

# Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel

Von Emerich Coreth S. J.

Trotz aller Gegensätze besteht zwischen Heidegger und Hegel über alle vereinzelt Berührungspunkte hinaus eine tiefe Gemeinsamkeit der ganzen Problemstellung und Problembehandlung. Das wurde schon öfters hervorgehoben, doch blieb es meist bei gelegentlichen Hinweisen, ohne daß der ganze Fragenkomplex in den Blick kam und untersucht wurde<sup>1</sup>. Dies zu leisten ist auch hier nicht möglich, aber allen Einzelfragen voraus — etwa der Frage nach einer „dialektischen Struktur“ Heideggerschen Denkens — soll versucht werden, die tragende Grundfrage seines Philosophierens zu Hegel in Beziehung zu setzen: das fundamentalontologische Problem. Erst von hier aus ergibt sich die richtige Perspektive zur Beantwortung zahlreicher Einzelfragen, die das Gesamtproblem „Heidegger und Hegel“ betreffen, hier aber zum Teil nur angedeutet werden können<sup>2</sup>.

## I.

Der Ansatzpunkt zum Verständnis Heideggerschen Denkens ist die transzendente Frage, die ihm ebenso wesentlich wie dem Denken Hegels zugrunde liegt, aber ebenso wesentlich von Heidegger wie von Hegel über Kant hinaus fortgebildet ist. Bei diesem steht die transzendente Frage im Dienst des erkenntnisreichen Problems<sup>3</sup>, das

<sup>1</sup> Ausdrücklich gehen auf die Frage ein: A. Diemer, Grundzüge Heideggerschen Philosophierens: ZPhForsch 5 (1950/51) 547—567; J. Hommes, Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg 1953. Während sich Diemer bemüht, eine dialektische Denkstruktur Heideggers nachzuweisen, darüber jedoch die Gemeinsamkeit der Seinsfrage übersieht (vgl. unten), bleibt bei Hommes, trotz aller Verdienste seines Buches, die Deutung Heideggers selbst so einseitig, daß auch dessen Verhältnis zu Hegel nicht in das richtige Licht kommen kann. Zu eingehender Auseinandersetzung fehlt hier der Platz. Einzelhinweise auf das Verhältnis Heideggers zu Hegel finden sich auch in zahlreichen anderen Schriften über Heidegger.

<sup>2</sup> Es geht hier nicht darum, einen direkten „Einfluß“ Hegels auf Heidegger bzw. eine „Abhängigkeit“ Heideggers von Hegel nachzuweisen. Obwohl solche Beziehungen zweifellos bestehen, wäre es bei der geringen Zahl ausdrücklicher Hinweise auf Hegel in Heideggers Schriften schwer, wenn nicht unmöglich, im einzelnen eine Abhängigkeit nachzuweisen. Es genügt uns, unabhängig von dieser historischen Frage die sachlich-inhaltliche „Gemeinsamkeit“ der Grundfrage herauszustellen, ohne aber das Trennende leugnen oder mindern zu wollen.

<sup>3</sup> Wenn Heidegger auch bei Kant das Bestehen eines erkenntniskritischen Problems leugnet — „Die Kritik der reinen Vernunft hat mit ‚Erkenntnistheorie‘ nichts zu schaffen“ (K 25) —, so kann man ihm darin gewiß nicht folgen. Das schließt indes einen „fundamentalontologischen“ Charakter der „Kritik der reinen Vernunft“ Kants noch nicht aus. — Wir zitieren die Schriften Heideggers in folgender

von Heidegger wie von Hegel nicht gestellt, ja nicht einmal als echtes Problem anerkannt wird<sup>4</sup>. Dagegen erhält sie eine fundamentalontologische Funktion.

1. *Heidegger* fragt nach dem Sein. Aber „Sein besagt Sein von Seiendem“ (SZ 6). Soll das Sein ausdrücklich aufgewiesen werden, so muß das Seiende nach dem Sein befragt werden. Nach dem Sein fragen kann aber nur ein Seiendes, das von vornherein mit „Seinsverständnis“ ausgestattet ist: das Dasein, dessen „Seinsbestimmtheit“ (SZ 12) — zur „Wesensverfassung des Daseins“ gehörig (SZ 8) — Seinsverständnis ist. Die Seinsfrage, ermöglicht durch vorgängiges Seinsverständnis, hat sich an das Sein des Daseins selbst zu richten, weil nur in ihm das Sein a priori „gelichtet“ ist<sup>5</sup>: das Dasein allein ist die „Ortschaft der Wahrheit des Seins“ (WM 13), d. h. der Un-verborgenheit, der Ent-decktheit des Seins; in ihm geschieht die ursprüngliche „Lichtung des Seins“ (PH 100). Die Fundamentalontologie bestimmt sich so weiter zur „existenzialen Analytik des Daseins“ (SZ 13): Die Ganzheit der existenzialontologischen Seinsverfassung des Daseins muß analysiert und transzendental zurückgeführt werden auf das ursprünglichste Geschehen im Grunde des menschlichen Wesens: das Sein des Daseins, in dem das Sein a priori erschlossen ist und so ein empirisch-ontisches Begegnen und Sich-zeigen von Seiendem, ein Sich-verhalten des Daseins zu Seiendem ermöglicht.

Damit ist die transzendente Frage bei Heidegger in zweifacher Hinsicht über Kant hinaus wesentlich weitergeführt. *Erstens* ist die Ausgangsbasis phänomenologisch erweitert: Kant nennt eine Erkenntnis transzendental, die sich „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt“<sup>6</sup>. Er fragt

Weise: SZ = Sein und Zeit, Halle 1927; K = Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951<sup>2</sup> (1929); WM = Was ist Metaphysik? Frankfurt 1949<sup>5</sup> (1929); WG = Vom Wesen des Grundes, Frankfurt 1949<sup>3</sup> (1929); WW = Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1949<sup>2</sup> (1943); PH = Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947; Hw = Holzwege, Frankfurt 1950; EH = Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt 1951; EM = Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953. — Die Werke Hegels werden nach der Jubiläumsausgabe von Hermann Glockner, Stuttgart 1927 ff., zitiert.

<sup>4</sup> Hegel nimmt schon in der Einleitung zur Phänomenologie gegen eine erkenntniskritische Grundlegung der Philosophie Stellung (vgl. II 68 f.). Ähnlich Heidegger in „Sein und Zeit“ (SZ 61 f.).

<sup>5</sup> Schon daraus ergibt sich eine „Zirkelstruktur“ Heideggerschen Denkens, die er selbst mehrmals ausdrücklich hervorhebt (vgl. SZ 7 f., 152 f. u. a.) und die an den dialektischen Kreis bei Hegel erinnert (vgl. V 350 f.). Vgl. J. Möller, Existenzialphilosophie und katholische Theologie, Baden-Baden 1952, 99 ff. und: ders., Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt, Paderborn 1951, 39 (Anm. 122). Zur Struktur Hegelschen Denkens vgl. neuerdings: Th. Litt. Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung, Heidelberg 1953, bes. 13—27.

<sup>6</sup> Kritik der reinen Vernunft B 25.

nach dem Apriori des Erkennens. Für Heidegger dagegen ist die Erkenntnis ein untergeordnetes und abkünftiges Element im ganzen Seinsvollzug des Daseins, ein „fundierter Modus des In-der-Welt-seins“ (SZ 71). So geht es bei Heidegger um das In-der-Welt-sein im Ganzen, das sich nicht allein und nicht primär im Erkennen, sondern in anderen, ihm vorausliegenden existenzialen Seinsverfassungen offenbart. Und diese Ganzheit des menschlichen Seins soll auf ihren apriorischen Möglichkeitsgrund zurückgeführt werden. Darin wird nun — *zweitens* — das Ziel des transzendentalen Fragens ontologisch vertieft: Kant fragt nach dem Apriori im Subjekt, Transzendenz bedeutet für ihn Transzendenz in die Subjektivität<sup>7</sup>. Von der apriorischen Wesensstruktur des Subjekts als solchen her soll das Objekt in seiner Möglichkeit begriffen werden. Insofern bleibt Kant innerhalb der Metaphysik der Subjektivität, die — nach Heidegger — seit Platon das Denken des Abendlandes bestimmt<sup>8</sup>. Heidegger dagegen will über das Subjekt und damit über die Subjekt-Objekt-Relation selbst hinaus fragen nach ihrer apriorischen Ermöglichung durch das Sein des Daseins, in dem sich das Sein überhaupt erschließt. Das Ziel des transzendentalen Fragens ist das Sein.

2. Hierin wird bisweilen der Grundunterschied zwischen Heidegger und *Hegel* gesehen: „Hegel geht es um das Wissen, Heidegger um das Sein“<sup>9</sup>. Diese Kennzeichnung verkürzt aber das Problem Hegels, verdeckt die Gemeinsamkeit und konstruiert einen Gegensatz, wo im Grunde keiner besteht. Er besteht höchstens so lange, als man die „Phänomenologie des Geistes“ isoliert betrachtet und von ihr aus den ganzen Hegel verstehen will. Doch hebt sich der Gegensatz auf, sobald man die Phänomenologie als das versteht, was sie nach Hegels Absicht ist: Einführung in das System der absoluten Wissenschaft, die zunächst in der „Wissenschaft der Logik“ und später im gesamten Systementwurf der „Enzyklopädie“ durchgeführt wird.

Der Gedankenfortschritt der *Phänomenologie des Geistes* ist zugleich ein Rückschritt in jeweils tiefere, innerlichere Schichten des Bewußtseins. Jede erreichte Stufe, die „abstrakt“, d. h. isoliert genommen und so absolut gesetzt wird, entzweit sich in Selbstwiderspruch und weist so zurück auf die nächste Bewußtseinsstufe, die jener als apriorischer Möglichkeitsgrund vorausgeht. Am Ende der transzendentalen Rückführung wird ein ursprünglichstes Apriori aufgedeckt, das dem

<sup>7</sup> Kant unterscheidet die Begriffe „transzendent“ und „transzendental“. Eine Erkenntnis ist transzendent, wenn sie die Grenzen der Erfahrung übersteigt (vgl. Kr. d. r. V. B 384), transzendental, wenn sie das Objekt auf dessen apriorische Bedingungen im Subjekt hin übersteigt (vgl. Kr. d. r. V. B 25). Demnach wäre eine zweifache Transzendenz zu unterscheiden. Diejenige Form der Transzendenz aber, die allein Kant als berechtigt zuläßt und um die allein es in seiner transzendentalen Problematik geht, ist die „Transzendenz in die Subjektivität“.

<sup>8</sup> Vgl. PH 41—47; Hw 236—245. Dazu bes. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1949, passim.

<sup>9</sup> So A. Diemer a. a. O. 554.

ganzen Prozeß von Anfang an zugrunde lag, aber „hinter dem Rücken“ des Bewußtseins (vgl. II 79) verborgen war und erst am Ende, wenn das Bewußtsein sich selbst aus dem Grunde seines Wesens begreift, ausdrücklich offenbar wird. Dies geschieht im „absoluten Wissen“, worin die Andersheit alles gewußten Inhalts aufgehoben ist und „der Inhalt die Gestalt des Selbst erhalten“ (II 610) hat. Der „sich in Geistesgestalt wissende Geist“ (ebd.), d. h. der in seinem Andern sich selbst wissende Geist, begreift sich jetzt als den Grund allen Inhalts: „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die Form des Selbst gibt . . ., ist das absolute Wissen“ (ebd.).

Der volle Sinn des absoluten Wissens und damit der Phänomenologie im ganzen wird jedoch erst sichtbar, wenn man das Werk versteht als Einführung zu Hegels System, d. h. zunächst: als Hinführung des Denkens auf den „Standpunkt“ (IV 71), auf dem die *Wissenschaft der Logik* möglich wird. Dieser Standpunkt ist das absolute Wissen oder, wie es am Beginn der Logik heißt, das „reine Wissen“. „Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt, enthält und aufzeigt“ (IV 71). Im absoluten Wissen ist der endliche Geist instand gesetzt, in der eigenen reinen Denkbewegung die notwendige Selbstentfaltung des Seins in die Vielfalt des Seienden — d. h. des Absoluten in die Vielfalt seiner endlichen Momente — vom Ursprung her nachzuvollziehen und so das metaphysische Wesensgefüge freizulegen, das einerseits die Gesamtwirklichkeit durchwaltet, andererseits als transzendentes Geschehen dem Geist a priori innewohnt. Hegels Logik ist eine „transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ im Sinne Kants, doch geht es ihr nicht wie bei Kant um die Kategorien des subjektiv menschlichen Erkennens, sondern um die Kategorien des Absoluten, d. h. um die Kategorien des Denkens und des Seins in einem, sofern im absoluten Wissen der „Gegensatz des Bewußtseins“ (IV 45), d. h. die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, aufgehoben und der Standpunkt erreicht ist, für den „das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist“ (ebd.).

So ist Hegels Logik eine Metaphysik, d. h. — wenn wir Heideggers Unterscheidung einführen — nicht nur im ontischen Sinn: als Wissenschaft vom Seienden im Ganzen, sondern im ontologischen Sinn: als Wissenschaft vom Sein des Seienden, insofern sie das Seiende im Ganzen vom umgreifenden und begründenden Sein alles Seienden her zu begreifen sucht<sup>10</sup>. Wenn aber die Phänomenologie des Geistes ihrem

<sup>10</sup> Ontologisches Hegelverständnis ist ein Hauptergebnis der ganzen neueren Hegelforschung, so daß es heute nicht mehr möglich ist, den ontologischen Charakter der Philosophie Hegels zu bestreiten. Nach Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I*, Bonn 1933, geht es Hegel um ein „Begreifen alles besonderen Seienden aus dem Urgrund des Seins“ (S. VI); „die Frage nach dem Sein des Seienden . . . durchzieht als Grundproblem das Ganze der Hegelschen Philosophie“ (S. VII). Ähnlich Nic. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus II*, Berlin-Leipzig 1929, 20 f., 269 u. a.; R. Kroner, *Rede zur Eröffnung des II. internat. Hegelkongresses: Wigersma, Verhandlungen des II. Hegelkongresses* (Berlin 1931), Tübingen-Haarlem 1932: „Daß der Sinngehalt dessen, was das Wort Sein meint, das Grundproblem der Metaphysik ausmache, dies hat seit Aristoteles kein Denker mit solcher Bestimmtheit und solcher Entschiedenheit behauptet und geradezu zur Angel seines Systems gemacht wie Hegel“ (9); H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1932. Weitere Literatur siehe in meiner Arbeit: *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien 1952, bes. 10 f.

eigentlichen Sinne nach die Wissenschaft der Logik vorbereitend ermöglichen soll, so darf sie mit vollem Recht als Fundamentalontologie bezeichnet werden. Sie erreicht nur dann ihr Ziel, wenn die transzendente Grund-Freilegung zu einem Apriori vordringt, in dem das endliche Subjekt als solches sich selbst transzendiert, d. h. nicht in der endlichen Subjekt-Objekt-Relation verbleibt, sondern diese auf den Grund ihrer Möglichkeit hin übersteigt. Das bedeutet nicht — so wenig wie bei Heidegger — eine ontische Transzendenz auf Seiende („Gegenstände“); damit könnte die Subjekt-Objekt-Relation nicht überstiegen und begründet werden, sie wäre vielmehr von neuem vorausgesetzt. Vielmehr ist es eine ontologische Transzendenz: eine im Wesen des Menschen ursprünglich geschehende „Lichtung“ des Seinsgrundes selbst, der — als das Sein alles Seienden — Subjekt und Objekt in gleicher Weise begründend umgreift und ihre Entgegensetzung erst ermöglicht. Diese bei Heidegger immer wiederkehrende Problemstellung ist bei Hegel durch das „absolute Wissen“ beantwortet: Es bedeutet nicht ein Apriori des endlichen Subjekts als solchen, sondern den Punkt im Wesensgrunde des endlichen Geistes, an dem sich das Sein überhaupt — Hegels „Absolutes“ — erschließt und dadurch erst gegenständliches Erkennen von Seiendem a priori ermöglicht. Denn es ist der eine absolute Seinsgrund, der sich in allem Seienden zur Entfaltung und Erscheinung bringt, im endlichen Geiste aber zum Selbstbewußtsein kommt, so zwar, daß er im erkennenden Bewußtsein vom Gegenstand als seinem Andern seiner selbst bewußt wird, sofern das Andere als Moment der eigenen Geistwerdung begriffen wird. Wenn nun der endliche Geist im absoluten Wissen zu ausdrücklichem Erfassen dieses apriorischen Geschehens vordringt, hat er, über jedes empirisch-gegenständliche Erkennen des Andern als solchen hinaus, die Möglichkeit, das Seiende im Ganzen von innen her, von seinem Ursprungsgrund her, zu begreifen als ein Anderes, dessen Andersheit aufgehoben ist in der Identität des einen Absoluten, das in seinem Andern sich selbst begreift<sup>11</sup>.

Wenn wir zunächst absehen vom absoluten Idealismus Hegels, der darin schon ausgesprochen ist, kann so viel festgehalten werden: Ähnlich wie Heidegger sieht sich schon lange zuvor Hegel durch das Seinsproblem an das Wesen des Menschen verwiesen. Für ihn ist der Geist

<sup>11</sup> Trotz dieser „fundamentalontologischen“ Absicht des Hegelschen Denkens wird Hegel von Heidegger zur „Metaphysik der Subjektivität“ gerechnet, weil bei Hegel das Absolute — das Sein des Seienden — im Geiste zu sich kommt und sich so als absoluter Geist offenbart. Heidegger, dem selbst ein ontologischer Geistbegriff fehlt, mißversteht den wesentlich ontologischen Geistbegriff Hegels. „Geist“ bedeutet für Heidegger „Subjekt“. Insofern bei Hegel der Geist zum tragenden und entspringenlassenden Grund alles Seienden bestimmt wird, würde dies für Heidegger eine Reduktion auf die Subjektivität bedeuten, also: „Metaphysik der Subjektivität“.

der Ort, an dem sich das Sein im Ganzen erschließt. Auch für ihn ist aber eine ausdrückliche Erfassung dieses Geschehens nicht unmittelbar möglich, sondern nur vermittelt durch die „Erfahrungen des Bewußtseins“, die dadurch a priori ermöglicht sind. Die Totalität dieser Erfahrungen ist „Erscheinung des Geistes“ in seinem Wesen, wissendes Zu-sich-kommen des Seins zu sein. So stellt sich Hegels Phänomenologie des Geistes die Aufgabe, die Gesamtheit der Bewußtseinserfahrungen des konkreten geschichtlichen Menschen zu umgreifen, zu analysieren und auf den letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückzuführen — in einer Transzendentalphilosophie, deren Sinn Fundamentalontologie ist.

Zwar stehen bei Hegel die „Erfahrungen des Bewußtseins“ — im Gegensatz zu Heidegger — unter einem gewissen Primat der Weisen des Wissens, also des theoretischen Verhaltens, doch wäre es einseitig, in der Phänomenologie eine bloße Analytik des Erkennens oder des Wissens zu sehen. Sie will vielmehr die Gesamtheit der menschlichen Erfahrungen überhaupt einfangen und handelt tatsächlich nicht nur vom Wissen, sondern auch vom sittlichen Wollen, von Recht, Gesetz und Schuld, von Kunst und Religion, sie geht nicht nur den Erfahrungen des individuellen Bewußtseins, des subjektiven Geistes, nach, sondern auch den Erscheinungsweisen des allgemeinen, objektiven Geistes; bestimmte geschichtliche Perioden in ihrer spezifischen Geistigkeit, soziologische Strukturen, politisch-staatliche Ordnungen, religiöse Weltanschauungen kommen zur Sprache — alles in der Absicht, den Menschen in seiner konkreten, geschichtlichen Existenz vor den Blick zu bringen und diese konkrete Ganzheit als „Erscheinung des Geistes“ zu begreifen, d. h. als Totalität der Momente, in denen sich konkret offenbart, was der Mensch seinem Wesen nach ursprünglich ist: nämlich Geist und als solcher Ort der Bewußtwerdung der Ganzheit des Seins.

Wenn wir von Heidegger sagten, die transzendente Problematik werde gegenüber Kant in ihrer Ausgangsbasis phänomenologisch erweitert und in ihrer Zielbestimmung ontologisch vertieft, so trifft dies nun ähnlich schon von Hegel zu: *Einerseits* geht es nicht allein um das Erkennen, sondern um die Totalität der menschlichen Erfahrungen, d. h. um die Totalität dessen, was den konkreten Menschen in seinem Sein konstituiert; denn er ist als endlicher Geist nichts anderes als die konkrete Allgemeinheit und dialektische Einheit der Inhalte seines Bewußtseins. *Andererseits* geht es nicht allein um Freilegung des apriorischen Wesensgrundes im endlichen Subjekt als solchen, sofern — wie gezeigt wurde — der endliche Geist als der Ort begriffen wird, an dem die absolute Ganzheit des Seins in ihrem Grund zu sich selbst kommt. Die transzendente Frage greift darum über den Menschen als vereinzelt endliches Subjekt hinaus und hebt ihn auf in das Allgemeine, dessen Erscheinungsort er ist. So wird auch bei Hegel das Subjekt als einzelnes und endliches überstiegen und vom letzten umgreifenden Grund her in seinem Wesen aufgehehlt.

Die bisher aufgezeigte Gemeinsamkeit betrifft allerdings nur die formale Struktur des Problems, der eine sachlich-inhaltliche Verschiedenheit der Verhältnis-

bestimmung zwischen dem Sein und dem Menschen von Anfang an zugrunde liegt. Den Gegensatz könnte man vorläufig so kennzeichnen: Bei Heidegger wird das Sein vom Menschen her gesehen, bei Hegel der Mensch vom Sein (vom Absoluten) her. Bei Heidegger scheint das „Sein“ aufzugehen im menschlichen Entwurf: es ist das im vorgängigen Seinsverständnis entworfene Sein, d. h. es ist nicht mehr als die Sinnggebung von Sein, welche die endliche Existenz von sich her und auf sich zu ursprünglich entwirft<sup>12</sup>. Bei Hegel dagegen wird der Mensch vom Absoluten her verstanden als der Ort, an dem die Ganzheit des Seins von ihrem absoluten Grund her zu sich kommt. So scheint nun Heideggers „Sein“ unterzugehen in der Endlichkeit des sein-entwerfenden, sein-verstehenden Daseins, während bei Hegel der „endliche Geist“ aufgeht, d. h. aufgehoben wird in der Unendlichkeit des Absoluten.

Dazu ist jedoch zu beachten, daß diese Kennzeichnung *Heideggers* zwar „Sein und Zeit“ trifft oder wenigstens als mögliche Deutung dieses Werkes naheliegt. Sie trifft aber nicht den späteren Heidegger, der mehr und mehr den Menschen vom Sein her — und nicht das Sein vom Menschen her — versteht. So heißt es im Humanismusbrief: „Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Ek-sistierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in ‚die Sorge‘ erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch ‚in‘ der Offenheit des Seins“ (PH 100). Und in der Einleitung zur Vorlesung „Was ist Metaphysik?": „Der Mensch existiert‘ bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist“ (WM 15). So ist der Mensch vom Sein selbst „geworfen“ in die Offenheit des Seins als „die Ortschaft der Wahrheit des Seins“ (WM 13).

Auf der andern Seite ist zu beachten, daß bei *Hegel* auf Grund der „Aufhebung“ und der so erreichten „Identität“ nicht nur der Mensch vom Absoluten her, sondern nicht minder das Absolute vom Menschen her gedeutet wird und Wesenszüge des endlichen Geistes erhält: Das „Werden“ des endlichen Geistes wird als „Werden“ des Absoluten, d. h. des absoluten Geistes, metaphysisch absolut gesetzt. Dementsprechend bleibt auch das Endliche Moment des unendlichen Werdens und das Unendliche wird so vom Menschen her „verendlicht“.

Hier wäre der Ansatzpunkt zum Verständnis der Philosophie der Geschichte bei Hegel und Heidegger: Das Sein selbst bzw. das Absolute wird so sehr in die Unmittelbarkeit des menschlichen Bewußtseins hineingenommen, daß es — wie der Mensch selbst — geschichtlich wird. So legt Heidegger in seinen späteren Schriften (bes. PH und Hw) in deutlicher Anlehnung an Hegel die Geschichte als „Seinsgeschichte“ und „Seinsgeschick“ aus, d. h. das entbergend-verbergende Zur-Sprachekommen des Seins im menschlichen Dasein beruht auf dem „Geschick des Seins“ (PH 75) und bedingt den Gang der Geschichte, ähnlich wie Hegels Absolutes in der Geschichte der Menschheit zur Entfaltung und Erscheinung kommt, so daß die jeweilige Geschichtsepoche vom „Geschick des Seins“ her, d. h. als Moment der geschichtlichen Selbstwerdung des Absoluten, verstanden wird.

## II.

Die Seinsproblematik ist, wie sich gezeigt hat, bei Heidegger wie bei Hegel zurückverwiesen auf das Wesen des Menschen, weil in ihm, dem „Dasein“ bzw. dem „endlichen Geist“, das Sein des Seienden a priori erschlossen ist und darum in transzendentaler Methodik thematisch

<sup>12</sup> Am schärfsten hat J. Hommes a. a. O. Heideggers Philosophie in dieser Richtung zu deuten versucht.

aufgewiesen werden kann. Die Frage ist nun, welche phänomenale Gegebenheit vom „Dasein“ bzw. vom „Bewußtsein“ zur Lösung des fundamentalontologischen Problems dargeboten wird und in welcher Weise sich dementsprechend die Freilegung des apriorischen Grundes vollziehen kann. Auch hierin geht Heidegger zunächst einig mit Hegel, wenn auch bald ein deutlicher Gegensatz aufscheint.

① Beide, Heidegger und Hegel, setzen an im menschlichen Bewußtsein — obzwar Heidegger diesen Begriff vermeidet, um seinen Vorbelastungen zu entgehen. Damit stehen beide — so könnte es scheinen — im Rahmen des spezifisch neuzeitlichen Denkens, das seit Descartes die Selbstreflexion zum Ausgangspunkt und Schlüsselpunkt der Philosophie erwählt hat. Doch ist schon der erste Ansatz in einem durchaus anderen Sinne gemeint als etwa bei Descartes: Es gibt kein reines „Ego cogitans“, kein reines Bewußtsein, das sich zuvor in geschlossener Immanenz seines Ich gewiß wäre, um dann nachträglich „auch“ auf Anderes ausgreifen zu können. Es gibt kein reines Bewußtsein als festen Punkt, der den absoluten und voraussetzungslosen Anfang einer Systematik abgeben könnte, in der geradlinig, d. h. im Sinne Descartes: analytisch-deduktiv, fortgeschritten würde. Der Mensch ist immer schon beim Andern, bei der Welt, also „draußen“, und vermag nur im Andern und durch das Andere ein bewußtes Bei-sich-sein zu realisieren.

Zwar ist in allem Gegenstandsbewußtsein das Ichbewußtsein auf ungegenständliche Weise mitgegeben. Soll aber ein reines Ich als der Faktor, der das Bewußtseinsgeschehen bedingt und trägt, herausgelöst werden, so ist das nur durch „Ausschaltung der natürlichen Einstellung“ möglich, die Heidegger in der Husserlschen Form ablehnt<sup>13</sup>; denn ein reines Bewußtsein kann weder als primäre, dem Menschen ursprünglich zukommende Seinsverfassung vorgefunden werden, dergegenüber Bewußtsein von Anderem ein sekundäres, nachträglich hinzukommendes Element wäre, noch kann es jemals in solch abstrakter Isoliertheit im konkreten Bewußtseins-erleben verifiziert werden. Diese Methodik kann darum nicht dienen, wo es sich gerade darum handelt, den Menschen in seiner konkreten, einheitlich-ursprünglichen Ganzheit vor den Blick zu bringen. Dies drückt sich denn auch bei Heidegger darin aus, daß er als die Grundverfassung des Daseins das „In-der-Welt-sein“ ansetzt und auf seine ontologische Konstitution hin analysiert — in gewisser Entsprechung zum (gegenständlichen) „Bewußtsein“ bei Hegel (sinnliches Bewußtsein, Wahrnehmung, Verstand), das dem „Selbstbewußtsein“ vermittelnd vorausgeht.

a) *Heideggers* Existenzialanalyse nimmt ihren Ausgang vom In-der-Welt-sein als einem ursprünglichen und einheitlichen Phänomen. Wenn Menschsein In-der-Welt-sein heißt, so ist damit nicht nur vom ersten Ansatz her ein Begriff vom Menschen eingeführt, der dem Begriff eines

<sup>13</sup> Zur Begründung der Heideggerschen Ablehnung der Husserlschen Methodik der Reduktionen und überhaupt zum Verhältnis Heideggers zu Husserl vgl. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1949, 83—100. Allerdings kehrt die phänomenologische Ausschaltung bei Heidegger in anderer Form wieder, nämlich in der „ontologischen Differenz“ bzw. im „phänomenologischen Phänomenbegriff“: das Seiende wird ausgeschaltet, damit das Sein selbst erfahren werde.

„reinen Ich“ oder „reinen Bewußtseins“ radikal entgegen ist, es ist auch gegen die „Ausschaltung“ der natürlichen Einstellung zur Welt als Methode der Freilegung eines „ursprünglichen Weltbegriffs“ die Entscheidung gefällt. Denn bei Heidegger geht es gerade um das In-der-Welt-sein als natürliche, d. h. „alltägliche“ und „durchschnittliche“ Seinsverfassung, in der sich der Mensch immer schon vorfindet und die es in ihrer ontologischen Konstitution zu erforschen gilt. Als Urgegebenheit zeigt sich hier aber: Das Dasein „geht . . . nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen-sein‘ beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen‘, d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ‚Gehäuse‘ des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten bleibt das erkennende Dasein als Dasein draußen“ (SZ 62).

Dies wird in Heideggers Schrift „Vom Wesen des Grundes“ noch schärfer verdeutlicht durch den Begriff der Transzendenz: „Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als ‚Dasein‘ verstehen, den Titel ‚Subjekt‘, dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als ‚Subjekt‘, um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie ‚Subjektivität‘ im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen“ (WG 17f.).

b) Und wieder: so verschieden die Auslegung des Phänomens auch durchgeführt wird — worauf wir noch zu sprechen kommen<sup>14</sup> —, so entspricht doch zunächst dieser Ansatz der Dialektik des Bewußtseins bei *Hegel*. Auch für ihn gibt es nicht ein reines Subjekt oder ein reines Ich, das in unmittelbarer und reiner, d. h. gegenstandsfreier Gewißheit seiner selbst bewußt wäre und erst nachträglich aus seinem „Innen“ in ein „Außen“ von Gegenständen träte. Wie für Heidegger das Subjekt (Dasein) wesenhaft In-der-Welt-sein ist, so ist für Hegel das Subjekt (Bewußtsein) wesenhaft Beim-Andern-sein. Es ist nicht etwas seinem Gegenstandsbezug in rein immanenter Identität Vorausliegendes, das erst nachträglich zu Anderem in Bezug tritt, sondern es ist wesenhaft das, was durch sein Anderes hindurch zu sich selbst kommt, in seinem

<sup>14</sup> Von Heideggers „Transzendenz als In-der-Welt-sein“ (WG 19), sofern damit der apriori-ontologische Entwurf der Welt gemeint ist, sehen wir vorläufig ab; davon soll im III. Teil dieses Artikels gehandelt werden.

Anderen die Aktuierung des eigenen Wesens gewinnt. Dies geschieht darum in steter „Selbstentzweiung“, d. h. in dialektischer Selbstnegation: Sofern es sich auf Anderes bezieht, entzweit es sich selbst und negiert die geschlossene Identität seiner selbst; sofern es mit dem Andern identisch wird, d. h. in der „Negation der Negation“ die Andersheit des Andern aufhebt und hineinnimmt in die eigene Identität, vollzieht sich die je neue Selbstverwirklichung, -bereicherung und -erfüllung des Geistes. Darin offenbart sich der Geist als dialektischer Prozeß: als „Identität der Identität und Nichtidentität“ (IV 78). D. h. er besitzt Sein und Bewußtsein nicht in starrer, toter Selbstidentität, die sich dem Andern absolut entgegensetzt, sondern als „sich auf sich beziehende Negativität“, deren Wesen es ist, „durch die Negation nicht eines Andern sondern ihrer selbst identisch mit sich zu sein“ (IV 539).

Von diesem Ansatz her wird klar, daß sich das Wesen des Geistes nur offenbart, wenn man ihn auf dem Weg seines dialektischen Werdens „durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte“ (IV 44) hindurch verfolgt. Erst die Totalität der durchlaufenen Bewußtseinsstufen, d. h. der Verhältnisse des Bewußtseins zum Gegenstand, läßt erkennen, was der Geist seinem Wesen nach ist — ähnlich wie bei Heidegger der Mensch in der konkreten Ganzheit seines In-der-Welt-seins phänomenologisch untersucht werden muß, damit sein ursprünglichstes Wesen, das „Sein des Daseins“, in Erscheinung trete.

2. Dennoch liegt in der Analytik des Menschen, d. h. in der transzendentalen Rückführung auf die jener Ganzheit zugrundeliegende und sie a priori ermöglichende Wesensstruktur, ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Heidegger und Hegel.

a) Bei *Kant* war die Durchführung einer transzendentalen Methodik von der Überzeugung getragen, daß die apriorischen Gründe der gegenständlichen Erkenntnis nur in deren Vollzug mitgegeben sind und gerade deshalb nie in ihrem apriorischen Charakter unmittelbar in sich selbst einsichtig werden können. Dies müßte durch eine Erkenntnis geschehen, die der empirisch gegenständlichen Erkenntnis vorausliegt oder hinter diese zurückgreifen könnte, ohne jedoch von ihr vermittelt zu sein. Nun ist für Kant Anschauung wesentlich empirisch-sinnliche Anschauung, und das Verstandesdenken ist ebenso wesentlich auf den empirisch angeschauten Gegenstand angewiesen, d. h. allgemein: Erkenntnis ist für Kant empirisch-gegenständliche Erkenntnis. Die apriorischen Strukturen des Subjekts sind denn auch keinerlei inhaltliche Gegebenheiten, die in sich selbst zum „Gegenstand“ einer, wenn auch nicht empirisch-gegenständlichen, Anschauung werden könnten. Vielmehr sind sie für Kant rein formale Bestimmungen, die mit der empirischen Inhaltlichkeit des Gegenstandes ungegenständlich und uninhalt-

lich mitgegeben sind. Darum können sie nur durch Analyse des Gegenstandes faktisch vollzogener Erkenntnis bzw. durch rational rückschließende Deduktion ausdrücklich gemacht werden.

b) Bei *Hegel* bleibt der rein formale Charakter des Apriori bewahrt. So besteht auch für ihn die Unmöglichkeit, das Apriori in unmittelbarer Erkenntnis wahrzunehmen, und die Notwendigkeit einer mittelbaren Erkenntnis, die durch den faktischen Vollzug gegenständlicher Erkenntnis vermittelt wird. Zwar besteht zwischen allen in der Phänomenologie des Geistes durchlaufenen Stufen des Bewußtseins jeweils ein transzendentes Begründungsverhältnis, so daß der ganze Gang der Phänomenologie von der Bewegung transzendentaler Ursprungsenthüllung getragen ist, doch sind alle erreichten Stufen durch den je neuen Gegenstand inhaltlich bestimmt: Der Weg des Bewußtseins „geht durch alle Formen des Verhältnisses des Subjekts zum Gegenstande durch“ (IV 44). Zugleich aber ist der ganze Prozeß des Bewußtseins „formal“ bestimmt durch die Form der dialektischen Bewegung, die sich „hinter dem Rücken“ des Bewußtseins vollzieht (vgl. II 79) und erst am Ende der transzendentalen Rückführung ausdrücklich begriffen wird, ohne jedoch aufzuhören, rein „formal“ zu sein, und ohne in irgendeiner Weise zum „Inhalt“ zu werden. Es ist „die dialektische Bewegung, die das Bewußtsein sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt“ (II 78), d. h. die in allen gegenständlichen Bewußtseinsverhältnissen wirksam ist, aber erst jetzt als das offenbar wird, was als apriorischer Grund dem Bewußtsein den je „neuen wahren Gegenstand entspringen“ läßt (vgl. ebd.). So wird die Ganzheit der durchwanderten Inhalte als die notwendige inhaltliche Konkretions- und Manifestationsweise jener formal-apriorischen Gesetzmäßigkeit im Grunde des endlichen Geistes, der dialektischen Bewegung als solcher, verstanden. Die Erscheinungen, in denen sich das Wesen des Geistes kundtut, d. h. die „phänomenal“ gegebenen Bewußtseinsinhalte, sind durchwegs gegenständlicher Art. Nur durch nachträgliche Reflexion wird es möglich, das darin ungegenständlich implizierte formale Apriori ausdrücklich ans Licht zu bringen. Dies geschieht in rationaler, dialektisch-spekulativer Vermittlung, deren Ergebnis eine neue „vermittelte Unmittelbarkeit“ ist, aber nicht die Unmittelbarkeit einer inhaltlich neuen, wenn auch ungegenständlichen, Erkenntnis, sondern die Unmittelbarkeit einer neuen Vernunft Einsicht, welche die Inhaltlichkeit gegenständlicher Erkenntnis voraussetzt, aber formal tiefer durchdringt.

c) *Heidegger* steht hier zu Kant wie zu Hegel in einem Gegensatz, der durch die phänomenologische Methode transzendental-fundamentalontologischer Grundfreilegung bedingt ist, oder genauer: durch Heideggers „phänomenologischen Phänomenbegriff“, in dem er sich ge-

rade von der phänomenologischen Methode Husserls und seiner früheren Schule unterscheidet<sup>15</sup>.

Phänomenologie bedeutet für Heidegger: „Das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (SZ 34). Phänomen ist das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“ (SZ 28), das, was einem „schlicht hinsiehenden Vernehmen“ (SZ 33) offenbar wird. Doch geht es grundsätzlich nicht um das „vulgäre Phänomen“, d. h. um das empirisch Anschaubare, sondern um das „phänomenologische Phänomen“: „Was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende ... sind Phänomene der Phänomenologie“ (SZ 31). Dies wird von Kant her erläutert: Im empirisch Angeschauten (dem vulgären Phänomen) sind die „Formen der Anschauung“ unthematisch mitgegeben und können thematisch zum Sich-zeigen gebracht werden (als phänomenologische Phänomene). „Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn Kant eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht“ (ebd.). Phänomen der Phänomenologie ist also das, „was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt“ und „gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht“ (SZ 35). Es ist zwar im empirisch-gegenständlich Sich-zeigenden als apriorische Bedingung seiner Möglichkeit immer schon mitgegeben, aber „es ist seinem Wesen nach notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung“ (ebd.). Dies trifft in ausgezeichneter Weise vom „Sein des Seienden“ zu. Darum die Schlußfolgerung: „Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich. Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden“ (ebd.).

Damit ist die phänomenologische Methode grundsätzlich und ausschließlich in den Dienst der transzendental-fundamentalontologischen Problematik gestellt. Das heißt einerseits, daß Heideggers Phänomenologie selbst allein in dieser Fragerichtung zu verstehen ist: Es geht um die Aufhellung dessen, was als apriori-konstitutiver Möglichkeitsgrund des empirisch Sich-zeigenden in dessen gegenständlicher Gegebenheit ungegenständlich mitgegeben ist, aber „zunächst und zumeist“, d. h. der natürlich-alltäglichen, nämlich empirisch-gegenständlichen Erkenntnishaltung, verdeckt und verstellt bleibt und erst durch methodische Freilegung, durch Wegräumen der Verdeckungen und Verstellungen thematisch ans Licht gebracht werden muß. Dieser apriori-konstitutive Grund ist aber das Sein des Daseins, das als In-der-Welt-sein durch „Transzendenz“ charakterisiert ist. Sie bedeutet nicht Transzendenz auf Seiendes, sondern „offenstehendes Innestehen in der Unverborgenheit des Seins“ (WM 15), das als „das transcendens schlechthin“ (SZ 38) „über jedes Seiende und über jede mögliche seiende Bestimmtheit von Seiendem hinausliegt“ (ebd.). Das Sein des Daseins, das in der Offenheit des Seins überhaupt steht und so die apriorische Bedingung dafür bietet, daß Seiendes ihm gegenständlich „begegnen“ kann, muß auf die ursprünglichsten Seinsweisen analysiert werden, die ein solches

<sup>15</sup> Vgl. L. Landgrebe a. a. O.

Geschehen ontologisch-konstitutiv ermöglichen. Es geht also nicht mehr um Phänomene irgendwie gegenständlicher Art, sondern Phänomen der Phänomenologie Heideggers ist allein das Sein des Daseins, das eine „existenziale Analytik“ freilegen will.

Damit wird jedoch andererseits der Vollzug einer Transzendentalphilosophie bzw. Fundamentalontologie wesentlich determiniert und eine Vorentscheidung getroffen über die Natur jenes Apriori, das es erst zu erforschen gilt. Es wird vorausgesetzt, daß es zum „Phänomen“ werden, d. h., wenn auch erst auf Grund methodischer Freilegung, zu unmittelbarem „Sichzeigen“ gebracht und der Unmittelbarkeit „schlicht hinsiehenden Vernehmens“ zugänglich gemacht werden kann. Da aber jener apriorische Grund das Sein des Daseins ist, in dem das Sein überhaupt „offensteht“, ist zugleich eine Vorentscheidung getroffen über die Natur des Seins selbst. Es wird vorausgesetzt, daß es etwas ist, was unmittelbar vernehmbar oder erfahrbar ist, wenn auch — wiederum — erst nach vermittelnder Freilegung. Und hier liegt der Gegensatz zu Kant wie zu Hegel: Es handelt sich nicht mehr um formal-apriorische Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis, die nur durch Analyse der gegenstandsbezogenen Bewußtseinsverhalte expliziert werden können, sondern um unmittelbares „Zum-Sichzeigen-bringen“ des Grundes, der jedem gegenständlich-ontischen Verhalten als ermöglichendes Apriori vorausliegt. Diese Aufgabe stellt sich Heideggers Existenzialontologie, zu der es bei Hegel noch keine Parallele gibt<sup>16</sup>.

Damit ist weiter gesagt, daß bei Heidegger das Apriori nicht mehr — wie bei Kant und Hegel — rein „formalen“ Charakter haben kann, sondern eine „inhaltliche“, wenn auch ungegenständliche Bestimmung tragen muß. Diese apriorische Inhaltlichkeit wird aber ursprünglich und ganzheitlich nicht in einem rational-logischen Denkvollzug offenbar<sup>17</sup>, sondern in unmittelbaren Erlebnisgehalten emotional-affektiver, also vor-rationaler und vor-logischer Art: in — „ontologischen“, nicht „ontischen“, d. h. nicht gegenstandsbezogenen — Stimmungen und Befindlichkeiten, in der Angst als der Grundbefindlichkeit (SZ 184 ff., vgl. WM 29 ff.) usw., worin sich das Sein selbst einer ontologischen Erfahrung erschließt.

In der so erreichten Unmittelbarkeit der transzendentalen Grundfreilegung besteht ein bedeutsamer Gegensatz zwischen Heidegger und Hegel: Während jener eine transzendente Empirie<sup>18</sup> des phänomenologisch Sich-zeigenden postuliert, die jedem begrifflich-rationalen Denkprozeß vorausliegt, vollzieht sich die Erfassung des apriorischen Grundes bei Hegel wesentlich in rational-spekulativer Durchdringung der unmittelbaren Erfahrungsgehalte, und zwar im Denken der „spe-

<sup>16</sup> Gerade hierin wirkt bei Heidegger deutlich Husserls Fassung der transzendentalen Frage nach.

<sup>17</sup> Dies wird noch unterstrichen durch Heideggers immer wiederkehrende Polemik gegen die „Logik“ (z. B. WM 33, 43 f.) und gegen die „Vernunft“ (z. B. Hw 247).

<sup>18</sup> Vgl. Joh. B. Metz, Heidegger und das Problem der Metaphysik: Schol 28 (1953) 4.

kulativen Vernunft“, die sich über den dem gegenständlich Einzelnen zugeordneten „abstrakten Verstand“ erhebt.

3. Dieser Gegensatz mildert sich jedoch dadurch, daß einerseits bei *Hegel* dialektisch-spekulatives Denken nicht eine willkürlich subjektive Denkmethodik meint, die sich von außen her des Gegenstandes bemächtigt, sondern die innere Bewegung der Sache selbst, die im Denken aufgenommen und mitvollzogen wird. Noch mehr: es ist die Bewegung, aus der dem Bewußtsein „der neue wahre Gegenstand entspringt“ (II 78); es ist der den Gegenstand (das Seiende) entspringenlassende Grund, d. h. — nach Heideggers Interpretation, der wir hier folgen dürfen — das Sein des Seienden (vgl. Hw. 166 f.). Die transzendente „Umkehrung des Bewußtseins“ bedeutet also, daß diese dialektische Bewegung, die sich zunächst „hinter dem Rücken“ des Bewußtseins vollzieht, nun ausdrücklich offenbar und im Denken mitvollzogen wird. Sofern es ein Geschehen ist, welches das Einzelsubjekt transzendiert und es zum „passiven“ Ort seiner Erscheinung und Bewußtwerdung macht, kann Hegel von einem „reinen Zusehen“ (II 77) reden — ein Wort, das zu Heideggers „schlicht hinsehendem Vernehmen“ und zum Grundanliegen moderner Phänomenologie überhaupt in seltsamer Parallele steht. Es gibt demnach auch bei Hegel etwas wie eine „transzendente Empirie“, wenn sich diese auch — im Gegensatz zu Heidegger — wesentlich im dialektischen Denken der „spekulativen Vernunft“ realisiert.

Andererseits ist in *Heideggers* methodischer Freilegung des „phänomenologischen Phänomens“ eine dialektische Negation am Werk, die der Dialektik Hegels nahesteht. Heideggers „ontologische Differenz“ zwischen Seiendem und Sein bzw. zwischen „ontischer“ und „ontologischer“ Erkenntnis entspricht in etwa der Unterscheidung Hegels zwischen „abstraktem Verstand“ und „spekulativer Vernunft“. In beiden Fällen ist es ein zweischichtiges Denken: Ontisches bzw. abstraktes Denken ist dem empirisch Seienden zugeordnet. Es ist die Ebene, auf der die formale Logik ihr Recht hat, weil es sich hier um das Faktische und Einzelne handelt, das noch nicht auf seinen Grund hin überstiegen wird. Dies geschieht auf der zweiten, wesensverschiedenen Erkenntnisstufe: Heideggers „ontologisches“ Erkennen hebt sich vom Seienden ab und sucht den umfassenden Grund des Seienden, das Sein selbst, unmittelbar zu erfahren, genauer: sie sucht die ontologische Lichtung des Seins, die erfahrungsvorgängig im Grunde des menschlichen Wesens immer schon geschieht, ausdrücklich zu machen. Hegels „spekulative Vernunft“ überwindet den abstrakten Verstand, hebt das Einzelne im Allgemeinen auf und sucht es im dialektischen Denken von seinem Ursprungsgrund her in seinem metaphysischen Wesensgefüge einsichtig zu machen. Zwischen beiden Schichten steht die Negation,

und in ihrem Vollzug besteht die „Umkehrung des Bewußtseins“ (II 79), die Heidegger ausdrücklich von Hegel entlehnt: „Die Philosophie ist . . . nach Hegel die ‚verkehrte Welt‘“ (WM 22).

So erscheint auch bei Heidegger das Sein als das Nichts, d. h. das Nicht-Seiende, und es wird beim Entgleiten des Seienden im Ganzen in der Angst erfahren (WM 30 f.). Aber das Nichts ist der „Schleier des Seins“ (WM 46), „dieses Nichts west als das Sein“ (WM 41). Wie Hegels Negation nicht reine Negation im Sinne logischer Kontradiktion ist, sondern Position eines korrelativ Entgegengesetzten<sup>19</sup>, wie das Nichts am Anfang der Logik Hegels nicht ein absolutes Nichts meint, sondern als Inbegriff der metaphysischen Sphäre steht, in der das Seiende aufgehoben und auf seinen Grund reflektiert ist<sup>20</sup>, so meint auch Heideggers Nichts nicht ein absolutes Nichts als Ergebnis gedanklicher Negation, sondern eine positive, wenn auch nicht gegenständlich nach Art des Seienden faßbare Wirklichkeit: das Sein. Die Negation, bzw. bei Hegel die „Negation der Negation“, hat hier wie dort die Funktion einer Ausschaltung der empirischen Verdeckungen des apriorischen Grundes. Bei Heidegger ist es die Negation des Seienden und seiner seienden Bestimmtheit, damit das Sein selbst offenbar werde (vgl. SZ 38), bei Hegel die Negation der Einzelheit und Endlichkeit, damit das Allgemeine und Unendliche als der metaphysische Grund aller einzelnen endlichen Momente durch die Negation vermittelt werde. Die so vermittelte Grundfreilegung bleibt aber an die vorgängige Unmittelbarkeit ontischen bzw. abstrakten Erkennens zurückgebunden und fordert eine vermittelnde Negation, durch die hindurch eine „vermittelte Unmittelbarkeit“ erreicht wird.

Dem scheint zu entsprechen, daß Heideggers Sein so wenig wie Hegels Absolutes ein „Jenseits“, ein in sich stehendes Anderes meint gegenüber dem Seienden und Einzelnen, sondern dessen ontologischen Grund, der wesenhaft im Vollzug des Begründens Grund ist. Nach Hegel ist der Grund nur, insofern er „Grund von Etwas, von einem Andern“ ist (vgl. VIII 281); dem entspricht Heideggers Wort, daß „das Sein nie west ohne das Seiende“ (WM 41). So scheint sich auch zwischen dem Sein und dem Seienden ein ähnlich dialektisches, wechselseitig konstitutives Verhältnis anzudeuten wie zwischen Hegels Absolutem und seinen Momenten, bzw. zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, oder dem Unendlichen und dem Endlichen: Das Seiende ist seiend durch das Sein, es hat seinen Grund im Sein; aber das Sein ist nur Sein im Begründen des Seienden, so daß dieses konstitutiv eingeht in das Wesen des Seins selbst. Eine genaue Bestimmung dieses Verhältnisses wäre nur auf Grund eingehender Analysen zahlreicher Texte Heideggers möglich, was hier nicht geleistet werden kann. Doch scheint sich Heideggers Gedanke in der angedeuteten Richtung zu bewegen, wie sich hier überhaupt die ganze Frage nach einer dialektischen Denkstruktur Heideggers stellen müßte<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. meine Arbeit: Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 39—55.

<sup>20</sup> Vgl. a. a. O. 132 (Anm. 23) und meinen Artikel „Dialektik und Analogie des Seins“: Schol 26 (1951) 70 f.

<sup>21</sup> Vgl. bes. A. Diemer a. a. O., der dialektische Denkstrukturen bei Heidegger nachzuweisen sucht, in der Dreiheit von Befindlichkeit, Verstehen, Rede, bzw. in der

## III.

Der Vollzug der transzendentalen Rückführung in Heideggers „Sein und Zeit“ und in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ kann nicht im einzelnen verfolgt werden. Wohl aber muß das jeweilige Gesamtergebnis festgehalten werden. Denn hier zeigt sich wieder eine überraschende Gemeinsamkeit einer dialektischen Grundstruktur als des apriorischen Wesens des Daseins bzw. des Geistes, wenn auch in der Ausdeutung dieser Grundstruktur der schärfste Gegensatz zwischen Heidegger und Hegel zutage tritt.

1. Nachdem *Heidegger* in phänomenologischer Analyse die existenzial-ontologisch konstitutiven Seinsverfassungen des Daseins als In-der-Welt-seins aufgewiesen hat, stößt er auf eine ganzheitliche Grundstruktur, die er als „Sorge“ bezeichnet. „Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen muß . . . in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als-Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“ (SZ 192). Zum Verständnis dieser Formel ist anzumerken: Die Sorge ist das „Sein des Daseins“ und als solches das Erste und Ursprünglichste, das ontologisch das Dasein ausmacht. Sie ist der entspringenlassende Grund aller Seinsverfassungen, die sich schon phänomenal gezeigt haben. Sie ist darum die umfassende, ganzheitliche Grundstruktur, die sich in allen vereinzelt abgehobenen Seinsverfassungen durchhält, ihnen a priori zugrunde liegt und sich in ihnen „vorgängig und mitgängig“ immer schon zeigt, aber jetzt erst thematisch zum Sich-zeigen gebracht ist. „Die Sorge liegt als ursprüngliche Struktur Ganzheit ‚vor‘ d. h. immer schon in jeder faktischen ‚Verhaltung‘ und ‚Lage‘ des Daseins“ (SZ 193). Als allgemeinste, allen menschlichen „Verfassungen“ und „Verhaltungen“ a priori zukommende Grundstruktur ist sie notwendig „formal“ — wie Heidegger selbst sie bezeichnet (SZ 192) —, abgehoben von jeder besonderen Inhaltlichkeit<sup>22</sup>.

Dreiheit von „Wobei“, „Wozu“, „Worumwillen“ Prototypen der dialektischen Struktur sieht und so weit geht, die Frage zu stellen, „ob nicht auch Heidegger wie ja die meisten Dialektiker doch immer wieder ein Opfer der eigenen Methode würde“ (555). Dazu ist aber zu bedenken, daß nicht jede Dreiheit als solche schon „dialektisch“ ist und daß Heideggers Dialektik, wenn von einer solchen gesprochen werden darf, doch — wie auch Diemer sagt — „bei aller Parallelität zu Hegel von dieser doch wieder grundverschieden ist“ (ebd.). Hier wären noch viele Fragen zu klären und Einzelanalysen vorzunehmen. Auch stellt sich die Frage, ob Heidegger damit nicht schon die Phänomenologie als Methode preisgibt. Schon in „Sein und Zeit“ wird die Methode nicht so ausschließlich, wie sie grundsätzlich angesetzt wird, auch tatsächlich durchgehalten, während sie in späteren Schriften weder grundsätzlich noch tatsächlich jemals wiederkehrt. Ohne ausdrücklich verworfen zu werden, wurde die Methode praktisch aufgegeben zugunsten eines spekulativen Denkens, das sich aber der eigenen Methode nicht voll bewußt wird.

<sup>22</sup> Das scheint unserer früheren Deutung zu widersprechen: Wir sagten oben, daß bei Heidegger im Gegensatz zu Kant und Hegel das Apriori nicht mehr rein formal bleibt und deshalb nicht nur aus einer Analyse des Erkenntnisvollzugs er-

Zur Sinnbestimmung dieser formalen Strukturganzheit müssen die Einzelelemente der Formel knapp erläutert werden: 1. „*Sich-vorweg-sein*“ bedeutet: „Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘ nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist“ (SZ 192). Das Dasein „ist“ nicht in der Weise statisch ruhenden Selbstbesitzes, sondern in der Weise dynamischen Seinsvollzugs im je neuen Ausgriff auf vorausliegende, genauer: voraus-entworfene Möglichkeiten des Seins (Seinkönnen). Sorge als Strukturganzheit meint diese dynamische Seinsweise des Daseins. 2. *Sich-vorweg-sein* bedeutet weiter „*Schon-sein-in-der-Welt*“, d. h.: Sofern das Dasein dynamisch als *Sich-vorweg-sein* existiert und transzendiert, entwirft es „Welt“ als apriorische Ganzheit der Möglichkeiten des eigenen Seinsvollzuges (des Seinkönnens). Dasein „ist“ nur im Entwerfen seiner Welt, d. h. es ist wesenhaft Ausgriff auf sein Seinkönnen und als solcher wesenhaft *In-der-Welt-sein*<sup>23</sup>. 3. Darin ist die ontologische (apriorische) Grundverfassung ausgedrückt, die sich jedoch notwendig ontisch (faktisch-empirisch) auswirkt im „*Sein-bei-innerweltlich-begegnendem-Seienden*“. *In-der-Welt-sein* als Weltentwurf des Daseins ist apriorische Bedingung nicht nur der Möglichkeit sondern der Notwendigkeit, daß das Dasein immer schon ontisch „beim Seienden“ ist. Es bliebe Entwurf eines leeren Horizonts, wenn nicht innerhalb seiner Seiendes begegnen und ergriffen werden könnte. Der Entwurf des eigenen Seinkönnens weist so zurück in den Raum des Seienden: Inmitten von Seiendem und sich verhaltend zu Seiendem hat das Dasein je neu das eigene Seinkönnen zu ergreifen und zu verwirklichen.

Hier wird schon die Parallele zu *Hegel* deutlich: Am Ende der in der „Phänomenologie des Geistes“ vollzogenen transzendentalen Rückführung erscheint das „absolute Wissen“ als ursprüngliches Apriori, das dann unter dem Titel „reines Wissen“ den Anfang der „Wissenschaft der Logik“ bildet und dort in der Reinheit seiner formalen Struktur in der Dialektik des „reinen Seins“ bzw. des „reinen Wissens“ zum Ausdruck kommt<sup>24</sup>. Sie bedeutet die dynamische Urbewegung des Geistes, der in steter Selbstnegation, in stetem Ausgriff über sich hinaus auf sein Anderes, er selbst „wird“, d. h. in der „Negation der

geschlossen wird, sondern daß es als Gegenstand unmittelbarer phänomenologischer Aufweisung auch notwendig eine sich anbietende Inhaltlichkeit fordert. Hier erscheint dagegen wieder eine rein formale Struktur als apriorischer Grund. Doch ist dies kein Widerspruch: Die in einer Mehrzahl von existenzialen Verfassungen sichtbar gewordene apriorische (ontologische) Inhaltlichkeit zeigt sich hier bestimmt von einer durchgehenden formalen Grundstruktur, welche demnach nicht das Sein des Daseins in seiner konkret-inhaltlichen Ganzheit selbst ist, sondern die jene Ganzheit prägende abstrakt-formale Struktur. Allerdings erhebt sich dann das Bedenken, ob eine Formalstruktur als solche noch ein möglicher Gegenstand phänomenologischer Aufweisung ist. Zu unmittelbarem Sich-zeigen gebracht werden kann immer nur das je einzelne faktische Verhalten. Erst aus der Gesamtheit derartiger Phänomene kann deren gemeinsame Grundstruktur abgehoben werden, aber nicht mehr durch „schlicht hinschendes Vernehmen“, sondern durch rationale Reflexion und Abstraktion.

<sup>23</sup> Dasein und Welt „gibt es“ nur in der transzendentalen Synthesis der Dialektik von transzendierendem Weltentwurf und transzendent-entworfener Welt“: Joh. B. Metz a. a. O. 11.

<sup>24</sup> Vgl. IV 87 ff. Daß der Dialektik des reinen Seins der Charakter einer reinen, d. h. vor-inhaltlichen, Formalstruktur zukommt, habe ich an anderen Orten gezeigt: Das dialektische Sein in Hegels Logik, Wien 1952, 128—135, und: Dialektik und Analogie des Seins: Schol 26 (1951) 65—73.

Negation“ die Andersheit des Anders aufhebt und die Selbstverwirklichung (Aktuierung) des eigenen Wesens gewinnt. Sofern diese dialektische Bewegung als apriorische Urdynamik des Geistes jeder inhaltlichen Selbstentfaltung als deren Grund vorausliegt, ist es eine „reine“, d. h. jedem Inhalt vorgängige, Bewegung, die zunächst rein formal den Horizont der eigenen Selbstverwirklichung im Andersein, d. h. den Horizont der eigenen Möglichkeiten des Seins, voraus-entwirft.

Wie Heideggers ontologischer Weltentwurf noch leerer und formaler Entwurf ist, der dem Begegnen von Seiendem vorausliegt und es ermöglicht, so ist Hegels „reines Sein“ bzw. „reines Wissen“ noch inhaltlich leer und rein formal — es ist „reines Nichts“, d. h. Nichts allen Inhalts. Wie sich aber Heideggers ontologisches In-der-Welt-sein notwendig ontisch konkretisiert zu Sein-bei-innerweltlich-begegnendem-Seienden, so muß sich auch Hegels „reines Sein“ = „reines Wissen“ inhaltlich konkretisieren im „Werden“, d. h. in der Selbstwerdung des Geistes im Raume bestimmter Inhaltlichkeit, die von jener formalen Urbewegung ergriffen wird bzw. aus ihr entspringt.

2. Wenn hier eine deutliche Gemeinsamkeit Heideggers mit Hegel zum Vorschein kommt, sofern beide in der Formalstruktur einer dynamisch-dialektischen Bewegung den ursprünglichsten Wesensgrund des Menschen — des Daseins bzw. des Geistes — ansetzen, so besteht doch in der Auslegung dieser Struktur ein tiefer Gegensatz. Bei Heidegger ist der *Entwurf der Welt* ein „entwerfender Überwurf“ (WG 36), der ontologisch, nicht ontisch, zu verstehen ist, d. h. der das (ontisch) Seiende nicht erst ins Sein setzt, sondern im Sein voraussetzt und den (ontologischen) Horizont bildet, innerhalb dessen Seiendes begegnen und Dasein zu ihm sich verhalten kann.

„Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können“ (WG 36). Indem das Dasein seinem Wesen nach stets vorgeift auf seine Möglichkeiten — „als das, worumwillen Dasein existiert“ (WG 34f.) — und diese in ihrer Ganzheit sich vorausentwirft, bildet es seine Welt und damit den apriorischen Horizont für ein faktisches Begegnen von Seiendem. Weil dieser Entwurf ontologisch, nicht ontisch, gemeint ist, bedeutet er einen „Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart“ (WG 36). Dies nennt Heidegger den „Welteingang des Seienden“: Er ist „kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das ‚mit‘ dem Seienden ‚geschieht‘. Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert . . . Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart“ (ebd.).

So hat Heideggers ganze Entwurfproblematik ihren Sinn als Frage nach der apriorischen Ermöglichung endlicher Erkenntnis, die — wie

Heidegger im Kantbuch in aller Schärfe betont (vgl. K 32 ff.) — als endliche Erkenntnis hinnehmend und deshalb gegenständlich ist; d. h. ihr wird das Seiende nicht im „Ent-stand“, sondern als „Gegen-stand“ offenbar, da sie nicht als absolutes Erkennen (intuitus originarius) den Gegenstand „entspringen läßt“, sondern als endliche Erkenntnis (intuitus derivatus) vom begegnenden Seienden „affiziert“ werden muß.

Damit steht Heidegger in Gegensatz zu *Hegels Idealismus*: Für diesen bedeutet die Urdialektik des Geistes jene Bewegung, die dem Bewußtsein „den Gegenstand entspringen läßt“ (vgl. II 78). Da aber für Hegel das Gegenstandsein des Gegenstandes sein Erscheinen ist, dieses aber nicht Erscheinung eines verborgenen An-sich-seins, sondern das Erscheinen des An-sich-seienden selbst ist, so ist die dialektische Bewegung dasjenige, was das Erscheinende in die Erscheinung und d. h. das Seiende in das Sein bringt: das Sein des Seienden<sup>25</sup>. Darum ist die dialektische Bewegung in ihrer formalen Struktur nicht nur das reinste und ursprünglichste Wesen des Geistes, sondern zugleich auch die reinste, d. h. vor-inhaltliche, Bestimmung des Seins überhaupt, insofern alles Seiende dieser metaphysischen Urbewegung entspringt und in seinem Wesen und Werden von ihr durchwaltet ist<sup>26</sup>.

Daraus könnte geschlossen werden: Wie Heideggers Entwurf „ontologisch“, d. h. vor-ontisch, als Möglichkeitsbedingung für „ontisches“ Begegnen von Schon-Seiendem, gemeint ist, so bedeutet die Dynamik des Geistes bei Hegel ein „ontisches“ Entspringenlassen des Seienden als solchen. Von Heidegger wird so das Seiende vorausgesetzt als „Gegenstand“ rezeptiver Erkenntnis, bei Hegel dagegen ursprünglich gesetzt in produktiver Erkenntnis des Seienden im „Ent-stand“. Und d. h. weiter: Heidegger will die Endlichkeit des menschlichen Erkennens erklären, während Hegel die Endlichkeit in der Unendlichkeit „aufhebt“.

Zu diesem Gegensatz ist aber zu beachten, daß nach Hegel nicht der „endliche Geist“ als solcher das setzende Prinzip des Seienden ist, sondern das Absolute, das sich in seinen endlichen Momenten entfaltet. Darum ist die dialektische Bewegung in ihrer formalen Struktur nicht nur das Wesensgesetz des endlichen Geistes als solchen, auch nicht nur die reinste Bestimmung des Seins alles Seienden, d. h. der Hegelsche Seinsbegriff schlechthin, sondern zugleich schon „die erste, reinste d. i. abstrakteste Definition des Absoluten“ (IV 78), insofern das Absolute dasjenige ist, was sich in seinem Anders selbst entfaltet, das Andere als Anderes aus sich heraussetzt, aber seine Andersheit aufhebt und es als Moment der eigenen Werdebewegung zurücknimmt in die eigene Identität. Da dies ein Geschehen ist, das sich zunächst „hinter dem Rücken“ des Bewußtseins verborgen vollzieht, findet der

<sup>25</sup> Vgl. die Deutung Heideggers: Hw 165 f.

<sup>26</sup> „Die Analyse des Anfangs gäbe... 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). Vgl. dazu: Das dialektische Sein in Hegels Logik 132 f.

endliche Geist seinen Gegenstand zunächst faktisch vor. So gibt es — auf dieser ersten Erkenntnisstufe: des empirischen Geistes der Phänomenologie — auch für Hegel so etwas wie hinnehmende Erkenntnis als eine Gegebenheit, die von ihrer apriorischen Möglichkeitsbedingung her erklärt werden muß. Die Ermöglichung sieht Hegel darin, daß der absolute Seinsgrund selbst als das setzende Prinzip des Seienden im endlichen Geist zum Bewußtsein kommt.

Wenn nun nach ausdrücklicher Erfassung dieses apriorischen Geschehens — im „absoluten Wissen“ — Hegels Logik versucht, das Seiende im Ganzen von seinem entspringenlassenden Grund her einzusehen, so bedeutet auch das nicht eine ursprüngliche Setzung des Seienden im Ganzen, sondern dessen Setzung im Nachvollzug einer Setzung im Urvollzug: Insofern das empirische Wissen der Phänomenologie dem reinen Wissen der Logik vorausgeht, käme eine ursprüngliche Setzung zu spät, und die Phänomenologie würde von der Logik nicht nur „aufgehoben“ im Hegelschen Sinn, sondern zur Sinnlosigkeit herabgesetzt. Überdies begreift sich der einzelne endliche Geist selbst als Setzung (d. h. als Gesetztes) einer allgemeinen und unendlichen Bewegung der Selbstentfaltung des Absoluten, die über das Einzelne und Endliche hinausgreift und dieses als sein Moment umgreift. So versteht sich der endliche Geist nicht als reine Selbstsetzung, wohl aber als den Ort, an dem der absolute Seinsgrund zum Bewußtsein kommt — „Geist wird“ — und das ursprüngliche Geschehen der entspringenlassenden Setzung des Seienden im Ganzen bewußt begreift.

Der Erkenntnisprozeß des endlichen Geistes meint weder in der empirischen noch in der logischen Sphäre eine „ontische“ Setzung, die das Seiende erst hervorbringt. Sofern von Setzung gesprochen werden darf, ist sie ein „ontologisches“ Geschehen, das einerseits — im Hinblick auf den empirischen Bereich — den Charakter eines vorgängigen Entwurfes hat, der die Erfahrung von Seiendem ermöglicht, andererseits — im Hinblick auf den logischen Bereich — den Charakter nachvollziehender Setzung, in der die ursprüngliche Setzung des Seienden nachträglich im Bewußtwerden des setzenden Prinzips, des Seins alles Seienden, und seiner notwendigen Selbstentfaltung in die Vielfalt von Seiendem einsichtig wird. Damit wird aber der „ontologische“ Entwurf selbst absolut gesetzt als vollkommener Nachvollzug der ursprünglichen, das Seiende „ontisch“ begründenden Setzung und verliert so seinen reinen Entwurfcharakter, während andererseits die „ontische“ Setzung nach den Strukturen des „ontologischen“ Entwurfes ausgelegt wird. So wird folgerichtig das einzelne endliche Seiende „aufgehoben“ in der Allgemeinheit und Unendlichkeit als Moment einer absoluten Werdebewegung des Seins selbst, d. h. das „ontisch“ Seiende wird aufgehoben in der „ontologischen“ Identität des einen Seins.

Daraus ergibt sich zwar, daß sich Hegels Denken nicht einfachhin als „ontischer Idealismus“ gegenüber einem „ontologischen Idealismus“ Heideggers kennzeichnen läßt<sup>27</sup>, da auch Hegel durchaus in der Dimension denkt, die Heidegger „ontologisch“ nennt. Vielmehr wird bei Hegel das Ontische restlos „aufgehoben“ im ontologischen Prozeß,

<sup>27</sup> So A. Diemer a. a. O. 561.

d. h. das Einzelne wird aufgehoben im Allgemeinen, das Endliche im Unendlichen, die „ontologische Differenz“ wird aufgehoben in einer „ontologischen Identität“<sup>28</sup>. So ist für Hegel menschliche (geistige) Erkenntnis überhaupt nur begreifbar auf dem Grunde der Unendlichkeit, d. h. auf Grund der Aufhebung des endlichen Geistes in das Unendliche, das in ihm zur Erscheinung kommt, während Heidegger in unübersteigbarer Endlichkeit das Wesen des Menschen ansetzt und in der Endlichkeit als solcher den letzten Grund des apriorischen Geschehens der „Lichtung des Seins“ (PH 100) sucht. So müssen wir noch diesen letzten Schritt verfolgen.

3. Der ontologische Entwurf der Welt weist zurück auf ein ihm noch zugrundeliegendes und ihn ermöglichendes Apriori: den *Entwurf der Zeit*. Die dynamisch-dialektische Struktur der „Sorge“ — wie sie in „Sein und Zeit“ entwickelt wurde — als steter Ausgriff auf die Seinsmöglichkeiten des Daseins offenbart einen wesentlich zeitlichen Sinn: „Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der Sorge“ (SZ 326). Das heißt nicht, daß das Dasein „in der Zeit“ als einer vorgegebenen Dimension existiert, sondern daß die Zeit der Seinsstruktur des Daseins entspringt, daß Dasein „sich zeitigt“. Und darin sieht Heidegger die ursprünglichste Möglichkeitsbedingung eines Hinnehmens von Seiendem und eines Sichverhaltens zu Seiendem.

„Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen ... ist nur so möglich, daß das Dasein überhaupt in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann (SZ 325). Das „Auf-sich-zukommen-lassen“ der Möglichkeit ist das „ursprüngliche Phänomen der Zukunft“ (ebd.). Zukunft ist darum der „primäre Sinn“ der Zeit (SZ 327). „Die *Gewesenheit* entspringt in gewisser Weise der Zukunft“ (SZ 326), denn: „Nur insofern Dasein überhaupt ist als ich-bin-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es zurückkommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen“ (ebd.). „Die *Gewesenheit* entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die *Gegenwart* aus sich entläßt“ (ebd.). Darin zeigt sich wieder deutlich eine dialektische Struktur: Einerseits entspringt die *Gewesenheit* (bzw. die *Gegenwart*) der Zukunft, insofern das Dasein als Sich-vorweg-sein das Künftige auf sich zukommen läßt und das Gewesene aus sich entläßt. Andererseits gründet die Zukunft im Gewesenen, insofern der Entwurf des künftigen Seinkönnens dem „wie es je schon war“ (ebd.) entspringt. So ist die Zeitlichkeit als „gewesend-gegenwärtigende Zukunft“ ein einheitliches Phänomen“ (ebd.).

Von da aus sucht Heidegger den wesentlich zeitlichen Sinn aller Seinsverfassungen des Daseins zu bestimmen und die Zeitigung als den sie ermöglichenden Grund aufzuweisen: „Die ekstatische Einheit der Zeitlichkeit ... ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Seiendes sein kann, das als sein ‚Da‘ existiert. Das Seiende, das den Titel Dasein trägt, ist gelichtet. ... Die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da

<sup>28</sup> Die Frage, ob und in welchem Sinne auch bei Heidegger die „ontologische Differenz“ zurückschlägt in eine „ontologische Identität“, muß hier offen bleiben. Vgl. dazu: Joh. B. Metz a. a. O. 6 f.

ursprünglich“ (SZ 350f.). Sie liegt der ganzen Seinsverfassung, d. h. der Sorge, als „einheitlicher Grund ihrer Möglichkeit“ (SZ 351) zugrunde.

Die These von der Zeitigung als Möglichkeitsgrund der „Gelichtetheit“ des Daseins wird im Kantbuch wieder aufgenommen. Heidegger will hier nicht nur den wesentlich zeitlichen Sinn der „reinen Synthesis“ bei Kant nachweisen, sondern auch die Zeit als „reine Selbstaffektion“, d. h. als Grundgeschehen, das endliche, hinnehmende Erkenntnis überhaupt ermöglicht, aufzeigen: „Die Zeit ist nur so reine Anschauung, daß sie von sich aus den Anblick des Nacheinander vorbildet und diesen als solchen auf sich als auf das bildende Hinnehmen zu-hält. . . . Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst. Ja noch mehr, sie ist gerade das, was überhaupt so etwas wie das ‚Von-sich-aus-hin-zu-auf . . .‘ bildet, dergestalt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurückblickt und hinein in das vorgenannte Hin-zu“ (K 171 f.)<sup>29</sup>.

Dieser Text steht in seltsamer Parallele zu einem viel späteren Text in Heideggers Hegelinterpretation: „Im Bewußtsein ist etwas von ihm und durch es unterschieden. Es ist als es selber durch sich selbst das Eine zu einem Andern. . . . Das Bewußtsein setzt, vorstellend, etwas von sich ab, jedoch das Abgesetzte auf sich zu. . . . Das Bewußtsein ist als dieser Unterschied, der keiner ist, in seinem Wesen zweideutig“ (Hw 153).

Es geht bei *Hegel* ebenso um das ursprünglichste Geschehen, das ein Erkennen von Anderem überhaupt ermöglicht, d. h. es geht um die Bildung des Horizonts der Andersheit. Und es ist bei Hegel wie bei Heidegger ein reines, jeder gegenständlichen Inhaltlichkeit vorausliegendes Geschehen dialektischer Art: Im Unterscheiden seiner selbst setzt das Bewußtsein (Dasein) von sich aus den Horizont der Andersheit ab und hält ihn auf sich zu als Ermöglichung der Hinnahme von Anderem. Während dies aber bei Heidegger in der Zeitigung des Daseins als eines wesenhaft endlichen geschieht, ist es bei Hegel das Wesen des Geistes, in dem die unendliche Urbewegung des Seins, die alles Seiende als das Andere entspringen läßt, ihrer selbst bewußt wird. Daraus wird deutlich: Dieselbe Funktion, die bei Hegel dem Geist als solchem zukommt, schreibt Heidegger der Zeit zu: die Lichtung des Seins. Während jedoch für Hegel der Geist wesenhaft unendlich ist als Ort der Bewußtwerdung des Absoluten, von dem aus sich die Ganzheit des Seins von innen her erschließt, ist für Heidegger die Zeit „Index der Endlichkeit“, d. h. die charakteristische Weise, in der Dasein als endliches existiert.

Zu diesem Gegensatz: Zeit—Geist, Endlich—Unendlich, ist aber zu bedenken, daß — zum ersten — Hegels *Geist*, insofern sein Wesen die dialektische Bewegung ist, ein wesentlich werdender Geist ist. So steht Hegels „Werden“ in

<sup>29</sup> Viel später, in der Einleitung zur 5. Aufl. der Vorlesung „Was ist Metaphysik?“ (1949), hat allerdings Heidegger einen Satz geschrieben, der die Zeitigungsthese mit einem Fragezeichen versieht und nur noch als mögliche Hypothese auszusprechen wagt: „Gesetzt, die Zeit gehöre in einer noch verborgenen Weise zur Wahrheit des Seins, dann muß jedes entwerfende Offenhalten der Wahrheit des Seins als Verstehen von Sein in die Zeit als den möglichen Horizont des Seinsverständnisses hinaussehen“ (WM 17).

Parallele zu Heideggers „Zeit“. Wenn das Werden bei Hegel auch nicht einfach hin zusammenfällt mit zeitlichem Werden, sondern — besonders in der Logik — eine überzeitliche Wesensbewegung meint, so manifestiert es sich doch in der „Natur“ als Zeit. Und so ist auch die Dimension, in der der endliche Geist er selber „wird“, die Zeit. Insofern sich also das innerste Wesen des Geistes — die dialektische Bewegung des Werdens — als Zeit zur Erscheinung bringt, kann auch hier von einer ursprünglichen Zeitigung gesprochen werden<sup>30</sup>.

Zum zweiten ist zu bedenken, daß Hegels *Unendlichkeit* nicht eine aktuelle Unendlichkeit ist, die vom Endlichen absolut geschieden ist, sondern eine werdehafte, und d. h. eine potenzielle Unendlichkeit: unendliche Bewegung des Werdens. So erhält das Unendliche als dialektische Einheit von Endlich und Unendlich einerseits Wesenszüge des Endlichen, im besonderen des endlichen Geistes, dessen Werdeform absolut gesetzt erscheint, andererseits wird das Endliche aufgehoben im Unendlichen und die Erkenntnisweise des endlichen Geistes ausgegeben als absolute Erkenntnis, in der sich das Sein im Ganzen von seinem Ursprungsgrund her erschließt<sup>31</sup>.

Dies zeigt zwar, daß bei Hegel die Aufhebung des Endlichen im Unendlichen nicht gelingt, bestehen bleibt aber, daß Hegel nur von der Unendlichkeit her das Wesen des Geistes begreifen zu können glaubt, während Heidegger die Endlichkeit des Daseins so radikal ansetzt, daß ihm damit für einen echten Begriff des Geistes kein Raum mehr bleibt und die Gelichtetheit des Seins im Wesen des Menschen unerklärbar wird. Die ursprüngliche Zeit kann zwar den wesenhaft zeitlichen Charakter aller Seinsverfassungen des Menschen, auch seines Erkenntnisvollzuges erklären, aber das „Licht“ jener Gelichtetheit bleibt völlig im Dunkel<sup>32</sup>. Hegel kann es erklären, weil er weiß, was Geist ist: das Wesen, in dem die Unendlichkeit des Seins überhaupt erschlossen ist. Aber er überspannt das Wesen des Geistes und seine wesenhafte Unendlichkeit, indem er im Grunde nur noch einen unendlichen Geist kennt, in den der endliche Geist als Moment seiner Erscheinung aufgehoben ist. Heidegger dagegen sieht richtig, daß der Mensch endlich ist und sich die Endlichkeit und Einzelheit nicht in einem allgemeinen Unendlichen aufheben läßt. Aber er verschließt die Endlichkeit und verliert so den Zugang zum Geist. Die Antinomie, die hier aufbricht, ist nur lösbar durch einen metaphysischen Geistbegriff, der Endlichkeit und Unendlichkeit vereint: Geist ist seinem Wesen nach unendlich als Offenheit des Seins in seiner unendlichen Ganzheit. Dem Menschen als aktuell endlichem Seienden kommt aber nicht der erfüllte und gelichtete Besitz des Seins im ganzen zu, sondern nur die Unendlichkeit eines leeren, d. h. potenziellen Entwurfs, der jeweils nur in endlicher Weise aktuiert werden kann, aber so, daß in jedem endlichen Akt des Geistes als Hintergrund und Möglichkeitsbedingung die Unendlichkeit des Seins offensteht als die Wesensdimension des Geistes als solchen.

<sup>30</sup> Vgl. SZ 428—436, wo sich Heidegger ausdrücklich mit „Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist“ auseinandersetzt.

<sup>31</sup> Vgl. Das dialektische Sein in Hegels Logik 86 ff. und 187 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Möller a. a. O. 197 (Anm. 12).