

Milenko A. Perović

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr. Zorana Đinđića 2, 21 000 Novi Sad, Srbija
milenko.perovic@gmail.com

Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte

Über das Fundament der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Hegel

Zusammenfassung

Der Autor ist davon überzeugt, dass der Schlüssel des Heideggerschen kritischen Verhältnisses zur Philosophie Hegels in der Interpretation des Zeitproblems liegt. Deswegen nimmt er eine Analyse der Grundlinien von Heideggers Kritik des Hegelschen Zeitbegriffs vor, wobei er der Ansicht ist, dass diese Kritik sowohl im Hinblick auf ihren Ausgangspunkt als auch auf konkrete Analysen entsprechender Stellen aus Hegels Werk problematisch ist. Das Problematische der Heideggerschen kritischen Einstellung, von der er ausgeht, besteht in seiner Intention, einen Zusammenhang zwischen dem Geist und der Zeit zu finden. Mit einer solchen Aufgabenstellung verfehlt man jedoch die Essenz der Hegelschen Philosophie.

Schlüsselwörter

Begriff, Geist, Geschichte, Geschichtlichkeit, Moderne, Natur, Person, Zeit

Der Schwerpunkt des Heideggerschen philosophischen Interesses hat sich vor dem Hintergrund der Frage nach dem Sinn des Seins herausgebildet. Diese Frage wird von der Überzeugung geleitet, dass die Modernität der Moderne in jenem Höhepunkt erreicht werde, in dem die Tradition des europäischen philosophischen Denkens und diejenige des europäischen geschichtlichen Lebens in einer einheitlichen metaphysischen Strömung miteinander verschmelzen, jener Strömung, welche die Geschichte des metaphysischen Denkens der Philosophie und das metaphysische Wesen des Prinzips des Abendlandes ausmacht und deren Grundbestimmung als „Seinsvergessenheit“ bezeichnet wird. Die näheren Bestimmungen der „Vergessenheit“ weisen auf die radikale Gegensätzlichkeit zwischen dem Sein und der *Geschichtlichkeit der Geschichte*, ferner zwischen dem Sein und der *Zeitlichkeit der Zeit* hin, deren Wurzeln bis in die Fundamente der hellenischen Philosophie reichen. Während die frühe vorsokratische Philosophie eine gewisse Offenheit gegenüber der Wahrheit des Seins gepflegt hat, hat sich diese Offenheit seit Platon und Aristoteles auf sich selbst behindernde Weise in die leitende metaphysische Frage transformiert, in deren Mittelpunkt die „natürliche“ Seinsinterpretation und der „vulgäre“ Zeitbegriff (die Zeitlichkeit der Zeit des Denkens nach dem Paradigma der Räumlichkeit des Raumes) stehen. Heideggers Urteil zufolge war diese Entwicklung bestimmend für das darauf folgende Schicksal der gesamten Philosophie, aber auch für die Geschichte des Abendlandes; ihren reinsten Ausdruck finde sie im philosophischen System Hegels. In *Sein und*

Zeit hat Heidegger den Versuch unternommen, mittels der Durchleuchtung der uneigentlichen Struktur des traditionellen metaphysischen Begriffsrasters, welche in der Erörterung der Begriffe der *Zeit* und der *Geschichtlichkeit der Geschichte* gipfelt, die Erlösung von der metaphysischen „Seinsvergessenheit“ herbeizuführen. Die allgemeine kritische Durchmusterung des Hegelschen Zeit- und Geschichtsbegriffs sollte den Weg zur allgemeinen rückwärts gewandten Destruktion des Ganzen der metaphysischen Tradition eröffnen. Ist die Durchmusterung gelungen? Hat sie Heidegger zur Lösung der vorgestellten Aufgabe geführt oder hat sie, entgegen seiner Absicht, die Kraft und Modernität des Hegelschen geschichtlichen Denkens zum Vorschein gebracht?

(1) *Hegels Zeitbegriff* lässt sich so wenig wie andere tragfähige Begriffe seiner Philosophie nach der sog. „Stelle im System“ begreifen, auf die Heidegger als „Kriterium für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit“ zurückgreift, um die Lebendigkeit der Hegelschen Begrifflichkeit, vor allem die *zeitlich-geschichtliche* Strukturiertheit dieser Begrifflichkeit im Ganzen in den Griff zu bekommen. Der „Mangel“ an Stellen, an denen bei Hegel die Rede vom Begriff der Zeit ist – sieht man einmal von der philosophiegeschichtlichen Explikation ab – , lässt sich gerade von der Strukturiertheit her verstehen, in der jeder seiner Grundbegriffe einen eigenen plastischen Charakter aufweist. Heidegger hat nicht die Bereitschaft an den Tag gelegt, einem derart komplex durchleuchteten „Leben des Begriffs“ zu folgen, sondern macht in Übereinstimmung mit seinem allzu leicht gewonnenen „Kriterium“ der erwähnten „Stelle im System“ zwei zugegebenermaßen sehr wichtige „Stellen“ bei Hegel aus, in denen explizit der Begriff der Zeit thematisiert wird: erstens in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Zweiter Teil: Die Naturphilosophie, der Abschnitt über die „Mechanik“), dann zweitens in der *Phänomenologie des Geistes* (Achter Abschnitt: „Das absolute Wissen“). Heidegger analysiert diese zwei „Stellen“ für sich, ohne ihren eigentlichen Zusammenhang zu thematisieren (in § 82 von *Sein und Zeit*, in den Abschnitten „Hegels Begriff der Zeit“ und „Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist“).

Was bringt solch ein Interpretationspostulat Heideggers im Prinzip mit sich? Einerseits soll es den Hegelschen Zeitbegriff nicht ins Prokrustesbett der traditionellen aristotelischen Zeitkonzeption „hineinpressen“ (um damit die Nichtableitbarkeit des Geschichtsbegriffs bei Hegel zu demonstrieren), andererseits soll es dem Verhältnis zwischen den Begriffen der *Zeit* und des *Geistes* bei Hegel nicht den Charakter einer bloßen *Korrelativität* zuschreiben (dadurch bräche ja das gesamte Gebäude des Hegelschen Systems gleich einem Kartenhaus in sich zusammen). Was nach unserem Dafürhalten Heideggers Postulat völlig unhaltbar erscheinen lässt, steht eigentlich in der eigenartigen *Zeitphänomenologie* bei Hegel, welche von Heidegger gar nicht berücksichtigt wird. Die Notwendigkeit der Verzeitlichung des Geistes, also die Mächtigkeit des Geistes, dass ihm die eigene Zeitlichkeit als *das Andere seiner selbst* (als die mythische, kosmische, objektive, absolute Zeit, Weltzeit, Uhrzeit o. dgl.) erscheint, ist nämlich das ursprüngliche Element der Zeitphänomenologie. Sie ist möglich als Selbstentfaltung des Geistes „in der Zeit“ (in jenem Element, das der Geist aus sich „entlassen“ hat, und das er daher noch nicht als sein Eigenstes kennt), aber auch als Rückkehr des Geistes aus dieser *Innerzeitlichkeit* in sich selbst (als begriffene Zeit und begriffene Geschichte). Der Übergang des Geistes aus der „Objektivität“ der Zeit in ihre „Subjektivität“ ist selbst die Zeitlichkeit der Zeit, welche die Begründung der Idee der

Geschichtlichkeit der Geschichte (dadurch auch die Geschichtsphilosophie, ja selbst die Geschichtsschreibung) möglich macht.

Die entscheidende Stelle innerhalb des Hegelschen Systems, an der der erste Eckpunkt der Zeitphänomenologie fundiert wird, mit dem der traditionelle metaphysische Zeitbegriff überwunden und damit der ursprünglichere Horizont seiner immanenten geistig-subjektiven Struktur aufgezeigt wird, liegt im Anfangstopos von Hegels „Naturphilosophie“. Dieser Topos ist völlig undurchsichtig, wenn uns die Idee der eigentümlichen umgekehrten Verhältnismäßigkeit der *temporalen und logischen Sukzession des Geistes* nicht bekannt ist, auf der das gesamte Gebäude der Hegelschen Philosophie fußt, ebenso wie die innere Beweglichkeit seines Baus. Wenn die Grundlegung der *Logik* auf der reinen logischen Sukzession der Kategorialität (d. h. der Einheit des Bewusstseins und der Wirklichkeit im Begriff) fußen konnte, also befreit vom Element der Zeitlichkeit (besser gesagt: befreit von der Bewegung des Begriffs „in der Zeit“, denn die Idee der Logik beruht auf der ursprünglichsten *Einheit des Begriffs und der Zeit*), dann muss die Grundlegung der *Naturphilosophie*, d. h. die philosophische *Konstruktion* der Natur statt mit der Einheit von Begriff und Zeit mit der „natürlichen“ Interpretation der Zeit (deren paradigmatische Formel mit dem aristotelischen Zeitbegriff gegeben ist) anheben. Warum? Die *Konstruktion* der Natur kann nicht über die Einheit von Begriff und Zeit durchgeführt werden, weil diese Einheit in der Natur schlicht und einfach nicht am Werke ist. Wo der Prozess der Synthese von Begriff und Zeit (d. h. das Verständnis der Zeit als eines Begriffs) am Werke ist, da ist nicht mehr die Rede von einer natürlichen, sondern von einer geschichtlichen Welt. Die Bestimmungen der zeitlich-geschichtlichen Welt können nicht allein für sich genommen schon die Natur konstruieren (falls ihr nicht unbegründete vitalistische Vorstellungen zugeschrieben werden sollen). Aber das Wissen von diesen Bestimmungen (das Wissen von der Zeit als dem Begriff selbst, was auch Hegels Zeitbegriff als begriffener Begriff ist) ermöglicht das Verstehen der Notwendigkeit und der Grenzen relevanterer philosophischer und historischer Versuche der Naturkonstruktion, von den aristotelischen und cartesianisch-newtonischen bis zu den kantisch-fichteanschen und schellingianischen.

In der Tat muss laut Hegel der erste Schritt des Konstruierens der Natur als der „abstrakten Allgemeinheit“ ihres „Außersichseins“ auf aristotelische Art und Weise erfolgen, also in Gestalt des primären Vorstellens der Zeit als „des angeschauten Werdens“, wo der Gebrauch des aristotelischen Begriffsrahmens unvermeidlich ist, das für ein solches Vorstellen bestimmenden Charakter hat: *nyn* (Jetzt), *horos* (Grenze), *stigma* (Punkt), *tode ti* (Dies-da), *sphaira* (Kreis oder Kugel) usw. Heidegger hat voreilig diese historische Weise des Vorstellens der Zeit Hegel zugeschrieben, womit er ausgerechnet den epochalen Unterschied zwischen der Verfahrensweise des aristotelischen metaphysischen Verstandes (bzw. seiner geometrisierten Newtonschen Version), welche die Natur nur mittels einer bestimmten philosophischen Aneignung des mythologischen Chronotops konstruieren kann, und der eigentümlichen Hegelschen Reflexion dieses Verfahrens nivelliert hat. Der epochale Charakter des Unterschieds besteht darin, dass diese Reflexion von sich selbst als einer kritischen Naturkonstruktion *weiß*, d. h. als einer „denkenden Betrachtung der Natur“, in der das „Schicksal“ der Natur bereits anders „bestimmt“ wird (dank der Selbstdurchsichtigkeit des epochalen Standpunkts, von dem aus betrachtet wird, der sich aber radikal vom antiken, aber auch vom neuzeitlichen philosophischen und naturwissenschaftlichen Standpunkt unter-

scheidet): Die *Natur* ist „die Idee in ihrem Anderssein“, d. i. der Geist als die Idee, welche „als das Negative ihrer selbst“ besteht, als das „sich Äusserliche“ (d. h. der veräußerte Geist), die „Äußerlichkeit“ des Geistes selbst! Für Hegel ist also die Natur nicht die *Äußerlichkeit als solche* (dies ist die Essenz des aristotelischen Naturbegriffs), die dann irgendwie auf die menschliche Seele „Einfluss“ nimmt (dies ist die Charakteristik der Zeitbegriffe Platons, Aristoteles’ und Plotins, welche in Augustins Zeitkonzeption radikal bestritten wird). Die Natur erscheint dem natürlichen, sinnlichen Bewusstsein als etwas Ursprüngliches und Unmittelbares, ebenso wie der Natur selbst in jeder ihrer Gestalten „der Begriff ihrer selbst“ mangelt, so dass auch der „natürlichen“ Interpretation der Natur (der zufolge das sinnliche Bewusstsein die Grundlage des Philosophierens über die Natur ausmacht) der *begriffene Begriff* der Naturgestalten und der begriffene Zeitbegriff fehlen muss. Heideggers äußerst dubiose Behauptung, dass Hegels Zeitbegriff nur den Lauf des vulgären Verstehens des Zeit (also Aristoteles’ Zeitverstehen) befolge, beruht auf dem völligen Übersehen des Unterschieds zwischen Aristoteles’ und Hegels Naturbegriff und naturphilosophischem Verständnis. Nach Hegel lässt sich die Natur naturphilosophisch nur als *Selbstbewusstsein der Natur* (und nicht als das aristotelische Konzept des kultivierten *Naturbewusstseins*) konstruieren, also als Anreicherung „des Anteils des Selbstbewusstseins am Bewusstsein“ oder als Selbstreflektieren der Reflexion der Natur oder „des angeschauten Werdens“, das sich als „angeschautes Werden“ weiß. In der aristotelischen Zeitkonzeption wird ein solcher Horizont der Anreicherung des Anteils des Selbstbewusstseins am Bewusstsein nicht aufgespannt, denn dies erlaubt der Charakter der antiken Philosophie auf keinen Fall, sondern es konnte erst mit Kants Subjektivierung der Zeit und Fichtes explizitem Anschließen des Zeitbegriffs an die Thematik des Ich, des Selbstbewusstseins eröffnet werden. Dieses Eröffnen wird bei Hegel bereits beim ersten Schritt der Entwicklung der Real-Philosophie als Naturphilosophie gedanklich fruchtbar gemacht, die in der Lage sein muss, sich selbst und ihren eigenen Gegenstand, die Natur, als einen *Prozess des Geistes* aufzuzeigen. Heidegger ist durch die Nivellierung dieser ersten „Station“ des Geistes *sub specie naturae* auf die antike Naturphilosophie, ferner der klar erfassten ersten Gestalt des Zeitbegriffs in ihm, wie sie Hegel beleuchtet, auf den „vulgären Zeitbegriff“ völlig an Hegels Intention vorbeigegangen, ohne auch nur zu zeigen, dass ihm die Schwierigkeit des Problems, dem Hegel hier begegnete, überhaupt aufgegangen ist. Es ist doch die Rede vom Problem der „*natürlichen Zeit*“ *als solcher!* Unter der maßgeblichen Herrschaft der kantischen Subjektivierung der Zeit hat Heidegger mit der völligen Ablehnung des aristotelischen Zeitbegriffs auch dessen *Objektivität überhaupt*, die Idee der „*natürlichen Zeit*“ selbst abgelehnt. Als er diese Idee wieder bei Hegel vorgefunden hat, ist ihm nichts anderes übrig geblieben als siegesgewiss zu behaupten, dass das Zeitverständnis Kants „radikaler“ als dasjenige Hegels sei, der in die „vulgären“ Stapfen des aristotelischen Begriffs getreten ist. Sein Missverständnis der Hegelschen Philosophie erreicht hier den Höhepunkt.

Worin besteht nun eigentlich Hegels Absicht bezüglich der Idee der „*natürlichen Zeit*“? Zunächst muss betont werden, dass Hegel radikal von Aristoteles’ philosophischem Chronotop abweicht, indem er die Zeit als „Wahrheit des Raumes“ bestimmt. Der Raum ist der *Unterschied* zwischen Punkten, welcher sich als Unterschied in der eigenen Indifferenz erhält, dabei den Raum zu einer inneren Negation seiner selbst abstempelnd. Die Zeit ist die *Negation dieser Negation*, d. h. das Vorhandensein des Unterschieds als einer Negation, die sich selbst betrifft. Darin ist der traditionelle Charakter des

„räumlichen“ Vorstellens der Zeit sofort aufgehoben, denn die Zeit setzt sich selbst als „das angeschaute Werden“, aber nicht mehr im aristotelischen Sinne der einfachen *Perzeption* des Übergangs des Seins ins Nichts und des Nichts ins Sein. Der *Anteil des Selbstbewusstseins am Bewusstsein* (der erst unter dem Anstoß Fichtes in Hegels Analyse auftreten kann) in dieser perzeptiven, „natürlichen“ Zeitinterpretation drückt sogleich den ursprünglicheren Horizont seines Verstehens aus: die Zeit als „reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens“, d. h. als „das unsinnliche Sinnliche“ in Kants Bestimmung, aber es drückt zugleich einen ursprünglicheren Horizont als diesen „subjektiven“ (der das Wissen vom Unterschied zwischen der Objektivität und dem Bewusstsein wiedergibt) aus, nämlich jenen, in dem der *Raum* als die „abstrakte Objektivität“, die *Zeit* als die „abstrakte Subjektivität“ gewusst wird. Dieser tiefste Horizont des Zeitverständnisses bei Hegel ist die Gleichung „Ich = Ich des reinen Selbstbewusstseins“!

Erst aus diesem Horizont heraus ist die Klärung der traditionell aristotelischen Zeitinterpretation möglich. Aber jene wird bei Hegel nicht von der Absicht geleitet, die ontologische Uneigentlichkeit dieser aufzuzeigen (in diese Richtung bewegt sich Heideggers Absicht), sondern noch einmal ihren „rationalen Kern“ zu durchdenken, der immer in der thematischen Vorläufigkeit der Frage nach der *Zeitlichkeit* der natürlichen Zusammenhänge und Prozesse vorgeschwebt hat. In der Tat ist Heidegger, nach eigenem Bekunden (das mehr anzudeuten als ausdrücklich zu sagen bereit war), der „entscheidende Einbruch der Aristotelischen Ontologie und Logik“ auf dem Wege „von Kant bis zu Hegels ausgebildetem System“ „dunkel“ geblieben. Zugegebenermaßen ist dieser Einbruch bei Hegel durch das Gewicht der Schellingschen naturphilosophischen Fragestellungen, in erster Linie durch die Frage nach dem temporalen Charakter der Natur selbst bereits geebnet. Hegel sagt in der *Naturphilosophie*: „Die Zeit ist dasselbe Prinzip als Ich = Ich des reinen Selbstbewusstseins“. In der Natur verkörpert, ist die Zeit „dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äusserlichkeit und Abstraktion, – als das angeschaute blosse Werden, das reine In-sich-sein als schlechthin ein Aussersichkommen“.¹ Hier ist dann freilich nicht die Rede von der reinen Subjektivität der Zeit, von dem freien synthetischen Bewusstseinsakt, der die Zeit „zusammenfügt“ und sie natürlichen Prozessen zuschreibt, sondern es ist die Rede von der *objektiven Zeitlichkeit der Natur*, also von der Einheit der Subjektivität und der Objektivität der Zeit. Diese Einheit kann als „leer“ erscheinen, als entleert von jeglichem Ereignishaft-Prozesshaften, gerade als Newtonsche „leere Zeit“, die sich als bloßer „Behälter“ eignet, in den alles wie in irgendeinen Strom gesetzt wird, der seinerseits alles in sich hineinzieht (als Entstehen und Vergehen).

Aber in Hegels Phänomenologie der Zeit ist eine solche Zeitvorstellung notwendig (ebenso wie aus geschichtlicher Sicht die Setzung des neuzeitlichen mathematisierten Wirklichkeitsmodells notwendig war), wenngleich man bei ihr nicht stehenbleiben kann. Die Idee der Innerweltlichkeit eröffnet nicht die Thematik der Objektivität der Zeit, denn sie suggeriert ein *Bild* von der Zeit als einem Medium, in dem natürliche Dinge entstehen und vergehen, das an Naivität selbst das mythologische Bild vom Chronos übertrifft, der „seine eigenen Kinder frisst“. In Gestalt des Gottes Chronos ist sogar etwas wesentlich Tieferes erahnt: Die Zeit gebiert natürliche Dinge und Prozesse

1

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke in

zwanzig Bänden, Bd. 9; Par. 258; Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

(und besonders Naturwesen) und vernichtet sie wieder. Auf der philosophisch reflektierten Ebene bei Hegel wird die Objektivität der Zeit gerade so verstanden: Die endlichen Naturwesen und -dinge verfallen nicht deswegen, weil sie „in der Zeit“ sind, sondern weil sie ihrem Wesen nach *das Zeitliche* sind! Der Prozess der wirklichen endlichen Wesen ist *die Zeit selbst*, „die natürliche Zeit“ als das Wesen des Werdens endlicher Wesen und Dinge.

„Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäss, *einseitig* ist, daher sich zu derselben als zu seiner Macht verhält.“²

Der Mensch als ein endliches Naturwesen teilt das Schicksal aller endlichen Naturwesen und -dinge, dass sie *zeitlich* sind, das Schicksal der eigenen *natürlichen Zeitlichkeit*. Aber da er ein *endliches geistiges Wesen* ist, kann der Mensch sich über sich selbst als eine natürliche, animalische Spezies erheben, um als *Menschengeschlecht* zu existieren, um sich sein „allgemeines Wesen“ als seine „totale Negativität“ anzueignen, womit er sich als vergängliches und zeitliches Wesen nichten kann. Die Macht der Negation des Zeitlichen ist die Macht, kraft der sich der Mensch als Selbstbewusstsein, Ich = Ich, Geist, als „absolute Negativität und Freiheit“ mit der natürlichen Zeitlichkeit seiner selbst als eines endlichen Wesens konfrontiert und mittels dieser Konfrontation wiederum die geistig-geschichtliche Welt als eigenen Aufenthaltsort und eigene *Verewigung* hervorbringt. Das schlicht Natürliche ist der Zeit ausgesetzt, sofern es endlich ist, der *Geist* dagegen ist *ewig!* Seine Ewigkeit ist keineswegs eine „Abstraktion von der Zeit“, eine abstrakte Negation der Zeit, aus der der Begriff der Ewigkeit zu gewinnen wäre, sondern sie ist gerade *die Zeitlichkeit der Ewigkeit des Geistes*. Nur das allgemeine Wesen des Zeitlichen, die Macht der Selbsterkenntnis der totalen Negativität der natürlichen Zeitlichkeit endlicher Wesen lässt in einem endlichen Individuum das Endlichkeits- und Todesbewusstsein entstehen. Dieses Bewusstsein kann sich mühelos die Heideggersche Idee des „Seins zum Tode“ aneignen und zwar als Bewusstheit von der eigenen natürlichen Zeitlichkeit und Endlichkeit. Ohne den Anteil des Selbstbewusstseins an diesem Bewusstsein als des *Selbstbewusstseins des Todes* (in dem sich die Absolutheit der „Macht der Zeit“ gegenüber dem endlichen geistigen Wesen mittels der Geistesverewigung relativieren lässt) bliebe jedoch das „Sein zum Tode“, so wie es von Heidegger thematisiert wird, bloß eine banale Idee, die die Lebendigkeit des endlichen Geistes als hoffnungslose Weberei der Penelope präsentiert.

(2) Hegels *Phänomenologie des Zeitbegriffs* wird in den abschließenden Ausführungen der *Phänomenologie des Geistes* als Fülle des Zeitbegriffs völlig transparent gemacht:

„Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfasst*, d.h. nicht die Zeit tilgt Sie ist das *aeussere* angeschaute, vom Selbst *nicht erfasste* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfasst, hebt er seine *Zeitform* auf, begreift das Anschauen und ist begriffenes und begreifendes Anschauen. – Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewusstsein an dem Bewusstsein hat...“³

Heidegger hat unter Zuhilfenahme von Auszügen aus diversen Hegelschen Werken diese relevante Stelle als Hegels Versuch einer „Verbindung“ der Zeit und des Geistes auf dem Grund der „... die Selbigkeit der formalen Struktur von Geist und Zeit als Negation der Negation“⁴ gedeutet, die eine gewisse

Verwandtschaft zwischen ihnen erweisen könnte. Da aber, nach Heidegger die Zeit bei Hegel als „schlechthin nivellierte Weltzeit“ erfasst wird, deren Herkunft Hegel nicht demonstrieren kann, denn sie ist als irgendein *Existierendes* gegenüber dem Geist gesetzt (obgleich es nicht ohne weiteres einsehbar ist, wie der *Geist* „in die Zeit“ – „fallen“ kann!), konzentriert sich das Ganze seiner kritischen Prüfung in der folgenden Frage: „... *ob die Wesensverfassung des Geistes als Negieren der Negation überhaupt anders möglich ist, es sei denn auf dem Grunde der ursprünglichen Zeitlichkeit*“.⁵ In dieser Frage bündelt sich das gesamte Ausmaß von Heideggers Missverständnis des Wesens der Hegelschen Philosophie. Nur durch die radikale Umstrukturierung des in dieser Frage Gestellten kann uns der Aufenthalt im Bereich des Wesens der Hegelschen Philosophie erhalten bleiben, so dass die Frage lauten müsste: *Ist die Verfassung des Wesens der Zeit als eines Negierens der Negation überhaupt anders möglich als auf dem Grund der Ursprünglichkeit des Geistes?!*

Die Ursprünglichkeit des Geistes, der Geist an sich lässt es zu, dass sich der Geist in die eigene Negation „entlassen“ kann, *aus sich*, aber *sich selbst gegenüber* die Zeit „zusammenfügen“ kann, so dass er in dieser Gegenüberstellung wie in der eigenen Negation mit dem Bewusstsein von der Maßgabe dieser Selbstgegenüberstellung erscheinen kann, d. h. er kann „in die Zeit“ fallen, ohne von ihr als seinem Anderssein zu wissen, sondern von ihr nur ein Wissen als „leere Anschauung“ irgendeines äußeren und fremden Mediums haben. So „erscheint“ der Geist „in der Zeit“, solange er nicht von der eigenen *Gegenständlichkeit* weiß, in der er in sich die Zeit „zusammengefügt hat“, so dass der Ursprung des traditionellen metaphysischen Zeitbegriffs darin liegt, dass der Geist sich selbst die *Zeit gegenüber-gestellt* hat. Bei Platon wird die Zeit als „Bild der Ewigkeit“ begriffen, in der der Ursprung der Zeit im Wesen des Geistes nur als *Schauen* dessen erfasst werden kann, was sich der Geist in Gestalt der „kosmischen Zeit“ gegenübergestellt hat. Bei Aristoteles ist die Zeit „Anzahl der Bewegungen nach dem ‚Vorher‘ und dem ‚Nachher‘“ und der Ursprung der Zeit im Wesen des Geistes kann nur als Beteiligung des *Zählenden* (d. h. der menschlichen Seele, die als einzige zählen kann) am *Gezählten* (d. h. an der Zeit als der Weltzeit) erfasst werden. Bei Plotin ist die Zeit als *diastasis* (Auseinandergerücktheit) der Weltseele aufgefasst, die sich in der Seele öffnet (so wie sich die Ewigkeit in der Vernunft öffnet). Der Ursprung des metaphysischen Zeitbegriffs ist also „das äussere angeschaute, vom Selbst nicht erfasste reine Selbst“, wie dies Hegel sehr deutlich auf den Punkt bringt. Dieser Zeitbegriff bleibt sowohl in philosophischem als auch in geschichtlich-zivilisatorischem Sinne „in Kraft“, solange der menschliche Geist nicht zur Besinnung über die eigene *Gegenständlichkeit der Zeit* kommt, derart dass er sich selbst als jenes vergegenwärtigt, was „in der Zeit erscheint“. Die Besinnung über die eigene Gegenständlichkeit tritt im philosophischen Sinne mit Kants Subjektivierung der Zeit und im geschichtlich-zivilisatorischen Sinne mit dem Aufkommen des bürgerlichen Zeitalters hervor. Das erste geschichtliche Produkt dieser zwei Seiten desselben Prozesses ist die „Vernichtung der Zeit“ in ihrem metaphysischen Ursprung, die Vernichtung der Idee der absoluten Objektivität der Zeit, die Negation der Idee

2

G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.

3

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a. O., Bd. 3, S. 584–585.

4

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967, S. 435.

5

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd.

der objektiven Zeit als des negierten geistigen Ursprungs der Zeit, die Negation der Negation als *die wiederholte Aneignung der Zeit seitens des Geistes*, der Rückgang der Idee der Zeit aus dem Anderssein in das Wesen des Geistes, also *die Erfassung des reinen Begriffs der Zeit*, in dem, zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte, *die Geburt der geschichtlichen Welt des Menschen* (dieses geschichtlichen Bewusstseins, das ein begriffliches Wissen von sich selbst hat) erklärt und wissenschaftlich begriffen werden kann.

Jedoch bedeutet die Beleuchtung des Ursprungs des metaphysischen Zeitbegriffs aus der „reinen Selbstheit“ (des Selbstbewusstseins) heraus nicht, dass jetzt ein solcher Begriff der Zeit einfach ins Museum der philosophischen Antiquitäten abgelegt werden soll, damit vor diesem toten Exponat die lebendige Heideggersche „ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit“ herumprahlt. Hegels Entscheidung ist wesentlich komplexer und tiefer angelegt. *Erstens*: Die metaphysische Rezeption der Zeit war das Resultat eines tieferen „Schicksals und [der] Notwendigkeit des Geistes“, sich im Prozess der *temporalen* Selbstmanifestation von sich selbst zu entfremden, die eigene Gegenständlichkeit der Zeit in der Idee der Welt-, der Uhrzeit, der objektiven etc. Zeit zu *verlieren*. *Zweitens*: Durch die Rückkehr des Geistes aus diesem Selbstverlust, durch die Herstellung *des Selbstbewusstseins der Zeit* kann das metaphysische Stratum der Zeit nur relativ vernichtet werden. Das Faktum der „natürlichen Zeit“, dessen Erbe der metaphysische Zeitbegriff (*sub specie* der kosmischen, objektiven, der Welt-, der Uhrzeit o. dgl.) antritt, kann nämlich nicht einfach durch den Verweis auf den Ursprung des metaphysischen Zeitbegriffs aufgehoben werden. Dies wäre nur dann möglich, wenn die Endlichkeit des menschlichen Geistes als solche schon der Weg zu seiner Unsterblichkeit und Ewigkeit wäre. Dieser Weg gehört dem endlichen Geist jedoch nicht in seiner *Besonderheit*, sondern in seiner *Artzugehörigkeit* zu. Insofern kann, ja muss der endliche Geist (Mensch) – ohne die Lage zu dramatisieren – sowohl im Medium des metaphysischen wie in dem des trans-metaphysischen Begriffs der Zeit leben, denn er ist „in sich selbst nicht vollendet“. Freilich lässt uns die Modernität des modernen Zeitbegriffs bei Hegel erkennen, dass das Leben im Medium des metaphysischen Begriffs der Zeit eine völlig andere Qualität des Lebens darstellt als es jene des vorbürgerlichen ist, in dem dieses Modell vorherrschend war, denn jetzt ist es auf das Hilfsmittel der „technischen“ (kalendarchisch-uhrmäßigen) Orientierung „in der Zeit“ reduziert. *Drittens*: Erst dadurch wird der ganze Sinn des Hegelschen trans-metaphysischen Zeitbegriffs als der Schlüsselfigur des eigenen Werdens und der „behelfsmäßigen“ Gestalt der eigenen Modernität sichtbar, aber ebenso auf die *undankenswerteste* Art und Weise, denn er muss ihn vernichten, um sich selbst als die Zeitlichkeit der Zeit und die Geschichtlichkeit der Geschichte sichtbar zu machen, um willen „des Anteil, den das Selbstbewusstsein am Bewusstsein hat“! *Die Geschichte der Zeit* hat auf diese Weise ihren Sinn als die Rückkehr der Zeit im Geist als dessen Selbstsein geäußert, als das Werden der Zeit mittels des begriffenen Begriffs, das Werden des Bewusstseins von der *geschichtlichen Zeit*.

Die geschichtliche Zeit ist der begriffene Begriff der Zeit, das Wissen des Geistes von der Zeit als der eigensten Eigenheit, die aus der Verfallenheit in der Phänomenologie der Zeit in sich selbst als die ursprünglichste Selbstentfaltung der Zeit des Geistes zurückkehrt. Die Zeit des Geistes in der eigenen Selbstentlassung in der Phänomenologie der Zeit zeigt sich vor sich selbst als der *Zeitgeist*, als die geschichtliche Aufeinanderfolge und die Sukzession des „Reiches der Geister“.

„Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe [des Geistes, M. A. Perović], und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negativität dieses insichseiende Ich, welche seine Entäusserung oder Substanz ist, – und seine Zeit, dass diese Entäusserung sich an ihr selbst entäussert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.“⁶

Die sich ausbreitende Selbsterweiterung des Geistes – als seine Rückkehr in die Selbstsein – macht die Welt des endlichen Geistes, die menschliche historisch-poietische Welt, also *die Geschichtlichkeit der Geschichte* aus. Die Wahrheit der natürlichen Zeit ist die geschichtliche Zeit (die Zeit als die Eigenheit des Geistes). Die Wahrheit der Natur ist die menschliche Geschichte, d. h. „die Wissenschaft des erscheinenden Wissens“. Es ist daher die Geschichte nicht einfach das „Medium“, in dem der Mensch erscheint, sondern, weil er (als Person und als Geschlecht) ein *endlicher Geist* ist, ist er – die *Geschichte selbst!* Aber um *Geschichte* zu sein, reicht es nicht aus, den Menschen nur als *zeitliches Wesen* zu bestimmen. Alle endlichen Naturwesen sind ihrem Wesen nach zeitlich, daher auch sterblich, denn die Zeitlichkeit ihres Wesens ist die Ursache ihres Entstehens und Vergehens. Dadurch dass sie zeitlich sind, sind sie nicht auch geschichtlich, denn sie können ihre Zeitlichkeit nicht zu ihrem eigenen Gegenstand machen. Deren Adaptation und Mutation ist ihre Pseudo-Geschichtlichkeit, die Arbeit der unbewussten inneren Transformation unter dem Zwang des Äußeren. Das menschliche Wesen als zeitliches und endliches kann geschichtlich sein, denn es kann ursprünglich-ontologisch die eigene Zeitlichkeit zum eigenen Gegenstand machen. Die Unbewusstheit dieses Ergreifens bereitet eine Reihe von geschichtlichen Transformationen des Menschen vor bzw. liegt ihnen zu Grunde. Erst die langwierige temporale Arbeit des endlichen Geistes (des geschichtlichen Menschen, der noch nicht zur Besinnung über die eigene Geschichtlichkeit gekommen ist) führt zur Reflexion der eigenen Zeitlichkeit. Daher „hat“ die Geschichte nur jenes Wesen, das *sich selbst als zeitliches Wesen reflektiert*. Die Geschichtlichkeit der Geschichte ist die Selbstreflexion, Selbstbesinnung des zeitlichen Wesens, das sich als zeitliches Wesen weiß.

Die Zeitlichkeit der Zeit und *die Geschichtlichkeit der Geschichte* fallen bei Hegel zusammen, weil sie zwei Seiten der in sich begriffenen Selbstsein des Geistes sind. Heidegger will diese geschmeidige Identität der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit zerreißen, weil „die Zeitlichkeit“ nämlich „die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit“⁷ sei. Auch Kojève verfehlt mit seiner Behauptung von der Geschichtlichkeit als der Bedingung der Zeitlichkeit⁸ den Kern der Hegelschen Intention. Der Unterschied zwischen der *temporalen* und der *logischen* Sukzession verführt zu solchen Lösungsvorschlägen. Aber im begriffenen Begriff der Zeit, der zugleich die begriffene Geschichte ist, verschwindet zuletzt dieser Unterschied, denn dieses *Temporale* und *Logische* vereinigen sich in der begriffenen Zeit-Geschichte, was bei Hegel der Ausdruck für *die Zeitlichkeit der Zeit* und *die Geschichtlichkeit der Geschichte* ist. Erst diese Einheit ermöglicht die *Geschichtsschreibung* (als die ergründete Geschichte der Geschichte(n), als die gewusste Geschichte), aber auch das *gewusste Geschichtswissen*, die philosophische Reflexion der gewussten Geschichte, welche die *Geschichtsphilosophie* ausmacht.

6 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., Bd. 3, S. 591.

7 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 19.

8 Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, S. 410; ders., *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

Sie ermöglicht denotwendig die philosophische *Erinnerung* des Geistes an das Ganze der Geschichte der eigenen Manifestationen. An sich ist diese Geschichte *gar nichts*, sie ist nicht einmal die Vergangenheit. In der Macht der philosophischen Erinnerung ist die Geschichte jenes ‚*War*‘, das erst produziert werden soll! Dieses Produzieren als die Verknüpfung des Geistes mit seinen eigenen phänomenologischen Formen ist die totale *geschichtliche Erfahrung des Geistes*. Es handelt sich also nicht nur um ein Produzieren der *Geschichtsphilosophie im engeren Sinne*, d. h. der politischen Geschichte als der Reflexion der „Vernunft in der Geschichte“ (vor allem nicht ausdrücklich im Gewand der Hegelschen Anleitung – der philosophischen Reflexion der geschichtlichen Vernunft), sondern auch *im weiteren Sinne* der Ganzheit des Raumes des Geistes (als der Geschichte der Ethik, Politik, Ökonomie, Kunst, Religion, dann natürlich der Geschichte der Philosophie selbst, der Metaphysik, Physik, Mathematik usw.). Die herausragende Stellung der *politischen Geschichte* in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ist insofern begreiflich, als sie der Sammelplatz und der Gerichtshof der totalen geschichtlichen Erfahrung des Geistes ist, als die „Weltgeschichte selbst“.

Eine konkretere Explikation der Leitideen der Hegelschen Geschichtsphilosophie muss hier unterbleiben, denn für uns war das Anliegen entscheidend, die Beziehung zwischen der Geschichtlichkeit und der Zeitlichkeit transparent zu machen.

(3) Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass im 20. Jahrhundert Heideggers Philosophie das tiefste gedankliche Interesse daran zeigt, in das Wesen der Zeit und der Geschichte einzudringen, also in einem Zeitalter, in dem evolutionistische, positivistische, naturalistische u. a. Lösungen mit ihren zahlreichen Modalitäten der radikalen Entgegensetzung des Seins (der Natur) und der Geschichte vorherrschen. Die Eröffnung der Möglichkeit, mittels der „Fundamentalontologie“ die verdeckten Möglichkeiten der ursprünglichen Zeitinterpretation aufzudecken, war bei Heidegger nicht nur vom Bedürfnis nach dem radikalen ausdeutenden Selbstverstehen des Menschen geleitet, sondern auch nach dem Abstecken des Weges, auf dem diese Interpretation zur Frage nach dem Sinn von Sein führen würde. Die „Vergessenheit“ bezüglich dieser Frage hat ihre Wurzeln in der nicht-ursprünglichen Deutung der Zeitlichkeit der Zeit selbst, was für die Projektidee und das Schicksal der Metaphysik bestimmend wird, aber auch für die geschichtlich uneigentliche Existenz des Menschen, die in der Absolutsetzung der Gegenwart als der „ewigen Anwesenheit“ verankert ist.

Die Frage nach der Zeitlichkeit der Zeit in *Sein und Zeit* gewinnt an nötiger Bestimmtheit auf jenem Themenfeld, das nicht zufällig die traditionelle praktische Philosophie (besonders die Ethik) an der bedeutenden Stelle von Denkstrukturen wie Sein-zum-Tode, Entschlossenheit und Ganzheit des Daseins (dann des Gewissens, der Freiheit, Person, Individualität o. dgl.) als Erbe hinterlassen hat. Es ist nicht schwer, in diesem Begriffsnetz das traditionelle ethische Vokabular zu entdecken, das in seinem verdeckten metaphysischen Grund widerrufen werden soll, und zwar nach der Idee der ursprünglichen Einheit der Existenz als Zeitlichkeit. Das ist der Schlüssel der Heideggerschen Analyse: Die Analytik des Daseins soll dasjenige bestätigen, was allzu geläufig ist – *das moderne Phänomen der Person*. Hegels Philosophie des objektiven Geistes hat den komplexen Erscheinungscharakter dieses Phänomens als das Ergebnis des geschichtlichen Prozesses der Individualisierung des Menschen aufgezeigt, die Selbstermöglichung des zeitlich-geschichtlichen Bewusstseins als des Mittelpunkts der modernen Individualisiertheit des Menschen, so dass

sie mit einem Schlag die traditionellen metaphysischen praktisch-poietischen Zusammenhänge des Verständnisses des Menschen durch den Begriff der Geschichtlichkeit der menschlichen Selbsttätigkeit abgelöst hat, in dem die Geschichtlichkeit der Geschichte an Boden gewonnen hat. Heidegger meint nun, dass die moderne Philosophie *in toto* nicht auf gültige Art und Weise die „Problematik“ der Person (in Gestalt der cartesischen Idee der *res cogitans*, der kantischen Stellungnahme „Ich denke“ und des Hegelschen Begriffs des Geistes) begründet habe und dass ihr insofern der Durchbruch zum Verständnis der Geschichtlichkeit der Geschichte gar nicht gelungen sei. Nachdem er selbst die *Sorge* als das Wesen des menschlichen Seins, ferner die Zeitlichkeit als den ontologischen Sinn der Sorge versteht, meint er des weiteren, dass die Fundierung des Begriffs der Person nur aus der ursprünglichen Zukunftsorientiertheit des Menschen gewonnen werden könne, welche er durch die Denkstruktur der „vorlaufenden Entschlossenheit“ zum Ausdruck bringt.

Allerdings liegt die ganze Schwere des Problems darin, wie man aus der Individualisiertheit der modernen Person die Idee der Geschichtlichkeit ableiten soll! Freilich hat das Problem nicht darauf gewartet, dass es von Heidegger gestellt und geformt werde. Es stimmt, dass bei Descartes der Weg von der *res cogitans* zur Idee der Geschichte völlig versperrt ist; bei Kant kann sich die Person als moralisches Subjekt nur im Hinblick auf die scheinbare Zukunft (das scheinbar unendliche Fortschreiten auf das moralische Ideal hin) öffnen; bei Hegel wird die Frage nach der Person im komplexen antithetisch-synthetischen Zusammenhang der Rechtsperson, des moralischen Subjekts, des Familienmitglieds, des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft (*bourgeois*) und des Bürgers in einer politischen Gemeinschaft (*citoyen*) gelöst, der als solcher ein Werk der Geschichte ist, so dass nach Marx die auf diese Weise präsente zeitlich-geschichtliche Existenz des modernen Menschen die Selbstproduktion des Menschen von den rudimentären bis hin zu den modernen geschichtlichen Formen bedeutet, die „geschichtliche Tat“ in ihrer Ständigkeit und Ununterbrochenheit, wodurch „die Menschen Geschichte haben“, d. h. ursprünglich geschichtlich sind, denn sie sind die Produktion und das Produkt ihrer selbst, die Mobilität und die inneren Differenzen im Geschichtlichen ausmacht, Nietzsche sodann hat in seinen Berufungen auf die absolute Individualität genügend kritisches Bewusstsein besessen, um in ihr die Möglichkeit des Verlusts der Geschichtlichkeit der Geschichte selbst wahrzunehmen. Nietzsches Warnung aber hat Heidegger nicht zur tieferen Aufmerksamkeit gegenüber der Aporetik des modernen Zeitalters veranlasst, vielmehr hat er sich entschieden, das vergegenwärtigte Problem über die Radikalisierung des phänomenalen Charakters der Person zu lösen, über die radikale Individualisierung des Standpunkts der modernen Person, die ihn in den Horizont der „Geschichtlichkeit des Daseins“ bringen sollte. Eine solche Entscheidung ist konsequent hinsichtlich der Fokussierung der gesamten existenzialen Analytik auf eine bestehende Gestalt der Antithetik des modernen Phänomens der Person, aber auch sehr problematisch im Hinblick auf die Überzeugung, man könne mit einem Male dem totalen Feld dieser Antithetik ausweichen.

Worin besteht dieses Ausweichen? *Erstens*: Wenn man aus dem „Zeitgeist“, d. h. der allgemein gegenwärtigen Abgeneigtheit gegenüber Hegels spekulativ-dialektischem Denkparadigma heraus den bequemen Weg ihrer großspurigen Verweigerung trassiert, dann muss man notwendigerweise von Hegels Postulat des Verhältnisses zwischen der „Ordnung des Begriffs“ und der „Ordnung der Zeit“ abweichen, mit anderen Worten: vom Postulat, dass die Zeit ihre eigene Geschichte, ihre Phänomenologie hat, die erst in der modernen Selbststre-

flexion als der *Begriff der Zeit* sich selbst transparent werden kann, aber auch davon, dass *die Geschichte ihre eigene Geschichte hat, die Geschichte der Geschichte*, von der ein Licht auf die Geschichtlichkeit der Geschichte fällt, und so der gesuchte Durchbruch zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit aus den Hinweisen ihrer Phänomenologie gewonnen wird. Die Zeit benötigt Zeit, um sich selbst als reine zeitliche Existenz zu eröffnen. Die Geschichte benötigt die eigene Geschichte, um sich selbst als eigentlich moderne Zeitlichkeit anzueignen. *Zweitens*: Deshalb kann man nicht in die Geschichtlichkeit der Geschichte und die Zeitlichkeit der Zeit *originär* „hineinfallen“, denn ihre Gewinnung ist der mühevollste Kampf des Geistes mit sich selbst, gegen sich selbst zum eigensten Selbstverständnis vorzudringen, in seiner „Ordnung des Begriffs“, die ständig von der „Ordnung der Zeit“ *verführt*, aber auch zum eigenen Wesen *geführt* wird! Jenes philosophische Verfahren gegenüber dieser Entwicklung, das frei von jeglicher Willkür sein soll – und ein solches findet man tatsächlich bei Hegel – verlangt die Hingabe an das Leben des Gegenstandes. Dieses Leben wartet nicht auf die „Eigenständigkeit“ des Verfahrens irgendeines Philosophen, der ihm den Weg von der Individualität zur Geschichtlichkeit ebnet, denn es hat ihn schon gefunden und in die Grundlagen des modernen bürgerlichen Zeitalters integriert. Philosophie hat es wieder zu erkennen und in seiner Notwendigkeit aufzuzeigen! *Drittens*: Nachdem sich aus der Heideggerschen existenzialen Analytik nicht die totale moderne geschichtliche Erfahrung des Lebens erklären lässt, sondern nur die isolierte Individualität in ihren ephemeren Schwärmereien, bleibt dieser Analytik nichts anderes übrig als sich noch tiefer in sich selbst zu verankern, völlig befreit von der „Erinnerung“ an die Notwendigkeit des geschichtlich-zeitlichen Weges, mit der sie ja selbst gesetzt wurde. Indem sie damit den Zusammenhang der Geschichtlichkeit der modernen Person zerreißt, wird sie zwangsläufig vom Problem des Denkens des *Verhältnisses* zwischen der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit mit der ihm eigenen Schwere bedrängt. Bei Hegel war die Aufstellung dieses Problems in Form eines *Problems des Verhältnisses* weder möglich noch notwendig, denn es wurde in anamnetischer, phänomenologischer Hinsicht durch die Bestimmung des Selbstbewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes* absolviert. Der Ursprung des Heideggerschen Missverstehens der angeblichen „Verbindung“ der Zeit und des Geistes bei Hegel liegt gerade in Heideggers eigener später Entscheidung, nach dieser Verbindung überhaupt zu suchen, um sie dann natürlich nie und nimmer finden zu können.

Nach diesem kapitalen Ausweichmanöver muss sich die existenziale Analytik des Daseins geradezu *gezwungenermaßen* im Rahmen einer scheinbaren Selbstentwicklung der angesprochenen Eigenständigkeit bewegen. Der Anschein der Bewegung stammt von der gewöhnlichen Setzung der *Negationen*, die aus der Erinnerung an die Differenz zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Existenz gewonnen werden, damit sich die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit irgendwie ins Verhältnis „bringen“. Die *Negationen* sind nichts anderes als die schlichten *Antipoden* des in sich selbst verankerten Daseins. Die Geschichte der Phänomenalität der Zeit und der Geschichte, welche in ihrem geschichtlichen Charakter aufgehoben ist, verzeitlicht sich nun schlicht als *jenes Andere* der eigentlichen Existenz. Das ist der verspätete Versuch Heideggers, die Hegelsche „Ordnung der Zeit“ irgendwie in seine eigene Analyse einzuflechten, aber als etwas gegenwärtig Faktisches verstanden, das in methodischer Hinsicht ermöglichen soll, dass die „Ordnung des Begriffs“, d. h. die Zeitlichkeit der Zeit bis zur Geschichtlichkeit der Geschichte hin „deduziert“ wird.

Über den Charakter dieser „Deduktion“ spricht Heidegger im fünften Kapitel des zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* mehrmals und jedes Mal anders. Zuerst sagt er: „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, dass dieses Seiende nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern dass es umkehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist“; etwas später will er die Geschichtlichkeit nur aus der „ursprünglichen Zeitlichkeit“ „deduzieren“, ferner will er eine „ontologische Exposition der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit“, dann will er wieder „den ontologischen Ort des Problems der Geschichtlichkeit anzeigen“. Etwas später ist nicht mehr die Rede von einer „Deduktion“, auch nicht von einer „Exposition“, weder von der Zeitlichkeit als der Bedingung der Geschichtlichkeit noch von der Suche nach der „Einschaltung“, sondern von der „Interpretation der Geschichtlichkeit“, aber jetzt „nur als einer konkreteren Bearbeitung der Zeitlichkeit“. Wir sind nicht der Meinung Adornos, dass auch hier das „blasphemische Verbrechen des Jargons“ am Werke sei, sondern das Bewusstsein von der Schwierigkeit der Sache selbst, von deren Lösung es abhängt, ob sich die Analyse in ihrer Ganzheit erhalten oder gleich einem Kartenhaus in sich zusammenbrechen wird. Die prahlerische Sicherheit, welche gleich einer Aura den bisherigen Heideggerschen Analysen anhing, verschwindet nämlich vor dieser Schwierigkeit im frappierenden, einer Kapitulation gleichkommenden Zugeständnis, dass die Untersuchung „nicht des Glaubens ist, das Problem der Geschichte durch einen Handstreich zu lösen“, um in einer sich selbst betreffenden, allzu bescheidenen Proklamation der rührenden didaktischen Absicht einer Aneignung von Diltheys Untersuchungen zu enden.

Die gesamte Schwierigkeit der „Deduktion“ der Geschichtlichkeit aus der Zeitlichkeit ist in Heideggers Frage komprimiert: wie kann man aus der „Ganzheit und Echtheit der Entschlossenheit“, aus dem Sein-zum-Tode zur „Agora“ des geschichtlichen Lebens *zurückkehren*?

Der Tod kann nicht dasjenige sein, aus dem diese Möglichkeiten gewonnen werden könnten, weil der Begriff der Geschichtlichkeit in der *Interaktion zwischen dem Individuum und dem Geschlecht* gesucht werden muss. An sich ist diese Suche nicht abwegig, aber die gesamte existenziale Analytik hat diesen Weg versperrt, obwohl sich letztlich gezeigt hat, dass er der einzig mögliche ist. Auf einmal bekommt die Negativität alles Außerindividuellen eine positive Bedeutung: Die Wahl der Möglichkeiten des Daseins, sich in der eigenen Geschichtlichkeit zu zeigen, kommt im Wesentlichen nicht aus dem Dasein selbst, genauer: Die *Wahl* selbst kommt aus dem Dasein, aber nicht ihr *möglicher Inhalt*. Er kann nicht aus ihm kommen, da ihn Heidegger im Ganzen seiner bisherigen Analysen jeglichem Inhalt entleert hat (in der Meinung, ihn dadurch von einer bestimmten uneigentlichen Existenz zu „retten“). Nun soll dieser verloren gegangene Inhalt auf der verfügbaren geschichtlichen „Agora“ gefunden werden. Aber nicht nur, dass unerklärlich bleibt, wie sie sich mittels der Wahl des Daseins aus ihrer Uneigentlichkeit in seine Eigentlichkeit transformieren kann: Heidegger selbst ist die Frage nach der zeitlich-geschichtlichen Struktur dieser geschichtlichen „Agora“, d. i. der tradierten Ausgelegtheit, wie er sie nennt, gänzlich verborgen geblieben. Anstelle dieser schwierigen Fragen baut Heidegger eine geradezu witzige verbale „Brücke“: Aus der tradierten Ausgelegtheit kommt mögliche Inhalt!

Diese Lösung ist enttäuschend banal: Der Mensch schöpft seine menschlichen Möglichkeiten aus dem „Erbe“?! Hier bleibt vom ekstatischen Primat der Zukunft nichts übrig. Der moderne Begriff des Menschen wird so um

die Ganzheit der praktisch-poietischen Selbsttätigkeit gebracht und somit zur bloßen geschichtlichen Gewalt der *Erbschaft* degradiert. Sein ursprünglich zukunftsgerichteter Charakter wird ausdrücklich aus der „unendlichen Mannigfaltigkeit von angebotenen unmittelbaren Möglichkeiten“ (des Individuums und des Geschlechts) widerrufen, um in die „Einfachheit des Schicksals“ zurückzukehren. Und eine geschichtliche Interaktion des Individuums und des Geschlechts bleibt erneut aus. Heidegger versucht sie über einen Jargon der Fatalität herbeizuführen: Das Dasein selbst „ist das Schicksal“. Die Koexistenz, der nirgendwo der existenzielle Weg trassiert ist, für die dagegen *ad hoc* der Ausdruck „Mit-Sein mit Anderen“ geprägt wird, wird als „Geschick“ bestimmt. Der Übergang vom Schicksal zum Geschick soll die Ganzheit des modernen geschichtlichen Lebens und den Topos des Einzelnen in ihm decken. Auf diese Weise soll das Geschick, begriffen als „das Ereignen der Gemeinschaft, *Ereignen des Volkes*“, die äußerst unangenehmen Fragen zur Geschichtlichkeit der politischen, rechtlichen, moralischen, ökonomischen etc. Geschichte beseitigen. Die durch den Jargon herbeigeführte Geschichtlichkeit des Daseins kann dann begreiflicherweise nichts anderes als der „leere Rahmen“ der Geschichte sein, denn Heidegger kann nicht aus dem Schützengraben der absolut gesetzten Individualität des Individuums herauskommen. Da hilft weder die nachträgliche Verbindung der „Geschichtlichkeit des Daseins“ mit der „Welt-Geschichte“ als der „Geschichtlichkeit der Welt“ noch die Thematisierung des „Ursprungs der Geschichte in der Geschichtlichkeit des Daseins“, weder die Hilfsuche in der Korrespondenz zwischen Dilthey und Graf Yorck noch der Hinweis auf die Genese des „vulgären Begriffs der Zeit“ von Aristoteles bis Hegel. Der Rahmen bleibt ebenso leer, wie die Frage nach der Geschichtlichkeit der Geschichte auf dem Irrweg bleibt.

Milenko A. Perović

The Modern Concept of Time
and the Concept of History

About the Foundations of Heidegger's
Discussion with Hegel

Summary

The author is convinced that the key of Heidegger's critical relationship toward Hegel's philosophy can be found in the interpretation of the problem of time. This is why he deals with the analysis of the basic outlines of Heidegger's criticism of Hegel's concept of time, where he believes this criticism to be problematic considering its starting point, as well as the concrete analysis of the respective parts of Hegel's work. What is problematic in Heidegger's critical viewpoint, which he starts from, is the intention to find a link between spirit and time. Still, with this mission, the substance of Hegel's philosophy is misunderstood.

Key words

Concept, spirit, history, historicity, modernity, nature, person, time

Milenko A. Perović

Le concept moderne du temps
et le concept de l'histoire

Du fondement du débat de Heidegger
avec Hegel

Résumé

L'auteur est convaincu que la clé du rapport critique de Heidegger envers la philosophie de Hegel repose dans l'interprétation du problème du temps. Aussi analyse-t-il les traits primaires de la critique de Heidegger du concept du temps de Hegel, considérant cette critique comme problématique à cause de son point de départ, mais aussi à cause des analyses concrètes des parties correspondantes de l'œuvre de Hegel. Ce qui est problématique dans la critique de Heidegger, qui est son point de départ, est l'intention de trouver un lien entre l'esprit et le temps. Cependant, un tel but nous fait manquer l'essence de la philosophie de Hegel.

Mots-clés

Concept, esprit, histoire, historicité, modernité, nature, personne, temps