

**Sein als Grund und Ab-Grund zugleich.
Heideggers Ansatz zur Gründung einer positiven Ereignis-Philosophie**

von Thomas Wyrwich (München)

Abstract: Zentraler Gegenstand des Beitrags ist die These, dass es Heidegger erst durch die konsequente Herausarbeitung der Doppelbestimmung des Seins als „Grund und Ab-Grund zugleich“ im Spätwerk gelingt, ein ‚positives Denken‘ jenseits eines verrechnenden Vernunftdenkens zu begründen. Nur wenn sich das Denken der Erfahrung stellt, dass das Sein selbst grundlos ist, kann es sich für den Sachverhalt öffnen, dass sich Sein ‚dennoch‘ zeit-räumlich „ereignet“ hat. Eine Sprache, die dies zum Ausdruck zu bringen versucht, transzendiert so notwendigerweise die beiden Komponenten der ontologischen Differenz und ermöglicht es, einen ereignenden „Stifter“ dieser Differenz fassbar zu machen, der sich auch mit dem Theorem vom „Geviert“ in Verbindung bringen lässt.

In meinem Beitrag¹ möchte ich zunächst von der These ausgehen, dass das Denken Martin Heideggers von Anfang an von einer gewissen Zwiespältigkeit begleitet wird, die dieser sich erst im Laufe seines „Denkweges“ als eine solche Zwiespältigkeit bewusst gemacht hat. So hebt Heidegger zu Beginn von *Sein und Zeit* zwar darauf ab, dass er mit der Frage nach dem „Sinn von Sein“ einen neuen Zugang zu einem Phänomen suche, das durch seine problematischen Präjudizierungen in der Tradition als „allgemeinstem Begriff“ und „höchster Gattung“, als einem undefinierbaren Begriff oder als dem Selbstverständlichsten in seinem ursprünglichen Wesen verstellt worden sei. Doch zugleich zeigt sich Heidegger an vielen Stellen des Frühwerks darum bemüht, seine Neuerschließung des Seins trotzdem als terminologisch anschlussfähig an die Tradition herauszustellen, indem er sie etwa als eine „Fundamentalontologie“ oder als Abzielen auf „die apriorische Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien“ (SuZ, 11) ausweist. Heidegger erweckt so den Anschein, als ginge es ihm in seiner Philosophie in erster Linie um das Aufdecken

¹ Es wird von folgenden Abkürzungen Gebrauch gemacht:

- GA = M. Heidegger: Gesamtausgabe.
- ID = M. Heidegger: Identität und Differenz, Stuttgart 2002.
- SuZ = M. Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 2001.
- SvG = M. Heidegger: Der Satz vom Grund, Stuttgart 2006.
- WiM = M. Heidegger: Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M. 1998.
- WM = M. Heidegger: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1996.
- ZSD = M. Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 2000.

einer bisher nicht zureichend durchleuchteten *letzten Bedingung* bzw. um die metatheoretische Freilegung eines bisher nur stillschweigend vorausgesetzten *ontologischen Fundaments* – und dies scheint auch immer noch ein Schlüssel zu sein, mit dessen Hilfe viele zeitgenössische Interpreten weiterhin versuchen, der Heideggerischen Philosophie habhaft zu werden und diese kategorisierbar zu machen. Dabei können diese Interpreten auch in der Heideggerischen Analyse des Daseins, dem es „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“, weitere Anknüpfungspunkte finden. Denn auch wenn beispielsweise die Stimmung der Angst keinen Gegenstand hat und das ausständige und sich sorgende Dasein an den Abgrund des „Nichts“ rückt, so offenbart auch diese ausgezeichnete Stimmung doch letztlich nichts anderes als die zwar höchst fragile, jedoch positiv ausweisbare „Ganzheit des Daseins“ und damit die Ganzheit des *tragenden* Seins dieses ausgezeichneten Seienden. „Sein“ ist dann der (letztlich doch vertraute) Horizont aller Seinsbezüge. Das Sein ist genau wie das „Nichts“ (als „das Andere“ alles Seienden) die „Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein“ (WiM, 38), wie es dann auch in der berühmten Vorlesung *Was ist Metaphysik?* aus dem Jahr 1929 heißt. Und so bedient sich Heidegger noch in der nachträglichen „Einleitung“ zu dieser Vorlesung aus dem Jahr 1949 des zwiespältigen Bildes des „Grundes“ und des fruchtbaren „Bodens der Metaphysik“, um die „Wahrheit des Seins“ zu umschreiben (WiM, 7f.).

Warum ist dies möglicherweise ein zwiespältiges Bild?² Zwiespältig scheint das Bild des „Grundes“ deswegen zu sein, weil Sein als Sein *des bzw. jedes Seienden* zwar einerseits als der „gründende Grund“ (ID, 55) alles Seienden gedacht werden muss. Das Sein lässt so alles Seiende versammelnd und gründend vorliegen. Verabsolutiert man diese Bestimmung jedoch *einseitig*, so läuft man andererseits Gefahr, wie Heidegger in späteren Schriften einschärft, das Sein einzig aus dem Geiste der „metaphysischen Tradition“ zu denken. Unter der Hand gerät ein derart gründendes Sein unweigerlich zu einem allgemeinen oder auch höchsten *Seienden* (wie Idee, Gott, Substanz oder Wille). Doch im Angesicht der ontologischen Differenz, die im Bezug zugleich scheidet, kann genauso gefragt werden: „Doch das Sein – was ist das Sein?“, worauf sich mit dem *Humanismus-Brief* antworten lässt: „Es ‚ist‘ Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das „Sein“ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott“ (WM, 330f.).

² Auch wenn sich Heidegger wenig später dagegen verwahrt, dass mit der ontologischen Differenz bloß eine „bisher übersehene Voraussetzung der Philosophie aufgedeckt und dieser vorgerechnet werden soll“ (WiM, 10).

Das Sein ist zunächst *es selbst* und nie ein Seiendes. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Bestimmung: das Sein ‚ist‘ der ultimative Grund von allem als einseitig und verkürzend. In seiner späten Vorlesung über den *Satz vom Grund* versucht Heidegger, dieser Spannung gerecht zu werden, indem er das Sein *zugleich* als „Grund“ *und* als „Ab-grund“ bestimmt (vgl. SvG, 93f. u. ö.). Den „Satz vom Grund“ identifiziert er als einen Satz über das Seiende. Das Seiende ‚ist‘ nur, wird als Seiendes offenbar, indem es ‚gegründet ist‘. Da der Satz etwas über die Seiendheit des Seienden aussagt, hat er etwas mit dem Sein des Seienden zu tun. Bei jedem Seienden lässt sich fragen: Warum ist es? *Dass* dies gefragt werden kann, liege im gründenden Wesen des Seins, und es sei gerade die neuzeitliche, technisch-wissenschaftliche Universalvernunft, in der sich diese Fragetechnik in besonders mächtiger Form manifestiert habe. Doch fragt nun das gleiche Denken nach dem *Grund des Seins selbst*, also etwa in der Form:

„Warum aber ist das Sein?“ oder
„Warum aber gibt es das Sein?“³

so gerät es zunächst an einen neuralgischen Punkt. Denn aus dem Bezirk des Seienden kann ja kein Grund mobilisiert werden, wenn dieses allererst durch das Sein begründet wird. Aber auch die an der traditionellen Metaphysik orientierte Auskunft: Das Sein gibt es, weil es sich selber gibt bzw. erzeugt, ist unbefriedigend, denn sie verschiebt das Problem nur. Immer noch ließe sich dann fragen: Ja, aber *warum* gibt es sich denn selbst?

Es gibt nun, soweit ich sehe, zwei grundlegende Strategien, wie man mit dieser Problemkonstellation umgehen kann. Die eine Möglichkeit besteht darin, die Frage als inkorrekt gestellt oder als „sinnlos“ wegzudefinieren, ganz analog zu den Beweisbemühungen, die Rudolf Carnap unternommen hat, um Heideggers Rede vom „nichtenden Nichts“ als „sinnlos“ abzutun.

Die andere Strategie aber besteht darin, diesen „Abgrund“ zunächst als einen solchen festzuhalten und so weit wie möglich für ein Weiterdenken fruchtbar zu machen. Denn es scheint ja zunächst kein trivialer Tatbestand zu sein, dass der Mensch über die Fähigkeit verfügt, das, was ihm (m. E. auch noch im Paradigma von *Sein und Zeit*) letztlich doch als das Vertrauteste erscheint, nämlich das ihn *tragende Sein*, *radikal in Frage zu stellen zu können*. Für das Sein selbst findet das Denken keinen Grund. Dies heißt dann aber – in Anlehnung an die Tradition des kosmologischen Gottesbeweises – auch, dass das Sein in gewisser Weise *nicht sein könnte* (wenn wir es dergestalt so

³ Ich habe bisher bei Heidegger keine Stelle gefunden, an der er diese Frage so wörtlich stellt, möglicherweise lässt sich hier noch ein Nachweis finden. *Dass* diese Frage aber bei Heidegger zweifellos präsent ist, lässt sich etwa aus einer Formulierung wie der folgenden ableiten: „Was bleibt rätselhafter, dies, daß Seiendes ist, oder dies, daß Sein ‚ist‘?“ (WiM, 25; vgl. auch GA 65, 509).

fragend zur Disposition stellen können). Genau diesen Sachverhalt scheint mir Heidegger mit dem (oftmals als nebulös empfundenen) substantivierten „Nichts“ kennzeichnen zu wollen: Das Nichts umschreibt genau diejenige *Denkerfahrung*, dass das Sein auch *nicht sein* könnte, da es „an sich selbst“ keinen Grund hat. Einzuüben, das Nichts zu denken, würde dann nichts anderes bedeuten als „auf die Seinsverlassenheit achten zu lernen, um sie zu erfahren“ (WiM, 13).

Nun gibt es aber keine Veranlassung, bei diesem „Abgrund“ in existentialistischer Verlassenheit einfach stehen zu bleiben. Inspiriert durch das Konzept der „positiven Philosophie“ bei Schelling oder durch die Unterscheidung des „Absoluten“ und seiner faktischen „Erscheinung“ bei Fichte ließe sich nun auch bei und mit Heidegger geltend machen, dass *das Sein ja nun trotzdem faktisch ‚ist‘*, auch wenn es gedanklich an den Abgrund des Nichts gerückt werden kann. Diese Rückwendung, diese ‚Kehre‘ lässt sich meines Erachtens bei Heidegger an einigen Stellen wiederfinden, vgl. etwa:

„*Das Nichts* der Ab-grund: Versagung des Grundes, jeder Stütze und jedes Schutzes im Seienden; doch diese Versagung ist die höchste Gewährung [!] der Not der Entscheidung und Unterscheidung“ (GA 68, 48). – „Ab-grund ist die zögernde Versagung des Grundes. In der Versagung öffnet sich die ursprüngliche Leere, geschieht die ursprüngliche *Lichtung* [!], aber die *Lichtung* zugleich, damit sich in ihr die *Zögerung* zeige“ (GA 65, 380; vgl. auch GA 79, 128).

Meine These lautet nun, dass es Heidegger gelingt, mit dem „Ereignis“-Begriff im Anschluss an die Erfahrung der Abgründigkeit und die potentielle Nichtigkeit des Seins eine solchermaßen positive Philosophie zu gründen: *Dass das Sein „dennoch“ entbor-gen und gelichtet ist, ist gerade das „Ereignis“*. „Das Ereignis ereignet“ (ZSD, 24), und zwar das Sein.⁴ Diese Ereignung erfolgt so notwendig geschichtlich, zeitlich. Da das Sein im Ereignis allererst ereignet wird, lässt sich auch der Rede von der „Endlichkeit“ des Seins etwas abgewinnen: Das Sein ist deshalb im Wesen endlich, weil es im „Ereignis“ (letztlich kontingent) gezeitigt wird. Dergestalt lässt sich eine Zeitlichkeit bzw. Geschichtlichkeit⁵ und Örtlichkeit konzipieren, die eine „ewige Wiederkehr aller *seienden* Dinge“ im Sinne Nietzsches radikal unterläuft. Das denkende Bewusstsein findet ein „Ereignis“ vor, dem es nur nach-denken kann, da es ein Faktum enthält, das aus dem Denken allein nicht generiert werden kann.⁶ Freilich gerät hier die natürliche Sprache

⁴ Vgl. auch: „Das Seyn ist das *Er-eygnis*.“ (GA 65, 470) – Auch wenn Heidegger im Spätwerk bekanntlich darauf abhebt, dass das Sein im Unterschied zum Seienden „west“ (und nicht wie ein Seiendes „ist“), so hat doch vor diesem Hintergrund auch die Redeweise „das Sein ist“ (bzw.: „es gibt das Sein“) ihre relative Berechtigung, vgl. dazu u. a. GA 65, 472f.

⁵ Vgl.: „Mit dem Entwurf des Seyns als Ereignis ist auch der Grund damit das Wesen und der Wesensraum der Geschichte geahnt. Die Geschichte ist kein Vorrecht des Menschen, sondern ist das Wesen des Seyns selbst.“ (GA 65, 479)

⁶ Eine solche dem Denken vorgeordnete „Faktizität“ kann als ein Grundmotiv der Heideggerischen Philosophie angesehen werden. Zu denken wäre hier etwa auch an die primäre „Zuhandenheit“ der Dinge

bei diesem Nachdenken an eine Grenze. Denn Worte wie „Ereignis“, „Sein“, und „Nichts“ referieren in der Normalsprache (wenn überhaupt) freilich auf „seiende“ Dinge (worauf auch sonst?).⁷ Aber der *Sache nach* spricht die Sprache hier nicht mehr über etwas „Seiendes“, sondern über etwas, was selbst noch einmal die Unterscheidung Sein/Seiendes abgründig gründet. In diesem Sinne zielt schon Heidegger (und nicht erst Levinas) auf ein Denken und eine Sprache *jenseits des Seins*, die auch als eine Sprache *zweiter Ordnung* verstanden werden kann. Denn ähnlich wie in Hegels dialektischer Philosophie untergeordnete Standpunkte auf höheren Standpunkten „aufgehoben“ sind, so rekurriert auch die Sprache des Ereignisses auf Sachverhalte, die die ontologische Differenz selbst noch einmal transzendieren. Das Ereignis (dass Sein, im Unterschied zum Seienden, ‚ist‘) *stiftet* allererst das verbindende und zugleich trennende „und“ zwischen „Sein“ und „Seiendem“, das so weder der einen noch der anderen Seite zugeschlagen werden kann.⁸ Zugleich schafft es Raum dafür, einen „Stifter“ denkbar und sprachlich fassbar zu machen, der möglicherweise mit dem „letzten Gott“ der *Beiträge* (GA 65, 405-417 u. ö.) identifiziert werden kann.⁹ Dass das Sein (erstaunlicherweise) ‚dennoch ist‘, obwohl es selbst abgründig-grundlos ist und bleibt, verweist auf ein a priori nicht antizipierbares Faktum, das den göttlichen Grund, der ehemals durch den kosmologischen Gottesbeweis dargelegt werden sollte, nun auf ereignisphilosophischer Ebene restituiert.¹⁰

Offen bleibt die Frage, ob sich dieser göttliche Stifter und die mit dieser Stiftung einhergehenden Implikationen näher bestimmen lassen. Heidegger beschränkt sich in seinem Spätwerk diesbezüglich zumeist auf einige phänomenologische Charakterisierungen (im Ereignis wird etwas „gegeben“, „geschickt“, „zugespielt“...) und bietet als inhaltliche Konkretion des Ereignis-Denkens noch das mythologisch anmutende Theo-

in *Sein und Zeit*, bevor diese als „Objekte“ fixiert werden, und an die im Rahmen der Kant-Deutung „entdeckte“ Wurzel von Begriff und Anschauung, die transzendente Einbildungskraft, die nach Heidegger ursprünglich auf *gegebenes Seiendes* angewiesen ist.

⁷ Dies scheint mir auch der Grund zu sein, warum Heidegger zeitweise (etwa in den *Beiträgen*) mit einer „Sigaretik“ (Schweigelehre) als einem Gegenkonzept zur Sprache der Metaphysik experimentiert. Noch in einer seiner spätesten Äußerungen ist er sich der Herausforderung bewusst, in der Ereignis-Philosophie von einer Sprache Gebrauch zu machen, die die Normalsprache transzendiert: „Ein Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.“ (ZSD, 25 = Schlusssatz des Vortrags „Zeit und Sein“ von 1962)

⁸ Dementsprechend kritisiert Heidegger u. a. in *Was ist Metaphysik?* indirekt auch die Vorstellung, dieses „und“ entstamme dem menschlichen Verstand (vgl. WiM, 30-32 u. ö.). Stattdessen gilt nach Heidegger: „Jenes nichtende Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesen des Seins des Seienden zusammengehört.“ (WM, 123)

⁹ Vgl. etwa: „In der Wesung der Wahrheit des Seyns, *im* Ereignis und *als* Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott.“ (GA 65, 24). – Helmut Danner schreibt in seiner ansonsten instruktiven Studie zum Thema „Das Göttliche und der Gott bei Heidegger“ (Meisenheim am Glan 1971) an einer Stelle: „Der *Gott* aber *ist nicht das Sein*, sondern ein Seiendes“ (153). Diese Schlussfolgerung ist aber im Lichte der späten Ereignis-Philosophie nicht überzeugend. Der „letzte Gott“ muss jenseits der Differenz von Sein und Seiendem angesetzt werden, er stiftet diese allererst im Ereignis.

¹⁰ Dieser „Beweis“ bedient sich aber gerade nicht mehr des „Satzes vom Grund“, sondern, wenn man so sagen darf, des „Satzes vom Abgrund“.

rem vom „Geviert“ an (vgl. GA 7, 145-164, u. ö.). Ein gradliniger Weg vom „Ereignis“ zum „Geviert“ ist aber nur schwer zu entdecken, hier bleibt ein Interpretationsproblem für die Heidegger-Forschung. Ein möglicher Rekonstruktionsversuch könnte von dem folgenden Gedanken ausgehen: Wenn es richtig ist, dass die ontologische Differenz von Sein *und* Seiendem im „Ereignis“ zeitlich *und* räumlich gestiftet wird, dann hat die Behauptung eine gewisse Plausibilität, dass sich diese Stiftung in einer vierfachen Weise bzw. in vier Dimensionen konkretisieren muss:

	Sein	und	Seiende(s)
Zeit	die Göttlichen		die Sterblichen
und		Ereignis/ der letzte Gott	
Raum	Himmel		Erde

Das „Ereignis“ manifestierte sich somit als „Streit“ von „Sterblichen“ und „Göttlichen“, von „Himmel“ und „Erde“.¹¹ Die „Göttlichen“ wurden hier versuchsweise deswegen mit der Seins-Dimension verknüpft, weil sie sich – um in Heideggers Diktion zu verbleiben – genau wie die Ortschaft des „Himmels“ (was immer damit genau gemeint sein mag) als Manifestationen des „Seins“ den Sterblichen „entziehen“ und „ausbleiben“ können.¹² Ob ihre „Un-sterblichkeit“ aber auch als „Ewigkeit“ verstanden werden kann, wäre genauso zu diskutieren wie die folgenden Probleme: Wie hängt der „letzte Gott“ mit den „Göttlichen“ zusammen, wer sind die „Göttlichen“, ist ein Übergang von „Sterblichen“ zu „Göttlichen“ denkbar? Inwiefern ist das „Ereignis“ (notwendig) auf das Sterblichkeits-Vermögen der Sterblichen (der Da-seienden) bezogen?

Auch wenn diese Fragen, die die Konkretisierung der Ereignis-Philosophie betreffen, hier offen bleiben müssen, kann abschließend festgehalten werden, dass man bei Heidegger lernen kann, dass dem Denken in einer „Welt der Gründe“ vielleicht in einem ganz bestimmten Punkt auch der Grund abgehen muss, wenn es positiv auf etwas zu Denkendes stoßen will, das ihm auf Dauer weiter Kraft geben soll.

¹¹ Vgl. „Das Seyn west als die Er-eignung der Götter und des Menschen zu ihrer Ent-gegnung. In der Lichtung der Verbergung des Zwischen, das aus der entgegennenden Ereignung und mit ihr entspringt, entsteht der Streit von Welt und Erde“ (GA 65, 477), so noch die Terminologie der *Beiträge*, später verwendet Heidegger die Begriffe „die Göttlichen“ und „Himmel“.

¹² In seiner Untersuchung zum Thema „Geviert, Gestell, Geflecht: die logische Struktur des Gedankens in Martin Heideggers späten Texten“ (Braunschweig 2002) analysiert Martin Stumpe die entwicklungs-geschichtlichen Verschiebungen in Heideggers Theorie vom „Geviert“ und spielt dabei alternative Zuord-nungsmöglichkeiten durch (vgl. 100 u. ö.).