noch nicht in der Wesung begriffen – aus anderem als sie selbst zu sein vermag.

*Freiheit west aus dem Seyn. Das Seyn ereignet die Wesung.*⁵⁷³

„Freiheit“ wird in „Die Überwindung der Metaphysik“ von Heidegger nicht mehr als die „Transzendenz“ des Daseins aus diesem her zu verstehen versucht, sondern aus dem „Seyn“, welche Y-Schreibweise nicht (nur) als Reminiszenz an die Philosophiegeschichte verstanden werden darf, sondern anzeigt, „daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird.“⁵⁷⁴ „[N]icht mehr metaphysisch“ deutet dabei an, dass das Verständnis dieses „Seyns“ vom Seienden her und d. h. aus dem Sein des Seienden, verwehrt wird, stattdessen der Weg zu einem Verständnis des Seins als es selbst, aus seinem eigensten „Wesen“ eingeschlagen wird, welcher dieses Sein „nicht mehr metaphysisch“ – d. h. hier als „Seyn“ – begreifen lässt.⁵⁷⁵

Die aus dem „Seyn“ verstandene „Freiheit“ geht dabei insofern über das Verständnis der „Freiheit“ als „Transzendenz“ des Daseins hinaus, als diese das Verhältnis sowohl des Seins als auch des Daseins – welches Letztere zwar auch zuvor als Seinsverstehendes immer schon in der Dimension des „Seins-überhaupt“ zu stehen kommt⁵⁷⁶ und somit in einer wesenhaften Verstrickung mit dem Sein begriffen wird – aus deren Selbigkeit zu denken erlaubt, die, in

⁵⁷¹ ÜdM, 22.

⁵⁷² ÜdM, 62. Vgl. WdG, 175.

⁵⁷³ ÜdM, 62.

⁵⁷⁴ GA 65, 436.

⁵⁷⁵ Dass mit diesem nicht mehr metaphysisch verstandenen „Seyn“ kein anderes Sein als das Sein des Seienden gemeint ist, wurde bereits an anderer Stelle dieser Arbeit unterstrichen (Vgl. in dieser Arbeit Seite 93f.) und soll hier nochmals, der Vollständigkeit halber, hervorgehoben werden. Es »gibt« nur ein Sein, welches jedoch in der metaphysischen Tradition nicht *als Sein* in den Blick genommen wurde, sondern einzig vom Seienden her; und dennoch ist dieses Sein selbst auch immer das Sein des Seienden, nur nicht im Hinblick auf es selbst in den Blick genommen.

⁵⁷⁶ Vgl. Herrmann, SuD, 40ff.

Entgegensetzung zum »Erschließen« als Daseinsbezug zum Sein, ein radikalisiertes Verständnis zum Ausdruck zu bringen vermag. Heidegger expliziert diese klare Abgrenzung vom „Freiheits“-Verständnis der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ in „Die Überwindung der Metaphysik“ wie folgt:

Freiheit als Transzendenz – *aber Freiheit wesenhafter aus Wesung des Seyns als (Ereignis) – Freiheit als Ereignetheit im Ereignis.* Wahrheit des Seyns – Lichtung seiner Wesung, nur wo zu Freiheit und deren Wesen vom Ereignis er-eignet; [...].⁵⁷⁷

„Freiheit“ ist demgemäß nicht mehr als das transzendierende „Wesen“ des Daseins zu begreifen, sondern als das vom „Ereignis“ »Ereignete«, wobei diese Ausdrucksweise missverständlich bleibt, da sie suggeriert, dass erstens das „Ereignis“ selbst etwas sei⁵⁷⁸ und zweitens dieses als seiend Begriffene etwas bewirke, welches Bewirkte dann »Dasein« hieße; um diese technomorphe Vorstellung zu umgehen, wird die „*Freiheit als Ereignetheit im Ereignis*“ charakterisiert. Mit dem „Ereignis“ wird hier von Heidegger jene Dimension angezielt, welcher, als Zusammenspiel der jeweils geschichtlichen und d. h. „geschicklichen“ „Seins-Gabe“ im „Geschick“ und des Entzuges des Eigensten des Seins, sich das Dasein verdankt. Dies meint genauer in den Blick genommen, dass das sich entziehende und dabei eröffnende „Sein *als Sein*“, d. h. das Sein als es selbst in seinem Eigensten, nicht mehr abseits des Daseins gedacht wird, sondern als dasjenige, welches das Dasein in seinem „Wesen“ »konstituiert«, genauer: eröffnet, noch genauer: *ist*. Aus dieser »Gabe des Seins«, die nur in ihrem Ankommen, in ihrem Empfang, als solche zu sein vermag, findet sich allererst das „Wesen“ des Menschen „ereignet“, d. h. in sein Eigenstes gebracht. „[D]as »Ereignis« »ereignet«. Was? Den Menschen zum »Dasein«“⁵⁷⁹, schreibt Trawny diesen Gedanken betreffend und fährt mit einer näheren Erläuterung fort:

Die »Verwandlung« des Menschen in das »Dasein« wird als ein »Ins-Eigene-Kommen« aufgefasst. Um dieses Geschehen in seiner Struktur zu begreifen, ist es nötig, zu sehen, dass das »Ereignis« und das, was »Ereignet« wird, nicht als ein »Objekt«, das ein »Subjekt« gleichsam anzieht, verstanden wird. Das »Ereignis« oder, wie Heidegger auch sagt, das »Seyn«, ist nichts anderes als das »Dasein« [...].“⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ ÜdM, 63.

⁵⁷⁸ „Das Ereignis *ist* weder, noch *gibt* es das Ereignis“ (ZuS, 29.)

⁵⁷⁹ Trawny, 98.

⁵⁸⁰ Trawny, 98f.

Der Zuspruch des Seins geschieht als die „Lichtung“ des Daseins, das Eine als das Andere, und erlaubt somit eine »jenseits« metaphysischen Denkens zu liegen kommende »Wesensbestimmung« des Menschen.

Als das diese drei hier herausgehobenen Punkte Einende kann also der Verbleib in einem teilweise noch »subjektivistisch« angehauchten Daseins-Verständnis – dieses »Subjektive« zwar nicht mehr als „Ich“, nicht mehr als „Subjekt“, nicht mehr „*anthropologisch*“ und nicht mehr „*anthropomorph*“⁵⁸¹ verstanden – angeführt werden, welcher Standpunkt noch nicht aus der „Wahrheit des Seyns“ selbst, das „Wesen“ des Menschen zu denken erlaubt.⁵⁸² In der »frühen« Grund-Abhandlung findet der »späte« Heidegger deshalb den Versuch ins Werk gesetzt, immer noch eine ursprünglichere Ebene gegenüber dem Verständnis der metaphysischen Tradition zu eröffnen, welcher Versuch in der immer weiter vordringenden Frage nach der „Bedingung der Möglichkeit“ seine Ausgestaltung findet, jedoch in diesem Fortschritt den Eintritt in ein nicht mehr metaphysisch zu nennendes Denken, also in einen Versuch der „Überwindung“ der Metaphysik im Ansatz eines „anderen Anfanges“, nicht zu erreichen vermag.⁵⁸³ So stellt Heidegger in Bezug auf „Vom Wesen des Grundes“ fest:

Die *Wahrheit des Seyns* ist erfragt und nichts sonst, aber stets noch in der Herkunft aus der Metaphysik und immerzu aus der Absicht, dem metaphysischen Denken noch eine ursprünglichere *Frage* des Fragens würdig zu machen.⁵⁸⁴

Und dieses auf das nach der Ermöglichungsbedingung fragende Denken gerichtete Argument weiterverfolgend, führt Heidegger zwei Seiten später weiter aus:

Hier noch nicht, weil in der Möglichkeitsfrage haftend und dann zu weiter Zurückliegendem *nachsteigend* – die entscheidende Drehung in das Seyn und die Wahrheit des Seyns; welche Drehung keine bloße Umkehrung, sondern ein ganz anderer Anfang, der alles Bisherige, d.h. die Metaphysik als solche, verabschieden muß.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ ÜdM, 61.

⁵⁸² Im Original wird dieser hier zu explizieren versuchte Gedanke von Heidegger folgendermaßen dargelegt: „Und unausweichlich vom Menschen her: *Mensch* und Sein; aber Mensch nicht »Ich« trotz der »Jemeinigkeit«, aber Mensch nicht »Subjekt« (weil nicht Gewißheit und Objektivität und Wert); aber Mensch nicht *anthropologisch* – (Person – Geist – Seele – Leib; animal rationale), aber Mensch nicht *anthropomorph* – unbedingte Subjektivität, sondern *Da-sein* – aber verstrickt in das metaphysische Gestrüpp.“ (ÜdM, 61.)

⁵⁸³ „Wie [...] stets wieder der Versuch sich aufdrängt, auf ihrem Weg [dem Weg der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit; d. Verf.] der Überwindung der Metaphysik zu genügen, wo sie selbst als Frage überhaupt und als Frage nach der *Möglichkeit* durchaus das Gefüge der Metaphysik selbst ist.“ (ÜdM, 23.)

⁵⁸⁴ ÜdM, 61.

Dieser „andere Anfang“ beginnt nun mit der „Wahrheit des Seyns“, setzt mit der „Wahrheit des Seyns“ ein und versucht nicht mehr in der Frage nach der „Bedingung der Möglichkeit“ einen letzten Boden zu erreichen, eines alles fundierenden Grundes habhaft zu werden,⁵⁸⁶ da der Ausgang von der „Wahrheit des Seyns“ nicht mehr als einfach gründender Grund dient und von Heidegger in die Nähe des „Ab-grundes“ gebracht wird: „Grund – weil *Ab*-grund – Lichtung – als Wesen des Seyns (Ereignis).“⁵⁸⁷ Und in einer nicht mehr ganz so kryptischen Proklamation: „Seyn – *wesend* – aber *nicht* auf Seiendes zu gründen. Für Seyn (vom Seienden her) wesentlich der *Ab*-grund, es selbst ist *Ab-grund*“⁵⁸⁸.

Heidegger denkt, wie mit dem Aufweis der Abgründigkeit der „Wahrheit des Seyns“ gezeigt wurde, auch in der Schrift „Die Überwindung der Metaphysik“ das Sein sowohl als Grund, als auch als „Abgrund“ und nötigt damit zum Andenken eines verwandelten Seins-Begriffes – welchen er nun „Seyn“ nennt – wie er ihn auch in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ zu denken gibt.

C. Vergleich der beiden kritischen Bezugnahmen

Sowohl in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ als auch in der Schrift „Die Überwindung der Metaphysik“ wird ein nicht mehr metaphysischer, d. h. ein zum Denken der metaphysischen Tradition quer zu liegen kommender Seins-Begriff als Aufgabe vor das Denken zu bringen versucht; in dieser durch das mit dem Wiederaufgreifen der alten Schreibweise gekennzeichnete, nicht mehr metaphysisch gedachte, „Seyn“ und in jener durch das wieder konventionell geschriebene, aus dem „Geschick“ erfahrene Sein als es selbst, welches sich in einem je anderen »Sinn« von „Anwesenheit“ entbirgt und sich selbst dabei entzieht.

Die jeweils statthabenden Kritiken unterscheiden sich in ihrer Hauptstoßrichtung im ersten Anschein durchaus voneinander, da einerseits das Überhören der Zusammengehörigkeit von Sein und Grund im „Satz vom Grund“ und andererseits ein Daseins-, und das muss hier heißen ein Subjektivitäts-Zentrismus, der das Sein vom Dasein her denkt und nicht beide aus

⁵⁸⁵ ÜdM, 63. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, dass dieser Satz korrekt zitiert ist und somit auch im Original grammatikalisch nicht ganz stimmig ist.

⁵⁸⁶ „Die Freiheit als Grund der Möglichkeit – dieser Grund als *Ab-grund*. Das will sagen: Wir können nicht mehr in der Schrittfolge der *gewohnten* Wesensfrage (Bedingung der Möglichkeit [...]) denken, sondern müssen anders anfangen. Von woher – von der *Wahrheit des Seyns*.“ (ÜdM, 66.)

⁵⁸⁷ ÜdM, 64.

⁵⁸⁸ ÜdM, 65.

dem „Ereignis“ zu begreifen versucht, für Heidegger zum Anstoß der Kritik werden. Doch die weiteren Kreise dieser Kritik miteinbeziehend wird dieser Unterschied beinahe nivelliert, da mit beiden Kritikpunkten aufs Weite gesehen, auf ein unzureichendes Seins-Verständnis gezielt wird, das im einen Fall im Verfehlen der abgründigen Grundhaftigkeit des Seins *als Sein* und im anderen in der inszenierten Gegenüberstellung von Sein und Dasein, gesehen wird. Doch das sich entziehende und zuschickende „Sein *als Sein*“ ist nicht mehr abgelöst vom Dasein aus zu betrachten – als irgendwie vorhandenes Seiendes – sondern einzig als jenes Eigenste des Seins, welches das Dasein in sein Eigenes bringt, d. h. dieses allererst eröffnet, es „er-eignet“. In beiden kritischen Betrachtungen wird also auf das Selbe zugegangen, wenn dieses auch jeweils eine andere Akzentuierung erfährt und also in beiden Bezugnahmen auf einem anderen Weg zu erreichen versucht wird; auf das Sein als „Ereignis“.

D. Ergänzung

Dieses beiden Kritiken Gemeinsame findet sich in einer der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ zugeordneten Passage der Schrift „Besinnung“ trefflich zum Ausdruck gebracht:

Im Versuch »Vom Wesen des Grundes« ist der Grund von der »Transzendenz« her und diese als Grund begriffen; die Transzendenz freilich noch im Gesichtskreis des Transzendentalen und somit unter Ansetzung des »Bewußtseins«, das wiederum durch das *Da-sein* ersetzt ist – lauter Notbehelfe, um ein Erfragtes überhaupt erst dem bisherigen Wissen vom Sein nahe zu bringen; so bleibt alles Grundhafte doch dem Seienden *aufgestockt*, wenn auch in der Weise des *Überstiegs*, womit es ja doch als Stufe angesetzt bleibt.⁵⁸⁹

In diesem Zitat zeigt Heidegger nun, wie beide durch Abtragungen zum Vorschein gekommenen Kritikstränge zu einem zusammenlaufen: Das von der „Transzendenz“ her verstandene Dasein wird in seiner begründenden Funktion – da es in einer transzendentalen Fragestellung, welche die „Bedingung der Möglichkeit“ im Blick hat, als jenes Ermöglichende aufgewiesen wird – als unzureichender Versuch gefasst, eine metaphysische Denkweise zu verlassen. Unzureichend deshalb, da „alles Grundhafte“ dem, zwar

transzendierenden und dabei das Seiende im Hinblick auf das Sein übersteigenden, doch auch selbst seienden Dasein aufgehalst wird. Der Grund wird noch nicht – in der Perspektive eines »Austrittes« aus der Metaphysik – aus der Zusammengehörigkeit mit dem Sein gedacht, sondern kommt im Dasein zu liegen, welches als Seiendes transzendiert.

Die „Transzendenz“ lässt – auch wenn die Einführung des »Begriffes« des Daseins gerade als Kampfansage an jedes Subjektivitätsdenken verstanden werden wollte – außerdem eine »subjektive« Konnotation erkennen, da dieser Daseins-Begriff erst dann alle Reste eines noch metaphysisch angehauchten Denkens hinter sich zu lassen vermag, wenn er aus der „Wahrheit des Seyns“ selbst gedacht wird. In „Vom Wesen des Grundes“ wird alles noch vom Seienden, oder besser: von einem ausgezeichneten Seienden aus verstanden, das als „Transzendenz“ erkannt wird, doch auch noch in diesem Transzendieren bloß als Erweiterung, d. h. „als Stufe angesetzt bleibt“ und damit nicht das Seiende hin zur „Wahrheit des Seyns“ zu verlassen gestattet; was nicht mehr in seinem allmählichen Aufstieg, sondern nur mit einem „Sprung“ zu erreichen ist.

2. »Einwände« gegen die Heideggersche Kritik

A. Rückgang zur Schrift „Vom Wesen des Grundes“

Hier muss nun eingestanden werden, dass nicht großartig gegen die von Heidegger in seinen »späteren« Schriften vorgetragene Kritik an seiner »frühen« Grund-Abhandlung in der Art einer Widerrede vorgegangen werden kann, da sie einen Punkt zu treffen vermag, welcher sich nur im bewussten Übersehen seiner Stichhaltigkeit und damit in der Verkennung seines Gehaltes anfechten ließe. Doch kann hier – die Berechtigung der Kritik nicht im Kern tangierend – hervorgehoben werden, dass die Grundstruktur, in welcher in „Vom Wesen des Grundes“ dasjenige, was Grund genannt werden kann, gedacht wird, d. h. die wesenhafte Abgründigkeit des Grundes⁵⁹⁰, auch für die später einsetzende Beschäftigung mit diesem Grundbegriff der abendländischen Philosophie grundlegend bleibt und sich in der mit dieser Endlichkeit einhergehenden Abgründigkeit letztlich bereits das Dämmern eines »Wandels« anzukündigen vermag.

⁵⁸⁹ GA 66, 94.

a. Der Grund als „Abgrund“

In „Vom Wesen des Grundes“ wird das Dasein qua „Transzendenz“, verstanden als „Freiheit“, zu jener Instanz, welche, in einem nicht willentlich zu bewerkstelligenden Können, als seinsverstehendes und d. h. das Seiende im Ganzen übersteigendes und in eins damit jedoch inmitten dieses überstiegenen Seienden situiertes, Welt »konstituiert«. Es ist ein nicht voluntatives „Entwerfen“ der Welt, welche damit jedoch nicht zum bloßen Spielball und also zur Gänze der Willkür des Daseins übereignet wird, da dieses in seiner „Faktizität“ an eben diese rückgebunden bleibt.⁵⁹¹ Herrmann bringt die Weise wie dieses Weltbilden zu verstehen ist folgendermaßen zum Ausdruck:

Das Weltbilden des Menschen versteht Heidegger in einem zweifachen Sinn. Weltbilden ist kein reines Hervorbringen von Welt, sondern, weil die Welt schon immer in der Erschlossenheit »da« ist, ein Geschehenlassen der Welt, aber nicht in dem Sinn, daß das Dasein von der Welt zurücktritt und sie in ihrem Geschehen sich selbst überläßt. Das Lassen hat aktiven Sinn. Die Welt geschieht nicht von ihr her, sondern das Dasein vollzieht das Welten der Welt.⁵⁹²

Das Dasein als so verstandene welterschließende „Transzendenz“ wird in der »frühen« Abhandlung, wie bereits des Öfteren vermerkt, wesentlich als „Freiheit“ gefasst, welche sich, in einem nicht mehr voluntaristisch zu verstehenden Willen, das „Umwillen“ und d. h. die Welt entgegenhält. Demgemäß kann Heidegger schreiben: „Freiheit hält sich – *und zwar als Freiheit* – das Umwille *entgegen*“; woraus nun von Heidegger konsequent gefolgert wird: „*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen.*“⁵⁹³ Der bereits bekannte »Clou«: „Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins“⁵⁹⁴, gibt nun dieser „Freiheit“ eine Drehung, welche sie nicht mehr in den gewöhnlichen Bahnen einer transzendentalphilosophisch orientierten Begründungskette funktionieren lässt, sondern ein radikales Unverfügbarkeitsmoment hereinbringt, dessen Unruhe stiftender Kraft hier noch näher nachgegangen werden soll.

⁵⁹⁰ Vgl. in dieser Arbeit Seite 39ff.

⁵⁹¹ Der weltkonstituierende „Entwurf“ muss also von einem Großteil der in seiner gewöhnlichen Verwendung mitgeschleppten Bedeutungskonnotationen befreit werden, um das von Heidegger angezielte angemessen vor den Blick zu bringen.

⁵⁹² Herrmann, SiH, 56. Vgl. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan: Anton Hain 1964. Im Folgenden zitiert als »Herrmann, SiH« mit Angabe der Seitenzahl.

⁵⁹³ WdG, 164.

b. Heideggers Hinweis auf die bereits angelegte Tendenz zur Überwindung des
»frühen« Ansatzes

Diese im Obigen auf ihre Abgründigkeit näher hin herausgestellte Grundhaftigkeit des Daseins, bietet nun die Gelegenheit oder zumindest den Ansatz zu einer Überwindung einer noch auf das Dasein in seinem Welterschließen gerichteten transzendentalen Positionierung, wie sie auch in der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ vertreten wird. Auf dieses an die Oberfläche drängende Potenzial einer Überwindung des in der »frühen« Grund-Abhandlung noch allzusehr an metaphysischen »Gehalten« partizipierenden Grundgedankens macht Heidegger in einer handschriftlichen Notiz zur Überschrift des dritten Teiles der Grund-Abhandlung⁵⁹⁵ aufmerksam:

In III. der Ansatz zur Destruktion von I., d. h. der ontologischen Differenz; ontisch-ontologische Wahrheit. In III. der Schritt in einen Bereich, der die Zerstörung des Bisherigen erzwingt und eine völlige Umkipfung notwendig macht. In III. das Wesen des Willens als Da-sein, Aufhebung und Überwindung aller Vermögen.⁵⁹⁶

Der dritte Teil – in welchem die dreigliedrige Struktur des Gründens und der Umschlag dieser »Gründungsbewegung« in eine Abgründigkeit im Zentrum steht – beinhaltet diesem Zitat zufolge also den noch nicht vollzogenen Schritt über das in den beiden vorausgehenden und noch der transzendentalen Begründungslogik folgenden Teilen Dargelegte⁵⁹⁷ hinaus: einerseits wird die „ontologische Differenz“ und damit die in der Grund-Abhandlung angeführte Differenz einer „ontischen“ und einer „ontologischen“ Wahrheit, als »Zu-Destruierendes« genannt und andererseits das Verständnis des „Willens als Da-sein“ als möglicher Ansatzpunkt einer solchen „Überwindung“ in Anschlag genommen. Um den ersten Gedanken bezüglich einer Destruktion des in „Vom Wesen des Grundes“ ausgeführten Verständnisses der „ontologischen Differenz“ und d. h. der Eröffnung einer anderen Perspektive auf diese grundlegende Unterscheidung in den »späteren« Schriften Heideggers weiter nachzugehen, sei im Folgenden zunächst eine Passage aus dem Buch „Die Selbstinterpretation Martin Heideggers“ von Herrmann zitiert, in welchem dieser die jeweils

⁵⁹⁴ WdG, 174.

⁵⁹⁵ Vgl. WdG, 163.

⁵⁹⁶ WdG, 163.

⁵⁹⁷ Die ersten beiden Teile widmen sich vor allem einer ersten Hinführung anhand einer Auseinandersetzung mit Leibniz und der ausführlichen Entfaltung des Gedankens des „Transzendenz“ und Weltbegriffes.

anders gestaltete Akzentuierung dieser Differenz im »frühen« und »späten« Werk Heideggers prägnant auf den Punkt bringt:

Während auf dem Boden des existenzial-transzendentalen Ansatzes⁵⁹⁸ das Dasein wohl nicht über die ontologische Differenz verfügt, sie aber doch im transzendentalen Wahrheitsentwurf vollzieht, geschieht innerhalb des existenzialen Ansatzes⁵⁹⁹ die Differenz als das Entbergungsgeschehen des Seins, aber nicht abgelöst vom Menschen, sondern so, daß er in ihr Geschehen einbezogen bleibt. [...] Während in »Vom Wesen des Grundes« die Differenz im stiftenden-bodennehmenden-begründenden transzendentalen Entwurf von Wahrheit und Welt als Ermöglichung des Seiendseins des Seienden beruhte, besteht sie nunmehr darin, daß Wahrheit und Welt, d.h. die welthafte Wahrheit des Seins sich von ihr her entbirgt und über den menschlichen Entwurf das Seiende innerweltlich entbirgt, sich aber im *Erscheinen*-lassen des Seienden zugleich als Entbergen verhüllt.⁶⁰⁰

Augenscheinlich liegt, Herrmann zufolge, der Unterschied des »frühen« und des »späten« Verständnisses der „ontologischen Differenz“ darin, »wohin« diese Differenz jeweils gelegt wird; einmal »in« das Dasein, welches sie in seinem Seinsverstehen ausdrücklich werden lässt, ein anderes Mal »in« das Sein selbst, d. h. in das „Sichent-bergen als Entbergung-Sichverbergen des Seins“, welches nunmehr „die Ermöglichung des innerweltlichen Offenbarseins des Seienden [ist]“⁶⁰¹. Dieser hier von Herrmann aufgewiesene Unterschied im Verständnis der „ontologischen Differenz“ findet sich deshalb hier angeführt, um im Weiteren anhand der im Zitat der handschriftlichen Anmerkung⁶⁰² zu denken gegebenen Anlage einer im „Wesen des Willens als Da-sein“ liegende Überwindung dieses, in der Formulierung Herrmanns, „existenzial-transzendentalen Ansatzes“⁶⁰³, nachgehen zu können.

Zunächst zeigt sich anhand der Notiz zur Überschrift des dritten Teiles, dass die Fassung des Willens in „Vom Wesen des Grundes“ eine „Aufhebung und Überwindung aller Vermögen“⁶⁰⁴ erlaube, oder diese „Aufhebung“ gar selbst sei. Inwiefern? Als „Freiheit“ des Weltentwurfes, der die Bedingung für alles »In-Erscheinung-Treten« des innerweltlich

⁵⁹⁸ Herrmann bezeichnet mit dieser Formulierung die noch transzendentalphilosophisch argumentierende und auf die Existenzialität des Daseins zielende »frühe Phase« Heideggers.

⁵⁹⁹ Mit diesem „existenzialen“ Ansatz ist nun die »späte Phase« des Heideggerschen Werkes ins Visier genommen.

⁶⁰⁰ Herrmann, SiH, 176.

⁶⁰¹ Herrmann, SiH, 176.

⁶⁰² Mit dieser »handschriftlichen Anmerkung« ist jene am Beginn dieses Unterpunktes zitierte Passage von Seite 163 der »frühen« Grund-Abhandlung gemeint, in welcher Heidegger unter anderem schreibt: „In III. das Wesen des Willens als Da-sein, Aufhebung und Überwindung aller Vermögen.“ (WdG, 163.)

⁶⁰³ Herrmann, SiH, 176.

Seienden ist, kann er nicht mehr als ein bestimmtes Vermögen gedacht werden, da er diesen, als deren Bedingung, immer schon vorausgeht. Doch als solcherart verstandene „Bedingung der Möglichkeit“ alles Verhaltens zu Seiendem, bliebe er noch in der Bahn traditionell transzendentalphilosophischen Denkens und erlaubte noch nicht dieses, wie angekündigt, zu verlassen. Erst das Verständnis dieses Grundes für die Gründung der Welt als „Abgrund“ vermag einen Ausblick auf ein »Jenseits« dieses transzendentalphilosophischen Denkens zu gestatten, welches eine andere, nicht mehr »im« Dasein als Ausgangspunkt liegende »Gründungsinstanz« anklingen lässt. Die Abgründigkeit bringt das Dasein als seiner selbst nicht mächtigen Grund, als nicht einfach durch sich und in sich verankerten und für alles weitere als Boden dienende »Instanz« vor den Blick und eröffnet somit die Frage nach seinem nicht aus sich geschöpften »Sein«, nach seiner ontologischen Herkunft, derer es sich verdankt. Mit diesem Aufbruch eines Abgrundes und der daraus »resultierenden« Fraglichkeit des Daseins selbst wird eine Erschütterung spürbar, welche das filigrane und auf dem Dasein lastende Bedingungs-konstrukt ins Wanken bringt.

Auch die im Zitat von Herrmann kritisch betrachtete „ontologische Differenz“ – von welcher der Selbe einige Seiten vor der oben zitierten Stelle bezüglich ihrem Verständnis im »frühen« Werk Heideggers schreibt: „Die ontologische Differenz geschieht als das daseinsmäßige Unterscheidenkönnen und hat daher ihren *Grund in der Transzendenz* des Menschen“⁶⁰⁵ – ist im Aufweis der Abgründigkeit der „Transzendenz“ qua „Freiheit“ selbst keine »Leistung« des noch »subjektivistisch« verstandenen Daseins mehr. Nicht das Dasein ermöglicht mit Hilfe dieser Ur-Unterscheidung das innerweltliche Erscheinen des Seienden, sondern das Dasein selbst erweist sich als einem noch unbenannten »Anderen« geschuldet, welches »Andere« sich in der Abgründigkeit der „Freiheit“ des Daseins erst ankündigt und sich als *Sein selbst* erweisen wird.

Diesen Ansatz nicht wirklich würdigend bemerkt Heidegger in einer weiteren, in seinem Handexemplar vermerkten, Notiz zu den in den Schlusspartien der Grund-Abhandlung ins Werk gesetzten Versuchen der Eröffnung einer unverfügbaren Dimension lakonisch: „Immer noch der vergebliche Versuch, unter Abschirmung der Wahrheit des Seyns in ihrer Kehre das Da-sein zu denken.“⁶⁰⁶ Doch eben dieser „vergebliche Versuch“ vermag bereits, zumindest in der in diesem Abschnitt angezogenen Interpretation, einen Hinweis auf jenes zu geben, welches im Weiteren in den Vordergrund zu treten sich anschickt.

⁶⁰⁴ WdG, 163.

⁶⁰⁵ Herrmann, SiH, 166.

⁶⁰⁶ WdG, 174.

c. Zusammenfassende Explikation des über den »frühen« Ansatz Hinausweisenden

Das Dasein ist in der »frühen Phase« des Heideggerschen Denkens in einer Weise gefasst, in welcher es als Seinsverstehendes die Rolle der Ermöglichungsbedingung für das Erscheinen des – das Dasein je schon umfassenden – Seienden übernimmt. Die Akzentuierung einer dem erschließenden „Entwerfen“ bereits vorausliegen müssenden Offenheit, i. S. einer Lichtung, in welcher das Dasein allererst erschließen kann, kommt nur implizit im Seinsverstehen der „Transzendenz“ selbst zum Anklang, jedoch in einer noch ungenügenden Weise, da diese von der noch immer allzu »subjektivistisch« verstandenen »Stätte« des Statthabens der Erschließungsbewegung von Welt aus verstanden wird und nicht auf ein, im Bezug zum so verstandenen Dasein, »Anderes« bezogen wird. Eine »Andersheit«, welche das transzendentalphilosophisch verstandene Dasein zu erschüttern vermöchte kündigt sich also in der »Frühphase« des Heideggerschen Denkens erst an; in noch sehr versteckter Weise im – als zweites Moment der transzendentalen „Streuung des Gründens“⁶⁰⁷ gereihten – „Bodennehmen“ und, in bereits weiter weisender Weise, in der Abgründigkeit der „Transzendenz“ selbst.

1. Im „Bodennehmen“, das neben dem „Stiften“ und dem als drittes gereihten „Begründen“ die zweite »Bewegung« des Gründens und als solche ein Moment des »Transzendenzgeschehens« darstellt, lässt sich das Moment einer „Geworfenheit“ in eine unverfügbare „Faktizität“ erkennen, welches jedoch durch den Vorrang des „Stiftens“ in seiner Bedeutung nivelliert zu werden droht. Das „Bodennehmen“ trägt in seiner Betonung einer Verankerung des Daseins inmitten des Seienden im Ganzen als konstitutives Moment der »Transzendenzbewegung« ein »Anderes« in das „Wesen“ des Daseins herein, welchem gegenüber das Dasein in einer gewissen „Ohnmacht“⁶⁰⁸ zu stehen kommt, jedoch dennoch den Fokus auf die »Produktivität« des Daseins nicht zu verlassen erlaubt.

Analog dazu zeichnet sich die dreigliedrige „Transzendenz“ als „In-der-Welt-Sein“ gefasst durch eine ebensolche »Integration« einer »Andersheit« in das Dasein aus, da es dieses nicht mehr als insich geschlossene Einheit, sondern als wesentlich »draußen« in der „Welt“ Befindliches zu denken erlaubt und so die „Welt“ in das Dasein und das Dasein in die „Welt“ legt. Es handelt sich also nicht einfach um die faktische Einbettung des Daseins in eine Sphäre des vorhandenen Seienden, welches so als bloßer »Statist« in der Inszenierung der „Stiftung“ fungierte, vielmehr um ein Denken von „Welt“ und Dasein aus ihrer konstitutiven

⁶⁰⁷ WdG, 171. Im Original kursiv; d. Verf.

Verwiesenheit aufeinander, genauer: aus ihrer Zusammengehörigkeit. Dabei bleibt jedoch die Welt als „Existenzial“ des Daseins von diesem ausgehend in den Blick genommen und so in gewisser Weise noch in einem traditionell transzendentalphilosophisch angehauchten Gefüge verblieben.

2. Diese hier eingeklagte »Andersheit« findet auch in einer weiteren Weise Anklang, da sich nämlich das Dasein in seiner transzendierenden und darin Welt konstituierenden Grundhaftigkeit – da sich nicht selbst in diese Gründungsposition gebracht habend und sich auch nicht aus eigenem Antrieb darin haltend – als „Abgrund“ erweist. Das Dasein befindet sich nicht nur unumgänglich inmitten des von ihm aufgeschlossen gehaltenen Seienden im Ganzen, sondern ist in das *Dass* dieses Erschließens geworfen; *dass* es ein erschließen-könnendes Dasein ist, steht nicht in der Macht des Daseins selbst und ist somit die allem vorgängige und alles ermöglichende Bedingung. Doch in dieser vorgängigen Ermöglichungsfunktion vermag sich ein Moment radikaler Unverfügbarkeit zu zeigen, in welchem sich eine „Faktizität“ bekundet, welche ein »Anderes« als das Dasein anzudeuten sich anschickt; ein »Anderes« welchem sich das Dasein in seiner „Faktizität“ selbst verdankt. In dieser abgründigen Grundhaftigkeit wurde im ersten Teil dieser Arbeit versucht eine wesenhafte Endlichkeit des Daseins-Verständnisses des »frühen« Heideggerschen Denkens vor den Blick zu bringen, welche nicht nur als Limitation, sondern zugleich als eigentliche Ermöglichung zu verstehen ist.⁶⁰⁹

Als diese, streng genommen, »im« Dasein selbst sich niederlassende »Andersheit« wird dieses »Andere« in seiner Unverfügbarkeit zu einem Moment, welches nicht mehr allein in der Gewalt des »subjektivistisch« verstandenen Menschen zu liegen kommt, sondern eine »Andersheit« zum Ausdruck bringt, welche nicht »außerhalb« des Daseins irgendwo vorhanden ist, sondern das Dasein aus einem »Anderen« als es selbst, das doch nichts »Anderes« ist als es selbst, ja vielmehr es selbst in seinem „Wesen“ *ist*, dem Verständnis aufgibt. Dieses »Andere« »im« Dasein, welches das Dasein selbst *ist*, deutet dabei auf die im zweiten Teil dieser Arbeit im Zentrum stehende »Gabe des Seins«, d. h. den »Gabe-Charakter« des Seins *als Sein* hin, die nur in der »Ankunft« der „Gabe“ »im« Dasein als solche zu sein vermag.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ WdG, 175.

⁶⁰⁹ Vgl. in dieser Arbeit 36ff.

⁶¹⁰ Zur Verdeutlichung und Erinnerung folgendes Zitat aus dem »Humanismusbrief« in welcher zunächst ein Satz aus „Sein und Zeit“ zitierend wiedergegeben wird: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein« [...] Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick des Lichtung.“ (BüH, 336.)

Somit findet sich der Weg zu einem Verständnis von Aussagen der Art der folgenden bereitet, in welcher sich dieses hier veranschlagte »Andere« als das Sein *als solches*, d. h. aus seiner Selbigkeit mit dem Dasein, ausgewiesen findet:

Nicht mehr ermöglicht das Dasein im transzendentalen Wahrheits-bzw. [sic] Weltentwurf das innerweltliche Offenbarsein des Seienden, sondern das Sein ermöglicht von ihm her in seinem Sichlichten als Wahrheit und Welt das innerweltliche Wahrsein des Seienden.⁶¹¹

Der Weg zu dieser Aussage liegt also bereits in der Schrift „Vom Wesen des Grundes“ angelegt, wenn auch dieses »Andere«, von dem her von nun an zu denken sein wird, noch nicht ausdrücklich zu seinem Begriff gebracht und damit vorerst im Hintergrund verbleibt, doch nichts desto trotz eben die »Kulisse« für das in der Abhandlung statthabende »Schauspiel« bildet.⁶¹²

3. Versuch einer Verortung der „Kehre“

In diesem letzten Abschnitt soll versucht werden anhand der beiden in dieser Arbeit behandelten »Phasen«, welche sich einerseits aus der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ und der Vorlesung „Metaphysische Anfangsgründe der Logik“, als der »frühen Phase« und andererseits aus der Vorlesung und dem gleichnamigen Vortrag „Der Satz vom Grund“, als der »späten Phase«, zusammensetzten, den Unterschied zwischen Heideggers »frühem« und »spätem« Denken, auf welchen er selbst mit dem »Begriff« „Kehre“ hinzuweisen versuchte, herauszuarbeiten. Dass dieses Unterfangen hier nur unzureichend ausgeführt werden kann, ist dabei von Beginn an einzugestehen, da auch auf zahlreiche andere Schriften Heideggers einzugehen wäre;⁶¹³ doch soll hier trotzdem, in Bezug auf diese, in den beiden vorausgehenden Teilen dieser Arbeit zutage liegenden Versuche des Verständlichmachens

⁶¹¹ Herrmann, SiH, 176.

⁶¹² Herrmann bringt diese bereits angelegte Tendenz zur Überwindung des »frühen«, noch transzendentalphilosophischen gefärbten, Ansatzes folgendermaßen zum Ausdruck: „Dadurch, daß der Mensch innerhalb des transzendentalen Ansatzes nicht gleich dem transzendentalen Subjekt, sondern *bedingt* entwirft, steht Heidegger schon außerhalb des traditionellen Subjektivitäts-Ansatzes und ist es ihm möglich, diesen einmal eingeschlagenen Weg noch weiter zu gehen, so daß die Bedingtheit sich in die Ermächtigung kehrt.“ (Herrmann, SiH, 278.) Das sehr glatt wirkende Verständnis dieses Überganges wird im Folgenden noch genauer zu prüfen sein. Vgl. die folgenden Abschnitte dieser Arbeit.

⁶¹³ Vor allem wäre hier, um ein ausgezeichnetes Beispiel anzuführen, auf die Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“ näher einzugehen, in welcher die „Kehre“ von Heidegger im Übergang vom fünften zum sechsten Abschnitt »situiert« wird. Vgl. WdW, 192f.

zweier »Bearbeitungsphasen« des „Satzes vom Grund“, ein Vergleich vorgeschlagen werden, da sich, allen Unzulänglichkeiten zum Trotz, doch vielleicht eine Ahnung dieser »Wende« erhaschen lässt. Zunächst gilt es somit erstens – an den im ersten und zweiten Teil dieser Arbeit dargestellten Texten klebend – die Differenz beider Inblicknahmen des „Satzes vom Grund“ genauer einsichtig zu machen; zweitens ein dem hier in den Blick genommenen »Wandel« im Werk Heideggers – wie es sich zumindest in der hier vorgeschlagenen Interpretation zeigt – nicht ganz gerecht werdendes Verständnis der „Kehre“ näher zu betrachten; um anschließend anhand der aufgezeigten Differenz zwischen beiden um den „Satz vom Grund“ gelagerten Textgruppen, dasjenige, was in diesem Kontext eine „Kehre“ heißen könnte, auszubuchstabieren.

A. Die Differenz der beiden Auseinandersetzungen Heideggers mit dem „Satz vom Grund“

Die wichtigsten Punkte an welchen die Unterschiedenheit zwischen der »frühen« und der »späten« Behandlung des „Satzes vom Grund“ Heideggers fest gemacht werden kann, wurden bereits im oben dargelegten Referat der Kritik Heideggers an seiner »frühen« Grund-Abhandlung gestreift und sollen hier nochmals angeführt werden, um die einzelnen herausgegriffenen Punkte durch eine Kontrastierung mit dem jeweiligen Verständnis der »späteren« Schriften zu ergänzen. Die zunächst folgenden Punkte sind dabei dieser wiederholenden Ergänzung geschuldet, wohingegen anschließend, in einer allgemeinen Klärung des Unterschiedes im jeweiligen Seins-, und d. h. Daseins-Verständnis, der Übergang zu der im Folgenden angestrebten Herausarbeitung der „Kehre“ seine Ausgestaltung finden soll.

a. Zusammenfassung einiger bereits explizierter Differenzen

1. Bereits bekannt ist die einen Unterschied hervorhebende Kritik Heideggers, in der »frühen« Grund-Abhandlung wäre dieser eigentümliche Satz selbst in Windeseile beiseite geräumt, um im Verfolg des Problems des Grundes zur Erhellung des Daseins als „Transzendenz“

weiterreilen zu können; demgegenüber widmet sich die »späte« Vorlesung in exhaustiver Weise diesem Grundsatz, dreht und wendet ihn in den unterschiedlichen Formulierungen hin und her, geht auf seine Geschichte ein und achtet sogar auf seinen Klang.⁶¹⁴ Differenter könnten beide Inblicknahmen kaum sein und auch inhaltlich lässt dieser Unterschied tief blicken, da, wie Heidegger selbst anmerkt, in „Vom Wesen des Grundes“ aufgrund dieser Hast der zu hörende Zusammenklang von Sein und Grund übergangen wird.⁶¹⁵ Der »späten« Auseinandersetzung liegt diese Hast fern, ja nichts liegt ihr ferner; dementsprechend weicht das kritisierte Übergehen einem beharrlichen Verbleiben bei diesem Denkgesetz selbst, welches in einer ständigen Rückkehr zu ihm in seiner Selbstverständlichkeit aufzubrechen versucht wird, um es in seiner herausgestellten Fragwürdigkeit auf das Faktum seines eigenen Gegebenseins, auf sein eigenes *Dass* hin, befragbar werden zu lassen. Wie kommt es denn eigentlich, dass alles diesem Denkgesetz unterworfen wird, alles darauf sich stützt und ihm bedingungslos Folge leistet? Diese Fragen verweisen in ihrem Beantwortungsversuch auf das Sein selbst, welches als das Geschickte das jeweils „Schickliche“⁶¹⁶ ist, d. h. den „Zeit-Spiel-Raum“ eröffnend beschickt, d. h. einräumt.⁶¹⁷ Dieser »Spielraum« ist seit der als „Neuzeit“ benannten Epoche vom „Satz vom Grund“ bis in seine äußersten Spitzen durchsetzt und dieses Denkgesetz selbst somit zum „Geschick“ des Seins gehörig.

Der Unterschied in der jeweiligen Behandlungsart bleibt also nicht auf einen »formalen« Aspekt beschränkt – dergestalt, dass der Erörterung dieses Satzes einfach nur mehr Raum zugestanden wird – sondern hinterlässt auch markante »inhaltliche« Spuren, insofern einerseits das Sein selbst in seinem „Geschick“ in diesem Denkgesetz anzuklingen vermag und andererseits das als „Geschick“ verstandene Sein, d. h. dieses »Spät-Heideggersche« Seins-Verständnis, im Nachvollzug der Ausführungen der Vorlesung in einer Weise auf den Weg zu bringen versucht wird, welche das Unmögliche auf sich nimmt, etwas »Nicht-mehr-Sagbares« zu sagen.

⁶¹⁴ Caputo kennzeichnet diesen Unterschied, indem er hervorhebt, dass in „Vom Wesen des Grundes“ „the Principle of Ground was given short shrift. It served only as a point of departure which directed the inquiry into the realm of »truth« and »transcendence« as the sphere within which the essence of ground could be found. Having offered this clue, however, the principle itself dropped out of sight [...]. But in [Der Satz vom Grund; d. Verf.], Heidegger stays with the Principle of Ground more persistently, searching throughout the lectures for its more hidden depths.“ (Caputo, 94.)

⁶¹⁵ Vgl. SvG, 67ff.

⁶¹⁶ SvG, 101. Dieses „Schickliche“ ist hier – vielleicht nicht ganz mit der Verwendung Heideggers in jener Passage, welcher dieses Wort entnommen wurde, übereinstimmend – von dem Bedeutungshof her verstanden, welchen Heidegger bei seiner Erörterung des Schickens des „Geschickes“ hervorkehrt. In dieser Bedeutungsbestimmung schreibt Heidegger: „Denn »schicken« besagt ursprünglich: bereiten, ordnen, jegliches dorthin bringen, wohin es gehört, daher auch einräumen und einweisen; ein Haus eine Kammer beschicken heißt: in der rechten Ordnung, eingeräumt und aufgeräumt halten.“ (SvG, 90.)

⁶¹⁷ Vgl. SvG, 90.

2. Auch der in „Die Überwindung der Metaphysik“ im Zentrum der Kritik zu stehen kommende Verbleib in einem als »subjektivistisch« zu bezeichnenden Ausgangspunkt vom Dasein, d. h. der bezogene Stützpunkt in einer – wenn auch leicht verschoben – transzendentalphilosophischen und also noch fast traditionell bewusstseinsphilosophischen Positionierung, wurde als weiterer Punkt in einer Gegenüberstellung mit dem vom »späten« Heidegger erreichten »Standpunkt« der „Wahrheit des Seyns“ aus der Kritik herausgehoben. Dabei zielten alle drei behandelten Kritikpunkte – jener an der „ontologischen Differenz“ ansetzende, jener um den Begriff der „Transzendenz“ kreisende und jener das Dasein als „Freiheit“ in den Blick nehmende – auf das Verständnis des Daseins, d. h. seiner, als Ausgangspunkt der »frühen« Grund-Abhandlung dienenden, Grundhaftigkeit. Das Dasein als Grund wird in der »frühen« Bearbeitung, wie gezeigt, als „Transzendenz“, sprich: als Vollzug der „ontologischen Differenz“ und darin als „Freiheit“ in ihrer weltentwerfenden Abgründigkeit aufgewiesen, welchem Umstand entsprechend Caputo schreiben kann: „The essence of ground lies in Dasein’s transcendence“⁶¹⁸. In der »späten« Auseinandersetzung wird dem entgegen der Grund aus der Zusammengehörigkeit mit dem Sein zu verstehen gegeben, was, wenn recht verstanden, nicht nur auf das Konstatieren einer Grundhaftigkeit des Seins hinausläuft, sondern in ein gewandeltes Denken führen will, welches „das Sein *eigens* zu denken“⁶¹⁹ vermag, d. h. das Sein jenseits einer metaphysisch verstandenen Grundhaftigkeit und dennoch als Grund – als abgründigen Grund – zu denken erlaubt. Die hier angezogene Unterschiedlichkeit verläuft also durchaus in derselben Bahn wie die erste, der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ entnommene, da auch diese Differenz sich auf die unterschiedliche Fassung des Seins und d. h. auf das zu differenzierende Seins-Verständnis in der »frühen« und der »späten« Abhandlung zurückdrehen lässt.

⁶¹⁸ Caputo, 93.

⁶¹⁹ Pöltner, 30.

b. Das »frühe« Sein- und Daseins-Verständnis

Da wohl alle weiteren partiell zugreifenden Hervorhebungen von Unterschieden letzten Endes auf diese entscheidende Differenz des Seins-Begriffes zulaufen, soll nun als vierter Punkt sogleich diese alles tragende Distinktion näher in den Augenschein genommen werden.⁶²⁰

Das Dasein übernimmt im Rahmen der »frühen« Bearbeitung des „Satzes vom Grund“ in der dreigliedrigen Gründungsbewegung der „Transzendenz“ die zentrale »Funktion«, das Seiende als solches, in der ihm erschlossenen Hinsicht auf das Sein, d. h. mittels seines Seinsverständnisses, zu erschließen.

Der Mensch transzendiert, indem er die Wahrheit des Seins stiftend-bodennehmend-begründend als Ermöglichung der Wahrheit des Seienden im Ganzen enthüllt. Das aber heißt nichts anderes, als daß der Mensch sich nur auf Grund des Seinsverständnisses zu Seiendem verhalten kann, daß das Seiende nur in der Helle der enthüllten Wahrheit des Seins offenbar wird.⁶²¹

Somit findet sich auch in dieser »frühen« Ausarbeitung – trotz der Differenz, dass in „Vom Wesen des Grundes“ die gesamte Abhandlung nicht explizit, wie in „Sein und Zeit“, unter die Hinsicht einer Ausarbeitung der Frage nach dem „Sinn von Sein“⁶²² gestellt ist – von Heidegger ein Standpunkt bezogen, welcher vom Dasein ausgehend die Frage nach der Möglichkeit des »Überhaupt-Erscheinens« des Seienden zu beantworten sucht. Zwar ist dieser Ausgangspunkt vom Dasein nicht so zu verstehen, als wäre das Sein in das Dasein verlegt, somit nur noch »subjektiv«, sondern unter Berücksichtigung des Sachverhaltes, dass in „»Vom Wesen des Grundes« [...] Heidegger die Sorge als Transzendenz gedacht [hat]“⁶²³, gilt: „Nicht ist die Sorge das Sein des Seienden im Ganzen, sondern die im Vollzug der Sorge »gesorgte«, d. h. aufgeschlossen gehaltene Erschlossenheit von Sein-überhaupt.“⁶²⁴ Trotz des Zugeständnisses, dass der auf dem Dasein ruhende Fokus immer rückgebunden an die Frage

⁶²⁰ Auch der von Caputo in seinem Vergleich ins Zentrum gerückte Fokus auf die seinsgeschichtliche Wende in Heideggers Denken in der Vorlesung „Der Satz vom Grund“ ist augenscheinlich dem Wandel des Seins-Verständnisses geschuldet. „In [Vom Wesen des Grundes; d. Verf.], Heidegger remained in a sense in the »natural attitude« about Leibniz’s principle. He took it to be the expression of an historical individual. But in [Der Satz vom Grund; d. Verf.] the natural historical (*historisch*) attitude is broken and it is replaced by the critical-historical (*seinsgeschichtlich*) thinking which thinks this principle in terms of the history of Being itself.“ (Caputo, 95.)

⁶²¹ Herrmann, SiH, 165.

⁶²² SuZ, 2.

⁶²³ Herrmann, SuD, 41.

⁶²⁴ Herrmann, SuD, 42.

nach dem Sein, oder in der Formulierung Herrmanns, dem „Sein-überhaupt“, bleibt, wird in „Vom Wesen des Grundes“ dennoch einzig vom Dasein und dessen »Leistung« des Erschließens von Welt und Wahrheit aus gedacht und somit das „Wesen“ des Seins *als solchem*, welches sich nicht mehr allein aus der »Aktivität« des Erschließens und damit vom Daseins ausgehend begreifen, sondern von welchem aus sich das Dasein, als von diesem Sein Gewährtes, allererst denken lässt, noch unterbelichtet bestimmt. »Vom Dasein her« nennt somit den Grundzug dieser »frühen« Grund-Abhandlung; das Dasein ist der Dreh- und Angelpunkt der Untersuchung und wird als – wenn auch durch das in den Abschlusspassagen hereinbrechenden Moment der unverfügbaren „Faktizität“ gebrandmarkter – abgründig gründender »Akteur« zum »Zentrum« der „Welt“.

Überspitzt kann an diese Überlegungen anschließend eine sich ursprünglich auf das Denken der metaphysischen Tradition beziehende Passage als auch für die »Frühphilosophie« Heideggers, welche ebenfalls den Zusammenklang von Sein und Grund im „Satz vom Grund“ überhört und ihn dergestalt als Aussage über das Seiende nimmt, als gültig veranschlagt werden:

Weil [...] alle Metaphysik beim Satz vom Grund als einem Grundsatz über das Seiende stehen[bleibt], verlangt das metaphysische Denken dem Grundsatz gemäß einen ersten Grund für das Sein: in einem Seienden, und zwar dem Seiendsten [...].⁶²⁵

Dieses Seiende (oder Seiendste) ist für die Schrift „Vom Wesen des Grundes“ das Dasein in seinem Verständnis als „Transzendenz“ und „Freiheit“.

c. Das »späte« Seins- und Daseins-Verständnis

Die Differenz zwischen dem oben zu fassen versuchten »frühen« Verständnis sowohl des Daseins als auch des Seins und d. h. ihres jeweiligen Bezuges aufeinander, und jenem in den »späten« Schriften Heideggers vorliegenden, soll zum Einstieg in den Übergang zur Explikation des »späten« Verständnisses durch die Worte Herrmanns vor Augen geführt werden:

⁶²⁵ SvG, 184. Zitiert nach Pöltner, 38.

Der Mensch existiert nicht »als« Lichtung, wie in »Sein und Zeit« [und damit auch in „Vom Wesen des Grundes“; d. Verf.], sondern er steht in der Lichtung, ist *in* die Offenheit versetzt.⁶²⁶

Näher erläutern lässt sich dieser – im Zitat von Herrmann nur im Hinblick auf die Differenz zum »frühen« Verständnis markierte – gewandelte Daseins- und d. h. Seins-Begriff treffend durch eine der vielen dafür geeigneten Stellen aus dem „Brief über den »Humanismus«“; z.B. durch die Passage, welche den Satz aus „Sein und Zeit“, „*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz*“⁶²⁷, aus einer gewandelten Perspektive heraus näher erläutert:

Vielmehr sagt der Satz dieses: der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Existenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins.⁶²⁸

Hier zeigt sich wie vom »späten« Heidegger sowohl Sein als auch Dasein aus einer Selbigkeit heraus verstanden werden, welche sie nicht in eine indifferente Einheit vermischt, aber aus einer wesenhaften Verwiesenheit aufeinander allein angemessen zu denken erlaubt. Dieses Denken der aus einer eigentümlichen Verschränktheit verstandenen »Relationsbegriffe« des Seins und des Daseins, lässt sich nun auch für die hier eigentlich zu erörternde Vorlesung „Der Satz vom Grund“ aufweisen, da in dieser das Geschickhafte des Seins und damit dessen »Gabe-Charakter« eine Explikation erfährt, welcher den Menschen von dieser „Gabe“ her, und d. h. als »Be-Gabten«, zu verstehen gibt. Die Hinsicht auf das Sein als „Geschick“ und die Zusammengehörigkeit des Seins mit dem Dasein ziehen also an einem Strang, da das „*Sein als Sein*“ sich sowohl als das »Sich-zuschickend-Entziehende« als auch das mit dem Dasein in eine Selbigkeit Gehörende erweist; diese beiden »Dimensionen« bringen also das Sein *als es selbst* vor den nicht mehr nach Vorstellbarem heischenden Blick. Auf Seite 139 der Vorlesung heißt es diesbezüglich:

Das Geschick des Seins bleibt in sich die Wesensgeschichte des abendländischen Menschen, insofern der geschichtliche Mensch in das bauende Bewohnen der Lichtung des Seins gebraucht ist. Als geschickhafter Entzug ist das Sein in sich schon Bezug zum Wesen des Menschen. Durch diesen Bezug wird das Sein jedoch nicht vermenschlicht,

⁶²⁶ Herrmann, SiH, 168.

⁶²⁷ SuZ, 42. Vgl. BüH, 325.

⁶²⁸ BüH, 325.

sondern das Wesen des Menschen bleibt durch diesen Bezug in der Ortschaft des Seins beheimatet.⁶²⁹

Im „Geschick“ des Seins ist das Dasein das „Beschiedene“, d. h. jetzt das einzig aus dieser Schickung »Zu-sich-Kommende«, welches allererst als mit dieser „Gabe“ Begabtes in sein Wesen frei gegeben wird; Sein zeigt sich hier *als Sein*, d. h. als Gegebenes, das sich in diesem Geben in seinem „Wesen“ entzieht und das mit dieser „Gabe“ begabte Dasein in sein Eigenstes freigibt. Dieses Verständnis des Seins als „Geschick“ und d. h. immer auch als sich absolut Entziehendes gedacht, fordert also ein – in Bezug zu einem metaphysischen Seins-Begriff gedacht – radikales Umdenken sowohl dessen was Sein, als auch dessen was Dasein heißt, da keines dieser in »Relation« stehenden »Rakata«, im Verständnis des »späten« Heidegger, mehr »außerhalb« dieser »Relationalität« gedacht werden kann. Es zeigt sich hier also ein gewandeltes Verständnis des Daseins und d. h. auch zugleich des Seins, oder besser: des Bezuges beider zueinander, der im »späten« Ansatz als Inständigkeit des Daseins in der sein „Wesen“ »konstituierenden« Lichtung des Seins⁶³⁰ zu fassen versucht wird, in welcher Ständigkeit das Dasein sein Eigenstes findet. Damit ist jedoch eine klare Abkehr von einem in der »frühen Phase« ausgefalteten und in seiner schöpferischen »Aktivität« begriffenen Daseins-Verständnis eingeläutet, von welchem aus die wesenhafte Bezogenheit auf das Sein seine Explikation fand.

Auch das im obigen Abschnitt zum frühen Seins- und Daseins-Verständnis Heideggers nebenher eingeklagte »Andere« zum Dasein, welches im frühen Ansatz in der »Produktivität« des Daseins unterzugehen drohte, findet sich im Ansatz des »späten« Heidegger angedacht, da das Sein als »innerstes« Wesen des Daseins zugleich eine »Andersheit« in dieses »Innere« hereinträgt und somit ein unverfügbares Moment, welches als in einem wesenhaften Entzug anwesende „Gabe“ erfahren werden kann, das „Wesen“ des Daseins prägt.

Diese Differenz zwischen dem, nicht nur mithilfe der in dieser Arbeit primär im Blickpunkt stehenden Texten herausgestrichenen, (Da-)Seins-Verständnis des »Früh«- und »Spät«-Werkes Heideggers, soll im Folgenden auch noch mit dem Eingeständnis, dass auch im »frühen« Ansatz, wie dies Herrmann immer wieder betont, das Dasein die Lichtung nicht aus sich hervorbringt, sondern vielmehr als in diese Lichtung Versetztes, sie in seinem Sein aufschließend offen hält⁶³¹, zu verteidigen versucht werden, um damit einen »Begriff« der

⁶²⁹ SvG, 139.

⁶³⁰ Vgl. BüH, 330.

⁶³¹ „Natürlich gibt es die selbsthafte Erschlossenheit des Daseins und die Erschlossenheit von Sein-überhaupt nicht nebeneinander. Letztere ist nur aufgeschlossen in der selbsthaften Aufgeschlossenheit, und umgekehrt, das Dasein ist für sich selbst nur offen in der Offenheit von Sein-überhaupt.“ (Hermann, SuD, 81.)

„Kehre“ herausarbeiten zu können, welcher diese in einem starken Sinn als »Umwendung« begreift und nicht durch eine Nivellierung der Unterschiede beider »Phasen« ihre Radikalität abzubauen versucht.⁶³²

B. Eine Interpretationen der „Kehre“

Hier soll anhand einer, die inhaltlichen Bedeutung dieser im Werk Heideggers statthabenden „Kehre“, eher abschwächenden Inblicknahmen versucht werden – einige Argumente gegen einen radikalen Wandel aufnehmend – zu zeigen, dass sich in dieser Identität des »frühen« und des »späten« Denkens Heideggers doch auch etwas wesentliches gewandelt hat. Somit soll zunächst eine Auseinandersetzungen mit der „Kehre“ im Werk Heideggers vorgestellt werden, um hernach etwaige Argumente gegen dieses Verständnis vorbringen zu können; dabei liegt die versierte Auslegung, welche von Herrmann in seinem Buch „Die Selbstinterpretation Martin Heideggers“ eingebracht wird, als zu bearbeitendes »Material« vor.

a. Die Interpretation der „Kehre“ im Buch „Die Selbstinterpretation Martin Heideggers“

Anschließend an einen Durchgang durch verschiedene zentrale Begriffe des Heideggerschen Werkes,⁶³³ an welchen Herrmann in genauen Lektüren jeweils das unterschiedliche Verständnis zwischen einer »frühen« und einer »späten« »Phase« des Heideggerschen Denkens kenntlich zu machen suchte, kommt er im vierten und letzten Abschnitt seines Buches, der den Titel „Heideggers Selbstinterpretation und die Kehre“⁶³⁴ trägt, auf jene Passagen zu sprechen, in welchen sich Heidegger explizit zu der in seinem Denken vollzogenen „Kehre“ äußert. Diese eine Änderung im Heideggerschen Denken anzeigende

⁶³² Eine derartige Nivellierungstendenz findet sich beispielsweise von Thomä in den Schlussbemerkungen seines Artikels zur „Kehre“, im von ihm herausgegebenen „Heidegger Handbuch“, ins Werk gesetzt. Vgl. Thomä, 139f.

⁶³³ Hier wären folgende Begriffe, an welchen sich die Herrmannsche Untersuchung abarbeitet, zu nennen: Wahrheit, Welt, das „Strukturgefüge von Entwurf und Geworfenheit“ (Herrmann, SiH, 69.), Verfallen, Entschlossenheit, Sorge, Sprache, das „es gibt“ (Herrmann, SiH, 198.), Nichts und der Metaphysikbegriff.

⁶³⁴ Herrmann, SiH, 264–278.

»Bewegung«, welche Heidegger selbst im »Humanismusbrief« mit dem lakonischen Satz, „Hier kehrt sich das Ganze um“⁶³⁵, beschreibt, kennzeichnet Herrmann – durch die Fülle der vorausgehenden Untersuchungen gestützt – wie folgt: In seinen »frühen« Schriften, vor allem in „Sein und Zeit“, ist das Dasein der Ausgangspunkt für die auf das Sein, d. h. den Sinn dieses Seins zustrebenden Untersuchungen, wohingegen Heidegger in seinen »späten« Arbeiten das Dasein aus seinem „ekstatische[n] Innestehen in der Wahrheit des Seins“⁶³⁶, denkt und so das Sein nicht mehr vom entwerfenden Dasein her sich zugänglich machen muss, da das Sein nunmehr „die von ihr her wahrheitende Wahrheit des Seins ist.“⁶³⁷ Diese Differenz bringt Herrmann in einer Abwehr der vorschnellen Identifizierung beider Ansätze treffend zum Ausdruck:

Aber mit der Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins ist noch nicht die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt beantwortet. Denn das Sein des Menschen ist nicht mit dem Sein überhaupt, d.h. mit dem Sein des Seienden in Ganzen identisch. Wohl aber ist das Sein überhaupt im Menschen erschlossen, d.h. wird das Sein überhaupt von ihm verstanden.⁶³⁸

Der »früh« zu nennende Ansatz versucht in der Aufhellung der Seinsstrukturen des seinsverstehenden Daseins zur Erhellung des Sinns von „Sein überhaupt“ zu gelangen, wobei er diesen Übergang nicht zu leisten vermag,⁶³⁹ jedoch insofern im Horizont des „Seins überhaupt“ steht, da dieses im Sein des Dasein erschlossen ist. Wohl wird von Herrmann, wie in obigem Zitat ersichtlich ist, eine Unterschiedenheit zwischen einem »frühen« und einem »späten« Ansatz zu markieren gesucht, doch bleibt diese Differenz, da nicht als einschneidender Bruch verstanden, selbst brüchig und ständig in der Gefahr zusammenzufallen. Der Versuch zwar eine Differenz hervorzuheben, diese aber dabei zu marginalisieren, um das Werk Heideggers in seiner Gesamtheit als „Bogen“⁶⁴⁰ und nicht als „Sprung“⁶⁴¹ behalten zu können, ist denn auch der Grund für ein Zick-Zack, welches im folgendem Zitat durch Hervorhebungen kenntlich zu machen versucht wurde:

⁶³⁵ BüH, 328.

⁶³⁶ BüH, 330.

⁶³⁷ Herrmann, SiH, 275.

⁶³⁸ Herrmann, SiH, 265.

⁶³⁹ Thomä spricht, Heidegger zitierend, von einem „Abbruch“ (Thomä, 137.) nach den ersten beiden veröffentlichten Abschnitten des ersten Teiles von „Sein und Zeit“. Vgl. Thomä, 136f. Vgl. BüH, 328.

⁶⁴⁰ Herrmann, SiH, 276.

⁶⁴¹ „Daß es sich um einen wirklichen Weg handelt und nicht um einen Sprung von einem Ansatz in einen anderen, bei dem man nicht weiß, wie das Denken von diesem zu jenem Standort gelangt, haben wir zu zeigen versucht. Daß dieser Weg Heideggers einen Bogen beschreibt, nämlich im Übergang von dem einen in den anderen Ansatz, ändert nichts daran, daß sein Denken einen Weg darstellt, und zwar einen solchen, der nicht

Die Daseinsanalyse ist nur ein Weg der Ausarbeitung der Seinsfrage und deren Beantwortung. *Und dennoch* ist sie nicht nur ein methodischer Umweg, den die Untersuchung, wenn sie beim Sein selbst anlangt, hinter sich läßt, weil eben das Seinsproblem grundsätzlich im Herblick aus dem Seinsverständnis angesetzt ist. *Dennoch* besteht ein gewisser Themenwechsel vom Sein des Menschen zum Sein als solchem.⁶⁴²

Die Daseinsanalyse soll also nicht bloß ein „Umweg“ gewesen sein, welcher, wie die Wittgensteinsche Leiter⁶⁴³ nach dem Aufstieg zum Sein als solchem weggeworfen werden könnte, sondern im Aufweis dass in diesem bereits der Ansatz in Richtung „Sein überhaupt“ gehe, d. h. das auch das »Frühwerk« bereits nach dem „Sein überhaupt“ ziele, gerettet werden.

Aus dieser Sicht ergibt sich das Bild des Heideggerschen Denkens als eines Weges der einen „Bogen“ beschreibt, d. h. kein geradliniges Exekutieren einer aus bestimmten Prämissen vorgezeichneten Wegstrecke, aber auch keinen Abbruch und darauf folgenden Neuansatz meint, sondern einen kontinuierlichen „Übergang von dem einen in den anderen Ansatz“⁶⁴⁴; die Kontinuität dieses Werkes bleibt dabei gewahrt, „[d]enn dadurch, daß dieser Weg einen Bogen beschreibt, büßt er noch nicht seine Ungebrochenheit ein.“⁶⁴⁵ Die „Kehre“ ist nun im Verständnis Herrmanns genau dieser Übergang vom einen Ansatz in einen anderen, welcher Gang selbst der Form eines Bogens folgt und damit eine sich durchhaltende Bewegung beschreibt, welche der »Figur« des „Sprunges“ und der damit einhergehenden Implikation eines nichtkontinuierlichen Überganges von einem »Standort« zu einem »radikal« anderen, abwehrend entgegengesetzt wird.⁶⁴⁶

Verwunderlich ist an dieser abwehrenden Haltung einem Bruch in Heideggers Werk gegenüber dabei allemal, vor allem da Herrmann selbst einige Seiten vor der Markierung des von Heidegger beschrittenen Weges als bruchlosem „Bogen“, den Übergang aus einem noch als „Vorstellen“⁶⁴⁷ begriffenen Denken in ein „»andenkendes Denken«“⁶⁴⁸ im Referat einer

irgendwo abbricht, um dann irgendwo neu anzusetzen, keinen unterbrochenen, sondern einen ungebrochenen Weg.“ (Herrmann, SiH, 276.)

⁶⁴² Herrmann, SiH, 267. Kursivierung v. Verf.

⁶⁴³ Vgl. Wittgenstein, Tlp, 85.

⁶⁴⁴ Herrmann, SiH, 276.

⁶⁴⁵ Herrmann, SiH, 276.

⁶⁴⁶ Ausdrücklich betont Herrmann, dass für ihn „der Übergang von transzendentalen zum aletheiologisch-eksistenzialen Ansatz kein Springen, sondern das Gehen eines Weges“ sei, „der von der Bedingtheit zur Ermächtigung des Daseins“ (Herrmann, SiH, 278.) hinübergehe.

⁶⁴⁷ Herrmann, SiH, 270.

⁶⁴⁸ Herrmann, SiH, 271.

Passage aus der „Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«“⁶⁴⁹ wiedergegeben hat. Dieser Übergang vom „Vorstellen“ hin zu einem Denken, welches Heidegger in ebendieser „Einleitung“ auch „anderes Denken“⁶⁵⁰ nennt, zeigt dabei nicht zufällig eine Ähnlichkeit mit dem im zweiten Teil dieser Arbeit herauszuarbeiten versuchten „Sprung“ in das – vom „Vorstellen“ unterschiedene – Denken des Seins *als Sein*.⁶⁵¹ Doch wird dieser „Sprung“, welchen das Denken für den »späten« Heidegger zu vollführen hat, um in jenen Bereich zu gelangen, in welchen es immer schon gehört, wie es scheint von Herrmann nicht mit jenem „Sprung“, gegen welchen als Interpretationsfigur des Heideggerschen Werkes er sich wehrt, in Verbindung gebracht, obwohl er es vielleicht erlaubte auch die „Kehre“ in ein anderes Licht zu rücken.

b. Der „Sprung“ der „Kehre“

Bei einer genaueren Inblicknahme des „Sprunges“ – welche hier nicht mehr geleistet und für welche nur wieder, in etwas redundanter Weise, auf den zweiten Teil dieser Arbeit verwiesen werden kann – hatte sich gezeigt, dass dieser nicht nur in der Art einer äußerlichen Auswechslung des Themengebietes, welches nach dem „Sprung“ den Namen „Seyn“ erhält, gefasst werden kann, sondern einen »Wandel« des Denkens bezeichnet, welcher vollzogen werden muss und einzig im Vollzug »wirklich« ist.

Inwiefern wird nun ein Verständnis der mit dem „Sprung“ genannten »Verwandlung« auch in der hier behandelten Frage nach der „Kehre“ zu einer Notwendigkeit für einen zureichenden Begriff derselben? Zur Beantwortung dieser Frage muss etwas weiter ausgeholt werden: Bei einer genaueren Inblicknahme der Ausführungen Herrmanns zur „Kehre“ zeigt sich, wie der Bezug des Menschen zum Sein, welcher dem »Frühwerk« Heideggers als zentrales Motiv der Ausarbeitung zgedacht wird, dem Bezug des Seins zum Menschen, auf welchen im »Spätwerk« angeblich der Fokus gelegt wird, nicht nur gegenübergestellt wird, sondern auch beide gegeneinander ausgespielt werden. So schreibt Herrmann, im Anschluss an ein wiederum der „Einführung zu: »Was ist Metaphysik?«“ entnommenes Zitat, in welchem

⁶⁴⁹ EWiM, 365. Vgl. Heidegger, Martin: Einleitung zu: »Was ist Metaphysik«. In: ders. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976, 365–383. Im Folgenden zitiert als »EWiM« mit Angabe der Seitenzahl.

⁶⁵⁰ EWiM, 381.

⁶⁵¹ Vgl. in dieser Arbeit Seite 91ff.

Heidegger eine in Abgrenzung zu seinen Missdeutungen erwachsene Bestimmung des unter dem Titel »Dasein« »Zu-Verstehenden« gibt,⁶⁵² folgende Zeilen:

In den letzten beiden Textstellen [gemeint ist jene Passage aus der „Einleitung zu: »Was ist Metaphysik«“, welche in der letzten Fußnote zitiert ist; d. Verf.] gesteht Heidegger ein, daß in den zwei veröffentlichten Abschnitten von »Sein und Zeit« der Bezug des Seins zum Menschen noch nicht thematisiert sei, sondern daß in dem Wort »Dasein« zunächst nur der Bezug des Daseins zum Sein genannt sei. Aber dieser Bezug sei selbst schon im Horizont des Seinsbezuges zum Dasein gedacht. Der Seinsbezug zum Dasein könne erst dann gedacht werden, wenn zuvor der Daseinsbezug zum Sein entfaltet sei.⁶⁵³

Diese Abhebung und zugleich Gegenüberstellung einerseits eines Bezuges des „Daseins zum Sein“ und andererseits des „Seins zum Menschen“, oder des „Seinsbezuges zum Dasein“, vor allem in ihrer hier nicht bloß aus heuristischen Gründen bewegten Verwendung – da diese Unterscheidung das ganze Buch Herrmanns strukturiert⁶⁵⁴ – deutet auf ein äußerlich bleibendes Verständnis der Bezogenheit von Sein und Dasein hin. Diese Entgegenhaltung verschiedener Bezugsrichtungen kann – nicht nur, aber auch – mit einer von Herrmann selbst zitierten Stelle in ihrem Ungenügen aufgezeigt werden; so heißt es wiederum in der „Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«“:

Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit (»Da«) des Seins als solchen zugleich und in einem Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name »Dasein« gewählt.⁶⁵⁵

Der „Name“ »Dasein« nennt also, aus der Sicht des »Spätwerkes«, den Zusammenhang, besser: die Zusammengehörigkeit dieser beiden – getrennt werden könnenden – Bezüge, ihre Verstrickung, und nennt sie zumal, ineins, „in einem Wort“. Somit stellt sich die „Kehre“

⁶⁵² Es handelt sich bei den zitierten Passagen um folgende Ausführungen Heideggers: „Als ob hier der bloße Gebrauch verschiedener Wörter zur Verhandlung stünde, als ob es sich nicht um das Eine und Einzige handelte, den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen und damit, von uns aus gedacht, zunächst eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen. Weder tritt nur das Wort »Dasein« an die Stelle des Wortes »Bewußtsein«, noch tritt die »Dasein« genannte »Sache« an die Stelle dessen, was man beim Namen »Bewußtsein« vorstellt. Vielmehr ist mit »Dasein« solches genannt, was erst einmal als Stelle, nämlich als die Ortschaft der Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll.“ (EWiM, 373.) Vgl. Herrmann, SiH, 268f.

⁶⁵³ Herrmann, SiH, 269.

⁶⁵⁴ Welche Heuristik sich mit dem Verweis auf eine »pädagogische« Absicht und einer dieser förderlichen leichteren Verständlichkeit der Heranziehung dieser Differenzierung zu retten vermöchte.

⁶⁵⁵ EWiM, 372. Vgl. Herrmann, SiH, 270.

nicht als Richtungsänderung, d. h. nicht als Übergang des Hinblicks von der Bezogenheit des Daseins zum Sein, zur gewandelten Perspektive auf den Bezug des Seins zum Dasein dar, als ob es sich hier um zwei irgendwo vorhandene »Entitäten« handelte, deren Beziehung aufeinander einmal von der einen Seite her, dann von der anderen ausgehend in den Blick genommen werden könnte; der »späte« Heidegger versucht genau dieses Vorstellung zu unterlaufen und demgegen das Dasein in seiner nicht in eine völlige Gleichheit mündende Identität und d. h. auch in seiner Differenz mit dem Sein, besser: in seiner Zusammengehörigkeit mit diesem zu denken.⁶⁵⁶ Dieses Verständnis einer einfachen Umkehrung der Stoßrichtung des Bezuges von Sein und Dasein abwehrend schreibt Heidegger in seinem „Brief an Pater William J. Richardson“⁶⁵⁷:

Dagegen wird im Denken der Kehre die Fragestellung von »Sein und Zeit« auf eine entscheidende Weise er-gänzt. Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt. Diese Ergänzung erbringt auch erst die zureichende Bestimmung des Da-sein, d. h. des von der Wahrheit des Seins als solchen her gedachte Wesen des Menschen[.]⁶⁵⁸

Das „Wesen des Menschen“ wird in dieser „Ergänzung“ anders gedacht, und zwar „von der Wahrheit des Seins“ her, d. h. aus der Zusammengehörigkeit des Seins und des Daseins – diese ist das Ganze; dieses »Zu-Denkende« nachdenkend wird jedoch der „Sprung“ zur Notwendigkeit, da ansonsten immerfort, in den verschiedensten Vorstellungen die sich über diesen Bezug zusammenbasteln lassen, daran vorbei gedacht wird.⁶⁵⁹ Die hier veranschlagte Interpretation der „Kehre“ als „Sprung“ »in« ein „anderes Denken“, oder genauer: *als* „anderes“ – nämlich das Sein als es selbst andenkendes – „Denken“, begreift diese also nicht als homogene Fortsetzung eines von einem, wie auch immer ausgezeichneten, Seienden ausgehenden Ansatz, sondern als schlechthin auf den Anfang zurückgehenden »Neuansatz«.

⁶⁵⁶ Vgl. SdI, 38ff.

⁶⁵⁷ BaR, 143.

⁶⁵⁸ BaR, 150. Im Anschluss an die zitierte Stelle aus dem „Brief an Pater William J. Richardson“ zitiert Heidegger selbst einige Zeilen aus seiner Vorlesung aus dem Wintersemester 1937/38 „Grundfragen der Philosophie“ (Vgl. GA 45.), welche so klingen, als würden sie die Interpretation der „Kehre“ als einer Richtungsänderung stützen. Diese lauten: „Der Mensch steht hier zur Frage in der tiefsten und weitesten, der eigentlich grundhaften Hinsicht: Der Mensch in seinem Bezug zum Sein – d. h. in der Kehre: Das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen.“ (GA 45, 214; zitiert nach BaR, 151.) Dabei ist jedoch darauf zu achten, dass hier beide »Bezugsrichtungen« in ihrer Zusammengehörigkeit das angezielte »Phänomen« zeigen, welches vor der „Kehre“ noch unzureichend, da vom Dasein aus, zu fassen versucht wurde, „in der Kehre“ jedoch dahingehend eine Umwandlung erfährt, als jetzt nicht mehr das Konstitutionsvermögen des Daseins im Zentrum steht, sondern die „Wahrheit des Seyns“ selbst, in welcher bereits Sein und Dasein aus ihrer Selbigkeit gedacht werden, das Zu-Denkende wird.

⁶⁵⁹ Thomä beispielsweise hat anhand einer semantischen Analyse des Wortes „Kehre“ – auch unter Zuhilfenahme der aus dem Skifahren bekannten „Kehre“ als einer „Drehbewegung um 180 Grad“ (Thomä, 135.) – einen Begriff derselben herausgearbeitet, welcher diese als exakte Umkehrbewegung begreift und stellt diesem Verständnis folgend fest, dass es diese nicht gibt: „Keine Kehre. Was sonst?“ (Thomä, 139.)

Von dieser ἀρχή aus wird nun anders Gedacht; das „Sein *als Sein*“ und damit in seiner Selbigkeit mit dem Dasein und d. h. die wesenhaft »im« Dasein waltende »Andersheit«, die dabei nichts anderes ist als das „Wesen“ des Daseins.⁶⁶⁰

C. Resümee

Was an der oben dargelegten Besprechung der Hermannschen Interpretation der „Kehre“ aufzuzeigen versucht wurde, war vor allem die Herausarbeitung des nicht als nahtlos zu fassenden Übergehens von einer Blickrichtung auf das Sein vom Dasein aus zu der anderen Hinsicht auf das „Sein *als Sein*“ und damit einhergehend die verschärfte Akzentuierung eines »Wandels«, der sich nicht mehr als „Bogen“, sondern als Bruch darstellt, der einen „Sprung“ verlangt. Im „Sprung“ kann dabei nicht mehr vom Dasein ausgehend das Sein anzudenken versucht werden, wie dies in der »frühen«, noch mit einem transzendentalphilosophischen Beigeschmack behafteten Inblicknahme des Seins anhand des seinsverstehenden Daseins versucht wurde, da ein solcher Durchbruchversuch vom Dasein zum Sein nicht das „Sein *als Sein*“ und damit dieses in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Dasein zu denken erlaubt. In diesem von Heidegger zuerst versuchten Zugriff wurde die Erschlossenheit des Seins im seinsverstehenden Dasein als der je schon verstandene und damit fundamentale Boden begriffen, welcher das »Konstitutionsgeflecht« des Daseins trägt;⁶⁶¹ nur von diesem ausgezeichneten Seienden aus kam das Sein in den Blick. Dabei ist jedoch festzuhalten, dass weder das Sein als es selbst, noch damit das Dasein in seinem Eigensten und d. h. beide in ihrer Zusammengehörigkeit, in zureichender Weise in den Blick gebracht wurden; das Dasein war noch nicht das vom Sein selbst „Er-eignete“, sondern ein auf das Sein hin Transzendierendes welches in diesem Überstieg das Seiende als solches zu erschließen vermochte, das Sein kam primär als das im Erschließen des Daseins »Offengehaltene« in die Sicht.

Dieser »frühe« Versuch von einem ausgezeichneten Seienden aus das Sein selbst in den Blick zu nehmen fand damit die stets drohenden Möglichkeit dieses „Sein *als Sein*“ nie zu erreichen

⁶⁶⁰ Es wird hier also eine von Thomä als „populäre Deutung“ (Thomä, 135.) betitelte Interpretation vorgeschlagen, welche die von Thomä der „populären Deutung“ in den Mund gelegte »Meinung«, dass „Heidegger später irgendwie »anders« gedacht habe als zu Anfang“ (Thomä, 135.) affirmativ aufnimmt.

⁶⁶¹ „Nur auf dem Grunde des Existenzvollzuges in der Weise des geworfen-entwerfenden Existierens in der Erschlossenheit von Sein-überhaupt ist Sein (in der ontologischen Differenz zum Seiendsein) gelichtet, so daß Seiendes in der Offenheit dieser Lichtung je nach Seinsart dem Menschen begegnen, d. h. in seinem jeweiligen Seiendsein als das Seiende, das es ist, verstanden werden kann.“ (Herrmann, SuD, 32.)

als »Wirklichkeit« vor, da der Übergang vom Seienden zum Sein selbst keinen kontinuierlich bewältigbarer Aufstieg mehr darstellt, der sich in immer höheren Abstraktionsstufen dem Sein selbst annähern könnte. Dieser verwehrte Aufstiegsweg ist dabei dem Umstand geschuldet, dass das Sein selbst als höchstes Allgemeines vorgestellt immer nur vom Seienden aus ins Visier genommen bleibt und dergestalt niemals als es selbst zu Gesicht gebracht werden kann, in welchem Eigensten es sich als im Entzug Anwesendes zu »zeigen« vermag. Das Sein selbst stellt somit in Entgegensetzung zum Seienden etwas gänzlich anderes dar, welches auch den harmlosen Vergleich zwischen ihm selbst und dem Seienden nicht mehr zulässt, da es für diesen zu einem Seienden degradiert werden müsste, um für eine Gegenüberstellung überhaupt Ansatzpunkte zu bieten.

Dieses vom »späten« Heidegger gedachte Sein *als solches*, welche Dimension des *als solches* auch unter den »Namen« „Seyn“ oder „Ereignis“ anlag findet, eröffnet allererst die Möglichkeit die metaphysische Blickbahn, welche vom Seienden aus – und selbst wenn von einem ausgezeichneten, weil seinsverstehenden, Seienden ausgehend – zum Sein zu gelangen sucht, zu verlassen. Dieses Denken des Seins *als Seins*, d. h. als „Seyn“ oder „Ereignis“, bedeutet nun einen „Sprung“, oder genauer: ist nur in einem „Sprung“ möglich und also nicht in allmählich sich annähernden »Bewegungen« erreichbar. Soll das „Sein *als Sein*“ zur Sprache kommen können, so kann dieses nicht nachträglich erreicht werden, sondern muss mit diesem angefangen werden; es muss als »Ausgangspunkt« für alles weitere verstanden werden und nicht als zuletzt erreichbares »Ergebnis«. Mit diesem neu erreichten »Standpunkt« für den Aus- und Weitergang ist jedoch der sich in einem vorstellenden Bezug zum Sein bewegendem metaphysischen Tradition, in einem zweiseitigen Sinn, »der Rücken gekehrt«. Diese »Abkehr« bedeutet keine bloße Abwendung von einer bestimmten Position zu einer anderen, also die einfache Negation vorliegender Philosopheme und der Affirmation davon abweichender, sondern den Übergang in ein jenseits dieser Positionierungen aufscheinendes „andenkendes Denken“. Dieses „andere Denken“ ist die „Kehre“ selbst, welches einzig, da keine in einem bestimmten »Sinngehalt« fixierbare Position, ein »Verlassen« der Metaphysik gewährt.

Die Metaphysik ist nicht bloß eine bestimmte sprachlich vermittelte und vermittelbare Position, sondern die Einnahme einer Position überhaupt.⁶⁶²

⁶⁶² Xiropaidis, 71.

Doch diese Entschlagung einer „*Position überhaupt*“ ist eigentlich nicht mehr durchführbar – zumindest nicht, wenn mit gewohnten Maßstäben ihre Durchführbarkeit geprüft wird – und doch der einzige Weg über die Metaphysik »hinaus«.

Die Überwindung der Metaphysik kann aber niemals als vollendete Tatsache präsent sein, weil die Sprache in der die Überwindung sich vollzieht, immer schon in nicht auflösbarer Weise mit der Sprache der Metaphysik verbunden ist; jeder Schritt, der über die Metaphysik hinauszugehen versucht, führt notwendigerweise mitten in sie zurück.“⁶⁶³

Dieser »Schwierigkeit« Rechnung tragend, kann Heideggers Denken, welches Xiropaidis zufolge „den Sprung von der Aussage weg in die Sage des Ereignisses wagt“ und dementsprechend nicht „auf Aussagen [reduziert]“⁶⁶⁴ werden darf, nur noch als permanenter, sich von metaphysischen Bestimmtheiten distanzierender, „Sprung“, genauer: als »Im-Sprung-Sein« und d. h. die „Kehre“ »vollziehend«, begriffen werden, das jenes, woraus es »abspringt«, nicht hinter sich, sondern eigentlich darin ankommen lässt.⁶⁶⁵

Diese »Abkehr« von jedem bestimmten der Metaphysik verhafteten »Standpunkt«, kann nun als die in diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit ins Auge zu fassen versuchte »Bewegung« der „Kehre“ verstanden werden, welche „Kehre“ also nicht auf eine neu bezogene Festung hindeutet, sondern eher auf ein Geschehen des stets versuchten und niemals präsenten »Abschiedes« zielt, der allererst ankommen lässt. Heideggers Denken kann demgemäß als eines, das „in« der »Kehre« denkt“⁶⁶⁶, begriffen werden, womit einerseits zu fassen versucht wird, dass Heidegger immer wieder auf verschiedensten Wegen diese „Kehre“ vollzieht und solcherart dorthin zu leiten versucht und andererseits dieses mit der „Kehre“ Erreichte keinen neuen Standpunkt darstellt, der nun als sicher gehabtes Fundament für alles Weitere als Ausgangspunkt dienen kann,⁶⁶⁷ sondern eben nur »im Vollzug« dieser „Kehre“ aufzuscheinen vermag. Aller Ansatz dieses in der „Kehre“ neu Erreichten – wobei

⁶⁶³ Xiropaidis, 71.

⁶⁶⁴ Xiropaidis, 72.

⁶⁶⁵ Diese Formulierung trägt dabei nur dem bereits erwähnten Verständnis des „Sprunges“ Rechnung, welches diesen, um der Bedeutungskonnotation des »Von-einem-weg-und-zum-anderen-Hin« zu entgehen, als „Entwachen in die Lichtung“ (GA 11, 83.) oder „Einheimisch werden in der | schon (bewohnten) Heimat“ (GA 11, 96.) fasst. Vgl. Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Klostermann 2006.

⁶⁶⁶ Trawny, 16. Die hier zitierte Formulierung, wie hier vermerkt werden soll, ist gänzlich aus dem Zusammenhang gerissen, in welchem Trawny genau zu zeigen versucht, dass die „Einteilung von Heideggers Philosophie in ein Denken »vor« und »nach« der »Kehre«“ „schief“ (Trawny, 16.) liegt.

⁶⁶⁷ „Die Überwindung der Metaphysik kann aber niemals als vollendete Tatsache präsent sein, weil die Sprache in der die Überwindung sich vollzieht, immer schon in nicht auflösbarer Weise mit der Sprache der Metaphysik verbunden ist; jeder Schritt, der über die Metaphysik hinauszugehen versucht, führt notwendigerweise mitten in sie zurück.“ (Xiropaidis, 71.)

die Neuheit gerade in dessen Alter liegt, da dabei nur das Gedacht wird, wohinein der Mensch immer schon gehört – als eine bestimmte Position, verfehlt dabei gerade die „Kehre“ und bleibt im metaphysischen Dickicht hängen.⁶⁶⁸ Demgemäß handelt es sich im Denken des »späten« Heidegger nicht mehr um eine Position im traditionellen Sinn, welcher nach der „Kehre“ nur ein neues Täfelchen mit der Aufschrift „Wahrheit des Seins“, „Seinsdenken“, usw., umgegangen wurde, sondern um das ins Werk setzen des Versuches, einen Weg, der das metaphysische Denken zu verlassen vermag, d. h. seine »Überwindung«, oder „Verwindung“⁶⁶⁹ in Gang zu setzen sich anschickt, vorzubereiten.

⁶⁶⁸ Diesem Verständnis der „Kehre“ folgend erweisen sich auch alle dieselbe betreffenden Datierungsprobleme (Vgl. Thomä, 134ff.) als bloße Scheinprobleme, da sie von der „Kehre“ als einem wirklichen Vorkommnis im Leben Heideggers ausgehen und sie nicht als ständig ins Werk zu setzen versuchte Möglichkeit des Denkens begreifen.

⁶⁶⁹ VuA, 64. Vgl. Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: Neske 1967.

V. Siglenverzeichnis

BüH	Brief über den »Humanismus«
EdP	Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens
EiM	Einführung in die Metaphysik
EwiM	Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«
GdD	Grundsätze des Denkens
NWiM	Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«
SdI	Der Satz der Identität
SuZ	Sein und Zeit
SvG	Der Satz vom Grund
ÜdM	Die Überwindung der Metaphysik
VdM	Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik
WdG	Vom Wesen des Grundes
WdS	Das Wesen der Sprache
WdW	Vom Wesen der Wahrheit
WiM	Was ist Metaphysik?
WzS	Der Weg zur Sprache
ZuS	Zeit und Sein
Herrmann, SuD	Subjekt und Dasein
Herrmann, WiE	Wege ins Ereignis
Herrmann, WuM	Weg und Methode
Herrmann, SiH	Die Selbstinterpretation Martin Heideggers
Wittgenstein, Tlp	Tractatus logico-philosophicus
Wittgenstein, PhU	Philosophische Untersuchungen

VI. Literaturverzeichnis

Verwendete Schriften Heideggers

Heidegger, Martin: *Frühe Schriften*. Gesamtausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Klostermann 1978.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Klostermann 1991.

Heidegger, Martin: *Holzwege*. Gesamtausgabe Band 5. Frankfurt am Main: Klostermann 1977.

Heidegger, Martin: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976.

Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*. Gesamtausgabe Band 10. Frankfurt am Main: Klostermann 1997.

Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Klostermann 2006.

Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Band 12. Frankfurt am Main: Klostermann 1985.

Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe Band 14. Frankfurt am Main: Klostermann 2007.

Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt am Main: Klostermann 1975.

Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Band 26. Frankfurt am Main: Klostermann 1978.

Heidegger, Martin: *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 27. Frankfurt am Main: Klostermann 1996.

Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*. Gesamtausgabe Band 34. Frankfurt am Main: Klostermann 1988.

Heidegger, Martin: *Grundfragen der Philosophie*. Gesamtausgabe Band 45. Frankfurt am Main: Klostermann 1984.

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Band 65. Frankfurt am Main: Klostermann 1989.

Heidegger, Martin: *Besinnung*. Gesamtausgabe Band 66. Frankfurt am Main: Klostermann 1997.

Heidegger, Martin: *Metaphysik und Nihilismus*. Gesamtausgabe Band 67. Frankfurt am Main: Klostermann 1999.

Heidegger, Martin: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe Band 79. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer 1998.

Heidegger, Martin: *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske 1992.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1967.

Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske 1967

Sonstige verwendete Literatur

Ausin, John: *Philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam 1986.

Pöltner, Günther: Zeit-Gabe. Zum Ereignisdenken des späten Heidegger. In: Barbarić, Damir (Hg.): *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, 29–41.

Biemel, Walter: *Martin Heidegger*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1973.

Caputo, John D.: *The mystical element in Heidegger's thought*. New York: Fordham University Press 1986.

Friedrich, Hans-Joachim: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Schellingianer Band 24. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2009.

Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Göd, Michael: „Der Grund in der Philosophie Martin Heideggers und Gilles Deleuze“. Diplomarbeit an der Universität Wien 2008.

Görland, Ingtraud: *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*. Frankfurt am Main: Klostermann 1981.

Haeffner, Gerd: Heidegger über die Grundsätze des Denkens. In: *Theologie und Philosophie*. Vierteljahresschrift 84, Heft 1. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder 2009, 24–42.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Gesammelte Werke Band 12. (stw. 612) Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Frankfurt am Main: Klostermann 2004.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann 1990.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*. Frankfurt am Main: Klostermann 1994.

Klapper, Martin Matthias: *Prinzip und Grund. Eine Studie zu Heideggers Interpretation des 'Satzes vom Grund'*. Diplomarbeit an der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens Universität Innsbruck 1994.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Wiesbaden: Fourier Verlag 2003.

Luckner, Andreas: *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹ Ein einführender Kommentar*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1997.

Nikfar, Mohammad-Reza: *Die Erörterung des Satzes vom Grund bei Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1997.

Pöggeler, Otto: Der Satz vom Grund. In: *Philosophischer Literaturanzeiger*. Band XI, 1958. 241–251.

Schopenhauer, Arthur: *Kleinere Schriften 1*. Band V der Züricher Ausgabe. Zürich: Diogenes 1977.

Schöfer, Erasmus: *Die Sprache Heideggers*. Pfullingen: Neske 1962.

Thomä, Dieter (Hg.): *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2003.

Trawny, Peter: *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus 2003.

Vetter, Helmuth (Hg.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Meiner 2004.

Wenzel, Uwe: *Die Problematik des Grundes beim späten Heidegger*. Rheinfelden: Schäuble 1986.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Xiropaidis, Georgios: *Einkehr in die Stille*. Inaugural-Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br. 1991.

VII. Danksagung

Zunächst gilt mein Dank Univ.-Prof. G. Pöltner für die unkomplizierte Betreuung dieser Diplomarbeit und die problemlose Abwicklung aller Formalitäten; bei dieser hier vorliegenden Arbeit ist dies hervorzuheben, da sie unter nicht ganz gewöhnlichen Umständen zustande kam. Im Weiteren und damit auf die inhaltliche Seite diese Arbeit bezogen gilt meine Dankbarkeit Prof. Pöltner auch für seine, im Verlauf meines Studiums zu einer festen Institution gewordenen Seminare, welche meinem Studium einschlägig ihren Stempel aufzudrücken vermochten.

Mein herzlicher Dank gilt auch den Kolleginnen Doris Kaltenberger, Barbara Reisinger und Anna Watzinger und dem Kollegen Mathis Kronschräger für die Hilfestellung bei diesem Sprintprojekt, ohne welche die Arbeit nur schwer lesbar, da mit unzähligen Fehlern gespickt und mit einer bei weitem kreativeren Kommasetzung versehen wäre.

Auch gilt zuletzt – doch der Sache nach zuerst – mein Dank meinen Eltern Katharina und Peter Malzer, nicht nur für die oft selbstverständlich erschienene finanzielle Unterstützung während meines Studiums, sondern auch für den unaufgeregten Umgang mit diesem nicht besonders gut verwertbaren Studium, für zahlreiche leidvolle Diskussionsstunden und das nicht ganz zureichende Grundsein meiner Selbst.⁶⁷⁰

⁶⁷⁰ Diesen letzten Punkt betreffend verweise ich die/den Leserin/Leser auf die hier vorliegende Arbeit.

VIII. Kurzfassung

Die folgende Arbeit vergleicht zwei Phasen der Auseinandersetzung Heideggers mit dem „Satz vom Grund“. Die erste Phase besteht aus der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“ und der Vorlesung aus dem Sommersemester 1928 „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“; die zweite Phase aus der Vorlesung und dem gleichnamigen Vortrag „Der Satz vom Grund“. Zunächst ist es für einen Vergleich vonnöten diese beiden zu vergleichenden Phasen näher zu bestimmen, was in den ersten beiden, jeweils einer Phase gewidmeten Teilen der Arbeit versucht wird. Der dritte Teil wendet sich daraufhin dem angestrebten Vergleich zu und versucht daran anschließend ein Verständnis der in Heideggers Werk sich ereignenden „Kehre“ herauszuarbeiten. Dabei liegt der Fokus vor allem auf einer Explikation des vom späten Heidegger anders zu denken versuchten Sein. Dieses wird in Heideggers Spätphilosophie als Sein, d. h. als es selbst gedacht und nicht mehr, wie vom frühen Heidegger, vom seinsverstehenden Dasein aus zu begreifen versucht.

IX. Lebenslauf

Name:	Simon Malzer
Geburtsdatum:	4. 1. 1982
Geburtsort:	Wels
Staatsbürgerschaft:	Österreich
1988–2000	Freie Waldorfschule Linz
2000–2001	Externer Maturalehrgang an der Freien Waldorfschule
2001	Matura
2002–2003	Zivildienst im Evangel. Diakoniewerk Gallneukirchen
2003–2004	Einjährige Reise durch China und die Mongolei
2004–2010	Studium der Philosophie an der Universität Wien
2007	Erstes Diplomprüfungszeugnis