



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Eingebettetes Erkennen.

Das Erkennen mit Hegels "Phänomenologie des Geistes" und Heideggers "Sein und Zeit" denken.

verfasst von | submitted by

Anna Drujan B.A.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

Abstract

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit verschiedenen Konzepten des Erkennens in Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Heideggers *Sein und Zeit*, wobei ein besonderer Fokus auf die Eingebettetheit des Erkennens, also eine besondere Form der Verbundenheit von Ich, Gegenstand und Erkennen auf unterschiedlichen Ebenen, gelegt wird. Diese Eingebettetheit wird als das Gemeinsame der Konzepte verstanden. Ziel der Untersuchung war es, das Denken des Erkennens in den beiden Werken zu analysieren und damit Ansatzpunkte für ein eigenes kritisches Verständnis des Erkennens zu schaffen.

Die Methodik der Arbeit lässt sich als Textanalyse und -interpretation verstehen, wobei Text im Sinne Julia Kristevas als intertextuell gedacht wird.

In den ersten Kapiteln werden zunächst detailliert die Primärquellen analysiert: Im zweiten Kapitel im Hinblick auf die Kritik eines traditionellen Erkenntnisbegriffs, im dritten und vierten Kapitel im Hinblick auf die Formen des Erkennens in beiden Werken, die im Kontext von Erfahrungen auftreten, und im fünften Kapitel mit Fokus auf bestimmte Formen von Intersubjektivität, die im Kontext des Erkennens in den Primärwerken entscheidend sind. Darauf aufbauend werden im letzten Kapitel unter Einbeziehung von einschlägiger Sekundärliteratur eine zusammenführende Interpretation sowie Ansatzpunkte für ein eigenes Konzept entwickelt.

Zum Schluss der Arbeit wird deutlich, dass das Erkennen mit Hegel und Heidegger gedacht sich über drei Ebenen hinweg vollzieht, die sich auch in der Gliederung der Arbeit spiegeln und jeweils als Ebenen der Eingebettetheit verstanden werden: Eine grundlegende Verbundenheit von Ich, Gegenstand und Erkennen, die gleichzeitig den gemeinsamen kritischen Ausgangspunkt liefert; eine dynamische Verbundenheit von Ich, Gegenstand und Erkennen im sinnlichen Durchleben von Erfahrungen, in der sich flüchtige Grenzen dieser als Konstellationen herstellen; eine transzendierende Verbundenheit von Ich, Gegenstand und Erkennen im gelebten Miteinander, die auf struktureller Ebene zentrales Moment der langfristigen Konstitution von Ich, Gegenstand und Erkennen wird.

Die vorliegenden Ergebnisse leisten einen relevanten Beitrag zur Hegel- und zur Heideggerforschung sowie eine innovative gemeinsame Lesart der beiden Autoren. Darüber hinaus liefern die Ergebnisse Ansatzpunkte für einen erkenntniskritischen Zugang zum philosophischen Arbeiten.

Danksagung & Vorwort	4
1. Einleitung	5
2. Kritik des Erkennens	10
<i>2.1 In-Bewegung-bringen: Hegels dialektische Wissenschaftskritik.....</i>	<i>10</i>
2.1.1 Uneingeweihte, geistige Tiere und die natürliche Vorstellung	10
2.1.2 Der Umgang mit der natürlichen Vorstellung als dialektisch-kritisches Vorgehen	12
<i>2.2 Differenz, zugrundeliegende Verbundenheit, Erschlossenheit: Kritik der Metaphysik als Freilegung.....</i>	<i>15</i>
3. Hegels Denken des Erkennens.....	21
3.1 Erfahrung in der Einleitung der PhG.....	21
3.2 Das Verhältnis von Erkennen und Erfahrung im Absoluten Wissen.....	23
3.3 Erfahren, Erkennen und Sinnlichkeit.....	26
3.4 Hegels eingebettetes Erkennen.....	28
4. Heideggers Denken des Erkennens	31
4.1 Erkennen als Erschlossenheit: hinnehmendes Erfahren	32
4.1.1 Der späte Heidegger: Sein als aletheia, Erkennen als Erfahren	32
4.1.2 Dasein und Welt: Die Erschlossenheit als Grundlage des Erkennens	37
4.1.3 Alltäglichkeit: Die drei ontologischen Dimensionen. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit	38
4.2 Erkennen von Zuhandenheit und Vorhandenheit. Uneigentliches Erkennen	43
4.2.1 Das hantierende, gebrauchende Erkennen.....	43
4.2.1 Das Welterkennen.....	45
4.3 Entdecken: Ein eigentliches Erkennen?	53
4.3.1 Wahres Erkennen als Entdecken der Entdecktheit	53
4.3.1.1 Definition des Entdeckens als Entdecken der Entdecktheit	54
4.3.1.2 Entdecken als Freilegen von Verstellungen.....	55
4.3.1.3 Entdecken als Freilegung der dritten ontologischen Dimension	56

4.3.1.4 Die Aktivität des Entdeckens als Verbundenheit. Das aktive Sein.....	57
4.3.1.5 Das Unterscheiden im Entdecken.....	58
4.3.1.6 Die Aktivität des Entdeckens als Verbundenheit. Das Sichentscheiden des Daseins	60
4.3.2 Entdecken als Angst	61
4.4 <i>Die Bewegung des Erkennens in SuZ</i>	65
4.4.1 Heideggers Eingebettetes Erkennen	65
4.4.2 Heideggers eigentliches Erkennen ist sein eigenes Erkennen	67
5. Hegel und der Andere: Miteinander als Grundbedingung des Erkennens.....	73
5.1 <i>Selbstbewusstsein, Begegnung mit dem Anderen – Grundbedingungen des Erkennens?</i>	74
5.1.1 Selbstbewusstsein als ruhende Einheit der Erfahrung als Erkennen	75
5.1.2 Die Begegnung mit dem Anderen als Parallelbewegung zum Selbstbewusstsein	78
5.2 <i>Das Problem mit der Gegenständlichkeit: Warum hier nicht aufhören</i>	83
5.3 <i>Mit Hegel zum Miteinander im Eingebetteten Erkennen</i>	84
6. Eingebettetes Erkennen	86
6.1 <i>Erste Ebene der Eingebettetheit: Hegels Welt und Heideggers Erschlossenheit</i>	88
6.2 <i>Zweite Ebene der Eingebettetheit: Sinnliches Durchleben</i>	90
6.3 <i>Dritte Ebene der Eingebettetheit: Das Miteinander</i>	93
7. Fazit	97
Literaturverzeichnis	102

Danksagung & Vorwort

Vor über zwei Jahren hatte ich im Lesekreis zu *Sein und Zeit* einen Gedanken, der sich nun in der vorliegenden Arbeit materialisiert hat. Ich las eine Textstelle aus dem Kapitel zum Welterkennen vor und sagte: „Hä, aber das ist ja eigentlich doch ziemlich ähnlich wie bei Hegel“. Als ich aufgefordert wurde, das zu erklären, fiel mir auf, dass das schon eher komplex ist, was ich da gedacht habe und dass das auf Anhieb auch niemand richtig verstehen konnte, was ich damit meine. Der Gedanke ist bis heute im Grunde derselbe. Er hat sich bloß konkretisiert, detailliert, materialisiert. In diesem kleinen Augenblick, in dem der Gedanke sich mir aufgedrängt hat, steckte bereits in ihren Grundzügen diese gesamte Arbeit. Den Augenblick aber zu realisieren, das braucht viel Arbeit, Zeit – und Unterstützung. Deswegen möchte ich mich an dieser Stelle bei allen bedanken, bei denen ich diese Unterstützung gefunden habe.

Allen voran bei Kurt Appel, dem ich sehr dankbar bin, für alles, was er mir über Hegel beigebracht hat. Auch bin ich dankbar, dass er immer an mich geglaubt hat und mich darin unterstützt hat, die großen Themen anzugehen. Auch danke ich Martin Eleven für sein hilfreiches Feedback zu meiner Auseinandersetzung mit Heidegger.

Danken möchte ich auch allen Studierenden, mit denen ich gemeinsam die Seminare bei Kurt besucht habe. Insbesondere danke ich Noemi Call und Tobias Bauer, mit denen ich in Südtirol und Wien über Hegel philosophieren durfte, für ihre wundervollen Inspirationen. Ich danke und verfluche Marvin Braungardt, der mir eines Nachmittags einen Stapel ausgedruckte Papiere auf den Tisch legte, mit den Worten „das ist so geil, lies das unbedingt!“, der sich als *Was ist Metaphysik?* herausstellte, woraufhin ich diesen Text im Sommerurlaub las, was meinen Verfall an den Heideggerianismus ins Rollen brachte.

Darüber hinaus danke ich allen Freund:innen, die in Gesprächen mein Denken weitergebracht haben. Ganz besonders Chukuka Unah, mit dem ich in den letzten Jahren – auch über Ländergrenzen hinweg – stets einen prägenden philosophischen Austausch hatte.

1. Einleitung

Hegels *Phänomenologie des Geistes*¹ hat einen besonderen Status in seinem Gesamtwerk. Sie stellt eine Vorbereitung für die *Wissenschaft der Logik* dar, die aber selbst schon Wissenschaft ist. Kant plante noch, die *Kritik der reinen Vernunft* einem „Organon, [...] nach *welchem* allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie [...] dargestellt werden könnte“ (Kant, KrV B26), das schlussendlich nie geschrieben wurde, als eine Vorbereitung voranzusetzen, die nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis a priori fragt und damit einen Begriff des Erkennens berichtigt, ohne selbst Erkenntnisse zu generieren. Hegel hingegen geht, kritisierend und zugleich affirmierend, einen anderen Weg. Er schreibt die *PhG* als ein Werk, das ein Erkennen entfaltet, statt voranzusetzen, und gerade in diesem Entfalten bereits schon erkennt.

Wenn Hegel daher in seiner Einleitung der *PhG* schreibt, dass es

„eine natürliche Vorstellung [ist], daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“ (Hegel 2020, 68),

so ist deutlich, dass er sich von dieser natürlichen Vorstellung, die unter anderem mit der kantischen Position zu identifizieren ist, distanziert. Denn für Hegel ist klar, dass ein Vorgehen, das die Diskussion des Erkennens der Wissenschaft voransetzt und dieses Erkennen damit als Werkzeug oder Medium prüft, dieses Erkennen von dem Erkenntnissubjekt und dem Erkenntnisgegenstand trennt, aus diesem Zusammenhang herauslöst, und damit eine unüberbrückbar scheinende ontologische Differenz zwischen Bewusstsein, Gegenstand und dem Erkennen in Kraft setzt (vgl. ebd., 70). Diese Differenz ist als unexplizierte Grundannahme zumindest bezweifelbar. Hegel möchte nun, statt der natürlichen Vorstellung einfach einen eigenen Begriff des Erkennens entgegenzusetzen oder in ihr nach Ansätzen für ein wahres Erkennen zu suchen, die Wissenschaft als Erkennen in der Erfahrung als dem Weg der *PhG* in Bewegung bringen. Das Er-fahren als dynamischer Begriff wird damit für Hegel zunächst zentraler als der eher statische Begriff des Er-kennens. Die Dynamisierung des Erkennens in der Erfahrung ist damit aber schon die Wissenschaft selbst, nämlich als Erscheinende, die im Werden ist, statt sich auf ein starres vorausgehendes Sein des Erkennens als leere Grundlage zu berufen. Damit setzt Hegel, wie auch Kant es geplant hatte, seiner Logik eine Kritik voraus, jedoch als eine, die selbst schon Erkenntnisse generiert und sich somit dialektisch-kritisch zu der Idee einer der Wissenschaft vorausgehenden Klärung des Erkenntnisbegriffs verhält.

¹ Im Folgenden *PhG*

Auch Heidegger hat – auf eine andere Art und Weise – ein Problem mit einer separierten Klärung des Erkenntnisbegriffs und der damit einhergehenden Trennung von Subjekt, Erkennen und Objekt. In seinen eigenen Worten wird mit seiner „Interpretation des Erkennens [...] das Erkenntnisproblem vernichtet“ (Heidegger 2006, 61). Denn Heidegger sieht in der Inkraftsetzung der Differenz zwischen Subjekt und Objekt, die durch ein ebenfalls isoliertes Erkennen wieder nivelliert werden soll, um Erkenntnis überhaupt zu ermöglichen, einen Grundzug der Metaphysik, der in eben diesem Nivellieren von Differenzen besteht (vgl. Heidegger 2015, 176f). Dabei geht es ihm jedoch um eine spezifische Differenz, die in der Metaphysik nivelliert wird: nämlich die ontisch-ontologische Differenz, die zwischen Sein und Seiendem. Der Grundzug der Metaphysik ist daher laut Heidegger nicht die Trennung einer sinnlichen von einer übersinnlichen Welt oder die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, sondern die gerade nicht vollzogene Trennung von Sein und Seiendem; die Seinsvergessenheit (vgl. ebd.). In dieser Seinsvergessenheit wird die ontologische Struktur verstellt, die bereits eine Einheit bildet, die das In-der-Welt-sein als untrennbare Verbindung von Dasein und Welt ist. Die Seinsart des erkennenden Subjekts ist es somit, als Dasein bereits in-der-Welt zu sein. Das Erkennen ergibt sich hierdurch als „ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein“ (Heidegger 2006, 61). Die vorgängige Klärung des Erkenntnisbegriffs vor einer Wissenschaft sowie ein isoliertes, separiertes Denken des Erkennens erübrigen sich somit an dieser Stelle.

Die kritischen Perspektiven Hegels und Heideggers haben trotz des enormen Einflusses der beiden Philosophen auch heute nichts an Aktualität eingebüßt. Denn im derzeitigen neoliberalen System der Universität, in dem die Wissenschaft immer mehr von Drittmitteln abhängig wird, scheint es so, als solle die Philosophie in dem Sinne produktiver und ergebnisorientierter werden, dass sie über eine klar definierte Methode überprüfbar wird. Die Vorstellung von der Philosophie als einer Wissenschaft, die über ihre Methode zu wahren, ökonomisch verwertbarem Wissen gelangt, schließt genau den Begriff des Erkennens als einem von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt getrenntem Mittel ein, den Heidegger und Hegel kritisieren. Dieser bleibt auch heute zumindest bezweifelbar. Reine Methodenforschung zu betreiben, würde daher nicht die Wurzel des Erkenntnisproblems, das in der als ontologisch empfundenen Trennung von Subjekt und Objekt liegt, angreifen, da hier die Isolierung und Instrumentalisierung des Erkennens als Methode unhinterfragt bleibt. Man verbliebe damit in der Suche nach einem Erkennen, das ein geeignetes Mittel darstellt, um den unhinterfragten Spalt zur Wahrheit zu überbrücken. Auch einfach das Gegenteil zu behaupten und der Wissenschaft ein Erkennen voranzusetzen, das diesen Spalt zwar scheinbar nicht denkt, aber festgesetzte Methode ist, würde dem Festlegen einer leeren Grundlage der Wissenschaft gleichkommen. Stattdessen möchte ich hier Hegel

in seiner dialektisch-kritischen Vorgehensweise folgen, die, statt das Erkennen festzusetzen, sich dem Spiel des Für-und-Wider entzieht und eine Dynamisierung des Erkennens betreibt, die andauert und selbst schon Wissenschaft ist.

Für diese Dynamisierung ist das zentral, was sich in meiner Lesart des hegelschen Erkenntnisbegriffs als Konsequenz der Bewegung der Erfahrung als der Weg der *PhG* ergibt und gleichzeitig einer jeden Erfahrung dieser Bewegung vorausgeht und was ich gleichzeitig als Heideggers ontologische Grundannahme des In-der-Welt-seins verstehe: das Eingebettet-Sein des Erkennens. Diese Einbettung des Erkennens in eine dynamische Welt, die von einem stetigen Entstehen und Scheitern diverser Bewusstseins- und Gegenstandskonstellationen geprägt ist, hat damit den grundlegenden Zug der Offenheit einer Totalität. Diese Offenheit ist dabei nicht als ein fortschreitender Progress eines sich stetig bessernden Erkennens gedacht, sondern als grundsätzliche Dynamik der Welt, die sich stets modifiziert und ausdehnt. Der Motor dieser Dynamik wird dabei als ein spezifisches Verhältnis von Identität und Differenz im Aufeinandertreffen von Individuen gedacht; Alterität als Bedingung für Erkennen-in-Bewegung.

Das Ziel meiner Masterarbeit ist es daher, ausgehend von Hegels *PhG* und Heideggers *Sein und Zeit*² das Erkennen zu verstehen und es zu entfalten als ein immanentes Erkennen einer transzendenten Welt, als bewegtes und mit der Dynamik der Welt verschlungenes, als eingebettetes Erkennen. Die Frage meiner Masterarbeit lautet daher: Wie lässt sich das Erkennen mit Hegel und Heidegger als eingebettetes Erkennen denken? Primärquellen meiner Arbeit werden die *PhG*, Heideggers *SuZ* sowie sein zentraler Text „Hegels Begriff der Erfahrung“³ sein.

Aus dem Thema der Arbeit ergibt sich, dass die Methode nicht unabhängig vom Inhalt gedacht werden kann. Stattdessen möchte ich die Methode oder das Vorgehen meiner Arbeit im Einklang mit ihrem Inhalt verstehen. Im Hintergrund meiner Vorgehensweise steht deshalb Julia Kristevas Verständnis von Intertextualität, das auf ihrer Auseinandersetzung mit Michail Bachtins Konzept des Dialogismus fußt. Durch dieses wird deutlich, dass sich im Lesen eines Textes ein Dialog mit diesem eröffnet, durch den sich die Struktur des Textes erst herstellt (vgl. Kristeva 1967, 346-360). Damit entsteht der Text erst in seiner Begegnung mit der*dem Anderen. Daher werde ich auch auf der Ebene der Form und damit in meiner Vorgehensweise die Begegnung mit der*dem Anderen, in der Differenzen und Einheiten sich herstellen, als Bedingung für dynamisches Erkennen verstehen, indem ich die gelesenen Texte bereits als intertextuell deute und sie in der Begegnung miteinander und in der Begegnung mit mir als Leserin in Bewegung bringe und in der daraus hervorgehenden Struktur interpretiere, absorbiere und

²Im Folgenden *SuZ*

³Im Folgenden: *HBdE*

transformiere. Die Methode der Arbeit lässt sich daher als eine Literaturanalyse und -interpretation beschreiben, die jedoch Text intertextuell denkt.

Der Forschungsstand zum Thema meiner Arbeit ergibt sich aus einer Vielzahl von Aufsätzen und Büchern, die sich als Sekundärquellen zu Hegel und Heidegger lesen lassen und die das Denken des Erkennens der beiden Autoren thematisieren. Beispielsweise erwähnenswert ist an dieser Stelle das Buch *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext* (1993) von Carl Friedrich Gethmann oder Dina Emundts' *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit* (2012). Zum anderen gibt es zahlreiche Literatur, in der Hegel und Heidegger unter unterschiedlichen Gesichtspunkten zueinander in Beziehung gesetzt werden. Auf einige davon kann ich zurückgreifen. Exemplarisch sind hier zu nennen: *Identität – Differenz – Widerspruch. Hegel und Heidegger* (2012) von Ahmad Milad Karimi und der Aufsatz *Hegel, Heidegger, and the 'I': Preliminary Reflections for a New Paradigm of the Self* von Paolo Diego Bubbio, der 2015 in der Zeitschrift *Philosophy Today* erschienen ist. Ein großes Problem mit der Sekundärliteratur ergibt sich dadurch, dass viele Rezipient:innen sich entweder in ihrem Heideggerverständnis oder noch häufiger in ihrem Hegelverständnis so stark von meinem unterscheiden, dass das Zusammendenken oder Kontrastieren der beiden Autoren unter völlig anderen Gesichtspunkten verläuft, sodass diese Texte für mich nicht fruchtbar sind. Beispielsweise wird in vielen Texten so weit mit Heideggers Kritik am fehlenden Differenzdenken in Hegels Philosophie mitgegangen, dass Hegel plötzlich unterstellt wird, er sei ein Denker der einfachen Identität, was – wie anhand meiner Textanalysen deutlich werden wird – nicht haltbar ist; exemplarisch: *The Absolute and the Failure to Think of the Ontological Difference Heidegger's Critique of Hegel* (2008) von Alon Segey. In anderen Fällen wird Heidegger unterstellt, er hätte Hegel nicht verstanden – bei einer solchen pauschalen Unterstellung kann ich nicht mitgehen, weshalb diese Texte für mich kaum brauchbar sind: *Heidegger's Concept of Experience: Derrida's Interpretation of Hegel in Heidegger: The Question of Being and History* (2021) von Simon Gissinger sowie *Heidegger's distortion of dialectics in 'Hegel's Concept of Experience'* (2009) von Xiomang Deng. Darüber hinaus gibt es viele Werke, die zwar theoretisch fruchtbar sind, aber den Fokus auf andere Primärwerke setzen, wie beispielsweise Catherine Malabou, die 2017 in ihrem Text *"Idealism": a new name for metaphysics Hegel and Heidegger on a priori synthesis* Hegel und Heidegger zwar zusammendenkt, aber ausschließlich auf Hegels Logik eingeht. Trotz der Fülle an Literatur, die sich mit Hegel und Heidegger in ihrem Zusammenspiel beschäftigt, sind deshalb schlussendlich nur ausgewählte Quellen übriggeblieben, die sich mit der spezifischen Thematik meiner Arbeit zielführend auseinandersetzen.

Der Aufbau der Arbeit lautet wie folgt. Nach der Einleitung möchte ich in einem ersten Kapitel genauer auf Hegels und Heideggers Kritik eines klassischen Erkenntnisdenkens eingehen. Für Hegel wird hier das zentral sein, was er als natürliche Vorstellung versteht. Heideggers Hauptanliegen ist an dieser Stelle seine Kritik der Metaphysik. Auf dieses Kapitel folgt zunächst eine genauere Auseinandersetzung damit, was man mit Hegel unter dem Erkennen verstehen könnte. Hierbei wird erstens der Begriff der Erfahrung zentral, der anhand einer Interpretation der Einleitung sowie des Kapitels zum absoluten Wissen ausgearbeitet wird. Erst im zweiten Schritt soll dann genauer das Verhältnis von Erfahrung und Erkennen betrachtet werden, das zum Begriff des Erfahrens und damit im vierten Schritt zum Erkennen führt. Anschließend folgt das Kapitel zu Heideggers Begriff des Erkennens. Hier möchte ich mich an einer Dreiteilung orientieren. Erstens werde ich das beschreiben, was ich als die erste Ebene des heideggerianischen Erkennens als hinnehmendes Erfahren verstehe. Zweitens werde ich zu dem Erkennen als aktives Sich-Hineinbegeben in ein Näheverhältnis übergehen, das sich in der alltäglichen Welt des Besorgens abspielt. Drittens werde ich mit dem weitermachen, was Heidegger in *SuZ* als „Entdecken von ‚Welt‘ und Erschließen von Dasein“ (Heidegger 2006, 129) beschreibt und dies als eine vollendete Form des Erkennens verstehen. Ausgehend von Problemen, die hierbei entstehen, werde ich das vierte Überkapitel eröffnen, das untersucht, inwiefern das Miteinander als Bedingung der Möglichkeit vom Erkennen verstanden werden kann. Dazu werde ich mir ausgewählte Passagen aus dem Selbstbewusstseinskapitel der PhG näher anschauen. Im fünften Abschnitt meiner Arbeit werde ich unter Bezugnahme auf alle vorhergehenden Teile das ausarbeiten, was ich unter dem Eingebetteten Erkennen verstehe. Ich schließe mit einem Fazit.

2. Kritik des Erkennens

2.1 In-Bewegung-bringen: Hegels dialektische Wissenschaftskritik

2.1.1 Uneingeweihte, geistige Tiere und die natürliche Vorstellung

Hegels Kritik am klassischen Erkenntnisbegriff ist verbunden mit einer humorvollen Polemik gegen den Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit. Hegel liefert keine trockene Kritik des Erkennens, viel eher durchziehen die PhG Passagen, in denen traditionelle erkenntnistheoretische Positionen verhandelt werden, die als Bewusstseinsgestalten oder Randerscheinungen auftreten. Bereits im Kapitel zur sinnlichen Gewissheit schreibt Hegel über die Philosophen, die das Sein der sinnlichen Gegenstände als absolut wahr verstehen, dass sogar die Tiere weiser sind als sie:

„In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten Eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind und das Geheimnis des Essens des Brotes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; [...]. Auch die Tiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr, am tiefsten in sie eingeweiht zu sein; denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; [...].“ (Hegel 2020, 91)

Ohne diese Passage inhaltlich nun ausführlich erklären zu wollen: Hegel kritisiert die Empiristen dafür, dass sie vor den Dingen stehen bleiben. Was er also kritisiert, ist der Stillstand des Denkens, der mit einem minderwertig erscheinenden Erkenntnisbegriff einhergeht. Ähnlich ist auch Hegels Kritik am Skeptizismus zu verstehen, die er am Ende des Selbstbewusstseinskapitels ausbreitet: Auch hier geht es um den Skeptizismus, der in der einfachen Negation verbleibt und das Denken, das Erkennen selbst nicht vorantreibt und entwickelt (vgl. ebd., 159ff). Besonders amüsant ist auch Hegels Kapitel zum geistigen Tierreich: Hier kritisiert er die Philosophen, die nur an der Schaffung ihres eigenen Werks interessiert sind, das aber, sobald es veröffentlicht wird, aufhört ihr persönliches Werk zu sein, weil es zum Allgemeinen wird (vgl. ebd., 301 ff). Die Philosophen scheitern also in ihrer Selbstverwirklichung, sobald sie schaffen, etwas Bedeutendes hervorzubringen, was diskutiert und kommentiert wird. In anderen Worten denken die Philosophen nicht weiter, sie bleiben vor ihrem Denken stehen und bewundern es allein in Form einer Selbstverwirklichung.

Diese Kritiken an dem Wissenschaftsbetrieb, der starre Erkenntnisbegriffe und Wissensproduktion im Alleingang zu implizieren scheint, ist aber nicht als einfache Polemik zu verstehen.

Denn bereits in der Einleitung setzt Hegel damit ein, dass er einen Erkenntnisbegriff kritisiert. Die Art der Kritik in der Einleitung des Gesamtprojekts der PhG, lässt sich als Dynamisierung dieses Erkennens begreifen. Die Kritik ganz am Anfang sowie die wiederkehrenden kritischen Abgrenzungspunkte machen Hegels Gesamtprojekt der PhG zu einem kritischen Projekt. Das Auftauchen von verschiedenen Erkenntnisbegriffen, Philosophien und Wissenschaftsformen macht deshalb deutlich, in welcher Konsequenz Hegel sein eigenes Erkennen aus einer dialektisch-kritischen Bewegung durch eine Negation hindurch entstehen lässt.

Hegel beginnt seine Einleitung der PhG mit einer Beschreibung der „natürlichen Vorstellung“. Diese versteht das Erkennen als ein Werkzeug oder ein Mittel, durch das hindurch sich des Absoluten bemächtigt werden soll (vgl. Hegel 2020, 68). Die Philosophie, die dieser natürlichen Vorstellung anhängt, setzt die Diskussion des Begriffs des Erkennens an den Beginn der Philosophie, da nur mit einer möglichst guten Erkenntnis die Wahrheit erkannt werden könne (vgl. ebd.). In anderen Worten prüft sich die Philosophie der natürlichen Vorstellung über ihre Methode und setzt eine Diskussion dieser voraus. Das Kriterium der Prüfung des Erkennens ist dabei die Frage, wie gut durch das Erkennen hindurch die Wahrheit erkannt werden kann. Dabei ist es ein Problem, dass sofern das Erkennen als ein Werkzeug verstanden wird, es den Gegenstand der Erkenntnis formt, und dass es, sofern es als Mittel verstanden wird, es den Gegenstand nur durch es hindurch erscheinen lässt (vgl. ebd.). Die Veränderung am Gegenstand, die dabei entsteht, kann jedoch nicht einfach wieder von ihm abgezogen werden, da man sonst wieder hinter die Erkenntnis zurückgelangt (vgl. ebd., 69). Daher ist die Philosophie der natürlichen Vorstellung davon geprägt, eine geeignete Erkenntnis als Mittel oder Werkzeug finden zu wollen, die möglichst wenig Veränderung am Gegenstand vornimmt. Anders ausgedrückt schreibt Hegel, dass die natürliche Vorstellung von der Furcht vor dem Irrtum getrieben ist, aber damit auch vor einer Philosophie als Wissenschaft, die wirklich erkennt (vgl. ebd.). Denn die Wissenschaft dieser Vorstellung ist eine bloße Erscheinung, weil sie noch nicht in ihrer Wahrheit verwirklicht ist, sondern an dieser Furcht vor dem Irrtum hängen bleibt (vgl. ebd., 71).

Zentral ist, dass diese Vorstellung unhinterfragte Voraussetzungen über den Begriff des Erkennens und über die ontologische Trennung von Erkenntnissubjekt, dem Erkennen und dem Absoluten als Wahrheit und Gegenstand der Erkenntnis macht. Das Absolute wird als Gegenstand gesetzt, von dem das Erkennen als ein außerhalb des Absoluten liegendes Wahres getrennt ist:

„In der Tat setzt sie etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei. Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe und *das Erkennen*

auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, - eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.“ (ebd., 69f)

In anderen Worten erscheint die natürliche Vorstellung als ein vermitteltes, funktionalistisches Denken, welches Subjekt, Erkennen und Absolutes trennt, um dann nach einer Vermittlung dieser unüberbrückbaren Differenz zu suchen, die ihren Wahrheitsgehalt von außerhalb dieser Vermittlung bezieht. Diese Trennung und der damit einhergehende Begriff vom Erkennen werden daher als allgemein bekannt vorausgesetzt und nicht begründet (vgl. Siep 2000, 75). Ein Problem, das sich für Hegel aus dieser Trennung ergibt, ist die Unterscheidung zwischen einem wahren Absoluten und einem wahren Erkennen, das somit ein Wahres außerhalb des Absoluten darstellt. Denn laut Hegel ist „das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut“ (Hegel 2020, 70) und eine Verneinung dieser wichtigen Grundprämisse würde auf einen „trüben Unterschied“ (ebd.) zwischen der Wahrheit und einer Wahrheit, die getrennt von dieser Wahrheit ist, hinführen, der nicht haltbar zu sein scheint.

Diese Karikatur eines kantischen Denkens, das Hegel an dieser Stelle teils fast schon polemisch bespricht, scheint zunächst ein klarer Abgrenzungspunkt für Hegel zu sein. Darauf deuten die Sprache (siehe Ende des Zitats oben) sowie der weitere Verlauf der PhG hin. Eher unwahrscheinlich ist es daher, dass die natürliche Vorstellung, die das Erkennen als vom Absoluten getrennte Wahrheit und als Werkzeug oder Mittel versteht, den ersten Schritt einer Dialektik bildet, der in einer Bewegung in Hegels eigenem Begriff des Erkennens aufgehoben wird. Dennoch gibt es mehrere Möglichkeiten, wie Hegel sich zu dem Begriff des Erkennens der natürlichen Vorstellung verhalten könnte, von denen sein eigenes Denken des Erkennens abhängt.

2.1.2 Der Umgang mit der natürlichen Vorstellung als dialektisch-kritisches Vorgehen

Im vierten Absatz der Einleitung der Phänomenologie stellt Hegel unterschiedliche Möglichkeiten vor, wie mit der natürlichen Vorstellung und dem damit verbundenen Begriff des Erkennens verfahren werden kann. Die Auseinandersetzung mit diesen Möglichkeiten führt zu der Beschreibung seines Projekts der PhG als „Darstellung des erscheinenden Wissens“ (Hegel 2020, 72) in den darauffolgenden Absätzen. Form und Inhalt dieses Absatzes deuten darauf hin, dass Hegel hier dialektisch verfährt und sich daher zu der natürlichen Vorstellung weder einfach nur abgrenzend oder affirmativ verhält, sondern dass seine Position eine dialektische Bewegung des Umgangs mit der natürlichen Vorstellung darstellt, die die natürliche Vorstellung selbst

nicht aufhebt, sondern sich in dieser besonderen Art zu ihr verhält. Die beiden Möglichkeiten der Positionierung zur natürlichen Vorstellung sind die Ablehnung der Wissenschaft oder die Suche nach einem Ansatz für ein wahrhaftes Erkennen, dessen Kern bereits in der Vorstellung enthalten ist:

„Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahnung eines besseren in ihm selbst berufen.“ (ebd., 71)

Würde die Möglichkeit der Verwerfung der natürlichen Vorstellung gewählt, so würde diese neue Vorstellung sich lediglich über ein Versichern, dass sie ist, als wahre Wissenschaft begreifen (vgl. ebd.). Damit würde ihre Wahrhaftigkeit genauso unbegründet bleiben wie die der natürlichen Vorstellung, die sich ebenfalls auf ihr Sein versichert und sich darüber als wahre Wissenschaft versteht. Die Möglichkeit eine wahre Wissenschaft aus der natürlichen Vorstellung abzuleiten, die als unwahre Wissenschaft in ihrem Kern bereits einen Ansatzpunkt für eine wahre Wissenschaft enthalte, führt ebenfalls dazu, dass der Wahrheitsanspruch der neuen Wissenschaft darüber festgemacht wird, dass die natürliche Vorstellung bereits ist (vgl. ebd., 71f). Indem aus dieser unwahren Vorstellung jedoch die wahre Wissenschaft abgeleitet werden soll, beruft sie sich „auf eine schlechte Weise ihres Seins“ (ebd., 72), daher auf den Begriff des Erkennens in der natürlichen Vorstellung, der noch in einer schlechten oder unwahren Weise vorliegt.

In anderen Worten beziehen beide Möglichkeiten ihren Wahrheitsgehalt aus einer vorher festgesetzten Theorie mit vorausgehenden Begriffen. Sie gehen in der Art mit der natürlichen Vorstellung mit, als dass sie ebenfalls an den Anfang der Philosophie eine Festlegung des Begriffs des Erkennens setzen, der nicht im Prozess selbst entwickelt wird, sondern seinen Wahrheitsanspruch lediglich auf diesem vorausgesetzten Sein gründet. So könnte Hegel verstanden werden, wenn er davon schreibt, dass sich die beiden Möglichkeiten des Umgangs mit der natürlichen Vorstellung auf ein Sein berufen; denn sie berufen sich auf ein Sein statt auf ein Werden. Nun wird auch deutlich, warum Hegel die Wissenschaft als Erscheinung versteht:

„Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. [...] Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet.“ (ebd., 71)

Die Doppeldeutigkeit des Begriffs der Erscheinung wird an dieser Stelle besonders zentral. Denn wie Siep schreibt, kann „Erscheinung [...] ‚bloße‘ Erscheinung bzw. Schein sein, und sie kann Manifestation, Erfahrbarwerden eines zuvor Unzugänglichen sein.“ (Siep 2000, 63). In

diesem Falle ist die Wissenschaft zwar eine Erscheinung, weil sie zuvor Unzugängliches erfahrbar macht, aber gleichzeitig ist die Wissenschaft der natürlichen Vorstellung auch nur Schein, da sie eben noch kein Erfahrbarwerden im Sinne einer Bewegung ist, sondern lediglich unbewegtes, unausgeführtes Sein. Der Begriff des Erkennens ist vorausgesetzt und von der Erfahrung getrennt, sodass die Wahrheit des Absoluten sich nicht entfalten kann. Sich von diesem Schein zu befreien, bedeutet nun, den Begriff des Erkennens in der Erfahrung in Bewegung zu bringen. Hegels eigenes Projekt der PhG besteht deswegen in der „Darstellung des erscheinenden Wissens“ (Hegel 2020, 72), daher nicht in einem Voraussetzen eines Begriffs des Erkennens und dem Berufen auf sein Sein, sondern in einem Weg der Wissenschaft als eine Entfaltung des Begriffs des Erkennens, der selbst schon Wissenschaft als werdende, erscheinende Wissenschaft ist (vgl. ebd., 80).

Statt also den Begriff des Erkennens der natürlichen Vorstellung einfach zu verwerfen oder in ihm nach einem Ansatz für einen wahren Begriff des Erkennens zu suchen, verhält er sich in einer dialektischen Art und Weise zu diesem. Die beiden Momente des Verwerfens und Suchens nach einem Ansatzpunkt werden in dem Sinne aufgehoben, als dass sich Hegel mit seiner werdenden, erscheinenden Wissenschaft negierend zu der Wissenschaft des Seins und der starren Begriffe verhält. Gleichzeitig sind sie aufgehoben, indem sie beide als Momente in dem Weg des Bewusstseins erhalten sind; das Bewusstsein durchläuft unterschiedliche Erkenntnisbegriffe auf dem Weg zum absoluten Wissen und macht dabei die Erfahrung des Verlusts seiner natürlichen Vorstellung, außerdem macht es die Erfahrung, wie in einer bestimmten Negation neue Begriffe des Erkennens aus dem Verlust der natürlichen Vorstellung entstehen. Schließlich sind sie aufgehoben in dem Sinne, dass das Bewusstsein in einer in sich reflektierten Bewegung, die sich im negierenden Verhältnis zur Starrheit der natürlichen Vorstellung erhebt und gleichzeitig immer wieder durch ein Auftreten und Verlieren dieser Vorstellungen getrieben wird, zum absoluten Wissen emporsteigt. Daher ist nicht einfach die natürliche Vorstellung ein erster Schritt einer Dialektik, sondern der Umgang mit dieser, der die Momente der Abgrenzung und der Suche nach einem Ansatzpunkt dialektisch vermittelt, eine dialektische Bewegung, die die PhG selbst als Weg des Wissens, der selbst schon Wissenschaft ist und seinen Anfang nicht voraussetzt, darstellt. Statt den Begriff des Erkennens zu fixieren und damit vom Absoluten getrennt als Wahres vorauszusetzen, wählt Hegel für die PhG also einen offenen, immanenten, unbestimmten Anfang des Denkens als eine Entwicklung dieses Begriffs, die jedoch selbst bereits Wissenschaft und damit ihre Vollendung ist (vgl. Call 2023).

Das Erkennen als Begriff wird nun nicht mehr vorausgesetzt, sondern die Wissenschaft als Weg ist selbst schon das Erkennen und gleichzeitig entwickelt sich der Begriff des Erkennens

mit ihr. Gerade deshalb entwickeln sich im Verlauf der PhG immer wieder Erkenntnisbegriffe wie der des Skeptizismus, die durchlaufen werden und scheitern. Sie sind Momente des sich realisierenden Erkennens. Die Kritik an der „natürlichen Vorstellung“ endet damit nicht in der Einleitung, stattdessen ist der gesamte Verlauf der PhG als „Darstellung des erscheinenden Wissens“ eine Kritik eben dieser dialektischen, dynamisierenden Art.

Diese Dynamisierung des Erkennens, die das Erkennen nicht mehr von ihrem Gegenstand des Absoluten trennt, bringt an dieser Stelle den Begriff der Erfahrung ins Spiel. Das Er-fahren als dynamischer Begriff wird damit zunächst zentraler als der eher statische Begriff des Erkennens. Hegel schreibt, dass das Bewusstsein oder die Seele, welche auf dem Weg der PhG ihre unterschiedlichen Gestalten durchläuft „sich zum Geiste läutere, indem sie **durch** die vollständige **Erfahrung** ihrer selbst **zur Kenntnis** desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.“ (Hegel 2020, 72 [Fettungen A.D.]). Daher erscheinen Erfahrung und Erkennen in enger Verknüpfung, sodass durch die Erfahrung als dynamischen, mit dem Gegenstand verbundenen Prozess zum verwirklichten Begriff des Erkennens im absoluten Wissen gelangt werden soll.

Klar ist also, dass Hegels Auseinandersetzung mit dem Erkennen in enger Verknüpfung mit der Erfahrung im Kern ein kritisches Projekt ist. Hegels Kritik besteht jedoch nicht in einer einfachen Negation eines klassischen Erkenntnisbegriffs, sondern in eben diesem dialektisch-kritischen Vorgehen, was sich als Dynamisierung des Erkenntnisbegriffs verstehen lässt. Nicht wird der klassische Begriff von „Außen“ kritisiert, sondern er wird selbst durchgespielt, sodass er Teil eines Erfahrungsprozesses des ständigen Scheiterns wird, wodurch das Erkennen, das vorausgesetzt wurde, gerade erst entsteht.

Diese Herangehensweise unterscheidet Hegel sehr stark von Heidegger: Zwar ist auch sein Verständnis des Erkennens als kritisches Projekt zu begreifen. Jedoch möchte Heidegger anders als Hegel den traditionellen Erkenntnisbegriff nicht in-sich scheitern lassen, sondern stattdessen kritisiert er ihn in einer Bewegung des Setzens einer Differenz, die eine zugrundeliegende Verbundenheit aufweist.

2.2 Differenz, zugrundeliegende Verbundenheit, Erschlossenheit: Kritik der Metaphysik als Freilegung

Heideggers „Sein und Zeit“ ist ganz grundlegend ein kritisches Projekt – Heideggers Verständnis des Erkennens ist dabei keine Ausnahme. Um das zu belegen, muss man einen kurzen Blick auf das Gesamtprojekt werfen.

Das Ziel des Buches ist es, eine Fundamentalontologie zu entwickeln, ganz grundlegend die „Frage nach dem Sinn von Sein“ (Heidegger 2006, 2) zu beantworten, also sozusagen zu klären, was das Sein *ist*. Das kann erstmal seltsam klingen, diese Frage überhaupt zu formulieren: Wenn man fragt, was das Sein *ist*, dann braucht man ja schon ein Verständnis davon, was dieses *Ist* bedeutet. Man kann diese Frage sozusagen also gar nicht richtig stellen, aber dennoch wurde sie in der Philosophiegeschichte schon verhandelt, in Heideggers Perspektive allerdings unzureichend und auf eine Weise, die diese Frage eher immer mehr verstellte, das Stellen der Frage immer seltsamer schien, statt dass sich die Frage geklärt hätte. Denn dieses *Ist*, das der Frage nach dem Sein vorausgeht, wurde, so Heidegger, in der philosophischen Tradition der Metaphysik als allgemeiner und leerer Begriff gedeutet, der keiner weiteren Klärung bedarf, sodass das Sein selbst als allgemein, leer und unbedeutend erschien (vgl. ebd.).

Heidegger stellt diese Frage genau deswegen aber doch. Der Antriebspunkt, der ihn zum Beantworten dieser Frage verleitet, ist also die Kritik an der metaphysischen Tradition. Schon durch das Stellen der Frage erweist sich für ihn die sogenannte *ontisch-ontologische Differenz*: Sein ist das Sein eines Seienden, aber genau dieses Sein des Seienden ist nicht selbst ein Seiendes (vgl. Chibueze Uzundu 2007, 12). In anderen Worten: Das Buch, das auf meinem Tisch liegt, *ist*. Es hat ein Sein. Aber dieses Sein, dieses *ist*, ist selbst nicht so etwas wie ein Buch. Es ist selbst kein Seiendes, nicht etwas, das selbst *ist*. Dieses, was kein Etwas *ist*, nennt sich Sein. Wenn man die Frage nach dem Sein wirklich stellt, statt sie wie in der Metaphysik lediglich beiseite zu schieben und unklar zu machen, kommt man laut Heidegger also schnell zur Einsicht, dass sich Sein und Seiendes unterscheiden. Sie sind nicht deckungsgleich, stattdessen verläuft zwischen ihnen eine klare Trennlinie, eine Differenz.

Heideggers Kritik an der Metaphysik setzt also bei der ontisch-ontologischen Differenz an. Gerade weil die philosophische Tradition Sein und Seiendes nicht trennt, versteht sie das Sein als allgemein, undefinierbar und selbstverständlich (vgl. Heidegger 2006, 3f). Gleichzeitig ist diese Tradition Teil der alltäglichen Welt. Das Verständnis von Sein aus dem innerweltlichen Geschehen heraus ist für Heidegger damit schon an sich problematisch – dies wird im späteren Verlauf dieser Arbeit noch deutlicher werden. Nun ist aber zunächst entscheidend, dass Heidegger die ontisch-ontologische Differenz ausgehend von einer Kritik an der Metaphysik setzt, die das Sein „vergisst“. Auch Hegel steht hierbei im Zentrum der Kritik:

„Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, die durch mannigfache Filiationen und Verbiegungen hindurch noch heute die Begrifflichkeit der Philosophie bestimmt, ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der ‚Welt‘ her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für Hegel) herabsinken lässt.“ (ebd., 21f)

Der erste Schritt der Kritik lautet also: Eine Differenz wird nicht vollzogen und dadurch wird das zu Erkennende verdunkelt. Dies ist also erstmal ein ganz anderer Ansatz als in der Kritik Hegels und stattdessen eine klare Kritik an Hegel.

Aus der ontisch-ontologischen Differenz folgt für Heidegger fast unmittelbar: Wenn diese Frage nach dem Sein gestellt werden kann, dann ergibt sich eine Besonderheit für denjenigen, der sie stellt. Denn die Frage kann nur gestellt werden, wenn es auch eine Art Voraussetzung dafür gibt, dass sie gestellt werden kann. Sie stellt sich nicht aus dem Nichts, sondern sie ergibt sich bereits aus der besonderen Seinsstruktur des Fragenden, aus seiner Situierung:

„Als Suchen bedarf das Fragen einer vorgängigen Leitung vom Gesuchten her. Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis.“ (ebd., 5)

Für Heidegger wird also durch die Tatsache der ontisch-ontologischen Differenz die besondere Seinsstruktur desjenigen freigelegt, der die Seinsfrage überhaupt stellt, als ein Seiendes, das sich schon immer in einem Seinsverständnis, also einem spezifischen Näheverhältnis zum Sein bewegt. Deswegen können wir überhaupt danach fragen, was das Sein *ist*: Die Frage nach dem Sein setzt das latente Seinsverständnis als Situierung, als Näheverhältnis, voraus. Diese Seinsstruktur des Seienden, das die Frage nach dem Sein stellen kann, bezeichnet Heidegger als *Da-sein*. Mit Dasein ist also nicht gemeint, dass ein Mensch, der nach dem Sein fragt, einfach da, einfach vorhanden ist. Sondern dieses Dasein ist vielmehr von Grund auf in ein Näheverhältnis zum Sein selbst gestellt, das sich durch eine grundlegende Erschlossenheit auszeichnet (vgl. Chibueze Uzundu 2007, 13). Das Dasein beschreibt Heidegger davon ausgehend wie folgt:

„Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontologisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat.“ (Heidegger 2006, 12)

Dasein kann nach Sein fragen, weil es eine ganz spezifische Beziehung zu diesem Sein hat. Zu dieser Beziehung gehört, dass das Sein ihm bereits erschlossen ist – gerade, weil ihm anderes Seiendes erschlossen ist.

Bei meinem Beispiel mit dem Buch musste ich nicht erstmal erklären, was ein Buch ist. So gut wie jede Person ist grundlegend mit Büchern vertraut. Aber, und dies zeigte das Beispiel, es steckt in dieser Vertrautheit mit dem Buch, mit dem Seienden, auch eine Vertrautheit mit dem Sein selbst.

„Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie ‚Welt‘ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird.“ (ebd., 13)

Für Heidegger heißt das, dass sich aus dem Stellen der Seinsfrage erstens das Dasein ergibt als ein Seiendes, dem das Sein bereits latent erschlossen ist. Und zweitens darauf aufbauend auch eine Welt, die Seiendes erfahrbar macht und damit auch ein Zusammenhang ist, in dem das Näheverhältnis zum Sein praktiziert wird (vgl. Sonderegger 2013, 291). *Welt* ist damit keine Summe von Gegenständen, sondern selbst wieder eine Erschlossenheit, eine Ganzheit, die Seiendes und damit das Sein des Seienden erfahrbar macht. Daher zeigt sich das Seiende, beispielsweise das Dasein, im Strukturzusammenhang des Ganzen der Welt. Welt selbst wird als Verweisungszusammenhang erfahren. Dieser Verweisungszusammenhang ergibt sich aus einem Handlungszusammenhang von vielfältigem Seienden, der durch das Dasein selbst gestiftet wird (vgl. Heidegger 2006, 87 / Pöggeler 1994, 54). Die Welt wird dabei nicht verstanden als die Summe der Seienden, sondern als „das Wie, in dem jeweils das Seiende im Ganzen sich zu zeigen vermag“ (Heidegger 2006, 53). Welt ist also dynamische Beziehung, Zusammenhang und keine Hülle, die eine Summe von Etwas umschließt.

Diese untrennbare Verbindung von Dasein und Welt nennt Heidegger *In-der-Welt-sein*. Das In-der-Welt-sein ist als die zentrale, ontologische Eigenschaft des Daseins, „als Wesensstruktur des Daseins“ (ebd., 56), zu verstehen. Das In-der-Welt-sein beschreibt daher die ursprüngliche Vertrautheit des Daseins mit einem Strukturzusammenhang, in dem es eine zentrale aktive Rolle einnimmt und bei dem es daher schon-immer ist (vgl. ebd., 54/61). „Welt“ ist damit nie etwas vom Dasein separat Gedachtes, sondern als In-der-Welt-sein die grundlegende ontologische Struktur des Daseins – es ist sein Sein. Aus der ontisch-ontologischen Differenz folgt also das Aufweisen von Dasein, Welt und dem In-der-Welt-sein als der Grundverfassung des Daseins, dem in seiner grundlegenden Situierung in der Welt das Sein immer schon latent erschlossen ist (vgl. ebd., 58).

In diesem wichtigen Fundament des Denkens Heideggers in SuZ liegt damit der zweite Schritt seiner Kritik an der Metaphysik: Nicht nur wirft er dieser vor, eine Trennung nicht vollzogen zu haben und dadurch das Sein selbst verdunkelt und verstellt zu haben. Im Aufzeigen der zugrundeliegenden Strukturen von Dasein und Welt macht Heidegger auch deutlich, dass die Metaphysik in der Unfähigkeit zu differenzieren die grundlegende Einheit schlechthin übersehen hat: Nämlich die ursprüngliche Verbundenheit von Dasein und Welt. Der zweite Schritt besteht also in dem Aufzeigen eines Zugrundeliegenden als untrennbarem Zusammenhang. Wegen der Blindheit gegenüber diesem Zusammenhang werden in der Metaphysik dann wiederum Differenzen gezogen, die in dieser Form keine sind, um dann Probleme zu lösen, die sich durch einen Einblick in diese zugrundeliegende Verbundenheit gar nicht ergeben würden. Kon-

kret bedeutet das in Bezug auf das erkenntnistheoretische Problem: Erkennen wird als Beziehung von Subjekt und Objekt verstanden, also, wie auch Hegel kritisiert, als etwas, das eine Brücke über diese Differenz schlägt. Also liegt hier die ganz klare Parallele von Hegels und Heideggers Kritik. Aber – und das ist nun die Besonderheit in Heideggers Kritik – diese Differenz ist auf völlig falscher Ebene gedacht: „Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.“ (ebd., 60). Der Differenz zwischen Subjekt und Objekt, die die philosophische Tradition setzt, geht nämlich die Differenz von Sein und Seiendem und damit die Einheit von Dasein und Welt voraus, durch die das Erkennen zunächst ganz grundlegend als immanentes gedacht werden muss, als etwas, das in der Erschlossenheit und Verbundenheit bereits da ist, und nicht als Brücke. Dies wird später das Ausgangsmoment der Auseinandersetzung mit dem Erkennen in SuZ sein: Das Erkennen als hinnehmendes Erfahren, als Hineinbegeben in die Erschlossenheit, die Dasein und Welt in ihrer Untrennbarkeit grundlegend auszeichnet.

In der Grundstruktur des heideggerianischen kritischen Projekts SuZ lassen sich also zwei zentrale Momente beobachten: Erstens wird eine klare Differenz gesetzt, nämlich die ontisch-ontologische. Zweitens legen sich gerade darin Strukturen frei, die grundlegend und dem philosophischen Fragen vorausgesetzt sind, die sich durch eine Verbundenheit, Offenheit und Erschlossenheit auszeichnen. Die Unklarheit, die in der Schwierigkeit der Frage nach dem Sinn von Sein selbst mitschwingt, ist in der Erschlossenheit, die sich als vorrangig offenbart, immer schon latent beantwortet und aufgeklärt. Die Möglichkeit des Stellens der Frage basiert auf dieser Erschlossenheit. Und gleichzeitig ist die Schwierigkeit des Formulierens der Frage, diese Unklarheit, diese Unschärfe etwas, das von der bereits bestehenden erleuchteten Offenheit hervorgebracht wird, gerade weil sie so grundlegend gedacht ist. Denn das Fehldeuten des „Seins“ als ein leerer und allgemeiner Begriff, wie es Heidegger der Metaphysik vorwirft, ist ja auch gerade erst durch die Offenheit und Erschlossenheit möglich, wenn man diese radikal als ursprünglichen Wesenszug des Daseins als In-der-Welt-sein versteht – denn auch die Metaphysik ist Teil der Welt. Nur durch das Aufzeigen der Differenz kann diese Unschärfe wieder erleuchtet werden. Bildhaft gesprochen: Die Frage ist wie eine Wolke, die über einem Berggipfel hängt. Der Berg ist gespalten, in der Schlucht, das Tal, ein See. Der See ist das Wasser, die Verbindung aus Wolke und See, es ist die Form der Berge, er ist die Möglichkeit, die Verbundenheit, die Klarheit. Nebel steigt auf, die Konturen verschwimmen, der Protagonist flieht auf den Berggipfel. Dort sitzen die Metaphysiker im Nebel, spielen mit falschen Differenzen wie Subjekt und Objekt und wissen nichts vom See. Das einzige, was dem Protagonisten jetzt fehlt, ist, ins Wasser zu springen. Durch den Nebel hindurch zwischen gespaltene Gipfel zu springen, bleibt ein waghalsiges Unterfangen.

Dieses Bild wird sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch aufklären und konkreter werden. Doch es illustriert bereits an dieser Stelle die Struktur der Kritik Heideggers: Frage – Differenz – grundlegende Erschlossenheit und Verbundenheit. Heideggers Weg der Kritik führt über die Differenz immer zu dem Aufdecken einer Verbundenheit als Erschlossenheit, die die philosophische Frage erst ermöglicht und sie gleichermaßen immer schon latent beantwortet. Gleichzeitig gibt es in dieser Erschlossenheit auch Momente des Blendens, der Verstellung, die das Aufdecken überhaupt erst notwendig machen, eben diese Unschärfe, die auch ein Charakteristikum des Fragens ist. In diesem Fall: die gesamte philosophische Tradition der Metaphysik. Aber auch weitere Momente der Verstellung werden in den späteren Kapiteln Thema sein. Sein Umgang damit zeigt, inwiefern dieser Weg durch die Differenz hin zu dem Aufzeigen einer zugrundeliegenden Verbundenheit auch ein Weg der Kritik ist: Keine dialektisch-kritische Vorgehensweise, die als dialektische Einheit aufgreift und durch Differenzen hindurch in Bewegung setzt, sondern, als Kritik des Setzens einer Differenz, die zeitgleich eine grundlegende Einheit offenbart, oder, wie Heidegger auch selbst schreibt: als Freilegung.

„Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein entwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört*. Solches ‚Voraussetzen‘ hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines unbewiesenen Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein ‚Zirkel im Beweis‘ kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um eine aufweisende **Grundfreilegung** geht.“ (ebd., 8 [Fettung A.D.])

Ein Aspekt der besonderen Form der heideggerianischen Kritik soll noch erwähnt sein: Gerade dadurch, dass Heidegger in SuZ eine Fundamentalontologie entwickeln will, also das Sein in der Bewegung einer Freilegung ausgehend von der ontisch-ontologischen Differenz *entdecken* will und dafür bei einer Analytik des Daseins und des Alltags ansetzt, entwickelt er erst auf dem Weg seines Projekts das, was eigentlich das Erkennen oder Entdecken ist. Meine These ist also, dass Heidegger in seiner Methodik, die sich als kritisches Vorgehen so deutlich von Hegel unterscheidet, dennoch das Erkennen selbst in Bewegung bringt und darin erst als ein Entdecken entstehen lässt. Dies genauer zu klären, wird eine zentrale Aufgabe des zweiten Teils zu Heidegger sein.

Ausgehend von dem ausgearbeiteten Grundverständnis der beiden Primärwerke als kritische Projekte im Hinblick auf die erkenntnistheoretische Tradition, kann jetzt differenziert das Phänomen des Erkennens in beiden Werken untersucht werden. Im Sinne der intertextuellen Textanalyse werde ich deshalb an dieser Stelle wieder zu Hegel springen und so automatisch die beiden Autoren leicht ineinander lesen, wodurch sich bereits im Prozess des Differenzierens Nicht-Differenzen, Einheiten auftun.

3. Hegels Denken des Erkennens

3.1 Erfahrung in der Einleitung der PhG

Hegel beschreibt seine Wissenschaft als Weg zur Wissenschaft auch als „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*“ (Hegel 2020, 80). Die Erfahrung definiert er dabei an anderer Stelle wie folgt:

„Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ (ebd., 78)

Erfahrung beschreibt daher einen dynamischen Prozess, an dem das Bewusstsein, sein vorhergehendes Wissen sowie ein Gegenstand der Erfahrung beteiligt sind, wobei das Wissen sowie der Gegenstand nicht als getrennt und außerhalb vom Bewusstsein verstanden werden, sondern sie sind, wie an der Formulierung im Zitat deutlich wird, Bestandteile des Prozesses und zugleich zum Bewusstsein zugehörig oder Teil des Bewusstseins. Außerdem lässt sich die Erfahrung als gerichteter Prozess beschreiben, gerade weil es zu seiner Bewegung gehört, dass ein neuer wahrer Gegenstand aus diesem Prozess entspringt. Gleichzeitig ist er damit fortlaufender Prozess und dialektische Bewegung als bestimmte Negation, da der Prozess der Erfahrung mit dem neuen Gegenstand wiederholend ausgeführt werden kann.

Die dialektische Bewegung, auf die Hegel im Zitat referiert, breitet er in den vorhergehenden Absätzen aus. Im ersten Schritt unterscheidet das Bewusstsein zwischen dem Wissen als Für-es und der Wahrheit als Ansich (vgl. ebd., 76). Das bedeutet, dass es sein Wissen von einem Gegenstand versteht als seine Bezogenheit auf die Wahrheit des Gegenstands. Der Maßstab für die Prüfung dessen, ob das Wissen wahr ist, liegt somit außerhalb des Bewusstseins in der Wahrheit und im Gegenstand selbst. Anschließend wird jedoch deutlich, dass damit die Wahrheit des Wissens als ein Ansich des Für-es erscheint (vgl. ebd.). In anderen Worten stammt die Unterscheidung von Wahrheit und Wissen aus dem Bewusstsein selbst, welches ein Wahres außerhalb von ihm setzt, weshalb dieses Wahre nur ein Wahres für es, daher für das Bewusstsein ist. Somit fällt in diesem zweiten Schritt der Maßstab für die Prüfung dessen, ob das Wissen wahr ist, in das Bewusstsein selbst. Das Bewusstsein versucht hier also, im Gegenstand der Erfahrung sich selbst zu erkennen. Hegel schreibt, dass es damit der Prüfung enthoben wird, denn gerade dadurch, dass Wissen und Wahrheit oder anders ausgedrückt Begriff und Gegenstand in das Bewusstsein fallen und es sonst in der Prüfung nur sich selbst prüfen würde, bleibt ihm nur das reine Zusehen (vgl. ebd., 77). Im dritten Schritt erscheint die Unterscheidung des Ansich und des Für-es-Sein des Ansich als die Prüfung (vgl. ebd., 78). Anders ausgedrückt

unterscheidet das Bewusstsein zwischen der Wahrheit, die ihm als Ansich des Gegenstands ist, und dem Wissen, das das Sein des Gegenstands für das Bewusstsein ist. Dabei erweist sich das Ansich des Gegenstands als ein Ansich für das Bewusstsein, daher macht es die Erfahrung, dass die Wahrheit des Gegenstands nur eine Setzung seiner selbst war, woraus jedoch ein neuer Gegenstand als ein neues Ansich entspringt – das Bewusstsein macht also die Erfahrung, dass es sich selbst nicht im Gegenstand erkennen kann, sondern dieser als neues Ansich aus der Erfahrung hervorgeht. Dadurch ändert sich aber auch der Maßstab für die Prüfung des Wissens, der nun der neue wahre Gegenstand ist. Außerdem ändern sich dadurch die Setzungen von Wahrheit und Wissen und damit die in die Erfahrung einfließenden Vorstellungen des Bewusstseins. Schließlich entsteht in dieser Bewegung auch eine neue Gestalt des Bewusstseins mit neuen Vorstellungen (vgl. ebd., 80). Der dritte Schritt ist daher als die in sich reflektierte Bewegung der beiden vorherigen Momente zu verstehen, die die Wahrheit erst außerhalb des Bewusstseins setzt und dann innerhalb und so weiter. Die Erfahrung lässt sich in diesem Schritt als Für-es-Werden des Ansich verstehen, daher als das Werden eines Gegenstands zu einem Gegenstand für das Bewusstsein.

Diese komplexe dialektische Bewegung der Erfahrung lässt mehrere Schlüsse über Hegels Erfahrungsbegriff in der Einleitung der PhG ziehen. Zunächst ist festzuhalten, dass in der Erfahrung immer etwas Neues gewonnen wird, daher könnte sie auch als eine Form von Erkenntnisprozess begriffen werden. Dieses Neue ist jedoch nicht nur der neue Gegenstand, der eine neue Wahrheit darstellt, sondern auch ein neues Verständnis von dem Verhältnis von Wahrheit und Wissen, was bedeutet, dass ein neuer Begriff des Erkennens aus der Erfahrung hervorgeht, und damit eine neue Bewusstseinsgestalt. Gleichzeitig ist die Erfahrung auch immer eine Erfahrung des Verlustes. Denn mit dem Entstehen des neuen Gegenstands geht das verloren, was zuvor als Wahrheit für das Bewusstsein galt, sodass es seine bisher grundlegenden Vorstellungen von der Welt verliert. Diese zwei Bewegungen zusammengefasst lässt sich die Erfahrung als eine Konversion oder grundlegende Bewusstseinsveränderung bezeichnen, die mit der Einsicht einhergeht, dass die bisherigen Vorstellungen nicht mehr haltbar sind, woraus das Entstehen neuer Vorstellungen möglich wird (vgl. Siep 2000, 62f).

Ein weiterer zentraler Aspekt ist, dass sich die Erfahrung immer in Verbindung mit einem Bewusstsein, einem Gegenstand der Erfahrung und vorhergehenden Vorstellungen vollzieht, wobei diese drei Pole der Erfahrung sich in ihr verändern und nie getrennt voneinander erscheinen. In anderen Worten ist das Bewusstsein immer schon mit seinem Gegenstand verbunden und die Vorstellungen, die als Begriffe des Erkennens das Denken von Wissen und Wahrheit sicherstellen, sind ebenfalls immer mit der Erfahrung, die eben immer mit einem Gegenstand

und damit mit der Wahrheit verknüpft ist, verbunden und sind nie völlig losgelöst von ihr. Aus diesem Aspekt ergeben sich zwei Unterpunkte. Erstens ergibt sich aus der starken Verbundenheit von Bewusstsein und Gegenstand in der Erfahrung, dass das Bewusstsein immer schon in die Wahrheit gestellt ist, die sich in einer dialektischen Bewegung zwischen ihm und dem Gegenstand, wobei diese untrennbar verknüpft sind, bewegt. Genau dies spricht Heidegger an, wenn er in seinem Kommentar zur Einleitung der PhG von dem Bei-uns-sein oder der Parusie des Absoluten schreibt; die Wahrheit ist nie getrennt vom Bewusstsein, da dieses in der Bewegung der Erfahrung immer mit einem Gegenstand verknüpft ist und sich die Wahrheit damit nie als ein dem Bewusstsein äußerliches verhält (vgl. Heidegger 2015, 130f). Zweitens wird deutlich, dass es aufgrund dieser Verbundenheit kaum sinnvoll ist, von einem dem Bewusstsein äußerlichen oder innerlichen Gegenstand der Erfahrung zu sprechen und diese starr abgegrenzt zu unterscheiden. Denn der Gegenstand der Erfahrung ist immer verbunden mit dem Bewusstsein, seinem Wissen und der Wahrheit, sowie mit potenziellen neuen Gestalten des Bewusstseins und neuen wahren Gegenständen, wodurch das Bewusstsein in seinem fortlaufenden Prozess der Erfahrung immer in eine Vielheit von möglichen Gegenständen eingebunden ist; in anderen Worten ist das Bewusstsein eingebettet in die Welt, die daher weder klar äußerlich oder innerlich ist, sondern sich in stetiger dialektischer Bewegung der Erfahrung erschließt und gleichzeitig bereits erschlossen ist.

Diese Einbettung und der damit verbundene Begriff von Erfahrung wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit wieder stärker aufgegriffen und genauer beleuchtet werden. Zunächst werde ich jedoch weiter auf das Verhältnis von Erkennen und Erfahrung eingehen und mich dazu zentralen Textpassagen aus dem Schlusskapitel der PhG widmen.

3.2 Das Verhältnis von Erkennen und Erfahrung im Absoluten Wissen

Im Kapitel zum absoluten Wissen greift Hegel das Verhältnis zwischen Erkennen und Erfahrung wieder auf. Dabei wird deutlich, dass Erkennen und Erfahrung viele Verknüpfungspunkte haben und in einem sehr engen Verhältnis zueinanderstehen. Vorausgehend ist festzuhalten, dass sich aus dem bisher Ausgearbeiteten ergibt, dass die Frage danach, was das Erkennen ist, als Leitfrage der PhG verstanden werden kann (vgl. Emundts 2012, 25f). Indem Hegel den Weg des Wissens als Wissenschaft selbst versteht und damit den Begriff des Erkennens der Wissenschaft nicht voraussetzt, sondern ihn in der Wissenschaft selbst entwickelt, kann die PhG in ihrer Gesamtheit als eine Antwort auf die Frage gelesen werden, was das Erkennen ist. Außerdem ist es

wichtig zu betonen, dass aus dem vorherigen Kapitel hervorgeht, dass in der Erfahrung als Verknüpfung und Bewegung von Bewusstsein, Gegenstand und vorhergehenden Vorstellungen diese vorhergehenden Vorstellungen als vorausgehende Erkenntnisbegriffe verstanden werden können, die in die Erfahrung eingehen. Daher wird bei jeder Erfahrung eine Vorstellung des Erkennens vorausgesetzt, die in ihr gerechtfertigt werden soll, wobei das Erkennen an der Erfahrung, indem das Erkennen als Selbsterkennen, als Anwendung des eigenen Erkenntnisbegriffs an der Andersartigkeit des Gegenstand scheitert, wodurch in jeder Erfahrung in Form einer bestimmten Negation eine neue Vorstellung vom Erkennen gewonnen wird (vgl. ebd., 24/45ff). Damit ist bereits eine Perspektive auf den Zusammenhang von Erkennen und Erfahrung ausgearbeitet: Das Erkennen als Begriff entwickelt sich in der PhG, indem das Bewusstsein Erfahrungen macht, in denen es alle möglichen Vorstellungen vom Erkennen anhand der Erfahrung prüft, wodurch sie scheitern, sodass es in einer bestimmten Negation zu immer neuen Vorstellungen vom Erkennen gelangt, weshalb die PhG als Ganzes eine Antwort auf die Frage danach darstellt, was das Erkennen ist. Das Kapitel zum absoluten Wissen bietet nun eine weitere Perspektive auf diesen Zusammenhang.

Zunächst geht aus einer zentralen Textpassage hervor, dass das Erkennen der natürlichen Vorstellung als unentwickelter, unbewegter Geist verstanden werden kann:

„Was *da ist*, ist als das noch **unentwickelte** Einfache und Unmittelbare oder der Gegenstand des **vorstellenden** Bewußtseins überhaupt. Das **Erkennen**, weil es das geistige Bewußtsein ist, dem, was *an sich ist*, nur insofern ist, als es *Sein* für das *Selbst* und Sein des *Selbsts* oder Begriff ist, hat aus diesem Grunde zuerst nur den armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz und deren Bewußtsein reicher ist.“ (Hegel 2020, 584 [Fettungen A.D.])

Daher ist das Erkennen des vorstellenden Bewusstseins, was als das Bewusstsein der natürlichen Vorstellung verstanden werden könnte, eines, das nur das Für-es-Sein des Ansich erkennt. Damit ist es noch nicht in die Bewegung der Erfahrung eingetreten, die das Ansich und das Für-es-Sein des Ansich scheidet und dadurch eben ein neues Ansich und ein neues Bewusstsein, für das dieses Ansich ist, hervorbringt. Daher ist das Erkennen, welches nicht in die Bewegung der Erfahrung eintritt, unentwickelt, starr und noch kein Geist oder andersrum formuliert ist ein solches Erkennen unbewegtes Erfahren.

Ein Erkennen jedoch, welches in die Bewegung der Erfahrung eingetreten ist und darin in Form einer bestimmten Negation verlustig geht, sodass dann die Gesamtheit der Erfahrung das Erkennen selbst bildet, kann als bewegter, vollendeter Geist verstanden werden:

„Denn die **Erfahrung** ist eben dies, daß der Inhalt – und er ist der Geist – *an sich*, Substanz und also *Gegenstand des Bewußtseins* ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich **in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist**. Er ist an sich die Bewegung, die das **Erkennen** ist, - die Verwandlung jenes *Ansich* in das *Fürsich*,

der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d.h. in ebensosehr aufgehobenen Gegenstand oder den *Begriff*. **Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur am Ende erreicht.**“ (ebd., 585 [Fettungen A.D.])

Das Erkennen als Bewegung, die das Ansich nicht nur als Für-es kennt, sondern es als Fürsich in seiner Bewegung hervorbringt, ist eben die Substanz als Subjekt oder der bewegte, in sich reflektierende Geist; daher sich selbst bewusster, aktiver Geist. Mit der Formulierung des Fürsich geht Hegel dabei über das hinaus, was er in der Einleitung als Bewegung der einfachen Erfahrung als Für-es-werden des Ansich vorgestellt hat. Denn als dieser vollendete Geist, der eine Vielheit der Erfahrungen als ihre Totalität umfasst, beziehungsweise als das absolute Wissen, das als Bewegung des Bewusstseins die Totalität der Momente des Bewusstseins ist, ist das Erkennen das Erscheinen der Wissenschaft (vgl. ebd., 575 / Köhler/Pöggeler 2006, 15). In dieser Vollendung des Erkennens als Erscheinen der Wissenschaft ist eben dieses Erkennen Inhalt der Erfahrung oder Gegenstand des Bewusstseins selbst. Das heißt, dass die Erfahrung in der Vollendung des Erkennens den Erkenntnisbegriff selbst zum Gegenstand der Erfahrung hat, der alle Momente der Erfahrung umfasst und dies in einer reflektierten Form, sodass diese Art der Erfahrung ihre gesamte Genese als das nimmt, woraus in ihr ein Neues hervorgeht. Die Formulierung des Fürsich drückt daher diese erweiterte Reflexionsstufe aus, die über die Bewegung der Erfahrung, wie sie in der Einleitung der PhG vorgestellt wird, hinausgeht.

Deutlich wird dadurch auch, dass die Vollendung des Erkennens und der Erfahrung im absoluten Wissen, die das Erscheinen der Wissenschaft ist, kein Ende im Sinne eines Stillstandes ist. Denn die Bewegung des Erkennens als in sich zurückgehender Kreis ist als Fortlaufende gedacht; der Begriff des Erkennens, der am Anfang jeder Erfahrung vorausgesetzt wird, wird erst am Ende der Totalität der Erfahrungen erreicht, wodurch das Ende wieder auf den Anfang der Bewegung verweist. Jedoch wird in diesem Fortlauf eine höhere Stufe erreicht:

„Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt.“ (Hegel 2020, 591)

Damit ist das Erkennen in seiner Vollendung bewegter Geist, der in sich reflektierend ist, auf immer höherer Stufe fortläuft und auch einen immer weiteren Fortlauf von Erfahrungen einschließt. Die Vollendung des Erkennens als Totalität der Erfahrung und Gegenstand der Erfahrung bleibt damit stets unabgeschlossen, wodurch die Wissenschaft in ihrem Erscheinen durch eine grundlegende Offenheit geprägt ist. Diese Offenheit ist dabei nicht als ein fortschreitender Progress eines sich stetig bessernden Erkennens gedacht, sondern als grundsätzliche Dynamik der Welt, die sich stets modifiziert und ausdehnt.

Insgesamt wird deutlich, dass das Schlusskapitel der PhG eine weitere Perspektive auf den Zusammenhang von Erkennen und Erfahrung eröffnet, die deutlich macht, dass beide nicht losgelöst voneinander und nicht losgelöst von ihrer Vollendung verstanden werden können. Die Erfahrung ist ein Modus des Bewusstseins, der den Maßstab für die Prüfung des der Erfahrung vorhergehenden Begriffs des Erkennens hervorbringt. Der Begriff des Erkennens, der nicht in diesen Modus gebracht wird, bleibt starr und stellt eine unbewegte Form der Erfahrung dar. Gleichzeitig erscheint dieser Begriff, der vorangesetzt werden soll, erst mit dem Durchlauf der Totalität der Erfahrung, daher in seiner Vollendung mit dem Erscheinen der Wissenschaft, die sich dann aber in einem Durchlaufen von Begriffen fortbewegt, sodass diese als auf höherer Stufe Fortlaufende von einer Offenheit und damit einer Art nach Außen gerichteten Unendlichkeit gekennzeichnet ist. Zusätzlich ist das Erkennen in dieser Art Inhalt der Erfahrung, da diese immer weiter voranschreitet und in ihrer Vollendung den durch die Totalität der Erfahrungen hervorgebrachten Begriff des Erkennens selbst erfährt. Als dieser Inhalt ist das Erkennen daher wieder die Totalität der Erfahrungen, die wiederum das Erkennen zum Inhalt haben. Es scheint an dieser Stelle daher zusätzlich eine nach Innen gerichtete Unendlichkeit zu geben. Weder sind Erkennen und Erfahrung daher identisch, noch sind sie gegensätzlich, stattdessen sind sie bewegt und ineinander verkettet; sie durchziehen einander und ziehen aneinander in dem sein Ende voraussetzenden, auf einer immer höheren Stufe sich reflektierenden, unendlichen Kreis. Möglicherweise wäre das Erkennen daher als eine Art unendliche Menge von Erfahrungen darzustellen, die selbst unendlich multiplizierbar ist und sowohl von der Höhe der quantifizierbaren Entitäten als auch von den Zwischenräumen zwischen den Entitäten unendlich ist und sich selbst unendlich enthält.

3.3 Erfahren, Erkennen und Sinnlichkeit

Nimmt man es ernst, dass das Erkennen als Erscheinen der Wissenschaft die Totalität der Erfahrungen umschließt, die aber selbst auch einen Moment der Offenheit enthält, so macht es nur noch wenig Sinn, von der Erfahrung im Singular zu sprechen. Stattdessen möchte ich ab jetzt das nominalisierte Verb „Erfahren“ verwenden, um damit diese offene Totalität der Erfahrungen zu bezeichnen. Nimmt man dies weiterhin ernst, dass das Erkennen immer schon von Anfang an sein Ende voraussetzt und damit jede Erfahrung, die einen Begriff des Erkennens prüft, die offene Totalität des Erfahrens voraussetzt, so ergibt sich, dass die vielseitigen Momente des Erfahrens, die die Bewusstseinsgestalten darstellen, in das Erkennen eingehen. Bedenkt man nun mit, dass das Erfahren immer einen Gegenstand der Erfahrung einschließt, der

in das Erfahren eingeht und aus ihm hervorgeht, so wird deutlich, dass auch das Erkennen in dieser verschachtelten Weise eine Vielheit von Gegenständen voraussetzt.

Was sind dies nun für Gegenstände? In ihrer Monographie zu Hegels Begriff des Erkennens und des Erfahrens schlägt Dina Emundts vor, dass sich das Bewusstsein in der Erfahrung immer auf sinnliche Gegenstände beziehen muss, dass jedoch diese in der Erfahrung auch als begrifflich strukturierte Gegenstände aufgefasst werden können (vgl. Emundts 2012, 403). Meiner Ansicht nach ist diese These bei näherer Betrachtung der PhG und der Erfahrungen, die das Bewusstsein in ihr durchläuft, nur beschränkt haltbar. Beispielsweise hat die Erfahrung des Denkens, die das Bewusstsein in der Gestalt des Selbstbewusstseins macht, keinen sinnlichen Gegenstand, sondern den Begriff als vom Selbstbewusstsein Ununterschiedenes zum Gegenstand:

„Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in *Begriffen*, d.h. in einem unterschiedenen Ansichsein, welches unmittelbar für das Bewusstsein kein unterschiedenes von ihm ist.“ (Hegel 2020, 156)

Zu argumentieren, dass der Begriff selbst nur begrifflich aufgefasster sinnlicher Gegenstand ist, scheint an dieser Stelle eher unplausibel. Viel plausibler hingegen scheint ein Vorschlag zu sein, den Emundts als Alternative zur direkten Verknüpfung von Erfahrung und sinnlichem Gegenstand versteht:

„Aber kann man noch sinnvoll von einem Erfahren sprechen, wenn dem Erfahren jede Form von sinnlichem Erlebnis fehlt? Ich denke nicht. Ein alternativer Vorschlag könnte lauten, dass der Aspekt sinnlicher Erlebbarkeit zwar konstitutiv für Erfahren ist, dass aber ein sinnliches Erlebnis nicht durch einen sinnlich gegebenen Gegenstand hervorgerufen sein muss.“ (Emundts 2012, 13)

Daher besteht die Alternative darin, Erfahren als sinnliches Erleben zu verstehen, ohne die Erfahrung direkt als etwas zu verstehen, das automatisch auf einen sinnlichen Gegenstand bezogen ist. Somit erscheint das Erfahren als ein aktives, bewusstes Durchlaufen und Durchleben der Bewusstseinsgestalten, auch wenn es möglich ist, dass eine für sich genommene Erfahrung etwas zum Gegenstand hat, das in dieser Erfahrung nicht sinnlich, sondern rein begrifflich ist. Daher könnte zunächst festgehalten werden, dass nicht der Gegenstand einer jeden Erfahrung unbedingt in ihr als sinnlicher Gegenstand vorliegt, sondern, dass stattdessen die Gesamtheit des Erfahrens als sinnliches Durchleben oder Erleben verstanden werden kann. Dies ist insbesondere einleuchtend, wenn bedacht wird, dass der Gegenstand der Erfahrung in seiner Vollenendung das Erkennen als Erfahren selbst ist. Es scheint dabei eher um einen Begriff des Erkennens zu gehen, jedoch ist dieser als Erfahren selbst im sinnlichen Durchleben der Bewusstseinsgestalten konstituiert.

Vergegenwärtigt man sich jedoch zwei in dieser Arbeit bereits ausgearbeitete Momente, so erscheint eine weitere Perspektive auf die Verknüpfung von Erfahren, Erkennen und Sinnlichkeit. Dabei wird zunächst zentral werden, dass die Trennung von sinnlichem und begrifflichem oder auch innerlichem und äußerlichem Gegenstand der Erfahrung nicht haltbar ist, wobei dies im zweiten Schritt verknüpft wird mit dem Erfahren, das eine Vielheit von Gegenständen umschließt. Gleichzeitig leitet diese Perspektive zu meiner Lesart von Hegels Begriff des Erkennens als einem eingebetteten Erkennen, das ich als Konklusion meiner Auseinandersetzung mit Hegel und gleichzeitig als Übergang zur Auseinandersetzung mit Heidegger verstehen möchte.

3.4 Hegels eingebettetes Erkennen

Im Kapitel zur Erfahrung in der Einleitung der PhG wurde deutlich, dass in der Bewegung der Erfahrung das Bewusstsein, der Gegenstand sowie eine vorausgehende Vorstellung des Erkennens untrennbar verbunden sind. Sie gehen in sie ein und aus ihr hervor, verschieben ihre Grenzen in ihrer Bewegung und bleiben nie getrennt, gerade weil sie in ihrer gemeinsamen Bewegung erst hervorgehen. Daher ist der Gegenstand der Erfahrung als Ansich nie nur starres Ansich, da er zum Gegenstand für das Bewusstsein und damit zum Für-es-Sein des Ansich wird, wobei diese beiden Momente unaufhörlich in der Bewegung aufgehoben werden, die die Erfahrung ist als Für-es-Werden des Ansich, die die an ihr beteiligten Pole in einer bestimmten Negation neu hervorbringt. Daher ist der Gegenstand der Erfahrung weder außerhalb des Bewusstseins liegendes Ansich als sinnlicher Gegenstand, aber auch nicht nur ein Für-es dieses Ansich als eine begriffliche Strukturiertheit dieses Gegenstands durch das Bewusstsein, wodurch es als begrifflicher Gegenstand erscheint, sondern er ist die Bewegung, in der diese beiden Extreme aufgehoben werden. Sinnlich und begrifflich, innen und außen werden in der Erfahrung aufgehoben.

Im Kapitel zu Erkennen und Erfahrung im absoluten Wissen wurde zentral, dass das Erfahren in seiner offenen Totalität das Erscheinen des Erkennens selbst ist und dass die Erfahrung in der Vollendung dieser Totalität das Erkennen zum Gegenstand hat, das eben diese offene Gesamtheit des Erfahrens ist. Als ein „Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn erst am Ende erreicht“ (vgl. Hegel 2020, 585), setzt daher jede Erfahrung das Erkennen als das Erfahren voraus. In anderen Worten ist jede Erfahrung und jeder Begriff des Erkennens nicht isoliert denkbar, sondern setzt das Erfahren voraus, das verknüpft ist mit allen möglichen Gegenständen, die nun weder als rein sinnlich oder begrifflich, auch nicht als rein äußerlich oder innerlich verstanden werden können. Stattdessen müssen sie als ebenso offene Totalität der Gegenstände

verstanden werden, in die das Erkennen als Erfahren eingebettet ist. Gleichzeitig sind die Gegenstände des Erfahrens, da sie in einer bestimmten Negation hervorgebracht werden, nicht einfach nur zufällige Gegenstände, sondern es scheint auch ein Moment der Notwendigkeit in dem zu liegen, was als die Totalität der Gegenstände im Erfahren erscheint (vgl. Heidegger 2015, 156f). Bevor es weiter darum gehen wird, welche Gegenstände hier notwendigerweise zum Erfahren gehören könnten, ist zunächst an dieser Stelle festzuhalten, dass das Bewusstsein im Erkennen eingebettet ist in eine offene Totalität an Gegenständen, die die Erfahrung voraussetzt, auch wenn sie erst im Erfahren entsteht. Gleichzeitig sind diese Gegenstände dem Bewusstsein nicht einfach rein äußerlich oder innerlich, sinnlich oder begrifflich, sodass das erkennende Bewusstsein der Totalität an Gegenständen nicht einfach separiert gegenübersteht, sondern es ist damit untrennbar verbunden.

Erkennen kann so bei Hegel verstanden werden als eingebettetes Erkennen – das Erkennen wird durch eine Vielheit von möglichen Bewusstseinsgestalten, die im Erfahren untrennbar verbunden sind mit einer offenen Totalität an Gegenständen ermöglicht und gleichzeitig setzt das Erfahren als Genese dieser Gestalten und Gegenstände das Erkennen als ihr Ergebnis voraus. Als solches eingebettetes, bewegtes Erkennen, ist es damit auch eingebettet in eine weder rein sinnliche noch rein begriffliche Welt der Gegenstände, sondern stattdessen ist das Erkennen als Erfahren Bewegtheit der Sinnlichkeit und Begrifflichkeit. Damit ist auch das Bewusstsein, welches erkennt, weder selbst rein sinnlich oder begrifflich, sondern eingebettet.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit erheblich sprengen die gesamte PhG danach zu durchforsten, welche Gegenstände der Erfahrung alle notwendig zur Totalität der Gegenstände des Erfahrens gehören. Ich möchte jedoch schon an dieser Stelle kurz auf einen Gegenstand der Erfahrung aufmerksam machen, der als essentiell für das Erfahren erscheint und damit zu einem zentralen Gegenstand wird, mit dem das Erkennen eingebettet ist. Nämlich der Andere, daher ein anderes Selbstbewusstsein, erscheint in seinem Auftreten im Selbstbewusstseinskapitel in der Figur der Anerkennung als Vollendung des Selbstbewusstseins, als Begriff des Geistes und essentielle Struktur für das Erfahren überhaupt (vgl. Hegel 2020, 144f / Butler 1987, 47). Versteht man den Anderen als eine solche essenzielle Struktur, so wird deutlich, dass das Erkennen immer eingebunden ist in einen Kosmos der Gegenstände, der unter anderem insbesondere geprägt ist durch eine bestimmte Form der Intersubjektivität. Anders formuliert setzt die Wissenschaft in ihrem Erscheinen Intersubjektivität voraus und schließt sie in sich als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ein. Eine spezifische Form der Intersubjektivität kann so als Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft erscheinen. Dies näher auszuarbeiten, wird Aufgabe des fünften Kapitels sein.

Es wird deutlich, dass das Erkennen eingebettet ist in eine Welt, die sich zwischen Sinnlichem und Begrifflichem bewegt, in der Bewegung, in der sie durch die bestimmte Negation auch einer Notwendigkeit folgend sich als radikal offene Welt konstituiert, in der die Intersubjektivität zentrales Element ist. Das Bewusstsein, das erkennt, ist damit nicht getrennt von dieser Welt, sondern mit ihr verschlungen, sodass auch die Trennung von sinnlicher Welt und begrifflichem Bewusstsein im Erscheinen des Erkennens aufgehoben wird. Dieses Konzept des Erkennens als eingebettetes Erkennen kann jedoch auch in seiner Bewegtheit keine abgeschlossene Theorie des Erkennens sein. Denn der Begriff des Erkennens muss zu jeder Zeit seiner Bewegung auch mit seiner eigenen Aufhebung rechnen können. Das bedeutet, dass dieser Begriff des eingebetteten Erkennens, der mit dem Erscheinen der Wissenschaft im absoluten Wissen der PhG vollendet ist, in der Durchführung der Wissenschaft als Durchlauf des offenen Kreislaufs des Erkennens auf einer höheren Stufe noch stark verändert oder in eine neue Bewegtheit gebracht werden kann.⁴ Damit bleibt der Begriff des Erkennens stets offen und auch das Konzept des eingebetteten Erkennens macht nur eine Momentaufnahme innerhalb dieser Offenheit aus, die jedoch von zentraler Bedeutung ist. Für das Erkennen als wissenschaftliches Erkennen bedeutet dies, dass die Wissenschaft selbst in ihrem Erscheinen, nach ihrer Vollendung, keinen festgelegten Begriff des Erkennens wählen kann, der auf alle folgenden wissenschaftlichen Prozesse übergestülpt werden kann, auch wenn dieser mit ihrem Erscheinen emporsteigt. Stattdessen bleibt der Begriff des Erkennens untrennbar mit der Wissenschaft als prozessualer, historischer Wissenschaft verbunden, die nie zum Stillstand kommt, sondern stets im Werden ist.

Das eingebettete Erkennen, das auf dieser besonderen Art mit dem Erfahren verbunden ist, lässt sich, wie sicherlich bereits deutlich wurde, in meiner Lesart Hegels wunderbar mit einem phänomenologischen Ansatz verbinden. Mein Ausgangspunkt ist, dass sich Heideggers Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der Erfahrung in seinem Spätwerk aus einer geteilten Ablehnung eines natürlichen Begriffs des Erkennens ergibt und dass sich dies besonders in seinen eigenen Gedanken zum Erkennen in SuZ zeigt, wo er das Erkennen oder auch das Entdecken

⁴ Ein wichtiger Hinweis darauf findet sich in folgendem Zitat: „Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit.“ (Hegel 2020, 589). Eine genauere Auseinandersetzung mit diesem Zitat und somit mit den Fragen, in welchem Verhältnis der Weg der Wissenschaft als Erscheinen der Wissenschaft in der PhG zu der Wissenschaft selbst steht, was eine Bewegung durch Begriffe statt durch Bewusstseinsgestalten sein könnte, inwiefern sich Wahrheit und Wissen in unmittelbarer Einheit vereinigen können und was dies für eine Konsequenz für das Denken des Erkennens, das Sinnliches und Begriffliches aufhebt, hat, würde eine genaue Auseinandersetzung mit der Wissenschaft der Logik voraussetzen und den Rahmen dieser Arbeit erheblich sprengen. Deshalb habe ich mich dafür entschieden, diese auszusparen und lediglich auf die Offenheit des Begriffs des Erkennens zu verweisen.

als Modus des Daseins im In-der-Welt-Sein beschreibt. Der nun folgende Teil soll daher nicht Heidegger und Hegel kontrastieren⁵, sondern stattdessen Heidegger aus Hegel heraus denken, wobei mein Denken von Hegel in diesem letzten Abschnitt sicherlich auch schon ein Denken Hegels aus Heidegger heraus vorausgesetzt hat. Wahrscheinlich ist, dass im Verlauf der Arbeit auch Differenzen zwischen den zwei Denken hervortreten, die ich ansprechen werde. Zunächst ist dies aber nicht der Fokus meiner weiteren Auseinandersetzung.

4. Heideggers Denken des Erkennens

Um wirklich mit Heidegger das Erkennen zu denken, muss man sich Heidegger hingeben. Wie bereits in 2.2 deutlich geworden ist, ist das Projekt Heideggers in SuZ und darüber hinaus bereits durch das Vollziehen der ontisch-ontologischen Differenz so spezifisch, dass damit einhergehend ein völlig *eigenartiges* Feld von Konzepten und Begrifflichkeiten hervortritt. Dies wird nicht nur sprachlich deutlich, sondern auch systematisch sowie inhaltlich. Der folgende Teil ist also eben ein Hingeben, ein Mitgehen⁶ mit Heidegger, das sich zum Schluss umso stärker auch in Zweifel zersetzt und so wieder zu Hegel zurückführt. Nämlich zu einem Hegel der Anerkennung, der Verbundenheit, der Eingebettetheit als einem Miteinander. Bis wir dorthin gelangen, wird aber das Mitgehen mit Heidegger primär sein – ein Hineinbegeben als ein Verstehen.

Der Hegel, der mir jedoch nie abhandenkommt, ist derjenige, der Begriffe-in-Bewegung denkt. Das Erkennen so versteht, dass es selbst hervorgebracht wird, sich hervorbringt, im Werk entsteht. Deswegen werde ich auch Heideggers Denken des Erkennens als Bewegung verstehen, als eine Bewegung, in der sich das Erkennen selbst entwickelt. Ein klares Problem, das sich dadurch ergibt, ist Heideggers sprachlicher Ausdruck des Erkennens. Das, was ich mit Hegel und Heidegger als Erkennen verstehen möchte, heißt bei Heidegger nämlich nicht durchgängig „Erkennen“. Es trägt Namen wie „Erschlossenheit“, „Welterkennen“ und schließlich „Entdecken“. Doch diese sprachlichen Ausdrücke möchte ich alle verstehen als Gestalten des Erkennens, das in einer Bewegung des Scheiterns und Entstehens sich selbst in Erfahrung bringt.

Im ersten Teil dieses zentralen Kapitels werde ich Gelegenheit geben, sich vorerst von Hegel zu verabschieden. Denn ich setze an beim späten Heidegger und seiner Auseinandersetzung mit

⁵ Ein wichtiger Ansatzpunkt für ein Kontrastieren der beiden Denker, den ich bewusst ausspare, ist das Verhältnis vom Endlichkeitsdenken Heideggers zum Denken der Unendlichkeit bei Hegel (vgl. Greisch 2013, 97).

⁶ In seinen Vorlesungen zu Hegels PhG ruft auch Heidegger dazu auf, mit Hegel mitzugehen. Dabei ist es für ihn entscheidend, dass dieses Mitgehen der inneren Notwendigkeit des Werkes folgt und zugleich das Hinzutun einer „lebendigen Frage“ des Interpretieren ist (vgl. Sell 1998, 18).

der Einleitung der PhG in „Hegels Begriff der Erfahrung“. Davon ausgehend ergibt sich die erste Dimension des Erkennens als Erschlossenheit und als hinnehmendes Erfahren dieser. Dies ist auch, wie bereits in 2.2 deutlich wurde, grundlegende und zentrale Struktur in SuZ. Davon ausgehend werde ich mich im zweiten Teil dem widmen, was Heidegger selbst als „Erkennen“ bezeichnet und was sich in der alltäglichen Welt vollzieht. Hier werden die ontologischen Ebenen von Vorhandenheit und Zuhandenheit zentral. Danach kommt das dritte Unterkapitel, in dem es um das „Entdecken“ geht. Dieses wird zur wichtigsten und am ehesten vollständigen Form des Erkennens, die wir bei Heidegger finden. Doch sie bleibt am Ende ungeklärt, trägt eine Leerstelle in sich, durch die das Projekt bedroht wird – wodurch eine transzendierende Rückkehr zu Hegel notwendig wird.

Im einleitenden Kapitel zu Heidegger habe ich ein metaphorisches Bild eingebracht – der Sprung durch Nebelschwaden zwischen gespaltene Klippen, vom Berggipfel hinab. Dieses Bild ist an aktueller Stelle noch sehr unklar. Aber es spiegelt die Bewegung der heideggerianischen Kritik, seines Projekts und seines Erkennens in meiner Interpretation wider. Dieses Bild aufzuklären und damit den Sprung selbst zu wagen, wird Gesamtaufgabe des folgenden Kapitels sein.

4.1 Erkennen als Erschlossenheit: hinnehmendes Erfahren

4.1.1 Der späte Heidegger: Sein als aletheia, Erkennen als Erfahren

Heideggers Kommentar „Hegels Begriff der Erfahrung“ zu Hegels Einleitung der PhG lässt sich nicht nur als ein Sekundärwerk betrachten, sondern auch als ein Text, der Schlüsse auf Heideggers eigenes Verständnis vom Erkennen ziehen lässt. Stellenweise macht Heidegger bestimmte Aspekte noch viel stärker als Hegel selbst, um dann immer wieder darauf zurückzuverweisen. Außerdem gibt es Passagen, in denen Heidegger bestimmte komplexe Zusammenhänge weniger komplex oder anders darstellt. Dies würde ich nicht als ein verkürztes Hegelverständnis Heideggers deuten, sondern als Momente, in denen sich sein eigenes Denken bereits in die Interpretation einpflegt. Und dann gibt es Stellen, an denen Heidegger Hegel explizit widerspricht und sein eigenes Konzept ausführt. Diese drei Momente, die Heideggers eigenes Denken des Erkennens aufleuchten lassen, werden den folgenden Teil zu Heideggers Begriff des Erkennens in seinem Aufsatz strukturieren. Somit möchte ich erstens darauf eingehen, dass Heidegger stark die Parusie des Absoluten hervorhebt, was bereits zu einem ersten Verständnis vom Erkennen als Hinnehmen hinleitet. Im zweiten Abschnitt werde ich mich dem klaren Zusammenhang widmen, den Heidegger zwischen Erfahrung und Erkennen ausmacht, um mich

dann drittens Heideggers expliziter Hegelkritik und seinem eigenen Verständnis des Erkennens als einem Vollziehen der ontisch-ontologischen Differenz zu widmen.

Als die erste Variante der Hinweise auf Heideggers eigenes Verständnis vom Erkennen lassen sich die Passagen zur Parusie des Absoluten lesen. Dabei bezieht er sich auf einen Halbsatz relativ am Anfang der Einleitung: „[...] der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen [...]“ (Hegel 2020, 69). Diese Formulierung, die ein erster Verweis auf Hegels Verständnis des Erkennens ist, wird nun zentral für Heideggers Interpretation:

„Der erste Schritt, den das Erkennen des Absoluten zu tun hat, besteht darin, das Absolute in seiner Absolutheit, d. h. in seinem Bei-uns-sein, einfach hin- und aufzunehmen. Dieses Bei-uns-anwesen, die Parusie, gehört schon zum Absoluten an und für sich. Wenn die Philosophie als Erkennen des Absoluten mit dem Ernst macht, was sie als solches Erkennen ist, dann ist sie schon wirkliches Erkennen, das vorstellt, was das Wirkliche selbst in seiner Wahrheit ist.“ (Heidegger 2015, 131)

In anderen Worten vollzieht sich das Absolute als absolute Wahrheit immer schon in einem untrennbaren Näheverhältnis zu den Erkennenden. Dadurch erscheint das Erkennen nicht als ein Vordringen zu einer verschlossenen und abgetrennten Sphäre, sondern als ein Hinnehmen dessen, worin es bereits schon ist. Die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten kann somit erst zur Wissenschaft werden, wenn sie nicht versucht mit einem äußerlichen Zugriff in das Absolute einzudringen, denn dies wäre dem Verständnis Heideggers nach gar nicht möglich, sondern stattdessen von Innerhalb in die Parusie als Bei-uns-sein gelangt, indem sie diese Nähe einfach hinnimmt (vgl. ebd., 137f).

Dies ist für Heidegger besonders zentral, weil er die Absolutheit des Absoluten, die zu den Erkennenden im Näheverhältnis der Parusie steht, als Sein versteht:

„Wenn dagegen unser Durchblick durch den Text Hegels das Erscheinen des erscheinenden Wissens, insgleichen die Absolutheit des Absoluten mit dem Wort ‚Sein‘ belegt, so mag dies zunächst wie eine Willkür aussehen. Doch dieser Sprachgebrauch ist weder willkürlich, noch ein Fall der bloßen Terminologie, [...]. Die aus ihrem Geschick gewachsene Sprache des Denkens ruft jedoch das Gedachte eines anderen Denkens in die Helle ihres Denkens, um das andere in sein eigenes Wesen frei zu geben.“ (ebd., 155)

In anderen Worten sieht Heidegger in seiner Interpretation des Nebensatzes zu Beginn von Hegels Einleitung zur PhG sich das Wesen des Seins offenbaren. Dieses vollzieht sich im Näheverhältnis der Parusie, weshalb Heidegger das Sein auch als *aletheia*, daher als „das Anwesen aus der und in die Unverborgenheit“ (ebd.) beschreibt. Das Sein oder das Absolute wird damit nicht einfach als Präsenz verstanden, sondern als ein Absolvieren in einem Näheverhältnis, in dem es sich verhüllt und offenbart. Heideggers Begriff des Erkennens erscheint somit als ein Sich-aus-der-Nähe-in-die-Nähe-Begeben oder als ein Sich-Hineinbegeben in das Sein, das bereits da ist und sich selbst enthüllt, lichtet und ereignet – eine Formulierung, die Heidegger

später im Humanismusbrief verwendet und die sich sehr gut mit Hegels Metapher des Strahls verbinden lässt (vgl. Heidegger 2013a, 323).

Deutlich wird, dass Heidegger bei Hegel bereits sein eigenes Verständnis des Erkennens sich offenbaren sieht, indem er das Denken des Absoluten als Sein und aletheia bereits sich entfaltend vorfindet. Als solches enthülle sich das Sein in der hegelschen Terminologie selbst. Jedoch denkt Hegel das Absolute noch nicht als Sein, was zu der zentralen Kritik Heideggers führen wird.

Während ich mich in meiner Hegelinterpretation lange an der Frage abgearbeitet habe, wie das Verhältnis von Erkennen und Erfahrung zu denken ist, scheint dieses Heidegger in seinem Aufsatz zu HBdE vor kein so großes Rätsel zu stellen. Für ihn scheint die Erfahrung nach den ersten Absätzen zur natürlichen Vorstellung statt dem Erkennen die zentrale Rolle einzunehmen. Dadurch wird die Erfahrung nicht zu einer Form des Erkennens oder zu einer Art Prüfung des Begriffs des Erkennens, sondern zu dem Erkennen als dem Erkennen des Absoluten oder Vernehmen des Seins selbst:

„Erfahrung ist jetzt nicht mehr der Name für eine Art des Erkennens. Erfahrung ist jetzt das Wort des Seins, insofern dieses vom Seienden her als einem solchen vernommen ist. Erfahrung nennt die Subjektivität des Subjekts. Erfahrung sagt, was im Wort Bewußt-sein das ‚-sein‘ bedeutet, so zwar, daß erst aus diesem ‚-sein‘ deutlich und verbindlich wird, was im Wort ‚Bewußt-‘ zu denken bleibt.“ (Heidegger 2015, 180)

Wenn das Sein als das Absolute von Heidegger als aletheia, daher als ein Anwesen gedacht wird, so ist es nur in dem Sinne erkennbar, dass es aus diesem Näheverhältnis erfahrbar ist. Das Erkennen als Hinnehmen des Seins ist daher das Erfahren. Damit ist das Erfahren nicht eine Erkenntnisart, sondern eher ein Modus des Seins, nämlich das Sein in seinem Vernommen-Werden. Dieses Vernommen-Werden ist aber das Anwesen des Seins selbst: „*Das Erfahren ist eine Weise des Anwesens, d. h. des Seins.*“ (ebd., 185). Somit ist das Sein als eine Bewegung des Verbergens und Enthüllens in einem Näheverhältnis gewissermaßen immer schon erfahren.

Weiterhin relevant wird für Heidegger die Erfahrung, da er ihr Wesen als „das Wesen der Phänomenologie“ (ebd., 201) versteht. Das bedeutet, dass er die Erfahrung, die er als das Sein in seinem Anwesen und daher als ein Vernommen-Werden aus diesem Näheverhältnis heraus deutet, in dieser sie ausmachenden prozessualen Eigenschaft in Übereinstimmung mit der Phänomenologie versteht. Diese ist damit aber keine spezifische Disziplin oder Erkenntnistheorie, sondern die Wissenschaft selbst:

„Phänomenologie ist hier der Name für das Dasein des Geistes. Der Geist ist das Subjekt der Phänomenologie, nicht ihr Gegenstand. Das Wort bedeutet hier weder eine Disziplin der Philosophie, noch ist es gar die Bezeichnung für eine besondere Art von Forschung, der daran liegt, das Gegebene zu beschreiben. Weil jedoch das

Sichversammeln des Absoluten in seine Parusie wesensmäßig die Darstellung verlangt, gehört die Bestimmung, Wissenschaft zu sein, schon in das Wesen der Phänomenologie, aber nicht insofern sie ein Vorstellen des Geistes, sondern insofern sie das Dasein, die Anwesenheit des Geistes ist. [...] ‚Phänomenologie des Geistes‘ besagt: die Parusie des Absoluten in ihrem Walten.“ (ebd., 20 f)

In anderen Worten gehört zu der Parusie des Absoluten oder zu dem Anwesen des Seins, wobei Parusie und aletheia die jeweiligen Bestimmungen von Absolutem und Sein sind, auch das Versammeln des Seins in sein Anwesen als Darstellung dieses Versammelns, daher die Wissenschaft. Die Erfahrung und die Phänomenologie sind somit ihrem Wesen nach das gleiche, da die Erfahrung als Anwesen des Seins und die Phänomenologie als die Darstellung dieses Anwesens des Seins sich entsprechen, weil ein Versammeln immer auch ein Darstellen dieses Versammelns ist.⁷ Damit beschreibt Heidegger das Erfahren als das Erkennen der Wissenschaft als Phänomenologie oder andersherum versteht er die Wissenschaft, die die Phänomenologie ist, als ein Erfahren. Bereits in SuZ begreift Heidegger die Phänomenologie nicht nur als Methode, sondern als Philosophie selbst, da sie als ein Erfahren ein Vernehmen des Seins ist, das dieses gleichzeitig auch in einer philosophischen Auseinandersetzung versammelt (vgl. Heidegger 2006, 27ff). Dies deutet an, dass eine Verbindung zwischen der Phänomenologie Hegels und der Heideggers im besonderen Stellenwert der Erfahrung liegt.

Heideggers eigenes Konzept der Erfahrung, die er in dem oben beschriebenen Zusammenhang als wahres, hinnehmendes Erkennen und Anwesen des Seins versteht, entfaltet er explizit auf einigen Seiten, auf denen er sich kritisch von Hegel abgrenzt.

Im ersten Schritt seiner Kritik macht er darauf aufmerksam, dass Wissen und Wahrheit in Hegels Konzept der Erfahrung zwar unterschieden sind, aber dass dieser Unterschied in einer nicht endenden Bewegung aufgehoben wird. In anderen Worten sind Begriff und Gegenstand „entzweit und können doch nie auseinander“ (Heidegger 2015, 175). Damit bezieht er sich auf die Prüfung der Erfahrung als Unterscheiden des Ansich und des Für-es-sein des Ansich, bei der sich das Ansich immer wieder als ein Ansich für das Bewusstsein erweist, wodurch ein neuer Gegenstand, ein neues Bewusstsein und ein neues Erkennen entspringen.

Statt dies aber nun in dem Sinne zu kritisieren, dass er für eine klare Scheidung von Begriff und Gegenstand argumentiert, was dem Verständnis von einem Anwesen des Seins zu widersprechen scheint und deshalb an dieser Stelle sehr überraschend wäre, hebt er dieses Unterscheiden von sich dann wieder aufhebenden Polen als den „verborgenen Grund im Wesen der Metaphysik“ (ebd.) hervor. Das Wesen der Metaphysik sei nämlich ein solches Nivellieren von

⁷ Dieser Zusammenhang ist ähnlich wie der zwischen der PhG als Weg der Wissenschaft, der bereits Wissenschaft ist, und der WdL, die als Durchlaufen dieses Weges auf höherer Stufe diese Wissenschaft ist. In diesem Vergleich ist die bewegte Erfahrung schon die Wissenschaft, die auch erst die Phänomenologie als Wissenschaft ist.

Differenzen. An dieser Stelle wird deutlich, dass die eigentliche Differenz, die er in der Metaphysik nivelliert sieht, die grundlegende ontisch-ontologische Differenz, daher die zwischen Sein und Seiendem ist. Diese nicht vollzogene Trennung von Sein und Seiendem als Seinsvergessenheit versteht Heidegger als den Grundzug der Metaphysik (vgl. ebd., 176f). Auch der Unterscheidung von Wissen und Wahrheit ist die ontisch-ontologische Differenz damit vorgelegt. Dies wird insbesondere sprachlich deutlich, da Heidegger nach Einführung der Differenz Wissen und Wahrheit wie austauschbar verwendet: „Das Bewußtsein ist als Bewußtsein seine Bewegung; denn es ist die Vergleichung zwischen dem ontisch-vorontologischen und dem ontologischen Wissen.“ (ebd., 183). Aber auch inhaltlich wird deutlich: Das Bewusstsein ist immer schon im Erfahren, noch vor jeglicher Trennung von Wahrheit und Wissen.

Im Anschluss an diese Kritik formuliert er unter Bezugnahme auf Hegel sein Konzept der Erfahrung, bei dem er die ontisch-ontologische Differenz zentral mitdenkt:

„Das Bewußtsein ist in seinem unmittelbaren Vorstellen des Seienden ontisches Bewußtsein. Für es ist das Seiende der Gegenstand. Aber das Vorstellen des Gegenstandes stellt, obzwar ungedacht, den Gegenstand als Gegenstand vor. Es hat schon den Gegenstand in seine Gegenständlichkeit versammelt und ist darum ontologisches Bewußtsein. Doch weil es die Gegenständlichkeit nicht als solche denkt, sie aber gleichwohl schon vorstellt, ist das natürliche Bewußtsein ontologisch und ist dies doch noch nicht. Wir sagen, das ontische Bewußtsein sei vorontologisch. Als dieses *ist* das natürliche, ontisch-vorontologische Bewußtsein latent die Unterscheidung des ontisch Wahren und der ontologischen Wahrheit. Weil Bewußt-*sein* heißt: diese Unterscheidung sein, deshalb ist das Bewußtsein aus seiner Natur die Vergleichung des ontisch und ontologisch Vorgestellten. Als die Vergleichung ist es im Prüfen.“ (177f)

Daher ist die Erfahrung laut Heidegger nicht das Scheiden und Vergleichen des Ansich und Für-es-Sein des Ansich oder der Wahrheit und des Wissens oder des Gegenstands und des Begriffs. Stattdessen ist es das Unterscheiden des ontisch Wahren von der ontologischen Wahrheit, als welches das Bewusstsein selbst ist. Die Unterscheidung des ontisch Wahren von der ontologischen Wahrheit wird an späterer Stelle (Kapitel 4.3.1.5) noch einmal relevant werden – denn aus der Perspektive des Daseins betrachtet erhält dieses hier noch eher abstrakte Unterscheiden als Erfahren seine Konkretisierung im Entdecken.

Zwar kritisiert Heidegger Hegel hiermit ganz explizit, jedoch wird auch deutlich, dass er in Hegels Philosophie sich das Ende der Metaphysik abzeichnen sieht, da sich in Hegels Denken des Absoluten und in seiner Sprache das Sein lichte. Trotz dessen kann Hegel in Heideggers Verständnis das Sein nicht erkennen, da ihm verstellt bleibt, dass das Bewusstsein immer schon in der Erfahrung ist. Denn statt das Eingebettetsein wie Hegel in einer dialektischen Bewegung von Erkennen und Erfahren als kreisförmige Voraussetzung, die erst am Ende erreicht wird, zu

verstehen, möchte Heidegger das Immer-schon der Erfahrung, daher das Eingebettetsein, als klar primäre ontologische Struktur hervorheben.

Die Trennung von Sein und Seiendem scheint daher quer zu den Trennungen von Wissen/Wahrheit, Gegenstand/Begriff und Subjekt/Objekt zu verlaufen und sie aufzubrechen, statt ihnen zu entsprechen. Mit der Prüfung der Erfahrung als Unterscheiden des ontisch Wahren und der ontologischen Wahrheit ist damit eine andere, viel früher ansetzende Bewegung angesprochen als die Unterscheidung des Ansich und Für-es-seins des Ansich in der Bewegung der Erfahrung in Hegels Einleitung zur PhG – zumindest laut Heidegger. In dieser im heideggerianischen Verständnis metaphysischen Trennung von Wissen und Wahrheit sowie Subjekt und Objekt, die dann wieder nivelliert wird, ist die ontisch-ontologische Differenz übersprungen worden, sodass das Sein selbst als vom Seienden Unterschiedenes vergessen wurde. Vollzieht man jedoch die Trennung und setzt das Bewusstsein als eines, das immer schon in der Erfahrung ist, so eröffnet sich das Sein als eine ontologische Struktur des Daseins als In-der-Welt-sein. Dies weiter zu untersuchen, wird Aufgabe der nächsten Kapitel sein.

4.1.2 Dasein und Welt: Die Erschlossenheit als Grundlage des Erkennens

Heideggers Verständnis vom Erfahrenen und Erkennen, das er in HBdE (1942/43) anhand seiner Kritik an dem metaphysischen Erkenntnisproblem entwickelt, entfaltet er bereits aus anderer Perspektive in „Sein und Zeit“ (1927). Denn während er im Aufsatz das Sein als aletheia, als sich aktiv Verbergendes und Offenbarendes, als Ausgangspunkt wählt, zentriert sich Heideggers Verständnis vom Erkennen und Erfahren in SuZ um das aktive Dasein und seine Wesensstruktur des In-der-Welt-seins. Beim späten Heidegger wird das Erkennen also aus Perspektive des aktiven Seins gedacht, in SuZ aus Perspektive des aktiven Daseins. Daher lässt sich hier die Behandlung eines zentralen Problems vor und nach der „Kehre“ beobachten (vgl. Thomä 2013, 104ff) – auch wenn im weiteren Verlauf der Arbeit deutlich wird, dass sich die Trennlinie zwischen aktivem Sein und aktivem Dasein nicht so eindeutig ziehen lässt, wie es zunächst scheinen könnte.

In SuZ formuliert Heidegger aus, was die ontologische Struktur ist, die vergessen wird, wenn die ontisch-ontologische Differenz nicht vollzogen wird, und die das Erkennen erst ermöglicht; nämlich das In-der-Welt-sein. Daher sind diejenigen Grundstrukturen von Dasein, Welt und damit verbunden das In-der-Welt-sein, die sich, wie in Kapitel 2.1 bereits ausgearbeitet wurde, unmittelbar aus der ontisch-ontologischen Differenz ergeben, genau die Strukturen, die das Erkennen in SuZ fundieren. Die Verknüpfung von diesen Grundstrukturen mit der ontisch-ontologischen Differenz macht daher deutlich, dass das Problem des Erkennens in SuZ lediglich aus

anderer Perspektive behandelt wurde als in HBdE. Beide Perspektiven ergänzen sich jedoch zu einem Gesamtbild: Wenn man den Analysen aus SuZ folgt, so meine These, landet man wie Heidegger selbst bei einem Denken des Erkennens, das das Sein als aletheia, als bewegte und insbesondere aktive Unverborgenheit ursprünglich mitdenkt.

Der erste Schritt, der weiterhin zentral bleibt und bis zum Schluss eher relevanter wird, anstatt dass er in Vergessenheit gerät, ist die grundlegende Erschlossenheit. Diese bringt zunächst eine ganz primäre Art des Erkennens mit sich: Das Erkennen als hinnehmendes Erfahren, als allgemeines Erkennen, als latentes Seinsverständnis, als wesenhafte Beziehung des Daseins zur Welt, als vertrautes In-der-Welt-sein. Die Grundlage für alle weiteren Kapitel bildet also das, was bis hierher ausgearbeitet wurde: Das Erkennen als ein Näheverhältnis, in dem man bereits ist. Dies hat sich aus der ontisch-ontologischen Differenz als Erschlossenheit ergeben und bildet bereits eine Ursprungsform des Erkennens, die beim späten Heidegger in HBdE zentral ist. Doch gerade weil dieses Näheverhältnis, diese Erschlossenheit innerhalb von Welt erfahrbar wird, begegnet sie in der Alltäglichkeit. Auch die Erschlossenheit selbst wird erst im rückwärtsgerichteten Durchgang durch diese Alltäglichkeit erfahrbar werden. Genau in diesem Durchgang liegt aber der komplexe Weg des Erkennens.

4.1.3 Alltäglichkeit: Die drei ontologischen Dimensionen. Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit

Bevor der Durchgang durch die Alltäglichkeit losgehen kann, müssen einige Vorbemerkungen gemacht werden. Zunächst möchte ich die drei ontologischen Dimensionen vorstellen, die Heidegger einführt, von denen ausgehend wir überhaupt Formen des Erkennens unterscheiden können. Anschließend werde ich die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einführen, die für mein Verständnis des Erkennens bei Heidegger zentral ist.

Heidegger führt im dritten Kapitel von SuZ „Die Weltlichkeit der Welt“ eine Unterscheidung ein, die die Grundlage bildet, um die drei unterschiedlichen Arten des Erkennens in der Alltäglichkeit zu differenzieren, die in den folgenden Kapiteln untersucht werden: Die Erkenntnis des hantierenden Besorgens, das Welterkennen und das Entdecken. Diese drei Formen des Erkennens unterscheiden sich dadurch, welche Seinsweise durch sie erkannt wird: Die der Zuhandenheit, Vorhandenheit oder die der Weltlichkeit von Welt. Er schreibt:

„Innerhalb des jetzigen Untersuchungsfeldes sind die wiederholt markierten Unterschiede der Strukturen und Dimensionen der ontologischen Problematik grundsätzlich auseinanderzuhalten: 1. das Sein des zunächst begegnenden innerweltlichen Seienden (Zuhandenheit); 2. das Sein *des* Seienden (Vorhandenheit), das in einem ei-

genständig entdeckenden Durchgang durch das zunächst begegnende Seiende vorfindlich und bestimmbar wird; 3. das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt, die Weltlichkeit von Welt. Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, das heißt des Daseins. Die beiden vorgenannten Begriffe von Sein sind *Kategorien* und betreffen Seiendes von nicht daseinsartigem Sein.“ (Heidegger 2006, 88)

Die Unterscheidung zwischen Zuhandenheit, Vorhandenheit und der Weltlichkeit von Welt ist also eine Unterscheidung von Seinsweisen. Diese Seinsweisen sind jedoch nicht einfach unterschiedlichen Dingen zugeordnet, eher bilden sie unterschiedliche ontologische Dimensionen, die an unterschiedlichen Entitäten hervortreten können. Dabei ist die Weltlichkeit von Welt mit der ursprünglichen Erschlossenheit, der Eingebettetheit gleichzusetzen, die uns bereits begegnet ist.

Die Zuhandenheit hingegen ist die Seinsart von Seiendem, das Heidegger Zeug nennt, das immer in einem Verweisungszusammenhang steht (vgl. ebd., 68). Zum einen hängt dieser Zusammenhang mit dem Gebrauch des Zeugs zusammen, denn es ist wesentlich bestimmt durch die Struktur des „Um-zu“ (vgl. ebd.). In anderen Worten ist es dadurch bestimmt, dass es gebraucht wird, um etwas damit zu erreichen; der Stift wird gebraucht, um etwas auf Papier zu schreiben, ein Hammer wird gebraucht, um einen Nagel einzuhämmern und so weiter. Zum anderen steht das Zeug somit auch immer in einem Verweisungszusammenhang mit anderem Zeug, der sich durch ihren zusammenhängenden Gebrauch ergibt sowie durch den Zusammenhang der Zeugganzheit, die Heidegger als ursprünglich versteht (vgl. ebd., 69). Demnach ist die Grundlage dafür, dass wir ein einzelnes Zeug wie beispielsweise einen Hammer gebrauchen können, dass wir uns bereits in einem alltäglichen Zusammenhang des Gebrauchs von Zeug bewegen und dass das Zeug bereits darin ein Ganzes bildet. Die Seinsart des Zeugs, also die ontologische Ebene des alltäglich innerweltlich Begegnenden, versteht Heidegger also gerade deshalb als Zuhandenheit, weil es sich auf dieser ontologischen Ebene durch seine Gebräuchlichkeit bestimmt.

Die Vorhandenheit hingegen ist die Seinsart von innerweltlichem Seienden, das seiner Gebräuchlichkeit und Einbettung in das Zeugganze entrissen wird. Dadurch wird es gewissermaßen isoliert und gleichzeitig verallgemeinert:

„In der ‚physikalischen‘ Aussage ‚der Hammer ist schwer‘ wird nicht nur der Werkzeugcharakter des begegnenden Seienden *übersehen*, sondern in eins damit das, was zu jedem zuhandenen Zeug gehört: sein Platz. Er wird gleichgültig. Nicht daß das Vorhandene überhaupt seinen ‚Ort‘ verlöre. Der Platz wird zu einer Raum-Zeit-Stelle, zu einem ‚Weltpunkt‘, der sich vor keinem andern auszeichnet. Darin liegt: die umweltlich umschränkte Platzmannigfaltigkeit des zuhandenen Zeugs wird nicht allein zu einer puren Stellenmannigfaltigkeit modifiziert, sondern das Seiende der Umwelt wird überhaupt *entschränkt*. Das All des Vorhandenen wird Thema.“ (ebd., 361f)

Die Isolation des Vorhandenen ist dasjenige, was Heidegger im obigen Zitat meint, wenn er davon spricht, dass das Seiende im Übergang zur Vorhandenheit seinen Platz verliert, aber dieser gleichzeitig zu einem „Weltpunkt“ wird: Das Vorhandene hat in dem Sinne keinen Platz, als dass es keinen Platz im Ganzen als Verweisungszusammenhang hat, sondern es hat nur noch eine vereinzelte Stelle in der als Vorhandenheit erscheinenden Welt. Jedoch bedeutet Vorhandenheit gleichzeitig zweitens, dass in der Abstraktion vom Gebrauchen und Zeugganzen das erkannte Seiende auch gleichzeitig zu einer Allgemeinheit wird, gerade da es nicht als konkretes Gebrauchtes erkannt wird. Dies ist das, was Heidegger mit dem „All des Vorhandenen“ meint, oder das, was er zum Ausdruck bringt, wenn er schreibt, dass das Seiende in der Vorhandenheit nur in seinem Aussehen begegnet – die ontologische Ebene der Vorhandenheit ist eine Verallgemeinerung, wie sie im begrifflichen Bestimmen zu finden ist (vgl. ebd., 61). Vorhandenheit heißt hier daher insgesamt Isolation aus dem ursprünglichen Zusammenhang des Gebrauchens und gleichzeitig Verallgemeinerung als begriffliche Bestimmung.

Heidegger gelingt es daher mit der Unterscheidung von Vorhandenheit und Zuhandenheit die hegelsche Dialektik von Besonderem und Allgemeinen, die zentral für sein Gesamtwerk ist, zu unterwandern – so scheint es zumindest an dieser Stelle. Denn die Unterscheidung von Vorhandenheit und Zuhandenheit ist bereits früher angelegt als die von Besonderem und Allgemeinen. Indem das In-der-Welt-sein als Grundlage gesetzt wird, gelingt es Heidegger die Zuhandenheit als alltägliche ontologische Ebene des innerweltlich Begegnenden von der Vorhandenheit zu unterscheiden, die sich gerade deshalb auf einleuchtende Weise als Kombination von Besonderem und Allgemeinen verstehen lässt. Nicht stehen sich jetzt Besonderes und Allgemeines gegenüber und werden vermittelt, sondern Vorhandenes als Kombination von Besonderem und Allgemeinem steht Zuhandenem entgegen.

Eine klare Einteilung, die Heidegger in Bezug auf die drei ontologischen Ebenen von Zuhandenheit, Vorhandenheit und Weltlichkeit von Welt vornimmt, ist die zwischen den existenzialen Bestimmungen und Kategorien: Die Kategorien der Zuhandenheit und Vorhandenheit betreffen nur innerweltliches Seiendes, das nicht daseinsartig ist. Werden also die Kategorien der Vorhandenheit und Zuhandenheit als ontologische Dimensionen von Dasein, Sein oder Welt gelesen, so ist das nach Heidegger schlichtweg falsch – sie müssen stattdessen existenzial als Erschlossenheit, als Weltlichkeit von Welt verstanden werden.

Möchten wir also der Frage nachgehen, wie Heidegger das Erkennen denkt, so müssen wir weniger das Erkennen davon ausgehend differenzieren, welcher Gegenstand auf welche Art

erkannt wird, also beispielsweise analytischer von synthetischer Erkenntnis differenzieren, sondern viel eher die Seinsarten unterscheiden, denen die verschiedenen Formen des Erkennens entsprechen.

Noch eine weitere Unterscheidung muss vorausgreifend eingeführt werden: Die zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit. Das Erkennen der Vorhandenheit sowie das Erkennen der Zuhandenheit vollzieht sich im durchschnittlichen Alltagsmodus der Uneigentlichkeit, der mit Verstellungen einhergeht. Nur im Modus der Eigentlichkeit werden diese Verstellungen freigelegt. Gleichzeitig sind Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit Existenzformen des Daseins: Wenn man die Frage danach stellt, ob ein Dasein sich im Modus der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit bewegt, geht es insbesondere darum, ob das Dasein selbstbestimmt existiert oder fremdbestimmt wird (vgl. Luckner 2007, 67f).

Die Eigentlichkeit entspricht einem vollendeten Erkennen, das Heidegger selbst als Entdecken bezeichnet. Wenn das Dasein im Modus der Eigentlichkeit existiert, so hat es sich das Sein zugeeignet (vgl. Heidegger 2006, 57). Dies hat im Kontext der Frage nach dem Erkennen zwei Bedeutungen: Einerseits heißt dieses Zueignen des Seins, dass das Dasein das Sein entdeckt, also auf einer „erkenntnistheoretischen“ Dimension sich selbst als In-der-Welt-sein vernimmt und damit das Sein freilegt. Andererseits ist dies auch keine rein „erkenntnistheoretische“ Dimension, gerade weil mit dem Sein die Weltlichkeit von Welt und damit auch die ontologische Ebene des Daseins selbst entdeckt wird – in der Eigentlichkeit laufen die Ebenen von Dasein, Welt und Sein zusammen. Deshalb bedeutet dieses Zueignen des Seins durch das Dasein auch, dass das Dasein sich in seinen eigenen Möglichkeiten der Lebensgestaltung und des Selbstverständnisses, Heidegger schreibt, in seinem *Seinkönnen*, ausgehend von diesem Sein, von dem In-der-Welt-sein, von der Eingebettetheit her versteht und nicht ausgehend von den Verstellungen des Alltags (vgl. ebd., 42f). Bei der Eigentlichkeit handelt es sich also nicht um einen vorgegebenen Lebensentwurf, den das Dasein ergreift, sondern um eine Weise des Existierens, bei der das Dasein selbstbestimmt eine Richtung innerhalb der Lebensführung wählt, die sich auch mit gesellschaftlichen Normen decken kann (vgl. Luckner 2007, 68). Wenn wir uns an dieser Stelle wieder an die drei ontologischen Dimensionen erinnern – Vorhandenheit, Zuhandenheit, Weltlichkeit von Welt – so wird deutlich, dass sich das Dasein im Modus der Eigentlichkeit ausgehend von der Weltlichkeit als In-der-Welt-sein als seiner eigensten Wesenhaftigkeit her versteht und davon ausgehend sein Leben gestaltet. Es versteht sich darin nicht als Zuhandenes, das in einem Verweisungszusammenhang des besorgenden Alltags steht, und auch nicht als Vorhandenes, das als Isoliertes und Allgemeines entweltlicht wird.

Die Uneigentlichkeit entspricht den Verstellungen des Alltags. Das bedeutet, dass dem Dasein seine ontologische Dimension als In-der-Welt-sein, dass ihm das Sein selbst verstellt bleibt. Wenn weiterhin bedacht wird, dass in der Eigentlichkeit die drei Dimensionen von Dasein, Welt und Sein zusammenlaufen, so folgt für die Uneigentlichkeit: Nicht nur bleibt das Sein verstellt, denn damit einhergehend ist dem Dasein auch es selbst verstellt – die Verbindung der Ebenen Sein, Dasein und Welt überhaupt ist verstellt. Daher kann es sich selbst und seine Möglichkeiten, sein Seinkönnen, nicht ausgehend von sich selbst als In-der-Welt-sein, als eben diese ursprüngliche Verbindung, denken. Stattdessen versteht sich das Dasein im Modus der Uneigentlichkeit ausgehend von den Verstellungen des Alltags und ausgehend von anderem Seienden (vgl. Heidegger 2006, 42f). Das Dasein entwirft in diesem Modus seine Lebensziele und sein Selbstverständnis ausgehend von den Bräuchen, Normen und Sitten des Alltags (vgl. Luckner 2007, 68). Den Modus der Uneigentlichkeit versteht Heidegger als den gängigen Modus des Daseins – das Dasein ist in der Uneigentlichkeit nicht vom In-der-Welt-sein getrennt, sondern versteht sich ausgehend von der durchschnittlichen Alltäglichkeit, die im In-der-Welt-sein fundiert ist und damit eine ganz zentrale Erscheinungsform der Verbundenheit von Dasein und Welt bildet (vgl. Chibueze Uzundu 2007, 57). Dies wird sich auch daran zeigen, dass die Formen des Erkennens, die Heidegger selbst als Erkennen bezeichnet, nur in diesem Modus der Uneigentlichkeit möglich sind: Das Dasein muss in der Alltäglichkeit aufgehen, um eine handtierende, gebrauchende Erkenntnis zu haben, es muss auch in der Alltäglichkeit aufgehen, um auf jegliches Besorgen zu verzichten und im reinen Vernehmen als theoretischer Praxis der metaphysischen Tradition die Vorhandenheit eines Seienden zu erkennen.

Die Uneigentlichkeit als Aufgehen in der Alltäglichkeit ist deshalb sowas wie ein primärer Modus des Daseins – auch wenn die ursprüngliche Erschlossenheit all dies ganz grundlegend ermöglicht und fundiert. Das Ergreifen dieser ursprünglichen Erschlossenheit im Entdecken im Modus der Eigentlichkeit ist deshalb auch keine Sache des Nicht-Alltäglichen, sondern ist nur im Durchgang durch diese Alltäglichkeit möglich (vgl. ebd., 59). Die Uneigentlichkeit hingegen ergreift das Dasein nicht, es ist einfach, solange es nicht die Eigentlichkeit wählt, ganz grundlegend in der Uneigentlichkeit (vgl. Luckner 2007, 68). Das Dasein muss also durch den Modus der Uneigentlichkeit, durch die Verstellungen hindurch den Modus der Eigentlichkeit ergreifen, der es zurückführt zu der ursprünglichen Erschlossenheit, die alles fundiert – und nur in dieser Bewegung der Rückkehr kann es über die ursprüngliche Erschlossenheit hinaus gehen, es kann sich diese als sein eigenstes Seinkönnen aneignen.

Heidegger selbst arbeitet sich in SuZ durch diese Verstellungen und Verblendungen hindurch. Die zwei ersten Arten des Erkennens, die Heidegger in SuZ einführt, liegen in diesem

Modus der Verstellungen und der Uneigentlichkeit in der Alltäglichkeit: Das hantierende, gebrauchende Erkennen und das theoretische Welterkennen. Diese beiden Arten des Erkennens unterscheiden sich durch die Seinsweisen, die mit den Formen des Erkennens jeweils verbunden sind: Zuhandenheit und Vorhandenheit. In der Auseinandersetzung damit wird auch deutlich werden, auf welche Weise diese Arten des Erkennens Komplizinnen der Verstellungen werden.

Erst im nachfolgenden Kapitel wird der Modus des Erkennens vorgestellt, den Heidegger selbst Entdecken nennt und der sich in der Eigentlichkeit vollzieht. Darin überwindet das Dasein die Verstellungen der Uneigentlichkeit, sodass es die ursprüngliche ontologische Struktur des In-der-Welt-seins erblicken und ergreifen kann.

4.2 Erkennen von Zuhandenheit und Vorhandenheit. Uneigentliches Erkennen

4.2.1 Das hantierende, gebrauchende Erkennen

Das alltägliche, hantierende, gebrauchende Erkennen, führt Heidegger eher beiläufig ein:

„Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in der Welt* und *mit dem innerweltlichen Seienden* nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umgangs ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene ‚Erkenntnis‘ hat.“ (Heidegger 2006, 66f)

Anderes Seiendes begegnet dem Dasein ganz grundlegend in der Alltäglichkeit. Denn im Alltag ist das Dasein allein dadurch, dass das Dasein In-der-Welt-sein ist, immer in Berührung mit anderem Seienden (vgl. ebd., 55). Mehr noch agiert es im Alltag mit anderem Seienden, mit dem es gemeinsam in-der-Welt eingebettet ist. Dieses Agieren bezeichnet Heidegger als Besorgen:

„[...] zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen...Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*.“ (ebd., 56f)

Besorgen ist daher die alltägliche Art des Seins des Daseins zur Welt, mit der es wesentlich bereits verbunden ist (vgl. ebd., 57). Als In-der-Welt-sein ist das Verhältnis des Daseins zu innerweltlichem Seienden daher dadurch geprägt, dass es auf einer alltäglichen Basis mit dem innerweltlichen Seienden hantiert. Dieses Verhalten ist das Besorgen. Heidegger betont zwar,

dass auch defiziente Modi Teil des Besorgens sind, also dass es auch eine Art des Verhaltens zu innerweltlichem Seienden ist, wenn man sich diesem Verhalten in irgendeiner Weise enthält (vgl. ebd.). Jedoch wird in dem ersten Zitat zum Besorgen deutlich, dass das Sein von innerweltlichem Seienden zuallererst im üblichen Umgang mit diesem Seienden als Hantieren und Gebrauchen entdeckt wird. Heidegger vertritt daher die Ansicht, dass uns eine ontologische Ebene von Seiendem ganz grundlegend im Alltag begegnet, in dem wir uns in der Regel aktiv zu diesem Seienden verhalten.

Bedeutend ist an dieser Stelle, dass Heidegger dieser Art des Begegnens von Seiendem in der Alltäglichkeit, die als gebrauchendes Besorgen ein aktives Verhalten zu und mit diesem Seienden ist, eine eigene Form der Erkenntnis zuweist. Erkennen ist damit für Heidegger nicht ein klar theoretischer Vorgang, sondern viel ursprünglicher ist das Erkennen alltägliche Praxis. Klar wird damit aber auch, dass sich Theorie und Praxis hier nicht einfach trennen lassen:

„Das ‚praktische‘ Verhalten ist nicht ‚atheoretisch‘ im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort gehandelt wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln seine Sicht hat.“ (ebd., 69)

Das praktische Verhalten des gebrauchenden Besorgens hat damit einen Moment des Theoretischen, einen Moment der „Sicht“ bereits in sich. Nicht also muss ein theoretisches Erkennen zum alltäglichen Besorgen hinzukommen, damit das Dasein erkennt. Denn das Verhalten ist in sich schon erkennend; das Dasein gebraucht im alltäglichen Besorgen das begegnende Seiende bereits, wodurch auch eine ontologische Ebene dieses Seienden bereits erschlossen, erkannt oder entdeckt ist. Denn gerade darin besteht die gebräuchliche und im Gebrauch aufeinander verweisende Wesenhaftigkeit des innerweltlichen Seienden: die Zuhandenheit (vgl. ebd., 123).

Doch diese Art des Erkennens hat auch ihre Schwächen. Denn erstens ist sie kein Erkennen, welches das spezifische Seiende klassifizieren und mit Begriffen bestimmen kann – dies wird erst im Welterkennen relevant werden. Zweitens wird mit dem gebrauchenden, besorgenden Erkennen der Alltäglichkeit Seiendes von daseinsmäßigem Charakter, das weder die ontologische Struktur der Vorhandenheit noch die der Zuhandenheit aufweisen kann, als Zuhandenheit verkannt: „Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein als ein Zuhandenes, das besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird.“ (ebd., 289). Das hantierende Besorgen der Alltäglichkeit kann daher das Dasein selbst nicht als In-der-Welt-sein, als Eingebettetes denken, sondern verkennt es stattdessen als Zuhandenheit. Gewissermaßen wird das Dasein in seiner Auffassung als Zuhandenheit daher entfremdet.

Diese Entfremdung des Daseins als Zuhandenheit, die die ontologische Ebene des Daseins als In-der-Welt-sein verstellt, nennt Heidegger Verfallen. Er weist dies an den Phänomenen des

Geredes, der Neugier und der Zweideutigkeit auf (vgl. ebd., 178). Das Verfallen ist ein Modus der Existenz des Daseins, bei dem das Dasein „in seiner Alltäglichkeit *sich verloren hat* und im Verfallen *von sich weg* ,lebt“ (ebd., 179). Das heißt, dass das Dasein beim Verfallen zwar weiterhin existiert und sich als In-der-Welt-sein in der Alltäglichkeit bewegt, dass es sich aber in dieser Alltäglichkeit die Möglichkeit verstellt, sich selbst zu entdecken und seine Eigentlichkeit zu ergreifen. Somit ist das Verfallen als Extremfall der Uneigentlichkeit zu verstehen. Das Dasein leitet alle seine Potentialitäten, sein Seinkönnen von der Alltäglichkeit ab und flieht vor seinem eigentlichen Sein.

Dieses Verfallen als entfremdendes Verkennen des Daseins im Modus der Uneigentlichkeit kann als die Konsequenz der Fehldeutung des Daseins als Zuhandenheit im Erkennen des gebrauchenden Besorgens verstanden werden. Die ontologische Dimension des Daseins wird in dieser Fehldeutung ihm selbst verstellt. Das Dasein als In-der-Welt-sein, als Erschlossenheit und Existenz wird in der Alltäglichkeit im Modus des erkennenden gebrauchenden Besorgens als Zuhandenheit verkannt; das Dasein verfällt. Stattdessen bewegt es sich in der Uneigentlichkeit als einer Art Scheinwahrheit des Alltags (vgl. Schlüter 1979, 51). Erkennt das Dasein sich nur über das hantierende, gebrauchende Besorgen, kann es also sich und seine Möglichkeiten nicht entdecken.

Deshalb wird deutlich, dass das Erkennen des alltäglichen gebrauchenden Besorgens einen verstellenden Charakter hat – zumindest sobald es sich auf Dasein überträgt. Dieses Erkennen ist daher defizitär oder zumindest beschränkt auf Zuhandenes, das in der Alltäglichkeit begegnet. Mehr noch, läuft es durch den verstellenden Charakter Gefahr, ein eigentliches Erkennen des Daseins zu erschweren. Deshalb ist das Erkennen des gebrauchenden Besorgens ein uneigentliches Erkennen. Das Dasein, das in der Alltäglichkeit des gebrauchenden Besorgens als Zuhandenheit verstellt wird, muss trotz seiner grundlegenden Verbundenheit des In-der-Welt-seins, die gerade in der uneigentlichen Alltäglichkeit ihre gängige Ausprägung annimmt, aufgrund der Verstellungen des Erkennens des gebrauchenden Besorgens erst wieder entdeckt werden, damit seine wahre ontologische Struktur zum Vorschein kommt.

4.2.1 Das Welterkennen

Bevor wir aber zu diesem Entdecken kommen, muss eine zweite Form des Erkennens vorgestellt werden, sie sich ebenfalls im Modus der Uneigentlichkeit bewegt, aber die Vorhandenheit statt der Zuhandenheit erkennt. Nämliche dasjenige, das Heidegger selbst fast durchgängig als Erkennen bezeichnet. Dieses führt er in dem Kapitel mit dem Titel „Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen“ ein. In diesem Kapitel findet sich eine

grundsätzliche Kritik am traditionellen Erkenntnisproblem und damit verbunden eine eigene Definition des Erkennens. Die Definition lautet: „Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein [...]“ (Heidegger 2006, 61). In anderen Worten ist das Erkennen eine Art, in der das Dasein „ist“, bei der es als Dasein ganz grundlegend bereits In-der-Welt ist, also ist das Erkennen eine Weise des Daseins in-der-Welt zu sein. Hier erinnert das Erkennen noch sehr an die grundlegende Erschlossenheit und an das hinnehmende Erfahren. Doch wie beim Erkennen des gebrauchenden Besorgens verkompliziert sich das Erkennen in seinem Auftreten in der Alltäglichkeit – in der es nun mal auftritt, weil es kein „Außerhalb“ dieser gibt.

Heidegger versteht seine Definition des Welterkennens als die Vernichtung des traditionellen Erkenntnisproblems (vgl. ebd., 61). Nicht ist das Erkennen ein Moment des Transzendierens eines Subjekts aus seiner inneren Sphäre hinaus hin auf ein äußeres Objekt, vielmehr ist es laut Heidegger ein Modus des Betrachtens, in den sich das Dasein begibt, das sich bereits dadurch auszeichnet, dass es mit dem zu Erkennenden untrennbar verwoben, darin eingebettet ist. Nicht das Erkennen ist ein Vorgang des Transzendierens, sondern die Welt als grundlegende ist selbst bereits transzendent und das Dasein als In-der-Welt-sein ist in diese ursprüngliche Transzendenz gestellt (vgl. ebd., 366). Das Erkennen als ein Betrachten, als Hinsehen auf, als Anvisieren von Vorhandenem wird also gerade erst von der ursprünglichen Erschlossenheit ermöglicht und nicht umgekehrt.

Dennoch versteht Heidegger das Erkennen nicht einfach als handlungsunabhängig. Vielmehr ist das Erkennen hier ein Modus des Besorgens, in den sich das Dasein aktiv hineinbegeben kann, sodass das Erkennen auch für Heidegger ein klar beschreibbares, abgrenzbares Phänomen darstellt, das sich von anderen Modi des Besorgens differenzieren lässt:

„Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthaltenden von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei...Auf dem Grunde dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren Aussehen (eidos) begegnen läßt, und als Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich.“ (ebd., 61)

Statt im Hantieren und Gebrauchen zu sein, verlagert sich das Dasein im Erkennen in einen defizienten Modus des Besorgens. In anderen Worten besorgt das Dasein im Erkennen sozusagen nicht und ist stattdessen nur noch auf sein In-sein zurückgeworfen. Die Defizienz kann daher bestimmt werden als ein Innehalten im alltäglichen gebrauchenden Besorgen – das Dasein gebraucht das zu Erkennende nicht, sondern vernimmt es bloß. Gerade deshalb ist das Dasein im Erkennen auch nur noch in seiner Erschlossenheit als In-der-Welt-sein, weshalb das

Erkennen als Vernehmen überhaupt möglich wird. Es ist im Erkennen als Defizienz des Besorgens auf sein In-sein hin zurückgeworfen, wodurch es nur noch eingebettet und vernehmend ist.

Die dem Erkennen vorausgehende Defizienz des Besorgens macht das Welterkennen somit zu einem theoretischen Erkennen (vgl. ebd., 69/138). Jedoch sind hier Theorie und Praxis erneut nicht klar voneinander getrennt. Denn auch als Defizienz ist das Erkennen ein Besorgen, in dessen Modus sich das Dasein aktiv begeben kann. Zwar ist also das Welterkennen theoretisch in dem Sinne, dass es ein *Nurhinsehen* ist, das auf jegliches Gebrauchen verzichtet. Gleichzeitig ist es praktisch, da sich das Dasein erst in dieses *Nurhinsehen* hineinbegeben muss, durch den Verzicht auf das Hantieren und Gebrauchen. Zentral für das Verständnis des Erkennens als theoretischer Praxis ist auch, dass Heidegger das Welterkennen als Kombination von Noein und Logos deutet (vgl. ebd., 59). Noein ist das Welterkennen gerade als Defizienz des Besorgens, daher als ein Vernehmen von Vorhandenem, das bereits da ist: „Noein – das schlichte Vernehmen von etwas Vorhandenem in seiner puren Vorhandenheit.“ (ebd., 25). Gerade dadurch, dass das Erkennen als Noein das zu Erkennende nur in dieser Vorhandenheit erkennt, kann ihm dieses zu Erkennende in seinem Aussehen begegnen, in anderen Worten wird es als Einzelnes bestimmbar. Wichtig ist dabei, dass sich dieses Hinsehen und Vernehmen nach wie vor im In-der-Welt-sein abspielt, daher geht es nicht um ein Vernehmen eines Äußerlichen oder Innerlichen, sondern um ein Vernehmen als das Ausüben eines Näheverhältnisses. Damit ist der Logos als ein Besprechen von „Welt“ wesentlicher Teil des Welterkennens, gerade da es aufgrund seines theoretischen Charakters kein gebrauchendes, sondern ein bestimmendes Erkennen ist (vgl. ebd., 61/138).

„Das Vernehmen hat die Vollzugsart des *Ansprechens* und *Besprechens* von etwas als etwas. Auf dem Boden dieses *Auslegens* im weitesten Sinne wird das Vernehmen zum *Bestimmen*. Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches *Ausgesagtes* behalten und verwahrt werden.“ (ebd., 62)

Für Heidegger impliziert die These, dass das Vernehmen sich als Ansprechen und somit als Bestimmen vollzieht, nicht, dass das im Vernehmen Bestimmte mit Anderen geteilt werden muss. Der Logos ist eher wesentlich Teil des Welterkennens in dem Sinne, dass das Vernommene im Vollzug des Vernehmens in die Form einer Aussage gebracht wird, gerade da das Vernehmen bereits ein Bestimmen ist. Damit ist das Welterkennen Logos als Besprechen von Welt, unabhängig davon, ob dieses Besprechen mit Anderen geteilt wird. Viel eher geht es bei dem Anteil des Logos im Erkennen darum, dass das Welterkennen das zu Erkennende vernimmt und bespricht, statt es zu gebrauchen. Der Zusammenhang von Noein und Logos erinnert stark an den Zusammenhang von Erfahrung und Phänomenologie aus HBdE: Noein als das Vernehmen

eines Vorhandenen schließt auch die Bestimmung und Besprechung des Vorhandenen als Logos ein, oder das Anwesen des Seins als ein Sichversammeln des Seins, das die Erfahrung ist, ist gleichzeitig die Darstellung dieses Versammelns als Versammeln des Seins als die Wissenschaft oder Phänomenologie.

Das Kernproblem des Erkennens, das sich in Heideggers Bestimmung des Welterkennens als spezifischen defizienten Modus des Besorgens des Daseins eröffnet, ist der theoretisch-beschränkende Charakter des Erkennens auf die Vorhandenheit. Die Begründung dafür kann nun an zwei Bewegungen festgemacht werden, die die Momente des Noein und Logos im Welterkennen widerspiegeln. Erstens an der Defizienz des Besorgens als Innehalten, wie bereits in den vorherigen Absätzen vorausgedeutet wurde. Gerade dadurch, dass das theoretische Welterkennen nur ein Vernehmen von ist, erscheint das Vernommene nicht in seiner Zuhandenheit. Denn das Erkennen als Defizienz des Besorgens enthält sich dem Gebrauch von Zeug. Gerade deshalb kann es dies nicht als Zuhandenes, gebrauchend besorgtes Zeug vernehmen, das grundlegend in einem Zeugzusammenhang, in den das Dasein im alltäglichen Verhalten zu diesem Zeug eingebunden ist, eingebettet ist. Es vernimmt stattdessen das sonst Gebräuchliche nur noch als Isoliertes und Verallgemeinertes, wodurch es sich von dem ursprünglichen Verhältnis des Gebrauchs von Zeug, das in seiner Zuhandenheit erscheint, entfernt. Dadurch verschiebt sich auch die ontologische Ebene: Während das Seiende noch im hantierenden, gebrauchenden Besorgen in seiner wesenhaften Zuhandenheit erkannt werden konnte, kann es im theoretischen Erkennen nur noch in der Abstraktion von jeglichem Gebrauchen vernommen werden, wodurch es ontologisch neu als Vorhandenheit erscheint.

Die zweite Bewegung, die dazu führt, dass das Welterkennen nur Vorhandenheit erkennen kann, hängt eng mit dem Logos zusammen, der wie bereits beschrieben Teil des Erkennens als Bestimmen ist. Hierbei geht es darum, dass die Aussage, die wesentlich zum Logos als Besprechen von Welt und damit zum bestimmenden Erkennen gehört, das Ausgesagte zur Vorhandenheit macht (vgl. ebd., 224f). Dies ist darauf zurückzuführen, dass die Aussage in ihrer grammatikalischen Struktur des Subjekt-Prädikat-Objekt, dasjenige, was vernommen und dann in der Aussage besprochen wird, zu einem Strukturelement der Aussage macht. Das Erkannte ist damit nicht in der Form des Wie oder Wozu gegeben, sondern es wird zu einem Worüber der Aussage. In der Aussage verliert das Besprochene daher den Charakter der Zuhandenheit, stattdessen wird davon abstrahiert und es wird wesentlich zu etwas, das ausgesagt wird. Nichtmehr ist es also Gebrauchtes Zuhandenes, sondern ein Worüber der Aussage, das aus dem Zusammenhang des Gebrauchs in den Zusammenhang der Aussage übergeht, sodass es vom Zuhandenen zum nur noch Vorhandenen wird. Heidegger schreibt hier von einem Umschlag des

Seinsverständnisses des Seienden, der damit einhergeht, dass das besprochene Seiende in der Aussage zum Worüber wird:

„Woran liegt es, daß sich in der modifizierten Rede ihr Worüber, der schwere Hammer, anders zeigt? Nicht daran, daß wir vom Hantieren Abstand nehmen, aber auch nicht daran, daß wir vom Zeugcharakter dieses Seienden nur *absehen*, sondern daran, daß wir das begegnende Zuhandene ‚neu‘ *ansehen*, als Vorhandenes. *Das Seinsverständnis*, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, *hat umgeschlagen*.“ (ebd., 361)

Im Besprechen als Bestimmen als Erkennen, das sich als Aussage vollzieht, schlägt daher das Seinsverständnis des Daseins um. Es versteht das erkannte Seiende nicht mehr als Zuhandenheit, die in den Gebrauch eingebunden ist, sondern es versteht das Seiende im Zusammenhang der Aussage neu als Vorhandenheit.

Die positive Seite, die Heidegger in diesem Charakter des Welterkennens als theoretischem Erkennen von Vorhandenheit sieht, ist die der Möglichkeit des Bestimmens (vgl. ebd., 138). Das Erkannte ist in seiner Vorhandenheit seinem Verweisungszusammenhang des Gebrauchs und des Zeugganzen entbunden und stellt sich nun als Einzelheit, oder wie Heidegger schreibt, als Einförmigkeit dar (vgl. ebd.). Nur so bietet sich überhaupt die Möglichkeit des Tätigens von allgemeinen Aussagen über das Seiende, daher die Möglichkeit des Bestimmens des Seienden, der Heidegger durchaus einen Wert beimisst. Dennoch ergeben sich drei zentrale negative Konsequenzen.

Die erste negative Konsequenz besteht im entweltlichenden Charakter des Erkennens. Denn, indem es Zuhandenes nur auf der Ebene der Vorhandenheit erkennen und bestimmen kann, wird dem Erkannten seine weltliche Einbettung entrissen (vgl. ebd., 112/75). Nicht nur also eignet sich das Welterkennen nicht für das Erkennen von Zuhandenem, mehr noch entweltlicht es dieses Zuhandene in dem Sinne, dass es nicht mehr als Eingebettetes erscheinen kann. Damit einhergehend wird auch die Welt selbst zur Vorhandenheit entweltlicht (vgl. ebd., 138). Sie kann nicht mehr als diese Einbettung erscheinen, sondern bleibt im Modus der Vorhandenheit als isoliertes, allgemeines Phänomen, bei dessen Betrachtung von jeglichen Verweisungszusammenhängen abstrahiert wird. Somit lässt sich der entweltlichende Charakter des Welterkennens als eine Vereinzelung des Erkannten verstehen, die es nicht in einem größeren Zusammenhang stehend greifen kann. Hier wird auch deutlich, wie überhaupt laut Heidegger das Erkenntnisproblem zustande kommt. Die grundlegende Erschlossenheit und Eingebettetheit, die das Erkennen als Modus des In-seins überhaupt erst ermöglicht, wird dadurch, dass das Erkennen als Innehalten nur Vorhandenheit erkennen kann, selbst verstellt, indem das Erkannte entweltlicht, also dieser Eingebettetheit entrissen wird: „Das In-der-Welt-sein wird – obzwar vorphänomenologisch erfahren und gekannt – auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung

unsichtbar.“ (ebd., 59). Durch die Entweltlichung als Entreißen des Erkannten aus seiner Einbettung kann überhaupt erst die Frage danach entstehen, wie das Erkannte als Objekt der Erkenntnis erfasst werden kann:

„Selbst das Vergessen von etwas, in dem scheinbar jede Seinsbeziehung zu dem vormals Erkannten ausgelöscht ist, muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum.“ (ebd., 62)

Der Spalt zwischen Objekt und Subjekt, der im Erkenntnisproblem zum Ausgangsmoment wird, nimmt demnach seinen Ursprung in der Entweltlichung des Welterkennens, das nur Vorhandenheit bestimmt, aber auf der grundlegenden Erschlossenheit basiert.

Die zweite negative Konsequenz ist im Feld des Daseins anzusiedeln. Sicherlich wäre es auch möglich zu schlussfolgern, dass das Dasein im Welterkennen selbst als Vorhandenheit erfahren wird, indem es in der Aussage des Erkennens als Bestimmen zu einem vorhandenen Bewusstsein oder Subjekt wird, das sich auf einen vorhandenen Gegenstand bezieht (vgl. ebd., 224f). Jedoch geht Heidegger hierauf nicht näher ein. Stattdessen betont er, dass im theoretischen Erkennen das Sein des Anderen nur als Vorhandenheit begriffen werden kann (vgl. end., 130). Ein anderes Dasein kann im Modus des Erkennens nicht als Dasein erkannt werden. Dies hat weitreichende Konsequenzen für das Mitsein, also das Miteinander der Daseine im Alltag. Versucht ein Dasein im Modus des Erkennens einem Anderen zu begegnen, so erfasst es diesen Anderen nicht aus der gemeinsamen Einbettung in die Welt, sondern versucht auch hier eine Brücke zwischen dem eigenen isolierten vorhandenen Subjekt zu einem anderen ebenso verfassten Subjekt zu schlagen, um es zu erfassen, weil es beide Daseine nur als Vorhandenheit erkennt (vgl. ebd., 119). Zudem könnte es in diesem Modus den Anderen auch nicht in seinem spezifischen Platz in der Einbettung des In-der-Welt-seins greifen, es könnte diesen Anderen lediglich als Allgemeinen auffassen. Heidegger führt hier nicht weiter aus, welche ethischen oder politischen Probleme sich aus einem solchen Auffassen des Anderen als Vorhandenheit ergeben. Jedoch ist deutlich, dass eine solche Auffassung von Dasein als Vorhandenheit statt als In-der-Welt-sein zu eben solchen Problemen führen könnte. Durch das theoretische Erkennen ergibt sich also auch ein Problem der Intersubjektivität, wenn es gebraucht wird, um Dasein zu bestimmen, obwohl doch das theoretische Erkennen überhaupt erst von einer grundlegenden Erschlossenheit und Eingebettetheit, die ein Mitsein mit Anderen umfasst, ermöglicht wird.

Schließlich ergibt sich die dritte negative Konsequenz auf der Ebene des Seins: denn mit dem Welterkennen wird auch das Sein lediglich als Vorhandenheit erkannt bzw. verkannt. Dies ist zentral für die Metaphysikkritik Heideggers, sodass sich die Metaphysik nun auch dafür kritisieren lässt, dass sie lediglich das theoretische Welterkennen als Zugangsmodus kennt und

somit das Sein nicht verstehen kann. Denn im Welterkennen wird das Sein zur Vorhandenheit, es wird aus seiner Einbettung isoliert und vereinzelt und gleichzeitig verallgemeinert und entleert:

„Man sagt: ‚Sein‘ ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, was er je damit meint. Damit ist das, was als Verborgenes das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird.“ (ebd., 2)

Diese Beschreibung des Seins als allgemeinem, leeren und selbstverständlichen Begriff spiegelt dasjenige, was Heidegger über die Vorhandenheit schreibt. Mehr noch lässt sich so die Seinsvergessenheit als Verstellung der ontisch-ontologischen Differenz als diese Missinterpretation des Seins als Vorhandenheit im Erkennen begreifen. Denn das Seinsverständnis, welches das Sein als allgemein, leer und selbstverständlich denkt, denkt das Sein wie ein vorhandenes Seiendes, das seiner Einbettung und seiner Zuhandenheit entrissen ist. So wird auch überhaupt erst die Möglichkeit des erkenntnistheoretischen Problems eröffnet. Denn wenn das zu Erkennende sowie das erkennende Dasein ihrer Einbettung im theoretischen Erkennen als Modus des Erkennens und Bestimmens von Vorhandenheit entrissen werden, so bleibt auch die ontologische Grundlage des Erkennens verstellt und jeglicher Seinsbegriff, der so erkannt werden könnte, ist bereits grundlegend verfälscht.

Anders als im hantierenden, gebrauchenden Erkennen kann im Welterkennen also kein Zeug als Zuhandenes oder gar als Zeugzusammenhang erkannt werden. Auch das Sein als Unverborgenes kann nicht erkannt werden. Die Möglichkeiten des Welterkennens beschränken sich auf das Bestimmen von isoliertem, verallgemeinertem Vorhandenen. Das Erkennen ist also „nur“ ein Welterkennen, da es weder der richtige Modus ist, um Dasein als Existenz zu „erkennen“, noch kann in diesem Modus Sein als Unverborgenes, Sich-Lichtendes „erkannt“ werden. Das Erkennen als Modus der Defizienz des Besorgens, der auf das reine In-Sein zurückwirft, ist nur geeignet zum Bestimmen von Welt – jedoch nicht als Zeugganzes und Verweisungszusammenhang, sondern lediglich als Vorhandenheit.

Das Welterkennen, das als Noein und Logos alles Vernommene neu als Vorhandenheit versteht, ist somit eine Weise des Verstellens, die Heidegger der ontologischen Tradition der Metaphysik – und damit auch Hegel als dem „Vollender der Metaphysik“ – zuschreibt (vgl. Karimi 2012, 16). Damit ist das Welterkennen eine besondere Form des Erkennens im Modus der Uneigentlichkeit. Nicht wird im Welterkennen das Dasein als Zuhandenes verkannt, wodurch es an eine Scheinwelt des Alltags verfällt. Stattdessen läuft das Dasein, das sich innerhalb der

innerweltlichen metaphysischen Tradition bewegt und sich in den Modus des Welterkennens begibt, Gefahr, an diese zu verfallen:

„Der Grund dafür [das Außenweltproblem der metaphysischen Tradition] liegt im Verfallen des Daseins und der darin motivierten Verlegung des primären Seinsverständnisses auf das Sein als Vorhandenheit.“ (Heidegger 2006, 206)

Das Verfallen darf deshalb nicht auf die Zuhandenheit beschränkt werden, auch wenn Heidegger dies an den aller meisten Textstellen so formuliert. Das Welterkennen ist zwar eher ein theoretisches Erkennen, aber als philosophische Tradition ist es auch Teil der Alltagspraxis. Dadurch kann das Verfallen nicht nur in Verbindung mit dem Erkennen des gebrauchenden Besorgens als Verkennen des Daseins als Zuhandenheit gelesen werden. Gleichzeitig ist das Verfallen im Welterkennen ein Verkennen des Seins als Vorhandenheit. Das Entscheidende beim Verfallen ist, dass die Ebene des In-der-Welt-seins verstellt wird – egal, auf welche Weise.

Da Heidegger das Erkennen nur im Modus der Uneigentlichkeit kennt, scheint es für ihn immer mit Verstellungen einherzugehen – Verstellungen des Alltags, Verstellungen der Theorie. Zwar kann das Erkennen im gebrauchenden Besorgen ein zu Erkennendes als Zuhandenes gebrauchen oder im Welterkennen als Vorhandenheit vernehmen und allgemein bestimmen, jedoch wird darin immer die Möglichkeit genommen, einen tiefen Einblick in die ontologische Fundamente des Daseins, der Welt und des Seins zu erlangen. Heidegger will aber nicht sagen, dass dieser Einblick unmöglich sei, schließlich hat er selbst den Anspruch eine Fundamentalontologie zu betreiben. Statt nun aber das Erkennen als dasjenige zu verstehen, das diese Fundamentalontologie ermöglicht, will er es als etwas verstehen, das diese Ontologie verhindert, also verstellt. Statt dem Erkennen werden für ihn nun andere Zugangsmodi relevant. Nicht also möchte er das Erkennen reformieren, sondern er möchte mit den Abschnitten zum Erkennen in SuZ deutlich machen, dass in der ontologischen Struktur des Erkennens bereits ein fundamentales Problem liegt, sodass ihm nichts anderes übrigbleibt, als das Erkennen als Zugangsmodus zur dritten ontologischen Dimension der Weltlichkeit von Welt zu verwerfen und sich stattdessen auf neue Konzepte zu stützen.

An dieser Stelle tritt ein klarer Gegensatz zwischen Hegel und Heidegger hervor, der sich in Heideggers Metaphysikkritik widerspiegelt: Während Heidegger davon ausgeht, dass das Erkennen das Entdecken von Sein verunmöglicht, wirft er Hegel vor, dass er weiterhin versucht das Sein zu erkennen und es gerade deshalb als Vorhandenheit verkennt. Heidegger versteht das Problem der Erkenntnistheorie, das beide Autoren kritisieren, als ein Problem des Erkennens und während er es loslässt, lässt Hegel das Erkennen im Durchgang durch die Erfahrung neu

entstehen. Wenn wir nun aber weiterhin ein fruchtbares Zusammendenken von Hegel und Heidegger anstreben wollen, so müssen wir an dieser Stelle das Erkennen weiterdenken, als Heidegger es tut. Denn würde man das an dieser Stelle nicht tun, könnte man nur noch diskutieren, inwiefern Hegels Erkennen dem heideggerianischen Welterkennen entspricht oder nicht. Stattdessen möchte ich weiterhin von der gemeinsamen Grundlage der Eingebettetheit ausgehen, durch die sich noch weitere produktive Berührungspunkte zwischen den beiden Autoren ergeben können. Deswegen möchte ich im nächsten Abschnitt damit weitermachen, was Heidegger als den eigentlichen Modus des Erschließens von Sein versteht: das Entdecken. Dieses möchte ich damit sozusagen gegen Heideggers Willen als ein eigentliches Erkennen lesen, das gerade nicht verstellt, sondern freilegt. In dieser Interpretation muss das Entdecken als dasjenige verstanden werden, das sich in SuZ entwickelt – das Erkennen muss also dynamisch gedacht werden, als etwas, das Heidegger selbst in Bewegung bringt und woraus das Entdecken entsteht. Jedoch nicht in einem dialektischen Sinne, sondern, wie in Kapitel 2.2 ausgeführt, als etwas, das sich durch das Auftun der ontisch-ontologischen Differenz als ursprüngliche Grundstruktur hervortut. Meine These ist, dass sich von dem Entdecken weitere Verknüpfungen zu Hegels eingebettetem Erkennen herstellen lassen. Kurz werde ich dabei auch auf die Angst eingehen, die sich für Heidegger dadurch auszeichnet, dass sie in vielen Punkten weit über das Welterkennen hinausgeht. Denn während im Welterkennen das Dasein die Vorhandenheit anstarrt, starrt in der Stimmung das Dass des Da das Dasein selbst an (vgl. Heidegger 2006, 136). Nur im Durchlauf durch die Angst wird das Erkennen zum Entdecken der Entdecktheit.

4.3 Entdecken: Ein eigentliches Erkennen?

4.3.1 Wahres Erkennen als Entdecken der Entdecktheit

Bis hierher sind uns mehrere aufeinander bezogene Konzepte begegnet, die das Erkennen bei Heidegger im weiten Sinne thematisieren. Zuerst die *Freilegung* als Grundbewegung des kritischen Projekts von SuZ, das als Fundamentalontologie schon selbst eine Art Erkenntnisprozess ist: Dasjenige, das dabei freigelegt wird, ist das Sein, Welt und das Dasein selbst. Damit einhergehend ist die grundlegende *Erschlossenheit* zentral geworden, das latente Seinsverständnis und das In-der-Welt-sein als ontologische Ebene des Daseins verbunden mit Welt. Diese ursprüngliche Erschlossenheit fundiert deshalb alle Modi des Erkennens, sie ist primär. Daraus ergab sich auch das beim späten Heidegger auftretende Erkennen als *hinnehmendes Erfahren*, das die Aktivität eher beim Sein selbst verortet und das Dasein versteht als eingebettet in die Erschlossenheit, die es aufnehmen, hinnehmen muss. Dann folgten die Formen des Erkennens

in der durchschnittlichen Alltäglichkeit im Modus der Uneigentlichkeit: Das *Erkennen im gebrauchenden Besorgen* und das *Welterkennen*. Deutlich wurde, dass diese Formen des Erkennens immer mit Verstellungen einhergehen, die nicht durch diese Formen des Erkennens freigelegt, aufgedeckt werden können. Das Konzept, das in diese Bewegung fällt und im Modus der Eigentlichkeit eben diese Verstellungen wieder freilegt, ist das *Entdecken*.

4.3.1.1 Definition des Entdeckens als Entdecken der Entdecktheit

Heidegger selbst trennt diese Konzepte übrigens nicht so scharf, wie es durch meine Darstellung erscheinen könnte. Im Gegenteil: Zwar ist die Differenzierung dieser Konzepte wie in den vorherigen Kapiteln dargelegt im Text enthalten, jedoch benutzt er die Begriffe an einigen Textstellen fast schon so, als seien sie austauschbar. Zum Beispiel schreibt er im zweiten Teil des Buches über die „Modifikation des umsichtigen Besorgens zum 'nur' hinsehenden Entdecken von innerweltlich Seiendem“ (ebd., 351), wobei deutlich ist, dass hier mit dem hinsehenden Entdecken das theoretische vernehmende Welterkennen gemeint ist, das als Defizienz des Besorgens „nur“ hinsieht. Dazu passt auch, dass Heidegger das Entdecken nicht wie einen Begriff oder ein richtiges Konzept einleitet – stattdessen schleicht er es ein. Die ersten zwei Erwähnungen findet das Entdecken in SuZ als Entdeckung; nämlich als die philosophischen Entdeckungen von Aristoteles und Descartes, zu denen Heidegger sich kritisch verhält (vgl. ebd., 3/45). Eine darauffolgende Erwähnung betrachtet das Entdecken als Entdecktes: Das Entdeckte wird in einer Textstelle zur wissenschaftlichen Forschung als „Wiederholung und ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten“ (ebd., 51) genannt. Passend dazu schreibt Heidegger im Kapitel zum Welterkennen davon, dass das Dasein beim Erkennen nicht erst aus einer Innensphäre austreten muss, sondern bei der „je schon entdeckten Welt“ ist (ebd., 62). Welt ist, wie in beiden Passagen deutlich wird, somit je schon entdeckt oder auch erschlossen, wissenschaftliche Forschung wiederholt dies nur. Diese Textpassagen, die das Entdecken nicht definieren oder einführen, aber zu den ersten Verwendungen dieses Konzepts gehören, sagen bereits viel darüber aus. Erstmal erscheint die Entdeckung als das Ergebnis eines philosophischen Schaffens, es ist etwas, das im philosophischen Fragen erarbeitet wird. Dann ist das Entdecken als Entdecktes gedacht: Die Welt ist je schon entdeckt, sie ist bereits erschlossen. Diese zwei Momente – die grundlegende Entdecktheit als Erschlossenheit und die Entdeckung als ein Arbeitsprozess, ein Abringen – sind bereits die zwei zentralen Momente dessen, was das Entdecken ist.

Ungefähr in der Mitte des Buches, im Kapitel zur Wahrheit⁸, gibt Heidegger dann überraschend doch noch sowas wie eine Definition des Entdeckens – nachdem er diesen Begriff, wie oben dargestellt, schon regelmäßig in unterschiedlichen Formen verwendet hat. Diese Definition beinhaltet die beiden Momente, die in den ersten Erwähnungen bereits hervortreten. Entdecken erhält hier zwei Bedeutungsebenen, die sich sowohl auf das Dasein als auch auf das Entdeckte beziehen:

„Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das umsichtige oder auch das verweilend hinsiehende Besorgen entdecken [sic!] innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist ‚wahr‘ in einem zweiten Sinne. Primär ‚wahr‘, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit).“ (ebd., 220)

Das Dasein ist selbst entdeckend (Entdeckung), während das innerweltliche Seiende, was darin freigelegt wird, immer schon Entdecktheit ist – also eben jene grundlegende Erschlossenheit, die von Beginn an so wichtig war. Entdecken ist somit immer ein Entdecken einer Entdecktheit und damit an sich bereits weder rein aktiver noch passiver Prozess, sondern viel eher ein bestimmtes Zusammenspiel zwischen Entdeckung und Entdecktheit.

4.3.1.2 Entdecken als Freilegen von Verstellungen

Zunächst ist bemerkenswert, wie viele Parallelen das Entdecken zum Erkennen aufweist. Beide sind in der Erschlossenheit fundiert, dadurch sind sie Seinsweisen, sie sind lediglich Modi des Hineinbegebens in etwas, in dem das Dasein bereits ist. Sie erkennen etwas, das bereits da ist. Der entscheidende Unterschied ist jedoch: Während das Erkennen immer auch ein Verstellen ist, ist das Entdecken ein Freilegen dieser Verstellungen durch das Dasein selbst:

„Daher muss das Dasein wesenhaft das auch schon Entdeckte *gegen* den Schein und die Verstellung sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern. Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.

Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden.“ (ebd., 222)

Wie im vorherigen Kapitel deutlich wurde, gehören die Verstellungen auf ontologischer Ebene zum Dasein dazu, das sich als In-der-Welt-sein in der Alltäglichkeit bewegt und besorgend,

⁸ Genauso wie Heidegger manchmal Konzepte umschleicht, weil er nicht direkt alles auf einmal thematisieren kann, muss ich auch hier etwas den Begriff der Wahrheit umschleichen, um mich primär auf das Entdecken in seiner Beziehung zum Erkennen zu fokussieren. Wie auch schon das Außenweltproblem liegt das Wahrheitsproblem natürlich extrem nah an jeglichen erkenntnistheoretischen Gedanken – ich muss hier aber die Perspektive des Erkennens wählen, um stringent durch das Thema zu führen. Die Perspektive der Wahrheit ergibt sich stattdessen aus den nachfolgenden Passagen dieser Arbeit.

gebrauchend oder theoretisch erkennt. Bei den vorherigen Formen des Erkennens waren also immer Formen des Verstellens notwendig enthalten. Heidegger schreibt im Kapitel zur Wahrheit sogar, dass das Verfallen notwendig zu Seinsstruktur des Daseins gehört (vgl. ebd., 221). Wenn diese Verstellungen als Verfallen notwendig zum Dasein gehören wie auch die Erschlossenheit, dann wird deutlich, dass das Dasein in Wahrheit und Unwahrheit gleichursprünglich gestellt ist – Erschlossenheit und Verstellungen liegen von Grund auf beisammen. Das Entdecken ist das, was sich gegen diese Verstellungen behaupten kann, gerade weil es so ursprünglich ist und als Erschlossenheit schon immer vorliegt. Aber genau in diesem Behaupten gegen die Verstellungen geht es über die Erschlossenheit, über das Erkennen hinaus. Dieses Behaupten ist also das Moment der Entdeckung im Entdecken der Entdecktheit: Es ist eine Tätigkeit des Daseins, die Verstellungen aufbricht und die grundlegende Erschlossenheit freilegt.

Gleichzeitig wird dadurch deutlich, inwiefern Heidegger in seinen ersten Erwähnungen des Entdeckens im weitesten Sinn von den Entdeckungen Aristoteles' und Descartes' schreiben und sich trotzdem kritisch zu diesen verhalten kann, obwohl das Entdecken doch, wie ich hier behaupte, die Form des Erkennens ist, die Verstellungen freilegt: Eine reine Entdeckung ist unvollständig, denn ein Entdecken muss immer die Entdeckung einer Entdecktheit sein. Heidegger kritisiert beispielsweise Descartes⁹ genau hierfür. Dieser wichtige Vertreter der Metaphysik hat die ontisch-ontologische Trennung nicht vollzogen, daher kann er auch nicht die Erschlossenheit sehen, in der er eigentlich schon immer ist. So ist es eine reine Entdeckung, wenn Descartes das *cogito sum* als Ausgangsbasis des philosophischen Fragens setzt und dabei das *sum* außer Acht lässt (vgl. ebd., 46). Das Sein blitzt zwar auch darin auf, es bleibt anwesend, aber es wird vom Bewusstsein verstellt. Descartes ist in seinem philosophischen Erkennen, das sicherlich ein Schlüsselbeispiel für das theoretische Welterkennen ist, nur entdeckend – aber er verbleibt im Modus des Scheins, er entdeckt nicht die Entdecktheit als In-der-Welt-sein, als grundlegende Erschlossenheit und Verbindung von Dasein und Welt, sodass seine Entdeckung kein richtiges Entdecken einer Entdecktheit sein kann. Stattdessen überspringt er die Erschlossenheit und versucht ausgehend vom Bewusstsein eine Welt zu rekonstruieren – um richtiges Entdecken zu sein, fehlt der reinen Entdeckung das Moment des je schon Entdeckten.

4.3.1.3 Entdecken als Freilegung der dritten ontologischen Dimension

Ein weiterer Unterschied zwischen dem theoretischen Erkennen und dem Entdecken, der sich aus der gedoppelten Struktur des Entdeckens als Entdecken einer Entdecktheit ergibt, ist die

⁹ Heideggers Verhältnis zu Aristoteles ist deutlich komplexer als das zu Descartes – weswegen ich es an dieser Stelle ausspare.

Frage danach, *was* entdeckt wird. Während im theoretischen Erkennen nur Vorhandenes erkannt wird, was zu einer Fehldeutung des Seins als leerer Vorhandenheit führte, scheint Heidegger mit dem Entdecken nun endlich eine Form des Erschließens einzuführen, bei der das In-der-Welt-sein selbst erkannt wird. Das Entdecken, das die Erschlossenheit als Entdecktheit freilegt, erkennt also die dritte Dimension der ontologischen Problematik, die Heidegger im Kapitel zur „Weltlichkeit von Welt“ vorstellt und die sich von Vorhandenheit und Zuhandenheit unterscheidet:

„[...] das Sein der ontischen Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von innerweltlichem Seienden überhaupt, die Weltlichkeit von Welt. Das letztgenannte Sein ist eine *existenziale* Bestimmung des In-der-Welt-seins, das heißt des Daseins.“ (ebd., 88)

Das Entdecken ist also der erste Seinsmodus, den Heidegger in SuZ einführt, der das Sein selbst *freilegt*, als In-der-Welt-sein, als Erschlossenheit, als Eingebettetheit. Das Entdecken ist damit eingebettetes Entdecken im zweifachen Sinn. Nicht nur ist es durch die Erschlossenheit als Eingebettetheit fundiert. Gleichzeitig legt es diese frei, es ist selbst ein Modus der Eingebettetheit – sodass nun auch die Differenzen der beteiligten Pole von Dasein und Entdecktem so unscharf sind, dass das Entdecken nicht mehr klar als eine reine Aktivität eines getrennten Daseins betrachtet werden kann.

4.3.1.4 Die Aktivität des Entdeckens als Verbundenheit. Das aktive Sein

Denn wenn das Entdecken als gedoppelter Modus gedacht wird, der sowohl Entdeckung als auch Entdecktheit einschließt und darüber hinaus auch noch die grundlegende Verbindung von Dasein und Welt als In-der-Welt-sein, Erschlossenheit, als Sein freilegt, so macht es wenig Sinn davon auszugehen, dass die Aktivität des Entdeckens lediglich bei einem isolierten Dasein verortet ist. Stattdessen sehe ich die gedoppelte Struktur auch in der Frage nach der Aktivität des Entdeckens gespiegelt. Diese Dopplung erlaubt damit auch einen Rückbezug auf den späten Heidegger in HBdE, der ausgehend vom aktiven Sein als Aletheia seine Gedanken zum Erkennen und zur Erfahrung formuliert. In SuZ schreibt er:

„Daß die Göttin der Wahrheit, die den *Parmenides* führt, ihn vor beide Wege stellt, den des Entdeckens und den des Verbergens, bedeutet nichts anderes als: das Dasein ist je schon in der Wahrheit und Unwahrheit. Der Weg des Entdeckens wird nur gewonnen [...] im verstehenden Unterscheiden beider und Sichentscheiden für den einen.“ (ebd., 222f)

Heidegger nimmt im Kontext seines Wahrheitsverständnisses und den damit einhergehenden Ausführungen zum Entdecken als der Entdeckung einer Entdecktheit Bezug auf das Lehrgedicht des Parmenides. Heidegger sieht dabei die ontisch-ontologische Differenz bei Parmenides

bereits vorweggegriffen (vgl. Schlüter 1979, 42). Entscheidend ist dabei, dass Heidegger Parmenides so interpretiert, dass die Seinsverständnisse der beiden Denker quasi identisch sind – Sein wird verstanden als Aletheia, als Unverborgenheit, Entdecktheit (vgl. ebd., 41). Genau diese Unverborgenheit, die Aletheia, das Sein führt das Dasein nun zu der Möglichkeit des Sichentscheidens für den Pfad des Entdeckens. Wenn also die Frage nach dem aktiven Moment des Behauptens im Entdecken gestellt wird, ist es nicht ausreichend, sich lediglich auf einen Entscheidungsprozess des Daseins zu beziehen, der ein Differenzieren des Verbergens von dem Entdecken einschließt. Nicht nur das Dasein ist aktiv im Moment des Entdeckens, auch das Sein selbst führt das Dasein als sichlichtende Unverborgenheit zum Entdecken. Das Entdecken als Entdeckung einer Entdecktheit ist somit nicht so zu verstehen, dass die Entdecktheit eine passive Oberfläche ist, die von einem Dasein aufgebrochen wird. Stattdessen ist sie selbst aktiv an ihrer Entdeckung beteiligt, sie ist sich vollziehende Parusie, sie ist anwesende Unverborgenheit. Oder, wie Schlüter schreibt: Beim Unterscheiden und Entscheiden im Entdecken liegt das Dasein „in der ‚Wesensnotwendigkeit‘ der Unverborgenheit“ (ebd., 65). Dasein und Sein sind beim Entdecken, gerade weil sich darin das Sein als Eingebettetheit auftut, wesentlich miteinander verbunden. Mehr noch: Im Entdecken zeigt sich diese Verbundenheit, die das Entdecken fundiert, gerade erst; die Aktivität ist somit immer eine der Verbundenheit und der gemeinsamen Bewegung. An dieser Stelle sehen wir daher bereits die Anfänge der Gedanken, die Heidegger in HBdE weiter ausführt. Das aktive Sein als Aletheia führt das Dasein – dieses muss sich entscheiden. Aber: dieser Entscheidung geht eine Unterscheidung voraus.

4.3.1.5 Das Unterscheiden im Entdecken

Die Unterscheidung zwischen Entdecken und Verbergen, zwischen Wahrheit und Unwahrheit, die Heidegger unter Bezugnahme auf Parmenides' Lehrgedicht anspricht, weist erneut eine Parallele zu dem auf, wie Heidegger in HBdE das hinnehmende Erfahren deutet – nämlich als das Unterscheiden des ontisch Wahren von der ontologischen Wahrheit (vgl. Heidegger 2015, 177). Wenn man in das Entdecken den späten Heidegger reinliest, so zeigt sich: Das Entdecken setzt ein aktives Sein als sichlichtende Unverborgenheit voraus, die das Dasein führt, das im Prozess eines Hinnehmens Einblick in die ontisch-ontologische Differenz erlangt und so tatsächlich Wahrheit entdeckt, indem es auch sich selbst von dem Sein als Wahrheit entdecken, ergreifen lässt. Das Unterscheiden des ontisch Wahren von der ontologischen Wahrheit ist dem Unterscheiden von Entdecken und Verbergen sehr ähnlich, auch wenn nicht eindeutig behauptet werden kann, dass sie deckungsgleich sind. Entscheidend ist, dass es in beiden Formen des Unter-

scheidens nicht darum geht, zwischen getrennten Formen von Wahrheit und Falschheit zu differenzieren. Sie können eher verstanden werden als Unterscheidung von Schein und Sein, die ganz zentral auf der ontisch-ontologischen Differenz basiert (vgl. Schlüter 1979, 65). Den Begriff des Scheins gebraucht Heidegger auch in HBdE: Hier unterscheidet er zwischen dem vollständigen Skeptizismus und dem Schein der Skepsis (vgl. Heidegger 2015, 179). Der Schein der Skepsis zeichnet sich dadurch aus, dass er sich die Gegenständlichkeit des Gegenstands (der Erfahrung) nur als Ungegenständlichkeit vorstellt. In anderen Worten: der Gegenstand bleibt im Schein der Skepsis als Weg des Erkennens nur Vorhandenes. Der vollständige Skeptizismus hingegen ist kein Vorstellen, sondern es ist ein Denken das zurückgeht und damit dasjenige in Erscheinung bringt, das je schon ist:

„Ihm [dem Bewusstsein] ist vielmehr natürlich, zur Natur und damit zu dem, was hinter seinem Rücken ständig vor sich geht, von sich aus nie zu kommen. Gleichwohl ist es als das natürlicherweise vorontologische Bewußtsein schon auf den Weg zu seiner Wahrheit gebracht. Doch unterwegs kehrt es auch schon ständig um und bleibt für es.“ (ebd., 178)

Das ontisch Wahre und die ontologische Wahrheit sind also nicht getrennte Pole von Wahrheit und Falschheit. Viel eher offenbart sich im rückwärtsgerichteten Durchgang durch die ontische Wahrheit das ontologisch Wahre als die grundlegende Erschlossenheit. Genau dies ist auch im Unterscheiden von Entdecken und Verbergen zentral. Auch wenn Heidegger sie als Wahrheit und Unwahrheit bezeichnet, sind sie nicht einfach ein Gegensatzpaar von Wahrheit und Falschheit. Stattdessen ist dieses Unterscheiden ein rückwärtsgerichteter Durchgang durch die Verstellungen, der die vorgängige Erschlossenheit freilegt, die auch die Verstellungen selbst erst ermöglicht. Im Verbergen ist also bereits eine Spur des Entdeckens enthalten. Das Unterscheiden basiert nicht auf einer Differenzierung von getrennten Polen, sondern auf einer Rückbesinnung darauf, worin das Dasein jeher schon ist.

Somit ergibt sich auch, dass es in dem Unterscheiden von Entdecken und Verbergen nicht darum geht, zwischen einem verstellenden Alltag und einer nicht-alltäglichen Erschlossenheit zu wählen – Wahrheit und Unwahrheit sind beide Teil des Alltags, sie gehören beide auf der basalsten Ebene zum Dasein selbst. Stattdessen ist dieses Unterscheiden ein Durchgang durch den Alltag, der als Rückbesinnung auf das anwesende Fundament der Erschlossenheit dieses erkennt und somit von den Verstellungen differenzieren kann. Das Unterscheiden von ontisch Wahrem und ontologischer Wahrheit sowie von Entdecken und Verbergen setzt damit auch einen Einblick in die ontisch-ontologische Differenz in dem Sinne voraus, dass die Wahrheit, die Entdecktheit selbst als eine Fundierende in ihrer Differenz vom Schein des Alltags im Durchgang durch die Alltäglichkeit entdeckt wird.

Eine besondere Rolle spielt im Unterscheiden des Entdeckens von den Verstellungen in SuZ somit auch der Alltag. Das Dasein bewegt sich in diesem Alltag, aber dieser ist Verstellung und Erschlossenheit zugleich. Das entdeckende Dasein, das die Erschlossenheit von den Verstellungen unterscheidet und diese wählt, indem es sich selbst wählt, muss also auch einen besonderen Bezug zu diesem Alltag haben, in dem wir immer schon sind. Doch in dieser Wahl, bei diesem Sichentscheiden, dem Behaupten gegen die Verstellungen und damit dem aktiven Part des Daseins im Prozess des Entdeckens, geht das Erkennen über das Konzept des hinnehmenden Erfahrens aus HBdE hinaus. Während es im Erfahren primär um das Unterscheiden ging, bekommt das Entdecken ein weiteres Moment der Aktivität, die kein bloßes Hinnehmen ist – eine andere Seite des Zusammenspiels wird hervorgehoben, so wie es in SuZ ohnehin üblich ist: die des Daseins.

4.3.1.6 Die Aktivität des Entdeckens als Verbundenheit. Das Sichentscheiden des Daseins

Klar ist, dass die Aktivität des Daseins in seiner Verbundenheit mit dem aktiven Sein in der Bewegung des Entdeckens das Entdecken von dem hinnehmenden Erfahren abhebt, bei dem Heidegger hauptsächlich die Seite des aktiven Seins betont. Das Dasein als aktives Dasein, das vom Sein geführt wird, das Einblick in die Pfade des Entdeckens und Verbergens erlangt, die einen Einblick in die ontisch-ontologische Differenz voraussetzen, entscheidet sich, es behauptet sich und nur dann kann das Entdecken als Entdeckung einer Entdecktheit vollständig sein. Das Entdecken ist also Modus der Eingebettetheit in dem Sinne, dass sowohl das Sein aktiv führt, als auch das Dasein unterscheiden und entscheiden, sich aktiv behaupten, sich selbst werfen¹⁰ muss. Nur wenn es das tut, kann das Entdecken tatsächlich Modus der Eingebettetheit als gedoppelte, gemeinsame Bewegung sein. In SuZ, vor der Kehre, betont Heidegger also das aktive Dasein als entdeckendes, auch wenn bereits der späte Heidegger an dieser Stelle mitgelesen werden muss. Aktives Sein, aktives Dasein: Beides ist für Heidegger auch schon in SuZ entscheidend.

¹⁰ An dieser Stelle wieder ein Umschleichen großer Denkbewegungen: Das Geworfen-Sein, die Faktizität des Daseins, die beispielsweise in der Angst um den Gegenpol des Entwurfs als eigenes Werfen ergänzt wird, läuft parallel zu der Unterscheidung des führenden Seins zum sich-entscheidenden Dasein – wie Schlüter (vgl. ebd.) richtig fragt, könnte sogar mit gutem Grund die These vertreten werden, dass es schon in SuZ das Sein ist, welches das Dasein wirft – weshalb in der gemeinsamen Bewegung der Erkennens auch das Dasein sich selbst werfen muss. Diese Konzepte sind also einerseits natürlich zentral für Heideggers Gesamtwerk überhaupt und könnten auch für meine Zwecke als zentral gedeutet werden. Jedoch würde eine ausführliche Auseinandersetzung auch hier schnell vom roten Faden abführen, der das Erkennen selbst ist. Stattdessen werde ich diese Konzepte umschleichen und verspreche mir, gerade so die zentrale Denkbewegung richtig greifen zu können, die dann auch die Konzepte des Werfens und der Geworfenheit miteinschließen würden, wenn man sie thematisieren wollen würde.

Führendes Sein als Aletheia – Unterscheiden – Entscheiden. Das entdeckende Dasein hat eine spezifische Perspektive und Rolle im Entdecken, die nun genauer untersucht werden muss. Klar ist, dass ein zentrales Moment dieser Rolle des Daseins das Sichentscheiden, das Sichbehaupten ist:

„Ein Sich-entscheiden bedeutet bei H. zunächst, daß sich das Dasein in vereinzelter, verantwortlicher Wahl in die gewählte Möglichkeit (bei Parmenides: die Wahrheitssorge, das Entdecken) wirft.“ (Schlüter 1979, 61)

Das Sichentscheiden ist in SuZ ein spezifischer Prozess, ein individueller und vereinzelter Prozess, eine Aktivität des Daseins, das sich selbst wählt, sich selbst wirft. Was genau das ist, muss nun mit Hilfe eines Phänomens geklärt werden, das zentral für das Entdecken wird: die Angst.

4.3.2 Entdecken als Angst

Um das Entdecken genauer zu verstehen und dabei die Rolle des Daseins hervorzuheben, müssen die Pfade des Entdeckens und Verbergens so betrachtet werden, dass sie ausgehend davon verstanden werden, welche Bedeutungen sie für das Sein des Daseins selbst haben. Versteht man Entdecken und Verbergen nämlich als die möglichen Modi des Daseins, zu existieren, oder einfacher gesagt, als mögliche Lebensentwürfe des Daseins, zwischen denen es wählt, so wird deutlich, dass die eben beschriebenen Wege des Entdeckens und Verbergens sich aus der Perspektive des Daseins mit den Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit decken (vgl. Chibuzze Uzundu 2007, 58). Das Ergreifen des Entdeckens als der Eigentlichkeit, das durch die Verstellungen als Uneigentlichkeit hindurch sich vollziehen muss, ist damit kein außeralltägliches Phänomen eines isolierten Daseins: Es ist gerade in diesem Moment des Ergreifens zutiefst eingebettet, es ist darin nur noch In-der-Welt-sein (vgl. ebd., 60). Diese Bewegung des Unterscheidens der Uneigentlichkeit von der Eigentlichkeit und des Sichentscheidens des Daseins für die Eigentlichkeit, das eben ein Ergreifen der eigensten, individuellsten Lebensentwürfe ist, ist innerhalb des Phänomens der Angst zu finden. Es ist ein seltenes aber zutiefst alltägliches Phänomen, das in einer Bewegung der Rückkehr zur ursprünglichen Erschlossenheit, durch Uneigentlichkeit und Verstellungen hindurch, auch über das Alltägliche hinausgeht (vgl. Heidegger 2006, 190).

Spätestens jetzt wird deutlich, dass das Entdecken gerade kein theoretisches Entdecken ist. Stattdessen unterscheidet es sich in seinem besonderen Verhältnis zum Alltag von dem theore-

tischen Welterkennen und dem Erkennen des gebrauchenden Besorgens. Denn das Dasein gelangt durch die Grundstimmung der Angst zu dem Entdecken¹¹, es wird geführt vom Sein. Nicht also ist die Aussage, wie es beim Welterkennen der Fall ist, das sich als Kombination von Noein und Logos verstehen lässt, zentral für diese Form des Erkennens als Entdeckens, sondern es ist das Dasein selbst – in seiner Wesenhaftigkeit als Erschlossenheit (vgl. Greve 2000, 61). Die Angst des Daseins ist ein Sich-Aussetzen einer Stimmung, in der wir je schon grundlegend sind und in die wir stets vom Sein geführt werden. Die Angst ist also eine ausgezeichnete Form des Entdeckens als Entdeckung einer Entdecktheit.

Vier Strukturmomente der Angst sind zentral für das Verständnis der Angst als Entdecken: Die Angst als Grundstimmung, die Einheit des „Wovor“ und „Worum“ der Angst als In-der-Welt-sein, die Belanglosigkeit des innerweltlichen Seienden und schließlich die Vereinzelung des Daseins in der Angst. Diese vier Momente machen die Angst zu einem Moment der Eigentlichkeit, des Ergreifens des Entdeckens als Entdeckung einer Entdecktheit, die als Aktivität des Daseins auch ein Ergreifen des eigensten Seinkönnens ist.

Heidegger unterscheidet die Angst von der Furcht. Die Furcht ist dasjenige, was in der Alltagssprache als Angst bezeichnet wird: In der Furcht fürchtet sich das Dasein vor *etwas*, es fürchtet sich vor innerweltlich Seiendem. In der Angst hingegen ängstet sich das Dasein gerade nicht vor *etwas* – stattdessen sind die „Gegenstände“ von Angst und Furcht je einem Pol der ontisch-ontologischen Differenz zugeordnet (vgl. Chibueze Uzundu 2007, 70). Die Furcht ist auf Seiendes bezogen, die Angst auf das Sein selbst. Heidegger differenziert dabei zwischen dem *Wovor* der Angst als dem „Gegenstand“ der Angst und dem *Worum* der Angst als dem „Auslöser“, dem Grund der Angst (vgl. Heidegger 2006, 186ff). Während diese bei der Furcht immer auf innerweltliches Seiendes bezogen sind und sich unterscheiden können (z.B. fürchtet man sich wegen einer anstehenden Prüfung vor einer schlechten Leistung), weshalb die Stimmung der Furcht in der Alltäglichkeit ausgelöst wird und sich um das innerweltliche Seiende dreht, sind bei der Angst „Auslöser“ und „Gegenstand“ immer deckungsgleich, denn sie bezieht sich auf das In-der-Welt-sein als solches:

„Das, *worum* die Angst sich ängstet, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstet: das In-der-Welt-sein. Die Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum erstreckt sich sogar auf das Sichängsten selbst. Denn dieses ist als Befindlichkeit eine Grundart des In-der-Welt-seins. *Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelter,*

¹¹ Heidegger stellt in SuZ nicht nur die Angst als ein Phänomen des Entdeckens, des Sich-selbst-wählens, des Ergreifens der Eigentlichkeit vor – besonders zentral sind beispielsweise seine Überlegungen zum Tod. Jedoch lässt sich das Phänomen der Angst in diesem Zusammenhang besonders unkompliziert darstellen – eine Auseinandersetzung mit Heideggers Gedanken zum Tod würde in Verbindung mit Hegel schnell zu einer Debatte über (Un)endlichkeit führen –, weshalb ich es hier ausgelassen habe.

reines geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist.“ (ebd., 188)

Die Angst ist also eine Befindlichkeit, eine Grundstimmung, in die das Dasein hineingerät. Die Angst, die im „erkenntnistheoretischen“ Sinne zum entscheidenden Umschlagsmoment wird, in dem sich das eigentliche Entdecken vollzieht, ist somit ganz und gar kein theoretischer Vorgang oder ein praktischer Vorgang des Besorgens, sondern eine Stimmung, ein Gefühl. Das besondere an der Stimmung der Angst, das, was sie für Heidegger zu einer Grundstimmung macht, ist ihr *Worum* als das In-der-Welt-sein selbst. Die Angst wird also nicht ausgelöst, sie ist immer schon da, weil ihr „Auslöser“ das In-der-Welt-sein als Verbundenheit von Dasein und Welt, als Erschlossenheit, als das Sein selbst ist. Wenn das Dasein also in diese Angst hineingerät, dann tut es das, weil es diese Angst als Grundstimmung immer schon gibt – sie ist ursprünglich. Wenn das Dasein in Angst gerät, so hört es auf vor dieser Angst in die Verstellungen des Alltags zu fliehen und hat eben davor gerade erst Angst, also vor dem In-der-Welt-sein selbst – hierin besteht die Einheit des *Wovor* und *Worum* der Angst. Wenn das Dasein die Grundstimmung der Angst hinnimmt, sich ängstet statt zu fliehen, so wurde es bereits vom Sein vor die Pfade des Entdeckens und Verbergens geführt und ist dabei, das Entdecken zu wählen, sich ihm hinzugeben und damit seine Eigentlichkeit zu ergreifen.

Deutlich wurde, dass sich nur in der dritten ontologischen Dimension der Weltlichkeit von Welt Dasein, Welt und Sein ineinander verwoben erschließen, indem sie sich erschließen, also eingebettet aktiv an ihrer Entdeckung beteiligt sind, und dass diese Dimension nur entdeckt und nicht besorgend oder theoretisch erkannt werden kann, weshalb die Angst als Grundstimmung entdeckend ist. Entscheidend schien dafür nun auch die Einheit des *Wovor* und *Worum* der Angst als In-der-Welt-sein selbst. Doch Heidegger beschreibt dasjenige, wovor sich das Dasein ängstet, auch als *Nichts*¹² und gibt damit dem Phänomen der Angst ein weiteres zentrales Moment der Bewegung des Entdeckens:

„Nichts von dem, was in der Welt zuhanden oder vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte [erkannte!] Bewandnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche ohne Belang.“ (ebd., 186 [Ergänzung A.D.]

Das Dasein ängstet sich in der Angst nicht vor innerweltlichem Seienden, sondern eben vor dem In-der-Welt-sein selbst. Genau hierdurch wird das innerweltliche Seiende zu Nichts, es wird belanglos. Dadurch, dass alles Vorhandene und Zuhandene belanglos wird, dadurch, dass

¹² Nicht entscheidend ist an dieser Stelle, wie genau sich das Nichts zum Sein verhält – auch wenn die Austauschbarkeit mit der Heidegger hier In-der-Welt-sein, Sein und Nichts verwendet, klarerweise für eine Identität von Sein und Nichts zumindest im Entdecken spricht. Jedoch würde eine ausführliche Thematisierung dessen – insbesondere in Verbindung mit Hegel – wieder ein großes Feld eröffnen.

es Nichts (innerweltliches) ist, wovor sich das Dasein ängstet, legt sich überhaupt die dritte ontologische Dimension offen. Der Pfad des Entdeckens wird nur dadurch freigelegt, dass jegliche Verstellungen in der alltäglichen Welt von zusammenhängendem Vorhandenen und Zuhandenen belanglos werden. In der Angst ist dem Dasein seine Alltagswelt schlichtweg egal. Dies zeigt erneut, inwiefern die Angst kein außeralltägliches Phänomen ist, sondern ein Ergreifen der Eigentlichkeit als Durchgang durch die Uneigentlichkeit und die Verstellungen: Etwas kann uns nur so radikal egal sein, wenn wir eine ausgezeichnete Vertrautheit mit diesem haben.

Gerade dadurch, dass dem Dasein in der Angst alles andere aber so radikal egal ist, weil es nicht vor sich selbst als In-der-Welt-sein flieht, sondern sich selbst in einer ursprünglichen Verbindung mit der Welt entdeckt und darin die ontologische Ebene des Seins als Erschlossenheit erkennt und gleichzeitig eben nicht mit innerweltlichem Seienden beschäftigt ist, wird das Dasein in der Angst vereinzelt. Vereinzelung ist somit für Heidegger keine Isolation eines Subjekts, sondern eine extreme Form der Eingebettetheit des Daseins, das in der Vereinzelung bei sich selbst als In-der-Welt-sein ist, sodass es gerade in der Vereinzelung am engsten verbunden mit der Welt ist (vgl. ebd., 188). Dem Dasein, das sich der Angst hingibt, sich vom Sein dorthin führen lässt, wo seine ursprüngliche Grundstimmung liegt, nämlich in der Erschlossenheit selbst, kann durch die Vereinzelung nun die Wege der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit unterscheiden, gerade weil es sich schon latent für den Weg des Entdeckens entschieden und hinter die Verstellungen geblickt hat. Darin liegt seine Möglichkeit des Sich-Entscheidens, des Sich-Wählens, des Ergreifens seines eigensten Seinkönnens:

„Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.“ (ebd., 191)

Gerade da das Dasein sich vor dem In-der-Welt-sein ängstet, ihm Zuhandenes und Vorhandenes gleichgültig wird, es in dieser höchsten Verbundenheit mit der Welt in diesem Sinne vereinzelt ist, kann es sich nicht mehr aus dem innerweltlichen Seienden heraus verstehen. Sein Selbstverständnis, seine Existenzentwürfe können nur aus dem Dasein selbst heraus – das sich auf dieser Ebene mit Welt und Sein untrennbar verbindet – geschöpft werden. Ergreift es dies, so ergreift es seine Eigentlichkeit.

Dieses Sich-Verstehen des Daseins aus sich selbst heraus, das Sichergreifen kann Heidegger jedoch in SuZ gar nicht genauer ausdeuten. Denn als höchst individuelles Moment kann es nicht allgemein beschrieben werden (vgl. Luckner 2007, 68). Die Angst offenbart dem Dasein zwar diese Freiheit des Sich-Ergreifens, was diese jedoch ist, muss eine Leerstelle bleiben.

„Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für ... (propensio in ...) die Eigentlich seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.“ (Heidegger 2006, 188)

Die Angst als ein Erkennen, als eine Freilegung ist somit immer ein Freilegen einer Freiheit – das vollendete Entdecken eröffnet die ursprüngliche Erschlossenheit als Zusammenhang von Dasein, Welt und Sein, als tiefste Eingebettetheit und gleichsam als Freiheit. Als so radikale Freiheit muss also offenbleiben, was dieses eigenste Seinkönnen ist, das das Dasein ergreift. Wichtig ist dabei, dass sich die Eigentlichkeit des Daseins, die es in der Angst ergreift, sich nicht auf das Moment der Angst beschränkt. Eigentlichkeit bedeutet nicht, dass das Dasein aus der alltäglichen Welt aussteigt, sondern dass es auf dem Durchlauf durch die Angst aufbauend, ein neues, selbstbestimmtes Verhältnis zu diesem Alltag entwickelt (vgl. Luckner 2007, 68). Was aber dieses Verhältnis als das eigenste Seinkönnen des Daseins ist, das lediglich auf seiner Vereinzelung als Erfahrung des In-der-Welt-seins basiert, das ist dasjenige, das unbestimmt bleibt.

Die wichtige Frage danach, was dieses Sichbehaupten, das Sichentscheiden und Sichwählen des Daseins ist, kann also nur unvollständig allgemein beantwortet werden. Deutlich geworden ist, dass das Entscheiden immer mit einem Einblick in die ontisch-ontologische Differenz verbunden ist und mit einem Seinkönnen zusammenhängt, das lediglich auf dem In-der-Welt-sein basiert und gerade deshalb vereinzelt oder auch eigentlich ist. Dunkel erscheint es dennoch: Was könnte dieses Dasein da ergreifen, was so losgelöst von allem Innerweltlichen ist? Was durch dieses hindurchgeht und trotzdem nicht auf diesem basiert? Und wie genau geht dann diese Bewegung des Entdeckens aus?

4.4 Die Bewegung des Erkennens in SuZ

4.4.1 Heideggers Eingebettetes Erkennen

Die Frage nach dem Sein hängt wie eine Wolke über einem Berggipfel. Der Berg wird gespalten, in der Schlucht, das Tal, ein See. Der See ist das Wasser, die Verbindung aus Wolke und See, es ist die Form der Berge, er ist die Möglichkeit, die Verbundenheit, die Klarheit. Nebel steigt auf, die Konturen verschwimmen, der Protagonist flieht auf den Berggipfel. Das einzige, was jetzt fehlt, ist, ins Wasser zu springen. Durch den Nebel hindurch zwischen gesplante Gipfel zu springen, bleibt ein waghalsiges Unterfangen.

Die Auseinandersetzung mit dem Erkennen in SuZ hat sich diese Metapher nun konkretisiert. Damit hat sich auch aufgezeigt, inwiefern das Erkennen mit Heidegger als Eingebettetes Erkennen gedacht werden muss – un zwar auf unterschiedlichen Ebenen.

Denn auf der ersten Ebene setzen wir bereits ein bei einer grundlegenden Eingebettetheit: Der Erschlossenheit, dem In-der-Welt-sein, die das Sein des Daseins als Verbindung mit Welt ist. Erkennen erscheint hier zunächst als ein hinnehmendes Erfahren dieser Erschlossenheit, in der wir je schon sind. Aktiv ist das Sein, das sich lichtet, sich hinnehmen lässt, das Sein führt.

Doch auf zweiter Ebene wird klar: Dieser Erschlossenheit als Eingebettetheit begegnen wir in einer Scheinwelt des Alltags, in der wir uns im Modus der Uneigentlichkeit bewegen. Sein begegnet uns in dieser Welt als Sein von innerweltlichem Seienden – als Zuhandenheit und Vorhandenheit. Das latente Seinsverständnis ist damit auch ein defizitäres: Uns begegnet Sein, wir sind mit diesem vertraut, darin scheint zwar auf, dass wir als In-der-Welt-sein immer in einem Näheverhältnis zu diesem stehen. Aber in diesem Näheverhältnis ziehen die Nebelschwaden auf und verstellen: Das In-der-Welt-sein als ontologische Grundstruktur wird verdeckt. Die gedoppelte Struktur ist hierbei entscheidend. Wir sind immer-schon in dieser Alltäglichkeit, wir können uns nicht mal bewusst dafür entscheiden, wir sind eingebettet in diese Alltäglichkeit und damit ganz nah am Sein. Und doch wird es uns darin verstellt, denn diese uneigentliche Alltäglichkeit kennt nur die Zuhandenheit und Vorhandenheit und missdeutet Dasein, Welt und Sein als eben solche, wodurch die Verbindung dieser drei Ebenen uns verstellt bleibt.

Die dritte Ebene entwickelt sich im rückwärtsgewandten Durchgang durch diese Verstellungen, der zur grundlegenden Erschlossenheit zurückführt und im Ergreifen dieser auch darüber hinausgeht: Im Entdecken, dem Erkennen im Modus der Eigentlichkeit, ergreift das Dasein sich selbst. Es stellt sich der Angst als einem alltäglichen Phänomen, das doch ein Phänomen der Erschlossenheit selbst ist, es flieht nicht, sondern springt ins Wasser, taucht ein in die Eingebettetheit des In-der-Welt-seins, bringt sich in Bewegung in diesem Sprung, der gleichzeitig eine Bewegung des Seins ist, wird zur Verbundenheit von Dasein, Sein und Welt und gerade dadurch zu sich selbst.

Heideggers Erkennen ist damit eingebettet in die Alltäglichkeit, in den Zusammenhang des innerweltlichen Seienden, aber auch eingebettet als Verbindung von Dasein, Sein und Welt, die sich in der Alltäglichkeit doch zeigt und gleichzeitig erst ergriffen werden muss.

Erkennen ist damit weder ein Prozess, der sich zwischen Subjekt und Objekt abspielt, auch nicht zwischen Dasein und Welt. Erkennen im weitesten Sinne ist ein Entdecken als ein Abenteuer, eine gemeinsame Bewegung der Eingebettetheit, deren Ausgang offenbleibt.

Erkennen ist damit auch bei Heidegger eine Bewegung: Sie ist eine Bewegung des vom Sein geführten Daseins, die sich durch das Scheitern, durch die Unzulänglichkeiten des Erkennens vollzieht, das in der Alltäglichkeit erfahren wird, sodass es zum Schluss als eigentliches Erkennen ein Erfahren ist, welches all diese Momente der Unzulänglichkeit so in sich aufgehoben hat, dass es differenzieren kann und in dieser Differenz sich wählt, ergreift, eigentlich erkennt.

Die Bewegung des Entdeckens, so wie ich es gedeutet habe, zeigt sich damit als eine Freilegung, wie bereits in 2.2 beschrieben. Aber wie weit weg liegt dann diese Freilegung noch von einer Dialektik, die in einer kreisförmigen Bewegung ihren Ausgang voraussetzt und ihn doch erst am Ende erreicht? In beiden Bewegungen ist die Eingebettetheit Ausgangspunkt, scheitert immer wieder an den Erfahrungen des Alltags, und wird erst in einem Durchgang durch diesen ergriffen. In beiden Bewegungen steht am Ende die Eingebettetheit als eine Verbundenheit, eine gemeinsame Bewegung von Dasein und Sein, Bewusstsein und Absolutem. Und in beiden Bewegungen steht eben diese Einheit schon am Anfang. Und: In beiden Bewegungen formen sich in den Erfahrungen des Alltags Konturen, Grenzen, Differenzen, die sich erweisen, keine zu sein.

Auch wenn Heidegger selbst diese Kreisförmigkeit in Hegels Denken kritisiert und so versteht, dass Hegel am Ende nur das gewinnt, was er am Anfang schon vermutet, weshalb er sie selbst ablehnt – in meiner Interpretation Hegels und Heideggers ist sie das fruchtbare Moment, mit dem das Zusammendenken Hegels und Heideggers sich entfaltet (vgl. Sell 1998, 144/161). Während es zu Beginn noch als ein zentraler Unterschied erschien, dass Hegel bei einer Einheit ansetzt, die sich entzweit, während Heidegger eine primäre Differenz setzt, die sich als Einheit auftut, scheint dieser Unterschied nun kleiner als zu Beginn.

Doch ein zweiter Unterschied, der ebenfalls mit dem Zusammenspiel von Differenz und Identität verwoben ist, tut sich hier auf. Denn während bei Heidegger die Angst als Moment der Vereinzelung zentral für das eigentliche Erkennen wurde, ist es für Hegel die Anerkennung, die diese wichtige Rolle einnimmt. Ob sich dieser Unterschied noch aufheben lässt, wird im nachfolgenden Kapitel zu klären sein.

4.4.2 Heideggers eigentliches Erkennen ist sein eigenes Erkennen

„Heidegger kann ich nicht anders sehen, als auf der Hausbank seines Schwarzwaldhauses, neben sich seine Frau, die ihn zeitlebens total beherrscht und die ihm alle Strümpfe gestrickt und alle Hauben gehäkelt hat und ihm das Brot gebacken und das Bettzeug gewebt und die ihm selbst seine Sandalen geschustert hat. Heidegger war ein Kitschkopf, sagte Reger, genauso wie Stifter, aber doch noch viel lächerlicher als Stifter, der ja tatsächlich *eine tragische Erscheinung*

gewesen ist zum Unterschied von Heidegger, der *immer nur komisch* gewesen ist, ebenso kleinbürgerlich wie Stifter, ebenso verheerend größtenwahnsinnig, ein Voralpenschwachdenker, wie ich glaube, gerade recht für den deutschen Philosophieintopf.“ (Bernhard, 87f)

Spätestens seit dem Erscheinen der „Schwarzen Hefte“ 2014, wird auch Heideggers Hauptwerk SuZ im Hinblick auf rechtsextreme Tendenzen darin diskutiert (vgl. Heinz/Bender 2019, 18). Ein Ansatzpunkt dieser Untersuchungen ist die Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, die in meiner Auseinandersetzung mit dem Erkennen in SuZ eine wichtige Grundlage darstellte. Dabei wird angenommen, dass die Uneigentlichkeit mit dem Leben der städtischen Jüd:innen zu identifizieren ist, während die Eigentlichkeit sich auf die Deutschen bezieht. Eine Passage aus SuZ legt dies nahe: Im Abschnitt zur Neugierde, die eng verknüpft mit dem Gerede wichtiger Bestandteil des Verfalls und damit des alltäglichen Daseins im Modus der Uneigentlichkeit ist, schreibt Heidegger, dass das alltägliche uneigentliche Dasein entwurzelt ist und sich im Modus der Aufenthaltslosigkeit bewegt (vgl. Heidegger 2006, 173). Deshalb schrieb Adorno schon 1964 in „Jargon der Eigentlichkeit“: „Der wurzellose Intellektuelle trägt in [der] Philosophie 1927 den gelben Fleck des Zersetzenden.“ (Adorno 1967, 95). Gestützt wird diese These durch Heideggers Bezug auf den Geschichtsphilosophen Paul Yorck von Wartenburg (vgl. Kellerer 2019, 136ff). Dieser unterscheidet in seiner Philosophie geschichtliches, geistiges von ungeschichtlichem, ungeistigen Leben – einer seiner Schüler deutete dies bereits als eine Unterscheidung, die auf dem antisemitischen Bild des entwurzelten Juden basiert (vgl. ebd.). Mit seiner Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit scheint Heidegger auf diese antisemitische Theorie zurückzugreifen, auch wenn er dieser eine ontologische Fundierung zuschreibt. Dazu passt auch, dass Heidegger Phänomene im Bereich der Uneigentlichkeit mit abwertenden Termini wie Gerede und Verfall bezeichnet. Trotz Heideggers Beteuerungen, dass diese Termini wertfrei seien, ist dies nicht plausibel: Stattdessen passt die Abwertung der Phänomene rund um die Uneigentlichkeit zu einer Abwertung der Uneigentlichkeit selbst, die in Verbindung mit dem antisemitischen theoretischen Hintergrund von Heideggers Gedanken mit einer Abwertung von jüdischem Leben identifiziert werden kann (vgl. ebd., 142 / Adorno 1967, 81). Hinzuzufügen ist, dass antisemitisches Denken im Erscheinungszeitraum von SuZ natürlich überpräsent war, weshalb es zunächst nicht verwundert, dass antisemitische Klischees auch in Heideggers Ausführungen nachzuweisen sind.

Darüber hinaus wäre es unplausibel zu behaupten, dass das Sichentscheiden des Daseins für die Eigentlichkeit lediglich ein Sichentscheiden für das Deutschsein ist, das im Gegensatz zum Jüdischsein gesetzt wird. Auch wenn Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aus den erläuterten Gründen nicht neutral gelesen werden können und auch, wenn nicht klar ist, ob alle Menschen

in Heideggers Verständnis Dasein sind, die ihre Eigentlichkeit ergreifen und so entdecken können – Passagen aus den „Schwarzen Heften“ legen dies nahe (vgl. Kellerer 2019, 134) – wäre es verkürzt Heidegger in SuZ so zu lesen, dass Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit aus einer rassischen Wesenhaftigkeit des Daseins geschöpft werden. Denn das schreibt er, wie in den letzten Kapiteln deutlich geworden ist, so nicht. Viel eher möchte ich mit den Hinweisen zur antisemitischen Tendenz der Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit im Hintergrund eine andere These vertreten: Heidegger war zwar dem Antisemitismus gegenüber grundsätzlich zugeneigt, jedoch war der entscheidende Grund für sein affirmatives Verhältnis zum Nationalsozialismus sein eigener Größenwahn – der bereits an seinem Denken des Erkennens in SuZ deutlich wird.

Die Bewegung des Erkennens, das in dem Entdecken mündet, das sich in der Angst vollziehen kann und niemals nur ein theoretisches Erkennen eines Seienden ist, sondern gleichermaßen ein Freilegen von Sein, Welt und Dasein und damit einhergehend auch ein Ergreifen des eigenen Seinkönnens ist, kann gerade aufgrund des Zusammenlaufens der Dimensionen von Sein, Welt und Dasein in diesem Entdecken nie komplett theoretisch dargestellt werden. Denn: Was das eigenste Seinkönnen des Daseins ist, ist hochindividuell. Und das Erkennen als Entdecken kann nie ein rein theoretischer Prozess sein; Sein, Welt und eben das Dasein sind aktiv daran beteiligt. Wirklich zu erkennen, also zu entdecken heißt für Heidegger somit vor allem, dass das Dasein daraus was macht – in Bezug auf seine gesamte Existenz. Durch die (Un)bestimmung der individuellsten Eigentlichkeit ergibt sich somit eine Leerstelle.

Das einzige, was wir über das Ergreifen der Eigentlichkeit wissen, ist, dass das Dasein dabei lediglich aus dem In-der-Welt-sein schöpft, mit dem es zusammenläuft – also eben nicht aus einer rassischen Wesenhaftigkeit. Im Ergreifen des eigenen Seinkönnens kann das Dasein also nicht auf Gemeinschaft, Gesellschaft oder Politik zurückgreifen, stattdessen wird es, indem es sich ergreift, vom Sein selbst ergriffen. Was könnte ein vollständiges Erkennen, das eben dieses Ergreifen miteinschließt, dann sein?

Wir wissen, dass Heidegger sein eigenes Projekt der Fundamentalontologie als Grundfreilegung bezeichnet (vgl. Heidegger 2006, 8). Die Bodenmetapher impliziert bei Heidegger Ursprünglichkeit – dies ist uns schon in der Grundstimmung der Angst begegnet. Schon ganz zu Beginn des Buches schreibt er, dass seine Ausarbeitung der Fundamentalontologie voraussetzt, das sein philosophisches Fragen das Ergreifen der Eigentlichkeit als einem individuellem Seinkönnen, einer Seinsmöglichkeit ist:

„Nur wenn das philosophisch-forschende Fragen selbst als Seinsmöglichkeit des je existierenden Daseins existenziell ergriffen ist, besteht die Möglichkeit einer Er-

schließung der Existenzialität der Existenz und damit die Möglichkeit der Inangriffnahme einer zureichend fundierten ontologischen Problematik überhaupt.“ (ebd., 13f)

Heideggers Freilegung der ontisch-ontologischen Differenz, des Daseins als In-der-Welt-sein, Heideggers eigenes Entdecken wäre also genau das – ein Ergreifen seiner eigensten Möglichkeiten, die sich rein aus seiner Verbundenheit mit der Welt als In-der-Welt-sein als Dasein ergibt und nicht aus alltäglichem Vorhandenem oder Zuhandenem – zumindest könnte man dies behaupten. Indem Heidegger sein Projekt als eine Grundfreilegung bezeichnet, scheint er ihm nochmal zusätzlich einen ursprünglichen Wert verleihen zu wollen. Die Fundamentalontologie Heideggers wäre in diesem Sinne eine Grundfreilegung, weil sie die ursprünglichste Weise ist, sich selbst zu wählen, wenn dieses „sich-selbst“ nur aus der Eingebundenheit des In-der-Welt-seins selbst gedacht wird.

Heideggers Ausführungen implizieren also, dass er als der „Erste“, der die ontisch-ontologische Differenz setzt und das zugrundeliegende In-der-Welt-sein freilegt (beides ist strittig), zumindest ein ausgezeichnetes Beispiel dessen ist, was das Entdecken als Ergreifen der Eigentlichkeit sein könnte: Sein philosophisches Lebenswerk, das gleichzeitig Lebensführung, „wahres“ Entdecken und ein Versammeln dessen im Logos im Sinne der Phänomenologie ist. Mehr noch: Heideggers eigene Philosophie ist die einzige Form des Erkennens, die wir in SuZ kennenlernen, die Heidegger als Entdecken, also vollständiges Erkennen versteht. Daran ändern auch seine eigenen kritischen Äußerungen zu seinem Werk nichts. Wie er im oberen Zitat schreibt, setzt allein schon „die Möglichkeit der Inangriffnahme“ des fundamentalontologischen Projekts das Ergreifen der Eigentlichkeit voraus.

Mit Verweis auf Heideggers Spätwerk kann man hinzufügen: Heideggers Projekt reiht sich als ursprüngliche Grundfreilegung in eine Seinsgeschichte ein, in der sich das Sein selbst in Erscheinung bringt, wobei sein Werk der Höhepunkt dessen ist (vgl. Trawny 2015, 20). Die Pointe wäre damit, dass er sich vom Sein hat führen lassen, er die Lichtung ist, er seine Eigentlichkeit ergriffen hat, kurzum er derjenige ist, der als einziger oder zumindest erster wahrhaft entdeckt. Eine Philosophie, die auf das Selbstverständnis des Philosophen als Heilsbringer, als Messias sich zuspitzt – das macht diesen Philosophen doch zum größtenwahnsinnigsten Philosophen aller Zeiten. Kein Zufall, dass Arendt anlässlich Heideggers Achtzigsten Geburtstag von ihm als dem „heimlichen König im Reich des Denkens schrieb“ (Arendt 1989, 175). Auch bei seinen Vertrauten war das messianische Selbstverständnis Heideggers durchgesickert.

Bringt man dies nun wieder in Verbindung mit Heideggers Bezug zum Nationalsozialismus¹³, so wird klar: Heidegger wollte sich nicht den Nazis anschließen, sondern umgekehrt diese zu seiner Anhängerschaft eines „geistigen Nationalsozialismus“ machen (vgl. Trawny 2015, 28). Ausgehend von seiner Grundfreilegung, seinem Grund-Entdecken, sollten die Nazis Teil seiner Philosophie werden und ihre Eigentlichkeit nach seinem Vorbild in der Entschlossenheit, der Angst, im kriegerischen Mut freilegen. Das passt auch zu Heideggers Verständnis des Miteinanders in der Eigentlichkeit als Volk (vgl. Kellerer 2019, 140). Eine Gemeinschaft von Dasein, die sich im Verhältnis der Eigentlichkeit zu sich selbst und zu anderen Dasein verhält, belässt jeden Einzelnen in seinem Seinkönnen und versteht gleichzeitig das Wesen des Einzelnen als Volk:

„Das Volk: die Behütung und Ausführung der Ermächtigung des Seins. Diese aus der Furchtbarkeit der Geworfenheit, deren erst wesentliche Vereinzelung eben das Volk – und dessen große Einzelnen bleiben. Das Wesen dieser Einzelnen aus und in der Vereinzelung als Volk zu begreifen.“ (Heidegger, Überlegungen II–VI (GA 94), 98) (vgl. auch Heidegger 2006, 298)

Dieses Volk wird vom *Geschick*, einem Vorbegriff der Seinsgeschichte, geleitet, wenn es sich im Kampf für dieses freimacht (vgl. Trawny 2015, 18). Heideggers Größenwahn, der aus seinem Erkenntnisdenken hervorgeht, passt also zu einem messianischen Selbstbild des Philosophen, der sich selbst als vom Sein geleiteter Anführer eines kämpferischen Volks der Eigentlichkeit verstehen wollte – des deutschen Volks (vgl. ebd., 27f).

In dieser Lesart des heideggerianischen Selbstverständnisses als Messias wäre Nietzsche der letzte Prophet seiner Ankunft. Hegel wäre stellenweise ebenfalls Prophet, teils Abgrenzungspunkt, so wie es in HBdE an den Formen des heideggerianischen Umgangs mit der Einleitung der PhG deutlich wird: Manchmal grenzt er sich ab, manchmal sieht er bei Hegel das Sein sich bereits lichten. So einem Selbstverständnis stünde dann natürlich die biblische Tradition und insbesondere das Judentum im Weg, das ihren eigenen Messias erwartet – dies stützt Heideggers Antisemitismus noch einmal mehr.

Was bedeutet dies nun für das Projekt, das Erkennen mit Hegel und Heidegger zu denken? Die erste Ebene der Eingebettetheit in Heideggers Denken des Erkennens, die Erschlossenheit, kann, einmal gedacht, nicht mehr ignoriert werden. Sie fügt sich organisch ein in Hegels Denken des Erkennens, als das, was der Anfang dieses Kreises ist, der erst am Ende erreicht wird. Auch die zweite Ebene der Eingebettetheit fügt sich darin ein: Als ein Durchlaufen, das selbst schon Vertrautheit ist. Aber während bei Hegel das Entstehen und Scheitern des Erkennens im

¹³ Die folgenden Gedanken zur Verbindung von Heideggers Größenwahn mit seinem Verhältnis zum Nationalsozialismus habe ich Kurt Appel zu verdanken.

Erfahren zentral war, ist es bei Heidegger der Schein der Alltagswelt, der sich als Eingebettetheit über die erste Ebene der Eingebettetheit legt und sie trübt. Dies wird im Schlussteil noch zu diskutieren sein. Aber die dritte Ebene der Eingebettetheit als ein Ergreifen der Eigentlichkeit als Verbindung von Dasein, Sein und Welt ist dasjenige, was mit der (Un)bestimmung der Eigentlichkeit die Problematik auslöst, die sich in Heideggers Größenwahn und seinem Bezug zum Nationalsozialismus manifestiert. Die Frage ist also: Wie könnte diese dritte Ebene gedacht werden, als ein Erreichen des Anfangs im Ende, als ein Erkennen der ersten Eingebettetheit, die in diesem Erkennen als einer aktiven Tätigkeit auch über eben diese hinausgeht, ohne dass sich das Problem der (Un)bestimmung der Eigentlichkeit auftut? Meine These ist, dass dies nur ermöglicht wird, wenn nicht die Vereinzelung und die Angst als zentral für die dritte Ebene der Eingebettetheit gelesen wird, sondern stattdessen eine spezifische Form des Miteinanders, die über Heideggers völkisches Miteinander hinausgeht.

Indem man Heideggers Entdecken als sein *eigenes Erkennen* versteht, wird die Bewegung des Erkennens in SuZ als größenwahnsinniger Egotrip entlarvt. Denn was sollten andere Möglichkeiten des Sich-Ergreifens und damit des eigentlichen Erkennens schon sein als Heideggers eigenes Projekt? Wenn das Dasein in der Angst auf das Dasein als In-der-Welt-sein zurückgeworfen ist – woraus sollte es sonst schöpfen, als aus diesem In-der-Welt-sein selbst? Und was anderes könnte ein Ergreifen dessen sein, als ein ‚Versammeln‘ dessen im Logos im Sinne der Phänomenologie? Wahres Entdecken ist, wenn man mit Heidegger mitgeht, zunächst nur das, was er selbst macht – alles andere ist für ihn ‚nur‘ Erkennen. Wenn man diesem größenwahnsinnigen Philosophen Glauben schenken mag, mit ihm gemeinsam das Erkennen für das Entdecken verwerfen mag, überall mitgeht, dann muss man sagen: Der Einzige, der eigentlich entdeckt, das ist Heidegger selbst. Und so ein Größenwahn, das erinnert schon ganz schön an das, was Hegel im Kapitel zum „geistigen Tierreich“ über das Werk der egozentrischen Philosophen/Schriftsteller schreibt:

„Das Werk ist also überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräfte und Interessen ausgelöscht wird und viel mehr die Realität der Individualität als verschwindend denn als vollbracht darstellt.“ (Hegel 2020, 301)

Sobald die Philosophen ihr Werk als Individuelles vollbringen, hat es doch schon aufgehört, eins zu sein. Heidegger ist nicht geistiger Führer des Nationalsozialismus geworden. Er ist gestorben und damit ist sein Denken des Erkennens als seinem eigenen Erkennen gestorben. Übrig geblieben ist ein Denken des Erkennens, das schon Allgemeines ist, weil in der Interpretation die Individualität Heideggers verschwindet und in einem Zusammenspiel aufgeht. Die Interpretation Heideggers im Laufe der Geschichte der Philosophie hat ihn, wie Deleuze sagen würde, in den Arsch gefickt und daraus was ganz Eigenes gemacht, hat ein monströses Kind

geboren, das doch seins ist und zugleich hat *es* ihn zerstückelt und geflickt, wie Frankenstein sein Monster (vgl. Deleuze 1996, 12). Dieser Tradition möchte ich mich anschließen, wenn ich jetzt vorschlage, an die Stelle der heideggerianischen Vereinzelung zur Eigentlichkeit und zu einem Erkennen, das nicht defizitär ist, Hegels Anerkennung zu setzen.

5. Hegel und der Andere: Miteinander als Grundbedingung des Erkennens

„Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.“ (Hegel 2020, 145)

Heidegger schreibt in „Was ist Metaphysik?“, bevor er die Angst als ausgezeichneten Modus des Entdeckens vorstellt, einen interessanten Satz, den ich an dieser Stelle kurz zitieren möchte: „Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung [des Ganzen des Seienden] birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen“ (Heidegger 2013b, 110). Die Freude am Dasein eines geliebten Menschen, die Stimmung, die sich darin auftut, scheint an dieser Textstelle das Potenzial zugeschrieben zu bekommen, ein Schlüsselmoment für ein unverstelltes Erkennen zu sein. Laut Heidegger ist diese Freude an der Gegenwart des Daseins dann aber nicht ausreichend für die Offenbarung des Nichts, des In-der-Welt-seins, des Seins selbst – es verbleibt auf der ontischen Ebene. Denn Sein kann für Heidegger, wie oben beschrieben, nur in der Vereinzelung freigelegt werden, und ohnehin kann das eigentlich nur er selbst. Gleichzeitig denke ich, dass sich in diesem Satz aus „Was ist Metaphysik?“ eine Spur auftut, die Spur einer Philosophie, die sich zu ihrem Zentrum, auch im „erkenntnistheoretischen“ Sinne, nicht die Einzelheit, sondern eine besondere Form der Gemeinschaft macht. Diese Spur finden wir selbstverständlich bei Hegel sich entfalten.

Bevor Hegel im berühmten Kapitel zur Herrschaft und Knechtschaft ein intersubjektives Verhältnis aus der Perspektive der Ungleichheit betrachtet, passiert am Schluss des vorherigen Kapitels „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ etwas bemerkenswertes: Das Wissen, das aus einer Erfahrung hervorgeht, erscheint zum ersten Mal als gesichert – die Gewissheit wird zur Wahrheit. Ein entscheidendes Moment in dieser Entwicklung ist der Andere, der in Erscheinung tritt. Auch wenn die PhG an diesem Punkt nicht abgeschlossen ist, wird deutlich, dass dieser Andere und eine bestimmte Form der Einheit mit diesem Anderen eine Grundbedingung für wahres Erkennen bilden. Dabei geht es Hegel nicht um eine Konsenstheorie der Wahrheit. Viel eher scheint es Hegel darum zu gehen, anhand der basalsten Strukturelemente aufzuzeigen, inwiefern dem Erkennen bereits eine spezifische Bewegung von Identität und Differenz innewohnt, die sich in einer bestimmten Form der Intersubjektivität manifestiert.

In diesem Kapitel möchte ich daher nachvollziehen, auf welche Weise das Miteinander als Anerkennung mit Hegel als Bedingung des Erkennens gelesen werden kann. Dazu werde ich im ersten Schritt aufarbeiten, inwiefern es in dem Kapitel „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ um eine Grundbedingung des Erkennens geht. Dazu werde ich auch Passagen aus den angrenzenden Kapiteln einbeziehen. Zunächst wird es dabei um das Selbstbewusstsein als zentrale Struktur gehen, anschließend um die Begegnung des Selbstbewusstseins mit einem Anderen. Dabei werde ich herausarbeiten, inwiefern das Erscheinen des Anderen sich als eines vollzieht, bei dem der Andere bereits von Beginn der Bewegung der Erfahrung dem Erkennen immanent war. Im zweiten Schritt werde ich darauf eingehen, warum die PhG an dieser Stelle noch nicht abgeschlossen ist. Im dritten Teil gehe ich darauf ein, inwiefern das Miteinander auf der vorher erarbeiteten Basis im Kontext der Eingebettetheit gelesen werden kann. Ziel des Kapitels ist eine Vorbereitung für das letzte Kapitel der Arbeit zu schaffen, in dem das Miteinander in fundierter Weise in den eingebetteten Charakter des Erkennens einbezogen werden soll.

5.1 Selbstbewusstsein, Begegnung mit dem Anderen – Grundbedingungen des Erkennens?

Hegel beendet das Kapitel „Kraft und Verstand“ mit folgenden Worten, die eine Überleitung zum Selbstbewusstseinskapitel bilden:

„Aber es ergibt sich zugleich, daß nicht ohne alle Umstände geradezu dahintergegangen werden könne; denn dies Wissen, was die Wahrheit *der Vorstellung* der Erscheinung und ihres Innern ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewußtseins [das] Meinen, Wahrnehmen und der

Verstand verschwinden; und es wird sich ebenso ergeben, daß das Erkennen dessen, *was das Bewußtsein weiß, indem es sich selbst weiß*, noch weiterer Umstände bedarf, deren Auslegung das Folgende ist.“ (ebd., 136)

Dabei ist insbesondere der letzte Halbsatz ausschlaggebend. Denn wenn Hegel hier von „Umständen“ schreibt, die im Folgenden ausgelegt werden, so scheint er bereits vorauszudeuten, dass erst das Auftreten eines weiteren Selbstbewusstseins die Selbstbewusstseinsstruktur des ersten Bewusstseins vollendet und damit ein Erkennen ermöglicht, das in den Erfahrungsschritten im Bewusstseinskapitel noch nicht bleibend gegeben war. Dieses Erkennen beschreibt Hegel als ein „Erkennen dessen, was das Bewußtsein weiß, indem es sich selbst weiß“, wobei er diese Formulierung sperrt, um sie stärker hervorzuheben. Hierbei geht es bereits darum, dass das Erkennen des Wissens der Erfahrung des Bewusstseins erst an Stabilität gewinnt, wenn dieses Bewusstsein die Struktur des Selbstbewusstseins aufweist. Die Schlusspassage von „Kraft und Verstand“ macht damit bereits von Beginn an deutlich, dass es im Selbstbewusstseinskapitel um ein Erkennen geht, das in seiner Stabilität weit über das hinausgeht, was im Bewusstseinskapitel eingeführt wurde. Und zusätzlich deutet es an, dass ein gewisser Umstand erst dieses Erkennen ermöglichen wird, den ich als das Auftauchen des Anderen verstehen möchte.

Erst in der Begegnung mit dem Anderen wird ein vollendetes Selbstbewusstsein erreicht, nicht schon durch die Aufhebung der Erfahrungen des Bewusstseins, die Hegel im Ausgang von Kraft und Verstand noch als „umständliche Bewegung“ beschreibt. Diese beiden Momente – das Selbstbewusstsein und die Begegnung mit einem anderen Selbstbewusstsein – lassen sich damit als die zwei zentralen Strukturbedingungen des Erkennens lesen.

5.1.1 Selbstbewusstsein als ruhende Einheit der Erfahrung als Erkennen

Dass das Selbstbewusstsein die erste Strukturbedingung des Erkennens ist, ergibt sich aus der Grundbewegung der Erfahrung, die wir bereits in der Einleitung kennengelernt haben. In dieser Bewegung der Erfahrung (siehe Kapitel 3.1) erweist sich das Ansich des Gegenstands als ein Für-es des Bewusstseins, in anderen Worten wird der Gegenstand im Prozess der Erfahrung zu einem Gegenstand der Erfahrung des Bewusstseins. In diesem Prozess findet sich jedoch auch immer die Erfahrung eines Verlustes: nicht nur ändert sich der Gegenstand, auch das Bewusstsein selbst verliert seinen vorausgehenden Erkenntnisbegriff. In dieser Verlustbewegung entsteht jedoch auch ein neuer Gegenstand, ein neues Verhältnis von Bewusstsein und Gegenstand sowie einer neuer Erkenntnisbegriff, mit dem das Bewusstsein in die nun neue Erfahrung ein-

tritt. Diese Bewegung der Erfahrung findet sich in den bisherigen Erfahrungsschritten des Bewusstseins so wie in der Einleitung angekündigt wieder. Jedoch ändert sich mit dem Selbstbewusstsein als neuer Gestalt diese Bewegung der Erfahrung grundlegend:

„In den bisherigen Weisen der Gewißheit ist dem Bewußtsein das Wahre etwas anderes als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar *an sich* war, das Seiende der sinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr, nicht in Wahrheit zu sein, sondern dies *Ansich* ergibt sich als eine Weise, wie er nur für ein Anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist dies entstanden, was in diesen früheren Verhältnissen nicht zustande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre.“ (ebd., 137)

Während sich also in den Kapiteln zur sinnlichen Gewissheit, zur Wahrnehmung und zu Kraft und Verstand die Erfahrung noch als ein Für-es-Werden eines Ansich vollzogen hat, daher in Form der Aufhebung einer Differenz von Bewusstsein und Gegenstand in Form einer bestimmten Negation, kann das Selbstbewusstsein als Erfahrung des Bewusstseins von sich selbst nicht eine Erfahrung dieser Art darstellen. Das Selbstbewusstsein ist damit die Vorausdeutung auf die Unhaltbarkeit der Unterscheidung von Bewusstsein oder Wissen und Gegenstand, die in den vorhergehenden Bewegungen der Erfahrung in einer Art Prüfung immer wieder gesetzt und in einer Bewegung der Verschiebung aufgehoben und damit gewissermaßen vorausgesetzt wurde (vgl. Siep 2006, 110f). Das Entscheidende, was sich dabei geändert hat, ist daher eine Einheit von Bewusstsein und Gegenstand, die so bisher noch nicht gegeben war. In der Erfahrung des Selbstbewusstseins ist das Bewusstsein sowohl dasjenige, das die Erfahrung eines Gegenstands macht, als auch dasjenige, das in diesem Prozess erfahren wird, also Gegenstand ist. Das Selbstbewusstsein ist die Erfahrung des Bewusstseins von sich selbst. Das Ansich des Gegenstands der Erfahrung ist bereits ein Für-es. Und dieses Es, für das der Gegenstand an sich ist, ist der Gegenstand selbst, als Bewusstsein. Genauso ist das Für-es damit auch Ansich. Denn das Sich des Ansich ist das Bewusstsein, welches Für-sich auch Gegenstand ist. Das Selbstbewusstsein ist damit ein „Unterscheiden eines Ununterschiedenen“, es ist die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand, bei der die beiden unterschiedenen Elemente der Erfahrung identisch sind. Damit herrscht eine neue Stabilität der Erfahrung, die bisher nicht gegeben war. Während die Erfahrung sich daher im Bewusstseinskapitel als Für-es-Werden eines Ansich vollzogen hat, ist die Erfahrung des Selbstbewusstseins als die Erfahrung der Einheit von Identität und Differenz, daher als Differenz von Bewusstsein und Gegenstand, die identisch, also unterschieden und ununterschieden zugleich sind, gegeben.

Diese Form der Einheit von Bewusstsein und Gegenstand im Selbstbewusstsein war jedoch bereits den vorhergehenden Erfahrungen immanent, allerdings noch nicht als etwas, von dem das Bewusstsein selbst eine Erfahrung gemacht hat. Somit geht das Selbstbewusstsein zwar als neue Bewusstseinsgestalt aus den vorherigen Erfahrungsbewegungen hervor. Gleichzeitig jedoch ging es diesen auch auf eine bestimmte Art und Weise voraus:

„Der *notwendige Fortgang* von den bisherigen Gestalten des Bewußtseins, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war als sie selbst, drückt eben dies aus, daß nicht allein das Bewußtsein vom Dinge nur für ein Selbstbewußtsein möglich ist, sondern daß dies allein die Wahrheit jener Gestalten ist.“ (Hegel 2020, 135)

Hegel schreibt hier im Ausgang von Kraft und Verstand, dass das Selbstbewusstsein die Wahrheit der Gestalten der sinnlichen Gewissheit, der Wahrnehmung und des Verstandes war. Wie ist dies zu verstehen? Im Rückwärtsgang durch die Erfahrungen des Bewusstseins lässt sich dies folgendermaßen darlegen. In Kraft und Verstand ist der Gegenstand, der in der Erfahrung gefasst werden soll, das Unbedingt-Allgemeine als Einheit von Gegenstand und Bewusstsein. Während dieses in Kraft und Verstand zunächst als Kraft, also als Gegenstand gefasst wird, und dann als Verstand, also als Begriff des Bewusstseins, stellt sich im Ausgang des Kapitels dar, dass diese Einheit von Gegenstand und Bewusstsein weder Gegenstand noch Begriff ist, sondern das Selbstbewusstsein selbst als Einheit von Bewusstsein und Gegenstand. Auch bereits im Wahrnehmungskapitel ging es um das Unbedingt-Allgemeine. Hier ergab sich dies als Einheit von Form und Inhalt des Gegenstands, die in einer Einheit von Bewusstsein und Gegenstand zusammengehalten wird. Die Einheit des Gegenstands als Einheit mit sich selbst stellt sich damit auch dar als die Wahrheit der Einheit von Gegenstand und Bewusstsein. Schließlich, wenn man zurück zu der sinnlichen Gewissheit geht, wird deutlich, dass die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit, die in der Erfahrung verloren geht, die als Ausgangsmoment die Differenz von Dieses und Diese, also von Ich und Gegenstand hat, in der Einheit dieser beiden Pole liegt. Wenn Hegel also schreibt, dass die Wahrheit dieser Erfahrungen das Selbstbewusstsein ist, so bedeutet dies nicht, dass nur ein vollendetes Selbstbewusstsein die Erfahrungen des Bewusstseins machen kann: Stattdessen erweist es sich, dass den Erfahrungen die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand in dem Sinne zugrunde liegt, dass nur die Einheit dieser die Stabilität der Erfahrung hätte garantieren können, sie also von einer Erfahrung einer Gewissheit zu dem Erkennen einer Wahrheit machen kann. Damit ist die Bewegung des inhärenten Selbstbewusstseins in den Erfahrungsgestalten des Bewusstseins die Bewegung eines Selbstbewusstwerdens des Absoluten, also ein sich selbst vollziehend offenbarendes Werden der Wahrheit, die bereits jeglicher Erfahrung zugrunde liegt, sie umfasst und sich in ihr verwirklicht (vgl. Pöggeler 2006, 141). Die zugrundeliegende Einheit von Bewusstsein und Gegenstand, man könnte auch sagen

die Eingebettetheit, stellt also so die Wahrheit jeder Erfahrung als ihr Erkennen dar. Das Bewusstsein ist bereits in einer Einheit mit seinem Gegenstand – als die Einheit von identischen Differenten – und gerade dies ist die Wahrheit einer jeden Erfahrung.

Damit wird also deutlich, was es bedeutet, dass das Selbstbewusstsein Strukturbedingung des Erkennens ist. Das Selbstbewusstsein als Einheit von Bewusstsein und Gegenstand, als Einheit von Differenz und Identität, als Eingebettetheit, ist das Erkennen als ein werdendes Erkennen, als ein Durchlaufen der Erfahrungen, denen diese Einheit bereits immanent ist. Die Bewegungen der Erfahrungen als Erfahrungen des Verlustes werden zusammengehalten von und kulminieren in der sich ergebenden und je schon dagewesenen Einheit von Bewusstsein und Gegenstand, die hier das Selbstbewusstsein ist. Das Selbstbewusstsein ist an dieser Stelle also nicht nur die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand als Einheit des Bewusstseins mit sich selbst, die sich durch die Struktur der Erfahrung des Selbstbewusstseins als Identität von Bewusstsein und Gegenstand im Bewusstsein ergibt. Mehr noch weist das Selbstbewusstsein auf eine Einheit von Gegenstand und Bewusstsein voraus, die selbst weder im Bewusstsein noch im Gegenstand liegt, sondern als Einheit von Selbstbewusstsein und Bewusstsein gefasst werden kann (vgl. Hegel 2020, 135). Damit leitet das Selbstbewusstsein bereits in vorher nicht dagewesener Form zum absoluten Wissen und damit einhergehend zum vollendeten Erkennen (vgl. Pöggeler 2006, 140f).

5.1.2 Die Begegnung mit dem Anderen als Parallelbewegung zum Selbstbewusstsein

Das Selbstbewusstsein ist jedoch an dieser Stelle, zu Beginn des Selbstbewusstseinskapitels, noch nicht vollendet. Denn ein zentrales Problem, das sich an dieser Stelle ergibt, ist, dass das Selbstbewusstsein, gerade da seine Gestalt aus den Erfahrungen des Bewusstseins hervorgegangen ist, diese also in ihm aufgehoben sind, sich noch im Verhältnis zu diesen anderen Erfahrungsgegenständen in Form der Abgrenzung verortet (vgl. Hegel 2020, 138). Das Selbstbewusstsein ist zwar selbst Einheit von Gegenstand und Bewusstsein, aber gleichzeitig immer noch Bewusstsein, das den Gegenständen der Erfahrung entgegensteht. Es ist also auch noch nicht die volle Einheit von Gegenstand und Bewusstsein erreicht, die sich im Erfahren verwirklicht und das Erkennen vollendet. Hier tritt die Begierde als Negation von allem Sinnlichen, das das Selbstbewusstsein nicht ist, also als Einheitsstreben des Selbstbewusstseins mit sich selbst, auf:

„Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, zu seinem Wesen;

diese muß ihm wesentlich werden, d.h. es ist *Begierde* überhaupt. Das Bewußtsein hat als Selbstbewußtsein nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem *Charakter des Negativen* bezeichnet ist, und den zweiten, nämlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen* und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist.“ (ebd., 139)

Die Wahrheit des Selbstbewusstseins als Einheit von Gegenstand und Bewusstsein ergibt sich damit an dieser Stelle nur als Negation der Differenz von Bewusstsein und Gegenstand, also steht das Selbstbewusstsein zu Beginn des Kapitels im Gegensatz zu den Gegenständen der Erfahrungen des Bewusstseins. Die Begierde ist aber das Streben des Selbstbewusstseins nach der Einheit von Bewusstsein und Gegenstand und damit nach Wahrheit. In der sich davon ausgehend ausbreitenden Bewegung der Begierde versucht das Selbstbewusstsein, das zuallererst als dieser Gegensatz auftritt, diese Einheit in einer Negationsbewegung herzustellen. Dies scheitert daran, dass der negierte Gegenstand, der die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand als Wahrheit des Selbstbewusstseins bedrohte, selbst eine entscheidende Rolle zugewiesen bekommt:

„Der Nichtigkeit dieses Anderen gewiß, setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst als *wahre* Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Anderen; daß dies Aufheben sein, muß dies Andere sein.“ (ebd., 143)

Das Entstehen der Einheit von Bewusstsein und Gegenstand als Negationsbewegung der Begierde ist also angewiesen auf einen Gegenstand, der negiert werden muss. Dies ergibt sich dadurch, dass die Begierde als Bewegung der Wahrheit diese Wahrheit als Einheit nur auf eine gegenständliche Weise herstellt. Die gegenständliche Weise der Herstellung der Einheit von Bewusstsein und Gegenstand erinnert stark an die Dialektik der Kraft aus dem vorhergehenden Kapitel: Hier wurde diese Einheit gegenständlich als Kraft gefasst, weshalb sie wieder in den Unterschied von Form und Inhalt zerfiel, woraus sich der Gegensatz der sollizitierenden und sollizitierten Kraft ergab. Hier geht es also wieder um eine gegenständliche Form der Herstellung dieser Einheit, aber auf höherer Stufe; denn im Selbstbewusstseinskapitel ist sich das Selbstbewusstsein anders als in Kraft und Verstand bereits nicht nur Begriff, sondern auch Gegenstand geworden. Auf dieser höheren Stufe lässt die gegenständliche Weise der Herstellung der Einheit (des Selbstbewusstseins selbst als Einheit von Bewusstsein und Gegenstand) somit diese Einheit nicht in Form und Inhalt zerfallen, sondern lässt stattdessen die Einheit von Selbst-

bewusstsein mit Anderem (ebenfalls als Einheit von Bewusstsein und Gegenstand als Selbstbewusstsein) in den Unterschied Bewusstsein und Gegenstand zerfallen – dies ist bereits eine Vorausdeutung für das, was im Kapitel zu Herrschaft und Knechtschaft passieren wird.

Die Begierde ist also immer bezogen auf einen Gegenstand, der vernichtet werden muss, um eine Einheit herzustellen. Sie ist damit an dieser Stelle nicht nachhaltig, stattdessen ist sie ständig angewiesen auf einen Gegenstand, den sie stets neu vernichtet. Die Selbstständigkeit des Gegenstands ist damit zunächst auf diese Weise zu verstehen: In der Bewegung der Begierde als Negationsbewegung erlangt der Gegenstand, der für diese Bewegung entscheidend ist, eine wichtige Rolle in diesem Prozess, von dem die Begierde des Selbstbewusstseins nun abhängt. Als diese vernichtende Negationsbewegung kann die Begierde niemals gestillt werden, eine Einheit von Bewusstsein und Gegenstand kann nicht dauerhaft hergestellt werden, wenn dieses Einheitsstreben sich stets auf eine gegenständliche Weise vollzieht, also gerade auf die Trennung von Bewusstsein und Gegenstand angewiesen ist, um einen Gegenstand negieren zu können.

Bemerkenswert ist, dass sich in dieser Bewegung der Begierde das Dilemma der Erfahrungen des Bewusstseins widerspiegelt. Denn genauso wie die Erfahrung immer wieder versuchte eine Einheit von Bewusstsein und Gegenstand herzustellen, aber darin die Differenz der beiden durchqueren musste und gerade darin die Erfahrung des Verlusts dieser Einheit als Wahrheit machte, muss auch die Begierde bedingt durch ihre Struktur ständig eine Verlusterfahrung durchlaufen. Die vernichtende Begierde erfährt, dass die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand nicht in einer Negation des Gegenstands zu erzielen ist, genauso wie das Bewusstsein in den Erfahrungen erfährt, dass in dem Versuch den Gegenstand zu einem Gegenstand für das Bewusstsein zu machen, dieser Gegenstand und damit seine Setzung der Einheit der Differenz von Bewusstsein und Gegenstand ihm entgleitet. Während sich also für das Bewusstsein der Erfahrung dies zunächst damit lösen konnte, dass der Gegenstand der Erfahrung nicht reiner Gegenstand, sondern selbst Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein des Selbstbewusstseins als Gegenstand ist, so macht die Begierde eine ähnliche Entwicklung: Es erweist sich, dass der Gegenstand der Begierde nun auch nicht einfach reiner Gegenstand, sondern selbst eine Einheit von Bewusstsein und Gegenstand, also Selbstbewusstsein ist. So kommt Hegel zu der alles entscheidenden Konklusion: *„Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.“* (ebd., 144).

Genauso wie mit dem Selbstbewusstsein, das den vorherigen Bewegungen als Einheit von Bewusstsein und Gegenstand als Wahrheit immanent war, möchte ich nun die These vertreten, dass das andere Selbstbewusstsein, in dem das erste Selbstbewusstsein die Befriedigung seiner

Begierde findet, nicht einfach hinzukommt, sondern auch bereits von Beginn an da war. Diese These liegt nahe an dem, was auch Butler in ihrer Dissertation über die Begierde zum Auftauchen des Anderen in eben dieser Bewegung schreibt:

„The appearance of the Other must be understood as an emergence into explicit reality which has hitherto remained an implicit or nascent being. Before its actual appearance, the Other remains opaque, but not for that reason without reality. Coming into existence – or explicit appearance – is never, for Hegel, a creation *ex nihilo*, but is, rather, a moment in the development of a Concept (*Begriff*). The Other is revealed as an essential structure of all experience in the course of the *Phenomenology*; indeed, there can be no experience outside the context of intersubjectivity.” (Butler 1987, 47)

Dies ist erstens bereits über die Struktur der Erfahrung deutlich geworden: Wenn die Erfahrung der Gewissheit erst zum Erkennen einer Einheit wird, wenn Bewusstsein und Gegenstand eine Einheit von Differenz und Identität bilden, sodass das Selbstbewusstsein als eben diese Struktur die zugrundeliegende Wahrheit einer jeden Erfahrung bildet, so kann dieses Selbstbewusstsein selbst nur vollendetes Selbstbewusstsein sein – eben nicht nur als nach innen gerichtete, sondern auch als nach außen gerichtete Einheit von Bewusstsein und Gegenstand. Das vollendete Selbstbewusstsein ist aber, wie die Parallelsetzung der Bewegung der Erfahrung mit der Bewegung der Begierde zeigt, nur vollendet, wenn es sich mit einem anderen Selbstbewusstsein im bewegten Zustand der gegenseitigen Befriedigung befindet.

„Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins.“ (Hegel 2020, 144)

Die als Wahrheit zugrundeliegende Struktur des Selbstbewusstseins schließt also bereits die Existenz des Anderen mit ein – aber eben nicht in dem Sinne, dass dieser Andere notwendig für jegliche Form der Erfahrung des Bewusstseins ist, wenn diese einzeln betrachtet wird. Sondern in dem Sinne, dass seine Einheit mit dem Selbstbewusstsein die Struktur der Wahrheit ist, die in jeder Bewegung der Erfahrung aufblitzt, bevor sie verlustig geht, solange die Vollendung des Selbstbewusstseins noch nicht wirklich geworden ist.

Deutlich wird dies auch daran, dass der Gegenstand der Erfahrung im Weg der PhG immer aus einer bestimmten Negation hervorgeht. Aus dem Gegenstand der sinnlichen Gewissheit wird der Gegenstand der Wahrnehmung als Ding, aus der Unvollständigkeit des Dings erwächst die Kraft, der Verstand und schließlich erkennt das Selbstbewusstsein im Gegenstand sich selbst. Aber der Gegenstand verändert sich nicht nur für die Leser:innen oder für das Bewusstsein der Erfahrung, sondern er verändert sich auch an sich:

„Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtsein das Negative ist, ist aber seinerseits *für uns* oder *an sich* ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtsein andererseits. Er ist durch diese Reflexion-in-sich *Leben* geworden.“ (Hegel 2020, 139)

Was Hegel hier bereits im dritten Absatz des Selbstbewusstseinskapitels schreibt, macht deutlich, dass der Gegenstand der Erfahrung in der Bewegung der PhG selbst kein ruhender Gegenstand ist, sondern ebenso ein Reflektierendes, ein Sich-Bewegendes. Dies ist im Kontext des Vorhergehenden nur logisch. Denn wenn die Wahrheit der Erfahrung in der Einheit von Bewusstsein und Gegenstand liegt – wie könnte dieser Gegenstand dann nur als passiver Gegenstand gefasst werden und nicht eben selbst als Bewusstsein?

In dem zitierten Absatz wiederholt Hegel die bisherige Bewegung der PhG, aber aus der Perspektive des Gegenstands: dieser wird reflektiertes Sein, bis hin zu dem Punkt, wo er als Gegenstand der Begierde, wie oben geschildert, selbstständig wird. So kann der Bewusstsein gewordene Gegenstand die Negation an ihm selbst vollziehen, wodurch beide schließlich selbst zum Anderen werden und zum Selbstbewusstsein werden in der wechselseitigen Befriedigung ihrer Begierde (vgl. Hegel, 144). Das bedeutet nicht unbedingt, dass der Gegenstand der sinnlichen Gewissheit, der ersten Erfahrung, die wir in der PhG kennenlernen, bereits der Andere ist, der aber nur als „Dieses“ vernommen wird. Gleichzeitig ist dies nicht ausgeschlossen. Viel eher geht es aber darum, dass Selbstbewusstsein, Bewusstsein und Gegenstand miteinander verwoben sind. Sie gehen aus einer jeden Erfahrung in einer reflexiven Bewegung der Selbstkonstitution hervor und sind gerade deshalb untrennbar verbunden.

Es wird also deutlich, dass es viele Hinweise dafür gibt, dass das Auftauchen des Selbstbewusstseins nicht einfach ein Auftauchen ist, sondern vielmehr ein Freilegen einer bereits immanenten Struktur, die gleichzeitig auch ein Werden dieser ist. Die Begegnung mit dem Anderen, die als Befriedigung der Begierde erst die Vollendung des Selbstbewusstseins ist, ist somit als eine Art Grundstruktur die zugrundeliegende Wahrheit einer jeden Erfahrung und damit Grundbedingung des vollendeten Erkennens. Versteht man dieses vollendete Erkennen wie in den vorherigen Kapiteln zu Hegel beschrieben also als ein Erkennen, das sich selbst in einem Erfahren zum Gegenstand hat und damit eine offene Totalität an Gegenständen und Bewusstseinen voraussetzt, die sich gleichzeitig im Erfahren erst als solche wechselseitig konstituieren, so ist klar, dass diese Totalität auch Selbstbewusstseine einschließt, die in gegenseitiger Befriedigung bereits die Struktur sind, die das vollendete Erkennen als solches wird und die es somit in seinem fortwährenden Entstehen maßgeblich vorantreiben.

5.2 Das Problem mit der Gegenständlichkeit: Warum hier nicht aufhören

Warum hört die PhG dann aber an dieser Stelle nicht einfach auf? Warum bedarf es noch weiterer Erfahrungen auf dem Weg zum vollendeten Erkennen im absoluten Wissen? Drei Textstellen sind entscheidend für das Verständnis dafür, was aus Hegels Perspektive an dieser Stelle noch fehlt.

Die erste Textstelle hebt hervor, dass in der wechselseitigen Befriedigung der Selbstbewusstseine zwar der Begriff des Geistes, aber noch nicht die Erfahrung des Geistes vorhanden ist:

„Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“ (ebd., 145)

Hegel macht also deutlich, dass in der Befriedigung der Begierde in der Vollendung des Selbstbewusstseins in der Begegnung mit dem Anderen nur der Begriff des Geistes als Einheit für sich seiender Selbstbewusstseine gegeben ist – noch nicht die Erfahrung. Die Selbstbewusstseine haben also die Erfahrung gemacht, dass ihre Begierde im Miteinander befriedigt wird, sie haben aber noch nicht auf einer höheren Ebene die Erfahrung ihrer Einheit durchlebt. Deutlich wird dies auch daran, dass wir uns auf dieser Ebene erst in einer Dualität befinden. Der Geist wird daher nicht in einer vollumfänglichen Erfahrung des Miteinander erfahren, sondern nur in der abstrakten Form des Begrifflichen, die dieses Miteinander damit zunächst nur als eben diese Dualität denken kann.

Die zwei weiteren Textstellen befinden sich im darauffolgenden Kapitel, kurz bevor die Anerkennung in den Kampf auf Leben und Tod übergeht und dabei zerfällt. Hegel schreibt zunächst:

„In dieser Bewegung [der Anerkennung] sehen wir sich den Prozeß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtsein.“ (ebd., 147)

Und etwas später:

„Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Prozeß für das Selbstbewußtsein erscheint.“ (ebd.)

Interessant ist hierbei, dass im zweiten Zitat wieder davon die Rede ist, dass die wechselseitige Befriedigung der Begierde als Vollendung der Selbstbewusstseine im jeweils Anderen und als Anderer ein reiner Begriff ist. Hier ist die Einheit der Selbstbewusstseine reiner Begriff des Anerkennens, während diese Einheit vorher Begriff des Geistes genannt wurde. Wieder aber:

nur Begriff, nicht Erfahrung. Noch bemerkenswerter wird dies in der ersten der beiden zuletzt zitierten Textstellen. Denn hier verweist Hegel auf die Dialektik der Kraft aus Kraft und Verstand. Das Problem hierbei war aber, dass die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand, damals das Unbedingt-Allgemeine, gegenständlich gefasst wurde.

Gegenständlichkeit und Begrifflichkeit sind hier also sozusagen synonym. Gerade weil die Anerkennung nur Begriff ist, zerfällt sie wie ein Gegenstand in eine Dualität der Form und des Inhalts, des Sollizitierens und Sollizitierten, des Herrn und des Knechts. Dass diese Gleichsetzung an dieser Stelle folgt, sollte eigentlich nicht überraschend sein: Denn im vollendeten Selbstbewusstsein werden diese beiden ja zusammen gedacht. Gleichzeitig wird die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst im Anderen eben nicht als Geist oder vollendete Anerkennung erfahren, sondern nur begrifflich festgelegt und gerade damit nur gegenständlich gefasst – die Einheit der beiden gelingt noch nicht auf einer Metaebene, sie ist noch nicht selbstreflektiert, wodurch die Anerkennung selbst zerfällt.

Daher hört die PhG an dieser Stelle nicht auf, sondern es müssen noch einige Stationen zur Vollendung des Erkennens durchlaufen werden. Das Miteinander und das Selbstbewusstsein als Miteinander bilden somit dennoch eine zugrundeliegende Wahrheit und damit eine Grundbedingung des Erkennens, die mit dem Erkennen selbst erst entsteht, obwohl sie von Beginn an immanent ist. Doch in diesem Entstehen muss dieses Miteinander auch richtig erfahren werden, nicht nur auf einer abstrakten, begrifflichen Weise verstanden und/oder gegenständlich gefasst werden. Dazu gehört auch, dass im Miteinander der jeweils Andere nicht gegenständlich gefasst, sondern eben genauso offen erfahren werden muss. Es wird also deutlich, dass erst ein erfahrenes Miteinander eine Grundlage für ein wahres Erkennen sein kann und dass dieses entsteht, wobei es gleichzeitig als Grundstruktur der Wahrheit einer jeglichen Erfahrung als Erkennen vorausgeht. Dieses Beisammen von Werden und Zugrundeliegen des Miteinanders – dies möchte ich nun als zentral für das lesen, was ich als die Einbettung des Erkennens verstehe.

5.3 Mit Hegel zum Miteinander im Eingebetteten Erkennen

Es wird deutlich, dass die strukturelle Ebene der dynamischen Einheit von Identität und Differenz ganz entscheidend für ein wahres Erkennen ist. Denn versteht man das Erkennen als eines, das im Durchlauf durch das Erfahren sich ins Entstehen bringt, dann ist es eben diese Einheit, die die Differenz durchläuft und sie gerade deshalb mit sich selbst vereint. Das besondere bei Hegel ist nun, dass sich im Selbstbewusstsein, das ich an dieser Stelle vorerst parallel zum eigentlichen Dasein lese, dieses nicht nur als Einheit von Differenz und Identität auf der Ebene

der dynamischen Verbundenheit von Selbstbewusstsein und dem Raum der Gegenstände der Erfahrung vollzieht, wie bei Heidegger als Einheit von Dasein und Welt als In-der-Welt-sein. Zusätzlich wird das Selbstbewusstsein als Einheit dieser Einheit und Differenz erst als vollendet betrachtet, wenn es sich in der Anerkennung in einer Einheit mit dem Anderen gegenseitig befriedigt in einem fortwährenden Wechselspiel von Einheit und Differenz. Zwar wird das Mitsein bei Heidegger auch so verstanden, dass eine Welt ohne es nicht denkbar ist: „Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins.“ (Heidegger 2006, 125). Jedoch ist bei Hegel die Struktur der Anerkennung so zentral, dass sie an die Stelle der heideggerianischen Vereinzelung rückt: Im sich verwirklichenden Erkennen ist das Selbstbewusstsein nicht vereinzelt, nicht ‚nur‘ eingebettet in eine Welt, die auch Andere notwendig einschließt, sondern es ist grundlegend dynamische Verbindung mit dem Anderen, wodurch es erst Bewegtes, Erkennendes ist. Dies wird im nächsten Kapitel weiter ausgearbeitet werden.

Im Hinblick auf dieses möchte ich terminologisch einen kleinen Kompromiss eingehen: Weil ich diese dynamische Verbindung von Ich und Anderem nicht nur als Begriff verstehen will, sondern als Erfahrung, die zentrales Moment des Erkennens ist, kann ich nicht einfach nur von der Anerkennung schreiben und damit das meinen, was ich mit dem Selbstbewusstseinskapitel der PhG ausgearbeitet habe. Gleichzeitig kann ich auch nicht vom Geist schreiben, ohne dadurch neue Probleme im Zusammendenken von Hegel und Heidegger zu schaffen. Auch vom Mitsein als das, was bei Heidegger grundlegende Struktur des In-der-Welt-seins ist, kann ich nicht schreiben, weil es lediglich die erste Ebene der Eingebettetheit betrifft. In dem Wissen, dass ich hier keine optimale Bezeichnung finden kann, ohne mindestens einen weiteren Philosophen wie z.B. Levinas zentral einzubeziehen, werde ich weiterhin vom *Miteinander* schreiben. Dies hat den einfachen Grund, dass ich mich in Heideggers und sicherlich auch in Hegels Sinne an die Formulierung halten möchte, die im gängigen Sprachgebrauch bereits ihre Bedeutung entfaltet – jeder Mensch, der die deutsche Sprache versteht, versteht, was mit Miteinander gemeint ist, auch ohne eine philosophische Bildung durchlaufen zu haben. Damit möchte ich also nicht wie Heidegger ein eigentliches Miteinander als Volk verstehen, sondern es, wie bereits angekündigt, an die Stelle des vereinzelt Daseins in der Angst setzen und somit als dritte Ebene der Eingebettetheit begreifen. Das Miteinander mit Hegel gedacht, kann nicht nur bedeuten, die Anderen zu belassen, wie Heidegger es in SuZ andeutet (vgl. ebd., 298). Eher geht es um eine Einheit von Ich und Wir, jeder der Anderen im Miteinander ist fürsichseiend und gleichzeitig bilden sie eine Einheit. Und, dies wurde im letzten Unterkapitel deutlich, diese Einheit muss erfahren werden. Die Einheit im Miteinander, die die Wahrheit des Erkennens als

Eingebettetes Erkennen ist und wird, ist keine abstrakte, begriffliche Einheit. Und sie ist gleichzeitig kein Gegenstand – genauso wenig wie die an ihr beteiligten Anderen. Eher liegt diese Einheit vor jeder Trennung von Begriff und Gegenstand und gleichzeitig entsteht sie erst im Durchlauf durch die Irrungen und Wirrungen der Differenzen, wobei ihre Erfahrung das zentrale Moment ist, das sie ins Entstehen bringt.

6. Eingebettetes Erkennen

Am Anfang meiner Auseinandersetzung stand die gemeinsame Kritik Hegels und Heideggers an einem traditionellen Erkenntnisdenken, das Subjekt und Objekt getrennt denkt, sodass ein Erkennen als Brücke sich schlagen muss über diese unüberbrückbar scheinende Differenz. Bei diesem traditionellen Denken wurde das Erkennen als Werkzeug gedacht, als Medium, als Gegenstand selbst, genauso wie die Wahrheit, die als Sein oder Absolutes in die Gegenständlichkeit gezwängt wurde. Die beiden Wege der Kritik als dialektisch-kritisches Vorgehen und als Freilegung wurden von mir als Bewegungen verstanden, die in ihrer Bewegtheit den gegenständlichen Charakter dieses Erkennens, der Wahrheit selbst aufgehoben haben. Gleichzeitig ist nun klar: Beides sind Wege eines absoluten Erkennens, die sich nicht damit zufriedengeben können, einige Formen eines Erkennens herauszubilden, die bestimmte Gegenstände greifen können. Denn wir müssen von einem absoluten Erkennen sprechen, wenn wir uns von einem Denken des relationalen Erkennens verabschieden wollen, das Subjekt und Objekt als getrennte Pole denkt (vgl. Trisokkas 2022, 16). Dies ist auch dasjenige, was Hegel meint, wenn er schreibt, dass „das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist“ (Hegel 2020, 70) und wenn Heidegger dies folgendermaßen deutet:

„Die Sätze sind unbegründet, aber nicht willkürlich im Sinne des beliebigen Behauptens. Die Sätze sind unbegründbar. Sie haben das gesetzt, was selbst erst gründet.“ (Heidegger 2015, 135)

Wenn wir zu einem Erkennen gelangen wollen, das nicht relational in Bezug auf sein Verhältnis zu Subjekt und Objekt ist, so müssen wir zu einem Erkennen gelangen, dessen Erkenntnis als das Wahre sich nicht relational zu einem Absoluten verhält. Dabei geht es allerdings auch nicht darum, dass man alles wissen muss, um eines zu wissen und zu erkennen. Denn statt das Erkennen relational zu seiner Wahrheit zu denken und diese entweder in der Gegenständlichkeit oder im idealistischen Sinne in einem Bewusstsein zu verorten, muss das Erkennen eingebettet gedacht werden. Eingebettet also im Sinne eines Absolvierens des Absoluten, als Sich-lichten des Seins – nicht im Sinne einer starren Eingebundenheit in eine unbewegte, kohärente Welt und nicht im Sinne einer Unmöglichkeit von Erkennen überhaupt. Natürlich ist das Erkennen

als absolutes dann auch nicht mehr das Erkennen eines vereinzelt Subjekts. Vielmehr wird im Erkennen das Absolute selbst zum Subjekt; die *Konstellationen* von Bewusstsein, Gegenstand, Wahrheit und Methode gehen in den Akten des Erfahrens, in denen sich das Erkennen in Erscheinung bringt, gerade erst hervor.

Ich schreibe hier von Konstellationen und meine damit einerseits die hegelschen Gestalten des Bewusstseins und des Absoluten, die in einzelnen Erfahrungen erscheinen und flüchtige Strukturen von Bewusstsein – Gegenstand – Wahrheit hervorbringen. Und andererseits meine ich ebenso Heideggers in der Alltäglichkeit verortete Zusammenhänge von Seiendem, das als Zuhandenes oder Vorhandenes auch verkannt wird, sodass sich darin Zeugzusammenhänge oder auch flüchtige Strukturen von Bewusstsein – Gegenstand – Wahrheit bilden können, wie zum Beispiel in der metaphysischen Denktradition. Mit dem Ausdruck Konstellation will ich also das Gemeinsame darin zum Ausdruck bringen. Ich meine mit Konstellation nicht die Konstitution eines Absoluten, das sich selbst in Erscheinung bringt, oder die Konstitution eines Subjekts durch den langen Weg des Erkennens hindurch. Sondern die kurzen Momente der klaren Differenzen innerhalb des Erfahrens und innerhalb der uneigentlichen Alltäglichkeit, die in ihrer Situierung ihre Berechtigung haben, aber gleichzeitig scheitern, flüchtig sind.

Deutlich ist, dass ich mit meiner Arbeit keine absolute Kritik am Erkennen formulieren möchte, wie man es Heidegger vorhalten könnte, da er den Begriff des Erkennens für die Einsicht in die Wahrheit nicht mehr gebraucht. So eine absolute Kritik des Erkennens würde aber jegliches Erkennen nur als eines verstehen, das Gegenständlichkeit, also das Objekt in der Beziehung von Subjekt-Erkennen-Objekt, greift und dabei den absoluten Charakter des Gegenständlichen vergessen (vgl. Rotermundt 2006, 130). Heidegger jedoch gibt die Wahrheit nicht auf, stattdessen sucht er sie im Entdecken. Deswegen sehe ich ihn auch in der Intention seiner Kritik so nah bei Hegel: Nicht die Wahrheit wird aufgegeben, nicht die Möglichkeit der Einsicht in diese wird aufgegeben. Sondern stattdessen wird der Weg dorthin, die Bewegung, neu entwickelt. Dieser Weg spielt sich allerdings nicht auf der allgemeinen Ebene des Subjekt-Erkennen-Objekt statt. Der Weg lässt sich stattdessen in drei Ebenen unterteilen, die allesamt Ebenen einer grundlegenden Eingebettetheit sind. Diese Ebenen habe ich bereits im Kapitel 4.4.1 „Heideggers Eingebettetes Erkennen“ eingeführt. Auf der ersten Ebene finden wir eine grundlegende Erschlossenheit als Eingebettetheit, die im hegelschen Denken als der vorausgesetzte Anfang des Kreises verstanden werden kann. Die zweite Ebene der Eingebettetheit ist eng verbunden mit dem Erfahren ein sinnliches Durchlaufen: Bei Hegel ein Durchlaufen der Erfahrungen, ein Durchlaufen der Gestalten des Bewusstseins und des Absoluten; bei Heidegger ein Durchlaufen der Alltäglichkeit, die verschiedene Modi des Erkennens beinhaltet, die ebenso

Verstellungen sind. Hier werden auch nochmal die Konstellationen auftreten. Und die dritte Ebene ist das entscheidende Moment, das in transzendierender Weise zur ersten Ebene zurückführt, es ist die Eingebettetheit, die bei Heidegger im Ergreifen der Eigentlichkeit Verbundenheit von Dasein, Sein und Welt als Vereinzelung ist und bei Hegel das Aufblitzen des Geistes in der Anerkennung.

6.1 Erste Ebene der Eingebettetheit: Hegels Welt und Heideggers Erschlossenheit

Meine Deutung der Einleitung der PhG hat mich zu dem Argument geführt, dass wenn in der Erfahrung jeweils ein neues Bewusstsein, ein neuer Gegenstand und ein neuer Bezug dieser beiden als Erkenntnisbegriff hervorgeht und wenn dieses Erkennen sich erst am Ende nach dem Durchlauf durch das Erfahren als ein solches konstituiert, das sich selbst zur Erfahrung hat – als eben dieser Durchlauf durch das Erfahren –, dass so auch bei Hegel davon gesprochen werden kann, dass dem Erkennen eine Welt vorausgesetzt ist, deren Grenzen von Bewusstsein und Gegenstand sich im Erfahren erst herstellen. Eine Welt der Verbindung also, der Eingebettetheit, die sich erst herstellt und gleichzeitig grundlegend ist. Zu einer ähnlichen Interpretation gelangt auch Paolo Diego Bubbio. Er versteht die Gegenständlichkeit selbst bei Hegel in Einklang mit der englischen Übersetzung des hegelschen Gegenstandsbegriffs bei Brinkmann-Dahlstrom als „object-world“ (Bubbio 2015, 76). In seinem Verständnis stellt sich Objektivität erst in der zunächst untrennbaren Verbindung von Bewusstsein und Welt her, wobei er der Anerkennung ebenfalls die zentrale Rolle des Herstellens der Objektivität zuweist (ebd., 80). Diese zentrale Rolle wird später noch ausführlicher diskutiert. Zunächst ist diese untrennbare Verbindung Voraussetzung, die Bewusstseine und Welt in ihrer Ununterscheidbarkeit sind. Dies ist die erste Ebene der Eingebettetheit, die ich bei Heidegger als Erschlossenheit und als In-der-Welt-sein gedeutet habe. Auch Bubbio zieht diese Parallele:

„Heidegger’s central notion of *Dasein* is meant to capture this idea. *Dasein* is ‘being engaged in the world’: each *Dasein* has a world, that is, a network of relations that determines its being. Heidegger names the ontological existential structure of the *Dasein* ‘*Mitsein*’ (Being-with). Only because *Dasein* is Being-with can it encounter others and relate itself to others.“ (ebd., 82)

Dabei stellt auch Bubbio heraus, dass bei Heidegger das In-der-Welt-sein als Verbindung gedacht ist, die als Netzwerk von Beziehungen, auch zu Anderen, verstanden werden kann, weshalb Heidegger bereits im Ausdruck „Dasein“ genau diese Verbundenheit zum Ausdruck bringt: Dasein als In-der-Welt-sein, als Mitsein.

Gleichzeitig gehört zu dieser ersten Ebene der Eingebettetheit, dass das Erkennen als eingebettetes eine Einheit mit dem Sein oder dem Absoluten bildet. Heidegger macht dies auch sprachlich mit dem In-der-Welt-sein und dem Dasein deutlich: Dasein ist nicht rein ontisch, es ist ebenso ontologisch (vgl. Adorno 1967, 99). Die Erschlossenheit als In-der-Welt-sein, die bereits die Verbindung von Sein, Dasein und Welt als ihre Identität ist, tritt in der Alltäglichkeit, in der sie erfahrbar wird, in einen dynamischen Prozess ein, bei der sie als Identität Differenzen hervorbringt (vgl. Karimi 2012, 69). Auch in SuZ kann Heidegger also bereits die Perspektive eines bewegten Seins attestiert werden, das eine zentrale Position einnimmt, indem es sich auf der ersten Ebene der Eingebettetheit, der Erschlossenheit als In-der-Welt-sein, bereits selbst erfahrbar macht. Denn diese erste Ebene als Voraussetzung einer jeden Erfahrung darf nicht aus der Perspektive eines vereinzelt Subjekts gedacht werden – dagegen spricht bereits die Formulierung Dasein – sondern muss ebenso sehr als bewegtes Sein, als Aletheia gedacht werden. Wie Heidegger es selbst formuliert:

„Das Absolute ‚ist‘ nur in der Weise der Absolvenz. Das Erkennen des Absoluten macht sich nie als ein Mittel, d. h. als etwas Relatives, am Absoluten zu schaffen, sondern es ist, wenn es ist, selbst absolut, d. h. absolvent, d. h. ein Gang und Weg des Absoluten zu ihm selbst.“ (Heidegger 1993)

Interessant ist, dass aus dieser Perspektive Heidegger eine weitere Nähe zu Hegel attestiert werden kann. Sein Verständnis des Seins als Aletheia, als Unverborgenheit, das er in HBdE selbst in enger Verknüpfung mit Hegels Verständnis des Absoluten als einem Sich-Absolvierenden versteht, kann sogar als eine Form der bestimmten Negation gelesen werden (vgl. Aktok 2015, 198f). Aletheia als Un-verborgenheit negiert eine Verborgenheit, die dieser Unverborgenheit immanent ist, sodass aus dieser Verborgenheit in Form einer bestimmten Negation eine Entdecktheit hervorgehen kann (vgl. ebd.). Die Bewegung der bestimmten Negation der Verborgenheit, die sich über die drei Ebenen der Eingebettetheit erstreckt, ist also bereits zu Beginn in der Konzeption des Seins als grundlegende Einheit und Verbindung impliziert, die erst im Durchgang durch die daraus hervorgehenden Differenzen der Alltäglichkeit als Unverborgenheit sichtbar, erfahrbar wird. Gleichzeitig ist diese Verbindung natürlich auch bei Hegel als Einheit vom Erkennen mit dem Absoluten zu verstehen, da er von Beginn an eine Trennung zwischen dem Absoluten und dem Erkennen ablehnt (vgl. Hegel 2020, 70). Auch für ihn ist das Absolute von Anfang an immanent und bringt sich in Erfahrung, es absolviert sich, wie Heidegger Hegel auch selbst (beispielsweise im oberen Zitat) richtig deutet.

Ein zentraler Unterschied auf dieser ersten Ebene der Eingebettetheit bleibt: Während Heidegger die Ursprünglichkeit dieser ersten Ebene stark hervorhebt, ist bei Hegel diese erste Ebene niemals nur als Ursprünglichkeit denkbar, sondern nur in der kreisförmigen Bewegung,

die alle drei Ebenen der Eingebettetheit in einer Gleichzeitigkeit denkt – auch wenn sie natürlich als Momente für sich betrachtet werden können¹⁴. Daraus ergibt sich das Problem, dass diese Ursprünglichkeit mit Heidegger nicht als vermittelt gedacht werden kann – insbesondere eine kulturelle/soziale/politische Vermitteltheit der Ursprünglichkeit ist mit SuZ¹⁵ schwer denkbar (vgl. Adorno 1967, 83). Dies ist ein starker Kontrast zu Hegel, der das Kulturelle, Soziale und Politische in der PhG zentral und ausdifferenziert mitbedenkt.

Entscheidend ist jedoch: Bereits auf dieser ersten Ebene der Eingebettetheit, die das Erkennen selbst ist, das sich aber noch in Erfahrung bringen muss, sind Sein oder Absolutes in bewegter Verwobenheit mit Bewusstsein als Dasein, also als untrennbar Verbundenes mit Welt, die Andere miteinschließt und deren Grenzen sich erst herstellen müssen. Und: Diese erste Ebene drängt bereits auf ihren Fortgang.

6.2 Zweite Ebene der Eingebettetheit: Sinnliches Durchleben

Dieser Fortgang vollzieht sich nun bei Hegel im Weg der PhG im Fortlauf der bestimmten Negation als Entstehen von Bewusstseinsgestalten, Erkenntnisbegriffen und Erfahrungsgegenständen, die in ihren dynamischen Zusammenstellungen, man könnte sie als Konstellationen bezeichnen, im Erfahren entstehen und immer wieder auch scheitern. Bei Heidegger lässt sich dieser Fortgang als die Alltäglichkeit deuten, in der das Dasein ebenso in verschiedenen Erfahrungen des Besorgens neuen Gegenständen begegnet, die es im Erkennen des gebrauchenden Besorgens als Zuhandenes und im Welterkennen im Modus der Defizienz des Besorgens als Vorhandenes erkennt. Dabei wird klar, dass dieses Erkennen auch immer ein Verkennen ist – auch die Erfahrungen des heideggerianischen Protagonisten sind ein Scheitern – es geht einher mit Verstellungen; das Dasein flieht vor der Angst in die Furcht, flüchtet sich immer tiefer hinein in eine Scheinwelt, bei der sein Erkennen doch immer nah bei der ersten Ebene der Eingebettetheit bleibt, die all dies gerade erst fundiert.

Deutlich wird dabei dreierlei. Erstens die Bewegtheit des Erkennens, das erst hergestellt wird, sich herstellt, was bereits in der ersten Ebene angelegt war: Erkennen ist nicht ein Akt, nicht ein abgeschlossener Prozess, sondern eben ein Fortgang.

¹⁴ Eine Hypothese wäre, dass Hegel dies selbst in seiner Logik tut. Die drei Ebenen der Eingebettetheit, wie ich sie hier beschreibe, könnten dann den Stufen der Logik Sein – Wesen – Begriff entsprechen. Diese vage Hypothese kann hier nicht weiter ausgearbeitet werden, aber es wäre ein interessanter Ansatz, um zu verstehen, was Hegel damit meint, wenn er schreibt, dass die Logik ein Durchlaufen durch Begriffe statt Gestalten ist (vgl. Hegel 2020, 589).

¹⁵ In der Deutung der Ursprünglichkeit als bewegtes Sein und Seinsgeschichte könnte diese eventuell eher gedacht werden.

Zweitens: Das Erkennen ist weder rein theoretisch noch rein praktisch, eher stellen sich die Grenzen von Theorie und Praxis in den Erfahrungen, den Akten auf dem Weg dieses Fortgangs erst her. Bei Hegel wird dies darin deutlich, dass Sinnliches und Begriffliches erst in den Erfahrungen in neuen Konstellationen sich hervorbringen. Beispielsweise in der sinnlichen Gewissheit wo die Erfahrung zunächst in einem unmittelbaren sinnlichen Vernehmen zu bestehen scheint, dass sich dann aber ebenso schnell als begriffliche Differenz von Dieser und Dieses hervortut (vgl. Hegel 2020, 82). Die dialektische Einheit der Verschmelzung und Entzweigung des Unmittelbaren und der Vermittlung ist gerade die fortlaufende Modulation der Grenzen von Sinnlichkeit und Begriff. Das Erkennen, welches durch das Erfahren sich ins Entstehen bringt, kann also weder rein theoretisch noch praktisch sein, eher ist es ein sinnliches Durchleben, indem sich die Momente der Theorie und Praxis im Entstehen der sinnlichen und begrifflichen Gegenstände im Sinne der ‚object-world‘ hervortun. Auch bei Heidegger bilden sich im Durchlauf durch die Alltäglichkeit erst die Grenzen von Theorie und Praxis, Begriff und Gegenstand in neuen Konstellationen aus. Der Vorwurf an Heidegger, das sein Erkennen oder auch sein Entdecken nur noch sinnliche Erfahrung ist und jegliche Theorie als Begriffsarbeit ausschließt, damit Rationalität allgemein ausschließt (z.B. Kellerer 2019), ist somit nicht haltbar. Trotz seiner oftmals verwirrenden Sprache ist Heidegger zum einen, wie ich es in dieser Arbeit versucht habe und viele andere vor mir auch, systematisch darstellbar, und zum anderen schließt sein Verständnis des Erkennens, des Entdeckens Theoriearbeit nicht aus, gerade weil die Grenzen von Theorie und Praxis sich erst im Entstehen dieses Entdeckens hervortun, wie bereits an der unscharfen Trennung von besorgendem Erkennen und Welterkennen deutlich wurde. Darüber hinaus schließt sein Verständnis der Phänomenologie, wie hier bereits erwähnt wurde, den Logos mit ein, jedoch nicht nur als Aussage und nicht als primären Ort der Wahrheit, sondern als Aufdecken des Wahren, als Versammeln des Seins (vgl. Heidegger 2006, 33f). Sein wird im Erkennen als Vielheit des Erfahrens nicht einfach nur sinnlich vernommen, sondern dieses Vernehmen muss auch dargestellt werden, damit es vollständig ist; das Erkennen schließt Theorie und Praxis in einem wechselseitigen Verhältnis als Einheit von sich entzweierenden und dennoch zusammengehörenden grundlegend ein.

Drittens, und dies folgt aus dem vorher gesagten: Der Vollzug des Erkennens in diesem Fortlauf ist ein sinnliches Durchleben, das Momente des Scheiterns, des Todes, der Furcht, des Verstehens, des vorläufigen Erkennens enthält. Dieses sinnliche Durchleben als Weg der PhG habe ich bereits im Kapitel zu Hegel ausgearbeitet – an dieser Stelle wird deutlich, dass sich dies nicht nur mit Hegel, sondern auch mit meinem hegelianischen Heidegger so greifen lässt. Hei-

degger selbst hat diese Nähe nicht erkannt. Er betonte in seinen frühen Schriften, dass die Erfahrung des Absoluten sich seinem Verständnis zufolge in lebendigen, individuellen und einzelnen Akten vollziehen muss (vgl. Karimi 2012, 19f). Die PhG verstand er hingegen lediglich als einen Fortgang der Gestalten des Absoluten. Er konnte oder wollte nicht hervorheben, dass diese Gestalten Erfahrungen als Konstellationen von Absolutem, Bewusstsein, Gegenstand sind, die vom Protagonisten der PhG erlebt werden und deshalb, ähnlich, wie in seinem eigenen Verständnis, fortlaufende lebendige Akte sind. Es ist offenkundig, dass Heideggers Hegellesart sich an dieser Stelle von meiner Lesart unterscheidet – was durchaus damit zusammenhängen kann, dass ich in einer Zeit sowohl Hegel als auch Heidegger interpretiere, in der beide Autoren bereits interpretiert wurden, während Heidegger diese Aussagen noch vor dem Erscheinen von SuZ getätigt hat. Gleichzeitig lässt sich an Heidegger die Rückfrage stellen: Liegt nicht jedem dieser Akte des Erlebens die Entdecktheit/Erschlossenheit zugrunde, die diese fundiert, eben darum, weil sie Seinsmodi sind, sodass jeder dieser Akte eine spezifische Erscheinung dieser Erschlossenheit als Gestalt des Absoluten ist? Meine These ist, dass Heidegger nach dem Verfassen von SuZ diese Frage bejaht hätte.

Die Parallele zwischen Hegel und Heidegger hat sich nun also auch auf der zweiten Ebene der Eingebettetheit aufgetan. Bei beiden ist das Entstehen des Erkennens ein sinnliches Durchleben von unterschiedlichen Erfahrungen, die ein Entstehen und Scheitern von unterschiedlichen Konstellationen sind. Das Erkennen ist darin eingebettet als bewegtes Erkennen, als Erkennen des Durchlebens einer Welt, als Weg der Verzweiflung, als Weg der Furcht, als Weg des Entstehens. Das Erkennen ist also eng verwoben mit einer bewegten, alltäglichen Welt. Hegel hebt in der PhG auch hervor: Diese Welt ist eine Welt der Machtkämpfe, der Sittlichkeit, des Staates. Dieses Durchleben ist somit auch gesellschaftlich, kulturell vermittelt. Auch an dieser Stelle fehlt meinen Ausführungen natürlich ein Geschichtsverständnis – bei Hegel und bei Heidegger. Dennoch kann das Erkennen hier auf einer ganz alltäglichen Ebene als eingebettet verstanden werden, in die alltägliche Welt mit allen ihren Dynamiken, aus denen es in den Erfahrungen hervorgeht und sich herstellt.

Eine Frage, die sich hierbei auftut, ist die nach der Ordnung dieses Fortgangs. Während dieser bei Hegel als bestimmte Negation sowohl als notwendig als auch als zufällig¹⁶ beschrieben werden kann – dies wurde im Kapitel zu Hegels Selbstbewusstseinskapitel bereits angedeutet – ist dies bei Heidegger nicht so klar. Zwar ist einerseits nicht gegeben, dass ein Dasein im

¹⁶ Zu diesem Thema siehe Martin Crowleys Lesart von *The Future of Hegel* (2004) von Catherine Malabou in *Accidental Agents: Ecological Politics Beyond the Human* (2022).

Durchleben auch das Erkennen in Erscheinung bringt. In Heideggers Worten verbliebt das Dasein meistens in der Uneigentlichkeit. Gleichzeitig ist es in seinem Seinsverständnis, wie oben betont wurde, angelegt, dass dieses sich selbst lichtet, also sich selbst in Erfahrung bringt und das Dasein in diese führt. Darüber hinaus ist es bei Hegel auch nicht gegeben, dass jedes Bewusstsein diesem Durchleben als bestimmter Negation folgt; mehrfach wirft er beispielsweise Philosophen bestimmter Denkrichtungen implizit vor, auf einer Stufe stehengeblieben zu sein, wie beispielsweise in der sinnlichen Gewissheit den Empiristen (vgl. Hegel 2020, 91). Die Ordnung des Fortgangs müsste also auch hier nochmals einen Geschichtsbegriff miteinbeziehen, um vollständig dargestellt werden zu können.

Mit diesem sinnlichen Durchleben stellt sich natürlich auch die Frage, was dann das zentrale Moment dessen ist, wie sich das absolute Erkennen in Erscheinung bringt, das in unterschiedlichen Konstellationen immer wieder entsteht und sich dann zunächst als relativ erweist. Dieses zentrale Moment ist die dritte Ebene der Eingebettetheit – das Miteinander.

6.3 Dritte Ebene der Eingebettetheit: Das Miteinander

In dem Masterseminar am Institut für Philosophie der Uni Wien, bei dem ich mein Exposé in seiner ersten Fassung präsentierte, merkte der leitende Professor an, dass der Terminus „Eingebettet“ auf das Nomen „Bett“ verweist und damit Ruhe, Stillstand suggeriert. Seine Worte waren: „Wenn Heidegger sowas hören würde, eingebettet, ruhig im Bett liegen, der würde sich im Grab umdrehen!“ Abgesehen davon, dass es für mich als Nachwuchsphilosophin jüdischer Abstammung eine Ehre wäre, Heidegger in seinem Grab sich umdrehen zu lassen, ist hoffentlich bis hierher klargeworden, dass *eingebettet* für mich gerade keinen Stillstand suggeriert, sondern grundlegend Bewegung ist. Wenn man *eingebettet* auf „Bett“ zurückführt, dann doch gerne im Sinne der Erotik bei Bataille:

„Im Grunde ist nichts illusorisch an der Wahrheit der Liebe. Das geliebte Wesen kommt für den Liebenden, zweifellos nur für den Liebenden, aber einerlei, der Wahrheit des Seins gleich. Der Zufall will, dass der Liebende über das geliebte Wesen, da die Vielfalt der Welt verschwunden ist, den Grund des Seins, die Einfachheit des Seins erfasst.“ (Bataille 1994, 32)

Die Erotik als dynamische Einheit von Kontinuität und Diskontinuität, von Leben und Tod macht das Sein erfahrbar – eingebettetes Erkennen kann also auch im Bett stattfinden, wenn man denn so will.

Pointe dieser Anekdote ist, dass ich die dritte Ebene der Eingebettetheit, die Ebene, in der sich das Erkennen ins Erfahren bringt und in dieser Erfahrung seine eigene Genese als Erfahren

zum Gegenstand hat, als grundlegend zwischenmenschlich verstehen möchte. Als Anerkennung, als vollendete Begierde, als Liebe (in Hegels Frühschriften), als Begehren (in der französischen Rezeption z.B. bei Levinas), ferner sogar als Sexualität (bei Foucault)¹⁷ oder eben als Erotik (bei Bataille), aber nicht beschränkt auf eine Dualität, sondern als Miteinander. Wie in meiner Auseinandersetzung mit Hegels Kapitel zum Selbstbewusstsein deutlich geworden ist, ist eine Form des Miteinanders, die eine Einheit ist von Differenten, die erst in dieser Einheit auch sich selbst als fürsichseiende Einheiten konstituieren, entscheidend für das Erkennen, weil sie bereits die Struktur des Erkennen selbst ist. Dieses Miteinander ist natürlich schon auf der ersten, basalen Ebene der Eingebettetheit gegeben – jedoch muss es erfahren werden, wie ich mit Hegel argumentiert habe, um tatsächlich stabil zu sein.

Heidegger habe ich dafür kritisiert, dass das entscheidende Moment für das Entdecken, für das Eigentlich-Werden seines Daseins, die Vereinzelung in der Angst und eben nicht das Miteinander ist. Gleichzeitig ist das Dasein in dieser Vereinzelung zutiefst eingebettet, es bildet eine Einheit von Dasein, Sein und Welt als In-der-Welt-sein. Jedoch nicht im Miteinander – wenn überhaupt, dann im Mitsein als einer Bestimmung des Daseins. Hier hat sich das Problem ergeben, dass dieses Entdecken ein höchst individuelles Moment ist, das somit nicht allgemein beschreibbar ist, sodass gerade darin der Größenwahn Heideggers seinen Platz der Entfaltung fand. Selbst wenn man an der Belanglosigkeit des innerweltlichen Seienden als zentralem Moment des Entdeckens festhält, könnte man, wie Bataille im oberen Zitat, eine Form vom Miteinander zentral miteinbeziehen. Doch Heidegger hat dies nicht getan. Dass ihm die Bedeutsamkeit des Miteinanders unbedeutsam schien, wird auch in seiner Hegelinterpretation deutlich. In seinen Vorlesungen zur PhG ließ er im Teil zum Selbstbewusstseinskapitel die Anerkennung aus und sprang direkt vom einleitenden Unterkapitel „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ zum „unglücklichen Bewußtsein“ (vgl. Sell 1998, 86). Dennoch dachte er, Hegels Seinsbegriff sei am Anfang des Selbstbewusstseinskapitels bereits vollendet – ohne also die Bedeutung der Anerkennung zu vernehmen (vgl. ebd., 100).

Dies hat dazu geführt, dass Heidegger von einigen Kommentatoren eine Überbetonung der Ich-Identität vorgeworfen wurde. Dies ist besonders deshalb interessant, da Heidegger ja selbst Hegel mit dem Vorwurf der Seinsvergessenheit wiederum ebenso eine Überbetonung der Identität gegenüber der (ontisch-ontologischen) Differenz vorwirft. Beispielsweise schreibt Adorno:

„Was in der Hegelschen Phänomenologie notwendiges Moment der Erfahrung des Bewußtseins war, wird für Heidegger anathema, weil die Erfahrung des Bewußtseins

¹⁷ Bei Foucault ist in „Sexualität und Wahrheit I“ diese Sexualität natürlich selbst etwas, das gesellschaftlich, als Einsatzpunkt von Macht-Wissen hervorgebracht wird. Dennoch ist sie entscheidend für die Subjektivierung des Subjekts innerhalb dieses Dispositivs, weshalb ich sie hier mit aufgezählt habe.

zusammengedrückt ist zu der von sich selbst; Identität jedoch, der hohle Kern jener Selbstheit, gerät dadurch an die Stelle des Ideals“ (Adorno 1967, 102)

Damit beschreibt er eben das, was ich auch zum Ausdruck bringen wollte, jedoch deutlich radikaler. Laut Adorno ist für Heidegger nicht die Einheit von Ich und Anderem in der Erfahrung zentral, sondern nur das Ich. Darüber hinaus kritisiert Adorno Heideggers Konzeption der Jemeinigkeit, also der Eignung des Seins und des Selbst durch das Dasein im Modus der Eigentlichkeit, als ökonomisiertes Besitzverhältnis: Während bei Hegel das Selbstbewusstsein dialektische Einheit von Ich und Anderem ist, ist das eigentliche Dasein bei Heidegger laut Adorno nur noch Eigentumsverhältnis (vgl. ebd., 96).

Genau bei dieser Jemeinigkeit sieht jedoch Bubbio einen zentralen Zusammenhang zwischen Hegel und Heidegger, wobei er das Ich-Werden betont. Dieses ist auch für meine Betrachtungen essentiell: Auf der dritten Ebene der Eingebettetheit, mit dem Sich-in-Erfahrung-bringen des Erkennens, festigt sich nicht nur das Erkennen, sondern auch das Ich sowie der Gegenstand, allerdings in ihrer tiefen Verbindung als Einheit. Damit ist die Konstitution des Selbstbewusstseins oder das Ergreifen der Eigentlichkeit auf dieser dritten Ebene äußerst bedeutsam – auch wenn ich in diesem Konstitutionsmoment das Miteinander zentral denke. Bubbio betont, dass auch Heidegger statt eines fixierten Ichs als Ausgangspunkt des Durchlebens das Dasein wählt und damit bereits die Verbundenheit als In-der-Welt-sein und Mitsein hervorhebt (vgl. Bubbio 2015, 82f). Das Ich hingegen wird, es konstituiert sich, in der Interaktion, in seinem Eignen der Eigentlichkeit als Jemeinigkeit (vgl. ebd.). Diese Gedanken entkräften also Adornos Vorwurf – zumindest etwas. Denn auch Heidegger kann man keine einfache Überbetonung des Ich vorwerfen. Das Ich ist kein fixes, vorausgehendes Ich, aber auch nicht einfach die Summe der Erfahrungen eines Bewusstseins, das von ‚Außen‘ geformt wird, sondern es konstituiert sich lediglich dadurch, dass es seine Erfahrungen als die eigenen betrachtet, begreift und gestaltet. Das Ich, das in einem relationalen Erkenntnisdenken als Subjekt vorausgesetzt wird, stellt sich also sowohl bei Hegel als auch bei Heidegger erst in einer Interaktion her (vgl. ebd., 85). Diese schließt zwar bei beiden Autoren Zwischenmenschlichkeit ein – auch bei Heidegger muss das Man als uneigentliches Mitsein durchlaufen werden –, aber nur bei Hegel wird diese positiv ausgearbeitet als Anerkennung, durch die das Miteinander als so zentral für die Subjektkonstitution gedacht werden kann. Die Zwischenmenschlichkeit bei Heidegger hingegen wird entweder im Modus der Uneigentlichkeit negativ konnotiert oder als eigentliches Miteinander völkisch gedacht. Niemals aber taucht es auf als die Struktur, die bereits das Erkennen selbst als Eingebettetheit ist. In der Vereinzelung von Dasein als Entdecken der Verbindung von Dasein, Sein und Welt, wird der Andere nur mitgedacht, er ist nicht zentral. Ich stimme Heidegger zu, dass es Formen der Zwischenmenschlichkeit gibt, die verstellen, statt zu eröffnen.

Darunter würde ich aber auch das Völkische fassen, dass ich aus heutiger Perspektive selbstverständlich ideologisch deute, oder auch die Ungleichheit, die Hegel als Herrschaft und Knechtschaft ausarbeitet. Mir geht es also nicht darum zu behaupten, dass Zwischenmenschlichkeit allgemein dieses Moment des Erfahrbarwerdens des Erkennens ist, sondern eben das Miteinander als bestimmte Form des Zwischenmenschlichen, das eine erfahrene Form der Gleichheit ist, als Einheit fürsichseiender Selbstbewusstseine, als Einheit von Ich und Wir, in der dieses Ich, dieses Wir, erst hervorgeht.

Meine Intention ist es also nicht, Heidegger vorzuwerfen, dass er das Ich voraussetzt oder in einer Weise überbetont, die ihn zum Denker der Identität macht. Das wäre ein Vorwurf, der ebenso unberechtigt ist, wie der, den Heidegger Hegel in dieser Hinsicht macht. Denn, wenn man bei Hegel das Miteinander als so zentral versteht und versteht, dass sich nur in dem Aufeinandertreffen von Differenzen Einheiten herstellen können – als Einheiten eben dieser Differenzen, die sich selbst darin erst als jeweilige Einheiten herstellen können – so ist der Vorwurf, Hegel habe das Ich, das Subjekt oder die Identität an den Anfang gestellt und gleichzeitig zum Endpunkt seiner Philosophie gemacht, nicht haltbar. Eher ist dieses Zusammenspiel von Differenzen, durch die sich Einheiten herstellen können, doch zentral für die Bewegtheit in Hegels Denken überhaupt. Deshalb erweist sich auf dieser dritten Ebene dieses Miteinander als so zentral, da es das Zusammenspiel von Identität und Differenz erfahrbar macht und damit stabile Entitäten wie das Ich, die Wahrheit, den Gegenstand erst herausbildet.

Damit erscheint auch das Absolute als solch ein Zusammenspiel als Beziehung, als „die Differenz als sich selbst mit einbegreifende“ (Rotermundt 2006, 134). In diesem Hegelverständnis ist somit fraglich, ob Heideggers Kritik an Hegel, er würde das Sein als leer und gegenständlich denken, da er die Trennung von Sein und Seiendem nicht vollzieht, überhaupt noch Bestand hat. Wie deutlich wurde, hat die Identität bei Hegel kein logisches Primat, denn diese Identität ist bei Hegel selbst schon als Differenz gedacht, nämlich als Einheit von Identität und Differenz, wie auch in der Wesenslogik deutlich wird (vgl. Karimi 2012, 112f). Heideggers Kritik an einem leeren Seinsbegriff hätte Hegel wohl beigespflichtet – das Sein in Bewegung zu bringen, seine Enthüllung in seiner Erfahrung als Wesen und Begriff zu vollziehen, ist, wie ebenfalls in der Logik deutlich wird, zentrales Projekt der hegelschen Philosophie (vgl. Rotermundt 2006, 144f).

All dies zeigt, dass weder Hegel noch Heidegger eindeutig der Vorwurf gemacht werden kann, dass das Ich oder allgemein die Identität primär gedacht wird. Für beide ist zentral, dass sich das Erkennen sowie Ich und Gegenstand im Durchleben konstituieren, wobei das zentrale

Moment dieser Konstitution mit Hegel als Miteinander gedacht werden kann. Denn im Miteinander als einem gemeinsamen Hervorbringen des Erkennens wird die Struktur des Erkennens selbst erfahrbar und damit wird das Wahre, das Absolute, das Sein, das im Moment des Herausbildens der Grenzen gleichzeitig untrennbar verwoben ist, Einheit von Ich, Sein, Welt, Anderer, – als Einheit von Einheit und Differenz.

Eine Sache, die noch offenbleibt: Wenn diese dritte Ebene erreicht ist, wenn das Erkennen sich ins Erfahren gebracht hat, wenn das Miteinander gelebt wird – was passiert dann? Während wir bei Heidegger nur Andeutungen darüber finden, was geschieht, wenn ein Dasein die Eigentlichkeit ergreift, und wir uns erneut seine Texte zur Seinsgeschichte vornehmen müssten, um dies auf einer größeren Ebene nachzuvollziehen, kann mit Hegel darauf verwiesen werden, dass dieser „Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn erst am Ende erreicht“ (vgl. Hegel 2020, 585), sich wiederholt, auf anderer Ebene natürlich, weil die Erinnerung sich in ihr aufhebt. Das Verständnis des Erkennens in seiner Eingebettetheit auf diesen drei Ebenen, die in eben dieser Kreisförmigkeit zueinanderstehen, ist keine Zuspitzung auf ein Ende des Erkennens. Was könnte dieses Ende schon sein – der Tod? Stattdessen enthält die Bewegung Momente des Verzweifeln, des Todes, des Scheitern bereits in sich und setzt sich fort, und zwar in dieser besonderen Form der Unendlichkeit, die ich bereits anhand des Schlusskapitels der hegelschen Phänomenologie ausgearbeitet habe. Zumindest muss dies zum jetzigen Zeitpunkt *meiner* Auseinandersetzung und *unseres* Erkennens so angenommen werden.

7. Fazit

Ziel dieser Arbeit war es, unter dem Gesichtspunkt eines eingebetteten Charakters des Erkennens, Hegels und Heideggers Denken des Erkennens in der PhG sowie in SuZ zusammen zu lesen und zu entfalten. Ausgangspunkt war die gemeinsame Kritik der beiden Autoren an einem traditionellen Denken des Erkennens, das dieses abgetrennt denkt vom Wahren, von einem Subjekt und einem Objekt, die vorgelagert sind und mit diesem Erkennen überbrückt werden müssen. Bei Hegel vollzog sich diese Kritik eines man könnte sagen relationalen Erkennens in Form einer dialektisch-kritischen Vorgehensweise: Wie anhand der Einleitung der PhG herausgearbeitet wurde, verhält sich Hegel weder in einer einfachen Negation zu dem relationalen Erkenntnisbegriff noch lehnt er das Erkennen und damit jegliche Wahrheit ab, sondern stattdessen bringt er das Erkennen im Durchlauf durch die Erfahrungen in verschiedenen Gestalten hervor, sodass es am Ende der PhG das Erkennen des Erfahrens ist, das sich nun selbst zum Gegenstand hat. Hegel entwickelt also einerseits einen absoluten Erkenntnisbegriff, da er diesen von Beginn

an nicht als getrennt von der Wahrheit und dem Absoluten versteht. Andererseits ist dieses Absolute als ein Absolvieren zu verstehen, als ein Werden, sodass das Erkennen niemals einfach gesetzt ist, sondern sich stattdessen fortlaufend herstellt. Bei Heidegger hingegen vollzog sich diese Kritik als Freilegung: Anhand des Gesamtprojekts von SuZ wurde deutlich, dass Heideggers Anfangspunkt der Kritik im Aufzeigen der ontisch-ontologischen Differenz liegt, die eine zugrundeliegende Einheit offenlegt, nämlich die der Erschlossenheit, des In-der-Welt-seins. Auf Basis der Erschlossenheit entwickelt sich das Erkennen erst.

Es folgte der zentrale Teil zu Hegel, bei dem bereits das heideggerianische Moment des In-der-Welt-seins mitschwang. Pointe war, dass das Erkennen eingebettet ist in eine offene Totalität der Verbindung aus Bewusstseinen und Gegenständen, bei der sich die Grenzen dieser erst im Erfahren herstellen. Dieses Herstellen der Grenzen im Erfahren wurde als sinnliches Durchleben gedeutet. Wichtig war auch bereits hier die Struktur des Kreises, der seinen Anfang voraussetzt und ihn erst am Ende erreicht: Diese offene Totalität, das Absolute selbst, ist von Anfang an da, aber bringt sich selbst in Erscheinung, tritt hervor in unterschiedlichen Konstellationen. Darin gibt es Momente des Scheiterns, der Verzweiflung, bis sich das Erkennen als absolutes Wissen selbst zum Gegenstand hat, in seiner Genese als Erfahren. Dieser Kreis schließt damit den Moment des Endlichen mit ein, auch wenn er sich auf höherer Stufe unendlich wiederholen kann. Dies war das entscheidende Moment der Erinnerung, das diese Bewegung gleichzeitig zur Unendlichkeit macht.

Im zentralen Teil zu Heidegger war ich gezwungen, nicht nur das als Erkennen zu lesen, was Heidegger selbst als dieses beschreibt, um an dem produktiven Zusammendenken der Autoren festzuhalten. Dies war möglich, da Heidegger selbst bis zum Ende an der Wahrheit festhält. Dadurch konnte ich da, wo Heidegger von der Wahrheit schreibt, das Erkennen mitdenken. Dafür war im ersten Schritt die Erschlossenheit zentral, die, wie mit Heideggers Text HBdE gezeigt werden konnte, im hinnehmenden Erfahren vernommen wird, weil das Sein selbst als aktives, sich-lichtendes Sein gedacht wird. Im zweiten Schritt ging es durch die Alltäglichkeit. Mit den drei ontologischen Ebenen von Zuhandenheit, Vorhandenheit und Weltlichkeit von Welt sowie mit den zwei Modi des Daseins als Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit konnten die Formen des Erkennens bei Heidegger unterschieden werden. Die zwei Formen des Erkennens im Modus der Uneigentlichkeit, das Erkennen des hantierenden, gebrauchenden Besorgens sowie das Welterkennen, erkannten nur Zuhandenes bzw. Vorhandenes. Dadurch erschienen sie als Komplizinnen der Verstellungen des Alltags. Obwohl sie so nah an der primären Erschlossenheit sind und von dieser fundiert werden, verstellen sie diese im Verkennen von Sein, Dasein

und Welt als innerweltliches Seiendes. Schließlich war das Entdecken das, was ich als den Modus des Erkennens in der Eigentlichkeit verstehen wollte, der sich in einer komplexen Bewegung des Geführt-Werdens, des Unterscheidens, des Entscheidens und des Ergreifens vollzog. Diese Bewegung konnte anhand der Angst konkretisiert werden, die die spezifische Vereinzelung als Eingebettetheit von Dasein, Sein und Welt, die mit einer Belanglosigkeit alles innerweltlichen Seienden einhergeht, zum zentralen Moment hat, welches das Ergreifen der Eigentlichkeit im Entdecken der Entdecktheit ermöglicht.

Davon ausgehend formulierte ich erstens einen Zwischenstand, in dem ich bereits die drei Ebenen der Eingebettetheit einführte, die ich ausgehend von meinen Auseinandersetzungen mit Hegel und Heidegger entwickeln konnte. Zweitens musste ich dann aber auch das zentrale Moment der Vereinzelung bei Heidegger im Rahmen seines Größenwahns und seines Bezugs zum Nationalsozialismus kritisch betrachten. Davon ausgehend ging ich zurück zur Textanalyse der PhG, um statt der Angst und der Vereinzelung das Moment des Miteinanders stark zu machen, das ich mit Hegel als erfahrene Einheit fürsichseiender Selbstbewusstseine im Gleichgewicht gedeutet habe. Dieses war deshalb zentral, weil sich in der Form, in der Erfahrung des Miteinanders das Erkennen selbst zeigte, und zwar als Eingebettetheit, als Einheit von Einheit und Differenz.

Im Schlusskapitel konnte ich dann wieder auf die drei Ebenen der Eingebettetheit zurückgreifen, diese ausarbeiten und auf den jeweiligen Ebenen Heidegger und Hegel zusammenführen. Dabei traten auch Differenzen auf. Auf der ersten Ebene der Eingebettetheit des Erkennens wurde dieses ausgedeutet als grundlegende Verbindung von Sein oder Absolutes, Dasein, Welt, die bereits auf ihre Bewegtheit drängt. Die Differenz, die hier auftrat, war die der starken Betonung der Ursprünglichkeit dieser Ebene bei Heidegger. Daraus könnte sich die Konsequenz ergeben, dass diese Ebene selbst nicht auch als vermittelt verstanden wird – dadurch wird in Heideggers Ursprünglichkeitsdenken kulturelle, soziale und politische Vermittlung schwer denkbar. Auf der zweiten Ebene wurde diese Eingebettetheit des Erkennens als sinnliches Durchleben charakterisiert, dass in Akten der Erfahrung Konstellationen hervorbringt. Hier konnten die Differenzen zwischen Hegel und Heidegger, die Heidegger selbst hervorhebt, entkräftigt werden. Auf der dritten Ebene erschien das Miteinander als die Struktur, die zentrales Moment des Erscheinens des Erkennens ist. Zwar konnte weiterhin dieses Miteinander bei Heidegger nicht so stark gefunden werden wie bei Hegel. Jedoch konnte mit dem Konzept der Jemeinigkeit aufgezeigt werden, dass auch Heidegger kein Denker der Individualität oder gar der Identität ist. Gleichzeitig konnte dieser Vorwurf Heideggers an Hegel im Kontext dieser Arbeit ebenso entkräftet werden.

Insgesamt ist also ein Denken, ein Entwickeln des Erkennens mit Hegel und Heidegger gelungen, das beide Autoren ineinander liest und dennoch bemüht ist, sie jeweils zu verstehen, mit ihnen mitzugehen. Dieses Denken des Erkennens ist natürlich keine abgeschlossene Theorie – weder begrifflich festgelegt noch logisch bis in alle Ecken und Winkel durchdacht. Dies hätte nicht der Anspruch einer Auseinandersetzung mit einem bewegten Erkennen sein können, das als nicht-fixierbar gedacht wird, noch weniger hätte es Anspruch einer Masterarbeit sein können.

Auch wenn ich in meiner Einleitung erklärt habe, dass diese Thematik bis heute aktuell ist, gerade weil im philosophischen Wissenschaftsbetrieb eine fixierte Methode gefordert wird, die überprüfbar ist, sodass das Erkennen wie zur Hegels Zeit zum Werkzeug degradiert wird, hätte es nicht Ziel dieser Arbeit sein können, eine Programmatik für philosophische Forschung oder wissenschaftliche Forschung im Allgemeinen zu entwickeln. Ein Beispiel für weiterführende Gedanken dazu, wie ein solches Forschen aussehen könnte, das sich gut in mein Denken des Erkennens einfügt, bietet die Philosophin und Physikerin Karen Barad, beispielsweise in ihrem Text „Real werden. Technowissenschaftliche Praktiken und die Materialisierung der Realität“ (2007). Dort beschreibt sie, wie sich im physikalischen Experiment die Grenzen von Forscher:in, Untersuchungsgegenstand und Untersuchungsmethode im Prozess einer Intraaktion erst herstellen. Darüber hinaus kann meine Arbeit natürlich als ein Plädoyer gegen eine Fixierung eines Erkenntnisbegriffs gelesen werden – insbesondere in der Philosophie, deren Aufgabe es doch ist, diesen zu prüfen und fortwährend herzustellen – und für ein Miteinbeziehen des Scheiterns, der Verzweiflung. Schließlich ist auch deutlich geworden, dass sich mit meinen Gedanken der wissenschaftliche Prozess nur als ein gemeinschaftlicher Prozess denken lässt, der im erfahrenen Miteinander, das auf Gleichheit basiert, auch interkulturell, gerade durch das Zusammentreffen von Differenzen sich erst herausbildet. Möchte man hier die interkulturelle Dimension zentral denken, so lohnt es sich in Homi K. Bhabhas „Die Verortung der Kultur“ (2011) weiterzulesen.

An einigen Stellen ist deutlich geworden, dass ich mir gewünscht hätte, den Geschichts- begriff bei Hegel und Heidegger intensiv in meine Überlegungen miteinzubeziehen. Das hätte leider den Rahmen dieser Arbeit erheblich gesprengt. Auch wäre es schön gewesen, statt der Angst das Vorlaufen zum Tode bei Heidegger als Vollzug des Entdeckens zu analysieren. Ergänzt durch eine Analyse des Lebens und des Todes bei Hegel, hätte dies dem sinnlichen Durch- leben sowie dem Verhältnis von Differenz und Identität noch eine zusätzliche Tiefe verliehen. Natürlich wäre es auch spannend gewesen Hegels Wissenschaft der Logik stärker einzubezie- hen, auch wenn in der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur deutlich wurde, dass viele

Probleme im Zusammendenken Hegels und Heideggers dann auftreten, wenn nur die Logik berücksichtigt wird, die eben nicht die verschiedenen Bewusstseinsgestalten in den Erfahrungen durchläuft, sondern ein Durchlauf durch Begriffe ist. Deshalb ist es sicherlich kein Zufall, dass Heidegger selbst sich in seinen Vorlesungen auf die PhG bezogen hat. Im Ausgang dieser Gedanken wäre es für mich sicherlich spannend zum einen bei Deleuze anzusetzen und mich intensiv einem Differenzdenker zu widmen. Zum anderen könnte genau dieser Weg bei Adorno ansetzen, bei der negativen Dialektik und dem Konzept der Konstellationen. So oder so ende ich also bei der Differenz.

Literaturverzeichnis

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Die Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin: „Hegels Begriff der Erfahrung.“ In: Heidegger, Martin: Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2015, 115-208.
- Heidegger, Martin: „Was ist Metaphysik?“ In: Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2013, 103-122.
- Heidegger, Martin: „Brief über den Humanismus“ In: Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2013, 113-164.
- Heidegger, Martin: „Hegel. 1. Die Negativität, (1938/39, 1941), 2. Erläuterung der ‚Einleitung‘ zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘. In: Schüßler, Ingrid (Hg): Frankfurt am Main, Klostermann 1993.
- Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 3. Auflage 1967.
- Aktok, Özgür: “Heidegger’s Aletheia in the Light of Hegel’s Determinate Negativity” In: Arndt, Andreas / Gerhard, Myriam / Zovko, Jure (Hg.): Hegel-Jahrbuch 2015. Hegel Gegen Hegel II. Berlin 2015: De Gruyter, 198-203
- Arendt, Hannah: „Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt.“ In: Ludz, Ursula (Hg): Menschen in finsternen Zeiten. München: Piper, 1989, 172-184.
- Bataille, Georges: Die Erotik. Berlin: Matthes & Seitz, 1994.
- Bernhard, Thomas : Alte Meister. Berlin: Suhrkamp, 2024.
- Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur. Aus dem Englischen von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl. Unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. Tübingen: Stauffenburg Verlag 2011.
- Bubbio, Paolo Diego: „Hegel, Heidegger, ant the ‘I’: Preliminary Reflections for a New Paradigm of the Self” In: Philosophy Today, Volume 59, Issue 1 (Winter 2015)
- Butler, Judith: Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France. New York, NY: Columbia University Press, 1987.
- Chibueze Uzundu, Celestine: Die Fundierung des Erkennens im „Verstehen“ in Heideggers *Sein und Zeit* und danach. Frankfurt am Main, Peter Lang 2007.

- Deleuze, Gilles: Brief an einen strengen Kritiker. In: Unterhandlungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996
- Emundts, Dina: „Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit.“ In: Horstmann, Rolf-Peter/Kemmerling, Andreas/Rosenfeldt, Tobias (Hg.): Philosophische Abhandlungen. Band 106. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2012.
- Gethmann, Carl Friedrich: Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin, New York: De Gruyter, 1993.
- Gissinger, Simon (2022). Heidegger's Concept of Experience: Derrida's Interpretation of Hegel in Heidegger: The Question of Being and History. *Hegel Bulletin* 43 (2):194-219.
- Greisch, Jean: „Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928–1932. Von der Fundamental-ontologie zur Metaphysik des Daseins.“. In: Thomä, Dieter (Hg): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Heidelberg: Springer Verlag, 2. Überarbeitete Auflage 2013, 91-101.
- Greve, Jens: „Heideggers Wahrheitskonzeptions in *Sein und Zeit*. Die Interpretationen von Ernst Tugendhat und Carl Friedrich Gethmann.“ In: Zeitschrift für Philosophische Forschung, 2000 54/2, 256-273
- Heinz, Marion; Bender, Tobias: Einleitung. In: Heinz, Marion; Bender, Tobias (Hg): *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*. Hamburg: Meiner, 2019, 113-160
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Zitiert nach der ersten (A) und zweiten (B) Original-Ausgabe, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Karimi, Ahmad Milad: Identität – Differenz – Widerspruch. Hegel und Heidegger. Freiburg i.Br.: Rombach Verlag, 2012.
- Kellerer, Sidonie: Zu Heideggers Daseinsbegriff. In: Heinz, Marion; Bender, Tobias (Hg): *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*. Hamburg: Meiner, 2019, 113-160
- Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto: „Einführung“. In: Köhler, Dietmar/Pöggeler, Otto (Hg.): *Klassiker auslegen. G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag, 2006, 1-34.
- Kristeva, Julia: „Wort, Dialog und Roman bei Bachtin.“ (1967) In: Ihwe, Jens (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Band 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, II*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1972.

- Luckner, Andreas: „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit.“ In: Rentsch, Thomas (Hg.): *Klassiker Auslegen. Heideggers Sein und Zeit*. De Gruyter Akademie Forschung, 2007, 66-73
- Malabou, Catherine (2017). „Idealism”: a new name for metaphysics Hegel and Heidegger on a priori synthesis. In Anders Moe Rasmussen & Markus Gabriel (eds.), *German Idealism Today*. De Gruyter. pp. 189-202.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994.
- Rotermundt, Rainer: *Konfrontationen. Hegel, Heidegger, Levinas. Ein Essay*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2006.
- Schlüter, Jochen: *Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung*. In: *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*; Bd. 147. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1979.
- Segev, Alon (2008). The Absolute and the Failure to Think of the Ontological Difference Heidegger's Critique of Hegel. *Studia Phaenomenologica* 8:453-472.
- Sell, Annette (1998). *Martin Heideggers Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Siep, Ludwig: *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Sonderegger, Ruth M.: „Welt. Ihre Erschlossenheit und ihr Entzug.“ In: Thomä, Dieter (Hg): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung 2013, 290-294.
- Thomä, Dieter: „Die Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?“, In: Thomä, Dieter (Hg): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Heidelberg: Springer Verlag, 2. Überarbeitete Auflage 2013, 102-107.
- Trawny, Peter: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. Überarbeitete Auflage 2015.
- Trisokkas, Ioannis: „Heidegger on the Beginning of Hegel's Phenomenology” In: Boldyrev, Ivan / Stein, Sebastian: *Interpreting Hegel's Phenomenology of Spirit. Expositions and Critique of Contemporary Readings*. New York, NY: Routledge 2022, 14-32.
- Xiaomang, Deng & Lin, Zhang (2009). Heidegger's Distortion of Dialectics in "Hegel's Concept of Experience". *Frontiers of Philosophy in China* 4 (2):294 - 307.