

Dialektik und Analogie des Seins

Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik

Von Emerich Coreth S. J.

Bei aller sonstigen Verschiedenheit in Beurteilung und Bewertung des Hegelschen Denkens kommt die Hegelforschung der letzten Jahrzehnte in einem Zug fast durchwegs überein: in der Betonung des realistischen und ontologischen Charakters der Philosophie Hegels, die den transzendentalen Idealismus und den metaphysischen Realismus so sehr zur Einheit binde, daß die Logik des absoluten Wissens zugleich echte Ontologie und Hegel nicht weniger Philosoph des Seins als Philosoph des Geistes zu nennen sei¹.

Wenn auch die neugewonnene Sicht Hegels eine Reihe neuer, bisher durchaus ungelöster Probleme aufwirft, so ist doch die Berechtigung solcher Urteile grundsätzlich nicht zu leugnen. Und damit ist einer Auseinandersetzung mit Hegel auf dem Boden der Ontologie der Weg bereitet, einer Auseinandersetzung, die um so dringlicher wird, je mehr Hegel wieder von neuem — diesmal vor allem in der Deutung durch den dialektischen Materialismus — in das philosophische Leben der Gegenwart einwirkt.

Im Folgenden soll eine Frage herausgegriffen werden, die jeder „ontologischen“ Auseinandersetzung mit Hegel vorausliegt: die Frage nach dem Sein². Ausgehend von der Dialektik des „reinen Seins“, deren logische und metaphysische Interpretation wir zu geben versuchen (I), soll das Seinsproblem herausgestellt werden, um dessen Bewältigung es ebenso in der Hegelschen Dialektik des Seins wie in der scholastischen Analogie des Seins geht (II).

I. Die Dialektik des „reinen Seins“

Der Text am Anfang der Logik Hegels, worin die Einheit von Sein und Nichts im Werden entwickelt wird, heißt:

¹ Die realistisch-ontologische Hegeldeutung tritt vor allem hervor in den Werken von R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., 1924; N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II. Hegel, 1929; und Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I.*, 1933; am schärfsten wohl bei Kroner, der so weit geht, von einem gemeinsamen „Aristotelisch-Thomistisch-Hegelschen Weltbilde“ zu sprechen, dem Hegel „zum dritten Mal einen großartigen Ausdruck geschaffen“ habe; Kroner, Hegel zum 100. Todestage, 1932, 9.

² Wegen der Enge des Raumes kann das Problem, das Hegels ganzes System umspannt, nur in den Hauptlinien verfolgt werden, die sich aus seinem metaphysischen Hauptwerk, der „Wissenschaft der Logik“, ergeben.

„A. Sein.

Sein, reines Sein, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts.

B. Nichts.

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist.

C. Werden. Einheit des Seins und Nichts.

Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie *nicht dasselbe*, daß sie *absolut unterschieden*, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet*. Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das *Werden*; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.“ (IV 87 ff.)³

Der angeführte Text hat entscheidende Bedeutung für Hegels gesamtes System⁴ und erst recht für unsere Frage nach dem Sein in Hegels Metaphysik. Der Widerspruch, der sich hier auftut, hat ebenso widersprechende Deutungen erfahren. Daraus ergeben sich Fragen, die jeder weiteren Interpretation vorgelagert sind.

Die *erste* Deutung, welche der Text selbst nahelegen scheint, sagt: Wenn „reines Sein“ ein abstrakter Begriff ist, gewonnen durch die Negation jeder besonderen Inhaltlichkeit, so ist sein Inhalt „reines Nichts“. Das Nichts bedeutet so die Negation aller Bestimmtheit, *Nichts des Inhalts* — nicht aber Negation des Seins selbst, nicht schlechthin Nicht-Sein. Das Hegelsche Nichts wäre also bloße Privation, nicht absolute Negation⁵. So etwa scheint A. Dürr es aufzufassen:

³ Wir zitieren Hegel nach der Jubiläumsausgabe von H. Glockner mit Angabe von Band und Seitenzahl. Doch gleichen wir die Rechtschreibung, wo sie sonst störend wirken könnte, der heutigen an.

⁴ Vgl. C. Nink, der in der Identität von Sein und Nichts den „Schlüssel zum ganzen System“ Hegels sieht: Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, 1931, 84.

⁵ Vgl. P. Wust, Die Dialektik des Geistes, 1938, 33.

„Das Nichts des Seins resultiert aus der Isolierung des Seins von den Momenten, mit denen es notwendig verbunden ist“⁶, d. h. von „allen Kategorien und Soseinsbestimmungen“⁷: „Sein ist hinsichtlich alles Soseienden Nichts“⁸.

Dem steht die *zweite* Deutung entgegen, welche das Sein selbst in seiner Negation, dem *Nicht-Sein*, untergehen läßt. R. Kroner sagt es in aller Schärfe: „Nicht dieses Freisein“ — von kategorialen Bestimmungen usw. — „ist das Nichtsein des Seins, sondern das Sein ist an sich selbst Nichts: Es ist das Gegenteil seiner selbst, d. h. ohne jede Beziehung zu etwas anderem dialektisch, das Sein ist das Nichts, nicht weil es noch nicht Dasein, Qualität, Etwas usw., noch nicht Wesen, noch nicht reflektiert, also gänzlich unbestimmt, also — Nichts ist, sondern — als Sein schlechthin. Gerade seine Bestimmtheit, Sein zu sein, d. h. das Gegenteil von Nichts, geht über in die Bestimmtheit, Nichts zu sein. Das Sein ist also sein Gegenteil, das Nichts“⁹.

Das „reine Sein“ ist im Sinne Hegels ein abstrakter Begriff: Produkt der „äußerlichen, abstrahierenden Reflexion“ (IV 482). Als abstrakter Begriff weist es aber zwei gegensätzliche Seiten auf: einen positiven Sinngehalt und zugleich die Negation besonderer Bestimmtheit. Ist nun das reine Sein Hegels nur insofern Nichts, als es von jeder Bestimmung abstrahiert — also ein negatives Element besitzt —, wie die *erste* Deutung sagt? Oder fordert das Sein aus sich heraus, d. h. aus seinem positiven Gehalt, den steten Übergang in das Nichts, vollzieht es als Sein die Negation seiner selbst — wie es die *zweite* Deutung will?

Bleibt aber — so fragt sich weiter — im Begriff des reinen Seins, wie Hegel ihn faßt, überhaupt ein wie immer gearteter *positiver* Bestand erhalten? Sicher nicht eine inhaltliche Bestimmung, die der qualitativen Ordnung angehörte, aber vielleicht ein letztes Konstitutivum anderer Art, welches das Sein in seiner Reinheit zum Sein macht? Und weiter: Wenn es so wäre, entgeht nun dieser innerste Bereich des Seins als solchen der absoluten Negation allen Inhalts — wie sich hier aus der *ersten* Deutung zu ergeben scheint? Oder bedingt gerade dieser letzte Bestand des reinen Seins die Selbstnegation, den Übergang in Nichts — wie es die *zweite* Deutung verlangt?

Wenn aber — umgekehrt — das reine Sein durch keinerlei positiven Begriffsgehalt konstituiert ist und sein einziger Sinn in der *Negation* aller Bestimmtheit liegt, zerfällt dann nicht das Sein in einzelt und bestimmt Seiende, während ein allgemeiner Begriff des reinen Seins zur leeren logischen Fiktion entwertet wird, die, auf ihren Gehalt geprüft, in reines Nichts zerrinnt? — so müßte hier die Folgerung aus der *ersten* Deutung lauten. Oder hat die Dialektik des reinen Seins gerade darin ihren Sinn, daß Sein Bestimmung und

⁶ A. Dürr, Zum Problem der Hegelschen Dialektik und ihrer Formen, 1938, 65.

⁷ A. Dürr, a. a. O., 64.

⁸ Ebd.

⁹ R. Kroner, Von Kant bis Hegel II 424.

Nichtbestimmung zugleich ist, d. h. Negation der Bestimmung, in der die „aufgehobene“ Bestimmung als Moment fortbesteht? Dann wäre mit der Identität von Sein und Nichts gesagt, daß die aufgehoben-negierte Totalität aller Bestimmtheit in der eigenen Negation aufgehoben-bewahrt bleibt — so wäre im Sinne der zweiten Deutung zu antworten¹⁰.

A. Die logische Struktur der Dialektik des „reinen Seins“

1. Um diese Fragen nach dem Sinn der Dialektik des reinen Seins und damit die weitere Frage nach dem Sinn des Hegelschen Seinsbegriffs einer Lösung näherzuführen, muß zunächst aus der allgemeinen Gesetzlichkeit des dialektischen Denkens die logisch-formale Struktur der Seinsdialektik festgestellt werden. Es wird sich daraus eine Antwort ergeben, worin beiden Deutungen relative Geltung erhalten bleibt.

Zum Vergleich soll ein anderer Text herangezogen werden, aus dem die allgemeine Struktur der Dialektik deutlich wird; ein Text überdies, der nicht ein beliebiges Beispiel ist, sondern im Sinne Hegels absolute Gültigkeit beansprucht¹¹: die Dialektik des „*Positiven* und *Negativen*“.

Hegel stellt den Satz auf: „Das Positive und das Negative ist dasselbe“, und erklärt ihn durch die „einfache Betrachtung, daß fürs erste das Positive nicht ein unmittelbar Identisches ist, sondern teils ein Entgegengesetztes gegen das Negative, und daß es nur in dieser Beziehung Bedeutung hat, also das Negative selbst *in seinem Begriffe* liegt, teils aber, daß es an ihm selbst die sich auf sich beziehende Negation des bloßen Gesetzseins oder des Negativen, also selbst die *absolute Negation* in sich ist. — Ebenso das Negative, das dem Positiven gegenübersteht, hat nur Sinn in dieser Beziehung auf dies sein Anderes; es enthält also dasselbe *in seinem Begriffe*. Das Negative hat aber auch ohne Beziehung auf das Positive ein *eigenes Bestehen*; es ist mit sich identisch; so ist es aber selbst das, was das Positive sein sollte“ (IV 541 f.).

Damit ist gesagt: Keines der beiden Gegensatzglieder besteht in starrer, unbewegter Sich-selbst-Gleichheit als „unmittelbar Identisches“; ihre Wahrheit ist vielmehr die *Beziehung* aufeinander. Denn:

a) Das *Positive* hat nur „Bedeutung“ als Positives in der Beziehung auf sein Entgegengesetztes, das Negative; diese Beziehung ist Wesensrelation, somit konstitutives Element des Positiven, da „das Negative in seinem Begriffe liegt“. — Dasselbe gilt vom *Negativen*: „Es hat nur Sinn in dieser Beziehung auf sein An-

¹⁰ Die Weiterführung der Fragestellung bezieht sich nicht unmittelbar auf konkret vorliegende Deutungen, sondern soll der Entfaltung des sachlichen Problems dienen.

¹¹ Die absolute Geltung des Textes ergibt sich 1. aus seiner Stellung in jenem Abschnitt der Lehre vom Wesen, wo von den Wesenheiten oder Reflexionsbestimmungen gehandelt und die allgemeinen Wesensgesetze diskutiert werden; 2. aus seiner völlig abstrakt-formalen Eigenart, wodurch die allgemeine — darum notwendig abstrakte — Struktur deutlicher hervortritt, ohne daß sich die Dialektik einem bestimmten Gegenstand anzupassen hätte, und 3. daraus, daß in jeder Dialektik die Gegensatzglieder als Positiv und Negativ gegeneinander stehen, was ohne Zweifel auch von Sein und Nichts gilt.

deres“; als Negatives ist es wesentlich Negation eines Positiven, „enthält also daselbe in seinem Begriffe“.

b) Wenn auch durch die negative Relation auf sein Anderes „gesetzt“, bewahrt doch jedes Glied relative Selbständigkeit in der Identität mit sich selbst, die sich dem Anderen entgegensetzt. So wird das *Positive* zur Negation des eigenen „bloßen Gesetzseins“. Es enthält zwar das Negative in seinem Begriffe, aber „aufgehoben“ in der Negation; das Positive ist also Negation der Negation, d. h. „absolute Negation in sich“. Es ist übergegangen in sein Gegenteil, das Negative. — Ebenso kommt auch dem *Negativen* relative Selbständigkeit zu, eigener Bestand „auch ohne Beziehung auf das Positive“, sofern es „mit sich identisch“ ist; sonst könnte es sich nicht einem Andern entgegensetzen. Damit ist es jedoch selbst als Positives gesetzt, „ist selbst das, was das Positive sein sollte“. Es ist übergegangen in sein Anderes¹².

Daraus kann bereits die allgemeine Struktur des dialektischen Verhältnisses abgeleitet werden, die sich in zahllosen anderen Fällen tatsächlich klar bestätigt¹³. Auf die einfachste Grundform zurückgeführt, läßt sich das Verhältnis formelhaft festhalten: Der Begriff A zeigt eine Wesensbezeichnung auf den Begriff B. Die Relation ist einerseits *Negation*: das eine ist nicht das andere, A ist Non-B, B ist Non-A; sie stehen im „Widerspruch“. Andererseits wird A als A bestimmt durch seine Beziehung auf B, und B wird zum B konstituiert durch die Beziehung auf A. So ist A wesentlich Ad-B, B ist Ad-A; beide sind nur möglich in gegenseitiger Beziehung und Rückbeziehung. Und so wird B, gerade als Non-A, zur innerlich konstitutiven Bestimmung von A, und A, als Non-B, zur Bestimmung von B. Jedes ist übergegangen in sein Gegenteil, A und B sind schlechthin „*identisch*“ geworden — identisch jedoch nur, weil und sofern sie verschieden sind.

Es zeigt sich also: Die Wahrheit beider ist das vermittelnde Dritte, die Beziehung zwischen A und B. Sie ist Gleichheit und Verschiedenheit in einer einzigen Beziehung: Identität und Widerspruch erweisen sich als identisch, es ist — nach Hegels klassischer Formulierung — die „Identität der Identität und Nichtidentität“ (IV 78). Wie die beiden Begriffe A und B widersprechend einander gegenüberstanden, so jetzt die Urteile: „A ist B“ und „A ist nicht B“. Der Widerspruch ist aufgehoben und kehrt auf höherer Ebene wieder¹⁴.

¹² Die grundsätzliche Bedeutung dieses Textes wird noch unterstrichen durch die folgende Bemerkung Hegels, es sei „eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun“ (IV 544).

¹³ Die Analyse weiterer Texte kann hier nicht durchgeführt werden; vgl. etwa IV 78 f., 135, 143 ff., 151 ff., 158 ff. u. a., wo dieselbe Grundform immer wieder deutlich sichtbar wird.

¹⁴ Zum Beziehungscharakter der Dialektik Hegels vgl. K. Schilling-Wollny, Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen I., 1929, 289; B. Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie, 1927, XXI; H. Niel,

Nun ist zuzugeben, daß diese Grundform in ihren Einzelanwendungen mannigfache Abwandlungen und Abweichungen zeigt, wenn sie auch Hegels dialektischen Gedankenführungen zugrundeliegend — vor allem im Bereich der Logik — im wesentlichen gewahrt bleibt¹⁵. Und zweitens ist damit nur das Äußerlichste, Formalste erfaßt, keineswegs aber die innere Sinnggebung des jeweiligen dialektischen Duktus¹⁶. Doch besteht das allgemeine Wesen der dialektischen Methode gerade in dieser formalen Beziehungsstruktur.

2. Dies gilt auch von der Dialektik des reinen Seins, deren formale Struktur von hier aus einsichtig wird. Sein ist wesensgemäß Nicht-Nichts, und Nichts ist Nicht-Sein. Es besteht absoluter Gegensatz, jedes Glied ist *Negation* des andern. Das wird von Hegel nicht weiter entwickelt, vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt: Sein und Nichts sind „nicht dasselbe“, sondern „absolut unterschieden“ (IV 89).

Da aber das reine Sein — jenseits aller Einzelbestimmtheit — nichts anderes bedeutet als Nicht-Nichts, umgekehrt reines Nichts nur Nicht-Sein ausdrückt, wird jedes der beiden, Sein und Nichts, in seinem Sinngehalt konstituiert durch die negative Beziehung auf sein Anderes. Es besteht jenes konstitutiv-korrelative Verhältnis, das für Hegels Dialektik typisch ist. So wird aber der Begriff des Seins vom Nichts her bestimmt und der Begriff des Nichts vom Sein her. Jedes enthält sein Gegenteil in der Negation „aufgehoben“, und so sind beide durch den Widerspruch hindurch einander *identisch* geworden, so sehr, daß jedes die Identität mit sich selbst nur besitzt, indem und sofern es identisch ist mit seinem Gegensatz: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“ (IV 88).

Jedoch steht dem Satze: „Sein und Nichts ist dasselbe“ (IV 98) völlig gleichwertig der andere Satz entgegen: „Sein und Nichts ist nicht dasselbe“ (IV 99). „Allein so entsteht der . . . Mangel, daß diese Sätze unverbunden sind, somit den Inhalt nur in der Antinomie darstellen, während doch ihr Inhalt sich auf Ein und Dasselbe bezieht und die Bestimmungen, die in zwei Sätzen ausgedrückt sind, schlechthin vereinigt sein sollen“ (IV 99 f.). Denn Sein

De la médiation dans la philosophie de Hegel, 1945, 206 u. a., besonders aber Fr. Grégoire, der als einziger die wechselseitig konstitutive Beziehung in Hegels Dialektik systematisch untersucht: Hegel et l'universelle contradiction: RevPhilLouv 44 (1946) 36 ff., und: Aux sources de la pensée de Marx: Hegel-Feuerbach, Louvain-Paris 1947, 27 ff., bes. 55 ff.; vgl. dazu Ed. Dhanis, En marge d'un cours sur Hegel et sur Feuerbach, Greg 30 (1949) 580 ff.; Grégoire sieht viel Richtiges, wenn man auch seiner Deutung des Hegelschen „Widerspruchs“ nicht in allem folgen kann.

¹⁵ Nic. Hartmann geht zu weit, wenn er in der „Formenmannigfaltigkeit“ der Dialektik die Einheitlichkeit eines „formalen Gesetzes“ leugnet: N. Hartmann, Idealismus II 155 ff., 173 ff., bes. 187 f.; und: Hegel und das Problem der Realdialektik, Blätter für deutsche Philosophie 9 (1935/36) 1 ff.

¹⁶ Vgl. W. Sesemann, Zum Problem der Dialektik: Bl. f. d. Ph. 9 (1935/36) 30, bes. Anm. 1.

und Nichts sind in derselben identischen Beziehung dasselbe und nicht dasselbe; es ist die widerspruchsvolle Beziehung negativer Identität, „der Einheit des Seins und des Nichtseins, — oder in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, — oder der Identität der Identität und Nicht-identität“ (IV 78).

Diese Beziehung zwischen Sein und Nichts wird hergestellt durch das *Werden*; das Wahre, das Eigentliche, welches ihrer Einheit und Verschiedenheit zugrundeliegt. Nur bezogen auf die Ungetrenntheit im Werden hat jedes der Extreme seinen Sinn und seine Wahrheit; aber nur indem jedes sich selbst darin „aufhebt“, über sich hinausgeht und untergeht in der höheren Einheit des Werdens, zu dessen „Moment“ es herabgesunken ist.

Das *reale* Sein ist *Werden*. Reines Sein und reines Nichts bilden nur die abstrakten Momente, die metaphysischen Strukturprinzipien im Aufbau des realen Werdens. Sie haben keine „Selbständigkeit“, sondern sind nur, indem sie verschwinden¹⁷.

Hieraus ergibt sich eine neue Einsicht in den Sinn der Dialektik des reinen Seins, wiederum entsprechend dem allgemeinen dialektischen Gesetz in Hegels Denken. Der Widerspruch eines Begriffes mit sich selbst kommt durch seine *Isolierung* zustande¹⁸: Der einzelne Inhalt, der abstrakt für sich genommen wird, herausgelöst aus dem Beziehungsgefüge des Ganzen, wird „unwahr“, ist nicht mehr er selbst, da das einzelne seine Wahrheit nur im Ganzen, als Glied des Ganzen und Moment des Ganzen hat. Wird nun — in unserem Fall — „reines Sein“ isoliert von allen Bestimmungen, abstrakt gedacht, so wird es als Sein „unwahr“. Es ist nicht mehr Sein, es wird sein Gegenteil, Nicht-Sein, da die Wahrheit des Seins in der Fülle seiner konkreten Bestimmungen liegt.

In diesem Sinne ist es also richtig — und damit kehren wir zu der eingangs gestellten Frage zurück —, daß das Übergehen — oder Übergangensein — des Seins in Nichts durch die Negation aller inhaltlichen Qualität im Sein bedingt ist. Das Nichts, wie es hier erscheint, bedeutet also Nichts der Bestimmung, *Nichts des Inhalts*. Aber — und hier ist die Grenze dieser Deutung — das Nichts des Inhalts ist schon *Nichts des Seins* selbst, weil im reinen Sein kein positiver Gehalt der Negation des Inhalts entgeht. Das Sein geht unter in der

¹⁷ Fr. Grégoire sieht hier ausgesprochen: Die Gegensatzglieder bilden logische Korrelate, die nur miteinander verbunden realisiert sein können. So sind Sein und Nichts nur im Werden real, unter der Gestalt eines bestimmt Seienden — des „Daseins“, „Omnis determinatio est negatio“: jedes Bestimmte schließt Sein und Nichts in sich, ist also werdendes Sein. Dieses, das Werden, ist — wie Grégoire sagt — die erste aller realen Bestimmungen, welche der reinen Potenz“ der Scholastik gleichbedeutend ist: Hegel et l'universelle contradiction 47 ff.

¹⁸ Vgl. W. Sesemann a. a. O. 35 ff. u. a.

Negation seiner Bestimmtheit, sobald es herausgelöst wird aus der werdenden Ganzheit, deren Moment es ist.

Der Widerspruch hat wie jeder Widerspruch in Hegels Dialektik den Sinn, über sich hinauszudeuten auf eine höhere Einheit, worin die unwahre Isolation einzelner Bestimmungen aufgesprengt wird. Die Negation des abstrakten Seins treibt hin zu neuer Position konkreten Seins — das Werden des Daseins.

3. Der Widerspruch zwischen Sein und Nichts zeigt aber, näher analysiert, die Eigenart — oder auch den Mangel —, daß Hegels logische Konstruktion der Seinsdialektik und die real-ontische Bedeutung, die ihr gegeben wird, vollkommen auseinanderliegen und, durchaus verschiedenen Sphären angehören.

Einerseits wird der Übergang von Sein zum Nichts *logisch* durch den Begriff der „Unbestimmtheit“ hergestellt. Reines Sein ist das „unbestimmte Unmittelbare“ (IV 87), „reine Unbestimmtheit und Leere“ (IV 88). Ebenso ist reines Nichts „vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit . . . und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist“ (ebd.). Unbestimmtheit ist eine logische Kategorie; sie kommt dem abstrakten Begriff und nicht der Sache zu. Die Hegelsche Seinsdialektik vollzieht sich also zunächst in der rein *begrifflichen Ordnung* und sagt nur: Der Begriff des reinen, d. h. abstrakt gedachten Seins ist ebenso unbestimmt und inhaltsleer wie der Begriff des reinen Nichts. Das Werden, das daraus resultiert, ist also reine „Begriffsbewegung“, begriffliches Werden, nämlich Übergang einer abstrakten Bestimmung in die andere.

Demgegenüber wird dem Werden zugleich *ontische* Bedeutung gegeben; sein Ergebnis ist bestimmtes „Dasein“, wovon gesagt wird: „Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Dasein erscheint als ein erstes, von dem ausgegangen werde“ (IV 122 f.). „Es hat die Form von einem Unmittelbaren“ (IV 122). „Unmittelbarkeit“ hat aber hier — im Gegensatz zur Unmittelbarkeit des reinen Seins — bereits eindeutig den Sinn realer Gegebenheit¹⁹. Das Dasein steht in der *realen Ordnung*: „Die Realität ist Dasein, nicht unbestimmtes, abstraktes Sein“ (IV 129).

Der Zwiespalt, der sich hier zeigt, hat oft zu Kritik Anlaß gegeben²⁰. Für Hegel besteht indes auch diese Schwierigkeit nicht. Seine Logik hat grundsätzlich die absolute Identität von Sein und Denken zu ihrem „Standpunkt“ und setzt die „Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins“ voraus: „Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist“ (IV 45). So muß auch die logische Kategorie der „Unbestimmtheit“ des reinen Seins nach Hegel zugleich von sachlich-ontischer Bedeutung sein und nicht allein dem Begriff des subjektiven Denkens zukommen.

¹⁹ Zum Doppelsinn der „Unmittelbarkeit“ bei Hegel vgl. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3. Aufl., 1870, I 68 f.

²⁰ Vgl. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* I 38 f.; N. Hartmann, *Realdialektik* 23; vgl. W. Sesemann a. a. O. 57 f., wo „mindestens drei verschiedene Richtungen oder Dimensionen“ unterschieden werden, in denen die Seinsdialektik abläuft (ebd. 57).

Wenn beachtet wird, daß die Einheit von Sein und Nichts bereits die „erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten“ (IV 78) darstellt, so ergibt sich die Antwort von selbst: Die Unbestimmtheit des reinen Seins ist logisch-begrifflicher Ausdruck für das Absolute in seiner Reinheit vor der Selbstentfaltung in die Bestimmtheit der konkreten Welt, vor seinem Werden zu bestimmtem Sein, das reale Absolute in reiner Potenz.

So heben sich aber im Hegelschen Begriff des Werdens wiederum deutlich *zwei Schichten* ab: Es ist nicht allein der Übergang vom reinen Sein zum reinen Nichts und umgekehrt, es ist auch der Übergang vom reinen, d. h. leeren, unbestimmten Sein (= Nichts) — also dem Absoluten im abstraktesten Ausdruck seiner unentfalteten Gestalt — zum konkreten Dasein, „in welchem ebensowohl das Nichts wie das Sein enthalten“ (IV 125) bleibt. Werden bedeutet so einerseits die Relation negativer Identität zwischen Sein und Nichts, ist also — da es sich um abstrakte Begriffe handelt — eine abstrakt-logische Beziehung, andererseits bildet es die Relation — wieder: negativer Identität — zwischen dem abstrakten Begriff des reinen Seins, der um seiner Abstraktheit willen dem Nichts gleich ist, und dem konkreten Dasein. In diesem Sinne stellt das Werden die „Vermittlung“ des Daseins her (vgl. IV 122), d. h. die Vermittlung oder den Übergang von der abstrakten zur konkreten, von der logischen zur ontischen Ordnung.

Beide Sphären sind aber einander identisch in der Einheit des Absoluten. Wenn schon die abstrakte Identität von Sein und Nichts das Absolute selbst erfaßt, so ist das Werden jetzt verstanden als das Heraustreten des Absoluten aus seiner Reinheit in die vielfältige Bestimmtheit des unmittelbaren Daseins. Und alles Werden ist von vornherein bestimmt als Werden des Absoluten selbst, ein Vorgang, der logischer und ontischer Art in einem ist.

B. Der metaphysische Sinn der Dialektik des „reinen Seins“

1. Das reine Sein des Anfangs ist vermittelt und unmittelbar zugleich. *Vermittelt* ist es, insofern durch den Denkprozeß der Abstraktion alle Bestimmtheit — aus dem Erfahrungsbereich der Phänomenologie — in ihm negiert ist (vgl. IV 481 f.). So ist aber „alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben“ (IV 72) und ein *Unmittelbares* erreicht, das in seiner leeren Unbestimmtheit jedem bestimmten Inhalt — im Bereich des reinen Wissens der Logik — vorausliegt: „Es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden“ (ebd.).

In dieser gegensätzlichen Eigenart vermittelter Unmittelbarkeit drückt sich eine doppelte Funktion aus, die dem reinen Sein bei

Hegel zukommt: Einerseits — sofern es vermittelt ist — wird aller Einzelbestimmung und -besonderung gegenüber das Sein in seiner Reinheit festgehalten. Es sagt Nichts bestimmten Inhalts, aber Sein als solches, dasjenige, was das Sein alles Seienden ausmacht. Es handelt sich also, wenn wir den Ausdruck gebrauchen, den die scholastische Ontologie dafür hat, um die „*ratio formalis entis*“. Und dies ist der objektive Aspekt, der im reinen Seinsbegriff Hegels liegt.

Andererseits — sofern es unmittelbar ist — geht reines Sein im Denken jedem irgendwie bestimmten Inhalt voraus: „so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein“ (IV 88). Reines Sein und reines Denken fallen zusammen. Jenseits aller Inhaltlichkeit bleibt nur das leere Denken bestehen. Mit reinem Sein ist dann nichts anderes gesagt als die noch unerfüllte, aber innerste und ursprünglichste Struktur des Denkens selbst, dessen Wesen es ist, Sein zu denken. Wenn wir wiederum Termini der Scholastik gebrauchen dürfen, so ist hier das Nichts die Negation „materialer Objekte“ des Denkens, während das reine Sein in der Funktion des „*obiectum formale intellectus*“ erscheint. Und dies ist der subjektive Aspekt am reinen Sein, der die Immanenz des Denkens betrifft.

Einer solchen Trennung der Rücksichten kommt sicher eine gewisse, in Hegels Texten begründete Berechtigung zu. Trotzdem wird die Verschiedenheit der Bedeutungen von Hegel nicht unterschieden, anscheinend nicht einmal beachtet. Doch stimmt dies folgerichtig in den Zusammenhang seines Systems. Denn — *erstens* — gibt es im Bereich der Logik keinen Gegensatz mehr zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Sein und Denken. Die Grundthese von der absoluten Identität des Begriffes mit der Wirklichkeit ist in der Phänomenologie erarbeitet worden und bildet vom Anfang bis zum Ende den „Standpunkt“ der Logik (vgl. IV 71 f.). Darum fällt auch hier der objektive mit dem subjektiven Aspekt völlig zusammen, das reine Sein ist von vornherein ebenso der Ausdruck für die allgemeine „Seinsform“ der Dinge wie für die ursprüngliche „Seinsform“ des Denkens, „*ratio formalis entis*“ und „*obiectum formale intellectus*“ in einem.

Wenn sich — *zweitens* — je nach der Bedeutung ein verschiedenes logisches Verhältnis ergibt zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, zwischen der Vielfalt des Seienden und der Einheit des reinen Seins, so hebt sich auch dieser Zwiespalt — und damit auch diese Schwierigkeit — im Sinne Hegels wieder auf. Denn einerseits ist reines Sein als abstrakter Begriff nicht nur vermittelt, also logisch sekundär gegenüber der Bestimmtheit des konkreten Seins, sondern ebenso unmittelbar, da die Vermittlung aufgehoben ist (vgl. IV 72 ff.) und das Denken hier in ein neues Reich eintritt, das Reich des reinen Wissens, wofür das reine Sein den „absoluten Anfang“ bildet als unmittelbar erstes, von dem ausgegangen wird. Andererseits ist das reine Sein in seiner Funktion als subjektive Seinsform des Denkens nicht nur unmittelbar, also logisch primär gegenüber der denkenden Erfassung einzelner Bestimmtheiten des Seienden, sondern ebenso vermittelt, und zwar vermittelt durch den Gang der Phänomenologie, deren Ergebnis der Standpunkt des reinen Wissens ist. Und hier erst fallen Sein und Wissen in der Weise zusammen, daß die Form des Seins schlechthin die Form des Denkens

ist: eine Einheit, die vermittelt und unmittelbar zugleich, vermittelte Unmittelbarkeit ist.

2. Wenn wir also versuchen, den metaphysischen Sinn des reinen Seins am Anfang der Logik herauszustellen, so gilt dies in gleicher Weise für die Ordnung des Denkens und für die Ordnung des Seins: „ratio formalis entis“ und „obiectum formale intellectus“ werden in einem bestimmt.

Es wurde schon früher gesagt, daß jenes Nichts, dem das Sein identisch gesetzt wird, das Nichts des *Inhalts* ist, daß aber im Nichts des Inhalts das Sein selbst untergeht, weil keine positive Bestimmung in der Negation allen Inhalts erhalten bleibt. Daraus scheint zu folgen, daß „Sein“ aufgeht in der Vielheit bestimmter Einzeldinge, ohne daß ein gemeinsamer metaphysischer Grund sie trüge. Damit wäre die Einheit des Seins aufgelöst, der allgemeine Seinsbegriff zur logischen Fiktion herabgesunken, ohne jegliche reale Bedeutung. Wir ständen vor einem positivistischen Pluralismus.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese Folgerung durchaus nicht in der Richtung Hegelschen Denkens liegt. Vielmehr bleibt dem reinen Seinsbegriff eine Bedeutung — sogar eine solche von größter Tragweite — gewahrt. Reines Sein ist wohl inhaltlich leer und unbestimmt, drückt aber etwas *Formales* aus, worin die Grundbestimmung alles Seienden liegt. Reines Sein ist kein materialer, sondern ein formaler Begriff. Zum Beleg hierfür und zur näheren Verdeutlichung sollen zwei Texte angeführt werden, einer vom Anfang und einer vom Ende der Logik, die zusammengenommen volle Klarheit geben.

Die *erste* Stelle — im Vorausgehenden schon mehrmals zitiert — steht in der Einleitung zur Lehre vom Sein, wo Hegel die Frage stellt: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“ (IV 69 ff.) Nachdem aus dem Begriff des Anfangs die Forderung eines „reinen“, d. h. absoluten und abstrakten Anfangs entwickelt wurde, worin Sein und Nichts in gleicher Weise enthalten sind, heißt es:

„Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins, — oder in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden“ (IV 78).

Der Inhalt oder — genauer — der Sinn des reinen Seinsbegriffs in seiner Identität mit dem reinen Nichts ist nichts anderes als der Übergang des Seins in die Negation seiner selbst. Mit anderen Worten: das, was im Begriff des reinen Seins zum Ausdruck kommt, ist — jedem, auch allgemeinsten Inhalt noch vorausliegend — die *Form der Dialektik* selbst, als formales, aber absolut gültiges Gesetz, dem

alle Wirklichkeit unterworfen ist. Es wird, gerade an dieser Stelle, in die abstrakte Formel geprägt: „Identität der Identität und Nicht-identität“.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir den *zweiten* Text hinzunehmen. Wenn schon am Anfang von der ersten „Definition des Absoluten“ die Rede ist, so zeigt sich am Ende der Logik, daß die absolute Idee — also das Absolute in voller Selbstentfaltung — schlechthin dasselbe ist wie das reine Sein des Anfangs, nur, wie schon oben gezeigt wurde, mit dem Unterschied, daß am Ende das „An-und-für-sich-sein“ dessen erreicht ist, was anfangs nur „an sich“ gegeben war. Hier wie dort ist es dieselbe einfache Beziehung auf sich, die Unmittelbarkeit bedeutet. Und hier wird gesagt:

„Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, ist. Die *Bestimmtheit* der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst *für sich* hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines *Inhalts* hat, sondern schlechthin als *Form*, daß die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher sondern das Allgemeine seiner Form, — das ist die Methode“ (V 329).

Es ist eigentümlich — fast möchte man sagen: enttäuschend —, daß Hegel am Ende seiner Großen Logik, sobald er den abschließenden und höchsten Begriff erreicht, von dem aus erst alles übrige seinen vollen Sinn erhält, nichts Inhaltliches mehr zu sagen hat. Er weiß hier, im Bereich der absoluten Idee, nur noch vom Formalsten zu reden, von der dialektischen Methode, deren Wesen eingehend behandelt wird.

Anfang und Ende, reines Sein und absolute Idee fallen zusammen: hier und dort ist unmittelbare Allgemeinheit vorhanden, worin alle Bestimmtheit aufgehoben ist. So kann das Wesen der absoluten Idee am Ende beitragen zur Deutung des reinen Seins am Anfang, da ja — mit Hegels Worten — „das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs, und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben ineinander fällt und dasselbe ist“ (V 350). So zeigt sich hier und dort dieselbe Sinnstruktur: Weder das reine Sein noch die absolute Idee wird durch einen bestimmten Inhalt konstituiert, vielmehr allein durch das *Formale* des dialektischen Gesetzes, das jenseits aller Inhaltlichkeit in seiner Reinheit in Erscheinung tritt.

Damit ist weiter gesagt, daß es bereits die Form des Absoluten ist, die in der Dialektik des reinen Seins erfaßt wird. Wenn die Einheit von Sein und Nichts die erste „Definition des Absoluten“ (IV 78) bedeutet, in der absoluten Idee aber die letzte und darum selbst absolute „Definition des Absoluten“ (VI 128) erreicht ist, das Abso-

lute selbst aber da und dort „schlechthin als Form“ (V 329) erscheint, — so ergibt sich: das Absolute in seiner Reinheit ist nichts als die leere dialektische Form, eine Form jedoch, die schöpferisch ihren Inhalt produziert; es ist die bewegende Kraft, der Pulsschlag und Lebensrhythmus des Universums — das Absolute selbst, das in der Einheit von Sein und Nichts nur seinen abstraktesten begrifflichen Ausdruck findet.

3. Wenn nun in dieser absoluten Form die formale Note des Seins als solchen liegt, so scheint zu folgen, daß im Sinne Hegels alles — „jede Bestimmung, jedes Konkrete, jeder Begriff“ (IV 550) — als „Sein“ bestimmt ist. Dieser Schluß muß aber, wieder aus dem Gesetz dialektischen Denkens selbst, näherhin aus dem Prinzip der Aufhebung, noch schärfer abgegrenzt werden. Daraus wird sich, nachdem in der „ratio formalis entis“ der Inhalt, bzw. der Sinn der Inhaltslosigkeit, des Seins festgestellt ist, der Umfang des Seins im Sinne der Hegelschen Logik bestimmen lassen.

„Sein ist das *Unmittelbare*“ (IV 481). Sein kommt der Gesamtheit dessen zu, was unter der Form der Unmittelbarkeit steht, d. h. — wie die Analyse des Hegelschen Begriffes „Unmittelbarkeit“ erweist²¹ — was schlechthin als existente Wirklichkeit vorhanden und gegeben ist.

„Unmittelbar“ und darum „Sein“ ist also in der ersten Sphäre, die in der Logik durchlaufen wird, das endliche, qualitativ und quantitativ bestimmte *Dasein*. Doch ist die Unmittelbarkeit nicht auf die Sphäre des Seins beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf die vermittelten Formen der Unmittelbarkeit in den Sphären des Wesens und des Begriffes, die sich ebenso wieder zum Sein bestimmen. So ist es in der zweiten Sphäre die *Existenz* bzw. Wirklichkeit und Substantialität des Wesens, in der dritten Sphäre die *Objektivität* als Unmittelbarkeit des Begriffes, und schließlich im Bereich der Idee die *objektive Idee*, das Leben (vgl. V 176 ff.).

„Unmittelbarkeit“ in diesem Sinn kommt also jener Reihe von Bestimmungen zu, die wir als *reale* oder *physische* Ordnung bezeichnen dürfen: es ist die Totalität der endlichen, konkreten und sinnlich anschaulichen Welt.

Material betrachtet besteht völlige Übereinstimmung der Begriffe „Dasein“, „Existenz“, „Objektivität“, d. h. der Unmittelbarkeit des Seins, des Wesens und des Begriffes. Trotzdem dürfen diese Begriffe nicht einfachhin „als synonym gebraucht werden“ (V 176), da sie die Unmittelbarkeit in verschiedener formaler Bestimmtheit, gleichsam in verschiedenen Tiefendimensionen begreifen.

Das reine Sein aber ist die abstrakt begriffliche Einheit jener physischen Totalität des Unmittelbaren. Daraus ergibt sich ein Doppelsinn im Begriff der Unmittelbarkeit als Bestimmung des reinen

²¹ Auf die nähere Ausführung der Begriffsanalyse der „Unmittelbarkeit“ müssen wir hier verzichten; vgl. oben, wo vom Doppelsinn dieses Begriffes schon die Rede war.

Seins. Erstens hat er hier den allgemeinen, denkmethodisch bedingten Sinn, daß der reine Seinsbegriff das erste, noch Leere und Unbestimmte ist, von dem die Bewegung des reinen Wissens ihren Ausgang nimmt. Zweitens aber meint die Unmittelbarkeit des reinen Seins schon etwas objektiv Sachliches, nämlich die abstrakte Einheit der real gegebenen Sphäre des unmittelbaren Seins.

Wenn beide Bedeutungen — auch diesmal — von Hegel nicht geschieden werden, so drückt sich darin aus, daß es wiederum nicht zwei Bedeutungen sind, die schlechthin auseinanderfallen, sondern im Sinne Hegels eine Einheit bilden. Da das reine Sein oder das reine Wissen noch keinen andern Inhalt hat als nur das abstrakte Wissen um die eigene Identität mit seinem Gegenstand, ist die Unmittelbarkeit des Denkens zugleich Unmittelbarkeit des Seins.

So ist die subjektive Unmittelbarkeit des reinen Wissens selbst schon — und ebenso „unmittelbar“ — die begriffliche Einheit der objektiven Unmittelbarkeit des Daseins. Oder umgekehrt: Die Unmittelbarkeit des realen Seins ist nichts anderes als unmittelbare Objektivität des reinen Wissens.

4. Die Gesamtheit des unmittelbaren Seins — oder genauer, da die Unmittelbarkeit über die erste Sphäre hinausgreift: die Gesamtheit der Bestimmungsreihe realer Unmittelbarkeit — unterliegt dem dialektischen Gesetz. Das gerade macht, wie sich gezeigt hat, das Sein des Seienden aus: Sein ist dialektisches Sein. Damit ist gesagt, daß die Sphäre der Unmittelbarkeit notwendig eingeht in den Prozeß der Vermittlung, in die Negation ihrer selbst: Die endliche Bestimmtheit des Unmittelbaren hebt sich auf und geht über in die zweite Sphäre. Sein wird zum *Wesen*, der Negation des Seins, worin „alles Bestimmte und Endliche negiert ist“ (IV 482). Dieselbe Totalität, die sich weiter zur Existenz, Wirklichkeit und Substantialität des Wesens bestimmt hat, geht wieder unter in der Negation allen Inhalts und wird zum allgemeinen *Begriff*. Die neue Unmittelbarkeit, die in der Objektivität des Begriffes erreicht wird, erfährt ihre Negation in der *Idee*, bis schließlich alle Gegensätze in der absoluten Idee ihre letzte Einheit finden²².

Dies ist die Reihe der negativen Bestimmungen, die wir — gegenüber der realphysischen — als *ideale* oder *metaphysische* Ordnung bezeichnen können, den Hintergrund, die verborgene Innenseite der Wirklichkeit gegenüber ihrer unmittelbaren äußeren Erscheinung.

Und hier ist der Ansatz geboten zur Deutung des Hegelschen *Nichts*. Wie das reine Sein die abstrakte Wirklichkeit darstellt —

²² So stellt Hegel V 176 f. die Reihe unmittelbarer und vermittelter Bestimmungen einander gegenüber. Genau genommen müßte unter die negativen Bestimmungen schon die *Unendlichkeit* aufgenommen werden, als der große Vermittlungskreis in der Seinssphäre.

in ihren verschiedenen Entfaltungstufen —, ebenso ist das Nichts die begrifflich-abstrakte Einheit der negativen Bestimmungen und Ausdruck für das negativ-korrelative Beziehungsverhältnis, in dem die Reihe der metaphysischen Bestimmungen zur jeweils vorausliegenden Form der Unmittelbarkeit steht. Dem entspricht es, wenn Hegel sagt, das Nichts sei „wesentlich nicht das leere Negative“ (V 340), nicht das leere absolute Nichts, „sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte, — enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich“ (ebd.), „aufgehoben“ in der Negation; „es ist beides, Sein und die Negation desselben, in Einem ausgesprochen“ (IV 89).

Das Verhältnis, das sich hier zeigt, ist nicht unbestimmte Negation, also nicht reine Kontradiktion, sondern ein bestimmter Gegensatz *korrelativer* Art, bestimmt durch die Beziehung „*negativer Identität*“. So ist das Nichts einerseits Negation des Seins — sofern Sein Unmittelbarkeit ist — und steht ihm als „Anderes“ gegenüber, als positives Nicht-Sein. Zugleich aber ist es mit dem Sein schlechthin identisch, da die Bestimmung — oder Bestimmungslosigkeit — des Seins, in der Negation aufgehoben, die Bestimmung des Nichts ist. Nichts ist also Nicht-Sein und Sein zugleich — ebenso wie Sein von Anfang an Sein und Nicht-Sein zugleich ist.

Da aber hier, wie gezeigt wurde, „Nichts“ für die Totalität der negativen Bestimmungen steht, so ist damit schon das allgemeine Verhältnis der beiden Bestimmungsreihen zueinander ausgesprochen. Die ganze Ordnung negativ-vermittelter Bestimmungen ist so einerseits Negation der unmittelbaren Seinsordnung, sie steht ihr als „Anderes“ gegenüber. Zugleich aber ist sie als „Sein“, ja als die wesentlichere und tiefere Bestimmung des unmittelbar Daseienden erfaßt.

5. Daraus wird deutlich: Es vollzieht sich durch Hegels Logik hindurch eine schrittweise dialektische Weitung des Seins. Das reine Sein des Anfangs ist völlig leer, es umfaßt noch keinerlei bestimmten Inhalt. Durch seine Negativität kommt es jedoch in Bewegung und geht über in „sein Anderes“, das Nicht-Sein — d. h. es greift über sich selbst hinaus und „wird“ Dasein. So ist zunächst die Sphäre des Unmittelbaren als Sein erfaßt: „Sein ist das Unmittelbare“ (IV 482), während die höheren Sphären wiederum dem Sein als „Anderes“, als Nicht-Sein gegenüberstehen. Aber die Bestimmungen des Wesens und des Begriffs erweisen sich in ihrem Nichtsein als Vermittlung, die zurückfällt in die Unmittelbarkeit. Eine je neue vermittelte Unmittelbarkeit ist das Ergebnis, eine neue, erfülltere und vertiefte Bestimmung des unmittelbaren Seins. So greift das Sein wieder über sich selbst hinaus und weitet sich über die Bereiche von Wesen und Begriff, bis zuletzt die allumfassende Einheit der ab-

soluten Idee sich selbst als Sein begreift und darin das Sein seine höchste Wahrheit findet: „Die absolute Idee allein ist Sein“ (V 328).

So ist das Sein vom Anfang bis zum Ende in Bewegung, sein *Umfang* weitet sich, und sein *Inhalt* verdichtet sich — es ist die Bewegung vom leeren Nichts bis zur absoluten Ganzheit, die als Sein begriffen wird.

Das aber findet seinen Ausdruck in der Anfangsdialektik darin, daß die „Wahrheit“ von Sein und Nichts die „Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen im Andern“ (IV 89) ist: das *Werden*. Damit stehen wir beim Dritten, der Einheit von Sein und Nichts. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß im Hegelschen Begriff des Werdens zwei verschiedene Bestimmungen liegen. Es hat, ebenso wie reines Sein und reines Nichts, den Charakter abstrakter Allgemeinheit, bildet aber zugleich den Übergang zur real-konkreten Bestimmtheit des Daseins.

Wie Sein und Nichts in der Anfangsdialektik in „vollkommener Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit“ (IV 88) erscheinen, ihr Sinn aber allein in einem Formalen, dem Gesetz der Widerspruchs-dialektik besteht, so ist auch der Begriff des Werdens, als Einheit von Sein und Nichts, noch ein völlig leerer, inhaltsloser Begriff. Auch in ihm kommt nur das *Formale der Dialektik* zum Ausdruck, das allgemeine Gesetz, daß der Widerspruch von Position und Negation, von Unmittelbarkeit und Vermittlung, von Sein und Nichts in einem Dritten, einem beide umschließenden Ganzen aufgehoben ist, dem vermittelte Unmittelbarkeit zukommt.

So zeigt sich hier die allgemeine Struktur der jeweiligen *Synthese*²³. Sie ist nicht eigentlich ein Neues, worin sich etwa zeigte, daß der anfängliche Gegensatz zu Unrecht bestand. Sie ist vielmehr — wie Nic. Hartmann richtig sagt — die „logische Festnagelung“ des Widerspruchs²⁴, indem sich dieser selbst als Identität der Gegensatzglieder erweist und so in der Negativität aufgehoben erhalten bleibt. Darum ist die Synthese die Beziehung negativer Identität selbst, wodurch die Gegensatzglieder einander konstituieren, und so ist sie das Eigentliche, das Wahre, das die eigene Identität manifestiert im Gegensatz des Widersprechenden.

Dieses Dritte ist „das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschieds, das Positive durch Aufheben des Negativen . . . Dies Resultat ist daher die Wahrheit“ (V 345) — d. h. die Wahrheit des Unmittelbaren, des Ersten, aber bereichert und vertieft um die Negativität der Vermittlung.

So ist das „Werden“ erst der volle „Begriff der Einheit des Seins

²³ Die Bezeichnung des dialektischen Dreischritts als „These, Antithese, Synthese“ ist zwar in der Literatur über Hegel allgemein üblich, wird von Hegel selbst aber durchwegs vermieden.

²⁴ Idealismus II 183.

und des Nichtseins, . . . der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität“ (IV 78) — und darum „erste, reinste d. i. abstrakteste Definition des Absoluten“ (ebd.).

Das Werden als Einheit von Sein und Nichts meint das dynamische Hinausdrängen des Anfangs aus der leeren Bestimmungslosigkeit zu konkret bestimmtem Sein, dessen Sinn und Bestimmung aber nicht in ihm selbst liegt, vielmehr von Anfang an als Werden des Absoluten verstanden ist. Alle inhaltliche Bestimmtheit erscheint jetzt als Objektivation einer formalen Gesetzlichkeit, diese aber als das Wesen des Absoluten. Die Einheit von Sein und Nichts im Werden ist das Absolute selbst, das noch leer, noch unbestimmt, noch in Potenz ist, aber seiner Erfüllung, Bestimmung und Aktuierung entgegenstrebt. Das formale Wesen des Absoluten bleibt aber bis ans Ende gewahrt: die erste Definition des Absoluten erweist sich zugleich als die letzte und endgültige Definition des Absoluten, wenn sich am Ende die absolute Idee „schlechthin als Form“ (V 329) bestimmt, d. h. als das Formale der dialektischen Methode.

II. Dialektik und Analogie vor dem Seinsproblem

Die Schwierigkeit, Hegels dialektisches Denken in seinem Sinn zu erfassen, liegt unter anderem darin, daß hier die verschiedensten logischen und realen Verhältnisse in dialektischer Form erscheinen. Diese Form wird von Hegel als durchaus einheitliche, metaphysische Gesetzlichkeit verstanden, als „absolute Methode“, die ihren Inhalt produziert. So wird aber die jeweils besondere Sinnggebung des dialektischen Duktus von der allgemeinen Formalität oft mehr oder weniger verdeckt. Die echten Problemansätze müssen erst freigelegt und so fruchtbar gemacht werden — eine Aufgabe, die in etwa schon von Nic. Hartmann²⁵ und anderen²⁶, neuerdings auch von Fr. Grégoire²⁷ in Angriff genommen wurde, aber noch lange nicht zu Ende geführt ist.

Der Dialektik des Seins bei Hegel liegt unverkennbar dasselbe ontologische Problem zugrunde, das in der scholastischen Metaphysik seine klassische Lösung in der Analogie des Seins hat. Und noch mehr: Auch die Lösungsrichtung selbst zeigt da und dort so weitgehende Gemeinsamkeiten auf, daß die resultierende Struktur des jeweiligen Seinsbegriffs eine gewisse Entsprechung aufweist, wenn

²⁵ Bes. im Artikel: Hegel und das Problem der Realdialektik; Bl. f. d. Ph. 9 (1935/36) 1 ff.

²⁶ Etwa W. Sesemann und A. Dürr a. a. O.

²⁷ Hegel et l'universelle contradiction: RevPhilLouv 44 (1946) 36 ff., und: Aux sources de la pensée de Marx: Hegel—Feuerbach, 1947, 27 ff.

auch schon hier der schärfste Gegensatz zwischen dialektischer und analoger Seinsmetaphysik deutlich wird.

A. Die dialektische Lösung des Seinsproblems

Wie verhält sich also Hegels Seinsauffassung zur alten und immer neuen Grundfrage der Metaphysik, der Frage nach dem Sein? Und weiter: Wird Hegels dialektische Metaphysik dem Seinsproblem gerecht?

Dieses Problem hat eine doppelte Gestalt: es ist logisches und ontisches Problem. Sofern Ontologie das Ontische im Logos zu begreifen sucht, haben beide Probleme darin ihre Einheit. Diese Einheit ist bei Hegel von vornherein gegeben, da Sein und Denken schlechthin identisch sind, das Ontische mit dem Logischen absolut zusammenfällt. Dennoch müssen wir methodisch beide Fragen scheiden, um so ihre jeweilige Bedeutung — nicht nur für die Hegelsche, sondern für jede Metaphysik — herauszustellen und klare Sicht auf den Problemansatz und die Lösungsrichtung Hegels zu gewinnen.

1. Das logische Problem liegt in dem Verhältnis der Einheit des Seins und der Vielheit des Seienden im *Begriff* des Seins²⁸ selbst oder, was dasselbe sagt, im „Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen“ — worin etwa Steinbüchel geradezu das Grundproblem der Hegelschen Philosophie sieht²⁹. Soll alle Wirklichkeit als Sein begriffen, vom Sein her bestimmt werden, so ist ein Seinsbegriff von solcher Spannweite und inneren Bewegtheit erfordert, daß er in einfacher Einheit alles umfaßt, aber zugleich alle Vielfalt als Vielfalt des Seins zu umgreifen vermag: ein Seinsbegriff also, der um seiner leeren Unbestimmtheit willen von unbegrenzt weitem Umfang ist, zugleich aber von so erfülltem Inhalt, daß alle Besonderung und Bestimmung — bis zur höchsten Bestimmung: des Geistes — als Besonderung und Bestimmung des Seins verstanden wird, als Besonderung also, die nicht von außen her, sondern als Selbst-Besonderung und Selbst-Bestimmung des Seins erfolgt.

Es ist mit anderen Worten jene, der scholastischen Ontologie wohlbekannte Antinomie im Seinsbegriff, die sich dem Grundgesetz der formalen Logik über das Verhältnis von Umfang und Inhalt der Begriffe nicht fügen will:

Einerseits ist der abstrakte Seinsbegriff der allgemeinste, d. h. seinem Umfang nach weiteste Begriff, der jeden nur möglichen Denkinhalt umfaßt; er ist schlecht-

²⁸ Richtiger: im Begriff des Seienden (ens); da aber Hegels „reines Sein“ nicht dem „esse“ als „actus entis“, sondern dem Begriff des „ens qua tale“ entspricht, behalten auch wir den allgemeineren Ausdruck „Sein“ in diesem Sinne bei.

²⁹ Vgl. Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I S.V.

hin unbegrenzt. Er ist aber als weitester zugleich der inhaltlich leerste, unbestimmteste aller Begriffe, da er von jeder besonderen Bestimmtheit absieht.

Andererseits ist jedoch jede Bestimmung — oder Differenz —, die das Sein zu irgendwie bestimmtem Sein einschränkt, selbst seiende Bestimmung, d. h. eine Bestimmung, die zwar das allgemeine Sein näher bestimmt, selbst aber wieder hineinfällt in den Umfang des Seinsbegriffs und das Sein zur inhaltlichen Bestimmung des eigenen Wesens hat. Daraus folgt, daß der — wenn auch leerste — Inhalt des Seinsbegriffs die Vielheit all seiner Bestimmungen bereits in absoluter Fülle in sich trägt, da sich das Sein durch sich selbst, aus sich selbst heraus besondert und differenziert.

Und dies ist die *logische Antinomie* des Seinsbegriffs, daß er der *leerste*, unbestimmteste aller Begriffe ist, weil alle Bestimmtheit in ihm negiert ist, und daß er zugleich der *vollste*, bestimmteste Begriff sein muß, da alle denkbare Bestimmung in seiner einfachen Einheit schon ursprünglich enthalten ist.

Von hier aus wird klar, daß auch bei Hegel diese Problematik zugrundeliegt, wenn er vom *reinen Sein* spricht, in dessen abstrakter Leere und Bestimmungslosigkeit alle Bestimmtheit des konkreten Daseins „aufgehoben“ ist — im negativen und positiven Sinn zugleich. Sofern reines Sein alle Bestimmtheit negiert, ist es der leerste aller Begriffe, dasselbe wie reines Nichts; sofern es aber alle Bestimmtheit in der Negativität aufbewahrt, ist es ein Nichts in dynamisch-potenziellem Sinn, „ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll“ (IV 78). Das Sein differenziert sich selbst, es geht von sich aus über in die Vielfalt seiner Bestimmtheiten, weil alle Seins-Bestimmtheit im reinen Sein „aufgehoben“ enthalten war³⁰.

Das Prinzip der Dialektik erscheint hier in seiner logischen Funktion, die aufgezeigte Antinomie zu lösen und leere Allgemeinheit mit bestimmter Besonderheit, Einheit und Vielheit in der logisch-begrifflichen Sphäre zu versöhnen. So wird aber die Lösung, da sie dialektisch geschieht, in Wahrheit die endgültige Feststellung der Antinomie: Der abstrakte Begriff des reinen Seins ist nichts als die formale Widerspruchseinheit von Allgemeinheit und Besonderheit; die leere Einheit des abstrakten Seins ist nichts als die „aufgehobene“, also verneinte und bewahrte Vielheit des konkret Seienden.

Damit ist aber jede Inhaltlichkeit im Seinsbegriff aufgelöst. Das reine Sein ist nur die *formale Mitte*, der leere Beziehungspunkt, der sich durch die Relation negativer Identität der Vielheit der Besonderungen entgegensetzt. Und zugleich ist reines Sein, sofern es im Werden dem Nichts identisch ist, diese alles beherrschende Grundbeziehung selbst, d. h. es ist die *formale Bewegung der Dialektik*, welche

³⁰ Der „Aufhebung“ in diesem Sinn entspricht also die Lehre der Scholastik, daß im Seinsbegriff die Differenzen „confuso modo“ enthalten seien.

ausgehend von jenem leeren Punkt alle inhaltliche Bestimmung hervorzubringen vorgibt.

Der „Ontologie“ Hegels typisch und wesentlich ist die leere Formalität des Seinsbegriffs, wie schon oben die Analyse des reinen Seins gezeigt hat. Diese Eigenart, die hier in der logischen Seinsproblematik aufscheint, kehrt in derselben Weise als das tragende Prinzip zur Lösung der ontischen Frage wieder.

2. Das ontische Problem aber, das dem logischen zugrundeliegt, ist die Frage nach der *realen* Einheit in der Vielheit des Seienden, die Frage also nach jener realen Bestimmung der Dinge, die grundsätzlich allen gemeinsam ist und sein muß, jenseits ihrer mannigfachen Verschiedenheit. Und weiter — soll Ontologie Metaphysik sein und zu den letzten Hintergründen der unmittelbar erfahrbaren Welt vordringen, so wie Hegels Ontologie Metaphysik ist — dann ist es zugleich die Frage nach einer Bestimmung, die in den vielfältigen Dingen vorfindbar ist, die aber, absolut universal, auch die letzten Hintergründe umgreift und so unserem Denken den Zugang zum Gegenstandsbereich der Metaphysik vermittelt.

Dem realen Seinsproblem verbindet sich also — noëtisch — das zentrale *Problem der Metaphysik* selbst: Nur wenn im Sein eine reale Bestimmung der Wirklichkeit faßbar wird, die den Erfahrungsbereich grundsätzlich übersteigt, ist Metaphysik möglich. Wenn aber unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen — was auch Hegel nicht leugnet —, so ist es die Frage, wie diese Begriffe den Zugang zu einem Bereich eröffnen, der meta-physisch, d. h. jenseits der konkret physischen Welt, und darum met-empirisch, d. h. grundsätzlich unerfahrbar ist. Es ist die Frage, wie die „Vermittlung“ metaphysischer Erkenntnis möglich sei.

Auch diese Frage ist bei Hegel durch das *dialektische* Prinzip gelöst. Das Sein wird zunächst eingeschränkt auf die Sphäre der unmittelbaren, endlichen, qualitativ-quantitativ bestimmten Welt. „Sein“ ist wesentlich unmittelbar endliches Sein. Diese Bestimmung und Beschränkung wird aber dialektisch aufgesprengt; durch die explosive Gewalt des Widerspruchs werden die Schranken niedergerissen, und der Blick wird für die höheren Regionen frei, während davor das Unmittelbare in Nichtigkeit zerbricht.

Dieser Durchbruch vollzieht sich immer wieder von neuem. Das erstmal schon in der Sphäre des *Seins* selbst, wo „Sein“ unmittelbar das Endliche meint — die Negation der Unendlichkeit —, aber aus innerer Notwendigkeit umschlägt in seinen Gegensatz, das Unendliche, die Negation des Seins und zugleich die Wahrheit des Seins. Das Sein bestimmt sich so als die Widerspruchseinheit zwischen Endlichem und Unendlichem, d. h. zwischen Sein und Nicht-Sein — als Werden der „affirmativen Unendlichkeit“ (IV 165 ff.).

Dasselbe gilt vom Übergang aus dem Sein in die Sphäre des *Wesens*, welches der Unmittelbarkeit des Seins als Negation gegenübersteht. Sein ist nicht Wesen und Wesen ist nicht Sein. Und doch geht das Sein aus sich heraus in das Wesen über, und dieses erweist sich als die tiefere Wahrheit des Seins. So gilt: „Das Sein ist Wesen“ und „das Wesen ist Sein“ (IV 597). Das Sein bestimmt sich also

wiederum als Widerspruch zwischen sich selbst und seinem Anderen, zwischen Sein und Nicht-Sein = Wesen — als Werden des „wesentlichen Seins“ (ebd.).

Und schließlich zum drittenmal, wenn in der Sphäre des *Begriffs* die Allgemeinheit der absoluten Idee als Negation aller konkreten Bestimmtheit des Seins erscheint und zugleich als letzte Innerlichkeit, als tiefste Wahrheit des Seins, so daß alle Vielheit des Seins einmündet in die Einheit der absoluten Idee; sie „allein ist Sein“ (V 328). Das Sein zeigt sich also zum drittenmal als Widerspruch zwischen sich selbst und seinem Anderen = der absoluten Idee, zwischen Sein und Nicht-Sein — als Werden des absoluten Seins.

Allgemein gilt demnach: Sein ist die Unmittelbarkeit der real-physischen Ordnung, welcher als Negation die ideal-metaphysische Ordnung gegenübersteht. Trotzdem ist das Sein — so in seiner Unmittelbarkeit „isoliert“ — innerlich unwahr, es weist wesentlich über sich hinaus und findet erst in seiner Negation, in „seinem Andern“ die eigene Wahrheit.

Damit ist gesagt, daß der Zugang zum Bereich der Metaphysik bei Hegel nicht durch eine *inhaltliche* Bestimmung gewonnen wird, die im Unmittelbaren vorgefunden würde, aber vermöge ihrer unbeschränkten Universalität auch den metaphysischen Bereich umgreifen und bestimmen könnte. Vielmehr vollzieht sich die Überwindung der Unmittelbarkeit durch das *formale* Gesetz der Widerspruchsdialektik, wonach alles physische Sein die Wesensrelation negativer Identität mit dem Metaphysischen zeigt und daher selbst umschlägt in sein Gegenteil.

Die universale Seinsbestimmung ist also leere Formalität: Alles ist Sein — dies bleibt bestehen; jedoch nicht durch eine positive Note, die aller Wirklichkeit zukäme, sondern durch das dialektische Gesetz, das alle Wirklichkeit — im weitesten Sinn: die reale und die ideale Sphäre — durchformt.

3. Dieser Befund ist von den weittragendsten Folgen für die Hegelsche Metaphysik. *Material* betrachtet fällt die Totalität in eine Vielheit auseinander, von keinem positiv-inhaltlichen Einheitsprinzip getragen. Nicht nur die großen Sphären, die das System durchläuft, sondern auch alle Einzelbestimmungen und folgerichtig alle Einzeldinge heben sich in absolutem Gegensatz voneinander ab. So ist es — material gesehen — ein durchaus *äquivoker* Seinsbegriff, dem keine reale Inhaltsbestimmung des Seienden entspricht. Hegels Philosophie ist ein Denken in materialer Kontradiktion.

Dem steht gegenüber, daß jene materiale Vielfalt *formal* durchwaltet erscheint von der dialektischen Bewegung, welche die Form des Absoluten ist. Damit wird die materiale Vielfalt hineingenommen in eine formale Einheit und ausgewiesen als Eins in der Einheit des Absoluten. Während also auf seiten des Inhalts der Widerspruch steht, so steht auf seiten der Form die absolute Identität, da die Form der

Dialektik die materiale Vielheit in formaler Einheit überbaut. Da aber — weiter — „Sein“ bei Hegel nichts anderes sagt als das Formale der Dialektik, so ist es von hier aus gesehen ein völlig *univoker* Seinsbegriff, der alle Seinsstufen eindeutig umspannt, ja schließlich alles Sein als identisches Sein des Absoluten erweist. So kennzeichnet sich Hegels Denken als eine Philosophie formaler Identität.

Die beiden aufgefundenen Bestimmungen — materiale Kontradiktion und formale Identität — lassen sich jedoch nur vorläufig gesondert festhalten, da sie selbst wieder in dialektischer Widerspruchseinheit zusammenfallen. Der materiale Widerspruch, welcher als Konstitutivum jedes Inhalts erscheint, ist selbst schon die konkrete Form der Identität, und die formale Identität ist wesentlich Identität im Widerspruch. Gerade darin besteht — formal — die Identität aller Dinge, daß sie — material — von demselben Widerspruch beherrscht und durchseelt sind. So hat der Widerspruch nur die Funktion einer Vermittlung der Identität, d. h. die Funktion, die Gegensätze einer vielfältigen Welt zurückzuführen in die allumfassende Einheit ihrer Identität im Absoluten. Und so heißt das letzte Wort der Hegelschen Philosophie nicht Widerspruch sondern *Identität*, wenn auch Identität im Widerspruch.

Und ebenso ist das Zentrale im Hegelschen Denken — von hier aus folgerichtig — nicht der Inhalt, sondern die *Form*, wenn auch eine Form, die schöpferisch ihren Inhalt hervorbringt. So ist es, trotz aller Bewegtheit der Widerspruchsdialektik, im tiefsten Grunde ein *Monismus* starrer Form-Identität.

So aber ist keinerlei Raum für echte Transzendenz. Die Metaphysik vollzieht sich in der *Immanenz*. Denn die „Vermittlung“ metaphysischer Erkenntnis führt jeweils zurück in den Bereich der „Unmittelbarkeit“, welche — als vermittelte Unmittelbarkeit — metaphysisch tiefer und tiefer begriffen wird:

In diesem Sinne ist die Hegelsche „Unendlichkeit“ — das Ziel des metaphysischen Aufstiegs im Bereich des Seins — nicht ein „Jenseits“ gegenüber dem Endlichen (vgl. IV 165 ff.), es ist nur vermittelnde Bewegung des Endlichen selbst und „es entsteht dasselbe, von dem ausgegangen worden war, d. i. das Endliche ist wieder hergestellt; dasselbe ist also mit sich selbst zusammengegangen, hat nur sich in seinem Jenseits wiedergefunden“ (IV 171). Es besteht nur die eine Bewegung, worin beide, das Endliche und das Unendliche, als „Momente des Prozesses . . . gemeinschaftlich das Endliche sind“, so daß das Endliche die Bestimmung erhält, „das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche zugleich zu sein“ (IV 172). D. h. das Endliche ist unmittelbare Manifestation einer einzigen endlich-unendlichen Bewegung.

Auch die Reflexion, welche zum „Wesen“ — der zweiten Sphäre — führt, eröffnet nicht ein metaphysisch Transzendentes, sondern kehrt in die Bestimmung der Unmittelbarkeit zurück. Denn das Wesen selbst ist „die vollkommene Rückkehr des Seins in sich“ (IV 483) durch „seine eigne, die unendliche Bewegung des

Seins“ (IV 482) und bestimmt sich deshalb von neuem zu unmittelbarem Sein, aber „wesentlichem Sein, Existenz“ (IV 597).

Und wie das Wesen so ist auch der „Begriff“ — die dritte Sphäre — eine Vermittlung, die in der Unmittelbarkeit mündet: „Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittlung. . . . Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittlung hervorgegangen“ (V 171) ist, „eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität“ (ebd.).

Es geht also in aller Fortbestimmung wesentlich um die Fortbestimmung der Unmittelbarkeit, die in ihrer immanenten Identität tiefer durchdrungen und schließlich begriffen wird als jene Form, die als „schlechthin allgemeine Idee“ (V 329) „sich wissende Wahrheit“ (V 328) — absolute Idee — ist. Der erste Ansatz dessen liegt aber bereits — wie gezeigt wurde — in der Formbestimmtheit des abstrakten Seins, das die Form des Absoluten selber trägt und so von vornherein alles Sein als Sein des Absoluten ausgibt.

B. Vom dialektischen zum analogen Sein

1. Soll eine Überwindung der Hegelschen Metaphysik möglich sein, eine Überwindung, die einerseits den echt ontologischen Problemansatz würdigt und beibehält, andererseits aber den aufgezeigten Konsequenzen Hegels entgeht, so kann das nur vom zentralsten Punkt her geschehen; durch einen Seinsbegriff, der nicht nur *formal*, sondern *material* konstituiert ist, d. h. eine positive Inhaltsbestimmung des Seins alles Seienden ausspricht.

Hier scheint sich jedoch ein Dilemma zu ergeben: Wäre „Sein“ ein bestimmter Inhalt, eine bestimmt umgrenzte Note, so steht es als Inhalt in einer Linie mit der übrigen Vielfalt inhaltlicher Bestimmungen und kann weder die originäre Fülle noch die universale Weite des Seins bewahren, d. h. es kann die konkrete Vielheit nicht mehr als Vielheit des einen Seins begreifen. Ist jedoch „Sein“ kein bestimmter Inhalt, so kann das allumfassende Sein nur noch ein leeres Formalprinzip der Einheit in der Vielheit des Seienden darstellen und bietet keine Grundlage inhaltlich ontischer Einheit mehr.

Die Schwierigkeit bleibt indes nur so lange bestehen, als Hegels Voraussetzung bestehen bleibt, daß jede Inhaltsbestimmung ihrem Wesen nach qualitative Besonderung und Beschränkung bedeutet — „omnis determinatio est negatio“ —, die darum im reinen Sein negiert werden muß. Besteht aber diese Voraussetzung zu Recht, oder kann es eine inhaltliche Bestimmung geben, die nicht Besonderung und Beschränkung der absoluten Weite des Seins darstellt?

Ein solcher Inhalt des Seinsbegriffs kann nicht — soviel ist schon klar — in irgendeiner qualitativen oder quidditativen Bestimmung — einer „Bestimmung“ im Sinne Hegels — liegen, d. h. sie kann nicht der reinen Soseins-Ordnung angehören; sonst bleibt das Dilemma in Kraft. Vielmehr muß schon die allgemeinste Seinsbestimmung über das bloße Sosein hinausgreifen, wenn sie dem gestellten Problem

gerecht werden soll, und das *Dasein* einbegreifen, indem sie alles Sosein auf das Dasein bezieht und im Dasein verankert.

Es bewährt sich also die alte scholastische Formel, welche die Grundbestimmung des Seienden als solchen angibt: „ens est aliquid cui competit esse“. Allem Seienden gemeinsam ist — jenseits aller besonderen Soseinsbestimmtheit — die Hinordnung des „aliquid“, der leersten, abstraktesten Fassung eines Soseienden, auf das „esse“, das reale Dasein. Die Grundbestimmung des Seins als solchen liegt in der Urspannung zwischen Sosein und Dasein, die eine letzte Gegebenheit darstellt und nicht mehr auf eines der beiden Elemente zurückgeführt werden darf, wenn nicht das Sein selbst aufgelöst werden soll. Damit ist in den Seinsbegriff eine positive Note eingeführt, welche nicht mehr in der reinen Soseinsordnung liegt und darum nicht Beschränkung des Seins auf ausbesondert Soseiendes ist.

Hegel ist Essenz-Philosoph: nicht in dem Sinne — wie ihm schon vielfach vorgeworfen wurde —, daß er unbekümmert um die konkrete Wirklichkeit ein Reich ideal allgemeiner Wesenheiten errichtete. Auch er will, wie jede echte Philosophie, die empirisch gegebene Wirklichkeit metaphysisch durchdringen und begreifen³¹. Aber er ist Essenz-Philosoph in dem andern Sinn, daß er das Dasein nicht als letzte, irreduktible Gegebenheit anerkennt, vielmehr als notwendiges Entfaltungsmoment der Soseinsordnung von innen her zu verstehen sucht: es ist das Heraustreten des Absoluten in die Äußerlichkeit. So geht das „reine Sein“ ins Dasein über, das „Wesen“ bestimmt sich zur Existenz, der „Begriff“ wird Objektivität. Der Unterschied dieser Bestimmungen — Dasein, Existenz, Objektivität — liegt nur darin, daß sie die äußere, aber in jedem Fall notwendige Erscheinungsform verschiedener Stufen in der Selbstentfaltung des Soseins bedeuten³².

Die Einbegreifung des Daseins als inneres Moment der Soseinsordnung ist bei Hegel bedingt durch die Absolutsetzung des Denkens, dem „der Begriff als solcher“, als „das an und für sich Seiende“ gilt (vgl. IV 45). So ist es eine Denkordnung, welcher — im absoluten Wissen — alles restlos begreifbar ist. Es kann nichts bestehen bleiben, was unserem Denken als letzte Gegebenheit entgegenträte; und hier liegt der innere Grund, daß Hegel — wie jede Form des Rationalismus — die Eigenständigkeit des Daseins gegenüber dem Denken auflöst und

³¹ Vgl. dazu: R. Kroner, Hegel zum 100. Todestage 20; N. Hartmann, Idealismus II 166 ff., 193; Realdialektik 7; N. Lossky, Hegel als Intuitivist: Bl. f. d. Ph. 9 (1935/36) 62 ff.; J. B. Baillie, Die Bedeutung der Phänomenologie des Geistes, bei: Wigersma, Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses 1931 in Berlin, 1932, 40 ff.

³² Vgl. E. Przywara, der darum bei Hegel von einer „Begriffsexistenz“, „Idealitätsexistenz“ spricht, weil „das Dasein folgerichtig soseins-artig“ wird: Das Geheimnis Kierkegaards, 1929, 26.

vom Sosein her erfaßt. Hegel bleibt in der Denkordnung und darum in der reinen Soseinsordnung. So fällt aber jede Möglichkeit, eine durchgehende Bestimmung des Seienden zu finden, die nicht Soseinsbestimmtheit — und darum Besonderung — ist und trotzdem einen positiven Sinngehalt ausspricht. Für Hegel kann nur in einer leeren Formalität, die alles Sosein durchwirkt, das Sein alles Seienden bestehen.

2. Die allgemeine Seinsbestimmung, die in der Spannung zwischen Sosein und Dasein liegt, bietet aber — gegenüber Hegel — den Ansatzpunkt zur Lösung der ontologischen Grundfragen³³.

Die logische Frage ging um den Begriff des Seins. Hier muß, wie sich zeigte, die universale Weite des Umfangs mit der originären Fülle des Inhalts zugleich erhalten bleiben. Die einfache Einheit des Seins muß die Vielheit seiner Bestimmungen umgreifen.

Nun sind für unser Denken Sosein und Dasein korrele Begriffe: Sosein kann nicht gedacht werden ohne die Beziehung auf reales Dasein und Dasein nicht ohne irgendwie bestimmtes Sosein. Es gibt für unser Denken weder eine Ordnung reiner Idealität noch eine solche bloßer Faktizität. Es gibt nur das Hin und Her einer Wechselbeziehung. Das heißt aber: Alle Vielfalt der Soseinsbestimmtheit hat in der Relation auf Dasein die innere begriffliche Einheit, und umgekehrt ist das Dasein immer schon bezogen auf die Vielfalt des ausbesondert Soseienden. Erst die Zweiheit macht die Wesensbestimmung dessen aus, was Sein alles Seienden sagt.

Von hier aus erklärt sich die scholastische Lehre, daß der Seinsbegriff — „ens“ — nicht rein getrennt werden kann von den Differenzen, die ihm zukommen. Wir können die Einheit des Seins nur so lange begrifflich festhalten, als wir den Inhalt „Sein“ unvollkommen — „confuse“ — erfassen; sobald aber Sein in voller Klarheit gedacht werden soll, meinen wir immer schon bestimmtes Sein. Und das heißt, daß „Sein“ trotz seiner Einheit immer schon eine ursprüngliche Vielheit bedeutet, daß „Sein“ — wieder: trotz seiner Einheit — nicht schlechthin dasselbe meint, ob etwa von materiellem oder geistigem „Sein“, von endlichem oder unendlichem „Sein“ gesprochen wird, daß „Sein“ selbst sich innerlich wandelt, und zwar so, daß Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in der Bestimmung „Sein“ eine ungetrennte und untrennbare Einheit ausmachen³⁴.

Das bedeutet — im *logischen* Bereich —: das Sein ist analog. In diesem und nur in diesem Sinne kommt ihm Einheit und all-

³³ Es soll hier nicht die Problematik der Seins-Analogie in voller Breite entwickelt werden; nur so weit es nötig scheint, um in den Hauptpunkten Gemeinsamkeit und Verschiedenheit gegenüber Hegel hervortreten zu lassen.

³⁴ Auf die scholastische Kontroverse um das Wie des Enthaltenseins der Differenzen im Seinsbegriff soll hier nicht eingegangen werden.

umfassende Weite zu: nicht starre Einheit, die alles Seiende „univok“ umgreift, sondern dynamisch bewegte Einheit, die in der analogen Spannung zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in dem besteht, was den positiven Seinsgehalt alles Seienden ausmacht.

In welcher merkwürdiger Nähe zu Hegel wir damit stehen, ist aus allem Bisherigen schon klar geworden: Die Einheit des „reinen Seins“ ist die aufgehobene Vielheit der konkreten Bestimmtheiten des Seins. Im aufgehobenen Inhalt bleibt jedoch — und hier liegt der entscheidende Gegensatz — nur die Formbestimmung positiv gewahrt; diese Formbestimmung ist aber wiederum „univok“ Gesetzmäßigkeit alles Seins, und so fällt Hegel trotz aller dialektischen Bewegung zurück in die Starre univoker, ja identischer Seinsauffassung.

So gibt sich von hier aus zugleich die Antwort auf die ontische Frage, die dem logischen Verhältnis zugrundeliegt. Sein kommt dem Seienden verschiedener Ordnungen in analoger Weise zu, d. h. so, daß alle Vielfalt der Wirklichkeit in der Seinsbestimmung ihre Einheit hat, aber das Sein selbst dem innersten Seinsgehalt nach sich wesentlich wandelt und bei aller Gemeinsamkeit zugleich wesentliche Verschiedenheit im Sein selbst bedeutet. Und das sagt die Analogie des Seins als real ontisches Prinzip und wird zum Grundgesetz alles metaphysischen, d. h. metempirischen Erkennens. Analoge Erkenntnis ist echte Erkenntnis — positiv —, sofern Sein allem schlechthin gemeinsam ist; sofern aber die Gemeinsamkeit zugleich Verschiedenheit ist, erhebt sich das Erkennen nur durch die Negation über die Unmittelbarkeit der Erfahrung.

Daß Hegels Denken dasselbe Problem intendiert, das in der scholastischen Analogielehre gelöst wird, kann kaum mehr zweifelhaft sein. Indem er aber alle reale Verschiedenheit, „den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit“ zuspitzt „zum wesentlichen Unterschied, zum Gegensatze“ (IV 549), bleibt keinerlei Inhaltlichkeit in der Negation positiv bewahrt, nur „aufgehoben“ in der Negativität. So liegt seiner Metaphysik — um zur Seinsfrage zurückzukehren — kein positiv inhaltlich konstituierter Seinsbegriff zugrunde, welcher in seiner Inhaltlichkeit transzendente Bedeutung besitzt. Es wird nicht im Sinne der Analogie eine Bestimmung gefunden und festgehalten, welche der Negation endlicher Bestimmtheit entgeht und so auf das Unendliche übergreift. Vielmehr wird die Endlichkeit dialektisch überwunden: durch die Negation der Endlichkeit, eine Negation jedoch, die unmittelbar umschlägt in Identität.

So zeigt sich die Analogie hier und die Dialektik dort in derselben Funktion innerhalb der Metaphysik: in der Funktion der Vermittlung — und zwar logischer und ontischer Vermittlung — zwischen Einheit und Vielheit, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit. Es ist jeweils das tragende Grundprinzip im Aufbau der Metaphysik.

C. Die Struktur des dialektischen und des analogen Seins

1. Wenn sich bisher gezeigt hat, daß Dialektik und Analogie im ontologischen Problemansatz übereinkommen, so weist auch die jeweilige Lösung bei allem Gegensatz eine deutliche Entsprechung auf, welche ein mehr schematischer Vergleich der resultierenden formalen Struktur des dialektischen und des analogen Seins sichtbar machen soll.

In der allgemeinen Gesetzlichkeit der Dialektik handelt es sich um ein Relationssystem: Der erste Begriff A hat eine Wesensbeziehung auf den Gegenbegriff B, so daß er ohne diesen nicht gedacht werden kann und in Selbstwiderspruch gerät. Diese Beziehung ist Negation, Widerspruch, genauer: ein korrelatives Verhältnis, dessen Glieder einander negieren. Zugleich aber ist es ein konstitutives Verhältnis, wodurch die Gegensatzglieder in ihrer negativen Beziehung gesetzt werden. Und dies heißt bei Hegel: Identität. Die waltende Beziehung ist also die Doppelrelation negativer Identität, d. h. Identität und Widerspruch in einer einzigen, untrennbaren Beziehung, die positiv und negativ in einem ist — aber positiv, weil negativ, und negativ, weil positiv: Identität und Widerspruch bedingen einander und sind einander identisch.

Ähnlich stellt auch das analoge Begriffsverhältnis eine Doppelrelation zwischen zwei — oder mehr — Gliedern dar. Und wiederum ist die Doppelrelation positiv und negativ zugleich. Doch heißt — im Gegensatz zu Hegels Dialektik — die positive Beziehung nicht Identität, sondern Gemeinsamkeit, „convenientia“ oder „similitudo“, sofern nämlich allem Seienden die gemeinsame Bestimmung Sein zukommt; und die negative Beziehung ist nicht Kontradiktion, sondern Verschiedenheit, „discrepantia“ oder „dissimilitudo“, da dem Seienden verschiedener Ordnungen Sein auf wesentlich verschiedene Weise zukommt. Und weiter ist es eine Doppelrelation, die eine einzige Beziehung ausmacht, da im Sein selbst Einheit und Vielheit, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit weder real noch logisch rein geschieden werden können, die positive mit der negativen Beziehung also eine untrennbare Einheit bildet.

Hier wird nun aus der Gegenüberstellung klar: Während es sich bei Hegel um starre logische Kategorien handelt, welche auf der Absolutsetzung des Logischen beruhen, so ist es hier das lebendige Spannungsverhältnis realer Gegensätze, die noch im Logischen bewahrt und ausgedrückt sind. Die analoge Übertragung des Begriffes „Sein“ etwa vom Endlichen zum Unendlichen setzt — *positiv* — nicht Identität sondern Gemeinsamkeit des Endlichen und des Unendlichen in der Grundbestimmung „Sein“ voraus. Die Übertragung

geschieht jedoch nur analog, nicht univok, weil die Negation der endlichen Bestimmtheit im „unmittelbaren“ Sein die Geltung des Begriffes vom Unendlichen bedingt. Es herrscht also — *negativ* — Verschiedenheit im Sein selbst. Die negative Relation ist aber — gegen Hegel — nicht Kontradiktion; eine solche bestünde erst dann, wenn die verschiedenen Bestimmungen von einem identischen Subjekt ausgesagt würden — etwa von der identischen Einheit des Hegelschen Absoluten, das sich im Widerspruch seiner Momente entfaltet. Die Unendlichkeit Gottes ist indes nicht logische Negation der Endlichkeit des Geschöpfes. Vielmehr ist es das reale Verhältnis der Verschiedenheit, das erhalten bleibt in der Gegensatzspannung eines Begriffes, der beide Analogate umfaßt, aber so umfaßt, daß die positive mit der negativen Beziehung — „*similitudo*“ und „*dissimilitudo*“ in der „*ratio entis*“ selbst — eine letzte Einheit bildet.

Dieser Sachverhalt hat aber seinen metaphysischen Grund in der Spannungseinheit von *Sosein* und *Dasein*, welche die allgemeine Bestimmung des Seienden als solchen ausmacht — als Element der Gemeinsamkeit —, aber sich innerlich wandelt in den verschiedenen Sphären, die das Sein umschließt — das Element der Verschiedenheit, bis zu der tiefsten Verschiedenheit, die zwischen unendlichem und endlichem, göttlichem und geschöpflichem Sein herrscht: Dort die Wesenseinheit von *Sosein* und *Dasein* in absoluter Identität, hier die faktische Einheit in der Spannung zwischen *Sosein* und *Dasein*³⁵.

Mit anderen Worten sagt dasselbe — wenn wir das aristotelische Begriffspaar „*Potenz* und *Akt*“ einführen —, daß im geschöpflichen Sein das *Sosein* als *Potenz* zum *Dasein* als *Akt* steht, im göttlichen Sein aber *Sosein* selbst reiner *Akt*, absolutes *Dasein* ist. So ist es die Analogie zwischen dem „*actus in potentia*“ und dem „*actus purus*“, die Analogie zwischen „*esse receptum*“ und „*esse subsistens*“.

Wenn man auch in gewissem Sinne bei Hegel von einer „*Transposition der Akt-Potenzlehre* in das Schema von *Thesis*, *Antithesis*, *Synthesis*“³⁶ reden kann, so liegt hier doch ein entscheidender Gegensatz: Es ist nicht die analoge Gemeinsamkeit im Sein, das im einen Fall „reiner *Akt*“, im andern Fall „*Akt* in *Potenz*“ ist, sondern es ist ein einziger absoluter Aktuationsprozeß, der von der leeren Potenzialität des reinen Seins bis zur vollen Aktualität der absoluten Idee hindurchgeht und alle Seienden als Stufen dieses Prozesses erfaßt. So wirkt sich hier wieder die *univoke* Seinsauffassung aus, die zwar nicht in einer univoken Inhaltsbestimmung des Seins besteht, sondern in einer univoken Formalität — der Dialektik —, welche vom reinen Sein bis zur absoluten Idee das formgebende Prinzip der Aktuierung bildet.

2. Noch ein Weiteres: Während die bisherige Gegenüberstellung von Analogie und Dialektik auf der Linie der „*analogia proportionalitatis*“ geschah — „*Ähnlichkeit*“ und „*Unähnlichkeit*“ —, so findet auch die „*analogia attributionis*“ ihre tiefe Entsprechung in Hegels dialektischem Schema. Attribution sagt, daß die analoge Bestimmung „*Sein*“ dem einen Analogat in wesensmäßiger

³⁵ Vgl. E. Przywara, Thomas und Hegel, in: Ringen der Gegenwart II, 1929, 945.

³⁶ B. Jansen, Aufstiege zur Metaphysik, 1933, 376, vgl. 410.

Abhängigkeit vom andern Analogat zukommt. Doch sind hier zwei Ordnungen zu scheiden:

In der menschlichen *Denkordnung* ist das primäre Sein die endliche Unmittelbarkeit, das sekundäre aber das Unendliche. Wenn wir es als „Sein“ ansprechen, so geschieht das in innerer Abhängigkeit von der unmittelbaren Seinserkenntnis im endlichen Bereich. Die Attribution erfolgt also vom Endlichen zum Unendlichen, vom Physischen zum Metaphysischen, von unten nach oben. Die positiv-negative Doppelbeziehung der Analogie ist konstitutive Relation für das denkende Erfassen des unendlichen Seins.

Für die reale *Seinsordnung* dagegen ist das primäre Sein das Unendliche, Gott, während in Abhängigkeit von ihm dem Endlichen Sein zukommt. Die reale „Attribution“ — wenn man diesen Begriff hier analog beibehalten will — geschieht also umgekehrt: vom Unendlichen zum Endlichen, vom metaphysischen Sein Gottes zum physischen Sein des Geschöpfes, von oben nach unten. Und wieder ist es eine positiv-negative Doppelbeziehung, die — in der Seinsordnung — wesenskonstitutiv für das endliche Sein ist.

Die analoge Beziehung erweist sich demnach in Sein und Denken — „quoad se“ und „quoad nos“ — in entgegengesetzter Richtung als konstitutiv. Wenn aber bei Hegel Seinsordnung und Denkordnung zusammenfallen, so ist es folgerichtig, daß die dialektische positiv-negative Doppelrelation wechselseitig konstitutiv gilt. Dieselbe Beziehung negativer Identität, welche in Sein und Denken in gleicher Weise herrscht, bestimmt den Inhalt beider Glieder, die in Korrelation zueinander stehen.

Daraus folgt aber weiter mit derselben Konsequenz, daß die Inhalte selbst verflüchtigt werden in einer leeren Relation der Widerspruchsidentität, welche allen Inhalt zu erzeugen vorgibt. Die Relation aber — und damit kehren wir zum Zentralpunkt unserer Auseinandersetzung mit Hegel zurück — ist nichts anderes als das Formalprinzip der Dialektik, „Identität der Identität und Nicht-Identität“, die jenseits allen Inhalts die formale Note des „reinen Sein“ am Anfang und der „absoluten Idee“ am Ende der Hegelschen Logik darstellt.

So ist schließlich Hegels Weltbild ein absolut gesetztes Relationsgefüge formaler Widerspruchsidentität, das aber — trotz allem — die realen Inhalte nicht erfassen, noch weniger wirklich erklären und erst recht nicht zur inneren Einheit bringen kann, sondern der materialen Vielfalt gegenüber die formale Einheit in der Identität des Absoluten setzt, dessen Wesen die absolute Form der Dialektik ist.

Hegels Logik ist — nach Nic. Hartmanns Wort — „vielleicht eines der gewagtesten Bücher, die es gibt“³⁷. Es ist gewagt, weil es sich zur Aufgabe stellt, im Begriff des reinen Denkens alles Sein zu begreifen; gewagt, weil es vorgibt, das absolute Wissen zu entfalten,

³⁷ Realdialektik 16.

das seinen Begriff für die Sache selbst und sein Denken für das Denken des Absoluten erklärt. Und so ist die Gewagtheit dieses Werkes zugleich titanische Gewaltsamkeit, die dem Sein selbst Gewalt antut — das Sein hineinzwingen will in die Formen menschlichen Denkens.

Aber das Sein öffnet sich nicht der Gewalt. Darum ist Hegels Denken, gerade als absolutes Denken, unentweichbar verschlossen in der menschlichen Denkordnung. Der Zugang zum wahren Sein ist versperrt. Es bleibt immer nur der „Begriff“ — aber es entgeht ihm das Seiende selbst, das jenseits des menschlichen Begriffes „ist“. Es entgeht ihm das individuell Existente, das jedem menschlichen Denken vorgegeben ist und zur Annahme zwingt. Es entgeht ihm vor allem der Bereich des menschlich Personalen in seiner letzten Eigenständigkeit, die von keinem allgemeinen Begriff ausschöpfbar ist. Und schließlich entgeht ihm — trotz allen Redens vom Absoluten — das wahrhaft absolute Sein jenseits des Endlichen. Es geht bei Hegel unter in den Kategorien unseres Geistes: das Absolute wird vermenschlicht, der Mensch wird absolut — und so wird das Absolute seiner Absolutheit beraubt.

Das Sein öffnet sich nicht der Gewalt. Aber es öffnet sich und steht immer schon offen einem Denken, das um sein Wesen als endliches Denken weiß, das sich bescheidet in den Grenzen des geschaffenen Geistes, ohne sich Identität mit dem Denken des Absoluten anzumaßen, sondern die wesenhafte Analogie bestehen läßt zwischen unendlichem und endlichem, schöpferischem und hinnehmendem Erkennen; einem Denken also, das dem Sein in Ehrfurcht vernehmend entgegentritt.