

Rico Gutschmidt

Unbegründeter Glaube und grundloses Sein

Der Regress bei Wittgenstein und Heidegger

Ein besonders bestechendes skeptisches Argument findet sich bereits in der Antike. Wenn man zur Rechtfertigung einer Überzeugung auf eine andere Überzeugung verweist, muss auch nach deren Rechtfertigung gefragt werden, was zu einem endlosen Prozess des immer neuen Hinterfragens führt. Die klassische Antwort, es gebe ein unanfechtbares Begründungsfundament, muss sich die ebenso klassische Entgegnung gefallen lassen, dass man dann begründen können muss, *warum* an dieser Stelle nicht mehr weiter gefragt werden kann, womit der Regress erneut eröffnet ist. Die einfache Kinderfrage nach dem Warum führt in einen unentrinnbaren skeptischen Strudel, aus dem man ohne Weiteres nicht herausfindet.

Es gibt natürlich zahlreiche Versuche, trotz der Durchschlagskraft dieses überschaubaren Arguments eine Lösung zu finden, indem etwa trotz allem für ein Begründungsfundament plädiert oder die Position vertreten wird, dass Überzeugungen zirkulär gerechtfertigt werden können. Mit Wittgenstein und Heidegger wird hier dagegen davon ausgegangen, dass alle diese Lösungsversuche zum Scheitern verurteilt sind, und die Frage gestellt, was es bedeutet, auf die Frage nach dem Grund keine letzte Antwort zu haben. Muss man im skeptischen Strudel versinken oder lässt es sich auch ohne einen letzten Grund leben? Kann man das Problem einfach ignorieren und sich pragmatisch der alltäglichen Lebenswelt zuwenden oder nimmt man diese nach einem Blick in den Abgrund des Regresses anders wahr? Wittgenstein und Heidegger zeigen auf je ihre Weise, dass die Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem Grund zur Situation des Menschen gehört. Der Mensch versteht sich und sein Verhältnis zur Welt erst dann richtig, wenn er die Grundlosigkeit seiner Überzeugungen und letztlich seines Daseins einsieht. Dabei handelt es sich nicht um Resignation oder kritiklose Hinnahme eines unabänderlichen Schicksals, sondern um die Einsicht in die Endlichkeit des Menschen.

1. Der Status der skeptischen Frage

Das Regressproblem wird besonders prominent von Aristoteles diskutiert, der in seiner Wissenschaftstheorie für die Annahme eines Begründungsfundaments damit argumentiert, dass man sonst eine unendliche Kette von Gründen annehmen oder einen Zirkel in der Rechtfertigung akzeptieren müsste, was beides für ihn nicht in Frage kommt.¹ Bereits Sextus Empiricus zeigt aber, dass auch die Annahme eines Begründungsfundaments nicht haltbar ist. Wenn man etwas Unbegründetes voraussetzt, könnte man genauso gut das Gegenteil voraussetzen² oder statt des Begründungsfundaments auch das zu Begründende selbst, was genauso haltlos wäre wie die fraglose Voraussetzung des Fundaments.³ Damit sind alle drei von Aristoteles aufgezeigten Möglichkeiten problematisch, weshalb man es hier mit einem Trilemma zu tun hat, das nach dem akademischen Skeptiker Agrippa auch als *Agrippas Trilemma* bezeichnet wird.⁴ Statt nun aber die zahlreichen Lösungsvorschläge dieses Begründungsproblems zu diskutieren,⁵ wird hier dessen Unlösbarkeit vorausgesetzt und gefragt, was es bedeutet, keinen letzten Grund angeben zu können, und wie man sich zu dieser so leicht einsehbaren Grundlosigkeit unserer Überzeugungen verhalten sollte. Welchen Status hat die Frage nach dem letzten Grund, wenn sie von vornherein nicht beantwortbar ist?

Die Argumentationsfigur lässt sich vom Problem der Begründung auf das Problem der Verursachung übertragen. Genauso wenig, wie ein erster Grund denkbar ist, kann es eine erste Ursache geben, die selbst nicht verursacht ist. Es gibt auch hier zahlreiche Lösungsansätze, die zu zeigen versuchen, dass es eine erste, sich selbst verursachende Ursache gibt, die dann üblicherweise mit der

¹ Vgl. Wolfgang Detel (Hrsg.), Aristoteles. Zweite Analytik, Hamburg 2014, Kapitel 3.

² Malte Hossenfelder (Hrsg.), Sextus Empiricus. Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, Frankfurt a. M. 2013, Abschnitt I [174].

³ Ebd., Abschnitt I [175].

⁴ Der klassische Ort dieses Trilemmas ist Hossenfelder, Sextus Empiricus, Abschnitte I [164] bis [177].

⁵ Für einen Überblick vgl. z. B. Thomas Grundmann, Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin/New York 2008, insbesondere Kapitel 5, »Die Struktur der Rechtfertigung«.

religiösen Rede von Gott in Verbindung gebracht wird.⁶ Aber auch hier ist es interessanter, zu fragen, wie man mit der Grundlosigkeit des Daseins umgeht, als die Details der Lösungsvorschläge zu verfolgen, die diesem einfachen Argument zu entgehen versuchen, das zum Beispiel David Hume in seinen *Dialogen über natürliche Religion* so auf den Punkt bringt: »So oder so sind wir genötigt, eine Stufe höher zu steigen, um für diese Ursache, die du als zufriedenstellenden Endpunkt angegeben hattest, wieder eine Ursache zu finden.«⁷

Gegen Dogmatismus und Letztbegründungsansprüche wurde das Regressproblem im 20. Jahrhundert noch einmal sehr prominent vom *Kritischen Rationalismus* ins Feld geführt. Hans Albert hat es als *Münchhausentrilemma* bezeichnet und ein weiteres Mal gezeigt, dass alle drei Alternativen, die bei ihm *infiniter Regress*, *logischer Zirkel* und *Abbruch des Verfahrens* heißen, nicht haltbar sind.⁸ Dabei kritisiert er vor allem die Annahme eines Begründungsfundaments, das er, wie bereits Sextus Empiricus, als willkürlich bestimmt: »Jede Selbstbegründungsthese für letzte Instanzen dieser Art muß ebenso wie entsprechende Thesen für bestimmte Aussagen als eine Maske-
rade für den Entschluß betrachtet werden, das Prinzip [der Begründung] für diesen Fall außer Kraft zu setzen.«⁹ Es kann keine letzte Antwort geben, es gibt keinen *archimedischen Punkt der Erkenntnis*, weshalb bereits die Frage nach einer solchen letzten Antwort zweifelhaft ist und entsprechend von Albert problematisiert wird: »Das Problem des archimedischen Punktes der Erkenntnis mag zu den falsch gestellten Problemen gehören.«¹⁰ Der Ausweg des Kritischen Rationalismus ist bekanntlich, die Frage nach dem letzten Grund tatsächlich aufzugeben und sich, wie Karl Popper, auf die *Falsifika-*

⁶ So in der Tradition der natürlichen Theologie und auch in der jüngeren analytischen Religionsphilosophie. Für einen Überblick vgl. zum Beispiel Christian Weidemann, *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg/München 2007.

⁷ David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, Stuttgart 2007, 48.

⁸ Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, 15 ff.

⁹ Ebd., 17. Albert macht auch auf die Nähe zum Kausalitätsproblem aufmerksam: »Das Verfahren [des Begründungsfundaments] ist ganz analog zur Suspendierung des Kausalprinzips durch die Einführung einer *causa sui*.« Ebd., 16.

¹⁰ Ebd., 18.

tion zu beschränken bzw., wie Hans Albert, eine *Methodologie der kritischen Prüfung* zu entwickeln, die das Begründungsproblem umgeht, indem es nicht mehr gestellt wird. Statt zu begründen, wird geprüft: »Damit ist das Trilemma dadurch überwunden, daß von einer ganz anderen Auffassung der ganzen Problemsituation ausgegangen wurde.«¹¹

Ob man damit dem erkenntnistheoretischen Rechtfertigungsproblem gerecht wird, soll hier dahingestellt bleiben.¹² Zu diskutieren ist aber, ob es ein angemessener Umgang mit der Unlösbarkeit des Regressproblems sein kann, die Frage nach der Begründung nicht mehr zu stellen. Sagt es nicht etwas über die Situation des Menschen aus, keinen archimedischen Punkt der Erkenntnis zu besitzen, etwas, das man übersieht, wenn man die Suche nach diesem Punkt einfach aufgibt? Schließlich *gibt* es ja die Frage nach einem letzten Grund, man *kann* sich diese Frage stellen und muss *dann* mit dem Problem zurechtkommen, keine Antwort erhalten zu können. Man könnte diese Frage zwar ob ihrer Unbeantwortbarkeit als sinnlos abtun, aber Stanley Cavell zum Beispiel spricht angesichts der skeptischen Herausforderung zumindest von dem *Gefühl*, mit dem Wissen würde etwas Grundlegendes nicht stimmen. Diesem Gefühl wird man sicher nicht gerecht, wenn man das Problem als sinnlos beiseite schiebt. Stattdessen sollte die Untersuchung gerade an diesem Punkt ansetzen und versuchen zu verstehen, *was* hier mit unserem Wissen nicht in Ordnung ist: »Der Philosoph *beginnt* seine Untersuchung mit dem *Gefühl*, daß irgendetwas sozusagen mit dem Wissen an und für sich nicht stimmt oder auch nur vielleicht nicht stimmt.«¹³

Dabei handelt es sich freilich um ein *philosophisches* Gefühl, da sich das Regressproblem in alltäglichen Kontexten tatsächlich nicht stellt und zum Beispiel vom Pragmatismus, für den die Praxis der Maßstab der Philosophie ist, aus *diesem* Grund als sinnlos abgetan wird. Auch wenn man die pragmatistische Einschätzung nicht teilt, führt die Unlösbarkeit der skeptischen Frage zur Alltagspraxis

¹¹ Ebd., 43.

¹² Vgl. dazu kritisch Grundmann, Erkenntnistheorie, 79f. und Heiner Rutte, Einige erkenntnistheoretische Fragen an den kritischen Rationalismus, in: Geschichte und Gegenwart 19 (2000), 79–99.

¹³ Stanley Cavell, Der Anspruch der Vernunft, Frankfurt a. M. 2006, 246.

zurück, da es den archimedischen Punkt der Erkenntnis, an den man sich stattdessen halten könnte, schlicht nicht gibt. Ein entsprechender Verweis auf die Alltäglichkeit findet sich bereits bei Sextus Empiricus: »Wir halten uns also an die Erscheinungen und leben undogmatisch nach der alltäglichen Lebenserfahrung, da wir gänzlich untätig nicht sein können.«¹⁴ Auch David Hume hält in markigen Worten fest, dass man aus dem Skeptizismus zur Alltagspraxis zurückfinden muss:

»Der große Gegner, der den Pyrrhonismus oder die übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus untergräbt, heißt Tätigkeit, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens. In den Schulen mögen diese Prinzipien blühen und obsiegen; dort ist es freilich schwer, wenn nicht unmöglich, sie zu widerlegen. Sobald sie aber aus dem Schatten heraustreten und durch die Gegenwart der wirklichen Dinge, die unsere Affekte und Gefühle in Bewegung setzen, zu den mächtigeren Prinzipien unserer Natur in Gegensatz geraten, so vergehen sie wie Rauch und lassen den entschiedensten Skeptiker in derselben Lage wie andere Sterbliche zurück.«¹⁵

Das heißt aber nicht, dass das skeptische Problem mit dem Verweis auf die Lebenspraxis bereits erledigt ist, wie es der Pragmatismus behauptet. Am Ende des Aufsatzes wird gezeigt, dass es weder Sextus noch Hume bei dem Verweis auf den Alltag als Antwort auf den Skeptizismus bewenden lassen. Auch wenn sich skeptische Fragen im Alltag nicht stellen, sind sie deswegen noch lange nicht sinnlos.

Seine Behauptung stützt der Pragmatismus mit dem Argument, dass man Gründe für den Zweifel brauchen würde und nicht einfach, wie zum Beispiel Descartes, in der Philosophie aus Prinzip an etwas zweifeln soll, woran man in konkreten Kontexten nicht zweifeln würde. Dies bringt Peirce wie folgt auf den Punkt: »Zwar kann jemand im Laufe seiner Studien Grund dazu finden, das zu bezweifeln, von dem er anfangs überzeugt war, aber in diesem Fall zweifelt er, weil er einen positiven Grund dafür hat und nicht aufgrund der cartesianischen Maxime. Wir wollen nicht vorgeben, in der Philosophie etwas zu bezweifeln, was wir in unserem Herzen

¹⁴ Hossenfelder, Sextus Empiricus, Abschnitt I [23].

¹⁵ David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1993, 186.

nicht bezweifeln!«¹⁶ Dieser Ansatz wird in der Position des *Kontextualismus* dezidiert als Widerlegung des Skeptizismus ins Feld geführt, wofür zum Beispiel John Austin steht, der geltend macht, dass der Regress des immer weiteren Nachfragens durch den jeweils relevanten Kontext beendet wird. Wenn man etwa im Garten einen Stieglitz sieht, ist man berechtigt, zu fragen, ob es sich auch um ein Rotkehlchen handeln könnte. Ohne weitere Indizien sei es aber sinnlos, zu fragen, ob der Vogel vielleicht ausgestopft oder sogar eine Fata Morgana ist.¹⁷ Dieses Argument übersieht aber, dass die *Möglichkeit* dieser Fragen dennoch besteht, auch wenn sie alltagspraktisch sinnlos sind und den Kontext sprengen. Man kann das Begründen angesichts des Regresses zwar in konkreten Kontexten beenden, das *philosophische* Problem des Regresses wird man so aber nicht los. Dies betont wiederum Stanley Cavell, und zwar unter anderem mit explizitem Bezug auf Austin und die Philosophie der Alltagssprache: »Einfach zu sagen, wie die Philosophen der Alltagssprache es tun, die Frage *stelle sich nicht*, wäre in den Augen des Erkenntnistheoretikers eine *Petitio principii*; denn für ihn *hat sie sich ja bereits gestellt*.«¹⁸

Das führt erneut zu dem Problem, welchen Status eine Frage hat, die man nicht abweisen kann, die aber auch nicht zu beantworten ist. Sie führt zumindest zu dem zitierten Gefühl, dass wir etwas Grundlegendes in Bezug auf das Wissen nicht verstanden haben. Mit Wittgenstein und Heidegger soll nun genauer gezeigt werden, dass diese Frage auf die endliche Situation des Menschen verweist, zu der man sich trotz der Gefahr, im skeptischen Strudel zu versinken, positiv verhalten kann. Dabei handelt es sich nicht um eine »Resignationslösung«¹⁹ des Regressproblems, wie es Hans Albert behauptet, der Wittgenstein und Heidegger unterstellt, sich auf die reine Deskription des Faktischen zurückzuziehen: »Nun hat sich Wittgenstein, ebenso wie übrigens Heidegger, auf einen rein deskriptivistischen Standpunkt gestellt und Erklärungen jeder Art

¹⁶ Charles S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt a. M. 1991, 41.

¹⁷ John L. Austin, *Fremdseelisches*, in: Thomas Grundmann und Karsten Stüber (Hrsg.), *Philosophie der Skepsis*, Paderborn 1996, 110–122, hier 118 ff.

¹⁸ Cavell, *Anspruch der Vernunft*, 237.

¹⁹ Albert, *Traktat*, 178.

weit von sich gewiesen.«²⁰ Stattdessen soll hier mit Cavell herausgearbeitet werden, dass es sich nicht um Resignation, sondern um die Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis handelt, die nicht erst von Wittgenstein und Heidegger, sondern zum Beispiel auch von Kant aufgedeckt wurden, der ebenfalls in seiner Antinomienlehre das Regressproblem weder löst noch abweist und überhaupt mit seiner Erkenntniskritik die Endlichkeit des Menschen aufzeigt: »Sowohl Wittgenstein als auch Heidegger stehen [...] in der Tradition von Kants Einsicht, daß die Schranken des Wissens keine Defizite sind.«²¹ Im Folgenden sollen diese Grenzen mit Wittgenstein und Heidegger genauer analysiert werden.

2. Der unbegründete Glaube bei Wittgenstein

Mit dem Problem des Skeptizismus beschäftigte sich Wittgenstein besonders intensiv in den letzten anderthalb Jahren seines Lebens, und zwar insbesondere anhand von Moores Aufsätzen *Defence of Common Sense* und *Proof of the External World*, wozu er von einem Besuch bei Norman Malcolm 1949 in den Vereinigten Staaten angeregt wurde. Seine diesbezüglichen Notizen wurden schließlich nach seinem Tod, von ihm nicht mehr für die Publikation vorbereitet, unter dem Titel *Über Gewißheit* veröffentlicht. Moores Ansatz einer Widerlegung des Skeptizismus geht von Sätzen aus, deren Wahrheit er für unbezweifelbar erachtet, wie zum Beispiel »Hier ist eine Hand – und hier eine zweite«, »Die Erde bestand lange Zeit vor meiner Geburt« und »Ich habe mich niemals weit von der Erdoberfläche entfernt«. Bei Moore stellen solche Aussagen ein Begründungsfundament dar, das den Regress beendet, und wenn Wittgenstein diese Sätze aufgreift, bekommt man auf den ersten Blick ebenfalls den Eindruck, dass er hier ein Fundament etablieren will, an dem das skeptische Fragen zur Ruhe kommt. So ist in *Über Gewißheit* mehrfach von einem Ende des Regresses die Rede, wenn es zum Beispiel heißt: »Es gibt freilich Rechtfertigung; aber die Rechtfertigung

²⁰ Ebd., 173.

²¹ Cavell, *Anspruch der Vernunft*, 401.

tigung hat ein Ende« bzw. »Und die Begründung hat ein Ende.«²² Im Gegensatz zu Moore und der fundamentalistischen Tradition seit Aristoteles stehen aber bei Wittgenstein am Ende der Begründungen keine besonderen Aussagen, die etwa unmittelbar einsichtig wären. Stattdessen verweist er wie Sextus, Hume und der Pragmatismus auf die Lebenspraxis: »Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise« bzw. etwas ausführlicher: »Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.«²³ Man kann bei Wittgenstein sogar eine Akzentuierung dieses Praxisverweises im Sinne des Kontextualismus vermuten, wenn er zum Beispiel gegen das endlose skeptische Weiterfragen einwendet: »Braucht man zum Zweifeln nicht Gründe?« bzw. »[D]er Vernünftige zweifelt *darin* nur unter den und den Umständen.«²⁴ Außerdem finden sich entgegen dem gerade zitierten Anspruch, keine unmittelbar einsichtigen Sätze aufzuzeigen, dennoch Argumente, die man im Sinne des performativen Selbstwiderspruchs verstehen kann, mit dem üblicherweise versucht wird, den Regress zu beenden und Letztbegründungen zu etablieren: »Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel« oder »Ein Zweifel ohne Ende ist nicht einmal ein Zweifel« bzw. genauer: »Wer an allem Zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels setzt schon die Gewissheit voraus.«²⁵ Mit den gerade zitierten Bemerkungen zur Praxis und der Notwendigkeit, den Zweifel zu begründen, gilt Wittgenstein als »Vater des modernen Rechtfertigungskontextualismus«,²⁶ und mit dem Aufweis von unbezweifelbaren Sätzen und der Begründung der Unmöglichkeit eines radikalen Zweifels wird er zum Vertreter eines neomoore'schen Ansatzes der Widerlegung des Skeptizismus stilisiert. Der überwiegende Teil der

²² Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a. M. 2001, §§ 192 und 563. Im Folgenden zitiert unter der Sigle ÜG.

²³ ÜG §§ 110 und 204. Vgl. auch §§ 148, 196, 212 und 284.

²⁴ ÜG §§ 122 und 334. Vgl. auch §§ 322 und 323.

²⁵ ÜG §§ 450, 625 und 115. Vgl. auch §§ 160, 247, 345, 354 und 519.

²⁶ Grundmann, *Erkenntnistheorie*, 326.

Forschung sieht in Wittgensteins Philosophie entsprechend einen anti-skeptische Position.²⁷

Aber dieser erste Eindruck täuscht. Wittgenstein vertritt weder eine selbstreflexive Letztbegründung noch eine kontextualistische Widerlegung des Skeptizismus, noch kann er einfach als Pragmatist angesehen werden, für den die Skepsis durch den Verweis auf die Praxis beendet ist. Stattdessen macht er auf die Grundlosigkeit unserer fundamentalen Überzeugungen aufmerksam, kondensiert in Aussagen wie: »Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen« oder »Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.«²⁸ Die Frage ist freilich, wie das zu den bis hier zitierten Passagen passt. Die Spannung zwischen dem Verweis auf die Grundlosigkeit und den antiskeptischen Aussagen findet sich gebündelt in dem Konzept der *Angelsätze* bzw. *hinge propositions*, die zwar nicht bezweifelt werden können und allem Denken und Fragen zugrunde liegen, aber gleichzeitig selbst als grundlos, nicht weiter überprüfbar und sogar wandelbar charakterisiert werden.

Die Metapher der Türangel verwendet Wittgenstein in *Über Gewißheit* insgesamt dreimal, und zwar an folgenden Stellen:

»D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.

D.h. es gehört zur Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses *in der Tat* nicht angezweifelt wird.

Es ist aber damit nicht so, daß wir eben nicht alles untersuchen *können* und uns daher notgedrungen mit der Annahme zufriedustellen müssen. Wenn ich will, daß die Türe sich drehe, müssen die Angeln feststehen.²⁹

Dem mathematischen Satz ist gleichsam offiziell der Stempel der Unbestreitbarkeit aufgedrückt worden. D. h.: ›Streitet euch um andre

²⁷ Etwa in den entsprechenden kontextualistischen und neomooreischen, aber zum Beispiel auch non-epistemischen Positionen. Für einen Überblick vgl. Duncan Pritchard, Wittgenstein on Scepticism, in: Oskari Kuusela und Marie McGinn (Hrsg), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford 2011, 521–547.

²⁸ ÜG §§ 166 und 253.

²⁹ ÜG §§ 341–343.

Dinge; *das* steht fest, ist eine Angel, um die sich euer Streit drehen kann.«³⁰

Auch wenn der Begriff der *Angel* nur dreimal fällt, handelt es sich bei diesen Sätzen um das zentrale Konzept von *Über Gewißheit*, das Wittgenstein auch mit zahlreichen anderen Metaphern beschreibt, von denen die der *Verankerung*, des *Feststehenden*, der *Rotationsachse*, des *Substrats*, des *Gerüsts*, der *Grundmauer*, der *unwankenden Grundlage* und des *Fundaments* nur erwähnt seien.³¹ Die Beschreibungen als *Weltbild*, *Mythologie*, *Spielregeln* und *Flussbett* sollen dagegen ausführlicher wiedergegeben werden:

»Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.

Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, können zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.

Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.

Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.«³²

Die Beispiele Wittgensteins für solche Angelsätze sind ganz verschieden. Zu ihnen gehören die zitierten Moore'schen Sätze, aber auch so unterschiedliche Aussagen wie die Feststellung des eigenen Namens, die Aussage, dass noch niemand auf dem Mond war (gut zwei Jahrzehnte vor der ersten Mondlandung eine plausible Annahme) oder dass man gerade nicht träumt.³³

³⁰ ÜG § 655.

³¹ ÜG §§ 103, 144, 152, 162, 211, 248, 403, 411 und 558.

³² ÜG §§ 94–97.

³³ ÜG §§ 628, 286 und 676. Für eine Kategorisierung der Angelsätze vgl.

Alle wesentlichen Eigenschaften der Angelsätze können nun anhand der zitierten Passagen erläutert werden. Zunächst ist es für Wittgensteins Anliegen nicht primär, dass bestimmte Annahmen einfach nicht weiter hinterfragt werden können, sondern dass solche Annahmen zur »Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen« gehören. Bei der Durchführung eines wissenschaftlichen Experiments etwa nimmt man die Existenz des Apparats nicht nur auf guten Glauben an, sondern es gehört zum Experiment, daran nicht zu zweifeln, sonst wäre es kein Experiment.³⁴ Dies gilt auch für das Urteilen ganz allgemein, bei dem immer etwas Unbezweifeltes vorausgesetzt wird, da es sonst kein Urteilen wäre.³⁵ Selbst der Zweifel setzt wie ein Urteil Unbezweifeltes voraus, um überhaupt formuliert werden zu können (vgl. die Zitate oben). Wittgenstein beschreibt die *Struktur* unserer Urteilspraxis, in der es bestimmte feststehende Sätze gibt, um die sich die anderen drehen. Diese festen Sätze müssen dabei nicht einmal explizit vorliegen, da man die Spielregeln des Urteilens, wie zitiert, auch rein praktisch lernen kann. Außerdem gibt es keine scharfe Trennung zwischen gewöhnlichen Urteilen und Angelsätzen, wie es Wittgenstein mit dem Bild des Flussbettes veranschaulicht, in dem flüssige Sätze erstarren und feste flüssig werden können. Entscheidend ist dabei, dass die Angeln des Denkens und Zweifelns unsere Erkenntnispraxis nicht fundieren, sondern lediglich die Scharniere *innerhalb* dieser Praxis bilden. Wittgenstein spricht sogar davon, dass die Angeln ihrerseits von der Praxis gehalten werden: »Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern wird von dem, was darum herumliegt, festgehalten« und »Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.«³⁶

Crispin Wright, Wittgensteinian Certainties, in: Denis McManus (Hrsg.), Wittgenstein and Scepticism, London 2004, 22–55, hier 42. Dass das Verhältnis der Wittgenstein'schen Konzepte der Angelsätze und der grammatischen Sätze zueinander noch nicht hinreichend geklärt ist, erläutert Alejandro T. Bassols, Wittgenstein and the Myth of Hinge Propositions, in: Eric Lemaire und Jesús P. Gálvez (Hrsg.), Wittgenstein: Issues and Debates, Frankfurt a. M. 2010, 83–116, hier 115.

³⁴ ÜG § 337.

³⁵ ÜG §§ 150 und 232.

³⁶ ÜG §§ 144 und 248.

Unsere Praxis funktioniert zwar nur mit bestimmten feststehenden Angeln, hat als Ganze aber *kein* Fundament. Das Haus der Praxis trägt seine Grundmauern in Form der Angelsätze und wird selbst *nicht* getragen und scheint eher zu *schweben*.

Der Wittgenstein'sche Verweis auf das Handeln und die Lebensform behauptet daher nicht, dass die skeptische Frage mit einem unerschütterlichen Praxisfundament beantwortet wird, sondern zeigt lediglich, dass wir hinter unsere Praxis nicht zurück können. Die zentralen Angelsätze können sich bei Wittgenstein sogar verändern, da unser Denken zwar auf ein Flussbett angewiesen ist, aber nicht gesagt wird, welches das richtige ist, da von richtig und falsch unabhängig von einem solchen Rahmen nicht einmal gesprochen werden kann. Da die Änderung eines Angelsatzes ein ganzes System von Urteilen mit sich reißen würde,³⁷ spricht Wittgenstein zunächst sehr radikal von Geisteskrankheit, wenn etwa jemand an seinem Wohnort zweifelte,³⁸ um dann aber doch einzuräumen, dass man nicht einmal seinen Namen unfehlbar wissen kann.³⁹ Die Spannung zwischen der Unbezweifelbarkeit der Angelsätze einerseits und ihrer Grundlosigkeit andererseits spitzt sich hier zu. Sie kann aber insofern aufgelöst werden, als wir zwar in unserer Praxis nicht an den Angelsätzen zweifeln können, unser ganzes Denksystem aber auch anders sein könnte. Dieser zweite Aspekt wird übersehen, wenn man Wittgenstein für eine kontextualistische Widerlegung des Skeptizismus einspannt. In den jeweiligen Kontexten unserer Praxis können zwar bestimmte Sätze in der Tat nicht bezweifelt werden, da es zur Struktur jeder Praxis gehört, sich in einem Flussbett zu bewegen, aber dieses ganze Flussbett kann sich doch verschieben. Um das zu veranschaulichen, entwirft Wittgenstein Szenarien, die an die drastischen Beispiele David Humes erinnern:

»Wie, wenn etwas *wirklich Unerhörtes* geschähe? wenn ich etwa sähe, wie Häuser sich nach und nach und ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten. Hatte ich

³⁷ ÜG §§ 419, 490 und 558.

³⁸ ÜG § 71.

³⁹ ÜG §§ 425 und 470.

nun recht, als ich vor allen diesen Geschehnissen sagte ›Ich weiß, daß das ein Haus ist‹ etc., oder einfach ›Das ist ein Haus‹ etc.?«⁴⁰

Ausschließen lassen sich solche Szenarien nicht und tatsächlich ist die Vorstellung, jemand sei auf dem Mond gewesen, die Wittgenstein als genauso abwegig darstellt wie die gerade zitierten Beispiele,⁴¹ inzwischen Realität geworden. Für Wittgenstein ist es selbst bezüglich des Einmaleins nicht ausgeschlossen, dass man »in einem Wahn befangen« ist.⁴² Für den Status der Angelsätze bedeutet das alles, dass man sich zwar immer auf etwas verlassen *muss*, sich darauf aber streng genommen nicht verlassen *kann*: »Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt ›auf etwas verlassen kann‹.)«⁴³ Wenn Wittgenstein also davon spricht, dass am Grunde des begründeten Glaubens der unbegründete Glaube liegt, handelt es sich weder um eine skeptische Position, da man *innerhalb* einer konkreten Praxis die jeweiligen Angelsätze tatsächlich nicht sinnvoll bezweifeln kann, noch um eine Widerlegung des Skeptizismus, da wir die Praxis als Ganze nicht noch einmal von außen absichern können. Stattdessen zeigt Wittgenstein, dass wir auf ein grundloses Vertrauen angewiesen sind und daran aber nicht verzweifeln müssen, da die Praxis mit ihren Angeln schließlich funktioniert und grundlos schwebt. Mit *diesem* Praxisverweis wird die skeptische Frage daher nicht einfach sinnlos, sondern macht uns auf unsere endliche Situation aufmerksam. Wir sind Teil von unbegründeten Lebensformen, die man – gegen den Vorwurf des Kritischen Rationalismus – durchaus kritisieren kann,⁴⁴ derer wir uns aber nicht im Modus des Wissens vergewissern können. Mit Stanley Cavell lässt sich sagen, dass Wittgenstein auf die *Wahrheit des Skeptizismus* aufmerksam macht, die besagt, dass unser grundlegendes Verhältnis zur Welt und zu den Anderen kein Verhältnis des Wissens ist und stattdessen auf *Anerkennung* beruht. Mit den Worten Cavells: »In *The Claim of Reason* ziehe ich aus dem Skeptizismus die Lehre, dass

⁴⁰ ÜG § 513.

⁴¹ ÜG § 106.

⁴² ÜG § 658.

⁴³ ÜG § 509.

⁴⁴ Vgl. zum Beispiel Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt a. M. 2013.

die Existenz der Welt und die Existenz anderer Menschen in ihr keine Angelegenheiten sind, von denen wir wissen können, sondern solche, die wir anerkennen müssen.«⁴⁵ Das Regressproblem wird hier zwar insofern im Sinne des Kontextualismus gelöst, als wir in unserer Praxis immer ein Fundament voraussetzen müssen. Damit ist aber bei Wittgenstein und Cavell der Skeptizismus keinesfalls erledigt. Dieser zeigt im Gegenteil, dass dieses Voraussetzen kein Wissen darstellt, sondern die Anerkennung der unhintergehbaren Praxis bedeutet. Es handelt sich auf eine Weise um einen Pragmatismus, der aber um ein Bewusstsein von der Grundlosigkeit ergänzt wird, über der sich unsere gesamte Praxis abspielt.

3. Das grundlose Sein bei Heidegger

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt auch Martin Heidegger, der mit seiner ganzen Philosophie für ein grundloses Dasein einsteht, zu dem man sich angemessen verhalten muss. Mit der Lehre von der Vorgängigkeit der bedeutungshaften Welt in den frühen Schriften ebenso wie mit der Philosophie der *ontologischen Differenz*, die mit dem *Sein* auf das unerklärliche Wunder des Dass des Seienden verweist, und der späteren Philosophie des *Ereignisses* und des *Geviert*s macht er jeweils auf die Grundlosigkeit des Daseins aufmerksam, die erfahren werden und zu der man sich in Form der *Inständigkeit* bzw. *Gelassenheit* verhalten soll. Eine Verbindung dieser Philosophie mit dem Regressproblem findet sich in der Vorlesung aus dem Wintersemester 1955/56 über den *Satz vom Grund*, in der er ein weiteres Mal die Grundlosigkeit des Seienden aufzeigt und mit der Rede vom *Sein* akzentuiert. Er geht von dem Satz vom

⁴⁵ Stanley Cavell, Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen, in: ders., Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays, Frankfurt a. M. 2002, 76–110, hier 102. Mit einer gewissen Genugtuung stellt Cavell fest, dass er das Konzept der Anerkennung schon vor dem Erscheinen von *Über Gewißheit* entwickelt hat, es sich aber auch darin findet: »Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung«, ÜG § 378. Vgl. Stanley Cavell, Wittgenstein and Scepticism: Reply to four Chapters, in: Denis McManus (Hrsg.), Wittgenstein and Scepticism, London 2004, 287–299, hier 284.

Grund in der Fassung von Leibniz – »Nihil est sine ratione« bzw. »Nichts ist ohne Grund«⁴⁶ – aus, der bei strikter Anwendung in den Regress des immer weiteren Fragens nach dem Warum führt und damit sinnlos zu werden droht.

Zunächst hält Heidegger in dieser Vorlesung fest, dass der Satz vom Grund unhinterfragt als gültig angenommen wird: »Wir stimmen dem Satz vom Grund zu, weil wir, wie man sagt, das sichere Gefühl haben, der Satz selber müßte stimmen.«⁴⁷ Die Selbstverständlichkeit der Annahme der Gültigkeit dieses Satzes wird dabei auf die Epoche seit der Neuzeit eingeschränkt, was hier aber nicht problematisiert werden soll, da der Satz vom Grund so oder so in Alltag und Wissenschaft verankert ist: »Es ist die neuzeitliche Denkweise, in der wir selbst uns tagtäglich aufhalten, ohne den Anspruch des Grundes auf Zustellung in allem Vorstellen noch eigens zu merken und zu vermerken.«⁴⁸ Diese selbstverständliche Denkweise wird nun von Heidegger problematisiert, indem auch er die bereits diskutierten Aporien der Warumfrage aufzeigt, zu denen der Satz vom Grund führt: »Wo hat der Satz vom Grund selber seinen Grund? Indem wir so fragen, streifen wir schon das Verfängliche und Rätselvolle dieses Satzes.«⁴⁹ Genauer macht Heidegger auf das Regressproblem aufmerksam, das sich aus dem Satz vom Grund ergibt, da jeder angegebene Grund selbst einen Grund haben muss, wenn denn *alles* einen Grund haben soll:

⁴⁶ GA 10, 3 f. Die Schriften Heideggers werden unter der Sigle GA nach der Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1975 ff. zitiert.

⁴⁷ GA 10, 16.

⁴⁸ Ebd., 50 f. In der 1938/39 entstandenen Privatschrift mit dem Titel *Besinnung* wird die selbstverständliche Gültigkeit des Satzes vom Grund kulturkritisch als Verfallssymptom ausgelegt: »Weshalb gewinnt nun aber die erklärende Warumfrage die Oberhand? Weil nach dem ersten Erstaunen das Seiende mehr und mehr die Befremdlichkeit verliert und sich in den Bezirk des Sichauskennens eindringt und aus diesem die Formen seiner Bestimmbarkeit [...] entnimmt. Das erste Erstaunen wird von der zunehmenden Bekanntheit des Seienden überwältigt, gibt dieser nach und gibt sich so selbst auf und vermischt sich mit dem bloßen Sichwundern über das Verwunderliche [...]. Das erste Erstaunen vermag sich nicht in den eigenen Ursprung seiner selbst zurückzugründen und immer erstaunender zu werden«, GA 66, S. 273.

⁴⁹ GA 10, 7 f.

»Wohin geraten wir aber, wenn wir den Satz vom Grund bei seinem eigenen Wort nehmen und so auf den Grund des Grundes zugehen? Drängt der Grund des Grundes nicht über sich hinaus zum Grund des Grundes des Grundes? 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.«⁵⁰

Wie im ersten Abschnitt kurz angedeutet, betrifft dieser Regress auch das Kausalitätsproblem, das Heidegger nicht immer streng von der Frage nach der Begründung trennt. So steht im Mittelpunkt seiner Philosophie der ontologischen Differenz die Leibniz-Frage – Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr Nichts? –, in der nach dem Grund bzw. der Ursache des Seienden im Ganzen gefragt wird. Da jeder *seiende* Grund seinerseits eines Grundes bedürfte, ist auch diese Frage unbeantwortbar und daher zunächst sinnlos. Sie hat aber als Vergegenwärtigung der grundlosen Situation des Menschen, für die bei Heidegger die Rede von der *Wahrheit des Seins* steht, dennoch ihren Sinn. Ähnliches gilt für den Satz vom Grund, der zwar in allen konkreten Kontexten fraglos gültig ist, bei konsequenter Anwendung aber ebenfalls zur Grundlosigkeit führt: »Nach der einen Hinsicht versteht man den Satz ohne weiteres und läßt ihn unbesehen gelten. Nach der anderen Hinsicht scheint der Satz unser Denken ins Grundlose zu stürzen, sobald wir in bezug auf den Satz selber mit dem Ernst machen, was er selbst sagt«⁵¹ bzw. »Der Satz vom Grund wird von uns überall als Stütze und Stab benützt und befolgt; zugleich stürzt er uns aber, kaum daß wir ihm in seinem eigensten Sinne nachdenken, ins Grundlose.«⁵² Wie die Leibniz-Frage führt der Satz vom Grund in unlösbare Regressprobleme, solange man nicht den Zirkel einer *causa sui* bzw. einer Selbstbegründung oder den Regress-Stopper einer *prima causa* bzw. eines Begründungsfundaments akzeptiert, was alles für Heidegger nicht in Frage kommt. Stattdessen ist es Heideggers Anliegen, diese Grundlosigkeit ernstzunehmen und mit der Rede vom *Sein* auf den Begriff zu bringen.

⁵⁰ Ebd., 17 f.

⁵¹ Ebd., 18.

⁵² Ebd., 20.

Zur Veranschaulichung der grundlosen Situation des Menschen zitiert Heidegger zwei Verse von Angelus Silesius, einem schlesischen Mystiker aus dem 17. Jahrhundert:

»Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.«⁵³

Diese Verse werden dann so erläutert, dass der Satz vom Grund zwar einerseits auf die Rose zutrifft, sofern ihr Blühen in einem wissenschaftlichen Kontext untersucht wird, dass andererseits die Rose aber zuletzt einfach grundlos da ist, da man den Satz vom Grund nicht konsequent zu Ende denken kann. Der Satz vom Grund »[...] gilt von der Rose, aber nicht für die Rose; von der Rose, insofern sie Gegenstand unseres Vorstellens ist; nicht für die Rose, insofern diese in sich selber steht, einfach Rose ist.«⁵⁴ Laut Heidegger will Angelus Silesius mit diesen Versen aber letztlich darauf hinaus, dass auch der Mensch einfach grundlos da ist und erst dann richtig Mensch ist, wenn er diesen seinen Status auch einsieht: »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.«⁵⁵ Wie bei der ontologischen Differenz und der Leibniz-Frage muss der Gedanke der Grundlosigkeit aber vollzogen werden, weshalb Heidegger in einem seiner eigenwilligen Wortspiele den »Satz« des Satzes vom Grund als Sprung umdeutet, womit aus dem Satz vom Grund ein Sprung weg vom Grund wird.⁵⁶ Damit

⁵³ Ebd., 53. Diese Verse stammen aus dem *Cherubinischen Wandersmann*, und Heidegger weist darauf hin, dass Leibniz dieses Werk kannte und sogar positiv würdigte. Heidegger zitiert aus einem Brief von Leibniz: »Bei jenen Mystikern gibt es einige Stellen, die außerordentlich kühn sind, voll von schwierigen Metaphern und beinahe zur Gottlosigkeit hinneigend, so wie ich Gleiches bisweilen in den deutschen – im übrigen schönen – Gedichten eines gewissen Mannes bemerkt habe, der sich Johannes Angelus Silesius nennt ...«, GA 10, 54.

⁵⁴ Ebd., 58.

⁵⁵ Ebd., 57 f.

⁵⁶ Dies wird in dem Vortrag *Grundsätze des Denkens*, den Heidegger 1957, also kurz nach dieser Vorlesung, gehalten hat, wie folgt auf den Punkt gebracht: »Wie sollen wir dann aber Sätze, die das Denken an seinen Ab-grund führen, noch denken? In seinen Ab-grund gelangt das Denken nur, wenn es sich von jedem Grund absetzt, in welchem Ab-setzen sich bereits die Art des Setzens

ist nicht gemeint, dass man gar nicht mehr nach Gründen fragen soll, sondern nur, dass der Satz vom Grund zwar in konkreten Kontexten seine Gültigkeit hat, aber nicht konsequent zu Ende gedacht werden kann. Man kann nach Gründen fragen, aber nicht nach einem *letzten* Grund, wie man bei der Leibniz-Frage für einzelnes Seiendes sinnvoll nach dem Warum fragen kann, nicht aber für das Seiende im Ganzen. Für diese Grundlosigkeit des Seienden steht bei Heidegger das *Sein*, in das hinein der Sprung als »Satz« vollzogen werden soll: »Die Erinnerung versammelt unseren Blick auf einen einfachen Sachverhalt, dessen Einheitlichkeit und Einzigkeit wir bedenken, wenn wir den Satz vom Grund als Satz in das Sein als solches denken, d. h. diesen ›Satz‹ vollziehen.«⁵⁷

Das Verhältnis von Grund und *Sein* bestimmt Heidegger dann so, dass das *Sein* zwar als Grund *west*, selbst aber keinen Grund hat, was allerdings wie eine verbrämte *causa sui* anmutet, die Heidegger eigentlich vermeiden möchte. Er windet sich hier in seinen Wortneuschöpfungen, mit denen er einerseits die Grundlosigkeit des Seienden auf den Begriff zu bringen versucht, wofür er aber andererseits auf die Rede von einem – freilich selbst nicht seienden – *Sein* zurückgreift, die doch den Eindruck erweckt, dieses *sei* ein Grund. In *Besinnung* heißt es unter anderem, dass das *Sein* gleichzeitig Grund und Ab-grund ist und dabei auch noch das Nichts: »Als Ab-grund ›ist‹ das Sein das Nichts und der Grund zumal.«⁵⁸ Diese befremdliche Formulierung entspricht aber der hier vorgeschlagenen Interpretation, dass das *Sein*, wie übrigens auch das *Nichts*, für die Grundlosigkeit des Seienden steht, die auch als Ab-grund bezeichnet wird. All diese hypostasierenden Reden laden natürlich zu Missverständnissen ein, weshalb sich Heidegger um entsprechende Erläuterungen bemüht und explizit festhält, dass

und des Satzes gewandelt haben. Satz heißt jetzt nicht mehr $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, sondern saltus. Der Satz wird zum Sprung. Grund-Sätze sind Sprünge, die sich von jedem Grund absetzen und in den Ab-grund des Denkens springen«, GA 79, 112. In diesem Sinne sind auch die Grundsätze des Vortragstitels zu verstehen, zu denen neben dem Satz vom Grund auch der Satz der Identität gehört.

⁵⁷ GA 10, 86. In *Grundsätze des Denkens* wird der Vollzug dieses Sprungs weg vom Grund etwas akzentuierter so formuliert: »Erfahren können wir den Sprung nur im Springen, nicht durch Aussagen darüber«, GA 79, 151.

⁵⁸ GA 66, 99.

das *Sein* keine oberste Ursache ist, sondern für ein Denken »ohne Warum« stehen soll:

»Wird im Bereich des Erdenkens des Seyns die Warumfrage noch gestellt, dann kann sie nur als Übergangsfrage vollzogen sein. Die Beantwortung führt nicht mehr auf eine oberste Ursache, die alles zusammenhält und erledigt im Sinne des ersten vor-sehenden Technikers, sondern die Antwort weist in das Seyn derart, daß nun das Antwortende sogleich als das Fragwürdigste sich enthüllt, aber für ein Fragen, in dem jedes Warum zu kurz, ja überhaupt nicht mehr trägt.«⁵⁹

Das *Seyn* als Ab-grund wird in *Besinnung* auch auf das Dass des Seienden bezogen, was Heidegger in einer wiederum sehr ungewöhnlichen Sprache so formuliert: »Ab-grund ist nicht metaphysisch gemeint, die bloße *Abwesenheit* des Grundes, sondern die Wesung der Not der Gründung, welche Not nie ein Mangel ist, aber auch kein Überfluß, sondern das beiden überlegene *Daß* des Seyns, des Seyns als des ›Daß‹ des ›ist‹.«⁶⁰ An dieser Stelle wird auch der Verdacht ausgeräumt, die Frage nach dem Warum sei letztlich sinnlos. Sie ist zwar nicht beantwortbar, führt aber gerade damit zu der Einsicht in die Grundlosigkeit des Daseins, für die bei Heidegger die Rede vom *Sein* bzw. *Seyn* steht: »Warum denn das Warum? [...] Die Antwort lautet: um des Seyns willen, damit seine Wahrheit, das ihm Gehörige, den Grund und die Stätte finde: im Da-sein.«⁶¹

Ähnlich gewunden wie in *Besinnung* wird das Verhältnis von *Sein* und Grund auch in der Vorlesung über den *Satz vom Grund* beschrieben, in der Heidegger das *Sein* ebenfalls als Grund und Abgrund zugleich bestimmt:

⁵⁹ GA 66, 274f. Mit der Schreibweise des Seins als Seyn will Heidegger unterstreichen, dass mit dem Sein nichts Seiendes gemeint ist. Dies kann nur so verstanden werden, dass das Sein bei Heidegger für die Grundlosigkeit des Seienden, für das unerklärbare Dass des Seienden steht, wie es mit entsprechenden Zitaten oben belegt wird.

⁶⁰ Ebd., 295. Zwischen dem Dass des Seyns und dem Dass des Seienden soll hier nicht differenziert werden, man müsste sonst vom Dass des Dass des Seienden sprechen.

⁶¹ Ebd., 267.

»Insofern Sein als Grund west, hat es selber keinen Grund. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch und gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt. Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grund-los. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein: der Ab-Grund.«⁶²

Heidegger spricht auch hier hypostasierend vom *Sein*, das als Grund *west*, wobei diese Rede aber wieder auf die Grundlosigkeit des Seienden bezogen ist, da das *Sein* auch als Ab-grund bestimmt wird. Und es kommt ebenfalls wieder auf den Vollzug dieses Denkens an, das sich nämlich von der Vorstellung, es gebe einen letzten Grund,⁶³ lösen und zu einem Denken des *Seins* finden soll, das ohne letzten Grund auskommt:

»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

⁶² GA 10, 166. Eine ähnliche Erläuterung findet sich ebd., 76 f.

⁶³ Die Konzeption eines letzten Grundes wird von Heidegger in leicht kulturkritischem Unterton auch mit dem Wunsch nach einer metaphysischen Absicherung in Verbindung gebracht, wobei er daran erinnert, dass Leibniz nicht nur den Satz vom Grund aufgestellt und entsprechend die Frage nach dem Warum des Seienden (Leibniz-Frage) mit der letzten Ursache eines seienden Gottes beantwortet hat, sondern auch der Erfinder der Lebensversicherung ist: »Unter dieser Gewalt des Anspruches festigt sich der Grundzug des heutigen menschlichen Daseins, das überall auf Sicherheit arbeitet. (Beiläufig gesagt: Leibniz, der Entdecker des Grundsatzes vom zureichenden Grund, ist auch der Erfinder der ›Lebensversicherung‹)«, GA 10, 182. Diesen Punkt macht Heidegger bereits in *Die Überwindung der Metaphysik* von 1938/39 geltend: »Die neuzeitliche Metaphysik (Leibniz) besagt Sicherung des Menschseins aus ihm selbst für es selbst. [...] So steht Leibniz in vielem noch ganz innerhalb der christlichen Welt und fern jeder Versetzung des Menschen ins Unbedingte. Gleichwohl ist er der Erfinder der ›Lebensversicherung‹. Diese Tatsache bringt mehr zur Aufhellung seiner Metaphysik bei als weitläufige Erörterungen über die *Characteristica universalis* oder die praestablierte Harmonie«, GA 67, 167. »Diese Tatsache« dürfte allerdings eher mit Leibniz' Arbeiten zur mathematischen Wahrscheinlichkeit zu tun haben als mit einem metaphysischen Sicherheitsbedürfnis.

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.«⁶⁴

Die Vorlesung schließt mit einem Verweis auf Fragment 52 von Heraklit, in dem dieser von einem spielenden Kind spricht, das laut Heidegger spielt, weil es spielt, so wie die Rose blüht, weil sie blüht. Beides soll für eine Weise des Daseins stehen, in der dieses seine eigene Grundlosigkeit im Denken vollzieht, wobei Heidegger in seiner späteren Philosophie diesen Vollzug nicht mehr mit dem *Sein* benennt, das in seiner hypostasierenden Beschreibung trotz aller Beteuerungen doch wie ein letzter Grund wirkt, sondern mit der Rede vom *Ereignis*, das sich ereignet.⁶⁵ Diese neue Strategie der Vergegenwärtigung der grundlosen Situation des Menschen deutet sich am Ende der Vorlesung mit dem Beispiel des spielenden Kindes bereits an, das auch am Ende dieses Abschnitts stehen soll:

»Warum spielt das von Heraklit [...] erblickte große Kind des Welt-spieles? Es spielt, weil es spielt. Das ›Weil‹ versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne ›Warum‹. Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste.

Aber dieses ›nur‹ ist Alles, das Eine, Einzige.

Nichts ist ohne Grund. Sein und Grund: das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspült.

Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen.«⁶⁶

4. Die Situation des Menschen

Wie Wittgenstein mit seiner Philosophie dafür einsteht, dass der Mensch Teil unbegründeter Lebensformen ist, will Heidegger mit seiner gesamten Philosophie auf ein grundloses *Sein* hinaus, in das der Mensch gehört, dessen Dasein sich letztlich – ebenso grundlos – als *Ereignis ereignet*. Diese Grundlosigkeit thematisiert Heidegger

⁶⁴ GA 10, 166.

⁶⁵ So z. B. im Vortrag *Zeit und Sein* von 1962, GA 14, 3–30, hier 29.

⁶⁶ GA 10, 169.

in *Der Satz vom Grund* anhand des Regressproblems der Warumfrage, so wie Wittgenstein in *Über Gewißheit* an dem skeptischen Problem der Letztbegründung anknüpft, dass sich ebenfalls an dem Regress der Gründe abarbeitet. Bei beiden ist die Warumfrage zwar nicht beantwortbar, deshalb aber nicht sinnlos. Stattdessen macht sie bei Wittgenstein auf die Grundlosigkeit der menschlichen Lebensformen aufmerksam bzw. führt bei Heidegger zur Einsicht in das grundlose *Ereignis*, das er in seiner späteren Philosophie lebensweltlich als *Geviert* näher bestimmt.⁶⁷ Zu der jeweiligen Einsicht in die Grundlosigkeit des Daseins gehört ein Blick in den Abgrund des Regresses, nach dem man verändert in die Lebenswelt als unbegründete Lebensform bzw. als grundloses *Ereignis* zurückkehrt. Beide Redeweisen beschreiben die endliche Situation des Menschen, die man angemessen erst nach einem solchen skeptischen Durchgang begreift und zu der man sich durchaus positiv verhalten kann, wenn man sieht, dass man immer schon grundlos vertrauend handelt bzw. spielt, indem man spielt.

Diese Nähe von Wittgenstein und Heidegger⁶⁸ findet sich gebündelt in den Arbeiten von Stanley Cavell, dessen Konzept der *Wahrheit des Skeptizismus* ebenfalls auf den Blick in den Abgrund des Regresses hinausläuft, nach dem man, wie oben zitiert, einsieht, dass unser grundlegendes Verhältnis zur Welt nicht auf Wissen, sondern auf Anerkennung beruht. Der Status der skeptischen Frage kann in diesem Sinne als Reflexion der Vernunft auf ihre Grenzen angesehen werden. Wie Wittgenstein auf die unbegründeten Lebensformen und Heidegger auf das grundlose *Sein* bzw. *Ereignis* verweist, in denen sich der Mensch befindet, spricht Cavell davon, dass wir unser Dasein nicht noch einmal absichern können und stattdessen »aufeinander eingestellt sind«,⁶⁹ was im englischen Original treffender mit dem »fact of our attunement [...] in forms of

⁶⁷ Vgl. vor allem die Vorträge *Bauen Wohnen Denken* und *Das Ding*, GA 7, 145–164 bzw. 165–187.

⁶⁸ Zur Grundlosigkeit bei Heidegger und Wittgenstein vgl. auch Lee Braver, *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge/London 2012, und zur Nähe von Heidegger und Wittgenstein allgemein Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 2003.

⁶⁹ Cavell, *Anspruch der Vernunft*, 88.

life« ausgedrückt wird.⁷⁰ Der im ersten Abschnitt erwähnte Rückverweis auf die Praxis hat damit den tieferen Sinn, dass man sie gar nicht verlassen *kann*, was als Wahrheit des Skeptizismus die Endlichkeit der Situation des Menschen aufzeigt. Der Wunsch nach einer antiskeptischen Absicherung des Daseins ist unerfüllbar, und erst mit dieser Einsicht versteht sich der Mensch angemessen selbst. Die Gottesperspektive der antiskeptischen Absicherung können wir nicht einnehmen, was aber weder eine Resignation darstellt noch gar Anlass zu Verzweiflung ist, sondern als Einsicht erst zu einer adäquaten Haltung gegenüber der Situation des Menschen führt. Mit den Worten Cavells:

»Das Erlebnis ist von der Art [...], daß einer auf die Welt blickt, als wäre sie ein weiteres *Objekt* [...]. Wenn das eine Sehnsucht ist, dann nicht eine nach Allgemeinheit (d. h. nach Generalisierung), sondern nach *Totalität*. Es ist ein Ausdruck dafür, [...] daß wir die Welt so wissen wollen, wie wir es uns von Gott vorstellen, daß Er sie weiß. Und uns davon frei zu machen wird genauso leicht sein, wie uns von dem hybriden Wunsch zu befreien, Gott zu sein – uns zu *befreien*, sage ich, nicht: statt dessen über unsere Endlichkeit zu jammern.«⁷¹

Allerdings ist die Befreiung von dem Wunsch nach antiskeptischer Absicherung nicht so leicht, wie es hier erscheint. In einem späteren Text spricht Cavell davon, dass sich unser Verhältnis zur Welt nach einem skeptischen Durchgang verändert. Die Einsicht in die

⁷⁰ Stanley Cavell, *The Claim of Reason*, Oxford 1979, 34.

⁷¹ Cavell, *Anspruch der Vernunft*, 394. Es ist wohl nicht zu sehr vereinfachend, wenn man die erkenntnistheoretische Position des Externalismus mit diesem unerfüllbaren Wunsch nach einer Gottesperspektive in Verbindung bringt. Allerdings sieht sich zum Beispiel Thomas Grundmann zwar in der Lage, das Regressproblem mit einem externalistischen Reliabilismus zu lösen (Grundmann, *Erkenntnistheorie*, 382), muss dann angesichts der skeptischen Herausforderung insgesamt aber doch einräumen, dass deren Unlösbarkeit zur Situation des Menschen gehört. So heißt es über den »Strudel des Skeptizismus«: »Denn wir haben in der Tat keine Chance, den Skeptizismus von einem unparteiischen Standpunkt aus zu widerlegen. Dieser Umstand ist letztlich zwar unbefriedigend, gehört aber unvermeidbar zur *conditio humana* hinzu«, ebd., 451. Mit Cavell, Wittgenstein und Heidegger müsste man allerdings eher von der Befreiung von dem Wunsch nach antiskeptischer Absicherung sprechen und von der dann erst angemessenen Einsicht in die *conditio humana*.

Endlichkeit unseres Wissens lässt uns die Welt nämlich *unheimlich* und *unvertraut* werden, weshalb es gilt, ein neues Vertrauen zu den Anderen und zur Welt zu gewinnen, die nach einem skeptischen Schauer nicht mehr die gleiche ist:

»Die Wiederkehr dessen, was wir als Welt akzeptieren, wird sich dann als eine Wiederkehr des Vertrauten darstellen, wird also wiederkehren unter dem begrifflichen Banner des Unheimlichen, von dem Freud gesprochen hatte. Dass das Vertraute Produkt eines Gefühls des Unvertrauten und einer Wiederkehr ist, bedeutet, dass das, was nach dem Durchgang durch den Skeptizismus zurückkehrt, niemals (schlicht) gleich ist.«⁷²

Ein solcher Durchgang ist keine einmalige Angelegenheit einer großen Bekehrung, sondern findet immer wieder statt, etwa anhand kleiner Irritationen in der Alltagspraxis, in denen einem die Grundlosigkeit des Daseins so aufgeht, wie sie Wittgenstein und Heidegger verdeutlicht haben. Die kleinen Schritte solcher Einsichten und Wandlungen pointiert Davide Sparti mit Bezug auf Cavell und Wittgenstein wie folgt:

»Die Wiederentdeckung des Gewöhnlichen stellt sich somit nicht als einmalige Reise dar, sondern als unzählige kleine Übergänge, die durch wiederholtes Sichverlieren und Sichwiederfinden veranlaßt sind, als eine Reihe von Übergängen, durch die eben diese Gewöhnlichkeit, Normalität oder Allgemeinheit ihrerseits wiederaufgenommen und wiederhergestellt, akzeptiert und gemeinsam gelebt werden muß.«⁷³

Solche Überlegungen zur Endlichkeit und zum skeptischen Durchgang gibt es aber nicht erst im 20. Jahrhundert. Die Aufklärung über die grundlose Situation des Menschen und die entsprechenden Grenzen der Vernunft hat eine lange Tradition, die vom sokratischen Nichtwissen und die antike Skepsis über die negative Henologie bei Platon und im Neuplatonismus, die *docta ignorantia* des Cusaners, den Positionen Humes und Kants bis zum moder-

⁷² Cavell, *Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, 93.

⁷³ Davide Sparti, *Der Traum der Sprache*. Cavell, Wittgenstein und der Skeptizismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46/2 (1998), 211–236, hier 235.

nen Existenzialismus und postmodernen Ansätzen reicht, um nur wenige Stichworte zu nennen. Die Situation des Menschen, der das Verhältnis zu sich selbst und zur Welt nicht restlos aufklären kann, wurde dabei besonders pointiert von Hume und Kant auf den Punkt gebracht. So eröffnet Kant seine Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* mit den vielzitierten Worten: »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.«⁷⁴ Ganz analog bestimmt Hume die *wunderliche Lage des Menschen* in der *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, in der er über den Pyrrhoniker schreibt:

»Erwacht er aus seinem Traume, so wird er der Erste sein, der in das Gelächter über sich selbst mit einstimmt und gesteht, daß all seine Einwürfe bloß zur Unterhaltung taugen und nur die wunderliche Lage des Menschen zu offenbaren dienen, der handeln, denken und glauben muß, wenn er auch nicht imstande ist, durch die sorgsamste Untersuchung über die Grundlagen dieser Tätigkeiten befriedigende Aufklärung zu erlangen oder die gegen sie erhobenen Einwände zurückzuweisen.«⁷⁵

Hume spricht ebenfalls davon, dass man nach einem skeptischen Durchgang verändert in die Welt zurückkehrt, wobei man vor allem bescheidener in seinen Wissensansprüchen wird, wozu »[...] nichts so dienlich [ist], als einmal völlig von der Kraft des pyrrhonischen Zweifels durchdrungen gewesen zu sein.«⁷⁶ Und schließlich macht bereits Sextus Empiricus als Vertreter dieses pyrrhonischen Zweifels auf den Wandel durch die Skepsis aufmerksam, da das Ablassen von den skeptischen Fragen *nach* der Einsicht in ihre Unbeantwortbarkeit zur *Seelenruhe* bzw. *ataraxia* führen würde:

»Denn der Skeptiker begann zu philosophieren, um die Vorstellungen zu beurteilen und zu erkennen, welche wahr sind und welche falsch, damit er Ruhe finde. Dabei geriet er in den gleichwertigen Widerstreit, und weil er diesen nicht entscheiden konnte, hielt er inne.

⁷⁴ KrV A VII.

⁷⁵ Hume, *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 188.

⁷⁶ Ebd., 190.

Als er aber innehielt, folgte ihm zufällig die Seelenruhe in den auf dogmatischen Glauben beruhenden Dingen.«⁷⁷

Das angemessene persönliche Verhältnis zu der Situation des Menschen wurde oben bereits als die Haltung eines grundlosen Vertrauens bestimmt, die vielleicht auch hinter der antiken Vorstellung der Seelenruhe steckt. Diese Frage kann hier aber nicht weiter verfolgt werden. Erwähnt sei lediglich die starke Nähe einer solchen Haltung zum religiösen Glauben, der sich, grob und verkürzt gesagt, ebenfalls vertrauend an etwas hält, das er nicht begreifen kann. So übernimmt Heidegger seine Konzepte der *Inständigkeit* und *Gelassenheit* von Meister Eckhart, während Wittgenstein stark von Kierkegaard beeinflusst war.⁷⁸ Beide lassen mit ihrer Philosophie die Welt als das Mysterium erscheinen, das sie ist, was Cavell als wichtige Verbindung dieser Philosophen ansieht: »Daß sie beide die Frage nach dem Mysterium der Existenz oder des Seins der Welt immerhin zulassen, bildet ein nicht unwichtiges Band zwischen Wittgensteins und Heideggers Lehre.«⁷⁹ Angesichts der Unlösbarkeit des Regressproblems, das als einfache Kinderfrage beginnt und als Blick in den Abgrund zu einem quasi-religiösen Weltverhältnis führt, hat die vielbeschworene Entzauberung der Welt nie stattgefunden. In einer jüngeren Arbeit zur Mystik wird die Grundlosigkeit des Seins, die durch das Regressproblem deutlich gemacht wird,

⁷⁷ Hossenfelder, Sextus Empiricus, Abschnitt I [26].

⁷⁸ Zu Heidegger und Eckhart vgl. etwa Robert Dobie, *Overcoming Ontotheology, Heidegger and Meister Eckhart on Gelassenheit*, in: Frederick van Fleteren (Hrsg.), *Martin Heidegger's interpretations of Saint Augustine*, Lewiston, NY 2005, 351–382. Eine inhaltliche Nähe Wittgensteins zu Kierkegaard stellt zum Beispiel Cavell fest: »Aber mir scheint, ich kann die Kierkegaardsche Wahrnehmung als religiöse Deutung der Wittgensteinschen verstehen«, Stanley Cavell, *Wittgenstein as Philosopher of Culture. Alltäglichkeit als Heimat*, in: ders., *Nach der Philosophie. Essays*, Berlin 2001, 97–126, hier 102. Zur religiösen Dimension der Heidegger'schen Philosophie vgl. auch Rico Gutschmidt, *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, München/Freiburg 2016 und entsprechend zu Wittgenstein ders., *Gewissheit und Vertrauen. Der quasi-religiöse Status der Angewandten bei Wittgenstein*, in: Constanze Demuth und Nele Schneidereit (Hrsg.), *Interexistenzialität und Unverfügbarkeit. Leben in einer menschlichen Welt*, München/Freiburg 2014, 131–149.

⁷⁹ Cavell, *Anspruch der Vernunft*, 400.

mit religiösen Erlebnissen zahlreicher Traditionen in Verbindung gebracht und als Ergebnis die Frage gestellt, die nun auch diesen Aufsatz beschließen soll: »Sollte die Grundlosigkeit des Lebens die tiefste Einsicht sein, derer der Mensch fähig ist?«⁸⁰

⁸⁰ László F. Földényi, *Starke Augenblicke. Eine Physiognomie der Mystik*, Berlin 2013, 186.